SERI PENGANTAR FILSAFAT

filsafat pikiran

Editor
Heather Salazar

Penerjemah
Taufiqurrahman



SERI PENGANTAR FILSAFAT

Filsafat Pikiran

SERI PENGANTAR FILSAFAT

Filsafat Pikiran

Editor:
Heather Salazar

ANTI
NOMI

Filsafat Pikiran

Editor: Heather Salazar

Diterjemahkan dari:
Introduction to Philosophy: Philosophy of Mind
© 2019
by Eran Asoulin; Paul Richard Blum; Tony Cheng; Daniel Haas; Jason Newman; Henry Shevlin; Elly Vintiadis; Heather Salazar (Editor); and Christina Hendricks (Series Editor)
Dipublikasikan pertama kali oleh Rebus Press

Terbitan Pertama: Januari 2026
Alih Bahasa: Taufiqurrahman
Penyunting Bahasa: Risalatul Hukmi
Tata Letak: Rée
Desain Sampul: Rée
Ilustrasi Sampul: Roger de La Fresnaye

Penerbit Antinomi
Jl. Kaliurang Km 5,3 No. 12 Sleman, 55281, Yogyakarta
antinomi.inst@gmail.com
https://antinomi.org

ISBN 978-623-90111-7-8 (PDF)

Buku ini berlisensi Creative Commons Attribution 4.0 International License, kecuali jika dinyatakan lain. Dilarang memperjualbelikan buku ini dalam bentuk apa pun. Buku ini bisa diakses secara bebas melalui antinomi.org/publikasi

---

Daftar Isi

Pengantar 1
HEATHER SALAZAR

1 Dualisme Substansi Descartes 5
PAUL RICHARD BLUM

1.1 Pendahuluan 5
1.2 Konsep Tradisional Substansi 7
1.3 Sifat Non-Material Jiwa 9
1.4 Menuju Dualisme Substansi 14
1.5 Menata Ulang Konsep Substansi 16

2 Materialisme dan Behaviorisme 21
HEATHER SALAZAR

2.1 Pendahuluan 21
2.2 Empirisisme dan Sains sebagai Pengganti Tuhan 24
2.3 Materialisme 26
2.4 Behaviorisme dan Penganut Positivisme Logis 30
2.5 Kesimpulan 34

3 Fungsionalisme 39
JASON NEWMAN

3.1 Pendahuluan 39
3.2 Menghindari Materialisme 40

3.3 Menghindari Behaviorisme 41
3.4 Tidak Ada Jalan Mundur: Pikiran itu Alamiah 42
3.5 Fungsionalisme sebagai Jalan Tengah 43
3.6 Tidak Ada yang Mengejutkan: Pikiran dalam Fungsionalisme adalah Pikiran Alamiah 44
3.7 Keterwujudan Jamak 45
3.8 Penyebab Riil: Pikiran dalam Fungsionalisme Menyebabkan Perilaku 46
3.9 Keberatan terhadap Fungsionalisme 47
3.10 Kesimpulan 49

4 Dualisme Sifat 51
ELLY VINTIADIS

4.1 Pendahuluan 51
4.2 Substansi dan Sifat 52
4.3 Jenis-jenis Dualisme Sifat 55
4.4 Keberatan terhadap Dualisme Sifat 58

5 Kualia dan Perasaan Mentah 65
HENRY SHEVLIN

5.1 Pendahuluan 65
5.2 Kualia dan Masalah Tubuh-Pikiran 67
5.3 Ada Berapa Jenis Kualia? 72
5.4 Skeptisisme terhadap kualia 74
5.5 Kesimpulan 76

6 Kesadaran 79
TONY CHENG

6.1 Pendahuluan 79
6.2 Konsep-Konsep Kesadaran 80

6.3 Teori-Teori tentang Kesadaran 83
6.4 Perhatian dan Kesadaran 89

7 Konsep dan Konten 95
ERAN ASOULIN

7.1 Pendahuluan 95
7.2 Apa Itu Konsep? 97
7.3 Penjelasan Eksternalis tentang Konten 99
7.4 Semantik Internalis 101
7.5 Kesimpulan 106

8 Kehendak Bebas 111
DANIEL HAAS

8.1 Pendahuluan 111
8.2 Determinisme dan Kebebasan 113
8.3 Tiga Pandangan tentang Kebebasan 115
8.4 Kehendak Bebas dan Sains 125

Daftar Kontributor 131

Pengantar

HEATHER SALAZAR

Beberapa pertanyaan utama dalam filsafat pikiran berasal dari teka-teki yang muncul ketika kita mencoba menyusun teori yang koheren tentang hakikat dan fungsi pikiran. Dimulai dari pertanyaan tentang apa itu pikiran, beberapa isu penting muncul: Apakah pikiran terpisah dari tubuh, atau sebenarnya pikiran adalah bagian dari tubuh? Jika pikiran bersifat non-material dan tubuh bersifat material, bagaimana keduanya bisa saling berinteraksi? Bagaimana hal ini bisa selaras dengan sains? Jika pikiran memang hanyalah tubuh, lalu bagaimana kita menjelaskan kesadaran? Bagaimana mungkin kita memiliki pengalaman atau kehendak bebas untuk berpikir dan bertindak? Bagaimana kita dapat menjelaskan hubungan khusus yang tampaknya kita miliki dengan pengetahuan akan keadaan mental kita sendiri?

Dalam upaya menjelaskan hakikat pikiran, ada dua pandangan besar dalam filsafat pikiran. Pandangan pertama menyatakan bahwa pikiran memiliki hakikat yang berbeda dan terpisah dari tubuh. Pandangan kedua menyatakan bahwa pikiran sebenarnya adalah sesuatu yang fisik, atau merupakan bagian dari tubuh dan dunia material. Kedua pandangan ini mewakili dua kutub ekstrem. Pandangan pertama disebut "dualisme substansi" atau "dualisme Cartesian", karena merujuk pada René Descartes yang mengembangkan argumen utama untuk

pandangan umum. Sementara itu, pandangan kedua dikenal sebagai "fisikalisme", yang pada era modern sangat terkait dengan pemikiran Thomas Hobbes. Kedua filsuf tersebut berusaha memahami pikiran dalam konteks sains modern pada akhir abad ke-17. Saat itu, filsafat pikiran belum menjadi bidang tersendiri dan masih berada di bawah payung metafisika. Namun, periode modern ini menjadi titik awal dari apa yang sekarang kita kenal sebagai penyelidikan dalam filsafat pikiran. Ini juga merupakan masa penting dalam kemajuan sains dan awal munculnya disiplin psikologi.

Meskipun dualisme substansi atau Cartesian sulit untuk dipertahankan dalam konteks ilmiah, fisikalisme reduktif atau eliminatif—yang mereduksi atau bahkan menghapus konsep pikiran dan menggantinya dengan materi—juga mengalami kesulitan dalam menjelaskan fungsi-fungsi pikiran kita. Dualisme substansi atau Cartesian (Bab 1) dan fisikalisme reduktif atau eliminatif (Bab 2) adalah dua kutub ekstrem dalam filsafat pikiran. Dalam satu abad terakhir, kedua teori ini sebagian besar telah tergantikan oleh pandangan-pandangan yang lebih moderat dan kompromis, seiring berkembang pesatnya filsafat pikiran sebagai bidang studi mandiri. Berbagai teori ini dapat diletakkan dalam sebuah spektrum, dari yang paling reduktif hingga yang paling tidak reduktif: fisikalisme eliminatif, behaviorisme eliminatif, teori identitas jenis (Bab 2), fungsionalisme (Bab 3), teori identitas token (sering juga disebut dualisme sifat; Bab 4), dan dualisme substansi (Bab 1).

Semakin dalam suatu fenomena mental, maka semakin sulit teori-teori fisikalis menjelaskannya secara memadai. Oleh karena itu, filsafat pikiran harus berupaya menjelaskan keadaan-keadaan batiniah yang tampaknya bersifat subjektif, baik yang berupa perasaan maupun pikiran (Bab 5). Teori-teori mengenai status keadaan batiniah ini dan bagaimana pikiran kita berinteraksi dengan dunia akan melibatkan

pembahasan mengenai berbagai topik, seperti hakikat kesadaran (Bab 6), konsep mental (Bab 7), dan kehendak bebas (Bab 8).

1

Dualisme Substansi Descartes

PAUL RICHARD BLUM

1.1 PENDAHULUAN

René Descartes (1596–1650) adalah seorang filsuf asal Prancis yang sering dipelajari sebagai filsuf besar pertama dalam era "filsafat modern." Ia dikenal luas sebagai tokoh utama dari pandangan yang disebut dualisme substansi, yaitu pandangan bahwa pikiran dan tubuh merupakan dua substansi yang berbeda. Tubuh bersifat material (jasmani), sedangkan pikiran bersifat non-material (rohani). Pandangan ini memberi ruang bagi keberadaan jiwa manusia, yang umumnya dipahami sebagai entitas non-material.

Descartes berargumen, berdasarkan pandangan Kristen, bahwa jiwa itu tidak berwujud dan dapat eksis secara terpisah dari tubuh. Namun, dia menekankan bahwa hanya pikiranlah yang benar-benar bersifat non-material, sementara fungsi-fungsi tradisional lainnya dari jiwa dapat dijelaskan sebagai aktivitas tubuh yang bersifat jasmani. Pandangan dan argumen Descartes begitu berpengaruh sehingga banyak

filsuf setelahnya menyebut dualisme substansi dengan istilah dualisme Cartesian, dengan merujuk pada namanya.

Dalam penjelasannya mengenai pikiran, jiwa, dan kemampuan manusia untuk memahami dunia melalui daya pikirnya, Descartes tetap menjadi salah satu tokoh paling berpengaruh, tidak hanya dalam filsafat modern tetapi juga dalam sejarah filsafat secara keseluruhan. Bahkan di era kontemporer, filsuf seperti Gilbert Ryle (1900–1976) masih merasa perlu menanggapi dan mengkritik pandangan Descartes untuk membangun teori-teorinya sendiri. Ryle mempertanyakan apakah pikiran dan tubuh benar-benar terpisah, dan berargumen bahwa jika keduanya memang berbeda substansi, maka mereka tidak akan mampu saling berkomunikasi. Ia menyatakan:

> Tubuh dan pikiran biasanya terikat bersama... Hal-hal dan peristiwa yang termasuk dalam dunia fisik bersifat eksternal, sementara kerja pikiran seseorang bersifat internal... Hal ini menghasilkan gambaran yang sebagian bersifat metaforis tentang pemisahan kehidupan ganda seseorang. (1945, hlm. 11–16)

Menurut Ryle, jika teori Descartes benar, maka pikiran hanyalah "hantu dalam mesin"—tidak aktif dan tidak mampu menyebabkan tindakan pada tubuh (yang diibaratkan sebagai mesin). Ia tidak menyebut teori Descartes sebagai dualisme substansi, tetapi menyebutnya sebagai "mitos Descartes."

Demikianlah, argumen Descartes mengenai dualisme substansi dan sifat non-material dari pikiran dan jiwa menjadi sangat penting dalam kajian filsafat pikiran, dan hingga kini masih menjadi bahan perdebatan dalam berbagai teori kontemporer. Namun, di sisi lain, melalui pemahamannya tentang apa yang ia sebut sebagai gairah (*passions*)[1],

[1] *Cat. peny.:* "Passions" seringkali diterjemahkan sebagai "renjana". Tapi dalam terminologi Descartes, "passions" memiliki makna yang cukup berbeda. "Passions" menurut Descartes bukan hanya emosi, melainkan segala keadaan mental yang "diderita" (*passio*) oleh jiwa akibat tindakan tubuh. Jiwa tidak menciptakan "passions"; ia menerimanya dari proses tubuh.

yakni sebagian besar operasi tubuh yang hidup, Descartes juga membuka ruang bagi pandangan fisikalisme non-dualis tentang pikiran.

1.2 KONSEP TRADISIONAL SUBSTANSI

Filsafat pikiran Descartes merupakan respons terhadap runtuhnya konsep tradisional Aristotelian tentang substansi setelah Abad Pertengahan. Menurut pandangan Aristotelian, setiap substansi tersusun dari materi yang ditentukan oleh bentuk yang menjadi esensinya. Jadi, setiap makhluk hidup adalah tubuh yang menyatu dengan jiwanya (yakni, apa yang membuatnya hidup sebagai makhluk tersebut). Dengan kata lain, seekor hewan adalah tubuh yang bernyawa. Jiwa seekor anjinglah yang menjadikan kumpulan daging dan tulang itu sebagai seekor anjing. Kasus manusia bersifat khas karena jiwa manusia juga merupakan intelek: pikiran rasional. Maka dari itu, jiwa (dan terutama pikiran) adalah sesuatu yang berbeda dari tubuh; ia bersifat non-material (atau takberjasad) karena ia membentuk dan menghidupkan tubuh material. Maka timbullah pertanyaan: apakah jiwa (atau setidaknya pikiran manusia) merupakan sesuatu yang ada secara mandiri?

Dalam pendekatan Aristotelian tradisional, bentuk sebuah kapal (yakni apa yang membuatnya tampak seperti kapal dan membuat tubuh kapal mengapung di air) bukanlah sesuatu yang terpisah dari kapal itu sendiri, meskipun kita tetap dapat memiliki konsep tentangnya meski tidak ada kapal di hadapan kita. Namun, bagaimana dengan bentuk tumbuhan atau hewan? Bentuk tumbuhan dan hewan adalah jiwa mereka. Ketika mereka mati, bentuk yang membuat mereka hidup (yakni pertumbuhan, gerak, dan indra) pun lenyap.

Namun, soal manusia, mungkin ceritanya berbeda: pikiran mungkin tetap hidup setelah tubuh mati. Beberapa pemikir kuno berpendapat bahwa pikiran atau jiwa tetap hidup setelah kematian dan masuk ke tubuh lain, entah tubuh manusia lain atau hewan: inilah yang dike-

nal sebagai transmigrasi jiwa atau reinkarnasi. Teori Kristen mengenai manusia mengajarkan bahwa jiwa individu diciptakan bersamaan dengan dirinya, namun jiwa itu tetap hidup setelah kematian orang tersebut: intelek manusia bersifat non-material dan abadi. Inilah mengapa sebagian umat Kristen menghormati para santo, dan sebagian okultis memanggil arwah orang mati untuk berkomunikasi.

Esensi dari segala sesuatu (baik artefak seperti kapal maupun jiwa tumbuhan, hewan, dan manusia) disebut sebagai "bentuk substansial" dari benda tersebut. Bentuk-bentuk inilah yang membentuk dan mengekspresikan substansi suatu benda. Bentuk substansial membuat suatu benda menjadi sebagaimana adanya dan memungkinkan kita untuk memahami serta mengenalinya.

Dari sinilah Descartes memulai teorinya tentang substansi. Dalam sebuah surat kepada Henricus Regius (1598–1679), Descartes menyatakan bahwa ia tidak menolak bentuk-bentuk substansial, namun menganggapnya "tidak diperlukan dalam menjelaskan teori-teori saya" (AT III492, CSM III 205).[2] Dia dengan jelas melihat bentuk substansial hanya sebagai alat penjelasan semata yang bisa digantikan oleh alat yang lebih baik. Sebagai gantinya, Descartes mengusulkan bahwa benda material hanyalah kumpulan dari kualitas dan sifat.

Dalam surat yang sama, ia berargumen menentang kebiasaan menggunakan istilah "bentuk substansial" dalam mendefinisikan manusia. Ia memperingatkan bahwa menyamakan bentuk substansial pada manusia dan benda material dapat menimbulkan kesalahpahaman bahwa jiwa adalah sesuatu yang bersifat jasmani dan material. Sebaliknya, ia

2 Karya-karya Descartes dikutip berdasarkan edisi standar berbahasa Prancis yang disunting oleh C. Adam dan P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1964–1976, disingkat "AT" dengan mencantumkan nomor volume dan halaman; serta terjemahan standar berbahasa Inggris oleh J. G. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, dan A. Kenny, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 jilid. Cambridge: Cambridge University Press, 1985–1991, disingkat "CSM" dengan mencantumkan nomor volume dan halaman.

menyarankan agar istilah "bentuk substansial" dibatasi hanya untuk jiwa manusia yang takberwujud, guna menekankan bahwa sifat jiwa "sangat berbeda" dari esensi benda-benda yang "muncul dari potensi materi."

Dia menyatakan bahwa "[P]erbedaan sifat ini membuka jalan termudah untuk membuktikan [jiwa] sebagai sesuatu yang non-material dan abadi" (AT III 503, 505; CSM III 208). Untuk meninggikan jiwa di atas benda-benda jasmani, ia merendahkan hal-hal non-manusia sebagai sekadar hasil sampingan dari materi. Surat ini menunjukkan bahwa perhatian utama Descartes lebih tertuju pada metode daripada fakta, dan bahwa ia berupaya memisahkan bidang pengetahuan material dari jiwa.

1.3 SIFAT NON-MATERIAL JIWA

Descartes berupaya untuk mendamaikan keberadaan jiwa yang non-material dalam kerangka berpikir yang sebagian besar bersifat ilmiah (dan fisikalis). Upaya ini menghasilkan sejumlah pengembangan teori yang mengejutkan dan berbeda cukup jauh dari teori-teori substansi sebelumnya. Pada akhirnya, pandangan Descartes bersifat dualistis karena, meskipun ia memandang semua substansi duniawi sebagai material (dan dapat dipahami secara ilmiah), masih ada satu hal yang benar-benar merupakan substansi non-material dengan esensinya sendiri: jiwa manusia.

Tubuh manusia dan hewan, karena termasuk dalam dunia fisik, tidak sepenuhnya merupakan substansi yang memiliki esensi; keduanya lebih tepat dipandang sebagai kumpulan unsur (agregat). Descartes menyusun argumennya berdasarkan apa yang dapat kita ketahui (epistemologi), bukan berdasarkan apa yang ada (metafisika), dan pendekatan ini membentuk pandangannya tentang substansi.

Sejak awal penelitiannya, Descartes telah berfokus pada kemam-

puan pikiran dalam memperoleh pengetahuan, dan dalam proses itu ia menulis *Rules for the Direction of the Mind* sebagai upaya mencari kepastian dalam ilmu pengetahuan. Pandangan ini kelak dikenal sebagai "rasionalisme," karena ia mengutamakan fungsi intelek, imajinasi, persepsi indrawi, dan memori. Rasionalisme ini memberi pengaruh besar terhadap deretan filsuf dari zaman modern hingga kontemporer.

Di kemudian hari, Descartes menganjurkan reduksi pengetahuan manusia menjadi konsep-konsep dan proposisi-proposisi yang sederhana. Metode ini, seperti dijelaskan dalam Rule XII, bergantung pada pikiran manusia sebagai sebuah "kekuatan." Dia menyatakan:

> Terkait objek pengetahuan, cukup bila kita menelaah tiga pertanyaan berikut: Apa yang hadir secara spontan kepada kita? Bagaimana satu hal dapat diketahui berdasarkan hal lain? Kesimpulan apa yang dapat ditarik dari masing-masing hal tersebut?

Perhatikan bahwa dia menekankan pemahaman terhadap pengetahuan objektif. Pertanyaannya bukan "Apa itu?" melainkan "Bagaimana hal itu *tampak* bagi saya?" dan "Bagaimana hal itu berhubungan dengan apa yang saya ketahui?" Penyelidikan terhadap hakikat pikiran menjadi yang paling utama. Pengetahuan mengenai objek itu sendiri menjadi urusan kedua setelah cara kerja batin dari pikiran.

Descartes menggambarkan intelek sebagai "kekuatan yang dengannya kita mengetahui sesuatu dalam arti yang paling ketat [yang] bersifat sepenuhnya spiritual, dan berbeda dari tubuh secara keseluruhan." Menjelaskan kekuatan ini memang sulit; Descartes menyatakan bahwa "tidak ada hal seperti ini dalam benda-benda jasmani." Inteleklah yang berperan dalam melihat, menyentuh, dan sebagainya; dan hanya inteklek pula yang dapat "bertindak sendiri," yakni memahami.

Meskipun terdengar sepele, Descartes tidak membuat klaim positif secara langsung di sini, melainkan menambahkan penyangga dengan

ungkapan "dikatakan" (*dicitur*): pikiran "dikatakan" melihat, menyentuh, membayangkan, atau memahami. Yang penting adalah bahwa kekuatan mental ini dapat menerima data indrawi sekaligus merujuk pada tema-tema yang sama sekali tak bersifat jasmani (AT X 410–417, CSM I 39–43).

Dalam karya terakhirnya, *The Passions of the Soul*, Descartes menyoroti aktivitas-aktivitas yang bukan merupakan pikiran dalam arti abstrak, melainkan "gairah" (*passions*): "persepsi, sensasi, atau emosi jiwa yang secara khusus kita kaitkan dengannya" (AT XI 349, CSM I 338f., art. 27). Tubuh memiliki sejumlah fungsi (misalnya gerak); sedangkan jiwa memiliki dua fungsi dasar yang termasuk dalam kategori pikiran, yakni kehendak (*volition*) dan persepsi.

Kehendak adalah aktivitas, sedangkan persepsi merupakan gerak pasif yang tidak berasal dari jiwa itu sendiri (AT XI 349, CSM I 338f., art. 17). Jika seseorang menginginkan sesuatu atau memutuskan untuk melakukan sesuatu, itu adalah aktivitas jiwa; namun jika seseorang melihat atau mendengar sesuatu, kesan itu tidak datang dari dalam melainkan dari luar—jiwa dipengaruhi, bukan bertindak. Jiwa ini bukan bagian dari tubuh; karena itu, jiwa memiliki sifat mengejutkan: ia tidak memiliki lokasi dalam tubuh, tetapi "benar-benar terhubung dengan seluruh tubuh" justru karena ia tak berpijak pada satu lokasi, tidak meluas, dan bersifat non-material.

Di satu sisi, Descartes mengulangi pandangan tradisional Aristotelian tentang penjiwaan (*ensoulment*) (jiwa sebagai istilah pendek untuk kehidupan makhluk hidup); di sisi lain, dia menguatkan konsep tubuh sebagai organisme secara keseluruhan: karena jiwa bersatu dengan tubuh sebagai satu kesatuan, maka tubuh dan jiwa tampak sebagai organisme. Organisme adalah susunan (*assemblage*) fungsi-fungsi material (AT XI 351, CSM I 339, art. 30). Penjelasan yang sepenuhnya fisikalis dan non-dualis atas sensasi dan hasrat tampak membayang di latar

belakang. Dalam pandangan fisikalis (yaitu materialis), segala sesuatu (termasuk pikiran) dapat dijelaskan secara fisik; tak perlu mengacu pada apa pun di luar fisika. Taruhannya sangat besar bagi filsafat pikiran, karena memahami tubuh sebagai organisme dapat mengarah pada penjelasan semua gerak psikis sebagai fungsi semata dari bagian-bagian tubuh. Descartes bergerak berani ke arah ini.

Dalam *The Passions of the Soul*, Descartes mengklasifikasikan enam gairah dasar, yaitu: kekaguman, cinta, kebencian, keinginan, kegembiraan, dan kesedihan. Dalam risalah ini, ia mengajukan pertanyaan: Bagaimana gairah jasmani ini disampaikan kepada pikiran, dan bagaimana pikiran memengaruhi fungsi tubuh karena emosi? Untuk menjawab pertanyaan ini, Descartes menggunakan konsep Stoa tentang roh hewani[3]. Menurut teori Stoa, terdapat tubuh yang sangat halus yang berada di otak dan menghubungkan pikiran dengan fungsi-fungsi jasmani. Pandangan ini populer pada awal abad ke-17, misalnya pada Tommaso Campanella (1568–1639).

Roh hewani versi Descartes adalah "semacam udara atau angin yang sangat halus" yang bergerak bolak-balik antara otak dan bagian-bagian tubuh (AT XI 332, CSM I 330, art. 7; Sepper 2016, 26–28). Ia seperti utusan kecil yang berpindah antara tubuh dan pikiran dan seolah memahami bahasa keduanya. Ia disebut "roh" namun secara eksplisit digambarkan sebagai tubuh sangat halus yang berasal dari darah. Untuk menjelaskannya secara masuk akal, Descartes memberikan contoh berikut:

> Kekaguman adalah kejutan tiba-tiba dalam jiwa… Ia memiliki dua penyebab: pertama, kesan dalam otak, yang merepresentasikan objek sebagai sesuatu yang tidak biasa dan karenanya layak mendapat perhatian khusus; dan kedua, gerakan roh-roh tersebut, yang oleh kesan itu diarahkan untuk mengalir dengan kuat ke bagian otak tempat kesan itu berada, agar memperkuat dan

3 "Spiritus animales" atau dalam bahasa Prancis Descartes, *les esprits animaux*. [ed(i).]

> mempertahankannya di sana, serta mengalir ke otot-otot yang menjaga organ-organ indra tetap mengarah ke arah yang sama agar kesan tersebut tetap dipertahankan sebagaimana terbentuk sebelumnya. (AT XI 380f., CSM I 353, art. 70)

Namun bagaimana roh-roh halus itu berkomunikasi dengan pikiran? Descartes menunjuk pada kelenjar pineal, satu-satunya bagian otak yang ia ketahui tidak berpasangan. Namun, kelenjar ini bukan tempat jiwa bersemayam; jiwa itu sendiri tidak memiliki lokasi dan terikat pada tubuh secara keseluruhan. Sebaliknya, roh-roh halus yang memenuhi rongga otak menggunakan kelenjar tersebut untuk menyatukan gambaran dan kesan-kesan indrawi lainnya; di sinilah pikiran "menjalankan fungsinya secara lebih khusus dibandingkan bagian tubuh lainnya" (AT XI 353f., CSM I 339f., art. 30f). Roh-roh hewani menjadi mediator antara tubuh dan pikiran.

Kita mendapati bahwa sebagian besar aktivitas mental dijelaskan secara fisikalis yang ketat dalam kerangka konsepsi pikiran yang sangat dualistik.[4] Sebab jiwa adalah substansi dan memiliki sifat yang sama sekali berbeda dari tubuh. Lebih jauh, fungsi-fungsi jiwa yang secara tradisional disebut sebagai "kemampuan rendah" (pertumbuhan, gerak, dan sensasi), yang juga terdapat pada hewan, dihapus dari definisi jiwa manusia dan dialihkan ke tubuh sebagai organisme. Berpikir (yang melampaui jasmani) kini menjadi satu-satunya aktivitas jiwa. Secara tradisional, berpikir merupakan hak istimewa dari bagian intelektual jiwa. Dalam pemikiran Descartes, jiwa kini berarti "pikiran rasional." Dalam karyanya *The Passions*, Descartes secara eksplisit merujuk kembali pada anatomi dan fisiologi peredaran darah dalam *Discourse on Method*, di mana ia juga menggunakan konsep roh hewani untuk menjelaskan proyek ilmiahnya (AT VI 54, CSM I 138, bagian 5). Maka, *The Passions of the Soul* pada dasarnya tidak menyimpang dari program

4 Cf. "Respons Kelima" dalam Meditations, AT VII 230, CSM II 161.

Discourse.

Dalam Bagian 5 dari *Discourse*, Descartes secara eksplisit memisahkan fungsi-fungsi yang lazim dikaitkan dengan pikiran dari jiwa sejati. Bahkan bicara pun bisa ditemukan pada hewan selama itu hanya merupakan indikator gairah tertentu dan, karenanya, bisa ditiru oleh mesin.[5] Fungsi-fungsi ini dapat dibandingkan dengan kerja jam, tetapi jiwa tidak bisa direduksi menjadi materi (AT VI 58f., CSM I 140f). Tubuh manusia dan hewan seperti robot yang melakukan berbagai aktivitas, termasuk persepsi dan komunikasi. Pikiran hadir sebagai tambahan dari mesin itu. Karena itu, muncul kritik Gilbert Ryle yang menyebut pikiran sebagai "hantu dalam mesin."

Yang kita temukan dalam *Discourse* adalah perjumpaan antara Descartes sebagai ilmuwan dan Descartes sebagai filsuf pengetahuan. *Rules* pada masa awal meneliti urutan berpikir demi mendapatkan interpretasi realitas yang dapat diandalkan; sementara *Passions* pada masa akhir memperlihatkan penerapan konkret dari metode berpikir sistematis dan sejauh mana metode itu dapat menghasilkan pengetahuan ilmiah, bahkan dalam bidang yang paling rapuh sekalipun: emosi manusia. *Discourse* menjadi jembatan antara kedua upaya tersebut. Ia menekankan pentingnya metode.

1.4 MENUJU DUALISME SUBSTANSI

Descartes mengembangkan suatu gagasan mengenai tubuh—dan materi secara umum—yang menyimpang dari terminologi tradisional tentang substansi. Pernyataan terkenalnya, *cogito ergo sum*, yang sering diterjemahkan sebagai "Aku berpikir, maka aku ada," menunjukkan bahwa berpikir adalah esensi dari segala *sesuatu* yang berpikir. Yang penting dalam kaitannya dengan gagasan substansi adalah bahwa isi

5 Terdengar seperti antisipasi atas eksperimen pikiran John Searle "Ruangan China": adanya pertukaran tanda tidak menunjukkan adanya proses berpikir.

dari apa sebenarnya hal itu tetap dibiarkan terbuka.

Dalam sebuah surat, Descartes menyatakan bahwa tidak ada hal material yang dapat dipastikan keberadaannya, sedangkan "jiwa adalah suatu ada atau substansi yang sama sekali tidak bersifat jasmani, yang hakikatnya semata-mata adalah berpikir" (AT I 353, CSM III 55). Descartes tampak ragu-ragu dalam menggunakan istilah seperti *ada, substansi, dan hakikat* (*estre, substance, nature*), yang menunjukkan bahwa ia tidak sepenuhnya terikat pada terminologi dan konsep filsafat profesional pada zamannya. Bagi Descartes, terdapat suatu substansi nonjasmani yang eksis justru karena melakukan aktivitas berpikir—dan hanya itulah yang dapat diketahui oleh pikiran.

Metode yang digunakan Descartes makin mendekati bentuk *dualisme substansi* dalam pengembangan lebih lanjut dari teorinya. Dalam *Meditations on First Philosophy*, dia menguraikan eksperimen mental untuk mereduksi jiwa menjadi sekadar pikiran. Tujuan utama dari teks ini adalah membuktikan bahwa jiwa bersifat nonmaterial (kalaupun tidak kekal).

