

Alen Lipuš

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Pojasnjevanje pojasnjevalne vrzeli

Glavni namen besedila je predstavitev osrednjega problema zavesti, tj. pojasnjevalne vrzeli, in prikaz alternativnega pristopa k njenem pojasnjevanju. Pojasnjevalna vrzel se nanaša na občutek, da nekaj izpuščamo, kadar pojasnjujemo mentalna stanja z znanstveno zgodbo elektro-kemičnih signalov. Ne glede na dovršenost znanstvene zgodbe, občutka »kako je biti« v tem in tem mentalnem stanju z njo ni mogoče zaobjeti, zato je ta znanstvena zgodba nekaj izpušča. Predstavili smo tradicionalno pojmovanje pojasnjevalne vrzeli in pokazali, da ima pomanjkljivosti, katere pa naša strategija, ki razume pojasnjevalno vrzel kot rezultat intuitivnega okvirja, nima. Videli smo, da lahko z intuicijo različnosti bolje pojasnimo obstoj pojasnjevalne vrzeli in s tem obranimo fizikalizem. Nato smo ilustrirali t.i. intuitivno vrzel in predstavili razloge za obstoj intuicije različnosti ter podali pojasnila za njen obstoj, ki so združljiva s fizikalizmom.

Ključne besede: pojasnjevalna vrzel, identiteta duha in telesa, intuicija različnosti, *a priori*, izpeljivost.

0 Uvod

V tem besedilu bomo pokazali, kako je možno problematiko duha in telesa¹ razumeti kot posledico našega intuitivnega okvirja. Kadar se soočamo s sodobno filozofijo, nam je njena snov načeloma predložena skozi probleme. Za slednje se zdi, da stojijo sami zase, da osvetljujejo dejanske vrzeli v svetu. Okoli njih se razvije široka polemika, katere dialektična situacija je tako zapletena, da bralec komaj sledi znova in znova revidiranim stališčem. Zato morda ni prostora in ne časa, da bi se spraševali o sami naravi problemov v filozofiji, o tem, kaj jih legitimizira in zakaj sploh so problemi. Ravno to vprašanje zaseda osrednje mesto v tem besedilu. Iz praktičnih razlogov se bomo omejili zgolj na problem duha in telesa, formuliran kot pojasnjevalna vrzel.

¹ Načeloma govorimo o problemu vzročnosti in problemu zavesti. Temljita na težavah usklajevanja določenih pojavov s stališčem, da je svet v ontološkem smislu fizičen in da je svet vzročno zaprt. Filozofsko delo pri problemu vzročnosti zajema iskanje načina, kako pokazati, da imajo naše misli in namere dejanske učinke na fizičen svet. Delo pri problemu zavesti pa zajema iskanje načina, kako zapreti pojasnjevalno vrzel (Campbell, 2009: 34).

Pojasnjevalna vrzel se nanaša na občutek, da nekaj izpuščamo, kadar pojasnjujemo mentalna stanja z znanstveno zgodbo elektro-kemičnih signalov. Kako je lahko naše specifično, privatno doživljanje sveta nekaj, kar je moč pojasniti z nevrofiziološkim dogajanjem v telesu. Jaz namreč nisem telo, jaz imam telo. Ne glede na dovršenost znanstvene zgodbe, občutka »kako je biti« v tem in tem mentalnem stanju z njo ni mogoče zaobjeti, torej ta znanstvena zgodba nekaj izpušča.² Ilustrirali bomo klasično, osnovno polemiko v filozofiji duha in predstavili problem pojasnjevalne vrzeli. Pokazali bomo, zakaj je splošno sprejeto stališče o izvoru pojasnjevalne vrzeli zmotno in predlagali alternativno pojasnilo. To pojasnilo temelji na misli, da so težave pri sprejetju fizikalizma v filozofiji duha posledica našega intuitivnega (modalnega) aparata in ne nezmožnosti apriornega izpeljevanja mentalnih resnic iz znanstvenih opisov, kot so prepričani nekateri filozofi. Na podlagi tega razvijamo to strategijo naprej tako, da najprej argumentiramo sam obstoj intuicije različnosti duha in telesa, in nato pokažemo, kako je možno to intuicijo uskladiti s fizikalizmom. Predstavimo tri možne načine, kako lahko fizikalisti pojasnijo obstoj intuicije različnosti znotraj fizikalizma in s tem slednjega ubranijo pred številnimi, v klasični polemiki, močnimi napadi.

