

Alen Lipuš

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Odgovor na Kripkejev izziv: kako se nam lahko zdi *a posteriori* nujnost kontingentno resnična?

Kripkejev izziv je zahteva po pojasnitvi videza kontingence v primeru *a posteriori* identitete duha in telesa. *Videz kontingence* je prisoten pri propozicijah, ki so *a posteriori* identitete. Večina tovrstnih identitet ni spornih, ker lahko na Kripkejev način brezhibno pojasnimo videz kontingence. Slednja je namreč prisotna, kadar en člen v identiteti referira kontingentno. Pri identiteti mentalnega in fizičnega pa kontingentno referiranje ne nastopa, zaradi česar Kripke meni, da je videz kontingence v primeru duha in telesa nepojasnljiv. Članek dokazuje, da je videz kontingence možno pojasniti na drug način s pomočjo tako imenovanega sklicevanja na intuicije, natančneje s pomočjo *intuicije različnosti*.

Ključne besede: argument iz zamisljivosti, identiteta duha in telesa, videz kontingence, Kripke, intuicija različnosti.

0 Uvod

Problem duha in telesa je eden izmed najstarejših problemov v filozofiji in hkrati eden izmed aktualnejših tako v filozofiji kot v znanosti. Pojem 'duh' lahko zamenjamo s pojmom 'zavest', s tem pa mislimo na naše mentalno življenje. Zavest ali mentalno življenje je nekaj radikalno drugačnega od ostalih stvari v svetu oziroma tako se nam vsaj zdi. To dozdevanje je podkrepljeno s sledečim razmislekom: naše mentalno življenje je subjektivno in zasebno, medtem ko so ostale stvari, ki so predmet raziskav eksaktnih znanosti, javne in objektivno merljive. Če nočemo predpostaviti obstoja duhovne substance, potem moramo vztrajati pri materialističnem nazoru. S tem trčimo v osrednji in po Chalmersu težek problem zavesti, ki ga lahko formuliramo kot vprašanje: »Kako iz fizikalnih procesov dobimo mentalno (notranje) življenje?« (Chalmers, 1995: 205). V naravi obstajajo mehanizmi, ki pojasnjujejo nastanek višjerazrednih lastnosti, na primer to, da je voda tekoča. Če je zavest fizikalni in naravni pojav, potem bi moral obstajati mehani-

zem, ki bi nudil razlago povezave subjektivnega z objektivnim. Če takšen mehanizem obstaja, potem fizikalizem¹ ni ogrožen (Tye, 1995: 15).

Toda na ta način smo problem zavesti že sprejeli kot ontološko legitimen problem. Pripisali smo mu ontološko razsežnost, mi pa bomo poskušali pokazati, da problem te razsežnosti nima, in sicer tako, da se bomo vprašali: »Kaj legitimizira problem zavesti?«. Ker je osnovno izhodišče problema epistemično, se bomo osredotočili na tako imenovane epistemične argumente s poudarkom na Kripkejevem *argumentu iz zamisljivosti*. Pokazali bomo, da je ključnega pomena za legitimnost problema zavesti psihološki dogodek dozdevanja. Zavest se nam, preprosto rečeno, zdi problematična. Pokazali bomo, kaj je izvor tega intelektualnega refleksa in hkrati, da je ta intuicija osnovana na zmotnem mišljenju.

V skladu s tem se bomo ukvarjali z vprašanjem: »Kako naj pojasnimo občutek oziroma videz kontingentne resničnosti *a posteriorne* identitete duha in telesa?« Ponuditi smisel in zadovoljiv odgovor na ta Kripkejev izziv² pomeni, da smo pokazali združljivost fizikalizma in videza kontingence. Opirali se bomo na Papi-neaujevo interpretacijo argumenta iz zamisljivosti, ki nam bo pomagala pri dokazovanju ontološke neutemeljenosti problema duha in telesa.

1 Argument iz zamisljivosti

V literaturi spada argument iz zamisljivosti v tako imenovane epistemične argumente proti materializmu, med katerimi sta še dva, ki sta enako prepoznavna.³ Tovrstni argumenti najprej vzpostavijo epistemično vrzel in nato izpeljujejo ontološke posledice. Vsak izmed teh argumentov zanika neke vrste *epistemično zajetje* [*epistemic entailment*] pojavnih/fenomenalnih resnic (*Q*) v fizikalnih resnicah (*P*). Na začetku ilustrirajo epistemično vrzel s tem, kaj vemo, kaj si lahko zamislimo ali kaj lahko razložimo. Epistemično zajetje⁴ pomeni *a priori* implikacijo, kjer *P* zajema *Q* oziroma kjer oseba *O* lahko ve, da »če *P*, potem *Q*«, ne da bi za to potrebovala empirično evidenco. Epistemični argumenti zanikajo tovrstno *a priori* zajetje *Q*-ja v *P*-ju (Chalmers, 1996: 106). Kripkejev argument iz za-

¹ V filozofiji duha razumemo fizikalizem kot stališče, katerega osrednja ideja je ta, da so mentalna stanja v nekem smislu fizična stanja (Bregant, 2004: 34).

² Kripke od fizikalistov zahteva pojasnilo videza kontingence in presodi, da fizikalisti ne zmorejo zadovoljivo pojasniti videza kontingence, iz česar sklepa, da je fizikalizem napačen.

³ Argument iz znanja in argument iz pojasnjevalne vrzeli.

⁴ Lahko govorimo o ontološkem zajetju, ki ga razumemo kot nujnost, kjer $P \rightarrow Q$ pomeni metafizično nujnost oziroma da je metafizično nemogoče, da je *P* resničen in *Q* neresničen. Materializem potrebuje tudi ontološko zajetje *Q*-ja v *P*-ju, saj če obstajajo pojavne resnice, ki niso zajete v fizikalnih resnicah, potem je materializem neresničen. Argument iz zamisljivosti oziroma verzija argumenta z imenom *filozofski zombiji* temelji ravno na spodbijanju ontološkega zajetja *Q*-resnic v *P*-resnicah, s čimer spodbija materializem.

misljivosti je eden izmed teh epistemičnih argumentov in je v standardni obliki videti takole:

1. Če je identiteta duha in telesa resnična, potem mora biti nujna.

2. Ta identiteta se zdi kontingentna.

3. Če videza (občutka) kontingence ni mogoče razložiti, potem identiteta duha telesa ni nujna.