Reduksi jiwa menjadi pikiran menghasilkan suatu kepastian: "Aku ada, aku eksis," yang mesti benar selama dipikirkan secara sadar (AT VII 25, CSM II 17; Meditasi ke-2). Sekali lagi, pikiran menegaskan eksistensinya sendiri. Setelah membandingkan eksistensi ini dengan objek-objek jasmani, Descartes menyatakan: "Aku, secara ketat, hanyalah sesuatu yang berpikir" (AT VII 27, CSM II 18). Dalam meditasi keenam, Descartes membedakan benda-benda material dari pikiran, dan menekankan:

> "Aku memiliki gagasan yang jelas dan terpilah tentang diriku sejauh aku adalah sesuatu yang berpikir dan takberkeluasan (*res cogitans, non extensa*); dan di sisi lain aku memiliki gagasan yang terpilah tentang tubuh sejauh ia adalah sesuatu yang berkeluasan dan tidak berpikir (*res extensa, non cogitans*)." (AT VII 78, CSM II 54)

Pembedaan antara *res cogitans* (substansi berpikir) dan *res extensa* (substansi berkeluasan) ini menunjukkan adanya dualisme yang jelas antara pikiran dan tubuh. Keduanya adalah substansi yang saling eksklusif dan bersama-sama membentuk dunia. Pada titik ini, kita perlu memperhatikan keberatan keempat dalam *Meditations* yang diajukan oleh Antoine Arnauld (1612–1694). Arnauld menyatakan bahwa Descartes seakan berada di pihak kaum Platonis yang menganggap jiwa sebagai satu-satunya unsur manusia dan tubuh hanyalah alat, atau bahwa Descartes sekadar melakukan abstraksi tradisional seperti yang dilakukan para ahli geometri saat mengabstraksikan bentuk dari kenyataan kompleks (AT VII 203f., CSM II 143).

Kaum Platonis biasanya meremehkan hal-hal material dan melihat kenyataan sebagai hasil dari roh; sedangkan para geometer hanya berurusan dengan abstraksi belaka (seperti siapa pun yang mencoba menggambar lingkaran sempurna). Dalam kedua kasus tersebut, dualisme bisa dikatakan runtuh. Menanggapi hal ini, Descartes mengakui bahwa interpretasi semacam itu mungkin, namun ia bersikeras bahwa pembedaan nyata antara pikiran dan tubuh adalah hasil dari meditasi yang saksama (AT VII 228f., CSM II 160f).

1.5 MENATA ULANG KONSEP SUBSTANSI

Sebagaimana beberapa kali disebutkan, Descartes bekerja dengan—dan sekaligus ingin melampaui—terminologi filsafat tradisional. Maka dari itu, penting untuk melihat bagaimana dia mendefinisikan "substansi" dalam *Principles of Philosophy*. Salah satu interpretasinya menyebut bahwa "substansi" berarti "eksistensi independen," dan dalam pengertian ini hanya Tuhanlah yang memenuhi syarat tersebut, karena Ia sempurna dan tidak bergantung pada apa pun. Namun, di dunia material, kita mengetahui tentang substansi melalui sifat-sifat (atribut) yang muncul kepada kita. Kita tidak "melihat" danau sebagai subs-

tansi; yang kita lihat adalah permukaan air yang mengilap, dikelilingi daratan, yang kemudian mengarahkan kita pada persepsi akan adanya danau.

Atribut utama tubuh dan pikiran, masing-masing, adalah ekstensi (keluasan) dan pikiran (berpikir) (AT VIII 24f., CSM I 210f., bagian 51–53). Descartes berhati-hati agar tidak langsung menyimpulkan tentang eksistensi aktual substansi material yang terpisah dari atribut-atributnya. Oleh karena itu, ia menggunakan kata yang kurang tepat, "sesuatu" (*thing*), ketika merujuk pada dirinya sebagai "sesuatu yang berpikir." Kata Latin yang digunakan adalah *res*. Seperti halnya dalam bahasa Inggris modern, kata thing atau *res* tidak memiliki klaim ontologis yang jelas; ketika kita mengatakan "sesuatu," kita sengaja menghindari menjelaskan apa itu dan apakah itu nyata. Ini hanyalah "sesuatu" yang bisa kita tunjuk melalui bahasa tanpa harus menentukan hakikatnya.[6]

Bisa disimpulkan bahwa Descartes engah akan godaan untuk menggambarkan pikiran dan tubuh sebagai substansi yang bersaing dan bekerja sama, dan ia berusaha keluar dari jebakan dualisme tersebut. Bukan hanya karena setiap bentuk dualisme menuntut adanya mekanisme perantara (seperti peran "roh hewani" dalam teorinya), tetapi juga karena dualisme itu sendiri memiliki kelemahan penjelasan. Di satu sisi, pandangannya tampak menerima dualisme yang berasal dari bahasa warisan (misalnya dari Platonisme dan Aristotelianisme). Di sisi lain, jika masalah filsafat tentang pikiran adalah soal memahami pengetahuan manusia, maka pemahaman itu semestinya dapat dijelaskan secara material dan tidak berada dalam ranah yang nonjasmani. Oleh karena

6 Mungkin penting dicatat bahwa versi Latin dari pernyataan terkenal dalam *Discourse* "Dari sini aku tahu aku adalah suatu substansi …" memodifikasi "substansi" dengan menambahkan "sesuatu atau substansi apa pun." Dengan demikian, penulis mengisyaratkan bahwa ia menyimpang dari pemahaman tradisional tentang substansi menuju "sesuatu" yang generik (AT VI 558: "rem quondam sive substantiam").

itu, kritik Gilbert Ryle mungkin tepat, bahwa Descartes gagal memahami tugas utama dalam memahami pikiran manusia.

Berikut rangkuman beberapa peran penting Descartes dalam asal mula filsafat modern tentang pikiran, khususnya terkait dualisme substansi: Descartes pada awalnya ingin membuktikan bahwa jiwa manusia adalah nonmaterial (sebagaimana diajarkan dalam doktrin Kristen). Untuk itu, ia menekankan kepastian berpikir rasional dan kemandiriannya dari tubuh serta objek material. Hal ini membawanya pada pertanyaan penting (yang hingga kini masih diperdebatkan): bagaimana pikiran bekerja bersama tubuh dalam proses persepsi indrawi, emosi, dan sebagainya. Jawabannya melibatkan teori "roh hewani," yakni materi halus yang berpindah-pindah antara pikiran dan organ tubuh. Akibatnya, ia menjelaskan banyak fungsi intelektual (persepsi, emosi, dll.) dalam istilah yang sepenuhnya fisikal. Namun, pada saat yang sama, ia tetap menekankan nonmaterialitas dari aktivitas berpikir itu sendiri. Dalam terminologi filsafat tradisional, ini berarti teori tentang dua substansi yang sepenuhnya berbeda: pikiran dan tubuh. Namun, penting dicatat bahwa Descartes sendiri melemahkan konsep substansi dan mereduksinya menjadi sesuatu yang dengan sengaja dibuat samar. Karena itu, filsuf yang berpegang pada gagasan substansi sebagai realitas akan melihat adanya dualisme substansi dalam pemikiran Descartes; sementara itu, mereka yang menyoroti upayanya menjelaskan operasi mental seperti persepsi dan emosi secara fisikal akan melihatnya sebagai pendukung fisikalisme.

REFERENSI

Adam, Charles and Paul Tannery, eds. 1964–1976. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin.

Campanella, Tommaso. 1999. *Compendio di filosofia della natura*, eds. Germana Ernst and Paolo Ponzio, sect. 61, 222. Santarcangelo di Romagna: Rusconi.

Cottingham, John G., Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, trans. 1985–1991. *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. London/New York: Hutchinson's University Library: 11–16.

Sepper, Denis L. 2016. "Animal Spirits." In *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. Lawrence Nolan, 26–28. New York: Cambridge University Press.

BACAAN LANJUTAN

Ariew, Roger. 2011. *Descartes among the Scholastics*. Leiden/Boston: Brill.

Cottingham, John. 1992. "Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science." In *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, 236–57. Cambridge: Cambridge University Press.

Hassing, Richard F. 2015. *Cartesian Psychophysics and the Whole Nature of Man: On Descartes's Passions of the Soul*. Lanham: Lexington Books.

Markie, Peter. 1992. "The Cogito and Its Importance." In *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, 140–73. Cambridge: Cambridge University Press.

Ruler, Han van. 1999. "'Something, I Know Not What'. The Concept of Substance in Early Modern Thought." In *Between Demonstration and Imagination: Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, eds. Lodi Nauta and Arjo Vanderjagt, 365–93. Leiden: Brill.

Specht, Rainer. 1966. *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

Voss, Stephen. 1993. "Simplicity and the Seat of the Soul." In *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, ed. Stephen Voss, 128–41. New York: Oxford University Press.

2

Materialisme dan Behaviorisme

HEATHER SALAZAR

2.1 PENDAHULUAN

Dalam kontras yang sangat tajam dengan dualisme substansi Cartesian adalah materialisme. Materialisme menolak keberadaan "pikiran" sebagai entitas yang terpisah dari tubuh. Menurut materialisme, konsep "pikiran" hanyalah peninggalan masa lalu, sebelum manusia memiliki pemahaman saintifik, dan di masa kini kata itu hanya layak dipakai sebagai cara singkat untuk menyebut "otak" atau "perilaku." Dengan demikian, materialisme menyiratkan bahwa:

(1) Tidak ada pikiran murni atau jiwa di Surga, Neraka, atau bentuk kehidupan apa pun setelah kematian.

(2) Tidak ada roh atau esensi non-material; maka praktik spiritual atau latihan transformasi diri yang mengklaim dapat membawa manusia melampaui tubuh, otak, dan perilakunya adalah omong kosong.

(3) Reinkarnasi dan pertukaran tubuh (seperti dalam film *Switching Places, Freaky Friday*, atau *Big*) hanyalah cerita tak masuk akal.

Bagi materialisme, pikiran tidak lain adalah tubuh atau perilaku tubuh itu sendiri; tanpa tubuh, pikiran tidak mungkin ada.

Pertimbangkan film *Big*. Dalam film itu, seorang anak bernama Josh berharap bisa menjadi "dewasa" setelah berhadapan dengan mesin peramal di sebuah pasar malam. Keesokan harinya, ia terbangun sebagai pria berusia 35 tahun dan tidak dikenali oleh ibunya. Ia meyakinkan sahabatnya bahwa ia benar-benar Josh, dan sahabatnya membantu mendapatkan pekerjaan serta apartemen. Namun, Josh tetap belum cukup matang secara emosional untuk menyesuaikan diri dengan dunia barunya. Ia membuat frustrasi teman perempuannya yang tidak paham mengapa Josh tidak mau bersikap romantis.

Menurut tafsir umum cerita seperti *Big*, pikiran seseorang berisi kenangan, cinta, ketakutan, dan sebagainya. Inilah inti dari siapa seseorang sebenarnya. Pikiran bersifat non-material dan tak terlihat; ia hanya dapat dialami oleh pemiliknya. Namun, pikiran terhubung dengan tubuh yang memungkinkannya berkomunikasi dan berinteraksi dengan dunia. Beberapa tubuh memiliki pikiran (seperti manusia lain), dan beberapa tidak memilikinya (seperti batu). Tubuh dianggap sekadar rumah bagi pikiran; sesuatu yang kebetulan dimiliki seseorang. Karena itu, mungkin saja tubuh bertambah usia tetapi pikirannya tetap sama. Inilah yang terjadi pada Josh. Pada akhirnya, Josh menemukan kembali mesin peramal itu, berharap menjadi anak-anak lagi, dan kembali ke tubuh lamanya—kini dengan pengalaman dan kebijaksanaan dari perjalanannya.

Big memang fantasi, tetapi ia memanfaatkan keyakinan umum bahwa diri seseorang adalah pikiran non-material dan tubuh hanyalah wadah material yang tak memengaruhi identitas sejati seseorang. Perhatikan: jika dualisme salah dan tubuh serta pikiran bukanlah dua hal

terpisah melainkan satu, seperti klaim materialisme, maka seseorang tidak mungkin memiliki pikiran yang sama di tubuh yang berbeda secara drastis (atau bahkan di tubuh yang hanya berubah sedikit). Sebab setiap perubahan ingatan, emosi, dan pengalaman tidak terjadi di "pikiran non-material," melainkan dapat dijelaskan sebagai perubahan pada tubuh, interaksi tubuh dengan dunia, atau, sebagaimana klaim banyak materialis, perubahan pada otak.

Bayangkan *Big* dari sudut pandang materialis. Misalnya, ada pil yang bisa mempercepat metabolisme dan pergantian sel tubuh sehingga Josh menua sepuluh tahun dalam semalam. Pergantian sel itu akan mengubah pikirannya sama seperti mengubah tubuhnya. Jika pikiran identik dan dapat direduksi menjadi otak, maka pikiran (secara logis) akan berubah setara dengan perubahan tubuh.

Hal ini sesuai dengan Hukum Leibniz (juga disebut *indiscernibility of identicals*), yang menyatakan bahwa jika sesuatu identik dengan yang lain, maka keduanya harus identik dalam segala hal—jika tidak, keduanya bukan objek yang sama, melainkan hanya mirip. Artinya, pikiran Josh tidak lagi pikiran seorang anak, melainkan pikiran seorang pria. Keinginan romantis tak lagi asing baginya, karena bahan kimia biologis seperti testosteron yang menumbuhkan janggut juga membangkitkan dorongan seksual. Biokimianya berubah, begitu pula energi dan emosinya. Selain itu, massa otaknya akan lebih besar, sebab otak tumbuh dari masa kanak-kanak menuju dewasa. Massa otak yang bertambah ini berarti kandungan biokimia dan sambungan neuron pun berbeda. Menurut materialis, sambungan neuron itulah yang membentuk konsep, bahasa, pemahaman, dan seterusnya. Jadi jika tubuh Josh berubah menjadi pria, pikirannya akan berubah sama drastisnya. Ia tidak mungkin bangun dengan pikiran yang sama seperti ketika masih anak-anak.

Kisah *Big* bukan hanya mustahil, tapi juga omong kosong. Fakta

bahwa orang mudah menerima ceritanya dan rela "menangguhkan ketidakpercayaannya" menunjukkan betapa dalamnya asumsi dualisme tertanam dalam cara kita berpikir. Namun, bagi materialis, ini bukan bukti bahwa materialisme salah, melainkan bukti bahwa kita mudah tertipu dan intuisi tidak bisa dijadikan patokan kebenaran. Seandainya kita lebih cerdas memahami realitas, *Big* akan terasa mustahil dan membingungkan.

Ada banyak versi materialisme dan behaviorisme. Bab ini akan membahas beberapa alasan umum mengapa paham ini dianut, serta beberapa perkembangan historisnya yang penting.

2.2 EMPIRISISME DAN SAINS SEBAGAI PENGGANTI TUHAN

Revolusi saintifik yang dimulai pada pertengahan abad ke-16 dan kemajuan sains sepanjang abad ke-19 membuktikan bahwa sains adalah cara tercepat untuk mengembangkan pengetahuan. Filsuf seperti David Hume (1711–1796) berpendapat bahwa kita harus "menolak setiap sistem… betapapun halus atau cerdiknya, jika tidak berdasar pada fakta dan pengamatan" (Hume [1751] 1998). Ia dan para pendukungnya disebut kaum empirisis.

René Descartes (1596–1650), yang mendukung dualisme substansi, dan John Locke (1632–1704) mengembangkan teori filsafat yang mencoba mengemukakan sejumlah pandangan filosofis dalam kerangka sains, yang kala itu disebut filsafat mekanis (*mechanical philosophy*)—mencari penjelasan yang tunduk pada hukum fisika. Descartes adalah seorang rasionalis yang mengandalkan prinsip, sedangkan Locke adalah seorang empirisis yang mengandalkan pengalaman sebagai bukti. Keduanya tetap harus menunjukkan bahwa teori mereka selaras dengan Tuhan dan agama yang dominan (Kristen). Namun, filsuf generasi berikutnya mulai meninggalkan Tuhan dari pembahasan, atau berusaha membuktikan secara teoretis bahwa masih ada ruang bagi

Tuhan dalam sains.

Prinsip penting dalam sains, seperti prinsip ketertutupan (*closure principle*) dan keutamaan yang empiris dibanding yang teoretis, juga menonjol dalam filsafat. Dalam sains, eksperimen dan teori bergantung pada prinsip ketertutupan, yang menyatakan bahwa objek material memiliki sebab dan akibat yang dapat dilacak di dunia fisik. Tanpa prinsip ini, penelitian saintifik tak ada gunanya. Misalnya, alih-alih mengklaim bahwa penyebab penyakit adalah virus, kita bisa saja mengklaim itu karena murka Tuhan atau roh jahat.

Pemikiran ini perlahan membuat orang mempertanyakan keberadaan Tuhan. Jika Tuhan tak lagi dibutuhkan untuk menjelaskan dunia—jika sains mampu melakukannya tanpa bantuan Tuhan—maka apa alasannya kita tetap percaya pada Tuhan?

Seorang empirisis akan cepat menunjukkan bahwa kita tidak bisa melihat Tuhan, dan kita juga tidak bisa melihat pikiran. Kita mungkin bisa melihat otak orang lain saat operasi, tetapi tidak pernah melihat pikirannya, termasuk pikiran kita sendiri. Berdasarkan prinsip ketertutupan, sesuatu yang non-material tidak dapat memengaruhi sesuatu yang material; jadi otak atau hal fisik lain lebih tepat dianggap sebagai penyebab tindakan kita, bukan substansi non-material pikiran yang misterius.

Prinsip Pisau Cukur Ockham—merujuk pada William Ockham (1285–1347), filsuf abad pertengahan—menyatakan bahwa jika sesuatu yang berbeda jenis (misalnya yang non-material) tidak diperlukan untuk menjelaskan sesuatu yang material, maka ia bisa dihilangkan. Prinsip ini disukai dalam sains sebagai asas penjelasan yang hemat, dan memberi filsuf alasan untuk menghapus Tuhan dan hal-hal tak kasatmata (seperti pikiran) dari status ontologisnya sebagai objek yang benar-benar ada. Sebaliknya, pembicaraan tentang pikiran dan peristiwa mental seperti pikiran dan perasaan hanyalah cara singkat untuk

merujuk pada proses tubuh dan dunia yang dapat dijelaskan sains. Karena itu, menurut mereka, masuk akal untuk menyimpulkan bahwa pikiran hanyalah tubuh itu sendiri, atau bahkan pikiran sama sekali tidak ada. Pisau cukur Ockham menjadi semacam "seruan perang" dari para filsuf, ilmuwan, dan psikolog materialis di era modern—dan tetap bertahan hingga sekarang.

2.3 MATERIALISME

Beberapa filsuf sezaman dengan Descartes dan Locke, seperti Thomas Hobbes (1588–1679), mulai mengikuti teori yang umumnya disebut materialisme atau fisikalisme, yang menyatakan bahwa keseluruhan realitas—baik dunia maupun diri kita—hanya terdiri dari hal-hal material, dan tidak ada yang bersifat non-material. Secara historis, pikiran dipandang sebagai sesuatu yang non-material, dengan sifat-sifat non-material seperti berpikir, meyakini, dan menginginkan. Namun, Hobbes bersikeras bahwa pikiran—bahkan Tuhan—haruslah material.

Misalnya, ketika saya memikirkan seekor kucing dan Anda juga memikirkan seekor kucing, kita menganggap sedang memikirkan konsep yang sama. Tetapi, bagaimana kita bisa benar-benar tahu dan berkomunikasi dengan yakin, jika pikiran itu sendiri tidak memiliki wujud fisik? Bagaimana kita dapat memverifikasi bahwa kita memikirkan hal yang sama? Dalam kerangka materialisme, jika pikiran non-material tidak ada, maka apa yang sebelumnya disebut "berpikir" harus dijelaskan melalui tubuh, interaksi tubuh dengan dunia, atau, dalam materialisme modern, melalui aktivitas saraf di otak. Apa yang kita sebut "berpikir" hanyalah tindakan tubuh, dan ketika kita memikirkan konsep seperti "kucing," hal itu berpijak pada dunia material melalui persepsi indra.

Teori identitas jenis (*type identity theory*) adalah pandangan materi-

alis yang menyatakan bahwa semua keadaan mental identik dengan jenis keadaan fisik tertentu. Tokoh pendukung kontemporernya, seperti J. J. C. Smart (1920–2012) dan U. T. Place (1924–2000), berpendapat bahwa sains, melalui eksperimen, akan mengungkap jenis keadaan mental mana yang identik dengan jenis proses fisik tertentu di otak.

Penting untuk dicatat bahwa korelasi antara dua jenis keadaan tidak membuktikan bahwa keduanya identik—misalnya, keadaan mental "cinta" dan keadaan fisik berupa meningkatnya serotonin di otak. Selain itu, dalam teori identitas jenis, peristiwa fisik tidak dapat dikatakan "menyebabkan" peristiwa mental. Dipeluk seseorang tidaklah menyebabkan timbulnya rasa bahagia; pelukan hanyalah tindakan fisik yang memicu saraf tertentu di kulit mengirim sinyal ke otak dan menghasilkan rangkaian tembakan neuron yang identik dengan rasa bahagia itu. Baik korelasi maupun kausalitas mengasumsikan bahwa ada dua peristiwa berbeda yang saling berhubungan. Dalam materialisme, hanya ada satu jenis realitas, sehingga peristiwa mental identik dengan peristiwa fisik.

Pemindaian otak menunjukkan proses-proses fisik yang terjadi ketika orang mengalami peristiwa yang tampaknya "mental," memperkuat klaim teori identitas jenis bahwa peristiwa mental dan otak adalah hal yang sama. Contoh terkenal adalah pengalaman nyeri, yang tampaknya merupakan perasaan non-material. Menurut teori ini, nyeri sepenuhnya identik dengan peristiwa fisik berupa tembakan serabut C (*C-fibers*) di otak. Ketika serabut C menembak, seseorang sedang merasa nyeri.

Terkadang seseorang mungkin tidak engah akan rasa nyerinya—misalnya, ketika perhatiannya teralih atau ada proses neurologis lain yang menutupi pengalaman nyeri itu. Bayangkan seseorang yang kepalanya tertimpa batu besar: ia terluka, serabut C-nya menembak, tetapi ia kemudian pingsan. Ia tetap "mengalami" rasa nyeri, hanya saja ia

tidak menyadarinya. Atau bayangkan seseorang yang digigit hiu, berhasil lolos, tapi karena suhu laut yang sangat dingin, anggota tubuhnya mati rasa. Dalam kasus ini, ada proses fisik lain yang menunda atau menutupi tembakan serabut C, sehingga rasa nyeri baru terasa setelah ia keluar dari air.

Namun, teori identitas jenis mendapat banyak serangan yang begitu kuat hingga banyak pendukungnya mengubah pandangannya. Salah satu kritik paling mematikan didasarkan pada kenyataan bahwa rasa nyeri dapat terjadi pada berbagai jenis otak yang berbeda. Hewan jelas merasakan nyeri seperti kita, namun otak, koneksi, dan biokimia mereka sangat berbeda dengan manusia. Jadi, peristiwa mental seperti nyeri tidak bisa direduksi hanya pada satu jenis peristiwa otak manusia.

Hilary Putnam (1926–2016) berargumen bahwa fakta ini seharusnya membuat kita meninggalkan gagasan identitas jenis antara mental dan fisik (Putnam 1967). Sebab, penjelasan tentang peristiwa mental harus bisa menjelaskan bagaimana peristiwa yang serupa terjadi pada beragam makhluk fisik yang sangat berbeda. Kita bahkan bisa membayangkan makhluk dari planet lain yang berbasis silikon, bukan karbon, yang juga mengalami rasa nyeri, meski sistem mereka sama sekali berbeda dari otak dan sistem saraf manusia.

Untuk menghindari kritik ini, sebagian beralih ke teori identitas token (*token identity theory*), yang menyatakan bahwa semua peristiwa mental dapat direduksi ke keadaan otak tertentu, tetapi identitas itu tidak niscaya diwujudkan oleh keadaan otak yang sama atau serupa pada semua orang, bahkan pada orang yang sama di waktu berbeda. Penjelasan teori ini beragam, dan sering kali bersinggungan dengan teori lain seperti fungsionalisme atau dualisme sifat, sehingga tidak dibahas lebih jauh di sini.

Meskipun banyak yang menganggap teori identitas jenis bermasalah, ada bentuk materialisme yang jauh lebih radikal dan kesimpulan-

nya bahkan lebih bertentangan dengan intuisi kita. Alih-alih membebani diri dengan upaya menjelaskan hubungan antara peristiwa mental dan otak, para penganutnya mengklaim bahwa semuanya murni fisik. Tidak ada pikiran, tidak ada emosi, tidak ada mental. Segala sesuatu hanyalah akibat dari otak dan proses fisik lainnya. Pandangan ini disebut materialisme eliminatif atau materialisme reduktif. Pandangan ini tidak hanya menyatakan bahwa pikiran harus dijelaskan secara konsisten dalam sains seperti yang diyakini Descartes dan Locke, atau bahwa pikiran bagian dari ranah fisik seperti klaim teori identitas jenis, tetapi juga menegaskan bahwa pikiran sama sekali tidak ada.

Tokoh kontemporer materialisme eliminatif, Paul Churchland dan Patricia Churchland, menjelaskan persepsi kita tentang dunia sepenuhnya melalui neurologi. Bagi materialis eliminatif, rasa nyeri hanyalah ilusi: kita terbiasa menyebut "nyeri" pada hal-hal tertentu, padahal pada dasarnya yang ada hanyalah peristiwa fisik. Dalam diskusi dengan Dalai Lama, Patricia Churchland bahkan menyatakan ia tidak bisa mengatakan memiliki "cinta" terhadap anaknya—karena cinta hanyalah ilusi—dan keyakinan orang awam yang menganggap ada cinta dan emosi lain adalah keliru (Houshmand, Livingston, & Wallace 1999). Menurut mereka, psikologi awam (*folk psychology*), yakni teori pikiran berbasis intuisi orang biasa yang tidak memahami sains, hanyalah mitos yang menyenangkan.

Materialisme eliminatif adalah pandangan paling ekstrem yang menentang dualisme substansi. Ia benar-benar menghapus keberadaan pikiran, dan bersamanya, semua ciri mentalitas: pengalaman, pemikiran, bahkan tindakan. Memang, materialisme eliminatif menjelaskan segala hal dalam kerangka saintifik, tetapi dengan biaya besar—yaitu mengorbankan intuisi, pikiran, perasaan, dan bahkan konsep diri kita. Ia justru menghapus sebagian besar hal yang seharusnya ingin dipahami oleh teori pikiran. Banyak filsuf berpendapat bahwa pisau cukur

Ockham sudah digunakan secara berlebihan jika sebagian besar hal yang ingin dijelaskan malah dihapus begitu saja. Sebuah teori pikiran yang mampu mengembalikan lebih banyak aspek kehidupan sehari-hari, dan menjelaskannya dalam kerangka saintifik, dianggap lebih layak demi mempertahankan kehidupan dan makna dari apa yang orang pikirkan, lakukan, dan ucapkan.

2.4 BEHAVIORISME DAN PENGANUT POSITIVISME LOGIS

Dalam tradisi empirisisme, muncul sebuah aliran yang mencoba menempatkan pikiran dalam ranah dunia material. Caranya bukan dengan menyamakan keduanya, tetapi dengan menjelaskan pikiran sepenuhnya melalui perilaku dan peristiwa fisik. Behaviorisme logis berpendapat bahwa peristiwa mental (misalnya rasa nyeri) harus dipahami sebagai serangkaian perilaku—seperti mengucapkan "aduh," berteriak, atau meringis setelah dipukul. Dengan cara ini, rasa nyeri sepenuhnya dapat dijelaskan dalam kerangka saintifik yang konkret, dapat diamati, dan dapat dikomunikasikan dengan jelas oleh semua orang.

Kaum positivis logis—mulai dari Lingkaran Wina di tahun 1922 hingga berkembang di Amerika Serikat pada 1950-an—berpikir bahwa jika mereka dapat meniru metode sains, maka kemajuan filsafat juga akan segera tercapai. Tokoh seperti Otto Neurath (1882–1945) dan Rudolph Carnap (1891–1970) melakukan analisis ketat untuk menunjukkan bahwa pikiran dan objek-objek yang tidak dapat diamati maupun diverifikasi secara saintifik pada dasarnya tidak ada. Menurut mereka, hal-hal yang kita anggap non-material dapat dibangun sepenuhnya dari objek dan proses material. Sebagian bahkan berpendapat bahwa semua pembicaraan tentang hal-hal non-material harus dihapus dari bahasa kita. Pengaruh mereka besar sekali, sehingga lanskap filsafat Barat pada abad ke-20 bergeser ke arah filsafat bahasa. Periode positivisme logis ini juga dikenal sebagai "balikan bahasa" abad tersebut.

Beberapa filsuf terpenting abad ke-20, seperti Ludwig Wittgenstein (1889–1951) dan W.V.O. Quine (1908–2000), memiliki hubungan erat dengan Lingkaran Wina dan positivisme logis.

Para positivis logis seolah-olah menemukan solusi untuk dilema tentang makna ucapan manusia dan cara mengintegrasikan ranah mental ke dalam ranah fisik. Alih-alih menganggap semua hal yang berhubungan dengan pikiran sebagai ilusi atau salah, mereka mengusulkan agar pembicaraan tentang pikiran diterjemahkan ke dalam pembicaraan tentang perilaku. Dengan demikian, pikiran dipandang berada di dalam ranah tindakan. Argumennya begini: kita tidak perlu menghapus semua pembicaraan tentang pikiran atau pikiran kita sendiri, dan kita tidak perlu mengatakan bahwa semua hal yang berkaitan dengan itu adalah salah. Hanya saja, makna dari semua kata dan konsep tersebut tidak persis seperti yang terlihat pada awalnya. Sesungguhnya, kata-kata itu hanyalah semacam singkatan untuk hal-hal yang dapat diamati secara empiris—dan yang paling utama adalah perilaku kita.

Lagipula, kita tidak bisa melihat pikiran kita sendiri, dan tampaknya selama ini pembicaraan kita tentang hal-hal mental sebenarnya didasarkan pada pengamatan terhadap perilaku. Ketika saya berkata, "Ibu sedang marah," maksud saya adalah bahwa ia sedang bertindak dengan cara tertentu: tidak tersenyum, mengernyitkan dahi, jarang berbicara, dan sebagainya. Dengan cara ini, banyak hal yang kita ucapkan bisa dianggap benar, dan semuanya didasarkan pada bukti empiris—yakni bukti yang selalu kita peroleh dari mengamati perilaku orang.

Menurut behaviorisme logis, jika pembicaraan tentang pikiran tidak dapat diterjemahkan ke dalam pembicaraan tentang perilaku, maka pembicaraan tersebut tidak bermakna, sama seperti puisi omong kosong "Jabberwocky" karya Lewis Carroll. Puisi itu terdengar seperti tersusun dengan baik dan mirip kata-kata nyata—dimulai dengan "Twas bryllyg, and the slythy toves" (Carroll dan Tenniel, 1872). Orang se-

ring menafsirkannya dan bereaksi secara emosional, tetapi sebenarnya tidak berarti apa-apa. Penganut behaviorisme logis bahkan menganggap puisi, seni, dan sebagian besar sastra berada dalam kategori ini: menghibur, tetapi tidak bermakna.