1 Kaj je pojasnjevalna vrzel?

Če bi želeli popolni opis človeškega ustroja in bi zato uporabili vse znanstveno znanje, bi vseeno imeli občutek, da takšen opis nekaj izpusti. Znanost nam lahko pove vse o živčnih poteh in nevronske aktivnosti, kadar smo v stanju bolečine, toda, zdi se, da nam ne more povedati, kako je biti v tem stanju, in vendar se nam to zadnje vprašanje zdi bistveno za mentalna stanja, kot je bolečina. Zdi se nam, da znanstveni opis bolečine nekaj izpusti, tako kot se Nagelu (1990) zdi, da nikdar ne bomo vedeli, kako je biti netopir. Poanta te linije mišljenja je, da je za mentalna stanja, se pravi stanja, za katera se lahko smiselno vprašamo, kako je biti v teh stanjih, bistvena neka komponenta, ki pa jo tretjeosebni opisi ne zajemajo.

Razširjeno je stališče filozofov, da je za to pojasnjevalno vrzel odgovorna naša nesposobnost apriornega izpeljevanja mentalnih stanj iz fizičnih (Papineau, 2011: 6). Ti filozofi torej zagovarjajo, da če bi lahko *a priori* izpeljevali mentalna stanja iz fizičnih stanj, potem pojasnjevalna vrzel ne bi obstajala in s tem se nam tudi velik del trenutnega problema duha in telesa ne bi zdel problematičen. Prav tako iz tega stališča sledi, da obstajajo druge identitete, ki so *a priori* izpeljive. Navajajo se primeri, kot so voda in H₂O ter toplota in gibanje molekul. Če bi namreč vedeli vse, kar je možno vedeti o H₂O, potem bi lahko, ko bi prvič zagledali reko,

² Takšen psihološki odziv je nekaj kar je prisotno pri večini ljudi, čeprav pa je dobro vprašanje, ali je takšna psihološka situacija prisotna pri vseh kulturah in zgodovinskih obdobjih. Ali gre res za strukturno lastnost kognicije ali pa za socio-lingvistično in historično pogojenost, je sicer pomembno empirično vprašanje, ki pa za našo obravnavo pojasnjevalne vrzeli nima pretirane teže.

dejali, da je to voda. Takšen korak pri scenariju z mentalnimi stanji ni možen. Lahko vemo vse, kar je moč vedeti o fizični zgodbi mentalnih stanj, toda to nam ne omogoča, da mentalna stanja tudi identificiramo. Poleg popolne fizične zgodbe potrebujemo še prvoosebno izpoved, da gre za neko mentalno stanje, ki ga lahko nato povežemo kot »identičnega« s fizičnim dogajanjem ob tistem času.

Razliko v teh dveh scenarijih najbolje povzamemo s pomočjo t.i. opisnih in neopisnih pojmov (Loar, 1990: 89). Naravne vrste, kot je voda, so opisni pojmi, o njih razmišljamo na opisni način. Voda je tekoča, prozorna, brez okusa, brez vonja, teče v rekah, se razširi, ko je zmrznjena. Glede na naše znanje o H₂O lahko pregledamo seznam tekočin in ugotovimo, katera ustreza našemu pojmu vode. Mentalna stanja pa niso opisni pojmi, do njih imamo neposreden dostop. Ne rabimo vedeti vzročne vloge bolečine, da bi jo doživeli. Ne rabimo vedeti, kakšne so nevrofiziološke značilnosti vizualnega izkustva, da vidimo rdeč paradižnik. Za tovrstne informacije je dovolj, da imamo primerno izkustvo. Lahko bi rekli, da sta izkustvena in fizična plat mentalnih dogodkov ločena oziroma izolirana druga od druge, in to nam onemogoča apriorno izpeljivost:³

- i. Bolečina = vzdraženost C-vlaken
- ii. Voda = H₂O

Razlog, zakaj se nam zdi, da pri i) nekaj izpuščamo, je ta, da identiteta i) ni izpeljiva iz fizičnih dejstev, medtem ko identiteta ii) je. Skratka, o mentalnih vsebinah razmišljamo na način, ki nam ne omogoča apriorne izpeljave mentalnih dejstev iz fizičnih dejstev, in to je glede na konvencionalno zgodbo razlog za pojasnjevalno vrzel (Papineau, 2003: 11).

2 Šibkosti splošno sprejetega pogleda na pojasnjevalno vrzel

Ali je zgornje pojasnilo za obstoj pojasnjevalne vrzeli dobro? So naše različne reakcije na znanstvene in duh-telo identitete res odvisne od različnih zmožnosti apriornega izpeljevanja iz fizičnih dejstev? S temi vprašanji bomo problematizirali tradicionalno zgodbo o obstoju pojasnjevalne vrzeli. Naš namen ni zanikati obstoja le-te, ampak natančno preveriti tradicionalno zgodbo in podati ustrezno razlago za njen obstoj. Ne bomo torej zanikali tega, kar opaža Levine (1983), da imamo ob identitetah duh-telo občutek, da je nekaj izpuščeno. Ta občutek oziroma dozdevanje zaenkrat priznavamo kot pristno mentalno dejstvo. Zanimal nas bo odgovor na vprašanje, *zakaj imamo občutek, da identiteta duha in telesa izpušča nekaj (bistvenega)?* Preden pričnemo z odgovorom na to vprašanje, se bomo