4. Videza kontingence ni mogoče razložiti.

($\therefore$) 5. Identiteta duha in telesa ni nujna. (iz 3, 4 MP)

$\therefore$ 6. Identiteta duha in telesa ni resnična. (Iz 1, 5 MT) (Polcyn, 2010: 91)

Argument iz zamisljivosti na kratko trdi, da si je možno zamisliti (zdi se nam možen) mikrofizikalen duplikat človeka, ki nima fenomenologije oziroma notranjih mentalnih stanj. Iz zamisljivosti tovrstnega bitja nato sklepamo na njegovo možnost. V splošnem slikamo svet, ki je fizikalno identičen našemu, a kjer manjka mentalnost. Zasnovan je kot napad na fizikalizem, katerega razumemo kot pozicijo, kjer vsa mentalna stanja z metafizično nujnostjo vsaj supervenirajo na fizikalni bazi oziroma fizikalnih resnicah. Če vzamemo, da je P popolni fizikalni opis sveta in Q popolni fenomenološki opis sveta, potem je fizikalizem zavezan k nujnosti pogojnika $P \rightarrow Q$. Če si lahko zamislimo fizikalno identičen svet brez fenomenalnih resnic, potem $P \rightarrow Q$ ni *a priori*, temveč *a posteriori* resničen. Iz tega nekateri avtorji sklepajo, da kot tak ne more biti niti nujen in če ni nujen, potem je fizikalizem napačen (Stoljar, 2005: 471). V nadaljevanju bomo videli, kako je pred tem argumentom fizikalizem možno ubraniti, sedaj pa si ga oglejmo bolj natančno.

Prva premisa sledi iz dejstva, da med togimi označevalci nastopa zgolj nujna identiteta. Kot toge označevalce razumemo lastna imena in nekatere opise. Togi označevalec ali nekaj, kar neposredno, direktno referira, razumemo v teoriji pomena kot način, kako se na primer lastna imena nanašajo na nosilce teh imen. Ime Neil DeGrasse Tyson v našem, aktualnem svetu, pomeni sodobnega promotorja znanosti, ki zna biti aroganten. Govorimo o tako imenovanem grozdnem opisu, ki je v aktualnem svetu identičen z imenom Neil DeGrasse Tyson. Kripke ugotavlja, da je ta grozdní opis osebe nekaj naključnega in prav lahko bi se zgodilo, da Neil DeGrasse Tyson v nekem možnem svetu, ki se od našega razlikuje karseda minimalno, ne bi filistrsko nasprotoval filozofiji. V tem možnem svetu bi Neil DeGrasse Tyson nemara bil priznan filozof, a vseeno bi bil Neil DeGrasse Tyson, čeprav se je grozd lastnosti spremenil. Prav tako bi lahko bil nekdo, ki se navdušuje nad kreacionizmom. Poanta je v tem, da ne glede na to, kako radikalno spreminjamo neki opis osebe, s tem ne spremenimo nanašanja imena Neil DeGrasse

Tyson na to dotično osebo.⁵ Zveza med imenom in nosilcem imena je nujna. In če razumemo mentalna stanja in fizična stanja kot toge označevalce, potem je identitetna relacija med njimi, če naj bo resnična, nujno resnična.

Druga premisa je nekaj, kar Kripke vzame kot samoumevno.

Tretjo premiso lahko razumemo kot trditev, ki od nas zahteva, da pojasnimo videz kontingence pri identiteti duha in telesa. Če tega ne zmoremo storiti, smo zavezani temu, da zamisljivost kontingence vsebuje možno neresničnost te identitete. Kontingentnost razumemo kot možno neresničnost v odnosu do aktualnega sveta in tako trditev o dozdevni kontingenci identitete duha in telesa pomeni, da je identiteta možno neresnična, čeprav predpostavljamo njeno resničnost (Polcyn, 201: 91). Fizikalist, ki razpolaga s standardno interpretacijo argumenta, skuša odpraviti oziroma razložiti videz kontingence in s tem pokazati na konsistentnost med vznikom videza kontingence in predpostavko o nujnosti identitete duha in telesa.

Četrta premisa je za Kripkeja resnična, ker je prepričan, da ni mogoče razložiti ali odpraviti videza kontingence v primeru domnevne identitete duha in telesa. Privid kontingence lahko odpravimo samo na tak način, da pokažemo na zmoto glede tega, kar si je v resnici možno zamisliti. Povezava med zamisljivostjo in možnostjo je implicitno zajeta v četrti premisi. Če torej gre pri identiteti duha in telesa za *a posteriori* ugotovitev te relacije, *a posteriorne* sodbe pa vsebujejo videz kontingence, kako to intuicijo razložiti oziroma kako je *a posteriori* nujnost možna?

2 Kripkejev izziv

Kripke poda razlago za videz kontingence pri drugih izjavah identitete, kot je na primer izjava, da je toplota isto kot gibanje molekul. Zakaj je pri tej trditvi prisoten videz kontingence, čeprav gre za izjavo identitete? Preprosto zato, ker izjava 'toplota' = 'gibanje molekul' ni enaka kot izjava 'občutek toplote' = 'gibanje molekul'. Lahko si namreč zamislimo scenarij, kjer gibanje molekul ne povzroča občutka toplote, vendar ne zaradi tega, ker gibanje molekul ni isto kot toplota, temveč ker gibanje molekul ni zadostni pogoj za občutek toplote (Papineau, 2007b: 477). Bitje mora imeti tudi funkcionalne receptorje za toploto. V tem primeru nastopajo trije pojmi, in sicer:

- a) pojem 'toplota';
- b) znanstveni ali materialni pojem 'gibanje molekul';
- c) pojem 'občutek toplote'.

⁵ V kolikor se Kripke ne bi skliceval na esencijalizem lastnosti, bi se znašel v absurdnih situacijah, kjer bi moral priznati absolutno arbitrarnost opisnih lastnosti, s čimer bi bil primoran sprejeti, da obstaja možen svet, kjer ime Neil DeGrasse Tyson označuje neki kos pohištva. Kripke takšne posledice zameji s tedaj neprivlačno metafizično doktrino esencijalizma ali bistvenih lastnosti. Za Kripkeja je bistvena lastnost osebe to, da je človek (Kripke, 2000: 84).

Privid kontingence lahko ponazorimo s preprosto implikacijo:

$$(a=b) \rightarrow (b=c)$$

Zamolčana predpostavka, ki zgornjo kontingenco dela za smiselno in s tem omogoča vznik dozdevanja kontingence, je $a=c$. Videz kontingence lahko tako pojasnimo s tem, da zamenjamo pojem 'toplota' s pojmom 'občutek toplote'. Identitetna relacija namreč drži med a in b , ne pa med b in c . (Papineau, 2006: 1–3).