Namun, behaviorisme logis segera diterpa gelombang kritik paling menentukan dalam sejarah filsafat. Suatu pandangan filosofis biasanya akan disempurnakan dan tetap memiliki pengikut meski berkurang atau bertambah. Akan tetapi, positivisme logis dan behaviorisme logis ini dihantam oleh kritik inkonsistensi yang begitu kuat hingga hampir mustahil untuk mempertahankannya.

Ada dua keberatan teoretis yang sangat meruntuhkan behaviorisme logis. Pertama, keberatan yang terkait dengan prinsip verifikasi (*verificationism*). Banyak kaum positivis logis, termasuk Carl Hempel (1905–1997), berpendapat bahwa semua kebenaran bergantung pada kemampuannya untuk diverifikasi—entah secara analitis (berdasarkan makna atau definisi) atau secara sintetis (berdasarkan pengalaman) (Hempel, 1980). Rudolph Carnap, meskipun anggota Lingkaran Wina, menyadari bahwa tuntutan verifikasi terlalu ketat untuk dipenuhi oleh proposisi apa pun, sehingga ia menghabiskan sebagian besar kariernya mencoba berbagai kriteria baru demi menyelamatkan teori ini dari kritik. Hilary Putnam berargumen bahwa prinsip verifikasi sendiri tidak dapat diverifikasi, sehingga "menyangkal dirinya sendiri" (*self-refuting*) (Putnam, 1983).

Kedua, para penganut behaviorisme logis gagal memberikan syarat perilaku yang niscaya dan memadai untuk menerjemahkan pembicaraan tentang pikiran ke dalam pembicaraan tentang perilaku. Peter Geach (1916–2013) mengajukan kritik bahwa mustahil mendefinisikan keyakinan atau keadaan mental lainnya hanya melalui perilaku. Segala sesuatu yang dilakukan seseorang—atau yang ia cenderung lakukan—bergantung pada keyakinan dan keinginannya. Jadi, mendefinisikan

satu keyakinan berdasarkan perilaku tertentu hanya akan menunda masalah, karena perilaku itu sendiri akan merujuk pada keyakinan dan keinginan lain. Dengan kata lain, definisinya bersifat melingkar (Geach, 1957).

Keberatan lain menyatakan bahwa perilaku tidak selalu niscaya, dan juga tidak selalu memadai, untuk menjelaskan makna konsep mental. Keberatan ini menyerang bentuk kuat behaviorisme logis, yaitu pandangan bahwa ada syarat niscaya dan memadai dalam perilaku untuk mendefinisikan mentalitas. Untuk membantah klaim kememadaian perilaku, cukup menunjukkan contoh perilaku yang tampak menunjukkan adanya pikiran, padahal tidak ada pikiran. Ned Block, misalnya, membayangkan boneka yang dikendalikan lewat radio oleh pikiran dari luar tubuh boneka tersebut: boneka itu tampak "berpikir" tetapi sebenarnya tidak (Block, 1981).

Sebaliknya, untuk membantah klaim bahwa perilaku adalah syarat niscaya bagi mentalitas (pandangan yang lebih lemah), kita perlu contoh aktivitas berpikir tanpa adanya perilaku. Contohnya sulit ditemukan, tetapi jika ada pikiran tanpa tubuh (*disembodied mind*) atau objek yang berpikir tanpa berperilaku, itu akan menjadi sanggahan. Hilary Putnam membayangkan dunia yang di dalamnya orang merasakan nyeri tetapi terlatih untuk menyembunyikan perilaku nyeri mereka (Putnam, 1963). Fakta bahwa kita bisa membayangkan dunia seperti ini menunjukkan bahwa rasa nyeri tidak niscaya terikat secara konseptual pada perilaku, meskipun di dunia kita, keduanya sering muncul bersamaan secara kebetulan. Ludwig Wittgenstein—yang sebelumnya dianggap pendukung positivisme logis dan behaviorisme—akhirnya pun meninggalkan pandangan seperti behaviorisme, dan mengembangkan teori yang menempatkan pikiran sebagai sesuatu yang terpisah dan independen dari deskripsi kita tentangnya.

2.5 KESIMPULAN

Saat ini, pandangan materialis dan behavioris memang menonjol dalam sains, tetapi tidak begitu dalam filsafat. Para ahli biologi dan saraf terus berupaya keras mengungkap misteri perilaku dan otak. Setiap penemuan baru yang mereka hasilkan membantu membangun dasar yang lebih kuat bagi filsafat pikiran yang sepenuhnya empiris. Namun, penelitian empiris saja tidak akan pernah cukup untuk benar-benar menopang teori materialis atau behavioris tentang pikiran. Baik teori radikal eliminativisme (yang berupaya menunjukkan bahwa pikiran tidak ada) maupun teori identitas (yang menganggap peristiwa mental selalu identik dengan peristiwa fisik) tetap memerlukan argumen filosofis yang meyakinkan untuk membuktikan bahwa pikiran hanyalah tambahan yang tidak perlu dalam ontologi kita.

Faktanya, para ilmuwan sendiri masih bergantung pada laporan diri (*self-report*) tentang perasaan dan pikiran, bahkan ketika mereka melakukan penelitian yang mencoba menunjukkan bahwa pikiran dapat direduksi menjadi otak. Perubahan cara kita mempelajari tubuh dan otak yang sepenuhnya mengabaikan laporan perasaan dan pikiran tampaknya masih jauh dari terwujud.

Masalahnya, bukti tentang cara kerja tubuh dan otak—semaju apa pun—tidak akan pernah cukup, dengan sendirinya, untuk membuktikan secara pasti bahwa pikiran dapat direduksi menjadi tubuh dan otak. Sains saja tidak dapat membuktikan secara konklusif bahwa pikiran sama dengan tubuh atau otak. Hingga saat ini, pisau cukur Ockham belum berhasil "mencukur" kebutuhan untuk berbicara tentang pikiran bagi sebagian besar filsuf.

Mungkin suatu hari nanti, cara manusia berhubungan dengan diri sendiri dan dengan sesama akan semakin sedikit bergantung pada perasaan dan pikiran, dan lebih bergantung pada reaksi dan perilaku. Bisa jadi, seperti yang diduga, kondisi manusia pada masa lalu memang se-

perti itu—lebih mengandalkan naluri dalam asal-usulnya. Namun, sekalipun benar, pengamatan tentang asal-usul kehidupan manusia tidak serta-merta menunjukkan bahwa kondisi manusia saat ini sepenuhnya bersifat material.

Sebagian orang mungkin berpendapat bahwa evolusi menuju ketergantungan pada pikiran non-material merupakan kemajuan bagi spesies kita. Sebaliknya, ada pula yang berpendapat bahwa evolusi menuju pikiran yang tampaknya non-material justru menunjukkan tingkat kecanggihan otak. Perdebatan ini kemungkinan akan terus berlangsung sampai tiba saatnya pembicaraan tentang pikiran non-material dianggap tidak lagi diperlukan.

REFERENSI

Block, Ned. 1981. "Troubles with Functionalism." In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science IX*, ed. C. Wade Savage, 261–325. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Carroll, Lewis and John Tenniel. 1872. *Through the Looking-Glass: And What Alice Found There*. London: Macmillan.

Geach, Peter. 1957. *Mental Acts: Their Content and Their Objects*. London: Routledge & Kegan Paul.

Hempel, Carl. 1980. "The Logical Analysis of Psychology." In *Readings in Philosophy of Psychology*, ed. Ned Block, 1–14. Cambridge: Harvard University Press.

Houshmand, Zara, Robert Livingston, and B. Alan Wallace, eds. 1999. *Consciousness at the Crossroads: Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*. Ithaca: Snow Lion Publications.

Hume, David. (1751) 1998. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp, 1.10. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, Hilary. 1983. "Philosophers and Human Understanding." In *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Vol. 3, 184–204. Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1967. "Psychological Predicates." In *Art, Mind, and Religion*, eds. W. H. Capitan and D. D. Merrill, 37–48. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Putnam, Hilary. 1963. "Brains and Behaviour." In *Analytical Philosophy*, ed. R. J. Butler, 1–19. Malden, MA: Wiley Blackwell.

BACAAN LANJUTAN

Churchland, Paul. 1989. *A Neurocomputational Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.

Churchland, Patricia. 1986. *Neurophilosophy: Toward a Unified Scien-*

ce of the Mind/Brain. Cambridge, MA: MIT Press.

Hempel, Carl. 1966. *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchison.

Quine, W. V. O. 1966. "On Mental Entities." In *The Ways of Paradox*. Random House.

Searle, John. 1997. *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books.

Sellars, Wilfrid. 1956. "Empiricism and the Philosophy of Mind." In *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis: Minnesota Studies in the Philosophy of Science (Volume 1)*, eds. Herbert Feigl and Michael Scriven, 253–329. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Smart, J. J. C. 1959. "Sensations and Brain Processes." *Philosophical Review* 68 (April): 141–156.

Stich, Stephen. 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

3

Fungsionalisme

JASON NEWMAN

3.1 PENDAHULUAN

Saat melewati Selat Messina, di antara daratan Italia dan pulau Sisilia, Homer menceritakan bahwa Odysseus berhadapan dengan dua monster, Scylla dan Charybdis, yang masing-masing berada di sisi berbeda. Jika Odysseus ingin lolos, ia harus memilih di antara dua pilihan yang sama-sama buruk; sebab jika ia menghindari yang satu, ia justru masuk dalam jangkauan yang lain.

Di satu sisi selat, ada Charybdis yang meraung, yang dapat menenggelamkan seluruh kapal Odysseus bagaikan pusaran air raksasa. (Pernahkah Anda dihadapkan pada pilihan yang begitu buruk hingga sulit dipercaya bahwa Anda benar-benar harus mempertimbangkannya? Inilah situasi suram yang dialami Odysseus.) Di sisi lainnya, nasib tak jauh lebih baik menantinya dan kru yang sudah lelah perang: ada Scylla yang buas, yang tampak sebagai pilihan lebih "baik" hanya bila dibandingkan dengan Charybdis.

Homer menceritakan bahwa kapal itu memang berhasil lolos, tetapi dengan kehilangan para awak yang dicengkeram dari geladak kapal lalu dimakan hidup-hidup. Enam orang direnggut, satu orang untuk setiap kepala Scylla. Benar-benar hanya lebih baik jika dibandingkan.

Dalam bab ini kita akan membahas teori pikiran yang dikenal sebagai fungsionalisme, yaitu pandangan bahwa pikiran sesungguhnya adalah sistem fungsional—seperti sistem komputasi yang kita gunakan setiap hari, hanya jauh lebih kompleks. Kaum fungsionalis mengklaim menempuh jalan tengah antara materialisme (yang telah dibahas dalam Bab 2)—yakni tesis bahwa pikiran adalah otak dan keadaan mental adalah keadaan otak—dan behaviorisme (juga dibahas dalam Bab 2)—yakni tesis bahwa keadaan mental adalah keadaan perilaku atau kecenderungan untuk berperilaku dengan cara tertentu.

3.2 MENGHINDARI MATERIALISME

Di satu sisi ada materialisme, yang harus kita hindari karena tampaknya tidak ada identitas ketat antara keadaan mental dan keadaan otak. Meski Freya, seorang manusia, sangat berbeda dengan seekor kelinci liar dalam banyak hal, kita tetap berpikir bahwa keduanya bisa sama-sama merasakan sakit fisik.

Misalnya, saat mengganti senar gitarnya, Freya terkena serpihan logam kecil dari senar D yang menancap di ujung jari manisnya. Ia meringis kesakitan. Secara fisiologis dan neurologis, banyak hal terjadi—mulai dari kerusakan jaringan akibat serpihan logam, hingga akhirnya Freya meringis karena rasa sakit tersebut. Semuanya berlangsung hanya dalam hitungan milidetik.

Sekarang bayangkan seekor kelinci liar yang sedang mencari makan lalu secara tidak sengaja menginjak sisi tajam biji pinus. Kelinci itu menjerit kecil, memejamkan mata, dan cepat melompat menjauh. Rantai peristiwa fisiologis dan neurologis yang sangat mirip tentu

terjadi—dari pijakan yang menyakitkan hingga lompatan menjauh karena rasa sakit. Namun, meskipun otak kelinci liar mirip dengan otak manusia, tidak masuk akal untuk menganggap bahwa Freya dan kelinci itu berada dalam keadaan otak yang sama.

Akan tetapi, kita tetap ingin mengatakan bahwa mereka berada dalam keadaan mental yang sama, yakni sama-sama merasa sakit. Karena keadaan sakit yang sama dapat terwujud dalam berbagai jenis otak, kita dapat mengatakan bahwa keadaan mental seperti rasa sakit dapat direalisasikan secara jamak (multiply realizable). Ini kabar buruk bagi materialisme: tampaknya keadaan otak dan keadaan mental tidaklah identik.

3.3 MENGHINDARI BEHAVIORISME

Sekarang mari kita menoleh ke arah behaviorisme, meskipun dengan setengah mata. Namun, di sini kita juga menemukan klaim identitas yang mencurigakan—kali ini antara keadaan mental, seperti keyakinan Freya bahwa rumahnya berwarna abu-abu, dan keadaan perilaku atau kecenderungan untuk berperilaku dalam kondisi tertentu.

Sebagai contoh, jika Freya ditanya warna rumahnya, ia cenderung menjawab, "Abu-abu." Tetapi, sama seperti halnya keadaan mental dan keadaan otak, keyakinan Freya bahwa rumah Kolonialnya dicat abu-abu asli sejak pertama kali dibangun dan dicat pada 1810, serta kecenderungan perilakunya yang terkait, ternyata bisa terpisah. Hal ini menunjukkan bahwa keduanya tidak bisa dianggap identik.

Bayangkan Freya ingin mengadakan pesta pindah rumah dan menulis dalam undangan bahwa rumahnya adalah "satu-satunya rumah Kolonial besar berwarna abu-abu di Jalan Jones. Tak mungkin terlewat." Kita akan berkata bahwa Freya tidak akan menulis demikian dengan tulus jika ia tidak benar-benar mempercayainya. Dan kita tidak punya alasan untuk mencurigainya berbohong.

Lebih jauh lagi, kita ingin mengatakan bahwa keyakinan Freya bahwa rumah Kolonialnya besar, berwarna abu-abu, dan satu-satunya di Jalan Jones setidaknya menjadi salah satu penyebab ia menuliskan keterangan tersebut dalam undangan. Tetapi jika keadaan mental (keyakinannya) yang menyebabkan perilaku itu, maka keadaan mental dan keadaan perilaku (menuliskan keterangan dalam undangan) jelas tidak bisa identik.

Memang benar bahwa Freya mungkin memiliki kecenderungan untuk memberi keterangan seperti itu berdasarkan keyakinannya, sebagaimana diprediksi oleh behaviorisme; dan memang kecenderungan ini mungkin berjalan beriringan dengan keyakinan Freya. Namun, jika kita ingin merujuk pada keyakinan Freya untuk menjelaskan perilakunya —dan memang begitulah biasanya yang kita lakukan ketika mengatakan bahwa keyakinan atau keadaan mental menyebabkan perilaku kita—maka kita harus menganggap keduanya berbeda. Jika tidak, penjelasan kausal kita akan menjadi lingkaran setan.

Lingkaran itu terjadi karena hal yang hendak dijelaskan—yakni perilaku Freya yang menggambarkan rumah Kolonialnya—adalah hal yang sama dengan sesuatu yang seharusnya menjelaskannya secara kausal, yaitu keyakinan Freya tentang rumah Kolonial tersebut. Lingkaran ini menjadi berbahaya karena pada akhirnya tidak ada yang benar-benar terjelaskan. Jadi, kaum behavioris, seperti halnya kaum materialis, tampaknya melihat identitas pada sesuatu yang sebenarnya tidak identik.

3.4 TIDAK ADA JALAN MUNDUR: PIKIRAN ITU ALAMIAH

Tujuan fungsionalisme adalah merumuskan sebuah alternatif dari dua teori pikiran di atas, yang tetap memiliki janji penting: memperlakukan pikiran sebagai bagian sepenuhnya dari dunia alamiah. Dari kegagalan materialisme dan behaviorisme, kita tidak boleh mundur kem-

bali ke pandangan dualisme Cartesian yang bermasalah (dibahas pada Bab 1). Dalam pandangan itu, akan kembali menjadi misteri bagaimana keyakinan Freya tentang rumah Kolonialnya bisa memengaruhi perilaku fisiknya, sebab keyakinan dan perilaku fisiknya dianggap berada di "dua ranah eksistensi" yang berbeda. Namun, ada jalan ketiga untuk memahami keyakinan seperti milik Freya.

3.5 FUNGSIONALISME SEBAGAI JALAN TENGAH

Jalan kita di antara dua monster tadi adalah dengan serius mempertimbangkan gagasan—yang mungkin terasa berbahaya—bahwa pikiran sebenarnya adalah mesin komputasi. Di Inggris, Alan Turing (1912–1954) meletakkan dasar bagi gagasan ini lewat karya monumentalnya tentang hakikat mesin komputasi dan kecerdasan (1936; 1950). Turing membayangkan sebuah mesin komputasi yang begitu kuat sehingga dapat menjalankan fungsi apa pun yang dapat dihitung oleh manusia, baik secara sadar—misalnya di kelas matematika—maupun secara bawah sadar—misalnya perhitungan yang dilakukan tubuh ketika seseorang menyeberangi ruangan dari satu sisi ke sisi lain.

Apa yang kemudian disebut sebagai "mesin Turing" adalah model komputer abstrak yang dirancang untuk menggambarkan batas-batas dari apa yang bisa dihitung (computability). Tentu saja makhluk berpikir seperti manusia bukanlah sesuatu yang abstrak. Mesin Turing sendiri bukanlah mesin yang bisa berpikir, tetapi sejauh keadaan mental dapat dipahami secara koheren sebagai keadaan komputasional, maka mesin Turing atau model yang terinspirasi dari mesin Turing bisa memberikan penjelasan yang mencerahkan tentang pikiran.

Gagasan Turing ini kemudian dikembangkan di Amerika Serikat oleh filsuf Hilary Putnam (1926–2016). Fungsionalisme memperlakukan pikiran sebagai fenomena alamiah—berlawanan dengan dualisme Cartesian; memperlakukan keadaan mental, seperti rasa sakit,

sebagai sesuatu yang dapat direalisasikan dalam berbagai jenis otak—berlawanan dengan materialisme; dan menganggap keadaan mental sebagai penyebab perilaku—berlawanan dengan behaviorisme.

Dalam bentuk paling sederhana, fungsionalisme adalah tesis bahwa pikiran adalah sebuah sistem fungsional, semacam sistem operasi dalam komputer. Keadaan mental seperti keyakinan, keinginan, dan pengalaman inderawi hanyalah keadaan fungsional, mirip dengan input dan output dalam sistem operasi tersebut. Versi sederhana dari fungsionalisme ini bahkan sering disebut sebagai "fungsionalisme mesin" atau "fungsionalisme input-output" untuk menekankan sisi mekanis dari teori tersebut.

3.6 TIDAK ADA YANG MENGEJUTKAN: PIKIRAN DALAM FUNGSIONALISME ADALAH PIKIRAN ALAMIAH

Kaum fungsionalis berpendapat bahwa jika kita memahami pikiran dengan cara ini—yaitu secara mendasar sebagai input dan output dalam sebuah sistem kompleks namun sepenuhnya alamiah—maka kita bisa mengakui realitas pikiran, sekaligus realitas kehidupan mental kita. Dengan begitu, kita terhindar dari kekhawatiran bahwa pikiran itu terlalu "misterius" atau bahwa entah bagaimana caranya bisa berinteraksi dengan benda fisik—sebuah kegelisahan yang nyata dalam teori dualisme Cartesian, yang menuntut kita melihat pikiran dan materi sebagai dua jenis substansi yang benar-benar berbeda.

Dalam kerangka fungsionalisme, pertanyaan "bagaimana mungkin" mengenai interaksi antara pikiran dan materi sama sekali tidak muncul—tak lebih rumit daripada interaksi antara perangkat lunak dan perangkat keras dalam komputer. Jadi, dalam pandangan fungsionalis tentang pikiran, kabut misteri itu tersingkap, dan jalan ke depan menjadi terang.

3.7 KETERWUJUDAN JAMAK

Mari kita gunakan eksperimen pikiran kita sendiri untuk menjelaskan teori pikiran versi fungsionalisme. Bayangkan Freya memasak sarapan hangat di hari Minggu, lalu duduk di meja teras menikmati matahari musim semi. Keyakinan Freya bahwa "orak-arik tahu saya ada di atas meja di depan saya" dapat dipahami kira-kira seperti ini: sebagai OUTPUT dari satu keadaan mental—yaitu penglihatannya atas sarapannya di atas meja—dan sekaligus sebagai INPUT bagi keadaan lain, termasuk keyakinan-keyakinan lain yang dimiliki atau dapat disimpulkan oleh Freya ("ada sesuatu di atas meja di depan saya," dan seterusnya) serta perilaku-perilaku tertentu (misalnya, menusukkan garpu ke orak-arik tahu itu dan memakannya dengan lahap).

Perhatikan baik-baik: kita sama sekali tidak menyebutkan apa pun mengenai kerja korteks sensorik atau thalamus Freya, atau peran batang dan kerucut pada retina matanya, dalam membuatnya percaya pada apa yang ia lihat. Keyakinannya diidentifikasi hanya berdasarkan peran fungsional atau kausalnya. Hal ini tampaknya menunjukkan bahwa keyakinan Freya tentang sarapannya dapat direalisasikan dalam banyak cara (multiply realizable), sama seperti rasa sakit.

Ingat kembali pembahasan kita sebelumnya tentang perbedaan penting antara otak kelinci dan otak manusia. Meski berbeda, kita tetap mengatakan bahwa baik Freya maupun kelinci itu bisa sama-sama merasa sakit. Dengan kata lain, rasa sakit dapat direalisasikan secara jamak. Artinya, untuk merasakan sakit tidak diperlukan bentuk realisasi yang spesifik; cukup ada mekanisme apa pun yang memadai untuk mewujudkannya.

Poin ini juga menunjukkan bahwa mekanisme realisasi bagi keyakinan Freya tentang sarapannya—sama halnya dengan rasa sakit—tidak harus berupa keadaan otak. Inilah masalah besar bagi materialisme. Karena keyakinan, keinginan, dan pengalaman indrawi diidenti-

fikasi berdasarkan peran fungsional atau kausalnya, kaum fungsionalis tidak mengalami kesulitan sedikit pun untuk menjelaskan mengapa keadaan mental dapat direalisasikan dalam berbagai cara.

3.8 PENYEBAB RIIL: PIKIRAN DALAM FUNGSIONALISME MENYEBABKAN PERILAKU

Kita juga telah melihat bahwa dalam pandangan behaviorisme, keadaan mental tidak bisa dianggap sebagai penyebab perilaku kita. Sebab, menurut behaviorisme, keadaan mental tidak lebih dari perilaku kita (atau kecenderungan untuk berperilaku tertentu dalam kondisi tertentu). Dalam upayanya untuk menyingkirkan misteri pikiran secara umum dan pikiran individu secara khusus, serta agar keadaan mental seperti keyakinan dan rasa sakit dapat masuk dalam kerangka ilmiah, kaum behavioris justru melangkah terlalu jauh dari dualisme Cartesian—hingga akhirnya tidak menyisakan apa pun dalam diri kita yang bisa menjadi penyebab perilaku kita sendiri.

Fungsionalisme memahami, sebagaimana behaviorisme, bahwa ada hubungan erat antara keyakinan, keinginan, dan rasa sakit di satu sisi, dengan perilaku di sisi lain. Namun, bedanya, hubungan itu adalah hubungan fungsional atau kausal, bukan hubungan identitas. Karena keadaan mental (seperti keyakinan Freya bahwa "orak-arik tahu saya ada di atas meja di depan saya") diidentifikasi melalui peran fungsional atau kausalnya dalam sistem yang lebih besar dari input dan output, baik keadaan mental maupun keadaan perilaku, kaum fungsionalis tidak menghadapi masalah untuk menjelaskan bagaimana keadaan mental memainkan peran kausal dalam penjelasan perilaku kita sendiri.

Dengan demikian, dalam teori pikiran fungsionalis, keadaan mental adalah penyebab nyata dari perilaku.

3.9 KEBERATAN TERHADAP FUNGSIONALISME

Setelah melihat beberapa poin utama yang mendukung teori ini, sekarang mari kita lihat beberapa keberatan yang sering diajukan terhadap fungsionalisme.

3.9.1 Ruang China

John Searle mengajukan kritik terhadap salah satu versi fungsionalisme yang ia sebut sebagai strong artificial intelligence atau strong AI. Dalam esainya "Minds, Brains and Programs" (1980), Searle membuat sebuah eksperimen pikiran untuk menunjukkan bahwa memiliki input dan output yang tepat saja tidak cukup untuk benar-benar memiliki keadaan mental, seperti yang diklaim kaum fungsionalis. Masalah khusus yang ia angkat adalah tentang apa yang sebenarnya dibutuhkan untuk memahami bahasa Mandarin.

Bayangkan seseorang yang sama sekali tidak bisa bahasa Mandarin dimasukkan ke dalam sebuah ruangan dan diberi tugas untuk menyusun simbol-simbol Mandarin sebagai jawaban atas simbol-simbol Mandarin lainnya, hanya dengan mengikuti aturan formal dari sebuah buku petunjuk berbahasa Inggris. Misalnya, seseorang di luar ruangan menuliskan beberapa simbol Mandarin di sebuah kartu, lalu memasukkannya ke dalam keranjang yang bergerak di atas ban berjalan masuk ke dalam ruangan. Begitu menerimanya, orang di dalam ruangan mencocokkan bentuk simbol itu dengan yang ada di buku petunjuk, lalu membaca aturan tentang simbol Mandarin mana yang harus ia pilih dari keranjang lain untuk dikirim kembali ke luar.

Bayangkan orang itu sangat terampil melakukan manipulasi simbol ini, sampai-sampai ia bisa menipu penutur asli Mandarin dengan jawabannya. Bagi mereka, ia tampak benar-benar mengerti bahasa Mandarin. Namun sebenarnya, orang itu sama sekali tidak memahami bahasa Mandarin. Karena itu, Searle menyimpulkan: berfungsi

dengan cara yang tepat saja tidak cukup untuk memiliki keadaan mental.

Kaum fungsionalis menanggapi bahwa memang benar, dalam eksperimen pikiran tersebut, orang di dalam ruangan tidak memahami Mandarin. Tetapi, orang itu hanyalah sebagian dari keseluruhan sistem fungsional. Justru sistem secara keseluruhan—yaitu ruangan beserta orangnya, buku petunjuknya (program), dan semua proses manipulasi simbol—yang dikatakan memahami bahasa Mandarin.

3.9.2 Problem Kualia

Serpihan kecil dari senar D gitar yang menusuk jari Freya menimbulkan rasa sakit. Seperti yang sudah kita lihat sebelumnya, ini bisa menjadi masalah besar, bukan hanya bagi behaviorisme, tetapi juga bagi fungsionalisme.

Salah satu keberatan utama adalah bahwa rasa sakit tampaknya lebih dari sekadar penyebab perilaku tertentu yang terkait dengan sakit. Bagi fungsionalisme, rasa sakit hanya diidentifikasi lewat peran fungsionalnya (misalnya menyebabkan keyakinan atau perilaku lain), bukan sebagai pengalaman sakit itu sendiri. Padahal, rasa sakit jelas memiliki sensasi yang tak terbantahkan—sesuatu yang memang kita rasakan. Bahkan ada yang berpendapat, di tingkat kesadaran, rasa sakit hanyalah sensasi itu.

Memang benar ada deteksi kerusakan jaringan, peristiwa fisiologis dan neurologis, serta perilaku yang dipicu oleh rasa sakit. Tapi kita tidak boleh mengabaikan aspek "rasa" dari sakit itu sendiri. Para filsuf menyebut aspek rasa ini sebagai kualia[1]—yaitu kualitas pengalaman subjektif dari keadaan mental. Contoh lain adalah pengalaman melihat warna.

Saat seseorang melihat apel hijau Granny Smith di keranjang meja

1 *Cat. penerj.:* Lihat catatan kaki di Bab 5 nomor 1.

makan, ia mengalami pengalaman visual tentang "objek hijau". Seorang fungsionalis dapat menjelaskan pengalaman itu sebagai penyebab dari keyakinan bahwa "ada apel hijau di keranjang". Tetapi, fungsionalisme tidak bisa menjelaskan bagaimana rasanya melihat hijau itu sendiri. Padahal, kita semua merasa bahwa ada sensasi khas yang menyertai pengalaman warna, yang berbeda dari sekadar keyakinan yang muncul setelahnya. Karena keadaan mental seperti sakit dan pengalaman warna diidentifikasi hanya melalui peran fungsionalnya, fungsionalisme tampak kesulitan menjelaskan kualia.

Kaum fungsionalis bisa menjawab dengan cara menafsirkan kualia sebagai bagian dari fungsi. Misalnya, warna hijau terang dari apel Granny Smith berfungsi menarik perhatian visual Freya dan memberinya informasi tentang sumber makanan. Pengalaman warnanya membantu Freya membentuk keyakinan yang akurat tentang benda-benda di sekitarnya. Memang benar pengalaman visual juga memberi kita momen indah dalam hidup, tetapi kemungkinan besar fungsi mereka lebih dari sekadar itu. Jadi, kaum fungsionalis dapat berargumen bahwa aspek rasa (kualia) juga punya fungsi yang bisa dijelaskan, bukan sesuatu yang melayang bebas di luar tatanan kausal dunia.

3.10 KESIMPULAN

Kita belum membahas semua keberatan terhadap fungsionalisme, juga belum menyinggung versi-versi yang lebih canggih yang mencoba mengatasi keberatan-keberatan sulit tersebut. Namun, gagasan bahwa pikiran sebenarnya adalah sejenis mesin komputasi masih hidup sampai sekarang dan tetap menjadi topik yang kontroversial.

Mengambil gagasan itu secara serius berarti kita harus berhadapan dengan banyak pertanyaan sulit di persimpangan filsafat pikiran, filsafat tindakan, dan identitas personal. Dalam arti apa Freya benar-benar menjadi agen dari tindakannya sendiri, jika kita hanya menjelaskan

perilakunya lewat input tertentu? Bagaimana Freya bisa mengakui keyakinannya sendiri hanya melalui kerangka fungsionalis? Jika pikiran adalah semacam komputer, lalu apakah itu berarti makhluk berpikir seperti Freya hanyalah sejenis robot—meski robot yang sangat canggih?

Pertanyaan-pertanyaan sulit ini harus dijawab dengan memuaskan sebelum banyak filsuf bisa menerima fungsionalisme sebagai teori pikiran. Namun, bagi sebagian filsuf lainnya, langkah menuju jalan yang benar sudah dimulai—meninggalkan dualisme Cartesian, sekaligus menghindari jebakan materialisme dan behaviorisme.