³ Chalmers (1996) in Jackson (1994, 1998) sta sicer v manjšini, ko argumentirata, da iz tega sledi neresničnost materializma. Večina filozofov tako brez zadržkov sprejme situacijo, v kateri so identitetne izjave duh-telo resnične, čeprav ne obstajajo opisni pojmi, ki bi omogočili apriorno izpeljavo mentalnih resnic iz fizičnih.

posvetili kritiki ustaljenega pogleda, ki razume pojasnjevalno vrzel kot rezultat pojmovnega dualizma, ki ovira izpeljavo mentalnih stanj iz fizičnih.

Šibkost I: če ustaljen pogled drži, potem bi morali občutek, da je z identiteto duha in telesa nekaj izpuščeno, pridobiti šele tedaj, ko se zavemo, da mentalne resnice niso izpeljive iz fizičnih. Še več, občutek bi moral nastopiti šele tedaj, ko dejansko sprejmemo identiteto duha in telesa kot resnično. Pravzaprav pa imamo ta občutek ne glede na to, ali smo zavezani identiteti duha in telesa, ter ne glede na to, ali se zavedamo nezmožnosti apriorne izpeljivosti. Preprosto se nam zdi ideja, da so naše mentalne vsebine identične in torej ista stvar kot fizični dogodki v telesu, nesprejemljiva. Poleg tega pa, ali res pričakujemo od vsakega, ki se kdaj čudi naravi duha in se sprašuje, zakaj imajo določeni fizični procesi moč proizvajati mentalne vsebine, določeni pa ne, da je poprej uvidel pogoj smiselnosti apriornih identitet, tj. pogoj apriorne izpeljivosti? To se zdi precej optimističen in radodaren pogled na povprečnega misleca.

Šibkost II: obstaja veliko drugih identitet, poleg identiteta duha in telesa, ki niso izpeljive iz fizičnih dejstev, in ob njih nimamo občutka, da nekaj izpuščajo. Identitete, ki vključujejo lastna imena in niso *a priori* izpeljive, ampak vseeno nimamo občutka, da je kaj izpuščeno, kadar naznamo, da je Cicero Tulij. Prav tako nimamo problema, kadar rečemo, da je danes petek (Papineau, 2011: 8). Pri obeh primerih nimamo opravka z opisnimi pojmi, se pravi, nam je apriorna izpeljivost onemogočena, in hkrati nimamo občutka, da smo nekaj (bistvenega) izpustili.⁴

Šibkost III: Morda bi se morali vprašati, kakšna je razlika med aposteriornimi oziroma empiričnimi identitetami in identitetami, ki so (naj bi bile) *a priori* izpeljive. Nemara imajo slednje večjo pojasnjevalno moč, toda kaj bi naj pojasnjevale. En očitien odgovor je, da tovrstne identitete pojasnjujejo same sebe. Toda identitete so nujne in ne potrebujejo pojasnila, saj ne bi moglo biti drugače, kot je. Nesmiselno se je vprašati, zakaj je Cicero Tulij, s tem namreč sprašujemo, zakaj je Cicero isti samemu sebi. Mogoče je pojasnjevalna moč apriornih identitet v tem, da nam pojasnijo, zakaj smo upravičeno prepričani v njihovo resničnost. Toda upravičeno smo prepričani v razna agregatna stanja vode, čeprav so odkrita *a posteriori* in ne *a priori* iz našega pojma vode. Podobno je z bolečino in vzdraženostjo C-vlaken (Papineau, 2003: 8). Namreč to, da bolečina kot mentalni pojem ne razodeva ključnih fizičnih dogodkov, ne pomeni, da nismo upravičeno prepričani, kadar vzročno verigo bolečine identificiramo *a posteriori*.⁵

⁴ Potrebno je tudi poudariti, da ni povsem jasno, kako je lahko identiteta voda = H₂O *a priori* izpeljiva. Podrobnosti te razprave presegajo meje tega besedila, omenimo zgolj to, da nekateri filozofi opozarjajo na težave tradicionalnega pogleda, da je identiteta voda = H₂O *a priori* izpeljiva. Kljub temu se zdi, da te težave ne ogrozijo smiselnosti identitete, oziroma kljub temu nimamo občutka, da identiteta voda = H₂O nekaj izpušča.

⁵ Nasprotniki fizikalizma radi uporabijo strategijo prosojnosti in od mentalnih pojmov zahtevajo spoznavno prosojnost oziroma da morajo razodeti fizično zgodbo v ozadju.