Toda zgornja razlaga, zakaj se nekatere nujne identitete zdijo kontingentne, ni na voljo v primeru duha in telesa. V tem primeru namreč ne razpolagamo s tremi različnimi pojmi, ampak samo z dvema, in sicer z, na primer, psihološkim pojmom 'bolečina' in nevrofiziološkim pojmom 'vzdraženost C-vlaken'. Medtem ko si lahko zamislimo, da obstaja gibanje molekul brez občutka toplote, si ne moremo oziroma ne smemo zamisliti, da obstaja svet z vzdraženostjo C-vlaken brez občutka bolečine. Tako nimamo razlagalnega prostora, kamor bi umestili tretji pojem, to je pojem 'bolečina', s katerim bi lahko pojasnili videz kontingence tako, da bi izpostavili zamenjavo pojmov 'bolečina' in 'občutek bolečine'. Na voljo imamo zgolj takšno shemo:

- a) ?
- b) znanstveni ali materialni pojem 'vzdraženost C-vlaken';
- c) pojem 'občutek bolečine'.

Privida kontingence tako ne moremo pojasniti z isto shemo, kot to lahko storimo v primeru toplote.

3 Nepopolnost Kripkejeve pojasnjevalne paradigme

V skladu s Kripkejem lahko rečemo, da je *a posteriori* identiteta možna samo tedaj, ko eden izmed pojmov v tej relaciji referira kontingentno. To kontingentno referiranje je namreč edina možna razlaga za privid neresničnosti identitete. Če si je namreč možno zamisliti, da identiteta med pojmom ne drži, potem je potrebno razložiti zamisljivost kot privid, potrebno je podati neko razlago, kako si je mogoče zamišljati identitetno relacijo kot neresnično. Kot primer odprave privida se navaja voda. Voda je pitna, prozorna tekočina, katere kemični zapis je H_2O . To sta *a posteriori* dejstva, a po Kripkeju nujni identiteti. Čeprav si lahko zamišljamo vodne lastnosti, kot da imajo drugo molekularno strukturo oziroma si lahko zamišljamo isto molekularno strukturo in različne vodne lastnosti, to ne pomeni, da je identitetna relacija $\text{voda} = H_2O$ neresnična. Privid neresničnosti identitete lahko razložimo s tem, ker preprosto zamešamo pojma 'voda' in 'lastnosti'. Slednje se nam kažejo kot kontingente lastnosti, na katere se nanaša pojem 'vode', in ker zamešamo vodo z njenimi višjerazrednimi lastnostmi, dobimo privid neresničnosti relacije $\text{voda} = H_2O$ (Polcyn, 2010: 93).

Podobna strategija je za Kripkeja nemogoča v primeru duha in telesa, saj so mentalni pojmi semantično stabilni, kar pomeni, da bolečina vedno referira na bolečino, medtem ko si lahko zamišljamo, da empirični pojem 'voda' (kontingentno) referira na tekočino z drugačno kemijsko strukturo. Bolečina ima določene lastnosti, ki jih ni možno zamenjati z nekimi drugimi pojavnimi kvaliteta in na tak način bolečina vedno izbere bolečino in ne kaj drugega, kot je možno v primeru vode. Mentalnega stanja bolečine ni mogoče zamenjati z nekim drugim stanjem, ali povedano drugače, glede presoje o posedovanju fenomenalnih mentalnih stanj je človek nezmotljiv.⁶ Tovrstna semantična strategija torej ni dobra, če želimo zares ugovarjati Kripkejevemu argumentu.⁷

Toda ali nezmožnost fizikalizma, da odgovori na ta Kripkejev izziv, pomeni poraz za njegove privržence? Papineau meni, da ne, in ta njegov odgovor bomo v nadaljevanju raziskali. Kripkejeva paradigma pojasnjevanja videza kontingence namreč ni popolna in videli bomo, kako je možno videz kontingence v primeru mentalnih dogodkov pojasniti, ne da sledimo okviru pojasnjevanja, ki ga je vzpostavil Kripke in zanj zmotno mislil, da je edini možen. Za Papineauja je verodostojna pozicija ta, da se fizikalisti sklicujejo na razliko med teoretičnimi in intuitivnimi prepričanji (Papineau, 2006: 13). Fizikalisti morajo priznati, da na neki intuitivni ravni niso prepričani v fizikalizem, tako kot fiziki na intuitivni ravni niso prepričani v neobstoj časa. Temu pa lahko dodajo tezo, da je ravno ta intuitivna raven tista, ki proizvede videz kontingence. Slednji je pravzaprav neizogiben element človekovega svetovnega nazora ne glede na njegova teoretična prepričanja.⁸

3.1 Papineaujeva različica Kripkejevega argumenta

Do sedaj nismo uspeli razložiti občutka kontingence in če želimo opraviť z argumentom iz zamisljivosti, moramo rešiti problem videza kontingence. Videz kontingence je prisoten celo pri zapriseženih fizikalistih, kar predstavlja še večjo težavo za stabilnost fizikalističnega nazora. Ta vidik izpostavlja Papineau in dokazuje, da pri tako imenovanem dvodimenzionalnem (2D)⁹ argumentu, ki naj bi bil sodobna različica Kripkejevega argumenta, manjka takšna formulacija izziva, ki izpostavlja tako imenovane zaprisežene fizikaliste, zaradi česar ni verodostojna

⁶ Tu je mogoče zaslediti predpostavko o nezmotljivosti glede lastnih mentalnih stanj [*Incorrigibility Thesis*]. Presenetljivo, tudi to trditev določeni filozofi zavračajo, med njimi Armstrong (1963). Za namen naše razprave bomo sprejeli tezo o semantični stabilnosti pojavnih pojmov.

⁷ Boljša strategija, ki jo bomo obravnavali v nadaljevanju, ima namen razložiti videz kontingence identitete *a posteriori* nujnih identitet duha in telesa s pomočjo ideje o dualistični intuiciji ljudske psihologije.

⁸ Papineaujeva trditev, da smo vsi intuitivni dualisti (na nek način se nam duh in telo zdita ločena), je dovolj močna, da razloži problem zavesti, kot ga ponazarja argument iz zamisljivosti. V tem smislu lahko trditev o intuitivnem dualizmu razumemo tudi kot rešitev problema *pojasnjevalne vrzeli*, in sicer kot problema, ki ne predstavlja ontološke težave za fizikalizem.

⁹ Od sedaj naprej 2D argument.

verzija le-tega (Papineau, 2007b: 478-479). Najprej bomo predstavili 2D, potem Papineaujevo utemeljevanje omenjene razlike, na koncu pa še njegovo različico Kripkejevega argumenta.