4

Dualisme Sifat

ELLY VINTIADIS

4.1 PENDAHULUAN

Hal pertama yang biasanya terlintas ketika seseorang memikirkan dualisme adalah dualisme substansi René Descartes (1596–1650). Namun, ada bentuk dualisme lain yang cukup populer belakangan ini, yakni dualisme sifat, sebuah posisi yang kadang-kadang diasosiasikan dengan fisikalisme non-reduktif.

Dualisme Cartesian berpendapat bahwa terdapat dua substansi, atau dua jenis dasar realitas: substansi material dan substansi non-material yang berpikir. Keduanya merupakan entitas yang sepenuhnya berbeda, meskipun saling berinteraksi. Sebaliknya, menurut dualisme sifat, hanya ada satu jenis dasar realitas di dunia—yaitu substansi material—tetapi substansi ini memiliki dua jenis sifat yang secara hakikat berbeda: sifat fisik dan sifat mental. Misalnya, seorang dualis sifat dapat berpendapat bahwa sesuatu yang material seperti otak bisa memiliki sifat fisik (seperti berat dan massa) sekaligus sifat mental

(seperti memiliki keyakinan tertentu atau merasakan nyeri menusuk), dan kedua jenis sifat ini berbeda sepenuhnya.

Beberapa filsuf menganut dualisme sifat untuk semua sifat mental, sementara filsuf lain hanya mempertahankannya untuk sifat sadar atau "fenomenal," seperti rasa nyeri atau rasa anggur.[1] Sifat yang terakhir ini menimbulkan apa yang dikenal sebagai masalah sulit kesadaran (*the hard problem of consciousness*): bagaimana menjelaskan keberadaan kesadaran dalam dunia yang material?

Meskipun keduanya adalah pandangan dualis, keduanya berbeda secara mendasar. Dualisme sifat diajukan sebagai posisi yang dianggap memiliki sejumlah keunggulan dibandingkan dualisme substansi. Pertama, karena tidak mengandaikan adanya substansi mental non-material, ia dipandang lebih ilmiah daripada dualisme Cartesian dan dianggap tidak begitu bertendensi religius. Kedua, ia tampak menghindari persoalan kausasi mental, sebab hanya mengakui satu jenis substansi; tidak ada komunikasi antara dua entitas yang berbeda. Ketiga, dengan mempertahankan keberadaan sifat mental yang khas, ia memberi penghargaan pada intuisi kita mengenai realitas pikiran dan perbedaannya dengan dunia fisik. Namun, untuk memahami semua ini, kita perlu mundur selangkah.

4.2 SUBSTANSI DAN SIFAT

Gagasan tentang substansi memiliki sejarah panjang yang berakar pada metafisika Yunani Kuno, khususnya pada Aristoteles, dan sejak itu dipahami dalam berbagai cara. Untuk tujuan kita saat ini, substansi dapat dipahami sebagai suatu entitas dasar yang menyatu—misalnya seorang manusia atau seekor hewan—yang dapat menjadi pembawa sifat. Secara etimologis, kata Latin substantia berarti "yang terletak di

1 Contoh sifat mental non-sadar mencakup keyakinan yang pada umumnya tidak berada dalam kesadaran, atau sikap, dorongan, dan motivasi kita.

bawah," yakni sesuatu yang berada di balik sesuatu yang lain. Sebagai contoh, seekor zebra dapat dianggap sebagai substansi yang memiliki sifat, seperti warna tertentu atau jumlah garis tertentu. Namun zebra itu sendiri tetap ada meskipun sifatnya berubah (dan, menurut sebagian pandangan, bahkan jika seluruh sifatnya lenyap).

Menurut dualisme Cartesian, terdapat dua jenis substansi: substansi material, yang memiliki keluasan dalam ruang dan dapat dibagi, serta substansi mental, yang ciri utamanya adalah berpikir. Jadi, setiap manusia terdiri atas dua substansi ini—materi dan pikiran—yang sepenuhnya berbeda jenisnya dan dapat eksis secara independen.

Membicarakan pikiran dalam kerangka substansi menimbulkan sejumlah masalah (lihat Bab 1). Untuk menghindarinya, dualisme sifat berpendapat bahwa mentalitas sebaiknya dipahami sebagai sifat, bukan substansi: alih-alih mengatakan bahwa pikiran adalah suatu jenis hal, kita dapat mengatakan bahwa pikiran adalah suatu jenis sifat. Sifat adalah karakteristik sesuatu; sifat melekat pada dan dimiliki oleh substansi. Dengan demikian, menurut dualisme sifat, terdapat berbagai jenis sifat yang berhubungan dengan satu-satunya substansi, yakni substansi material: ada sifat fisik, seperti memiliki warna atau bentuk tertentu, dan ada pula sifat mental, seperti memiliki keyakinan, keinginan, atau persepsi tertentu.

Dualisme sifat berlawanan dengan dualisme substansi karena hanya mengakui satu jenis substansi. Namun, ia juga berlawanan dengan pandangan monisme ontologis, seperti materialisme atau idealisme, yang berpendapat bahwa segala sesuatu yang ada (termasuk sifat) hanyalah dari satu jenis. Biasanya, dualisme sifat diajukan sebagai alternatif dari fisikalisme reduktif (teori identitas tipe)—yakni pandangan bahwa semua sifat di dunia pada prinsipnya dapat direduksi atau diidentifikasi dengan sifat fisik (Bab 2).

Salah satu alasan utama sebagian filsuf menolak fisikalisme reduk-

tif dan mendukung dualisme sifat adalah argumen realisasi ganda dari Hilary Putnam (1926–2016). Meskipun awalnya digunakan untuk mendukung fungsionalisme, karena menentang identifikasi keadaan mental dengan keadaan fisik, argumen ini kemudian diadopsi oleh para fisikalis non-reduktif dan juga para dualis sifat. Menurut argumen realisasi ganda, tidak masuk akal mengidentifikasi suatu jenis keadaan mental, misalnya rasa nyeri, dengan satu jenis keadaan fisik tertentu, sebab keadaan mental bisa saja "direalisasikan" dalam makhluk (atau bahkan sistem non-biologis) yang susunan fisiknya sangat berbeda dengan kita.

Sebagai contoh, seekor gurita atau makhluk asing mungkin saja merasakan nyeri, tetapi rasa nyeri itu terealisasi secara berbeda dalam otak mereka dibandingkan dalam otak manusia. Jadi, tampaknya keadaan mental dapat diwujudkan secara jamak (*multiply realizable*). Hal ini tidak sejalan dengan pandangan teori identitas yang menyamakan rasa nyeri dengan satu sifat fisik tertentu. Jika benar demikian, dan tidak ada kemungkinan reduksi jenis keadaan mental ke jenis keadaan fisik, maka sifat mental dan sifat fisik berbeda, yang berarti ada dua jenis sifat di dunia dan, dengan demikian, dualisme sifat adalah benar.

Selain argumen keterwujudan jamak, argumen paling terkenal untuk dualisme sifat adalah argumen pengetahuan yang diajukan oleh Frank Jackson (1982). Argumen ini menggunakan contoh imajiner tentang Mary, seorang ahli saraf jenius yang dibesarkan di dalam sebuah ruangan hitam putih. Mary mengetahui segalanya tentang fakta-fakta fisik penglihatan, tetapi ia belum pernah melihat warna merah (atau warna lain apa pun). Suatu hari Mary keluar dari ruangan hitam putih itu dan melihat sebuah tomat merah. Jackson menyatakan bahwa Mary mempelajari sesuatu yang baru ketika melihat tomat merah tersebut—ia belajar seperti apa rupa warna merah. Oleh karena itu, pasti ada lebih banyak hal untuk dipelajari tentang dunia selain

fakta-fakta fisik, dan ada lebih banyak sifat di dunia selain sifat fisik semata.

4.3 JENIS-JENIS DUALISME SIFAT

Dualisme sifat dapat dibagi ke dalam dua jenis. Jenis pertama menyatakan bahwa terdapat dua macam sifat, yaitu mental dan fisik, tetapi sifat mental bergantung pada sifat fisik. Ketergantungan ini biasanya dijelaskan melalui relasi yang disebut kebertopangan *(supervenience)*. Gagasan dasarnya adalah bahwa suatu sifat, A, bertopang pada sifat lain, B, jika tidak mungkin ada perubahan pada A tanpa ada perubahan pada B (meskipun B dapat berubah tanpa perubahan pada A—sehingga memungkinkan keterwujudan jamak dari sifat mental).

Misalnya, jika sifat estetis sebuah karya seni bertopang pada sifat fisiknya, maka tidak mungkin ada perubahan dalam sifat estetisnya tanpa adanya perubahan dalam sifat fisiknya. Atau, jika sekarang saya merasa baik-baik saja namun lima menit kemudian saya mengalami sakit kepala, pasti ada perubahan fisik di otak saya dari keadaan sebelumnya. Cara lain untuk menyatakan bahwa sifat mental bertopang pada sifat fisik adalah dengan mengatakan bahwa jika seluruh sifat fisik dunia digandakan, maka seluruh sifat mental juga akan otomatis ikut tergandakan—mereka muncul "secara cuma-cuma".

Pandangan semacam ini kadang disebut fisikalisme non-reduktif, dan sering dianggap sebagai bentuk dualisme sifat karena mengakui keberadaan dua macam sifat. Jaegwon Kim adalah salah satu tokoh penting yang mendukung gagasan ketidakthereduksian sifat fenomenal (meskipun ia menolak istilah "dualisme sifat" dan lebih suka menyebut posisinya sebagai "cukup dekat" dengan fisikalisme [2005]). Kim berpendapat bahwa sifat intensional, seperti memiliki keyakinan atau mengharapkan sesuatu terjadi, dapat direduksi secara fungsional ke si-

fat fisik.[2] Namun, hal ini tidak berlaku untuk sifat fenomenal (seperti merasakan cita rasa tertentu atau mengalami afterimage tertentu), yang memang bertopang pada sifat fisik, tetapi tidak bisa direduksi—secara fungsional maupun dengan cara lain—ke sifat fisik.

Menurut Kim, ada perbedaan antara sifat intensional dan fenomenal: keadaan mental fenomenal (kualitatif) tidak bisa didefinisikan secara fungsional, sebagaimana keadaan intensional yang dapat (atau setidaknya secara prinsip dapat) didefinisikan secara fungsional, sehingga keadaan mental fenomenal itu juga tidak dapat direduksi. Secara singkat, alasannya adalah meskipun keadaan fenomenal dapat dikaitkan dengan fungsi kausal tertentu, deskripsi ini tidak mendefinisikan atau membentuk apa itu rasa nyeri. Misalnya, rasa nyeri memang bisa dikaitkan dengan keadaan yang disebabkan oleh kerusakan jaringan, yang menimbulkan keyakinan bahwa ada sesuatu yang salah dalam tubuh, dan yang menghasilkan perilaku menghindari rasa nyeri. Namun, itu semua bukanlah "apa itu rasa nyeri." Rasa nyeri adalah apa yang dirasakan ketika nyeri—ia merupakan pengalaman subjektif.

Sebaliknya, keadaan intensional seperti keyakinan atau intensi terkait erat dengan perilaku yang dapat diamati, dan ciri inilah yang membuatnya dapat dianalisis secara fungsional. Misalnya, jika sekelompok makhluk berinteraksi dengan lingkungannya dengan cara yang mirip dengan kita (berinteraksi satu sama lain, menghasilkan ujaran serupa, dan seterusnya), maka secara wajar kita akan mengatribusikan kepada

2 Dalam reduksi fungsional, kita mengidentifikasi peran fungsional/kausal yang dimainkan oleh fenomena yang kita minati, lalu mereduksi peran itu kepada suatu keadaan fisik (*token*) yang merealisasikannya. Menggunakan contoh yang diberikan oleh Kim dalam *Physicalism, Or Something Near Enough*, sebuah gen didefinisikan secara fungsional sebagai mekanisme yang mengode dan mentransmisikan informasi genetik. Itulah yang dilakukan oleh gen. Yang "merealisasikan" peran gen, bagaimanapun, adalah molekul DNA; gen secara fungsional direduksi menjadi molekul DNA. Jadi reduksi fungsional mengidentifikasi suatu peran fungsional/kausal dengan keadaan fisik yang merealisasikannya (yang membuatnya terjadi, bisa dikatakan demikian) dan memberikan penjelasan tentang bagaimana keadaan fisik tersebut merealisasikan keadaan fungsional.

mereka keyakinan, keinginan, dan keadaan intensional lainnya, justru karena sifat intensional adalah sifat fungsional.

Jenis kedua dari dualisme sifat—yang merupakan dualisme dalam arti yang lebih kuat—berpendapat bahwa ada dua macam sifat, fisik dan mental, dan bahwa sifat mental adalah sesuatu yang lebih dari sekadar sifat fisik. Hal ini setidaknya bisa dipahami dalam dua cara. Pertama, "lebih dari sekadar" bisa berarti bahwa sifat mental memiliki kekuatan kausal independen dan bertanggung jawab atas efek-efek di dunia fisik. Hal ini dikenal sebagai kausasi menurun (*downward causation*). Dalam pengertian ini, seorang dualis sifat harus percaya bahwa, misalnya, sifat mental berupa keinginan untuk minum adalah apa yang benar-benar menyebabkan Anda bangkit dan berjalan ke kulkas—bukan sekadar akibat dari sifat material otak, seperti aktivitas tembakan neuron tertentu.

Kedua, "lebih dari sekadar" dapat diartikan sebagai penolakan terhadap konsep kebertopangan. Dengan kata lain, agar sifat mental benar-benar independen dari sifat fisik, mereka harus dapat bervariasi secara terpisah dari basis fisiknya. Jadi, seorang dualis sifat yang menolak kebertopangan harus menerima kemungkinan bahwa dua orang dapat berada dalam keadaan mental yang berbeda—misalnya, yang satu merasa nyeri sementara yang lain tidak—meskipun keduanya memiliki keadaan otak yang sama.

Emergentisme adalah pandangan dualisme sifat dalam arti yang lebih kuat ini. Emergentisme pertama kali muncul sebagai teori sistematis pada paruh kedua abad ke-19 dan awal abad ke-20 melalui karya para "Emergentis Inggris," seperti J.S. Mill (1806–1873), Samuel Alexander (1859–1938), C. Lloyd Morgan (1852–1936), dan C.D. Broad (1887–1971). Sejak itu, teori ini didukung (dan ditentang) oleh banyak filsuf dan ilmuwan, dengan ragam penafsiran yang berbeda-beda. Namun secara umum, posisi ini dapat diringkas demikian: menurut

emergentisme, ketika suatu sistem mencapai tingkat kompleksitas tertentu, akan muncul sifat-sifat baru yang benar-benar baru, tidak dapat direduksi, dan merupakan sesuatu yang "lebih dari sekadar" tingkatan bawah yang melahirkannya (Vintiadis 2013).

Misalnya, ketika otak atau sistem saraf menjadi cukup kompleks, akan muncul sifat mental baru seperti sensasi, pikiran, dan keinginan, selain sifat fisiknya. Jadi, menurut emergentisme, segala sesuatu yang ada tersusun dari materi, tetapi materi bisa memiliki dua jenis sifat, mental dan fisik, yang sungguh berbeda dalam satu atau kedua arti yang dijelaskan tadi: yakni, baik dalam arti bahwa sifat mental memiliki kekuatan kausal baru yang tidak ditemukan pada sifat fisik yang mendasarinya, atau dalam arti bahwa sifat mental tidak bertopang pada sifat fisik.

Beberapa filsuf berargumen untuk mendukung dualisme sifat dalam arti kuat ini—yang menolak kebertopangan—dengan mengacu pada kemungkinan adanya zombi filosofis, argumen yang paling terkenal dikembangkan oleh David Chalmers. Zombi filosofis adalah makhluk yang secara perilaku dan fisik persis sama dengan kita, tetapi tidak memiliki pengalaman "batiniah." Jika makhluk semacam itu tidak hanya bisa dibayangkan tetapi juga mungkin ada (sebagaimana dikatakan Chalmers), maka tampaknya memang bisa ada perbedaan mental tanpa perbedaan fisik (1996). Jika argumen ini benar, maka sifat fenomenal tidak bisa dijelaskan dalam kerangka sifat fisik dan benar-benar berbeda dari sifat fisik.

4.4 KEBERATAN TERHADAP DUALISME SIFAT

Masalah utama bagi dualisme substansi adalah persoalan kausasi mental. Karena dualisme substansi memandang bahwa substansi mental dan substansi material adalah dua jenis substansi yang berbeda, maka muncul persoalan bagaimana keduanya dapat berinteraksi. Pertanyaan

ini mulanya diajukan oleh Putri Elizabeth dari Bohemia (1618–1680) dalam korespondensinya dengan Descartes: bagaimana mungkin dua hal yang sepenuhnya berbeda dapat saling memengaruhi? Dari sains, kita mengetahui bahwa efek fisik memiliki sebab fisik. Jika memang demikian, bagaimana mungkin saya bisa memikirkan nenek saya lalu menangis, atau menginginkan segelas anggur lalu berjalan ke kulkas untuk menuangkannya? Bagaimana tepatnya mental dan fisik dapat saling berinteraksi? Konsensus umum bahwa dualisme substansi tidak dapat memberikan jawaban yang memuaskan atas masalah ini pada akhirnya membuat banyak filsuf menolak dualisme Cartesian.

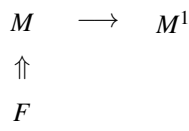
Dalam upaya mempertahankan realitas mental sekaligus memberikan pijakan dalam ranah fisik, maka dualisme sifat ini diperkenalkan. Namun, tuntutan ganda—bahwa sifat mental berbeda dari sifat fisik tetapi pada saat yang sama bergantung pada sifat fisik—ternyata juga menimbulkan masalah bagi dualisme sifat.

Hal ini dapat dilihat dari masalah yang disebut eksklusi kausal, yang telah banyak dibahas para filsuf selama bertahun-tahun, terutama oleh Jaegwon Kim. Karena masalah ini, Kim berkesimpulan bahwa sifat fenomenal yang tidak dapat direduksi pada fisik ternyata hanyalah epifenomena, yakni tidak memiliki pengaruh kausal apa pun terhadap peristiwa fisik (2005).

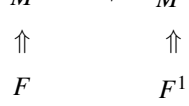
Menurut prinsip kebertopangan pikiran–tubuh, setiap kali sebuah sifat mental M terwujud, ia selalu bertopang pada sifat fisik F.

$$M$$
$$\Uparrow$$
$$F$$

Sekarang, andaikan M tampak menyebabkan sifat mental lain M^1.



Pertanyaannya: apakah penyebab sebenarnya dari M^1 adalah M, ataukah basis fisiknya, yaitu F^1 (karena menurut kebertopangan, M^1 diwujudkan oleh suatu sifat fisik F^1)?



Untuk menjawabnya, kita perlu memperkenalkan dua prinsip yang dipegang para fisikalis. Pertama, prinsip ketertutupan kausal (*causal closure*), yang menyatakan bahwa dunia fisik tertutup secara kausal. Artinya, setiap efek fisik memiliki penyebab fisik yang cukup untuk menjelaskannya. Catatan: prinsip ini sendiri tidak serta-merta menyingkirkan kemungkinan adanya penyebab non-fisik, sebab penyebab semacam itu masih bisa masuk dalam sejarah kausal suatu peristiwa. Yang menyingkirkannya adalah prinsip kedua, yaitu penolakan terhadap overdeterminasi kausal. Menurut prinsip ini, suatu efek tidak bisa memiliki lebih dari satu penyebab yang sepenuhnya cukup (tidak boleh dideterminasi oleh lebih dari satu hal). Jika dua prinsip ini digabungkan, maka kesimpulannya: ketika kita menelusuri penyebab suatu peristiwa, semua penyebab yang kita temukan haruslah penyebab fisik.

Kembali ke contoh tadi: jika kita menolak overdeterminasi, maka penyebab M^1 hanya bisa M atau F^1—tidak mungkin keduanya. Dan karena M^1 bertopang pada F^1, maka tampaknya M^1 terjadi karena F^1 terjadi. Dengan demikian, tampak bahwa M sebenarnya menyebabkan M^1 dengan cara menyebabkan F^1 (artinya, kausasi mental–mental pada dasarnya bergantung pada kausasi mental–fisik, atau kausasi me-

nurun).

$$\begin{array}{ccc} M & \longrightarrow & M^1 \\ \Uparrow & & \\ F & & \end{array} \qquad \begin{array}{ccc} M & \longrightarrow & M^1 \\ \Uparrow & \searrow & \Uparrow \\ F & & F^1 \end{array}$$

Namun, menurut prinsip ketertutupan kausal, F^1 sendiri harus memiliki penyebab fisik yang cukup, yaitu F.

$$\begin{array}{ccc} M & & M^1 \\ \Uparrow & & \Uparrow \\ F & \longrightarrow & F^1 \end{array}$$

Tetapi, karena prinsip eksklusi, F^1 tidak bisa memiliki dua penyebab yang sama-sama cukup, yakni M dan F. Maka, F-lah penyebab sejati dari F^1, sebab jika M yang dianggap penyebabnya, prinsip ketertutupan kausal akan dilanggar.

Dengan demikian, masalah eksklusi kausal adalah: jika kita menerima kebertopangan, ketertutupan kausal, dan penolakan terhadap overdeterminasi, maka tidak jelas bagaimana sifat mental bisa memiliki daya kausal; pada akhirnya, sifat mental tampak hanya sebagai epifenomena. Dan meskipun epifenomenalisme masih sejalan dengan dualisme sifat (karena keduanya sama-sama mengakui dua jenis sifat, dengan epifenomenalisme menambahkan bahwa sebagian sifat mental hanyalah produk sampingan tanpa daya kausal), pandangan ini bertentangan dengan intuisi akal sehat kita—bahwa keadaan mental jelas memengaruhi keadaan fisik dan perilaku kita. Bagi para pengkritiknya, dualisme sifat tidak lebih unggul dari dualisme substansi dalam menjelaskan kausasi mental.

Secara lebih umum, pertanyaan tentang daya kausal sifat mental menimbulkan keberatan yang sama seperti dalam dualisme substansi. Misalnya, dalam kedua kasus di atas, interaksi mental–fisik tampak melanggar prinsip kekekalan energi, yang dianggap fundamental dalam fisika. Artinya, hukum kekekalan akan dilanggar jika kausasi mental–

fisik mungkin terjadi, karena interaksi semacam itu berarti ada energi baru yang masuk ke dalam dunia fisik (asumsi dasarnya: dunia fisik tertutup secara kausal).

Tentu, tidak semua filsuf menerima keberatan ini. Ada yang berpendapat bahwa hukum kekekalan energi tidak berlaku universal, misalnya dengan menunjuk contoh dari relativitas umum atau gravitasi kuantum. Demikian pula, prinsip ketertutupan kausal dan penolakan terhadap overdeterminasi juga diperdebatkan. Namun, meski ada berbagai jawaban, wajar untuk mengatakan bahwa masalah kausasi mental tetap menjadi salah satu keberatan utama terhadap dualisme sifat.

Keberatan lain, kali ini terhadap beberapa pandangan yang dianggap dualisme sifat, berbunyi: "Sejauh mana dualisme sifat benar-benar dualisme?" Dalam pembagian kita sebelumnya, tampak jelas bahwa pandangan jenis kedua, seperti emergentisme atau pandangan yang menolak kebertopangan, memang layak disebut dualisme sifat. Sebab, bagi pandangan-pandangan ini, sifat mental adalah sesuatu yang lebih dari sekadar sifat fisik: berbeda darinya, tidak dapat direduksi, dan tidak sepenuhnya ditentukan olehnya. Di sini jelas ada dua jenis sifat yang sungguh berbeda—ini adalah kasus nyata dari dualisme sifat.

Namun, tidak begitu jelas apakah fisikalisme non-reduktif juga pantas disebut dualisme sifat. Masalahnya: jika sifat mental bukanlah sesuatu yang lebih dari sekadar sifat fisik, sulit menganggap pandangan ini sebagai dualisme sejati. Hal ini tampak ketika kita menelaah lebih dekat makna fisikalisme.

Fisikalisme adalah pandangan bahwa realitas pada dasarnya adalah apa yang dijelaskan oleh fisika. Dalam pengertian ini, sifat mental adalah non-fisik, sebab tidak ditemukan dalam fisika. Tetapi jika fisikalisme non-reduktif menyatakan bahwa ada sifat non-fisik yang tidak dapat direduksi pada sifat fisik, mengapa ia tetap dianggap fisikalisme? Jawaban yang diberikan oleh penganut fisikalisme non-reduktif

adalah: karena sifat-sifat itu berakar dalam ranah fisik melalui relasi kebertopangan, dan meskipun tidak identik dengan sifat fisik, pada prinsipnya tetap harus dapat dijelaskan dalam kerangka fisik (Horgan 1993). Bahkan, fisikalisme non-reduktif kadang disebut teori identitas token, karena menyatakan bahwa token (contoh/kejadian individual) dari keadaan mental dapat diidentifikasi dengan token dari keadaan fisik, meskipun jenis keadaan mental tidak identik dengan jenis keadaan fisik. (Analogi: semua contoh sifat "indah" bersifat fisik—semua benda indah adalah benda fisik—tetapi sifat "indah" itu sendiri bukanlah sifat fisik).

Namun masalahnya, seperti dikemukakan Tim Crane, jika fisikalisme menuntut agar sifat non-fisik harus dapat dijelaskan (setidaknya secara prinsip) dalam kerangka fisik, maka tidak jelas mengapa posisi ini disebut dualisme sifat. Sebab, untuk benar-benar menjadi dualisme sifat, ontologi fisika seharusnya tidak cukup untuk menjelaskan sifat mental (2001). Jadi, menurut keberatan ini, sekadar menolak identitas antara sifat mental dan sifat fisik belum cukup untuk menjadikan suatu pandangan sebagai dualisme sifat sejati. Para dualis sifat sejati, dengan demikian, harus percaya pada kausasi menurun, atau menolak kebertopangan, atau keduanya.

Secara singkat, dualisme sifat adalah posisi yang berupaya mempertahankan realitas sifat mental sekaligus menempatkannya dalam kerangka dunia fisik. Upaya ini muncul karena kesulitan besar yang dihadapi dualisme substansi di satu sisi, dan masalah yang menghantui teori identitas di sisi lain. Namun, meskipun dualisme sifat belakangan ini kembali populer, berbagai keberatan serius masih menghantuinya. Bagi para pengkritiknya, keberatan-keberatan tersebut belum terjawab dengan memadai, sehingga menjadikan posisi ini tetap problematis.

REFERENSI

Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Crane, Tim. 2001. *Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Horgan, Terence. 1993. "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World." *Mind* 102(408): 555–586.

Jackson, Frank. 1982. "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly* 32: 127–36.

Kim, Jaegwon. 2005. *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vintiadis, Elly. 2013. "Emergence." In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://www.iep.utm.edu/emergenc/

BACAAN LANJUTAN

Kim, Jaegwon. 1998. *Philosophy of Mind*. Boulder, CO/Oxford: Westview Press.

Maslin, K. T. 2007. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press.

5

Kualia dan Perasaan Mentah

HENRY SHEVLIN

5.1 PENDAHULUAN

Ketika saya menulis kalimat ini, saya sedang menikmati beragam pengalaman. Di depan saya, langit menampilkan gradasi warna merah muda dan biru dari senja yang mendekat, diselingi awan-awan putih. Burung-burung tropis berkicau nyaring dengan nada tinggi, sementara sepasang anjing saling menggonggong dengan suara serak. Kulit saya bergantian merasakan sisa panas hari yang mulai reda dan sejuknya angin sore yang bertiup lembut.

Apa yang baru saja saya gambarkan dipenuhi oleh pengalaman-pengalaman dengan ciri khas tertentu—warna, bunyi, dan sensasi fisik. Ciri-ciri khas dari pengalaman inilah yang oleh para filsuf pikiran disebut sebagai "kualia"[1], sebuah istilah yang terdengar asing untuk

1 *Cat. penerj.:* Sebuah entri Wikipedia Bahasa Indonesia menyerap "qualia" jadi "qualia". Namun, mengikuti kata "quality" yang diserap ke dalam Bahasa Indonesia menjadi "kualitas", saya menyerap kata "qualia" menjadi "kualia". Keduanya memiliki akar kata yang sama dan isi konsep yang serupa.

sesuatu yang sebenarnya sangat akrab dalam kehidupan kita. Setiap saat kita terjaga, kita mengalami berbagai kualia yang berkaitan dengan penglihatan, pendengaran, atau perasaan. Kadang, kita secara sengaja mencari kualia baru—misalnya saat memesan hidangan asing di restoran karena ingin tahu seperti apa rasanya. Namun pada saat lain, kita justru berusaha keras mengakhiri suatu *quale* (bentuk tunggal dari kualia); misalnya, ketika kita menelan aspirin untuk meredakan denyut nyeri akibat sakit kepala.

Selama beberapa dekade terakhir, kualia menjadi pusat perhatian dalam filsafat pikiran dan ilmu kognitif. Ia memiliki sejumlah ciri yang tampak menarik sekaligus sulit dijelaskan. Semua ciri ini masih menjadi bahan perdebatan (lihat bagian 5.4 di bawah), namun tampaknya mencerminkan beberapa hal yang secara intuitif kita rasakan tentang kualia.

Pertama, kualia tampak bersifat pribadi: kualia saya adalah bagian dari pengalaman saya sendiri, dan Anda tidak pernah bisa mengaksesnya secara langsung. Mungkin Anda pernah bertanya-tanya apakah orang lain melihat warna dengan cara yang sama seperti Anda, atau apakah biru bagi saya mungkin tampak seperti hijau bagi Anda. Pertanyaan-pertanyaan seperti ini muncul justru karena kualia tampak bersifat pribadi. Kita tidak pernah benar-benar tahu kualia seperti apa yang dialami oleh orang lain.

Kedua (dan terkait dengan itu), kualia bisa dikatakan tak terungkapkan dengan kata-kata (*ineffable*); artinya, ia tidak dapat dijelaskan secara memadai melalui bahasa. Bayangkan Anda mencoba menjelaskan kepada seseorang yang tuna-netra sejak lahir seperti apa rupa warna merah, atau (contoh yang lebih ringan) menggambarkan kepada seorang vegetarian seumur hidup seperti apa rasa ikan tuna. Dalam kedua kasus tersebut, kita mungkin mencoba menggunakan metafora—misalnya, "merah itu seperti suara terompet"—untuk menyampaikan

karakter pengalaman itu. Namun, upaya kita pada akhirnya tak akan mampu sepenuhnya menangkap sensasi yang dimaksud.