3 Pojasnjevalna vrzel kot intuitivna vrzel

Glede na to vidimo, da apriorne identitete nimajo nobene prednosti pred aposteriornimi, vidimo, da nimajo večje pojasnjevalne moči. Ideja, h kateri bi radi preusmerili našo pozornost, je, da pojasnjevalna vrzel obstaja zaradi tega, ker se ne zmoremo dobro prepričati v resničnost identitete mentalnega in fizičnega. Občutek, da je s fizično zgodbo nekaj izpuščeno, tako izvira iz nečesa osnovnejšega od nezmožnosti apriornega izpeljevanja. Občutek, da je nekaj izpuščeno, izvira iz nam inherentnega dualističnega načina mišljenja (Papineau, 2003; 2006; 2011). Za možganske procese se v znanostih govori, kot da povzročajo, proizvajajo, generirajo in realizirajo mentalna stanja. Kako pa bi drugače govorili o teh stvareh? Že sama smiselnost tega vprašanja kaže na obstoj nekega intuitivnega odpora do ideje identitete duha in telesa ter osvetljuje vpetost dualističnega načina mišljenja v naravnem, opisnem jeziku. V tovrstni uporabi jezika je moč zaznati implicitno ontološko predpostavko, in sicer, da je zavest nekaj drugega od možganov. Če se v primeru »vode« ne sprašujemo, kako je lahko H₂O voda, zakaj se potem enako ne sprašujemo tudi v primeru »zavesti« oziroma zakaj pa se tukaj sprašujemo, kako je lahko zavest vzdraženost C-vlaken?

Intuicija različnosti, se pravi občutek oz. način mišljenja, da sta duh in telo različna, lahko pojasni, zakaj imamo vtis, da pojasnjevalna vrzel obstaja. Tudi za fizikaliste je namreč na intuitivni ravni težko sprejeti teoretično prepričanje, da so mentalni dogodki, kot je na primer bolečina, fizični procesi. Celo 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 (Papineau, 2007: 132). To trdovratno prepričanje o ontološki različnosti duha in telesa imenujemo *intuicija različnosti* (ang. *intuition of distinctness*).

Problem pojasnjevalne vrzeli torej vznikne zaradi teoretičnih (tudi morda družbenih in kognitivnih) okvirov, znotraj katerih razmišljamo o duhu, 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 ne-teoretično prepričanje) o odnosu med duhom in telesom. 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«. Pojasnjevalna vrzel obstaja, ker si preprosto ne moremo pomagati, da ne razmišljamo v dualističnih pojmi, ki jo proizvajajo.

4 Ustreznost pristopa z intuicijo različnosti

Najprej bomo na kratko ilustrirali dialektično situacijo problema duha in telesa in pokazali, na kakšne ovire naletimo pri poskusih reševanja tega problema. Pri tem

bomo pokazali, da je zanikanje spoznavne veljavnosti intuicije različnosti boljša strategija, kot pa zanikanje ostalih dveh intuicij, tj. intuicije vzročnosti in intuicije o vzročni zaprtosti sveta. Začetna izhodiščna točka je dilema, ali je zavest le učinek možganov ali pa je neodvisna (nefizična)⁶ substanca. Zavest lahko opredelimo kot nekaj, kar označuje naše misli, občutke, zaznave, predstave, skratka, izkustva sleherne vrste (Strawson, 2006: 10). Polemiko o naravi zavesti in naravi odnosa med duhom in telesom lahko na grobo opišemo s tremi intuicijami, ki so izražena s tremi stališči (Robinson, 2007: 324).

1. *Intuicija vzročnosti*. Predpostavlja vzročno zvezo med zavestjo in možgani. Intuicija vzročnosti torej pomeni, da so vsaj nekateri mentalni dogodki v vzročni zvezi s fizičnimi (Davidson, 1988: 8). Gre torej za povzročanje fizičnega z mentalnim.
2. *Intuicija o vzročni zaprtosti sveta (popolnost fizike)*. Vsak fizičen pojav ima zadosten fizičen vzrok. Nekateri vidijo v tem problem, saj sprejetje popolnosti fizike implicira, da je zavest fizičen pojav. Posledično bi naj morali pojasniti, kako je možno, da ima fizičen pojav lastnosti, kot so mišljenje, občutki in subjektivnost.⁷
3. *Intuicija različnosti*. Imamo občutek, da so mentalne vsebine nekaj poleg našega telesa, da jih ni možno popolnoma zaobjeti s fizičnim opisom.