3.1.1 Dvdimenzionalen (2D) argument

V sodobni literaturi se Kripkejev argument iz zamisljivosti formulira kot dvodimenzionalen argument, ki sta ga razvila Chalmers in Jackson. Papineau misli, da je 2D argument napačna reprezentacija izvirnega Kripkejevega argumenta in da izvorni Kripkejev argument predstavlja večjo oviro za fizikaliste. 2D argument skuša izpeljati sklep, da pojavne lastnosti, kot je na primer čutiti bolečino, niso identične nobenim fizikalnim značilnostim možganov.

Simbolni okvir argumenta je naslednji:

- i. P = mikrofizični opis realnega sveta;
- ii. Q = nekdo ima mentalno stanje;
- iii. Če $P \wedge \neg Q$, potem je svet takšen, da so bitja, ki so fizikalno identična z nami, bitja brez mentalnih stanj (zombiji).

2D argument je zgolj natančnejša verzija argumenta iz zamisljivosti. Kritiki se ne strinjajo, kaj je z argumentom narobe. Podrobneje si bomo ogledali, kako je videti argument, in nato razložili sleherno premiso posebej. Nato bomo obravnavali Papineaujevo kritiko, s katero ponovno vzpostavi relevantnost izvirnega Kripkejevega argumenta.

Če zapišemo 2D argument, kot ga je rekonstruirala L. Shroeter (2012), je ta argument videti tako:

1. Q je resničen. (Empirično dejstvo)
2. $P \wedge \neg Q$ je *a priori* koherentna izjava. (*A priori* refleksija)
3. Če je $P \wedge \neg Q$ *a priori* koherentna izjava, potem obstajajo epistemske možni scenariji, glede na katere ima 1-intenzija¹⁰ $P \wedge \neg Q$ resničnostno vrednost.¹¹
4. Za vsak epistemsko možen scenarij obstaja metafizično možen svet.
5. Če je epistemska 1-intenzija za $P \wedge \neg Q$ resnična, potem je protidejstvena 2-intenzija za $P \wedge \neg Q$ resnična.

¹⁰ 1-intenzija se nanaša na aktualne, dejanske možnosti in zajema epistemske možnosti. 2-intenzija se nanaša na protidejstvenike in zajema metafizične možnosti (Shroeter, 2012).

¹¹ Obstajajo *a priori* koherentni scenariji, ki bi, če bi bili aktualni, naredili $P \wedge \neg Q$ za resničen.

($\therefore$) 6. Če je $P \wedge \neg Q$ *a priori* koherentna izjava, potem je metafizično možna oziroma obstaja možen, protidejstven svet, kjer je njena 2- intenzija resnična. (Iz 3, 4, 5)

7. Če je $P \wedge \neg Q$ metafizično možno stanje, potem fizikalizem ni resničen.

$\therefore$ 8. Fizikalizem ni resničen. (Iz 2, 6, 7) (L. Shroeter, 2012)

Pojasnitev 2D argumenta in njegovih posledic:

Začetna premisa ni sporna, saj trdi nekaj, s čimer bi se vsi strinjali, in sicer, da nekdo ima neko mentalno stanje.

Druga premisa sicer omenja notranjo konsistenco konjunkcije $P \wedge \neg Q$, a jo lahko obravnavamo v kontekstu omenjenega videza kontingence. To, da lahko $P \wedge \neg Q$ mislimo tudi po previdni refleksiji, lahko pripišemo predreflektivnemu psihološkemu značaju človeške misli. Na tak način se nam ni potrebno obremenjevati z vprašanjem o zamisljivosti mikrofizikalnih dvojnikov, ki nimajo mentalnih stanj. Seveda je tu potrebno pripomniti, da je zamisljivost oziroma privid o zombijih možen zaradi primeža intuicije različnosti, kot bomo videli v nadaljevanju, in ne zaradi slučajnosti identitete med P in Q . Fizikalist lahko odgovori, da vsota resnic P vzročno določa resnice Q -ja, pa čeprav se nam $P \wedge \neg Q$ zdi zamisljivo. Ključnega pomena tu je dozdevanje nečesa. Če uspemo pokazati, kako je to dozdevanje zmotno, potem smo pokazali, da epistemsko smiselni scenariji niso zanesljivo vodilo za metafizično možnost (Shroeter, 2012).

Četrta premisa vzpostavi povezavo med epistemsko zdravimi scenariji in metafizično možnostjo. L. Shroeter (2012) pripomni, da je v skladu z modalnim racionalizmom namreč *a priori* koherentna refleksija zanesljiv pokazatelj pristne metafizične možnosti. Če torej vzamemo četrto premiso in našo razlago druge oziroma tretje premise, opazimo neskladje. Neskladje je v tem, da v primeru fizičnega- P in mentalnega- Q , koherentna refleksija scenarija $P \wedge \neg Q$ ni zanesljiv pokazatelj pristne metafizične možnosti. Koherentnost scenarija $P \wedge \neg Q$ ni rezultat rigorozne, epistemsko zdrave refleksije, ampak intuitivnih konvencij, za katere bomo pokazali, da so v primeru fizikalnega in psihičnega zmotne.

Pri peti premisi je najbolj očitna uporaba dvodimenzionalne (2D) semantike. S slednjo se namreč vzpostavi močna povezava med epistemsko koherenco in metafizično možnostjo. L. Shroeter (2012) komentira, da sta oba člena izjave, P in Q , semantično stabilna, kar pomeni, da se njuno referiranje ne spreminja glede na kontingentna dejstva sveta. Tako pri mentalnih kot pri fizikalnih stanjih imamo dobre razloge, da smo prepričani, da opisi v obeh domenah (prvoosebni doživljaj in fizikalne teorije) natančno referirajo na svoje referente. Vemo, kaj pomeni 'biti v stanju bolečine', stanje moramo občutiti točno na določen način in to velja za vse instance bolečine v dejanskem in protidejstvenem svetu. Podobno velja za fizikalni proces vzdraženost C-vlaken, ki je za L. Shroeter (2012) natančno opisan znotraj fizikalne teorije. Ključnega pomena je misel o semantični stabilnosti P -ja

in Q -ja, saj le-ta omogoča sklepanje na metafizično možnost iz zamisljivosti. Za pojasnilo zamisljivosti $P \wedge \neg Q$ fizikalisti potrebujejo razlago, zakaj je scenarij načeloma zamisljiv. Pojasnilo znotraj 2D semantike za *a posteriorne* nujnosti je mogoče najti v ideji semantične nestabilnosti pojmov, ki nastopajo v teh *a posteriorno* nujnih izjavah. Tako je pojem 'voda' nestabilen, saj je njegova referenca odvisna od konkretne stvari, to je brezbarvne, brezokusne stvari, ki pada iz neba, te lastnosti pa si lahko zamišljamo. Zaradi te semantične nestabilnosti pojmov, ki nastopajo v *a posteriorno* nujnih identitetah, si je možno zamišljati, da pojem 'voda' ne referira na H_2O (Papineau, 2007a: 127–128).