Ciri terakhir yang sering dikemukakan adalah bahwa kualia langsung dan sepenuhnya kita pahami hanya dengan mengalaminya. Dalam hal ini, kualia berbeda dari objek pengalaman kita. Bayangkan Anda sedang berbaring di tempat tidur pada malam hari lalu mendengar bunyi "dug" yang pelan. Anda mungkin bertanya-tanya: apakah itu benda jatuh, pintu tertiup angin, atau teman serumah yang baru pulang? Namun, satu hal yang tidak perlu Anda duga adalah seperti apa bunyi itu terdengar bagi Anda. Anda langsung mengetahuinya hanya dengan mendengarnya. Lebih jauh (dan lebih kontroversial), beberapa filsuf berpendapat bahwa kita tidak pernah bisa keliru dalam menilai kualia kita sendiri. Jika saya mengatakan bahwa sesuatu terasa menyakitkan bagi saya, maka tidak masuk akal untuk mengatakan bahwa saya mungkin salah.

5.2 KUALIA DAN MASALAH TUBUH-PIKIRAN

Salah satu alasan mengapa kualia begitu menarik bagi para filsuf adalah karena tampaknya ia sulit dijelaskan dengan istilah saintifik yang lazim. Banyak dari kita pernah mendengar para ahli saraf berbicara tentang sinapsis, neuron, dan berbagai bagian otak. Mungkin tidak terlalu sulit membayangkan bagaimana pendekatan saintifik semacam ini bisa menjelaskan berbagai aspek perilaku kita. Misalnya, persepsi dapat dipahami sebagai proses penyampaian informasi dari organ indra ke berbagai area pemrosesan di otak; atau perilaku agresif bisa dijelaskan melalui pelepasan hormon atau neurotransmiter tertentu. Namun jauh lebih sulit membayangkan bagaimana deskripsi saintifik semacam itu bisa menjelaskan mengapa warna merah tampak seperti itu, atau mengapa kayu manis terasa seperti ini dan vanila seperti itu.

Tantangannya bukan sekadar menjelaskan mekanisme saraf di ba-

lik penglihatan atau bagaimana lidah mengirimkan informasi rasa ke otak. Sains memang terus membuat kemajuan penting dalam memahami hal-hal semacam ini, meski jalannya masih panjang. Kesulitannya justru terletak pada fakta bahwa sains menjelaskan bagaimana otak bekerja, tetapi tampaknya tidak dapat menjelaskan seperti apa rasanya mengalami sesuatu. Untuk membayangkan masalah ini, pikirkan seseorang yang tuna-rungu sejak lahir dan ingin tahu seperti apa suara musik Beethoven. Bahkan jika kita memiliki alat pemindai otak yang sempurna dan dapat menunjukkan dengan tepat apa yang terjadi di otak seseorang ketika mendengarkan musik, tampaknya hal itu tidak akan pernah mampu menggambarkan kepada orang tuna-rungu tersebut bagaimana rasanya mendengar bagian awal Choral Symphony.

Masalah ini menimbulkan tantangan bagi pandangan saintifik tentang dunia. Jika sains tidak dapat sepenuhnya menjelaskan kualia, apakah itu berarti sains hanya bisa memberikan pemahaman yang parsial tentang alam semesta? Lebih jauh lagi, mungkinkah ketidakmampuan sains menjelaskan kualia menunjukkan bahwa alam semesta tidak hanya terdiri atas hal-hal seperti atom, molekul, gaya, dan objek fisik lainnya, tetapi juga mencakup fenomena mental yang khas dan tak dapat direduksi secara saintifik?

Tantangan ini tergambar dengan baik melalui sebuah eksperimen pikiran terkenal bernama "Kamar Mary" yang dikemukakan oleh filsuf Frank Jackson (1982).[2] Bayangkan seorang perempuan bernama Mary yang merupakan ilmuwan jenius. Dikisahkan bahwa ia mengetahui semua fakta fisik tentang persepsi warna: ia paham sepenuhnya tentang fisika cahaya, biologi mata, dan neurosains pemrosesan warna di otak. Namun Mary sendiri tidak pernah melihat warna, karena sepanjang hidupnya ia hanya tinggal di dalam kamar hitam-putih. Suatu hari, Mary keluar dari kamarnya dan untuk pertama kalinya melihat

2 Kamar Mary juga dibahas di Bab 4.

sebuah apel merah mengilap. "Wah!" pikirnya, "Jadi beginilah rupa warna merah!"

Eksperimen pikiran Kamar Mary berusaha menunjukkan bahwa ada jenis pengetahuan tertentu yang tidak dapat diperoleh melalui pengetahuan saintifik semata. Mary sudah mengetahui semua fakta saintifik tentang warna sebelum keluar dari kamarnya. Namun yang belum ia ketahui adalah pengetahuan tentang kualia warna—yakni, seperti apa warna-warna itu sebenarnya tampak bagi penglihatan. Ia baru memperoleh pengetahuan itu ketika benar-benar melihat warna dengan matanya sendiri. Maka, menurut argumen ini, ada jenis pengetahuan yang tidak bisa dijelaskan oleh sains, dan hanya bisa diakses melalui pengalaman subjektif. Argumen tersebut dapat dirumuskan secara formal sebagai berikut.

(1) Mary mengetahui semua fakta saintifik tentang warna sebelum ia keluar dari kamarnya.

(2) Mary mempelajari fakta-fakta baru (tentang seperti apa rupa warna) ketika ia keluar dari kamarnya.

(3) Oleh karena itu, tidak semua fakta adalah fakta saintifik.

Kamar Mary adalah salah satu eksperimen pikiran paling terkenal dalam seluruh sejarah filsafat, dan telah memunculkan begitu banyak tanggapan. Sebagian besar tanggapan tersebut menolak premis (2) di atas, dan berargumen bahwa sebenarnya Mary tidak mempelajari apa pun yang benar-benar baru ketika ia keluar dari kamarnya.

Salah satu tanggapan tersebut dikenal sebagai hipotesis kemampuan (*ability hypothesis*) yang menyatakan bahwa apa yang diperoleh Mary bukanlah pengetahuan baru, melainkan serangkaian kemampuan baru (Lewis, 1990). Bayangkan seseorang yang sangat memahami teori musik, tetapi tidak bisa memainkan alat musik apa pun. Setelah

berlatih keras, orang tersebut akhirnya bisa bermain piano. Menurut hipotesis kemampuan, hal serupa terjadi pada Mary. Sebelum keluar dari kamarnya, Mary belum pernah melihat objek berwarna merah, sehingga ia tidak dapat mengenali suatu benda sebagai merah, membayangkan warna merah, atau mengingatnya. Setelah keluar dari kamar, pengalaman barunya terhadap warna merah membuatnya mampu melakukan semua hal tersebut. Maka, kesan bahwa Mary memperoleh pengetahuan baru sebenarnya keliru—yang ia dapatkan hanyalah kemampuan baru. Namun, beberapa filsuf meragukan bahwa penjelasan ini benar-benar memadai untuk menyingkirkan intuisi kuat bahwa Mary memang memperoleh sejenis pengetahuan istimewa ketika ia akhirnya melihat warna.

Pendekatan penting lainnya disebut sebagai pandangan "fakta lama, pengetahuan baru" (*old fact, new knowledge view*).[3] Bayangkan seseorang tahu bahwa Istanbul didirikan pada tahun 330 Masehi. Secara terpisah, ia kemudian mempelajari bahwa Konstantinopel juga didirikan pada tahun yang sama. Jika orang tersebut belum tahu bahwa Istanbul dan Konstantinopel adalah kota yang sama, wajar bila kita mengatakan bahwa ia telah mempelajari sesuatu yang baru ketika mendengar informasi tentang Konstantinopel. Ia memang mendapatkan informasi baru yang sebelumnya tidak ia miliki. Namun, karena "Konstantinopel" sebenarnya merujuk pada kota yang sama dengan yang dirujuk "Istanbul", maka secara ketat kita harus mengatakan bahwa ia tidak benar-benar mempelajari fakta baru tentang alam semesta—ia hanya menemukan kembali fakta lama dalam bentuk yang berbeda.

Jika diterapkan pada kasus Mary, gagasan ini berarti bahwa Mary memang sudah mengetahui semua fakta tentang warna sebelum meninggalkan kamarnya. Ketika ia melihat warna merah untuk perta-

3 Lihat, misalnya, Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness*, 171-77 (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

ma kalinya, ia hanya menemui kembali fakta-fakta yang sama dalam bentuk baru, yakni melalui pengalaman penglihatan warnanya sendiri, bukan melalui bahasa teoretis sains. Tantangan bagi pandangan ini adalah menjelaskan secara lebih rinci bagaimana cara istimewa memperoleh pengetahuan melalui pengalaman semacam itu, tanpa harus mengandaikan adanya fakta atau sifat yang bersifat non-saintifik atau non-fisik.

Pendekatan terakhir diambil oleh beberapa filsuf yang lebih tegas dan menantang intuisi umum. Mereka bersikeras bahwa Mary tidak akan memperoleh pengetahuan baru maupun kemampuan baru tentang dunia ketika ia meninggalkan kamarnya. Jika Mary benar-benar mengetahui semua fakta saintifik tentang warna sebelum keluar, maka sebenarnya ia sudah memiliki seluruh pengetahuan dan kemampuan yang berkaitan dengan pengalaman melihat warna, meskipun ia belum pernah melihat warna secara langsung (Dennett, 2006).

Pandangan ini mungkin terdengar seperti penolakan mentah terhadap intuisi kuat yang memotivasi eksperimen pikiran tersebut. Namun, salah satu cara untuk membuat pendekatan ini lebih meyakinkan adalah dengan memusatkan perhatian pada premis pertama dari argumen di atas—yakni bahwa Mary mengetahui semua fakta saintifik yang relevan. Apakah ini sesuatu yang benar-benar bisa kita bayangkan? Bagaimanapun juga, sains saat ini masih belum lengkap dan jauh dari kemampuan untuk menjelaskan semua fakta, bahkan dalam ranahnya sendiri. Selain itu, kebanyakan ilmuwan sangat terspesialisasi sehingga mereka hanya mengetahui sebagian kecil dari fakta di bidangnya masing-masing. Maka, Mary haruslah seperti sebuah kecerdasan super dari masa depan, bukan manusia biasa. Dengan demikian, mungkinkah intuisi kita tentang apa yang bisa dibayangkan patut diberi bobot besar?

Berbagai tanggapan di atas hanyalah sebagian kecil dari banyaknya

pendekatan terhadap eksperimen pikiran Kamar Mary yang dikemukakan para filsuf. Meskipun telah banyak kemajuan dalam merumuskan bantahan terhadap eksperimen ini, tampaknya belum ada satu pun jawaban yang diterima secara luas sebagai solusi tuntas. Maka dari itu, teka-teki tentang kualia dan pandangan saintifik tentang dunia tetap menjadi bidang riset filsafat yang sangat penting hingga kini.

5.3 ADA BERAPA JENIS KUALIA?

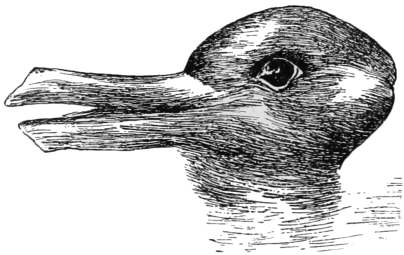
Perdebatan penting lainnya tentang kualia berkaitan dengan jenis keadaan mental seperti apa yang sebenarnya memiliki kualia. Contoh kualia yang paling sering disebut biasanya meliputi pengalaman visual, auditori, dan sensasi tubuh. Namun, sejumlah filsuf berpendapat bahwa ada banyak jenis kualia lain selain ketiganya.

Salah satu kandidat tambahan untuk jenis kualia ini adalah emosi. Tampaknya cukup jelas bahwa emosi kuat seperti kegembiraan, kemarahan, atau kesedihan memiliki perasaan khas (atau sekumpulan perasaan khas) yang menyertainya. Namun, masih menjadi perdebatan apakah perasaan-perasaan ini melibatkan jenis kualia khusus tersendiri, atau apakah mereka bisa dijelaskan melalui kualia lain—misalnya, kualia yang berhubungan dengan sensasi tubuh. Pandangan terakhir ini dipegang oleh salah satu pendiri psikologi modern, William James (1842–1910), dalam artikelnya yang terkenal (1884). Sebagai contoh, perhatikan sensasi fisik yang intens yang sering menyertai emosi semacam kegirangan: kita mungkin merasakan detak jantung meningkat, mulut mengering, dan otot menegang. Apakah mungkin kualia tubuh seperti itu sepenuhnya menjelaskan kualia yang ada dalam emosi? Pertanyaan ini tetap menjadi topik perdebatan yang hangat.

Perdebatan penting lainnya menyangkut cakupan atau jenis kualia yang berkaitan dengan persepsi. Kita semua dapat sepakat bahwa pengalaman terhadap warna dan bentuk memiliki kualia. Tetapi, apakah

ada kualia khusus ketika kita melihat seseorang tampak ramah, atau ketika kita mengenali seekor hewan sebagai rakun? Gagasan bahwa terdapat kualia tingkat tinggi yang terkait dengan sifat di luar warna, bentuk, dan gerakan ini dikenal sebagai pandangan konten yang kaya (Siegel, 2010). Salah satu alasan yang mendukung pandangan ini berasal dari kasus-kasus di mana karakter pengalaman kita—dengan kata lain, kualia kita—tampak berubah meskipun tidak ada perubahan pada ciri-ciri persepsi tingkat rendah seperti warna, bentuk, atau gerak.

Sebagai contoh, perhatikan ilusi "bebek-kelinci" yang terkenal (Jastrow, 1899). Dengan sedikit usaha mental, kita dapat "beralih" dari melihat gambar itu sebagai seekor bebek menjadi melihatnya sebagai seekor kelinci, dan tampaknya ada perubahan dalam cara gambar itu terlihat. Namun, pengalaman kita terhadap unsur-unsur visual dasar dari gambar tersebut—warna dan bentuknya—sebenarnya tidak berubah. Jika hal ini benar, maka tampaknya ada jenis kualia khusus yang berbeda antara melihat gambar itu sebagai bebek dan melihatnya sebagai kelinci.



Perdebatan penting terakhir itu berkaitan dengan pertanyaan apakah keadaan non-perseptual seperti berpikir dan memahami juga me-

miliki kualia khusus yang menyertainya. Semisal, cobalah cepat-cepat menjumlahkan angka 17 dan 48 di dalam kepala Anda, lalu perhatikan perasaan atau kualitas apa yang menyertai pengalaman itu. Apakah ada sensasi khas yang menemani pikiran Anda tentang angka-angka tersebut?

Beberapa filsuf berpendapat bahwa memang ada pengalaman khas yang terkait dengan proses berpikir dan memahami.[4] Salah satu argumen untuk mendukung adanya kualia kognitif (atau yang juga dikenal sebagai fenomenologi kognitif) berasal dari contoh mendengarkan bahasa asing. Bayangkan Jack, seorang penutur bahasa Inggris, dan Jacques, seorang penutur bahasa Prancis, sama-sama mendengarkan siaran radio berbahasa Prancis. Jack tidak memahami apa yang ia dengar, sedangkan Jacques memahaminya. Secara intuitif, tampaknya ada perbedaan dalam kualitas pengalaman mereka yang muncul dari perbedaan dalam pemahaman (atau ketidakpahaman) mereka terhadap siaran tersebut.

Namun, keberadaan kualia kognitif ini juga masih menjadi perdebatan sengit. Beberapa filsuf berpendapat bahwa kualitas yang menyertai pengalaman berpikir dan memahami sebenarnya dapat dijelaskan hanya melalui kualia perseptual biasa—seperti warna dan bentuk—yang muncul sebagai gambaran mental dalam pikiran kita. Dengan demikian, mungkin kualia apa pun yang Anda alami ketika memecahkan soal matematika tadi hanyalah hasil dari "melihat" atau "mendengar" angka-angka tersebut di dalam mata batin Anda.

5.4 SKEPTISISME TERHADAP KUALIA

Dalam bab ini, kita telah berbicara tentang kualia seolah-olah keberadaannya, setidaknya, tidak diperdebatkan. Dalam satu pengertian, hal itu tentu benar: tidak ada yang bisa menyangkal bahwa kita benar-

4 Lihat Galen Strawson, *Mental Reality* (MIT Press, 1994), Bab 1.

benar mengalami warna dan rasa, misalnya. Namun, beberapa filsuf tetap skeptis terhadap kualia, dengan menegaskan bahwa gagasan itu sendiri adalah sesuatu yang membingungkan. Filsuf Daniel Dennett adalah salah satu skeptis terkenal. Dalam tulisannya yang klasik, "Quining kualia" (1988), ia memberikan sejumlah contoh kasus di mana gagasan kualia sebagaimana digunakan oleh para filsuf tampaknya justru menimbulkan pertanyaan-pertanyaan yang mustahil dan mungkin juga tidak masuk akal.

Pertimbangkan, misalnya, kasus dua orang—yang satu menyukai kembang kol, sementara yang lain membencinya. Haruskah kita mengatakan bahwa mereka memiliki kualia yang berbeda ketika mencicipi kembang kol, ataukah kita sebaiknya mengatakan bahwa mereka memiliki reaksi yang berbeda terhadap kualia yang sama? Dennett berpendapat bahwa pertanyaan seperti itu hampir tidak masuk akal.

Untuk mengilustrasikan maksudnya lebih lanjut, ia mengajak kita membayangkan bahwa kita sendiri beralih dari membenci kembang kol menjadi menyukainya (pengalaman yang banyak dari kita alami terhadap makanan tertentu). Bahkan dalam kasus seperti itu, katanya, kita tidak dapat memastikan apakah kualia kita yang berubah, ataukah sikap kita yang berubah. Jika hal itu benar, tampaknya ada pertanyaan-pertanyaan tentang kualia yang tidak dapat dijawab dari sudut pandang orang pertama; tetapi karena kualia dikatakan bersifat pribadi dan takterkatakan, maka tampaknya pertanyaan-pertanyaan itu tidak dapat dijawab sama sekali! Alih-alih menerima entitas misterius semacam itu, Dennett menyarankan agar kita lebih baik meninggalkan gagasan kualia itu sendiri sebagai sesuatu yang membingungkan.

Bentuk lain dari skeptisisme terhadap kualia berkaitan dengan hubungan kualia dengan objek pengalaman kita. Untuk waktu yang lama, banyak filsuf memandang kualia sebagai hal-hal yang dapat kita amati dalam pengalaman kita sendiri, terpisah dari pengalaman kita

terhadap objek-objek di dunia (karena itu istilah "perasaan mentah" kadang digunakan untuk menggambarkannya). Namun, beberapa filsuf belakangan menantang pandangan ini, dan justru berpendapat bahwa sejauh kita mengalami kualia, kita mengalaminya sebagai sifat dari objek-objek di dunia (Harman 1990). Ini merupakan perdebatan yang kompleks, tetapi pada dasarnya para filsuf ini berargumen bahwa ketika kita memandang pohon hijau, kita tidak mengalami "kehijauan mentah" (*raw greenness*). Sebaliknya, apa yang kita sebut "kualia dari kehijauan" sebenarnya kita alami sebagai sifat dari objek di dunia, yakni pohon itu sendiri. Jika tesis transparansi ini benar, maka hal itu menunjukkan bahwa bahkan jika kualia memang ada, mereka mungkin hanyalah aspek dari kesadaran kita terhadap objek-objek nyata di dunia, bukan semacam "cat mental" yang misterius (Block 1996). Jika demikian, ilmu kognitif mungkin dapat membantu kita memahami kualia melalui proyek filosofis dan saintifik yang lebih luas untuk menjelaskan bagaimana persepsi membuat kita sadar akan dunia.

5.5 KESIMPULAN

Kualia tetap menjadi salah satu teka-teki terdalam dalam seluruh bidang filsafat, dan bab ini hanya memberikan tinjauan singkat atas beberapa perdebatan terpenting yang melibatkannya. Meskipun sains telah memberi kita wawasan baru yang luar biasa terhadap pertanyaan-pertanyaan sulit seperti asal-usul alam semesta dan genom manusia, masalah bagaimana menjelaskan kualia tampaknya masih menggoda tetapi tetap berada di luar jangkauan penyelidikan saintifik standar. Terlepas dari itu—atau mungkin justru karena itu—banyak filsuf dan ilmuwan memandang kualia sebagai sebuah wilayah yang penting dan menarik bagi pemahaman manusia.

REFERENSI

Block, Ned. 1996. "Mental Paint and Mental Latex." *Philosophical Issues* 7(19).

Dennett, Daniel C. 2006. "What Robomary Knows." In *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, ed. Torin Alter and Sven Walter. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C. 1988. "Quining Qualia." In *Consciousness in Contemporary Science*, 42–77. New York: Clarendon Press/Oxford University Press.

Harman, Gilbert. 1990. "The Intrinsic Quality of Experience." *Philosophical Perspectives* 4: 31–52.

Jackson, Frank. 1982. "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly* 32: 127–36.

Lewis, David. 1990. "What Experience Teaches." In *Mind and Cognition*, ed. William G. Lycan, 29–57. Oxford: Basil Blackwell.

James, William. 1884. "What Is an Emotion?" *Mind* 9(34): 188–205.

Jastrow, Joseph. 1899. *The Mind's Eye*. *Popular Science Monthly* 54: 299–312.

Siegel, Susanna. 2010. *The Contents of Visual Experience*. Oxford: Oxford University Press.

BACAAN LANJUTAN

Alter, Torin and Robert J. Howell. 2009. *A Dialogue on Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Blackmore, Susan. 2006. *Conversations on Consciousness*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David J. 1998. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. United States: Little, Brown and Co.

Montero, Barbara. 1999. "The Body Problem." *Noûs* 33(2): 183–200.

Nagel, Thomas. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review* 83: 435–456.

6

Kesadaran

TONY CHENG

6.1 PENDAHULUAN

Istilah "kesadaran" (*consciousness*) sering kali, meskipun tidak selalu, digunakan secara bergantian dengan istilah "keengahan" (*awareness*), yang terdengar lebih akrab di telinga banyak orang. Kita sering berkata, misalnya, "apakah kamu engah (*aware*) bahwa…" atau "apakah kamu memperhatikan bahwa…?" untuk menyatakan hal serupa. Ungkapan-ungkapan ini menunjukkan adanya hubungan erat antara kesadaran dan perhatian (*attention*), yang akan dibahas lebih lanjut dalam bab ini.

Ned Block, salah satu tokoh penting dalam kajian ini, memberikan karakterisasi yang berguna mengenai apa yang ia sebut "kesadaran fenomenal" (*phenomenal consciousness*). Baginya, kesadaran fenomenal adalah pengalaman. Pengalaman mencakup persepsi, misalnya ketika kita melihat, mendengar, menyentuh, mencium, dan merasakan sesuatu; kita biasanya mengalami hal-hal seperti melihat warna atau men-

cium aroma. Pengalaman juga mencakup keengahan ragawi, misalnya kita engah akan suhu tubuh sendiri atau posisi anggota badan. Dengan demikian, kesadaran terutama berhubungan dengan aspek pengalaman dari kehidupan mental kita.

Sebagian besar pembahasan dalam filsafat pikiran bergantung pada gagasan tentang pengalaman sadar dalam satu atau lain bentuk. Descartes, misalnya, melaporkan pengalaman sadarnya dalam *Meditations on First Philosophy*, yang menjadi pusat dari argumennya bahwa ia memiliki pikiran (lihat Bab 1). Aliran behaviorisme, materialisme, fungsionalisme, dan dualisme sifat berupaya menjelaskan kehidupan mental kita, sehingga mereka harus memperhitungkan kesadaran karena ia merupakan salah satu unsur paling penting dari mentalitas (Bab 2, Bab 3, Bab 4). Kualia dan perasaan mentah adalah salah satu cara memahami kesadaran; karena sudah dibahas sebelumnya (Bab 5), topik ini tidak akan diulas kembali di sini. Pengetahuan, kepercayaan, dan keadaan mental lainnya kadang—meskipun tidak selalu—bersifat sadar; oleh karena itu, penting untuk memahami perbedaan antara, misalnya, kayakinan sadar dan tidak sadar. Hal ini juga berlaku untuk konsep dan isi pikiran (Bab 7). Apakah kehendak bebas dan diri memerlukan kesadaran masih menjadi perdebatan yang hangat (Bab 8). Dengan cara ini, jelaslah bahwa kesadaran menempati posisi sentral dalam filsafat pikiran.

6.2 KONSEP-KONSEP KESADARAN

Ada banyak konsep tentang kesadaran, namun secara umum ada dua pendekatan utama. Pertama, kita dapat meneliti konsep awam (*folk concepts*) tentang kesadaran—yakni bagaimana orang awam menggunakan istilah ini, serta istilah lain yang berkaitan (seperti *awareness*) untuk merujuk pada fenomena serupa. Kedua, kita dapat mencari konsep kesadaran yang berguna untuk menjelaskan atau memahami

pikiran. Pendekatan pertama dilakukan dalam filsafat eksperimental, cabang baru dalam filsafat yang menggunakan metode eksperimental untuk menyurvei konsep-konsep yang dimiliki masyarakat awam, termasuk mereka yang berasal dari latar budaya dan bahasa yang beragam. Dalam bab ini, kita akan berfokus pada pendekatan kedua, yang secara tradisional lebih disukai oleh para filsuf pikiran.

Para filsuf memiliki cara yang berbeda dalam membedakan berbagai konsep kesadaran, dan mereka sering kali sangat tidak sepakat satu sama lain. Tidak ada klasifikasi yang sepenuhnya bebas dari kontroversi. Namun, ada satu pembedaan yang cenderung menjadi titik awal dalam diskusi filsafat tentang kesadaran; bahkan mereka yang tidak setuju dengan pembedaan ini biasanya memulainya dari sini. Pembedaan tersebut berasal dari Ned Block (1995), yaitu antara kesadaran fenomenal dan kesadaran akses:

> Kesadaran fenomenal [kesadaran-F] adalah pengalaman; yang membuat suatu keadaan menjadi sadar secara fenomenal adalah bahwa ada perasaan "seperti apa rasanya" (Nagel 1974) berada dalam keadaan tersebut. (Block 1995, hlm. 228)
>
> Suatu keadaan perseptual bersifat sadar-akses [sadar-A], secara kasar, jika isinya—yakni apa yang direpresentasikan oleh keadaan perseptual tersebut—diproses melalui fungsi pemrosesan informasi, yaitu jika isinya mencapai Sistem Eksekutif sehingga dapat digunakan untuk mengendalikan penalaran dan perilaku. (Block 1995, hlm. 229)

Block juga membahas konsep ketiga, yaitu kesadaran pemantau (*monitoring consciousness*) (1995, hlm. 235). Namun, demi fokus pembahasan, kita akan membatasi diri pada dua jenis kesadaran: kesadaran fenomenal dan akses.

Pokok utama Block adalah membedakan antara kesadaran-F dan kesadaran-A. Ia berupaya menunjukkan bahwa keduanya adalah jenis yang berbeda. Untuk melakukannya, ia mencari kasus di mana

kesadaran-F ada sementara kesadaran-A tidak ada:

> Bayangkan Anda sedang terlibat dalam percakapan yang sangat intens, lalu tiba-tiba pada tengah hari Anda menyadari bahwa tepat di luar jendela Anda ada—dan sudah ada selama beberapa waktu—suara bor pneumatik yang sangat keras menggali jalanan. Anda sebenarnya sudah engah akan kebisingan itu sejak tadi, tetapi baru pada tengah hari Anda *engah secara sadar* akan hal itu. Artinya, Anda telah sadar secara fenomenal terhadap suara tersebut sejak awal, tetapi baru pada tengah hari Anda sadar secara fenomenal *dan* sekaligus secara akses. (Block 1995, hlm. 234; cetak miring dari penulis)

Untuk kasus kesadaran-A tanpa kesadaran-F, Block berargumen bahwa sulit menemukan contoh nyata, tetapi hal itu secara konseptual mungkin (1995, hlm. 233)—artinya tidak ada kontradiksi logis dalam membayangkan skenario adanya kesadaran-A tanpa kesadaran-F. Strategi ini efektif karena tujuan Block hanyalah menunjukkan bahwa keduanya merupakan jenis kesadaran yang berbeda; untuk itu, tidak perlu ada contoh nyata, meskipun contoh nyata tentu memperkuat argumen karena berfungsi sebagai bukti eksistensial.

Pembedaan penting lainnya dikemukakan oleh David Chalmers (1995), yang menantang para peneliti kesadaran dengan membedakan antara "masalah mudah" (*easy problem*) dan "masalah sulit" (*hard problem*) dari kesadaran. Menurut Chalmers:

> Masalah-masalah mudah dari kesadaran adalah yang tampak dapat dijelaskan langsung melalui metode standar sains kognitif, yakni dengan menjelaskan fenomena berdasarkan mekanisme komputasional atau neural. Masalah-masalah sulit adalah yang tampaknya menolak metode-metode tersebut. (Chalmers 1995, hlm. 4)

Berikut beberapa contoh masalah mudah yang ia kemukakan:

1) Integrasi informasi oleh suatu sistem kognitif;

2) Kemampuan untuk melaporkan keadaan mental;
3) Kemampuan suatu sistem untuk mengakses keadaan internalnya sendiri;
4) Fokus perhatian (Chalmers 1995).

Baik masalah mudah maupun masalah sulit sama-sama menarik perhatian para filsuf. Diskusi Block tentang kesadaran fenomenal dan akses dapat dikategorikan dalam wilayah masalah mudah, sedangkan Bab 1 sampai Bab 5 buku ini lebih berkaitan dengan masalah sulit.

Dengan kedua pembedaan dasar ini—antara kesadaran fenomenal dan kesadaran akses, serta antara masalah mudah dan masalah sulit—kita dapat melanjutkan dengan meninjau bagaimana para filsuf dan saintis mengembangkan teori tentang berbagai jenis kesadaran, terutama kesadaran fenomenal.

6.3 TEORI-TEORI TENTANG KESADARAN

Block berupaya membuat pembedaan secara tegas antara kesadaran-F dan kesadaran-A. Ia mengajukan beberapa garis argumentasi, dan salah satu yang paling relevan menyatakan bahwa kesadaran-F tidak dapat dijelaskan melalui konten representasional. Untuk memahami maksudnya, kita perlu terlebih dahulu memahami apa yang dimaksud dengan konten representasional. Contoh akan membantu. Dua keyakinan itu berbeda karena memiliki konten yang berbeda: keyakinan saya bahwa besok akan turun hujan dan bahwa lusa tidak akan hujan adalah dua keyakinan yang berbeda karena kontennya—"besok akan turun hujan" dan "lusa tidak akan hujan"—berbeda. Konten-konten ini dikatakan merepresentasikan keadaan dunia, baik yang nyata maupun yang imajiner. Konten representasional dapat benar atau salah: keyakinan saya bahwa besok akan hujan bisa saja salah jika ternyata besok tidak hujan.

Konsep konten representasional sendiri sangat kompleks dan akan

dibahas lebih rinci dalam Bab 7. Ada banyak alasan untuk percaya bahwa kesadaran-F tidak dapat dijelaskan oleh konten representasional; salah satunya adalah bahwa suatu pengalaman dan suatu keyakinan bisa saja memiliki konten yang sama, tetapi fenomenologinya berbeda. Hal ini masih menjadi perdebatan. Beberapa filsuf bahkan berpendapat bahwa pengalaman tidak memiliki konten representasional sama sekali.