Videli bomo zakaj, če zanikamo prvo intuicijo, pristanemo pri *epifenomenalizmu*,⁸ in zakaj, če zanikamo drugo intuicijo, pristanemo v interakcionizmu.⁹ Med sodobnimi dualisti skoraj ni mogoče najti koga, ki bi zagovarjal interakcionizem (Robinson, 2007: 324). Očitno se celo dualistom zahteva po popolnosti fizike zdi prevelik filozofski davek. Pristanemo torej v epifenomenalizmu. Toda, če je epifenomenalizem resničen in je naša spoznavna situacija takšna, kot je (zavest se nam zdi uganka), potem zavest¹⁰ oziroma karkoli mentalnega ne more biti vzrok za našo spoznavno situacijo.¹¹ Če pa mentalni svet ne more biti vzrok za našo

⁶ V filozofiji duha razumemo fizikalizem kot stališče, katerega osrednja ideja je ta, da so mentalna stanja v nekem smislu fizična stanja (Bregant, 2004: 34). In obratno, dualizem, razumemo kot stališče, da so mentalna stanja v nekem smislu različna od fizičnih stanj.

⁷ Galen Strawson se s tem ne strinja. Po njegovem to vprašanje vsebuje predpostavko, da imamo o fizični stvari popolno znanje, le tako je namreč možen sklep – na katerega nas to vprašanje napeljuje –, da zavest ne more biti fizična (Strawson, 2006: 11–12).

⁸ Epifenomenalizem je stališče, ki predpostavlja, da mentalni dogodki niso vzročno učinkoviti.

⁹ Interakcionizem je stališče, ki predpostavlja, da sta mentalno in fizično dve različni substanci, med katerima obstaja vzročna zveza.

¹⁰ Tu imamo v mislih samo metafizično naravo mentalne stvari v najsplošnejšem pomenu.

¹¹ Sklepati iz naše spoznavne situacije na podobno metafiziko je v tem primeru sporno, saj epifenomeni po definiciji nimajo vzročne moči.

spoznavno situacijo, potem vpeljava mentalnosti kot epifenomena nima nobene spoznavne vrednosti in pojasnjevalne moči, saj ne more pojasniti naše spoznavne situacije oz. ne more pojasniti pojasnjevalne vrzeli. Torej epifenomenalizem ne more biti resničen in intuicije o vzročnosti ne moremo zanikati (Papineau, 2011: 15). Glede na to je torej najbolje, da izberemo tretjo možnost in tako zanikamo spoznavno veljavnost intuicije, ki nas napeljuje na misel, da sta duh in telo različna v ontološkem smislu. Če namreč zanikamo intuicijo o vzročnosti, nas to vodi v epifenomenalizem,¹² če pa zanikamo intuicijo o popolnosti fizike, pristanemo v interakcionizmu, stališču, ki ni razširjeno niti pri dualistih. Tako pristanemo pri tretji možnosti, da zanikamo¹³ intuicijo različnosti kot spoznavno veljavno. Pokazali bomo, da ima ta strategija veliko pojasnjevalno moč, saj lahko najbolje razloži obstoj pojasnjevalne vrzeli.¹⁴ Glede na njeno pojasnjevalno moč lahko vidimo smiselno strategijo za fizikaliste, da zanikajo spoznavno veljavnost intuicije različnosti in s tem odpravijo velik del problemov fizikalizem.

5 Obstoj intuicije različnosti

Dosledni filozofi se zavedajo, da morajo zanikati možnost filozofskih zombijev (mikrofizični dvojniki brez mentalnih stanj), toda na intuitivni ravni dojemajo zombije kot metafizično možne. In ravno ta raven je tista, ki upraviči obstoj neke vrste intuitivne odpornosti do ideje mentalno-fizične identitete. Če bi namreč filozofi popolnoma sprejeli identiteto duha in telesa, potem se jim zombiji ne bi kazali kot metafizično možni. Na reflektivni ravni se fizikalisti zavedajo, da morajo zanikati modalno smiselnost dualističnih scenarijev, toda sam obstoj polemike okoli zombijev kaže, da se na intuitivni ravni zombiji večini filozofom kažejo kot koherentna ideja. To, da polemika o metafizični možnosti filozofskih zombijih na nek način dokazuje intuitiven odpor (intuicija različnosti) do psihofizične identitete najboljše prikažemo z analognim primerom Cicera in Tulija.

Ali je možno, da Cicero ni Tulij oz. je lahko Cicero prisoten, medtem ko je Tulij odsoten? Zdi se nam, da to ni možno, saj gre vendar za eno in isto osebo, in predlagati, da bi ista oseba hkrati bila prisotna in odsotna je nesmisel. Toda, zakaj je potem primer duh-telo odprt za zombi ugovor? Če so mentalna stanja identična s

¹² Prav tako paralelizem, okazionalizem, prestabilirana harmonija, ampak to so stališča, ki se še redkeje pojavljajo v sodobnih razpravah.

¹³ V tem besedilu se ne bomo ukvarjali z dokazovanjem zmotnosti intuicije različnosti. Naš cilj je predstaviti način pojasnjevanja problemov v filozofiji duha s strategijo intuicije različnosti. Pri tem se lahko vprašamo, ali je intuitivna smiselnost dualizma dokaz zanj. To bi bilo morda res, če bi dualizem bolje pojasnil našo spoznavno situacijo oziroma obstoj intuicije različnosti. Zgoraj pa smo videli, da dualizem ne nudi dobre pojasnitve za intuicijo različnosti. Dualisti s tem še niso pobiti, lahko zagovarjajo tezo, da ravno obstoj intuicije različnosti pomeni dober indic za dualizem (glej Robinson, 2007).