Zgoraj smo videli, da mentalni pojmi kot npr. bolečina niso semantično nestabilni in poraja se vprašanje, kako je možno, da tvorijo *a posteriorno* nujne izjave? Če niso semantično nestabilni, ne moremo podati razlage za videz kontingence in če ne moremo podati razlage za videz kontingence, očitno ne gre za *a posteriorno* nujnost oziroma vsaj tako nam narekuje argument iz 2D semantike. Torej, če sta tako pojem 'bolečina' kot znanstveni pojem 'vzdraženost C-vlaknen' semantično stabilna, potem ju ne moremo povezati v *a posteriorno* nujnost in če ju ne moremo povezati v *a posteriorno* nujnost, potem ne moremo podati razlage za videz kontingence. Torej je naša domišljajska sposobnost za zamišljanje epistemsko varnega scenarija $P \wedge \neg Q$ nekaj, kar lahko razumemo kot gotovo vodilo za metafizično možnost. Kakor hitro pa vzpostavimo to vez med epistemskim in metafizičnim, se zdi, da je fizikalizem zavrnjen.

Šesta propozicija poveže tretjo, četrto in peto premiso v vmesni sklep, da lahko vsak epistemsko koherenten scenarij obravnavamo kot pristen opis metafizično možnega sveta. Če namreč sprejmemo argument v vseh njegovih korakih, vključno s šesto propozicijo, iz tega sledi zanikanje fizikalizma. Šesta propozicija oziroma vmesni sklep zagotovi, da lahko iz sedme premise izpeljemo sklep, da fizikalizem ni resničen. Če so epistemsko koherentni scenariji gotov pokazatelj metafizične možnosti in je $P \wedge \neg Q$ epistemsko koherentna refleksija, potem je namreč metafizično možno, da obstaja svet, kjer mentalna stanja za svojo realizacijo niso odvisna od fizikalnih stanj. Če pa je $P \wedge \neg Q$ metafizično možna ureditev sveta, potem fizikalizem ni resničen (Shroeter, 2012).

3.1.2 Fizikalistov odgovor na 2D argument

V ozadju 2D argumenta se skriva teza, da *a posteriorna* nujnost implicira semantično nestabilnost. 2D argument pojasnjuje videz kontingence tako, da vpelje semantično nestabilnost kot lastnost pojmov, ki nastopajo v *a posteriorno* nujnih identitetah. Semantična (ne)stabilnost pojmov je lastnost, kako pojmi referirajo in semantično nestabilni pojmi referirajo kontingentno, kar pomeni, da lastnosti njihovih referentov niso nujno iste v vseh možnih svetovih. Na tezo, da *a posteriorna* nujnost implicira semantično nestabilnost, se lahko fizikalisti odzovejo na dva načina:

- a) mentalni pojmi niso posebni: imamo primere identitet, katerih pojmi so semantično stabilni, hkrati pa so te identitete *a posteriorno* nujne, npr. Cicero = Tulij (podrobneje si ga bomo ogledali v nadaljevanju);
- b) mentalni pojmi so posebni: združujejo semantično stabilnost in *epistemsko neprosojnost*,¹² pri čemer slednja dela nujno zvezo za *a posteriorno*. Po tej strategiji so vsi ostali pojmi semantično nestabilni in fizikalisti skušajo v tem primeru prikazati mentalne pojme kot posebne pojme.¹³

Za Papineauja spor okoli teze, da *a posteriorna* nujnost implicira semantično nestabilnost, ni pomemben, saj bo skušal pokazati, zakaj 2D argument ni verodostojna različica izvirnega Kripkejevega argumenta. Tako to, ali je identiteta duha in telesa edina izjema teze *a posteriornost implicira semantično nestabilnost* ali ne, v nadaljnji razpravi nima, kot trdi Papineau, nobene vloge. Papineau predpostavlja, da lahko fizikalisti zadovoljivo pojasnijo, zakaj je identiteta duha in telesa lahko *a posteriorna*, čeprav vsebuje semantično stabilne pojme.¹⁴

Zaradi tega, trdi Papineau, se izziv 2D argumenta razlikuje od Kripkejevega izziva. Fizikalisti namreč v primeru 2D argumenta odgovarjajo na vprašanje:

(i) »Kako se lahko semantično stabilna nujnost zdi neresnična?«

Kripkejev izziv pa od nas zahteva odgovor na vprašanje:

(ii) »Kako se lahko *a posteriorna* nujnost zdi kontingentno resnična tistim, ki so prepričani, da je resnična?«¹⁵

Vzemimo kot primer lastna imena in odgovor tistih fizikalistov, ki trdijo, da mentalni pojmi niso nič posebnega, ker združujejo semantično stabilnost in epistemsko neprosojnost. Kako bi torej ti pojasnili, da so prava imena semantično stabilna? Kako je lahko izjava Cicero = Tulij nujno resnična, čeprav se zdi, da bi lahko bila neresnična? Nekdo lahko poseduje oba pojma, ne vedoč, da je Cicero dejansko Tulij. Osebi, ki ni seznanjena s to identiteto, se zdi popolnoma smiselno, da Cicero ni Tulij in do te mere bo identiteta možno neresnična (Papineau, 2007a: 131).

¹² Epistemska prosojnost pomeni, da dobimo znanje o vseh bistvenih značilnosti stvari, ko pridobimo pojem, ki jo označuje. Epistemska neprosojnost mentalnih pojmov za fizikaliste pomeni, da nam v trenutku, ko dobimo nek mentalni pojem (npr. prvič izkusimo bolečino), ni omogočen dostop do vseh njegovih lastnosti, npr. ob občutenju bolečine ne spoznamo informacij o vzdraženosti C-vlaken.

¹³ Strategija pojavnih pojmov [phenomenal concepts strategy]. Zagovorniki te strategije poudarjajo poseben način referiranja pojavnih pojmov. Na podlagi tega dokazujejo, zakaj mentalni pojmi združujejo tako semantično stabilnost kot epistemsko neprosojnost (Papineau, 2006: 8).

¹⁴ Fizikalisti se lahko preprosto sklicujejo na to, da ni razvidno, zakaj bi morala biti semantična stabilnost jamstvo za epistemsko prosojnost (Papineau, 2006: 6).

¹⁵ Tukaj se nam zdi, da je relacija hkrati dejansko resnična, a možno neresnična.