Kini, konten dan kesadaran adalah dua topik utama dalam filsafat pikiran. Tokoh besar lain di bidang ini, Daniel Dennett, bahkan menjadikannya sebagai judul buku pertamanya (*Content and Consciousness*, 1969). Keduanya sering dipelajari secara terpisah, tetapi beberapa filsuf berusaha menjelaskan yang satu dengan yang lain. Posisi yang paling berpengaruh, seperti yang diwakili oleh Fred Dretske (1995), berpendapat bahwa konten representasional lebih mudah dipahami karena dapat dijelaskan dengan istilah-istilah naturalistik seperti informasi. Disebut naturalistik karena istilah-istilah ini dapat diterima secara saintifik dalam sains alam. Pandangan ini juga berpendapat bahwa kesadaran harus dipahami melalui konten representasional agar sepenuhnya dapat dinaturalisasi. Pandangan ini disebut representasionalisme. Pernyataan kanoniknya berbunyi: "semua fakta mental adalah fakta representasional" (Dretske 1995, xiii). Proyek ini dikenal sebagai upaya "menaturalisasi pikiran."

Namun, meskipun Block mendukung proyek naturalisasi tersebut, ia menolak cara khusus ini dalam menaturalisasi kesadaran. Intuisi dasarnya adalah bahwa representasionalisme mengabaikan sesuatu yang sangat penting, yaitu *what-it-is-like-ness*—"seperti apa rasanya" berada dalam suatu pengalaman. Alasannya, misalnya, keyakinan dengan konten representasional bisa saja tidak disadari. Selain itu, beberapa orang berpendapat bahwa pengalaman bahkan tidak memiliki konten representasional sama sekali.

Meskipun Block dan para pengkritiknya menentang representasionalisme, pandangan ini tetap menjadi teori yang paling berpengaruh di bidang ini. Alasannya mungkin karena teori ini dianggap sebagai jalur paling menjanjikan untuk menaturalisasikan pikiran. Hal ini penting karena salah satu tujuan utama filsafat abad ke-20 adalah menempatkan pikiran dalam dunia fisik (lihat Bab 1–5). Teori besar ini hadir dalam berbagai bentuk, yang akan diringkas dalam bagian-bagian berikut.

6.3.1 Representasionalisme Tingkat-Pertama

Pandangan ini berpendapat bahwa konten representasional saja sudah cukup untuk menjelaskan kesadaran fenomenal (Dretske 1995; Tye 1995). Ada yang berpendapat bahwa keduanya identik, sementara yang lain mengatakan bahwa kesadaran itu bertopang pada konten representasional. Kebertopangan adalah konsep teknis yang digunakan di banyak bidang filsafat. Misalnya, jika A adalah dasar kebertopangan dan B dikatakan bertopang pada A, maka setiap terjadi perubahan dalam B pasti karena ada perubahan dalam A. Namun, sebaliknya tidak selalu terjadi: A bisa berubah meski tidak ada perubahan dalam B. Ini adalah cara tertentu untuk menjelaskan hubungan kebertopangan.

Contoh konkret: dalam etika, ada pandangan bahwa fakta-fakta etis—misalnya bahwa menyiksa itu salah—memiliki dasar yang kokoh karena mereka bertopang pada fakta-fakta fisik. Artinya, jika fakta etis berubah, itu karena ada perubahan dalam fakta fisik. Namun sebaliknya tidak selalu terjadi: fakta fisik dapat berubah tanpa mengubah fakta etis. Prinsip yang sama digunakan untuk menjelaskan fakta estetik. Gagasan kebertopangan ini tampaknya menangkap hubungan ketergantungan yang kita butuhkan: fakta fisik adalah yang paling fundamental, sehingga jika fakta lain berubah, pasti karena ada perubahan dalam fakta fisik. Namun, fakta fisik yang berbeda bisa menopang fak-

ta etis, estetis, dan mental yang sama. Inilah gagasan kuat di balik representasionalisme.

6.3.2 Representasionalisme Tingkat Lebih Tinggi

Teori-teori tingkat lebih tinggi secara umum berpendapat bahwa suatu keadaan mental menjadi sadar karena disertai oleh keadaan lain. Bagaimana menjelaskan makna "menyertai" di sini tentu saja menjadi persoalan rumit dan kontroversial (Rosenthal 2005). Motivasi utama teori tingkat lebih tinggi berasal dari pengamatan David Rosenthal bahwa "keadaan mental hanya sadar jika seseorang dengan suatu cara sadar akan keadaan tersebut" (2005, hlm. 4). Ia menyebut ini sebagai prinsip transitivitas. Perhatikan bahwa "hanya jika" menandakan hubungan logis tertentu: "A hanya jika B" berarti B adalah syarat niscaya bagi A. Jadi, prinsip ini menyatakan bahwa kesadaran seseorang atas keadaan mental tertentu merupakan syarat niscaya bagi keadaan mental tersebut untuk menjadi sadar.

Teori tingkat lebih tinggi hadir dalam berbagai versi. Pertanyaan dasarnya adalah: apa hakikat dari keadaan tingkat lebih tinggi yang relevan itu? Ada yang menganggapnya sebagai persepsi, ada juga yang menganggapnya sebagai pikiran. Versi pertama dapat ditemukan pada Armstrong (1968) dan Lycan (1996), dan dikenal sebagai teori indera batin. Gagasannya: sebagaimana persepsi biasa (*outer sense*), keadaan internal yang menimbulkan kesadaran juga bersifat perseptual (*inner sense*). Keunggulan pandangan ini adalah bahwa persepsi dianggap lebih dasar dibanding pikiran, sehingga teori ini dapat menjelaskan kesadaran pada makhluk non-linguistik yang mampu merasakan tetapi mungkin tidak berpikir.

Versi kedua adalah teori pemikiran tingkat lebih tinggi, yang memiliki dua varian. Rosenthal (2005) berpendapat bahwa keadaan mental yang sadar secara fenomenal adalah objek dari pemikiran tingkat lebih

tinggi. Ini disebut aktualis. Sementara itu, Carruthers (2005) berpendapat bahwa keadaan mental sadar adalah keadaan yang tersedia bagi pemikiran tingkat lebih tinggi. Ini disebut dispositionalis. Perbedaan antara aktual dan disposisional juga penting di banyak bidang filsafat. Bayangkan dokumen-dokumen di laptop Anda: karena Anda memiliki kata sandi yang tepat, dokumen-dokumen itu tersedia bagi Anda, tetapi bukan berarti Anda sedang membukanya setiap saat. Secara sederhana, bagi aktualis, hanya keadaan mental yang sedang benar-benar diakses pada suatu waktu yang sadar; sedangkan bagi dispositionalis, setiap keadaan mental yang dapat diakses pada suatu waktu sudah termasuk sadar. Secara umum, versi disposisional lebih longgar dibanding aktualist, karena konsep disposisional memang lebih lemah. Namun, semua teori tingkat lebih tinggi ini masih tergolong representasionalisme, karena baik persepsi maupun pikiran dianggap memiliki konten representasional.

6.3.3 Representasionalisme Refleksif

Pandangan ini mungkin sulit dibedakan dari teori tingkat lebih tinggi, tetapi gagasan dasarnya berbeda. Menurut pandangan ini, keadaan mental yang sadar secara fenomenal itu memiliki konten representasional tingkat lebih tinggi yang merepresentasikan dirinya sendiri (Kriegel 2009). Keunggulan teori ini adalah tidak menggandakan keadaan mental; konten representasional menjadi bagian dari keadaan sadar itu sendiri. Misalnya, pengalaman visual saya ketika melihat buku di depan saya memiliki fenomenologi tertentu dan juga konten bahwa "ada sebuah buku di depan saya." Teori ini menyatakan bahwa pengalaman visual tersebut memiliki fenomenologi seperti itu karena konten yang dikandungnya. Rangkaian gagasan ini memiliki banyak variasi yang tidak dapat dibahas seluruhnya di sini, tetapi perlu diingat bahwa teori ini tidak boleh disamakan dengan teori tingkat lebih tinggi.

Apakah dua teori berikut ini mesti diklasifikasikan sebagai representasionalisme masih kontroversial. Namun, bab ini tidak mengambil sikap terkait kontroversi ini.

6.3.4 Teori Kognitif

Kelompok teori ini menggunakan konsep kognisi untuk memahami kesadaran. Dalam beberapa hal, teori ini mirip dengan representasionalisme karena konten sering dikaitkan dengan keadaan kognitif seperti keyakinan. Namun, perbedaannya penting: teori kognitif biasanya tidak menggunakan konsep konten representasional, yang khas filsafat. Teori kognitif paling terkenal dikemukakan oleh ilmuwan Bernard Baars (1988). Menurut pandangan ini, kesadaran muncul dari kompetisi antara prosesor dan keluaran (*output*) untuk kapasitas memori kerja yang terbatas, yang berfungsi menyiarkan informasi ke seluruh "ruang kerja global" (*global workspace*). Model ini mirip dengan analogi komputer digital.

Pandangan ini cukup serupa dengan model *multiple drafts* dari Dennett (1991), yang menurutnya berbagai "pemeriksaan" terhadap seseorang akan menghasilkan jawaban yang berbeda tentang keadaan sadar orang tersebut. Keduanya serupa karena sama-sama menggunakan konsep kognitif untuk menjelaskan kesadaran. Teori kognitif cenderung naturalistik, meskipun tidak menggunakan konten representasional untuk menjelaskan kesadaran. Block menolak teori kognitif dengan alasan yang sama seperti terhadap representasionalisme, yaitu bahwa keduanya gagal menangkap aspek "seperti apa rasanya" dari pengalaman.

6.3.5 Teori Integrasi Informasi

Sebagian besar peneliti sepakat bahwa informasi memainkan peran penting dalam teori kesadaran yang lengkap, meskipun peran pastinya

masih diperdebatkan. Teori Integrasi Informasi dikemukakan oleh ahli saraf Giulio Tononi (2008). Ia berpendapat bahwa integrasi informasi yang relevan merupakan kondisi yang niscaya dan memadai untuk kesadaran. Menurut teori ini, kesadaran adalah sifat informasi-teoretik murni dari sistem kognitif—tidak ada konsep lain yang lebih fundamental dalam hal ini. Rinciannya sangat teknis dan teori ini masih terus dikembangkan karena relatif baru. Beberapa peneliti membandingkannya dengan panpsikisme, yaitu pandangan bahwa kesadaran merupakan salah satu sifat paling mendasar dari alam semesta (Chalmers 1996). Namun, penting diingat bahwa setiap teori memiliki ciri khasnya sendiri dan harus dipahami berdasarkan kerangka pikirnya masing-masing.

Inilah ringkasan beberapa teori utama tentang kesadaran. Daftar ini tentu tidak menyeluruh, dan masing-masing teori memiliki rincian yang jauh lebih kompleks. Ringkasan ini, seperti juga keseluruhan bab, dimaksudkan sebagai titik awal untuk eksplorasi lebih lanjut.

6.4 PERHATIAN DAN KESADARAN

Di awal bab ini, kita telah melihat bahwa terdapat kemungkinan hubungan antara perhatian dan kesadaran. Biasanya, bab tentang kesadaran tidak membahas perhatian. Namun, sejak sekitar tahun 2010, diskusi filosofis mengenai perhatian semakin meluas, sehingga masuk akal untuk membahasnya dalam kaitannya dengan kesadaran, meskipun secara singkat.

Sebelum tahun 1990-an, istilah kesadaran adalah sesuatu yang cenderung dihindari oleh para saintis. Ia dianggap tidak saintifik karena belum ada cara yang memadai untuk memberikan definisi operasional yang memuaskan—yakni definisi yang dapat dibenarkan secara empiris. Pada masa itu, para saintis lebih memilih meneliti perhatian, karena dianggap lebih mudah untuk diukur atau dikuantifikasi. Penelitian

empiris mengenai perhatian memang sudah berkembang pesat sejak tahun 1960-an.

Meskipun para saintis pada masa itu berusaha keras untuk tidak secara eksplisit membicarakan kesadaran, mereka tidak sepenuhnya bisa mengabaikannya. Misalnya, ketika psikolog Max Coltheart mendefinisikan visible persistence (1980), sulit untuk memahami apa yang dimaksud dengan "terlihat" (*visible*) jika bukan "terlihat secara sadar," meskipun memang ada kemungkinan penafsiran lain, seperti "dapat dilihat." Namun, seseorang mungkin tetap bertanya apakah "dapat dilihat" berarti "dapat dilihat secara sadar." Tentu saja ada nuansa halus di sini; misalnya, Block (2007) lebih jauh membedakan antara persistensi yang dapat dilihat (*visible persistence*) dan persistensi fenomenal (*phenomenal persistence*), yang justru menimbulkan pertanyaan baru tentang bagaimana seharusnya kita memahami persistensi yang dapat dilihat.

Namun, bagaimanapun juga, sebelum tahun 1990-an, perhatian menjadi fokus utama penelitian para saintis, dan dalam banyak hal berfungsi sebagai pengganti bagi kesadaran, karena perhatian dianggap lebih dapat dipertanggungjawabkan secara saintifik. Situasinya kini telah berubah secara drastis. Saat ini, studi mengenai kesadaran begitu meluas, tidak hanya dalam sains tetapi juga dalam filsafat. Alasan di balik perubahan ini cukup kompleks; hal itu tidak semata-mata karena kini kesadaran dapat didefinisikan dengan lebih baik secara saintifik (sejarah panjang dan kompleks ini tidak akan dibahas di sini).

Pertanyaan yang kini muncul adalah: bagaimana hubungan antara perhatian dan kesadaran? Apakah keduanya identik? Jika tidak, bagaimana hubungan di antara keduanya? Sulit untuk mempertahankan pandangan bahwa keduanya identik, karena tampaknya terdapat kasus-kasus jelas di mana suatu subjek—tidak harus manusia—dapat memusatkan perhatiannya tanpa memiliki kesadaran terhadap objek

yang menjadi fokusnya. Mungkin subjek itu adalah organisme sederhana yang tidak memiliki kesadaran dalam arti yang relevan, tetapi secara argumentatif dapat dikatakan memiliki kapasitas perhatian dasar, yakni kemampuan untuk mengarahkan sumber daya kognitifnya pada target tertentu.

Biasanya, perdebatan lebih berfokus pada apakah perhatian merupakan kondisi niscaya dan/atau memadai bagi kesadaran. Jesse Prinz (2012) berpendapat bahwa perhatian memang cukup untuk menjelaskan kesadaran, bahkan terkadang mendekati pandangan bahwa keduanya identik. Namun, pandangan ini menghadapi dua tantangan utama. Pertama, beberapa pihak berargumen bahwa perhatian tidak niscaya bagi kesadaran. Salah satu pendapat demikian adalah pandangan luapan fenomenologis (*phenomenological overflow view*) yang diajukan oleh Block (2007). Kedua, ada yang berpendapat bahwa perhatian tidak cukup bagi kesadaran. Robert Kentridge dan rekan-rekannya (1999), misalnya, menunjukkan bahwa kasus *blindsight*—yakni pasien yang buta pada bagian tertentu dari bidang penglihatannya akibat kerusakan korteks—adalah contoh perhatian tanpa kesadaran. Para pasien ini menunjukkan tanda-tanda perhatian yang jelas, tetapi mereka sendiri bersikeras bahwa mereka tidak sadar terhadap bagian bidang penglihatan tersebut.

Semua ini, tentu saja, sangat dapat diperdebatkan, dan masih terbuka ruang luas untuk ketidaksepakatan (Cheng 2017). Baik kesadaran maupun perhatian masih menjadi topik hangat dalam filsafat dan sains kognitif masa kini—dan kemungkinan besar akan tetap demikian di masa mendatang.

REFERENSI

Armstrong, David. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.

Baars, Bernard. 1988. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Block, Ned. 1995. "On a Confusion about a Function of Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences* 18: 227–287.

Block, Ned. 2007. "Consciousness, Accessibility and the Mesh between Psychology and Neuroscience." *Behavioral and Brain Sciences* 30: 481–548.

Carruthers, Peter. 2005. *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, David. 1995. "Facing up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 2(3): 200–219.

Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

Cheng, Tony. 2017. "Iconic Memory and Attention in the Overflow Debate." *Cogent Psychology* 4.

Coltheart, Max. 1980. "Iconic Memory and Visible Persistence." *Perception and Psychophysics* 27(3): 183–228.

Dennett, Daniel. 1969. *Content and Consciousness*. Oxon: Routledge & Kegan Paul.

Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little Brown & Co.

Dretske, Fred. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kentridge, Robert et al. 1999. "Attention without Awareness in Blindsight." *Proceedings of the Royal Society of London B* 266: 1805–1811.

Kriegel, Uriah. 2009. *Subjective Consciousness: A Self-Representational*

Theory. Oxford: Oxford University Press.

Lycan, William. 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

Nagel, Thomas. 1974. "What is it like to be a Bat?" *Philosophical Review* 83: 435–450.

Prinz, Jesse. 2012. *The Consciousness Brain: How Attention Engenders Experience*. New York: Oxford University Press.

Rosenthal, David. 2005. *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Tononi, Giulio. 2008. "Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto." *Biological Bulletin* 215: 216–242.

Travis, Charles. 2004. "The Silence of the Senses." *Mind* 113: 57–94.

Tye, Michael. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Tye, Michael. 2003. *Consciousness and Persons: Unity and Identity*. Cambridge, MA: MIT Press.

BACAAN LANJUTAN

Blackmore, Susan and Emily Troscianko. 2018. *Consciousness: An Introduction*. Oxford: Routledge.

Churchland, Patricia. 1989. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hurley, Susan. 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: MIT Press.

7
Konsep dan Konten

ERAN ASOULIN

7.1 PENDAHULUAN

Masalah intensionalitas adalah persoalan tentang bagaimana mungkin suatu entitas dapat menjadi "tentang" sesuatu—yakni bagaimana kalimat, pikiran, atau konsep bisa tentang sesuatu yang lain. Entitas-entitas semacam itu dikatakan memiliki intensionalitas karena mereka merepresentasikan sesuatu di luar dirinya. Gagasan tentang intensionalitas dapat ditelusuri setidaknya hingga Aristoteles (384–322 SM), namun filsuf Jerman Franz Brentano (1838–1917) umumnya dianggap sebagai tokoh yang memperkenalkan kembali konsep ini ke dalam filsafat modern pada akhir abad ke-19.

Brentano terkenal dengan pernyataannya: "Setiap fenomena mental ditandai oleh … ineksistensi intensional (atau mental) suatu objek" dan memiliki "rujukan pada suatu konten, arah pada suatu objek." Dengan kata lain, "Setiap fenomena mental mengandung sesuatu sebagai objek di dalam dirinya, meskipun tidak semua melakukannya dengan

cara yang sama. Dalam presentasi, sesuatu dihadirkan; dalam penilaian, sesuatu ditegaskan atau disangkal; dalam cinta, sesuatu dicintai; dalam benci, sesuatu dibenci; dalam hasrat, sesuatu diinginkan; dan seterusnya" (Brentano [1874] 1995, 68).

Cara paling umum untuk merumuskan masalah intensionalitas adalah dengan mengaitkannya pada makna atau konten. Pertanyaannya: apa status makna sebuah kalimat di luar aspek formal dan sintaksisnya? Apa yang membuat sebuah proposisi memiliki konten tertentu dan bukan konten yang lain? Apakah konten hanya bergantung pada sifat-sifat internal pikiran? Ataukah kita juga perlu mempertimbangkan faktor eksternal seperti konteks ujaran atau sejarah sosial penuturnya untuk menentukan konten?

Mereka yang berpendapat bahwa sifat-sifat yang relevan dan signifikan secara saintifik dalam menjelaskan konten sebagian besar (meskipun tidak sepenuhnya) terdapat di dalam pikiran disebut kaum internalis. Sebaliknya, kaum eksternalis berpendapat bahwa ada sesuatu yang lebih dari sekadar peristiwa internal dalam pikiran dan hubungannya yang kebetulan dengan dunia. Menurut mereka, makna kata, kalimat, atau konten pikiran kita itu bergantung pada adanya hubungan metafisik yang mendalam—mungkin bersifat kausal—antara pikiran dan objek-objek dunia yang eksis secara independen dari pikiran.

Kaum eksternalis menegaskan bahwa teori tentang konten harus dapat menjelaskan hubungan antara ekspresi linguistik dan apa yang disebut sebagai "hal-hal di dunia." Dengan kata lain, untuk menjelaskan konten, kita harus mampu menerangkan bagaimana ekspresi linguistik berhubungan dengan hal-hal yang dibicarakannya. Seperti yang dikatakan Colin McGinn: "[E]ksternalisme mengandaikan adanya hubungan mendalam antara keadaan mental dan kondisi di dunia nonmental. Apakah pikiran secara fundamental bersifat otonom terhadap dunia, ataukah dunia turut masuk ke dalam hakikat pikiran itu

sendiri?" (McGinn 1989, 1). Ia menambahkan bahwa menurut eksternalisme, "lingkungan dianggap membentuk hakikat dari keadaan mental itu sendiri—menentukan apa itu keadaan mental." McGinn menjelaskan bahwa internalisme "menarik garis tegas antara pikiran dan dunia," sedangkan eksternalisme "menganggap pikiran ditembus dan dibentuk oleh dunia" (1989, 3).

Namun demikian, posisi internalis tidak dapat dipahami hanya sebagai kebalikan dari eksternalisme. Kaum internalis tidak sekadar menolak eksternalisme, melainkan menyangkal bahwa terdapat hubungan metafisik yang mendalam antara hal-hal di dunia dan ekspresi linguistik. Dengan kata lain, mereka menolak klaim bahwa hubungan antara bahasa dan dunia dapat (atau seharusnya) dijelaskan dalam teori tentang konten.

Bab ini akan disusun sebagai berikut. Pertama, saya akan membahas hakikat konsep. Kedua, saya akan menguraikan pandangan eksternalis dan cara mereka menjelaskan hakikat konsep serta kontennya. Setelah itu, saya akan memaparkan salah satu eksperimen pikiran terkenal yang mendorong banyak filsuf menerima eksternalisme. Terakhir, saya akan membahas posisi internalis—yang tidak hanya menolak klaim utama eksternalisme, tetapi juga menawarkan penjelasan positifnya sendiri tentang konsep dan konten konsep.

7.2 APA ITU KONSEP?

Dalam filsafat pikiran, konsep umumnya dipahami sebagai unsur penyusun pemikiran. Pertimbangkan proposisi: "John berpikir bahwa buku itu ada di atas meja." Mengikuti Bertrand Russell (1872–1970), para filsuf menyebut hal semacam ini sebagai sikap proposisional (*propositional attitude*), yang mencakup keyakinan, keinginan, harapan, ketakutan, ekspektasi, dan sikap mental lain yang melibatkan suatu proposisi.

Sebuah sikap proposisional berbentuk "X berpikir bahwa P" terdiri dari dua bagian. Bagian pertama adalah kata kerja yang menggambarkan keadaan psikologis, berisi informasi tentang pelaku dan kondisi mentalnya (misalnya, "John berpikir"). Bagian kedua melengkapi deskripsi dengan menunjukkan proposisi atau konten yang menjadi objek sikap itu (misalnya, "bahwa buku itu ada di atas meja"). Konsep dianggap sebagai penyusun proposisi yang diekspresikan oleh sikap proposisional tersebut—dalam contoh ini, konsep-konsepnya kira-kira adalah "buku," "meja," dan "di atas." Dengan demikian, sikap proposisional, dan karenanya konsep, digunakan dalam penjelasan psikologis (atau intensional) awam terhadap perilaku manusia.

Contoh sederhana, bayangkan kita ingin menjelaskan mengapa Leila membawa payung ketika ia berangkat hari ini. Kita dapat menggunakan beberapa sikap proposisional dan prinsip-prinsip dasar psikologi awam untuk merumuskan penjelasan. Misalnya, Leila yakin bahwa hari ini akan hujan (misalnya karena ia mendengar ramalan cuaca di radio), Leila yakin bahwa menggunakan payung akan melindunginya dari hujan, Leila ingin agar tidak kehujanan hari ini. Maka, karena secara umum manusia bertindak sesuai dengan keyakinan dan keinginannya, kita dapat menjelaskan mengapa Leila membawa payung. Dengan kata lain, ia membawa payung karena ia percaya X dan menginginkan Y, serta percaya bahwa dengan melakukan Z, ia dapat mewujudkan Y. (Perhatikan bahwa ini adalah bentuk kontrafaktual: jika ia tidak percaya X dan tidak menginginkan Y, maka ia tidak akan melakukan Z.)

Karena keyakinan dan keinginan merupakan bagian integral dari pemikiran manusia, dan karena keyakinan dianggap mengekspresikan proposisi, maka peran sentral konsep dalam filsafat dan psikologi menjadi jelas. Sebab, jika penyusun proposisi adalah konsep, maka memahami hakikat konsep tidak dapat dipisahkan dari teori tentang

bagaimana pikiran bekerja.

Konsep dapat dimiliki bersama oleh berbagai individu yang berbeda. Pertanyaan tentang apa yang sebenarnya dimiliki bersama itu dapat dipahami sebagai pertanyaan tentang hakikat konten. Jika John dan Leila sama-sama berpikir bahwa P, maka mereka sama-sama memiliki konten konseptual dari proposisi P. Namun, makna dari pernyataan ini ditafsirkan secara sangat berbeda oleh kaum eksternalis dan internalis, terutama dalam hal fungsi penjelasan yang diberikan oleh konsep. Kaum eksternalis tertarik pada konsep sejauh konsep berperan dalam menjelaskan perilaku (baik linguistik maupun nonlinguistik), sedangkan kaum internalis melihat konsep sebagai makna dari ekspresi linguistik. Oleh karena itu, fokus semantik internalis terletak pada mekanisme konseptual yang memungkinkan produksi dan pemahaman bahasa. Kita akan melihat lebih lanjut bagaimana masing-masing posisi ini memahami konsep dan kontennya.

7.3 PENJELASAN EKSTERNALIS TENTANG KONTEN

Sejak tahun 1970-an, eksternalisme telah menjadi salah satu posisi yang paling berpengaruh dalam filsafat pikiran. Argumen-argumen klasik yang mendukung eksternalisme dapat ditemukan dalam *The Meaning of 'Meaning'* karya Hilary Putnam, *Individualism and the Mental* karya Tyler Burge, dan *Naming and Necessity* karya Saul Kripke. Putnam berpendapat bahwa "filsafat dan ilmu bahasa yang lebih baik" harus mencakup "dimensi sosial dari kognisi" serta "kontribusi lingkungan, orang lain, dan dunia" terhadap makna (Putnam 1975, hlm. 49). Burge menentang setiap teori tentang pikiran yang beranggapan bahwa "sifat mental dari semua keadaan (dan peristiwa) mental seseorang atau seekor hewan adalah sedemikian sehingga tidak ada hubungan yang niscaya atau mendalam dalam mengindividuasi antara keberadaan individu dalam keadaan-keadaan tersebut dan sifat dari lingkungan

fisik atau sosial individu itu sendiri" (Burge 1986, hlm. 3–4).

Eksperimen pikiran Bumi Kembar oleh Putnam adalah argumen paling terkenal untuk mendukung eksternalisme. Eksperimen ini menunjukkan bahwa dua subjek dapat memiliki keadaan psikologis internal yang identik, tetapi konten mental dari keadaan-keadaan itu bisa berbeda karena perbedaan tertentu di lingkungannya. Putnam meminta kita membayangkan sebuah dunia lain (Bumi Kembar) di mana air tidak tersusun dari H_2O seperti di dunia kita, melainkan dari zat lain, XYZ. Ketika seseorang (sebut saja Oscar) di Bumi mengatakan "air," maka ia merujuk pada H_2O. Namun, ketika seseorang yang lain (Kembaran-Oscar) di Bumi Kembar mengatakan "air," kata itu merujuk pada XYZ. Secara intuitif, ini tampak benar—kata "air" merujuk pada apa pun yang dimaksud dalam lingkungan tempat ia diucapkan (jadi ketika Oscar di Bumi mengatakan "air," yang dimaksud adalah H_2O).

Putnam lalu bertanya: apa yang terjadi jika Oscar dipindahkan ke Bumi Kembar? Apakah kata "air" yang diucapkannya di sana kini merujuk pada H_2O atau XYZ? Dalam eksperimen ini, satu-satunya hal yang berubah hanyalah lingkungan, sedangkan semua keadaan psikologis Oscar tetap sama. Putnam beralasan bahwa jika mengetahui makna suatu kata hanyalah soal berada dalam keadaan psikologis tertentu, maka "air" yang diucapkan Oscar di Bumi Kembar seharusnya tetap merujuk pada H_2O—bukan XYZ. Dengan kata lain, jika keadaan psikologis sepenuhnya menentukan referensi suatu kata, maka lingkungan seharusnya tidak berpengaruh. Tetapi hal ini tampak keliru. Dua orang yang mengucapkan kata yang sama dalam lingkungan yang sama seharusnya merujuk pada hal yang sama. Maka, seperti kata Putnam yang terkenal, "Bagaimanapun kamu memotongnya, makna itu bukan sesuatu yang ada di dalam kepala!" (1975, hlm. 144). Artinya, sifat-sifat internal pikiran tidak cukup untuk menentukan makna

atau referensi kata.

Awalnya, argumen Putnam ini ditujukan untuk makna kata, tetapi kemudian Colin McGinn, Tyler Burge, dan lain-lain menunjukkan bahwa argumen yang sama berlaku juga bagi konten sikap proposisional kita—yakni konten dari pikiran kita. Klaim utama eksternalisme adalah bahwa meskipun pikiran berada di dalam kepala seseorang, konten pikiran itu bertopang pada faktor-faktor eksternal dalam lingkungan tempat orang tersebut berada. Seperti dikatakan Ben-Menahem, "Untuk berbicara tentang meja kopi, tidak cukup hanya memiliki konsep meja kopi; kita juga harus berhubungan dengan meja kopi *aktual*." (Ben-Menahem 2005, hlm. 10, cetak miring dalam teks asli).

7.4 SEMANTIK INTERNALIS

Sekilas mungkin tampak jelas bahwa eksternalisme pasti benar: bagaimana mungkin konten tidak bergantung pada dunia luar? Bukankah makna kata "gajah" tidak mungkin hanya berasal dari sifat-sifat internal dalam pikiran? Kata itu, jelasnya, merujuk pada gajah—hewan yang ada di dunia luar, bukan di dalam pikiran kita. Namun, seperti akan kita lihat, kaum internalis berpendapat bahwa ada alasan kuat untuk meragukan klaim eksternalis bahwa konsep-konsep kita terhubung dengan dunia sebagaimana yang mereka bayangkan. Dengan kata lain, internalisme tidak menolak adanya hubungan antara pikiran dan dunia luar, melainkan memberikan penjelasan berbeda tentang bagaimana pikiran kita membentuk dan menafsirkan konten dari konsep.