¹⁴ Lahko tudi odgovori na Kripkejev izziv (glej Lipuš, 2015), ki je sicer zelo soroden problemu pojasnjevalne vrzeli. Preko tega lahko posledično pojasni smiselnost dualističnih modalnih scenarijev.

fizičnimi stanji, potem bi morali zombiji izzvati podobne intuicije o nesmislu tega scenarija, kot se to zgodi pri primeru Cicero je Tulij. Zakaj pri duhu in telesu, ob predpostavki neke relacije identitete, enako govorimo o tem, da lahko nekaj obstaja brez samega sebe, da je lahko nekaj prisotno in odsotno hkrati. Zakaj potem takem tega scenarija ne dojemamo kot nekoherentnega? Mogoče zato, ker nismo popolnoma prepričani v fizikalizem oz. fizikalisti niso popolnoma prepričani v fizikalizem? Če bi bili, potem zombi sveta ne bi smeli niti prvotno (intuitivno) dojemati kot koherentnega, tako kot scenarij, ko je Cicero prisoten brez Tulija, dojamemo kot nekoherentnega takoj, ko spoznamo, da Cicero je Tulij. Če bi namreč bili prepričani v identiteto duha in telesa, potem bi se zombiji zdeli enako absurdni kot prisotnost Cicera in odsotnost Tulija (Papineau, 2011: 12).

Še več, primer Cicero je Tulij je sestavljen iz opisnih pojmov:

- i) Cicero = veliki rimski retorik
- ii) Tulij = veliki rimski državnik.

Pri tem primeru imamo opravka z opisnimi pojmi in vidimo, da je primer veliki rimski retorik (opis Cicera) ni veliki rimski državnik (opis Tulija) smiselno, do njega nimamo intuitivnega odpora. Torej bi imeli pojasnilo, če bi se nam identiteta Cicero je Tulij zdela sporna. Toda ta identiteta se nam ne zdi sporna, medtem ko se nam identiteta duh je telo zdi, pa čeprav, kot smo že pokazali, pri njej ne nastopajo opisni pojmi, ki bi nudili neko pojasnilo glede dozdevne napačnosti identitete. Se pravi, da imamo na eni strani opisne pojme in kontingentno referiranje in na drugi strani ne-opisne pojme in neposredno referiranje, in kljub temu dojemamo identitete iz prvega primera kot neoporečne, medtem ko dojemamo identitete iz drugega primera kot vsaj prvotno metafizično napačne. Glede na povedano bi bilo lažje sprejeti, da Cicero ni Tulij, kot pa, da bolečina ni vzdraženost C-vlaken, pravzaprav pa je težje. Torej, kljub danosti opisnih pojmov je reakcija na primer Cicero ni Tulij, da njuno ne-identiteto zavrnemo kot nesmiselno. Toda, celo brez danosti opisnih pojmov v primeru duh je telo, filozofi (fizikalisti) nimajo (prvotnih oz. intuitivnih) težav s primerom zombijev. Iz tega sledi, da filozofi (fizikalisti) preprosto niso, na intuitivni ravni, popolnoma prepričani v fizikalizem (Papineau, 2011:13).

6 Pojasnjevanje intuicije različnosti

Fizikalisti morajo sedaj, če se želijo sklicevati na intuicijo različnosti kot na izvor pojasnjevalne vrzeli, pokazati ne samo, kako je obstoj te intuicije združljiv s fizikalizmom, temveč tudi pojasniti, zakaj ta intuicija sploh obstaja. Zgoraj smo ugotovili, da dualizem ne more nuditi ustreznega pojasnila za njen obstoj, saj dualisti pristanejo v epifenomenalizmu, ki pa ne more biti vzrok za našo mentalno situacijo in je tako ne zmore pojasniti. Ali to zmore fizikalizem? V nadaljevanju bomo

obravnavali tri možne pristope znotraj fizikalizma pri pojasnjevanju intuicije različnosti.