Zgornje pojasnilo zadeva zgolj zahtevo (i), se pravi, da odgovarja na vprašanje o tem, kako se lahko semantično stabilna nujnost zdi možno neresnična. Ne odgovarja pa na izvirno Kripkejevo zahtevo po razlagi tega, (ii) kako se nam lahko zdi *a posteriori* nujnost kontingentno resnična, čeprav smo prepričani, da je resnična. Za to bi bilo potrebno, da se nam identiteta Cicero = Tulij zdi hkrati resnična in neresnična. V tem primeru za pojasnilo ne moremo podati razloga, da oseba preprosto ni seznanjena s tem, da je Cicero dejansko Tulij. Oseba, ki tega ne ve, identitete ne dojema kot dejansko resnične in kot v prejšnjem primeru nam to pojasni zgolj, kako se nam neka zadeva lahko zdi neresnična.¹⁶ Toda kako lahko nekdo, ki ve, da je Cicero dejansko Tulij, hkrati misli, da to ni tako? Naj ta oseba misli, da Cicero ni istoveten samemu sebi? Pojasnilo razlage videza kontingence z lastnimi imeni se zdi preozko, saj ne odgovori na prvotni Kripkejev izziv, to je (ii). Rečemo lahko, da je Kripkejev izziv različen od izziva 2D argumenta.

Glede na to lahko v skladu s Papineaujem povzamemo novo (izvirno) verzijo:

1. Če je videz kontingence možen, potem eden izmed pojmov v identitetni relaciji referira kontingentno.
2. Mentalni in materialni pojmi ne referirajo kontingentno.
- ($\therefore$) 3. Videz kontingence pri identiteti telesa in duha ni možen. (Iz 1, 2 MT)
4. Če je videz kontingence možen, potem fizikalizem ni stabilno stališče.
5. Videz kontingence pri identiteti duha in telesa je prisoten celo pri zapri-seženih fizikalistih.
- $\therefore$ 6. Fizikalizem ni stabilno stališče (Iz 4, 5 MP) (Polycn, 2010: 95).

Izjava identitete med bolečino in vzdraženostjo C-vlaken torej po Kripkeju od nas zahteva, da pojasnimo, kako se lahko ta identiteta zdi neresnična tistim, ki so prepričani, da je resnična. Če bi zahtevali zgolj pojasnilo, kako se izjava lahko kljub nujni resničnosti zdi neresnična, bi se fizikalisti lahko sklicevali (podobno kot v primeru lastnih imen) na nevednost oziroma na nepoznavanje identitete. V primeru, kjer imamo zahtevo po pojasnitvi tega, kako je možno, da se zapriseženim fizikalistom zdi relacija identitete zgolj kontingentno resnična, pa se ne moremo sklicevati na nepoznavanje relevantnih informacij. Tukaj torej fizikalistov odgovor na 2D argument ne pride v poštev.¹⁷ Ključnega pomena za Kripkejev izziv je obstoj nekoga,¹⁸ ki je prepričan v identiteto, a vanjo vseeno dvomi. Takšni osebi

¹⁶ Zaradi nepoznavanja relevantnih informacij

¹⁷ Tukaj nima smisla, da vztrajamo pri semantični stabilnosti kot razlagi za epistemsko neprosojnost. To lahko zgolj pojasni, da kdo ni seznanjen z identiteto in temu primerno vanjo dvomi.

¹⁸ Tu imamo v mislih fizikalista, prepričanega v identiteto bolečine in vzdraženosti C-vlaken. Papineau dodaja, da je dozdevanje prisotno pri večini tovrstnih fizikalistov, tudi pri njem. V tem smislu primer Cicero = Tulij ni analogen primer, saj ne pušča prostora za dvom v identiteto. Kripkejeva poanta je, da če

bi se morala predočitev identitete dokončno vzpostaviti kot nedvomno resnična, kot v primeru identitete Cicero = Tulij, kjer preprosto razumen dvom v identiteto ni več možen (Papineau, 2007b: 479).

V teh različnih izzivih, ki ju argumenta postavljata pred nas, lahko vidimo njuno razliko. Če namreč sprejmemo tezo 2D argumenta, da *a posteriornost* implicira nestabilnost, potem moramo odgovoriti na izziv:

Kako se lahko semantično stabilna nujnost, čeprav nujno resnična, zdi nerresnična?

Toda ugotovili smo, da je to znatno lažji izziv kot izziv, ki ga lahko prvotno pripišemo Kripkeju:

Kako se lahko tistim, ki so prepričani, da je resnična, a posteriorna nujnost zdi neresnična?

Zaradi tega je, kot pravi Papineau, Kripkejev izziv različen od izziva 2D argumenta.

3.1.3 Intuicija različnosti

Papineau priznava, da je za fizikaliste na intuitivni ravni težko sprejeti teoretično prepričanje, da so mentalni dogodki, kot je na primer bolečina, fizični procesi. Tudi največji fizikalisti imajo na neki intuitivni ravni probleme s fizikalizmom, saj je propozicijo bolečina = vzdraženost C-vlaken težko sprejeti v celoti. Lahko jo zagovarjamo teoretično in razumsko, toda neka intuitivna vpetost v dualistični nazor se zrcali ali skozi vsakdanji jezik ali pa skozi sam občutek, da bi lahko bilo drugače. Intuitivnejša misel je preprosto ta, da so mentalni procesi nekaj poleg možganskih procesov, čeprav so z njimi v tesni korelaciji (Papineau, 2007a: 132). Temu trdovratnemu verjetju Papineau nadane oznako *intuicija različnosti* [*intuition of distinctness*].

To je za Papineauja tudi glavni nauk Kripkejevega argumenta iz zamisljivosti v njegovem delu *Imenovanje in nujnost*. Celo zagovorniki identitete, pripominja Kripke, bodo priznali, da se identiteta duha in telesa zdi slučajna. In to dozdevanje, ta videz kontingence, je nekaj, kar načeloma ne bi smelo biti prisotno pri zapriseženih fizikalistih, sploh pa ne pri zagovornikih psihofizične identitete. Kako je namreč lahko nekaj drugačno od samega sebe? Za Papineauja je to glavni sklep Kripkejevega argumenta, ki je podkrepjen s primeri uporabe jezika, kadar se govori o nevronskih korelatih zavesti in o možganskih stanjih, ki spremljajo mentalne dogodke. V tovrstni uporabi jezika je mogoče zaznati implicitno ontološko predpostavko, in sicer, da je zavest nekaj drugega od možganov. Če se v primeru

bi fizikalizem bil koherentna in vzdržna pozicija, potem bi videz kontingence moral izginiti ob seznanitvi z identiteto, kot se to zgodi primeru Cicero = Tulij. Toda tukaj videz kontingence ne izgine, torej fizikalizem ni vzdržna pozicija (Papineau, 2007b: 280).