Bagi kaum internalis, untuk tujuan penyelidikan saintifik tentang bahasa dan pikiran, sifat-sifat internal dari pikiran manusia merupakan hal yang paling relevan dan produktif untuk dipelajari. Dengan demikian, internalisme bukanlah "jawaban" terhadap masalah-masalah yang dihadapi eksternalisme, melainkan merupakan program riset yang berbeda. Artinya, internalisme dan eksternalisme mengajukan perta-

nyaan yang berbeda tentang bagaimana pikiran dan bahasa bekerja.

Wolfram Hinzen memberikan definisi ringkas tentang internalisme sebagaimana berikut:

> "Internalisme adalah strategi penjelasan yang menjadikan struktur dan konstitusi internal organisme sebagai dasar untuk menyelidiki fungsi eksternalnya serta cara organisme itu berelasi dengan lingkungannya" (Hinzen 2006, hlm. 139).

Internalisme mempelajari struktur dan mekanisme internal organisme. Lingkungan eksternal baru masuk dalam pembahasan ketika seorang teoretikus menisbatkan konten tertentu pada proses internal tersebut, untuk menjelaskan bagaimana mekanisme internal itu membentuk proses kognitif dalam konteks lingkungan tertentu. Kaum internalis berpendapat bahwa penetapan konten semacam ini bergantung pada minat dan tujuan teoretikus, bukan merupakan bagian esensial dari teori itu sendiri. Sebagai contoh, mekanisme otak yang mendeteksi garis vertikal dalam masukan visual termasuk dalam ruang lingkup teori internalis, tetapi makna representasional dari hasil mekanisme itu (apakah garis vertikal itu mewakili tepi bangunan atau bagian wajah manusia) tidak menjadi fokus utama. Mekanismenya tetap sama, apa pun makna yang kita nisbatkan padanya.

Frances Egan menjelaskan bahwa karakterisasi komputasional dari mekanisme internal bersifat abstrak dari konten spesifik yang mungkin disematkan padanya. Artinya, konten dari suatu keadaan visual dapat dipisahkan dari mesin komputasional yang membuatnya mungkin. Misalnya, suatu mekanisme mungkin menerima sekumpulan parameter sebagai masukan yang perlu diproses. Hasil pemrosesan itu kemudian diperiksa oleh teoretikus. Mekanisme yang tertanam dalam sistem penglihatan dapat dianggap menghasilkan konten visual; tetapi mekanisme yang sama, jika ditanamkan dalam sistem pendengaran, bisa menghasilkan konten auditori. Tidak ada yang secara inheren

membuat mekanisme internal itu bersifat visual atau auditori—yang berbeda hanyalah sumber masukannya. Dengan kata lain, proses komputasional yang mendasari kedua jenis pemrosesan (visual dan auditori) bisa sama; label "visual" atau "auditori" hanyalah hasil penetapan berdasarkan konteksnya. Jadi, internalisme berfokus pada mekanisme internal itu sendiri—mekanisme yang tetap sama, apa pun sistem sensorik yang menggunakannya.

Sekarang, mari kita uraikan lebih lanjut. Klaim eksternalis bahwa keadaan mental individu tidak bisa dipahami terlepas dari lingkungan tempat ia berada sebenarnya tidak diperdebatkan. Persoalannya adalah: apakah hal-hal yang terjadi di lingkungan itu seharusnya menjadi bagian dari penjelasan teoritis tentang pikiran? Di sinilah kaum internalis menemukan masalah dalam cara kaum eksternalis menjelaskan hubungan antara kata-kata dan benda-benda yang dirujuk oleh kata-kata tersebut.

Dalam salah satu tulisan klasik yang menjadi dasar bagi semantik internalis, Jerrold Katz dan Jerry Fodor membahas hal ini (meski mereka belum memakai istilah "internalisme" dan "eksternalisme"). Mereka meminta pembaca membandingkan tiga kalimat berikut:

(1) "Haruskah kita membawa si kecil kembali ke kebun binatang?"

(2) "Haruskah kita membawa singa kembali ke kebun binatang?"

(3) "Haruskah kita membawa bus kembali ke kebun binatang?"

Katz dan Fodor menjelaskan bahwa untuk menafsirkan makna yang benar dari masing-masing kalimat, kita perlu mengetahui fakta bahwa, misalnya, singa—bukan si kecil atau bus—biasanya disimpan di dalam kandang. Jadi, berbeda dengan (2), kalimat (1) tidak bisa dimaknai sebagai "kita harus membawa makhluk hidup ke kebun binatang dan memasukkannya ke dalam kandang." Kalimat (1) berarti

"kita harus membawa anak kecil untuk melihat-lihat hewan di kebun binatang." Sedangkan kalimat (3) tidak memiliki salah satu dari dua makna tersebut. Kita tidak bisa menafsirkan (3) sebagai "membawa bus ke kebun binatang dan memasukkannya ke kandang," atau "membawa bus untuk melihat hewan di kebun binatang." Untuk memahami perbedaan ini, kita perlu memiliki pengetahuan tentang dunia—pengetahuan yang bukan bersifat semantik atau gramatikal (Katz & Fodor 1963).

Katz dan Fodor kemudian menunjukkan bahwa hampir setiap kalimat ambigu membutuhkan representasi pengetahuan dunia untuk diselesaikan ambiguitasnya. Misalnya, kalimat "Aku melihat pria dengan teropong." Jika seseorang tidak tahu apa itu teropong, maka ia hanya bisa memahami kalimat itu sebagai "Aku melihat pria yang sedang memegang benda bernama teropong." Namun, setelah mengetahui bahwa teropong digunakan untuk melihat objek jauh, muncul makna tambahan: "Aku menggunakan teropong untuk melihat pria itu." Jadi, untuk mengurai ambiguitas, kita membutuhkan pengetahuan tentang dunia yang tidak murni semantik. Masalahnya, teori makna yang mencoba memasukkan semua pengetahuan dunia yang diperlukan untuk menafsirkan kalimat akan menjadi mustahil diterapkan, karena kita tidak dapat memprediksi sebelumnya pengetahuan apa yang dibutuhkan untuk memahami suatu kalimat tertentu.

Kesimpulannya, teori yang bersikeras untuk selalu memasukkan hubungan pikiran dengan dunia luar ke dalam teori bahasa—seperti eksternalisme, tidak akan mampu menemukan hubungan yang stabil, apalagi menyusunnya menjadi teori penjelasan yang sistematis. Sebaliknya, internalisme berpendapat bahwa teori yang produktif justru dapat dibangun dengan memusatkan perhatian pada mekanisme internal pikiran yang memungkinkan pembentukan dan penafsiran konten.

Tokoh utama semantik internalis adalah Noam Chomsky, yang

karyanya sangat berbeda dari semantik eksternalis Hilary Putnam dan Donald Davidson. Contoh semantik internalis mutakhir dapat ditemukan dalam karya Paul Pietroski (2008, 2010), yang memahami makna sebagai cetak biru yang digunakan oleh fakultas bahasa dalam pikiran untuk membangun konsep. Ini merupakan upaya untuk menjelaskan mekanisme mental yang mendasari kemampuan kita dalam membentuk dan menafsirkan konten pikiran. Dalam semantik internalis, makna sebuah kata tidak dijelaskan melalui hubungannya dengan dunia luar, melainkan melalui peran internal kata tersebut dalam proses pikiran membangun konsep yang memiliki konten tertentu. Perhatikan perbedaannya di sini: semantik internalis mempelajari mekanisme di dalam pikiran yang membentuk konsep. Setelah konsep-konsep ini terbentuk, konsep tersebut diteruskan dari fakultas bahasa ke sistem berpikir internal dalam pikiran dan ke sistem artikulatoris-perseptual. Kedua sistem ini kemudian memanfaatkan konsep-konsep tersebut untuk berbagai tujuan, seperti berpikir dan berbicara tentang dunia.

Dengan demikian, semantik internalis mempelajari mekanisme dalam pikiran yang membangun konsep. Setelah konsep terbentuk, konsep tersebut diteruskan dari fakultas bahasa ke sistem berpikir internal dan sistem artikulasi-persepsi. Sistem-sistem ini kemudian menggunakan konsep-konsep tersebut untuk berbagai tujuan—seperti berpikir dan berbicara tentang dunia. Dengan kata lain, pikiran memiliki mekanisme internal yang berisi instruksi untuk membangun konsep. Konsep-konsep ini kemudian menjadi masukan bagi sistem mental lainnya yang terlibat dalam berbagai tindakan manusia, termasuk komunikasi. Jadi, semantik internalis berfokus pada sifat mekanisme komputasional fakultas bahasa dan hubungannya dengan sistem berpikir; bukan pada konsep itu sendiri, melainkan pada mekanisme yang mengambil, membentuk, dan menggabungkan konsep di dalam pikiran.

7.5 KESIMPULAN

Perbedaan antara eksternalisme dan internalisme terkait konten mental terletak pada jenis pertanyaan yang ingin dijawab masing-masing. Keduanya berbeda dalam cara memandang peran konten dalam penjelasan tentang bahasa dan pikiran. Tidak ada argumen yang secara mutlak menumbangkan salah satu pihak, dan belum ada jaminan bahwa salah satunya akan terbukti benar. Seperti dikatakan Gabriel Segal, "Kita tidak seharusnya berharap menemukan terlalu banyak hal hanya dengan berpikir dari kursi kita. Menemukan hakikat sejati konten seharusnya menjadi upaya ilmiah—entah kita juga menyebutnya 'filsafat' atau tidak" (Segal 2000, hlm. 20).

REFERENSI

Ben-Menahem, Yemima, ed. 2005. *Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brentano, Franz. (1874) 1995. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.

Burge, Tyler. 1986. "Individualism and Psychology." *The Philosophical Review* 95(1).

Hinzen, Wolfram. 2006. "Internalism about Truth." *Mind & Society* 5.

Katz, Jerrold and Jerry A. Fodor. 1963. "The Structure of a Semantic Theory." *Language* 39(2): 170–210.

McGinn, Colin. 1989. *Mental Content*. Oxford: Blackwell.

Pietroski, Paul M. 2008. "Minimalist Meaning, Internalist Interpretation." *Biolinguistics* 2(4): 317–341.

Pietroski, Paul M. 2010. "Concepts, Meanings and Truth: First Nature, Second Nature and Hard Work." *Mind & Language* 25(3): 274–278.

Putnam, Hilary. 1975. "The Meaning of 'Meaning.'" *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7.

Segal, Gabriel M. 2000. *A Slim Book about Narrow Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

BACAAN LANJUTAN

Tentang Konsep

Baker, Mark. 2001. *The Atoms of Language: The Mind's Hidden Rules of Grammar*. New York: Basic Books.

Block, Ned. 1986. "Advertisement for a Semantics for Psychology." In Peter A. French, Theodore E. Uehling, and Howard K. Wettstein, eds., *Studies in the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of

Minnesota Press.

Carey, Susan. 2009. *The Origin of Concepts*. Oxford: Oxford University Press.

Fodor, Jerry. 1998. *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. New York: Oxford University Press.

Fodor, Jerry. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fodor, Jerry. 2008. *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press.

Jackendoff, Ray. 1989. "What is a Concept, That a Person May Grasp It?" *Mind & Language* 4: 68–102.

McGilvray, James. 2002. "MOPs: The Science of Concepts." In Wolfram Hinzen and Hans Rott, eds., *Belief and Meaning: Essays at the Interface*. Frankfurt: Ontos.

Pinker, Steven. 2007. *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. London: Penguin.

Tentang Internalisme

Chomsky, Noam. 1995. "Language and Nature." *Mind* 104(416): 1–59.

Chomsky, Noam. 2000. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chomsky, Noam. 2013. "What Kind of Creatures Are We?" *The Journal of Philosophy* 90(12): 645–700.

Egan, Frances. 2014. "How to Think about Mental Content." *Philosophical Studies* 170: 115–135.

Farkas, Katalin. 2003. "Does Twin Earth Rest on a Mistake?" *Croatian Journal of Philosophy* 3(8): 155–69.

Lohndal, Terje and Hiroki Narita. 2009. "Internalism as Methodology." *Biolinguistics* 3(4): 321–331.

McGilvray, James. 1998. "Meanings Are Syntactically Individuated and Found in the Head." *Mind & Language* 13(2): 225–280.

Mendola, Joseph. 2009. *Anti-Externalism*. Oxford: Oxford University Press.

Pietroski, Paul M. 2010. "Concepts, Meanings and Truth: First Nature, Second Nature and Hard Work." *Mind & Language* 25(3): 247–278.

Segal, Gabriel M. 2000. *A Slim Book About Narrow Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Tentang Eksternalisme

Ben-Menahem, Yemima, ed. 2005. *Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burge, Tyler. 1979. "Individualism and the Mental." *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73–121.

Davidson, Donald. 1987. "Knowing One's Own Mind." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60(3): 441–458.

Davies, Martin. 1993. "Aims and Claims of Externalist Arguments." *Philosophical Issues* 4: 227–249.

Farkas, Katalin. 2003. "What Is Externalism?" *Philosophical Studies* 112(3): 187–208.

Fodor, Jerry. 1994. *The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Horwich, Paul. 2005. *Reflections on Meaning*. Oxford: Oxford University Press.

Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.

McGinn, Colin. 1989. *Mental Content*. Oxford: Blackwell.

Millikan, Ruth. 1984. *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge, MA: MIT Press.

Nuccetelli, Susana, ed. 2003. *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. Cambridge, MA: MIT Press.

Pessin, Andrew and Sanford Goldberg, eds. 1996. *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's 'The Meaning of "Meaning"'*. New York: M. E. Sharpe.

Putnam, Hilary. 1975. "The Meaning of 'Meaning.'" *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7: 131–193.

Wikforss, Åsa. 2008. "Semantic Externalism and Psychological Externalism." *Philosophy Compass* 3(1): 158–181.

8

Kehendak Bebas

DANIEL HAAS

8.1 PENDAHULUAN

Sejauh mana manusia memiliki kendali atas siapa diri mereka dan apa yang mereka lakukan? Bayangkan malam sebelum ujian: Quinn seharusnya belajar, tetapi teman sekamarnya mengajaknya keluar bersama beberapa teman lain. Tampaknya keputusan itu sepenuhnya ada di tangan Quinn. Ia bisa saja tetap di rumah dan belajar, atau memilih untuk keluar bersenang-senang. Pilihan itu tampak sebagai miliknya, sepenuhnya bergantung pada dirinya. Dan ketika keesokan paginya Quinn datang ke ruang ujian dengan tubuh lelah, ia pun merasa pantas menyalahkan dirinya sendiri karena gagal melakukan hal yang seharusnya dan bisa ia lakukan.

Atau bayangkan situasi lain: kamu sedang menimbang untung-rugi antara memilih karier yang menjanjikan pengembalian investasi yang pantas—seperti keperawatan atau akuntansi—dengan karier di bidang yang prospeknya lebih tidak pasti, seperti filsafat. Sekali lagi,

keputusan itu tampak sepenuhnya milikmu. Kamu bebas menempuh jalur karier apa pun yang kamu inginkan, dan pada akhirnya, hidupmu adalah tanggung jawabmu sendiri. Bukankah begitu?

Namun, mungkin saja rasa kebebasan itu hanyalah ilusi. Mungkin keputusan Quinn untuk keluar bersama teman-temannya malam sebelum ujian akhir sebenarnya merupakan konsekuensi yang takterelakkan dari masa lalu dan hukum-hukum alam—sehingga kebebasannya yang tampak itu sesungguhnya rapuh. Atau mungkin alasan seseorang memilih karier di bidang filsafat alih-alih akuntansi lebih banyak ditentukan oleh proses-proses otak bawah sadar, lingkungan, dan kondisi sosial tempat ia berada, ketimbang oleh keputusan sadar yang ia pikir telah dibuatnya. Jika demikian, jika pilihan-pilihan kita sesungguhnya hanyalah hasil kausal dari proses otak tak sadar atau faktor lingkungan eksternal, apakah kita benar-benar bebas? Apakah kita benar-benar mengendalikan siapa diri kita dan apa yang kita lakukan? Ataukah para skeptis terhadap kehendak bebas benar ketika mengatakan bahwa segala yang kita lakukan dan siapa kita sebenarnya hanyalah akibat dari faktor-faktor luar yang berada di luar kendali kita?

Untuk menyelidiki apakah manusia terkadang bertindak secara bebas, pertama-tama kita perlu memperjelas apa yang dimaksud dengan kehendak bebas (*free will*). Pembahasan tentang kebebasan memiliki sejarah panjang, dan istilah kehendak bebas telah digunakan untuk menunjuk pada beragam—sering kali sangat berbeda—kemampuan atau kapasitas yang mungkin dimiliki, atau tidak dimiliki, oleh manusia.

Sebagai titik awal yang berguna, perlu dicatat bahwa sebagian besar filsuf masa kini yang menulis tentang kehendak bebas mengaitkannya dengan bentuk kendali yang diperlukan agar suatu tindakan dapat dipertanggungjawabkan secara moral (McKenna dan Pereboom 2016, hlm. 6–7). Dengan kata lain, menanyakan apakah seseorang bebas berarti menanyakan apakah ia memiliki kendali atas tindakannya se-

demikian rupa sehingga ia layak dipuji atau disalahkan atas apa yang ia lakukan (atau tidak ia lakukan).

8.2 DETERMINISME DAN KEBEBASAN

Determinisme dan kehendak bebas sering dianggap berada dalam pertentangan yang mendalam. Apakah hal itu benar atau tidak sangat bergantung pada apa yang dimaksud dengan determinisme dan apa yang dianggap sebagai syarat bagi adanya kehendak bebas.

Pertama-tama, determinisme bukanlah pandangan bahwa tindakan bebas itu mustahil. Sebaliknya, determinisme adalah pandangan bahwa pada satu waktu tertentu, hanya ada satu masa depan yang secara fisik mungkin terjadi. Lebih spesifik lagi, determinisme berpendapat bahwa deskripsi lengkap tentang masa lalu, jika digabungkan dengan hukum-hukum alam yang relevan, secara logis menentukan semua peristiwa di masa depan.[1]

Sebaliknya, indeterminisme hanyalah penolakan terhadap determinisme. Jika determinisme tidak sejalan dengan kehendak bebas, maka alasannya adalah karena tindakan bebas hanya mungkin terjadi di dunia yang, setiap saat, terdapat lebih dari satu masa depan yang mungkin secara fisik. Meskipun mungkin benar bahwa kehendak bebas menuntut adanya indeterminisme, hal itu tidaklah benar semata-mata berdasarkan definisi. Diperlukan argumen lebih lanjut, dan hal ini menunjukkan bahwa setidaknya mungkin saja manusia dapat memiliki kendali yang diperlukan untuk bertanggung jawab secara moral—bahkan jika kita hidup dalam dunia yang deterministik.

Sebelum melangkah lebih jauh, penting untuk membedakan deter-

1 Saya menyembunyikan beberapa kompleksitas di sini. Saya mendefinisikan determinisme dalam kerangka konsekuensi logis. Kadang orang berbicara tentang determinisme sebagai hubungan kausal. Untuk tujuan kita, perbedaan ini tidak relevan, dan jika lebih mudah bagi Anda memahami determinisme dengan berpikir bahwa masa lalu dan hukum alam menyebabkan semua peristiwa di masa depan, itu sepenuhnya dapat diterima.

minisme dari fatalisme. Sangat mudah bagi orang untuk menyamakan keduanya, padahal fatalisme tampak secara langsung bertentangan dengan kehendak bebas. Fatalisme adalah pandangan bahwa kita tidak memiliki kuasa untuk melakukan apa pun selain apa yang memang akan kita lakukan. Jika fatalisme benar, maka apa pun yang kita coba, pikirkan, niatkan, yakini, atau putuskan tidak memiliki pengaruh kausal apa pun terhadap apa yang pada akhirnya benar-benar kita lakukan.

Namun perlu dicatat bahwa determinisme tidak harus berarti fatalisme. Determinisme hanyalah klaim tentang apa yang secara logis ditentukan oleh hukum-hukum yang mengatur dunia dan oleh keadaan masa lalunya. Determinisme tidak mengatakan bahwa kita tidak memiliki kemampuan untuk bertindak berbeda dari apa yang pada akhirnya kita lakukan. Ia juga tidak menyatakan bahwa kita bukan bagian penting dari rantai sebab-akibat yang menjelaskan mengapa kita melakukan apa yang kita lakukan. Dan perbedaan ini mungkin memberikan sedikit ruang bagi kebebasan, bahkan dalam dunia yang deterministik.

Sebuah contoh dapat membantu menjelaskan hal ini. Kita tahu bahwa titik didih air adalah 100°C. Misalkan kita tahu bahwa, baik di dunia yang deterministik maupun di dunia yang fatalistik, panci air saya akan mendidih pada pukul 11.22 siang hari ini. Dalam kerangka determinisme, klaimnya adalah bahwa jika saya mengambil panci berisi air, meletakkannya di atas kompor, dan memanaskannya hingga 100°C, maka air itu akan mendidih. Hal ini terjadi karena hukum alam (dalam hal ini, air yang dipanaskan hingga 100°C akan mendidih) dan keadaan masa lalu (saya meletakkan panci berisi air di atas kompor panas) secara bersama-sama menyebabkan air mendidih.

Namun fatalisme menyatakan hal yang berbeda. Jika panci air saya telah ditakdirkan untuk mendidih pada pukul 11.22 siang, maka

apa pun yang saya atau siapa pun lakukan, panci itu akan tetap mendidih tepat pada waktu tersebut. Saya bisa saja mencoba menuangkan airnya pada pukul 11.21, atau menjauhkan pancinya sejauh mungkin dari sumber panas—tetapi tetap saja, panci itu akan mendidih pada pukul 11.22, semata-mata karena sudah ditakdirkan demikian. Dalam fatalisme, masa depan bersifat tetap dan telah ditentukan sebelumnya; namun hal ini tidak berlaku dalam dunia deterministik.

Dalam determinisme, masa depan terjadi sebagaimana adanya karena masa lalu dan hukum-hukum yang mengatur dunia tersebut. Jika kita tahu bahwa panci air akan mendidih pada pukul 11.22 di dunia deterministik, itu karena kita tahu bahwa kondisi-kondisi kausal yang relevan akan terjadi sedemikian rupa sehingga pada pukul 11.22 panci tersebut telah diletakkan di atas sumber panas dan mencapai suhu 100°C. Pertimbangan, pilihan, dan tindakan bebas kita mungkin justru menjadi bagian dari proses yang menyebabkan panci air mendidih dalam dunia deterministik—sedangkan dalam dunia fatalistik, semua hal itu sama sekali tidak relevan.

8.3 TIGA PANDANGAN TENTANG KEBEBASAN

Sebagian besar pandangan tentang kebebasan dapat dikelompokkan ke dalam tiga jenis. Pertama, ada orang yang menganggap bahwa kebebasan cukup berarti kemampuan untuk melakukan apa yang kamu inginkan. Misalnya, jika kamu ingin berjalan melintasi ruangan saat ini, dan kamu memang memiliki kemampuan untuk melakukannya sekarang, maka kamu bebas—karena kamu bisa melakukan persis apa yang kamu inginkan. Pandangan ini dapat disebut sebagai kebebasan sederhana (*easy freedom*).

Kedua, sebagian orang memandang kebebasan melalui model terkenal "Garden of Forking Paths" (Taman Jalan Bercabang). Bagi mereka, tindakan bebas tidak hanya menuntut kemampuan untuk mela-

kukan apa yang diinginkan, tetapi juga kemampuan untuk melakukan sesuatu yang berbeda dari apa yang benar-benar dilakukan. Jadi, jika Anya bebas ketika memutuskan untuk menyeruput kopinya, maka haruslah benar bahwa Anya bisa saja memilih untuk tidak menyeruput kopinya. Kunci kebebasan, menurut pandangan ini, adalah adanya kemungkinan alternatif, sehingga pandangan ini disebut pandangan kemungkinan alternatif tentang tindakan bebas.

Ketiga, ada pula pandangan yang memahami kebebasan bukan sebagai soal kemungkinan alternatif, melainkan sebagai hubungan yang tepat antara sumber penyebab tindakan kita dan tindakan yang benar-benar kita lakukan. Kadang pandangan ini dijelaskan dengan mengatakan bahwa agen bebas adalah sumber—bahkan mungkin sumber utama—dari tindakannya sendiri. Pandangan ini disebut pandangan sumber kebebasan.

Pertanyaan utama yang ingin kita bahas adalah: apakah salah satu dari tiga model kebebasan ini cocok (*compatible*) dengan determinisme? Bisa jadi ketiganya sama-sama tidak mungkin berlaku di dunia deterministik, sehingga satu-satunya cara agar kebebasan bisa ada adalah jika determinisme itu salah. Jika kamu percaya bahwa determinisme meniadakan tindakan bebas, kamu menganut pandangan yang disebut inkompatibilisme. Namun, bisa juga salah satu atau bahkan ketiganya ternyata cocok dengan determinisme. Jika kamu percaya bahwa tindakan bebas tetap mungkin dalam dunia deterministik, kamu disebut kompatibilis.

Mari kita tinjau pandangan kompatibilis tentang kebebasan serta dua tantangan besar yang mereka hadapi: argumen konsekuensi dan argumen ultimasi.

Kita mulai dengan kebebasan sederhana. Apakah kebebasan sederhana cocok dengan determinisme? Sekelompok filsuf yang disebut

kompatibilis klasik meyakini demikian.[2] Mereka berpendapat bahwa kehendak bebas hanya menuntut agar seseorang dapat bertindak tanpa hambatan eksternal. Misalnya, jika saat ini kamu ingin meletakkan buku teks dan mengambil secangkir kopi, kamu mungkin bisa melakukannya, bahkan jika determinisme benar. Kamu bisa meletakkan buku, berjalan ke kedai kopi terdekat, dan membeli secangkir kopi mahal. Tidak ada yang menghalangimu untuk melakukan apa yang kamu inginkan. Determinisme tampaknya tidak menjadi ancaman bagi kemampuanmu untuk bertindak sesuai kehendak. Jika kamu ingin berhenti membaca dan membeli secangkir kopi, kamu bisa melakukannya.

Sebaliknya, jika seseorang merantaimu ke kursi yang sedang kamu duduki, situasinya akan berbeda. Sekalipun kamu ingin minum kopi, kamu tidak akan bisa melakukannya. Kamu kehilangan kemampuan untuk bertindak sesuai kehendakmu. Kamu tidak bebas melakukan apa yang kamu inginkan. Dan ini tidak ada hubungannya dengan determinisme; masalahnya adalah adanya hambatan eksternal—rantai yang menahanmu di kursi—yang menghalangimu melakukan keinginanmu. Jadi, jika yang kita maksud dengan kebebasan adalah kebebasan sederhana, tampaknya kebebasan semacam itu memang kompatibel dengan determinisme.

Namun, kebebasan sederhana telah menghadapi banyak kritik kuat, dan sebagian besar filsuf masa kini sepakat bahwa pandangan ini sulit dipertahankan. Tantangan paling serius datang dari argumen konsekuensi.[3] Argumen ini berbunyi sebagai berikut:

---

2 Dua dari kompatibilis klasik yang lebih dikenal termasuk Thomas Hobbes dan David Hume. Lihat: Hobbes, Thomas, (1651) 1994, Leviathan, disunting oleh Edwin Curley, Kanada: Hackett Publishing Company; dan Hume, David, (1739) 1978, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.

3 Untuk versi awal dari argumen ini, lihat: Ginet, Carl, 1966, "Might We Have No Choice?" dalam *Freedom and Determinism*, disunting oleh Keith Lehrer, hlm. 87-104, Random House.

(1) Jika determinisme benar, maka semua tindakan manusia adalah konsekuensi dari peristiwa masa lalu dan hukum-hukum alam.

(2) Tidak ada manusia yang dapat bertindak lain dari yang ia lakukan kecuali dengan mengubah hukum alam atau mengubah masa lalu.

(3) Tidak ada manusia yang dapat mengubah hukum alam atau masa lalu.

(4) Maka, jika determinisme benar, tidak ada manusia yang memiliki kehendak bebas.

Ini adalah argumen yang sangat kuat—dan sulit untuk menunjukkan di mana letak kesalahannya, jika memang ada. Premis pertama hanyalah pernyataan ulang dari determinisme. Premis kedua mengaitkan kemampuan untuk bertindak lain dengan kemampuan untuk mengubah masa lalu atau hukum alam, sedangkan premis ketiga menyatakan bahwa manusia tidak dapat mengubah hukum alam maupun masa lalu.

Argumen ini secara efektif menghancurkan konsep kebebasan sederhana dengan menunjukkan bahwa kita tidak pernah bertindak tanpa hambatan eksternal, sebab tindakan kita selalu ditentukan oleh masa lalu dan hukum alam, sehingga kita tidak dapat menambahkan apa pun dalam rantai sebab-akibat yang menghasilkan tindakan kita. Argumen ini juga menimbulkan masalah yang lebih dalam bagi gagasan kebebasan di dunia deterministik: jika argumen ini benar, maka kita sama sekali tidak memiliki kemampuan untuk bertindak lain. Dan sejauh kebebasan menuntut kemampuan untuk bertindak lain, argumen ini tampaknya meniadakan tindakan bebas. Perlu dicatat bahwa jika argumen ini benar, ia menjadi tantangan bagi pandangan kebebasan sederhana dan kemungkinan alternatif tentang kehendak bebas.

Bagaimana seseorang dapat menanggapi argumen ini? Misalkan kamu menganut pandangan kemungkinan alternatif dan percaya bahwa kemampuan untuk bertindak lain adalah syarat bagi kehendak bebas sejati. Maka kamu perlu menunjukkan bahwa kemungkinan alternatif, jika dipahami dengan tepat, tidak bertentangan dengan determinisme. Mungkin kamu dapat berargumen bahwa jika kemampuan untuk bertindak lain dipahami dengan benar, kita akan melihat bahwa kita sebenarnya memang memiliki kemampuan untuk mengubah hukum alam atau masa lalu.