6.1 Nagelova opomba

Eden izmed možnih odgovor na vprašanje, zakaj sploh imamo intuicijo različnosti in posledično pojasnjevalno vrzel, sloni na različnih tipih domišljije, kot jih omenja Nagel v enajsti opombi v članku *Kako je biti netopir (1990)*:¹⁵

Teorija, ki bi razložila, kako je nujno razmerje duh – možgani, bi nam še zmeraj pustila Kripkejev problem razlage, zakaj se navsezadnje prikazuje kot kontingentno. To težavo se mi zdi mogoče premagati na naslednji način: lahko si nekaj zamislimo in si to predstavljamo bodisi zaznavno, sočuteče ali pa simbolno. Ne bom skušal razložiti, kako deluje simbolna domišljija, a del tistega, kar se zgodi v preostalih dveh primerih, je tole: če si nekaj predstavljamo zaznavno, se pripravimo do zavestnega stanja, *ki je podobno stanju v katerem bi bili, če bi to nekaj dejansko zaznavali. Če si nekaj predstavljamo sočutečno, se pripravimo do zavestnega stanja, ki je podobno stvari sami. (Ta metoda je uporabna edinole za zamišljanje mentalnih stanj in dogodkov – lastnih ali tujih.)* Ko si skušamo predstavljati mentalno stanje, ki se pojavlja brez z njim povezanega stanja možganov, si najprej sočuteče predstavljamo pojavnost mentalnega stanja: se pravi, da se preselimo v stanje, ki ga mentalno predstavlja. Ob istem času si skušamo zaznavno predstavljati nenavzoče s tem povezanega fizičnega stanja tako, da se predstavljamo v novo stanje, nepovezano s prvim: tako, ki predstavlja tisto, v katerem bi bili, če bi dosegli nenavzoče fizičnega stanja. Kjer je zamišljanje fizičnega zaznavno in mentalnega sočuteče, se nam zdi, da si lahko zamišljamo vsako izkustvo, ki se pojavlja brez z njim povezanega stanja možganov, in obratno. *Zveza med njima se bo zaradi neodvisnosti različnih tipov imaginacije zdela kontingentna, četudi je nujna.* (Nagel, 1990: 407–408)

Hill (2014) na podlagi te opombe zasnuje način pojasnjevanja vrzeli med duhom in telesom. Obstoj pojasnjevalne vrzeli je motiviran s strani psihičnih refleksov ali intuicij, ki jih imamo, ko razmišljamo o modalnih scenarijih. Problem za fizikalista je ta, da mora trditi, da je zveza med fizičnim in mentalnim nujna, čeprav se nam zdi, da ni. Če namreč lahko pokažemo, da sta propoziciji a) identiteta duha in telesa in b) zanikanje te identitete združljivi,¹⁶ potem smo naredili napredek pri obrambi fizikalizma. Nagel v opombi nakaže način, kako sta propoziciji lahko združljivi, pri tem pa se opira na tri tipe domišljije:

¹⁵ V slovenskem prevodu gre za deseto opombo. Slovenski prevod je na mestih netočen. Z ležečo pisavo so označena mesta, kjer smo slovenski prevod spremenili v skladu z izvirnim besedilom.

¹⁶ Združljivi v ne-logičnem smislu, drugače bi kršili zakon neprotislovja. Poleg tega pa nimamo nobene motivacije zagovarjati obrambo parakonsistentne logike, pa tudi ta naloga presega namene tega besedila. To, da sta propoziciji in njeno zanikanje lahko združljivi, razumemo na spoznavni način. Zanikanje propozicije a) tako razumemo kot proizvod intuitivnega aparata, namreč kot videz oz. privid (iluzijo).

- a) zaznavna domišljija (kadar si zamišljamo možganska stanja);
- b) sočuteča domišljija (kadar si zamišljamo mentalna stanja);
- c) simbolna domišljija.

Najprej Nagel omenja primer breztelesnosti, kjer si zamišljamo mentalno stanje stvari brez spremljajočih fizičnih stanj. Po njegovem v tem primeru združimo dva načina predstavljanja in sicer sočuteči in zaznavni način. Pod sočutečim načinom si zamišljamo situacijo, kjer je prisotno neko mentalno stanje, medtem ko si pod zaznavnim načinom zamišljamo situacijo, kjer je odsotno neko možgansko stanje. Ta dva domišljijška načina nekako »zlepimo« skupaj in tako dobimo neko predstavo. Dejstvo, da se nam zamišljena predstava zdi koherentna, ne pomeni, da je takšno bitje dejansko možno. Po Nagelu moramo to sposobnost koherentnega zamišljanja prisoditi prej omenjenim, neodvisnim tipom domišljanja (Hill, 2014: 120).