‘vode’ ne sprašujemo, kako je lahko H₂O voda, zakaj se potem ne obnašamo enako tudi v primeru ‘zavesti’ oziroma zakaj pa se tukaj sprašujemo, kako je lahko zavest vzdraženost C-vlaken?

Intuicija različnosti lahko pojasni, zakaj imamo vtis, da obstaja pojasnjevalna vrzel oziroma videz kontingence. Ne glede na morebitne pojmovne vrzeli med fizičnim in mentalnim, občutek pojasnjevalne vrzeli ostaja. Pojasnjevalna vrzel ni problem zaradi nezmožnosti *a priori*nega izpeljevanja mentalnih dejstev iz fizikalnih. Problem pojasnjevalne vrzeli vznikne zaradi teoretičnih okvirov, znotraj katerih razmišljamo o zavesti in ena izmed zamolčanih predpostavk je ravno predpostavka o ontološki različnosti duha in telesa. Razmišljanje znotraj te predpostavke organsko vodi do vprašanj (in jezikovno specifičnih formulacij, ki nadalje še utrjujejo to neteoretično prepričanje) o odnosu med duhom in telesom.

Če si namreč zamislimo neko absolutno spoznavno avtoriteto, ki nam z najvišjo gotovostjo sporoči resnico o zavesti, in sicer, da zavest ni nič drugega od recimo možganske aktivnosti, ali bo s tem odpravljen tudi občutek pojasnjevalne vrzeli? Predpostavimo tudi, da nam ta absolutna spoznavna avtoriteta sporoči pojmovno povezavo med fizikalnim in mentalnim oziroma nam pojasni pojmovno redukcijo mentalnega na fizikalno, ali bo s tem odpravljen občutek pojasnjevalne vrzeli oziroma ali bo odpravljen videz kontingence? Zdi se, da noben teoretični uvid ne more odpraviti intuicije različnosti, ker je slednja nekaj notranjega temu, kako sami sebe dojemamo kot ‘biti bitje v svetu’.¹⁹

Za Papineauja je torej glavni razlog za pojasnjevalno vrzel oziroma videz kontingence v primeru duha in telesa ta, da si preprosto ne moremo kaj, kot da razmišljamo v dualističnih pojmi. Pomembno je pripomniti, da intuicija različnosti ne bi bila odpravljena, četudi bi lahko *a priori* izpeljali mentalna dejstva iz fizikalnih.

3.1.4 Antipatetična zmota

Glavna poanta Papineaujevega razmišljanja o zavesti je torej ta, da moramo, če želimo ostati v fizikalističnih okvirih, prenehati misliti v dualističnih kategorijah. S tem se bodo vprašanja o vzročni vlogi mentalnih stanj razblinila, saj mentalna stanja že imajo vzročno vlogo, če imajo vzročno vlogo možganska stanja. In mentalna stanja niso nič več kot to. Z prej omenjeno intuicijo različnosti je takšno mišljenje oteženo, vendar, če si podrobneje ogledamo, na kakšen način nam naš edinstven in neodtujljiv pogled na svet povzroča preglavice pri popolnem sprejetju teoretičnega prepričanja o resničnosti fizikalizma, potem bomo lažje pojasnili, zakaj točno se nam fizikalizem zdi neresničen, čeprav smo prepričani v nasprotno, in kako ta videz uskladiti z njegovo resničnostjo.

¹⁹ Ali bi bilo možno to intuicijo odpraviti z invazivnim posegom ali s socialno-lingvističnim eksperimentom, tukaj ni pomembno. Če bi bil odgovor da, potem bi to bilo za fizikaliste toliko bolje.

Fizikalisti navadno razumejo identiteto mentalnih in možganskih stanj podobno, kot razumejo identiteto med toploto in gibanjem molekul. V obeh primerih se uporablja dvoje različnih tipov pojmov, in sicer vsakdanji in teoretični oziroma znanstveni pojmi. 'Toplota' je vsakdanji pojem, medtem ko je 'kinetična energija' znanstveni pojem, a oba referirata na isto stvar. Podobno je v primeru 'bolečine' in fiziološkega pojma 'vzdraženost C-vlaken' (Papineau, 2006: 16). Za Papineauja je zanimivo dejstvo, kako nimamo problema sprejeti preproste trditve o identiteti toplote in gibanja molekul, imamo pa problem sprejeti trditev o identiteti duha in telesa.

Mentalni pojmi so namreč nekaj, kar lahko pridobimo zgolj s prvoosebno izkušnjo in kot taki nam dajejo vtis, da samo oni referirajo na izkustvo. Introspektiven dostop do izkušenih informacij nas lahko prepriča, da tretjeosebni opisi izkustva nekaj izpustijo, namreč točno tisto verzijo izkustva, ki smo ga deležni v prvi osebi. Iz tega lahko z lahkoto izpeljemo sklep, da prvoosebne izkušnje vsebujejo nekaj, kar neposredno referira na izkustvo, medtem ko tretjeosebni opisi tega dogajanja zapopadejo izključno fizikalno dogajanje, ki zgolj spremlja prvoosebno doživljanje.

Za Papineauja je ta zadnji korak zmoten, saj to, da nimamo nekega izkustva, kadar uporabljamo tretjeosebne opise, ne pomeni, da slednji ne referirajo nanje. Pri tem smo se ujeli v tako imenovano zmoto uporabe–omembe [*use-mention fallacy*] (Papineau, 2007a: 12-14). Iz tega, da tretjeosebni opisi ne uporabljajo mentalnih izkustev za opisovanje mentalnih dogodkov, ne moremo sklepati, da tretjeosebni opisi ne omenjajo mentalnih izkustev. Te miselne korake, kjer ne razlikujemo med uporabo in omembo v kontekstu duha in telesa, Papineau imenuje *antipatetična zmota*. Patetična zmota je dejanje, kjer stvari poosebljamo s tem, da jim pripisujemo določene človeške lastnosti, ki jih te stvari nimajo. Antipatetična zmota je obrnjeno dejanje, kjer zavračamo misel, da bi stvarjem v naravi (npr. možganom zavestnih bitij) podelili mentalna stanja.

Če sedaj združimo intuicijo različnosti in antipatetično zmoto, ki sta prisotni pri razmišljanju o mentalnih stanjih v odnosu do fizikalnih, telesnih stanj, potem lahko vidimo, kako je možno odgovoriti na Kripkejevo zahtevo po razlagi oziroma odpravi videza kontingence v trditvah o identiteti duha in telesa. Oglejmo si najprej še enkrat argument za sprejemljivost intuicije različnosti, potem pa Papineaujev dodatek, to je antipatetično zmoto, ki ga naredi za neveljavnega.