Itu terdengar kontraintuitif. Bagaimana mungkin manusia biasa dapat mengubah hukum alam atau masa lalu? Kembali pada keputusan Quinn untuk keluar bersama teman-temannya di malam sebelum ujian alih-alih belajar. Ketika ia datang ke ujian dalam keadaan lelah dan mulai menyalahkan diri sendiri, ia mungkin berkata, "Mengapa aku keluar? Bodoh sekali! Aku bisa saja tetap di rumah dan belajar." Dan, dalam arti tertentu, ia benar: ia bisa saja tetap di rumah. Ia memiliki kemampuan umum untuk tetap di rumah dan belajar. Hanya saja, jika ia benar-benar melakukan itu, maka masa lalunya akan sedikit berbeda atau hukum alamnya akan sedikit berubah. Hal ini menunjukkan bahwa mungkin ada cara untuk memahami kemampuan bertindak lain yang tetap kompatibel dengan determinisme dan memungkinkan agen mengubah masa lalu atau hukum alam dalam arti tertentu.[4]

Namun, seandainya kita menerima bahwa argumen konsekuensi benar-benar membuktikan bahwa determinisme meniadakan kemungkinan alternatif, apakah itu berarti kita harus meninggalkan pandang-

4 Untuk penjelasan tentang dua upaya penting menanggapi argumen konsekuensi dengan mengklaim bahwa manusia dapat mengubah masa lalu atau hukum alam, lihat: Fischer, John Martin, 1994, *The Metaphysics of Free Will*, Oxford: Blackwell Publishers; dan Lewis, David, 1981, "Are We Free to Break the Laws?" Theoria 47: 113-21.

an kemungkinan alternatif? Tidak juga. Kita bisa saja berargumen bahwa kehendak bebas tetap mungkin, asalkan determinisme salah.[5] Tentu itu syarat besar, tetapi bisa saja determinisme memang ternyata salah.

Lalu bagaimana jika determinisme ternyata benar? Haruskah kita menyerah dan menyimpulkan bahwa kehendak bebas tidak ada? Mungkin itu terlalu tergesa-gesa. Ada tanggapan kedua terhadap argumen konsekuensi: menolak bahwa kebebasan memerlukan kemampuan untuk bertindak lain.

Pada tahun 1969, Harry Frankfurt mengemukakan eksperimen pikiran yang berpengaruh, yang menunjukkan bahwa kehendak bebas mungkin tidak memerlukan kemungkinan alternatif sama sekali (Frankfurt [1969] 1988). Jika ia benar, maka argumen konsekuensi, meskipun kuat, tidak membuktikan bahwa tidak ada kehendak bebas di dunia deterministik, karena kehendak bebas tidak memerlukan kemampuan untuk bertindak lain—hanya memerlukan bahwa agen menjadi sumber tindakannya dengan cara yang tepat. Berikut versi sederhana dari kasus Frankfurt:

> Black ingin Jones melakukan suatu tindakan tertentu. Black bersedia melakukan apa pun untuk memastikan hal itu terjadi, tetapi ia lebih suka tidak perlu repot. Maka ia menunggu sampai Jones hendak memutuskan apa yang akan ia lakukan, dan Black tidak berbuat apa-apa kecuali jika tampak jelas (Black sangat pandai menilai hal semacam ini) bahwa Jones akan memutuskan untuk tidak melakukan apa yang Black inginkan. Jika menjadi jelas bahwa Jones akan memutuskan sesuatu

5 Banyak filsuf mencoba mengembangkan pandangan tentang kebebasan dengan asumsi bahwa determinisme tidak cocok dengan tindakan bebas. Pandangan bahwa kebebasan mungkin ada, dengan catatan determinisme salah, disebut Libertarianisme. Untuk informasi lebih lanjut tentang pandangan Libertarian tentang kebebasan, lihat: Clarke, Randolph dan Justin Capes, 2017, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/

> yang berbeda, Black akan campur tangan dan memastikan Jones memutuskan—dan benar-benar melakukan—apa yang diinginkannya. Namun ternyata, Jones memutuskan sendiri untuk melakukan tindakan yang diinginkan Black. Jadi, meskipun Black sepenuhnya siap untuk campur tangan, ia tidak perlu melakukannya karena Jones sudah memilih sendiri, atas alasan pribadinya, untuk melakukan tindakan itu. (Frankfurt [1969] 1988, hlm. 6–7)

Apa yang terjadi di sini? Jones sebenarnya tidak bisa bertindak lain, karena apa pun yang ia putuskan, ia tetap akan melakukan tindakan yang diinginkan Black. Namun, ada perbedaan penting antara dua situasi: pertama, ketika Jones memutuskan sendiri dan atas alasannya sendiri untuk melakukan tindakan itu; kedua, ketika Jones hanya melakukannya karena Black memaksanya. Dalam kasus pertama, Jones adalah sumber dari tindakannya sendiri. Dalam kasus kedua, bukan Jones, melainkan Black yang menjadi sumbernya. Menurut Frankfurt, perbedaan inilah yang seharusnya menjadi pusat perdebatan tentang kehendak bebas dan tanggung jawab moral. Kendali yang dibutuhkan untuk tanggung jawab moral bukanlah kemampuan untuk bertindak lain (Frankfurt [1969] 1988, hlm. 9–10).

Jika kehendak bebas tidak menuntut adanya kemungkinan alternatif, maka kendali seperti apa yang diperlukan untuk tindakan bebas? Di sinilah kita kembali pada pandangan ketiga: kehendak bebas sebagai kemampuan untuk menjadi sumber dari tindakan kita dengan cara yang tepat. Para kompatibilis sumber (*source compatibilists*) berpendapat bahwa kemampuan ini tidak terancam oleh determinisme. Berdasarkan gagasan Frankfurt, mereka kemudian mengembangkan berbagai teori sumber kebebasan yang lebih bernuansa—dan sering kali sangat berbeda satu sama lain.[6] Haruskah kita menyimpulkan bah-

6 Untuk elaborasi pandangan kompatibilisme terkini tentang kebebasan, lihat McKenna, Michael dan D. Justin Coates, 2015, "Compatibilism," *Stanford Encyclopedia of*

wa, selama kebebasan tidak menuntut adanya kemungkinan alternatif, maka kebebasan itu cocok dengan determinisme?[7] Sekali lagi, itu kesimpulan yang terlalu cepat. Para kompatibilis sumber memiliki alasan kuat untuk khawatir terhadap argumen yang dikembangkan oleh Galen Strawson, yang disebut argumen ultimasi (*the ultimacy argument*) (Strawson [1994] 2003, hlm. 212–228).

Alih-alih menunjukkan bahwa determinisme meniadakan kemungkinan alternatif, Strawson berusaha menunjukkan bahwa determinisme meniadakan kemungkinan untuk menjadi sumber utama dari tindakan kita. Dan meskipun ini menjadi masalah bagi siapa pun yang ingin membuktikan bahwa kehendak bebas cocok dengan determinisme, masalah ini khususnya mengancam posisi para kompatibilis sumber—karena mereka mengaitkan kebebasan dengan kemampuan agen untuk menjadi sumber tindakannya sendiri. Berikut argumennya:

(1) Seseorang bertindak dengan kehendak bebas hanya jika ia merupakan sumber utama dari tindakannya.

(2) Jika determinisme benar, tidak ada seorang pun yang menjadi sumber utama tindakannya.

Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/.

7 Anda mungkin kurang terkesan dengan cara kompatibilis sumber (*source compatibilists*) memahami kemampuan menjadi sumber dari tindakan Anda. Misalnya, Anda mungkin berpikir bahwa menjadi sumber tindakan berarti menjadi penyebab utama tindakan Anda. Atau mungkin Anda berpikir bahwa untuk benar-benar menjadi sumber tindakan, Anda perlu menjadi agen-penyebab dari tindakan tersebut. Kedua posisi ini wajar untuk diadopsi. Biasanya, orang yang memahami kehendak bebas sebagai membutuhkan salah satu dari kemampuan ini percaya bahwa kehendak bebas tidak kompatibel dengan determinisme. Meski begitu, ada banyak pandangan Libertarian tentang kehendak bebas yang mencoba mengembangkan penjelasan yang masuk akal mengenai kausasi agen. Pandangan ini disebut Libertarianisme Agen-Kausal (*Agent-Causal Libertarianism*). Lihat: Clarke, Randolph dan Justin Capes, 2017, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/

(3) Oleh karena itu, jika determinisme benar, tidak ada seorang pun yang bertindak dengan kehendak bebas. (McKenna dan Pereboom 2016, hlm. 148)[8]

Argumen ini memerlukan penjelasan lebih lanjut. Pertama, Strawson berpendapat bahwa dalam situasi apa pun, kita melakukan apa yang kita lakukan karena cara kita berada ([1994] 2003, hlm. 219). Ketika Quinn memutuskan untuk keluar bersama teman-temannya alih-alih belajar, ia melakukannya karena cara ia berada memang begitu. Ia memprioritaskan malam bersama teman-temannya dibanding belajar, setidaknya pada malam yang menentukan itu sebelum ujian. Jika Quinn tetap di rumah untuk belajar, itu karena ia sedikit berbeda, setidaknya malam itu. Ia akan menjadi seseorang yang memprioritaskan belajar untuk ujiannya dibanding keluar malam. Namun, hal ini berlaku untuk setiap keputusan yang kita buat dalam hidup kita: kita melakukan apa yang kita lakukan karena cara kita berada yang sudah demikian.

Tetapi jika apa yang kita lakukan disebabkan oleh cara kita berada, maka agar kita bertanggung jawab atas tindakan kita, kita harus menjadi sumber dari cara kita berada, setidaknya dalam aspek mental yang relevan (Strawson [1994] 2003, hlm. 219). Inilah premis pertama. Namun di sinilah masalah muncul: cara kita berada adalah produk dari faktor-faktor di luar kendali kita, seperti masa lalu dan hukum-hukum alam ([1994] 2003, hlm. 219; 222-223). Fakta bahwa Quinn memprioritaskan malam bersama temannya daripada belajar disebabkan oleh masa lalunya dan hukum-hukum alam yang

8 Seperti kebanyakan argumen filosofis, argumen ultimasi telah dirumuskan dalam berbagai cara. Dalam makalah asli Galen Strawson, ia memberikan tiga versi berbeda dari argumen ini, salah satunya memiliki delapan premis dan satu lagi memiliki sepuluh premis. Pembahasan penuh atas salah satu versi argumen ini membutuhkan lebih banyak waktu dan ruang daripada yang tersedia di sini. Saya memilih menggunakan formulasi argumen McKenna/Pereboom karena kesederhanaannya dan penyajian yang jelas dari isu-isu utama yang diajukan oleh argumen tersebut.

relevan. Ia tidak memiliki kendali atas dirinya sendiri. Pada akhirnya, faktor-faktor yang berada jauh di luar dirinya—mungkin bahkan sampai kondisi awal alam semesta—menentukan mengapa ia menjadi seperti itu malam itu. Dan sejauh hal ini meyakinkan, sumber utama keputusan Quinn untuk keluar bukanlah dirinya, melainkan suatu kondisi di luar dirinya. Oleh karena itu, Quinn tidak bebas.

Sekali lagi, ini adalah argumen yang sulit untuk ditanggapi. Anda mungkin mencatat bahwa istilah sumber utama bersifat ambigu dan perlu klarifikasi lebih lanjut. Beberapa kompatibilis telah menunjukkan hal ini dan berargumen bahwa ketika kita mulai mengembangkan penjelasan yang hati-hati tentang apa artinya menjadi sumber tindakan kita, kita akan melihat bahwa konsep sumber yang relevan tetap kompatibel dengan determinisme.

Misalnya, kendatipun benar bahwa tidak ada seorang pun yang menjadi penyebab utama tindakannya di dunia deterministik—sebab sumber utama semua tindakan akan kembali ke kondisi awal alam semesta—kita tetap bisa menjadi sumber yang dimediasi dari tindakan kita dalam arti yang dibutuhkan untuk tanggung jawab moral. Selama sumber nyata dari tindakan kita melibatkan seperangkat kapasitas yang cukup kompleks sehingga masuk akal untuk melihat kita sebagai sumber tindakan kita, kita masih bisa dianggap sebagai sumber tindakan kita dalam arti yang relevan (McKenna dan Pereboom 2016, hlm. 154). Bagaimanapun, meskipun determinisme benar, kita tetap bertindak atas alasan. Kita tetap mempertimbangkan apa yang harus dilakukan dan menimbang alasan pro dan kontra dari berbagai tindakan, serta tetap memeriksa apakah tindakan yang kita pertimbangkan mencerminkan keinginan, tujuan, proyek, dan rencana kita. Anda bisa berargumen bahwa jika tindakan kita muncul dari sejarah yang mencakup bagaimana kita menyalurkan seluruh fitur agensi kita pada keputusan yang menjadi penyebab proksimal dari tindakan kita, maka

sejarah kausal ini adalah sejarah di mana kita menjadi sumber dari tindakan kita dengan cara yang benar-benar relevan untuk menilai apakah kita bertindak bebas atau tidak.

Beberapa orang juga mencatat bahwa meskipun benar Quinn tidak bebas secara langsung terkait dengan keyakinan dan keinginan yang mendorongnya untuk keluar bersama temannya alih-alih belajar (karena ini adalah produk faktor-faktor di luar kendalinya seperti pendidikan, lingkungan, genetika, atau bahkan keberuntungan), hal ini tidak harus berarti ia kehilangan kendali atas apakah ia memilih untuk bertindak mengikuti keyakinan dan keinginannya tersebut.[9] Mungkin saja, meskipun cara kita berada ditentukan oleh faktor-faktor di luar kendali kita, kita tetap menjadi sumber dari apa yang kita lakukan—karena, bahkan di bawah determinisme, tetap menjadi tanggung jawab kita apakah kita memilih untuk mengendalikan tindakan kita atau tidak.

8.4 KEHENDAK BEBAS DAN SAINS

Banyak tantangan terhadap kehendak bebas tidak datang dari filsafat, melainkan dari sains. Ada dua argumen saintifik utama yang menentang kehendak bebas, satu dari neurosains dan satu lagi dari ilmu sosial. Kekhawatiran dari penelitian neurosains adalah bahwa beberapa hasil empiris menunjukkan bahwa semua pilihan kita merupakan hasil dari proses otak yang tidak disadari, dan sejauh pilihan harus dibuat secara sadar agar dapat disebut pilihan bebas, tampaknya kita tidak pernah membuat pilihan bebas yang sepenuhnya sadar.

Studi klasik yang memotivasi gambaran tindakan manusia di mana

9 Untuk penjelasan lebih lanjut tentang dua upaya menanggapi argumen ultimasi dengan cara ini, lihat: Mele, Alfred, 1995, *Autonomous Agents*, New York: Oxford University Press; dan McKenna, Michael, 2008, "Ultimacy & Sweet Jane" dalam Nick Trakakis dan Daniel Cohen, eds, *Essays on Free Will and Moral Responsibility*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, hlm. 186-208.

proses otak tidak sadar melakukan sebagian besar kerja kausal tindakan dilakukan oleh Benjamin Libet. Eksperimen Libet meminta subjek untuk menekuk pergelangan tangan kapan pun mereka merasakan dorongan untuk melakukannya. Subjek diminta mencatat posisi jarum jam pada jam yang dimodifikasi ketika mereka menyadari dorongan untuk bertindak. Sementara itu, aktivitas otak mereka dipindai menggunakan teknologi EEG.[10] Libet mencatat bahwa sekitar 550 milidetik sebelum subjek bertindak, sebuah potensi kesiapan (aktivitas otak meningkat) terukur oleh EEG. Namun, subjek melaporkan kesadaran akan dorongan untuk menekuk pergelangan tangan sekitar 200 milidetik sebelum mereka bertindak (Libet 1985).

Ini menggambarkan gambaran yang aneh tentang tindakan manusia. Jika niat sadar adalah penyebab tindakan kita, kita mungkin mengharapkan cerita kausal di mana keengahan yang sadar akan dorongan muncul terlebih dahulu, kemudian aktivitas otak meningkat, dan akhirnya tindakan terjadi. Tetapi studi Libet menunjukkan cerita kausal di mana tindakan dimulai dari aktivitas otak yang tidak disadari, subjek kemudian menjadi sadar bahwa mereka akan bertindak, dan kemudian tindakan terjadi. Keengahan yang sadar atas tindakan tampak sebagai produk sampingan dari proses tidak sadar yang sebenarnya menyebabkan tindakan tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa proses otak yang tidak sadar, bukan yang sadar, adalah penyebab nyata dari tindakan kita. Sejauh tindakan bebas memerlukan keputusan sadar kita sebagai penyebab awal tindakan, tampaknya kita mungkin tidak pernah bertindak bebas.

Meski penelitian ini menarik, hal itu kemungkinan tidak membuktikan bahwa kita tidak bebas. Alfred Mele, seorang filsuf, sangat kritis terhadap studi-studi ini dan mengajukan tiga keberatan utama

10 *Cat. peny.:* EEG (*electroencephalography*) adalah teknik pencatatan aktivitas listrik otak melalui elektroda yang ditempelkan di kulit kepala.

terhadap kesimpulan yang ditarik dari argumen tersebut.

Pertama, Mele menunjukkan bahwa laporan diri (*self-reports*) terkenal tidak dapat diandalkan (2009, hlm. 60-64). Persepsi sadar membutuhkan waktu, dan kita berbicara dalam milidetik. Posisi sebenarnya jarum jam kemungkinan lebih mendekati 550 milidetik ketika agen "berniat" atau memiliki "dorongan" untuk bertindak dibanding 200 milidetik. Jadi, ada kekhawatiran mengenai desain eksperimental.

Kedua, asumsi di balik eksperimen ini adalah bahwa apa yang terjadi pada 550 milidetik adalah keputusan sedang dibuat untuk menekuk pergelangan tangan (Mele 2014, hlm. 11). Kita mungkin dapat mempertanyakan asumsi ini. Libet melakukan beberapa variasi eksperimennya di mana ia meminta subjek bersiap menekuk pergelangan tangan tetapi menahan diri dari melakukan tindakan tersebut. Jadi, subjek hanya duduk di kursi dan tidak melakukan apa-apa. Libet menafsirkan hasil ini sebagai menunjukkan bahwa kita mungkin tidak memiliki kehendak bebas, tetapi kita tentu memiliki "kemauan untuk menahan" (*free won't*), karena kita tampaknya mampu secara sadar memveto atau menghentikan suatu tindakan, bahkan jika tindakan itu mungkin dimulai oleh proses tidak sadar (2014, hlm. 12-13). Mele menunjukkan bahwa yang sebenarnya terjadi dalam skenario ini adalah niat untuk bertindak atau tidak bertindak yang terjadi secara sadar pada 200 milidetik, dan jika demikian, tidak ada alasan kuat untuk berpikir bahwa eksperimen ini menunjukkan bahwa kita tidak memiliki kehendak bebas (2014, hlm. 13).

Ketiga, Mele mencatat bahwa meskipun beberapa keputusan dan tindakan kita mungkin mirip dengan tindakan menekuk pergelangan tangan yang diteliti Libet, masih ada keraguan bahwa semua atau sebagian besar keputusan kita seperti itu (2014, hlm. 15). Saat kita memikirkan kehendak bebas, kita jarang memikirkan tindakan sederhana seperti menekuk pergelangan tangan. Tindakan bebas biasanya

jauh lebih kompleks dan seringkali melibatkan keputusan yang berlangsung dalam jangka waktu panjang. Misalnya, keputusan Anda tentang jurusan kuliah atau bahkan tempat belajar mungkin dibuat selama berbulan-bulan, bahkan bertahun-tahun. Dan keputusan itu kemungkinan melibatkan periode kognisi sadar dan tidak sadar. Mengapa berpikir bahwa pilihan bebas tidak dapat melibatkan komponen yang taksadar?

Sebuah jalur serangan lain terhadap kehendak bebas datang dari literatur situasionis di ilmu sosial (terutama psikologi sosial). Ada semakin banyak penelitian yang menunjukkan bahwa faktor situasional dan lingkungan sangat memengaruhi perilaku manusia, mungkin dengan cara yang melemahkan kehendak bebas (Mele 2014, hlm. 72).

Banyak eksperimen dalam literatur situasionis termasuk yang paling nyata dan mengganggu dalam psikologi sosial. Stanley Milgram, misalnya, melakukan serangkaian eksperimen ketaatan di mana orang biasa diminta memberikan tegangan listrik yang berpotensi mematikan kepada subjek yang tidak bersalah untuk kemajuan penelitian ilmiah, dan mayoritas orang melakukannya![11] Dalam eksperimen Milgram, faktor minor dan tampaknya sepele—seperti apakah orang yang menjalankan eksperimen terlihat profesional atau tidak—mempengaruhi kesediaan subjek memberikan kejutan listrik (Milgram 1963).

Eksperimen seperti ini mungkin menunjukkan bahwa situasi dan lingkungan kita adalah penyebab nyata tindakan kita, bukan pilihan sadar yang reflektif. Hal ini bisa menjadi ancaman terhadap kehendak bebas. Haruskah kita menganggap penelitian semacam ini mengancam kebebasan?

Banyak filsuf menolak kesimpulan bahwa kehendak bebas itu tidak ada berdasarkan eksperimen semacam ini. Biasanya, tidak semua

11 Untungnya, tidak ada kejutan listrik yang benar-benar diberikan. Para subjek hanya percaya bahwa mereka melakukannya.

peserta studi situasionis tidak mampu menolak pengaruh situasional. Dan tampaknya ketika kita menyadari pengaruh situasional, kita lebih mungkin untuk menolaknya. Cara yang tepat memandang penelitian ini adalah bahwa ada berbagai situasi yang dapat memengaruhi kita dengan cara yang mungkin tidak kita setujui secara sadar, tetapi kita tetap mampu menghindari pengaruh ini ketika kita secara aktif berusaha melakukannya. Misalnya, neurosains telah membuat banyak dari kita sangat menyadari berbagai bias kognitif dan pengaruh situasional yang biasanya dialami manusia, dan tetap saja, ketika kita menyadari pengaruh ini, kita menjadi kurang rentan terhadapnya. Kesimpulan yang lebih moderat adalah bukan bahwa kita tidak memiliki kehendak bebas, tetapi bahwa mengendalikan tindakan kita jauh lebih sulit daripada yang kita kira. Kita tentu dipengaruhi oleh dunia tempat kita berada, tetapi dipengaruhi berbeda dengan ditentukan olehnya, dan ini bisa memungkinkan kita, setidaknya kadang-kadang, untuk mengendalikan tindakan yang kita lakukan.

Tidak ada yang tahu pasti apakah manusia kadang-kadang dapat mengendalikan tindakan mereka sebagaimana yang diperlukan untuk tanggung jawab moral. Jadi, saya serahkan kepada Anda, pembaca yang budiman: Apakah Anda bebas?

REFERENSI

Frankfurt, Harry. (1969) 1988. "Alternative Possibilities and Moral Responsibility." In *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 10th ed. New York: Cambridge University Press.

Libet, Benjamin. 1985. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–566.

McKenna, Michael and Derk Pereboom. 2016. *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Mele, Alfred. 2014. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Mele, Alfred. 2009. *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press.

Milgram, Stanley. 1963. "Behavioral Study of Obedience." *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 67: 371–378.

Strawson, Galen. (1994) 2003. "The Impossibility of Moral Responsibility." In *Free Will*, 2nd ed., ed. Gary Watson, 212–228. Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

BACAAN LEBIH LANJUT

Deery, Oisin and Paul Russell, eds. 2013. *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*. New York: Oxford University Press.

Mele, Alfred. 2006. *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.

Daftar Kontributor

EDITOR

Heather Salazar (editor buku) adalah Associate Professor Filsafat di Western New England University. Ia meraih gelar PhD dari University of California, Santa Barbara. Penelitiannya berfokus pada persinggungan antara metaetika dan filsafat pikiran dalam tradisi filsafat Timur dan Barat, khususnya mengenai berbagai konsep tentang diri serta pengaruhnya terhadap kewajiban moral. Publikasinya mencakup *The Philosophy of Spirituality* (Brill 2018), "Descartes' and Patanjali's Conceptions of the Self" (Journal of Indian Philosophy and Religion, 2011), dan "Kantian Business Ethics" dalam *Business in Ethical Focus* (Broadview 2007). Saat ini ia sedang menulis sebuah monograf yang menilai dan memberikan kontribusi pada konstruktivisme etis neo-Kantian.

EDITOR SERI

Christina Hendricks (editor seri) adalah Professor of Teaching dalam bidang Filsafat di University of British Columbia, Vancouver, Kanada, tempat ia kerap mengajar mata kuliah Pengantar Filsafat. Ia juga pernah menjabat sebagai Academic Director di Centre for Teaching,

Learning, and Technology (2018–2023). Christina telah lama menjadi peneliti dan advokat pendidikan terbuka, pernah menjadi BCcampus Open Textbook Fellow, OER Research Fellow di Open Education Group, perwakilan Creative Commons Canada untuk CC Global Network, dan anggota Board of Directors untuk Canadian Legal Information Institute.

PENULIS BAB

Eran Asoulin memperoleh gelar PhD dari University of New South Wales. Ia saat ini bekerja di Sydney, Australia dalam bidang linguistik, filsafat, dan ilmu kognitif, dengan fokus pada kajian bahasa dan pikiran.

Paul Richard Blum adalah pemegang kursi T. J. Higgins, S. J., Chair in Philosophy, di Loyola University Maryland, Baltimore. Ia meraih gelar PhD dari University of Munich, Jerman, dan habilitasi di Free University Berlin. Penelitiannya terutama berkaitan dengan sejarah filsafat Renaisans dan awal modern, termasuk evolusi pertanyaan tentang keabadian dalam filsafat pikiran. Buku terbarunya adalah *Nicholas of Cusa on Peace, Religion, and Wisdom in Renaissance Context* (Roderer 2018).

Tony Cheng menerima gelar PhD dari University College London. Ia saat ini mengunjungi Centre for the Future of Intelligence, University of Cambridge, dan Institut Jean Nicod, École normale supérieure, dan akan bergabung dengan Departemen Filsafat, NCCU, Taipei, sebagai Asisten Profesor. Ia terutama meneliti sifat dan epistemologi konten serta kesadaran. Topik-topik khusus yang ia kaji meliputi persepsi, indra, perhatian, kesadaran-diri, representasi ruang-waktu, metakognisi, perkembangan kognitif, dan pikiran hewan.

Daniel Haas saat ini menjabat sebagai ketua departemen filsafat dan

pengajar di Red Deer College. Ia meraih gelar PhD dalam Filsafat dari Florida State University. Ia bekerja di bidang filsafat moral, psikologi moral, serta filsafat pikiran dan tindakan. Penelitiannya terutama berfokus pada isu-isu seputar kehendak bebas dan tanggung jawab moral.

Jason Newman memiliki gelar CPhil dari University of California, Santa Barbara, tempat ia mendalami filsafat pikiran. Ia tertarik pada berbagai persoalan yang timbul dari hakikat pembelajaran dan bagaimana manusia menghadapi persoalan tersebut. Pertanyaan tentang apa yang dibutuhkan untuk belajar bahasa, belajar membaca, belajar fakta matematika dasar, atau bahkan mempelajari keterampilan sosial dasar adalah yang paling menarik baginya. Ia saat ini mengajar di Chatham Academy at Royce dan mengkhususkan diri dalam mengajar siswa dengan perbedaan kebutuhan belajar.

Heather Salazar (lihat bagian Editor).

Henry Shevlin memperoleh gelar PhD dari City University of New York Graduate Center. Ia saat ini menjadi peneliti di Leverhulme Centre for the Future of Intelligence, University of Cambridge, tempat ia memimpin proyek Consciousness and Intelligence. Bidang penelitian utamanya mencakup kesadaran, persepsi, dan arsitektur kognitif, dengan fokus khusus pada hewan dan sistem buatan. Ia juga tertarik pada isu-isu di persimpangan etika dan ilmu kognitif, termasuk bagaimana filsafat dan psikologi dapat berkontribusi pada peningkatan kesejahteraan hewan.

Elly Vintiadis mengajar filsafat di American College of Greece. Ia memperoleh gelar PhD pada tahun 2003 dari City University of New York Graduate Center dan telah mengajar di Hellenic Naval Staff and Command College serta City College of New York. Publikasinya yang terbaru adalah buku suntingan bersama berjudul *Brute Facts* (Oxford University Press 2018).

PENINJAU SEJAWAT

Adriano Palma menempuh pendidikan dalam filsafat bahasa dan metafisika di Eropa dan Amerika Serikat. Ia pernah mengajar di empat benua yang berbeda dan kini menjadi peneliti senior di University of KwaZulu-Natal, Durban, Afrika Selatan.

Produksi pengetahuan hari-hari ini nyaris selalu membutuhkan topangan (pe)modal. Tepat ketika produksi pengetahuan itu menyandarkan diri sepenuhnya pada modal, maka saat itulah juga terjadi produksi kekuasaan—yang pada akhirnya juga akan memproduksi ketidaksetaraan: ada orang yang mampu mengakses pengetahuan, juga ada yang tidak mampu mengaksesnya. Antinomi Institute, sebuah organisasi nonprofit yang membaktikan dirinya untuk pengembangan pengetahuan, ingin memutus ketergantungan produksi pengetahuan pada modal—yang watak primordialnya adalah selalu untuk melipatgandakan dirinya—dan juga ingin memastikan bahwa pengetahuan itu bisa dinikmati oleh semua orang.

Sejauh ini, Antinomi Institute telah melakukan produksi dan distribusi pengetahuan melalui dua bentuk: situs web dan buku. Semuanya dikerjakan dengan semangat untuk memproduksi pengetahuan, bukan untuk mengakumulasi kapital. Semua konten di situs web kami bisa diakses secara gratis, beberapa buku cetak dijual hanya untuk mengganti biaya produksi, selebihnya dibagikan secara gratis, dan semua buku elektronik (ebook) yang kami buat juga dibagikan secara gratis. Namun, untuk memastikan keberlanjutan itu semua, kami memerlukan keterlibatan Anda sebagai pembaca dan penikmat pengetahuan untuk memberikan bantuan dan dukungan material.

Sebagaimana moto "Sci-Hub", kami ada untuk *"removing barriers on the way of knowledge"*.

Jika kalian merasa terbitan-terbitan Antinomi penting, kalian dapat membantu kami untuk tetap konsisten dalam memproduksi pengetahuan yang dapat diakses semua orang melalui:

BCA: 521-1386-747 (Fajar Nurcahyo)
LINKAJA: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)
SAWERIA: http://saweria.co/antinomi

SERI PENGANTAR FILSAFAT

filsafat pikiran

Beberapa pertanyaan utama dalam filsafat pikiran berasal dari teka-teki yang muncul ketika kita mencoba menyusun teori yang koheren tentang hakikat dan fungsi pikiran. Dimulai dari pertanyaan tentang apa itu pikiran, beberapa isu penting muncul: Apakah pikiran terpisah dari tubuh, atau sebenarnya pikiran adalah bagian dari tubuh? Jika pikiran bersifat non-material dan tubuh bersifat material, bagaimana keduanya bisa saling berinteraksi? Bagaimana hal ini bisa selaras dengan sains? Jika pikiran memang hanyalah tubuh, lalu bagaimana kita menjelaskan kesadaran? Bagaimana mungkin kita memiliki pengalaman atau kehendak bebas untuk berpikir dan bertindak? Bagaimana kita dapat menjelaskan hubungan khusus yang tampaknya kita miliki dengan pengetahuan akan keadaan mental kita sendiri?

ANTINOMI
antinomi.org

TRANSLASI / NON FIKSI
ISBN 978 623 96375 9 0 (PDF)