Argument za sprejemljivost intuicije različnosti:

1. Kadar prvoosebno razmišljamo o mentalnih stanjih, tedaj uporabljamo mentalna stanja. (Podoživljamo izkustvo tega določenega mentalnega stanja).
2. Kadar tretjeosebno razmišljamo o mentalnih stanjih, tedaj ne uporabljamo mentalnih stanj. (Ne podoživljamo izkustva tega določenega mentalnega stanja).
3. Uporaba mentalnih stanj ima za posledico občutek, da doživljamo to stanje.
4. Neuporaba mentalnih stanj nima za posledico občutka, da doživljamo to stanje.
- (.) 5. Tretjeosebno razmišljanje o mentalnih stanjih je pomanjkljivo glede na prvoosebno razmišljanje. (Nekaj je izpuščeno, npr. "kako je biti") (Iz 1, 2, 3, 4).
- ∴ 6. Tretjeosebno razmišljanje o mentalnih stanjih se ne nanaša na izkustva mentalnih stanj. (Iz 5) (Robinson, 2007: 327).

Toda če upoštevamo antipatetično zmoto, ki je podkrepljena z zmoto uporabe–omembe, vidimo, da zgornji argument ne drži, saj ga lahko dopolnimo tako:

7. To, da je nekaj neuporabljeno, ne pomeni, da je tudi neomenjeno (zmota uporabe–omembe).
- (.) 8. Premik iz 3 in 4 do 6 je zmotno sklepanje (antipatetična zmota).
- ∴ 9. Ker je intuicija različnosti osnovana na zmotnem premisleku, nismo obvezani, da jo sprejmemo. (Iz 8)

Papineaujeva rešitev fizikalizma je preprosta. Trditi mora, da je videz kontingen-
ce prisoten tudi pri največjih fizikalistih zaradi intuicije različnosti. Ta dualistič-
na intuicija je tisto, s čimer lahko pojasnimo doslednost hkratnega obstoja videza
kontingence in teoretične predanosti fizikalizmu.²⁰ Pojasnjevalna vrzel se razblini
takoj, ko se zavemo, da je zgolj manifestacija te osnovne intuicije o svetu (Papi-
neau, 2007b: 484).

Z novo verzijo argumenta iz zamisljivosti Papineau razvije nov pristop k reševa-
nju problemu zavesti. Ker imamo intuicijo o dejanski neresničnosti identitete du-
ha in telesa, imamo hkrati tudi privid neresničnosti oziroma videz kontingentno-
sti. Če te dualistične intuicije ne bi imeli, se nam identiteta duha in telesa ne bi
zdela naključna, še več, zdela bi se nam nujna v vseh možnih svetovih.

²⁰ Lahko se sklicujemo na obstoječe primere, kjer se intuitivna prepričanja ne skladajo s teoretičnimi ugotovitvami.

4 Sklep

Skušali smo odgovoriti na izvorni Kripkejev izziv, pri čemer smo razvijali misel, da je razlog za videz kontingence intuitivne narave. Razdelali smo tako imenovano intuicijo različnosti kot glavni razlog za videz kontingence. Nato smo vpeljali pojem antipatetične zmote in pokazali, da intuicija različnosti temelji na tej zmoti in je kot taka neverodostojna. Če smo uspeli zadostno pojasniti videz kontingence pri identiteti duha in telesa, potem iz tega sledi, da je morda ta intuicija v prvi vrsti odgovorna za problem zavesti. Argumentacijo smo razširili na problem pojasnjevalne vrzeli in pokazali, da problem nima ontološke podlage, temveč kvečjemu epistemsko oziroma psihološko. V skladu s tem lahko rečemo, da je iluzorno pričakovati popolno ubranost med svetom in našim intuitivnim dojetjem sveta. Ni nujno, da mora imeti razkol med teoretično-razumskim spoznanjem in intuitivnim dojetjem ontološke korenine in to drži predvsem za problem duha in telesa.

The answer to the Kripke' challenge: how can *a posteriori* necessity seem to be contingently true?

Kripke's challenge is a demand to explain the *appearance of contingency* in the case of *a posteriori* identity of mind and body. The appearance of contingency is present in propositions that are *a posteriori* identities. Most such propositions are not problematic because the appearance of contingency can be explained in Kripke's way. Appearance of contingency is present whenever one of the elements in the identity statement refers contingently. In the case of identity of mental and physical, there is no contingent referring and thus unexplainable in Kripke's way. However, there is a way to explain the appearance of contingency and it is with the help of so called intuition approach, that is the intuition of distinctiveness.

Keywords: conceivability argument, mind-body identity, the appearance of contingency, Kripke, intuition of distinctiveness.

Literatura

- Chalmers, D. (1995). »Facing Up to the Problem of Consciousness«. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), str. 200–219. Pridobljeno 10. 11. 2015 iz <http://consc.net/papers/facing.html>
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, S. (2000). *Imenovanje in nujnost*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Papineau, D. (2006). »Kripke's Proof That We Are All Intuitive Dualists«. Neobjavljeno. Pridobljeno 3.1. 2016 iz http://sas-space.sas.ac.uk/892/1/D_Papineau_Proof..pdf.
- Papineau D. (2007a). »Phenomenal and Perceptual Concepts«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, str. 117–144. Pridobljeno 10. 11. 2015 iz <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/conceptsperspectives/papers/Papineau.pdf>.
- Papineau D. (2007b). »Kripke's Proof is Ad Hominem not Two-dimensional«. *Philosophical Perspectives*, 21, str. 475–494. Pridobljeno 4. 1. 2016 iz http://www.davidpapineau.co.uk/uploads/1/8/5/5/18551740/kripke_ad_hominem_not_2d.pdf.
- Polcyn, K. (2010). »The Conceivability Argument and the Intuition of Dualism«. *Diametros*, 24, str. 90–106. Pridobljeno 22. 12. 2015 iz <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/view/396>
- Robinson, W. (2007). »Papineau's Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition«. *Synthesis Philosophica*, 22, str. 319–333. Pridobljeno 20.11.2015 iz http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=37152.
- Shroeter, L. (2012). »Two-Dimensional Semantics«. Pridobljeno 15.11.2015 iz <http://plato.stanford.edu/entries/two-dimensional-semantics/index.html>.
- Stoljar, D. (2005). »Physicalism and Phenomenal Concepts«. *Mind and Language*, 5, str. 469–494. Pridobljeno 27.12.2015 iz <http://philosophy.cass.anu.edu.au/sites/default/files/people/PPC.pdf>
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. London: The MIT Press.