Pri zagovarjanju fizikalizma Hill razvija Nagelovo opombo in izpostavi pomembno vprašanje, in sicer: »Kaj pomeni zamišljati si možgansko stanje?« Slednjih namreč ne zaznavamo; kako torej lahko njihovo zamišljanje spada pod zaznavni način domišljanja? Hill razlikuje med posredno in neposredno zaznavo, ali na kratko: možganska stanja si lahko zamišljamo tako, da si zamišljamo, da zaznavamo aparat, ki odčitava možganske procese. V nadaljevanju poda nov način pojasnjevanja intuicij o breztelesnosti in intuicij o zombijih. Tako želi pojasniti vrzel med duhom in telesom:

Rečemo lahko, da so mehanizmi, ki so odgovorni za intuicije o breztelesnosti in zombijih, člani družine F-mehanizmov, ki jih lahko opišemo tako: če je M nek psihološki mehanizem, potem je M član družine F, če M deluje tako, da združuje predstave odsotnosti oziroma prisotnosti zdravorazumskih pojavov (t.i. pojavov, do katerih imamo dostop preko zdravorazumskega zavedanja, kot sta npr. introspekcija in vizualna zaznava) in predstave odsotnosti oziroma prisotnosti teoretičnih pojavov (t.i. pojavov, do katerih imamo dostop zgolj preko teoretske konstrukcije in laboratorijskih pripomočkov). (Hill, 2014: 125)

V skladu s Hillovim razmislekom imajo torej zamišljene propozicije dvoje vsebin, eno teoretično in eno zdravorazumsko. Zdravorazumska komponenta se nanaša na vsebino, ki jo pridobimo ali z introspekcijo ali z zaznavo. Teoretična komponenta pa zadeva vsebino, ki nam je dostopna zgolj preko neke teorije in tehnologije. Za Hilla torej velja, da v primerih, ko si zamišljamo zombije, združujemo zdravorazumsko vsebino s teoretično vsebino in tovrstna zamišljanja za Hilla niso verodostojna. Z razlikovanjem med zdravorazumsko in teoretično vsebino lahko pojasnimo modalne intuicije, na primer glede ločljivosti vode in H_2O , vročine in gibanja molekul ter svetlobe in elektromagnetnega sevanja. Z razlikovanjem med teoretičnimi in zdravorazumskimi komponentami aposteriornih resnic pojasnimo pojasnjevalno vrzel kot rezultat zmotnih (modalnih) intuicij. Iz tega, da

imamo zmotne modalne intuicije na primer glede ločljivosti vode in H₂O, vročine in gibanja molekul ter svetlobe in elektromagnetnega sevanja, lahko nato sklepamo, da imamo podobno zmotne modalne intuicije tudi glede duha in telesa.

6.2 Kultura

Ali je možno, da smo intuitivni dualisti zaradi načina vzgoje? Mogoče je za našo zmožnost zamišljanja dualističnih scenarijev kriva z Descartesovo intelektualno tradicijo obogatena kultura? Zdi se, da je (bil) dualizem v zahodni kulturi lep čas samoumeven. Nekateri filozofi, kot npr. Stephen Yablo, so prepričani, da se bo intuitivna smiselnost dualističnih scenarijev, kot so zombiji, s tehnološkim in znanstvenim napredkom razblinila (Yablo, 2000: 119). Študija Blooma in kolegov (Bloom, et al. 2014: 7) je pokazala, da so posamezniki in posameznice, ki so, ali odrasli v zahodni kulturi ali pa bili in so izpostavljeni oz. imajo stike z zahodno kulturo, načeloma manj nagnjeni k dualističnemu načinu mišljenja, kot pa tisti, ki niso bili nikdar v stiku z zahodno kulturo. To pojasnjujejo z izobraževalnim sistemom, ki temelji na predpostavki fizičnega monizma, kot se ta uporablja v znanostih na sploh (Bloom, 2013: 7). Toda, hkrati Bloom in ekipa zagovarjajo tezo, da je dualizem intuitivna in ne kulturna inklinacija. Glede na njihovo raziskavo ima namreč predpostavka, da je dualizem intuitivna značilnost večjo pojasnjevalno moč.¹⁷ Glede na to študijo se dualistične intuicije razvijajo z minimalnim kulturnim učinkom. Seveda to ne pomeni, da kultura ne oblikuje način, kako mislimo in vidimo svet (Bloom, 2013: 7). Torej, če je dualizem intuitivna značilnost našega uma, potem gre za neko strukturno potezo naše mentalne arhitekture, ki ne more biti popolnoma negirana s kulturo.¹⁸

6.3 Strukturna značilnost

Znani ameriški razvojni psiholog z Univerze Yale Paul Bloom je pred več kot desetimi leti izdal knjigo *Descartes' Baby*, v kateri zagovarja tezo, da je naša naklonjenost dualizmu vpeta v naš kognitivni ustroj. Razvija misel, da je dualizem naravna posledica razvoja človeka, saj imamo dva različna kognitivna sistema, ki sta vsak zase odgovorna za dožemanje fizičnega in mentalnega (Bloom, 2004: 33). Tako naj bi ljudje imeli sistem za branje misli, s katerim pripisujemo mentalna stanja intencionalnim agentom, in sistem za fiziko, s pomočjo katerega razmišljamo o vsakdanjem, čutnem svetu. Glede na vrsto pojava, se aktivira primeren sistem, vendar nikdar oba hkrati, kar je tudi razlog – tako sklepa Bloom –, da se nam duh in telo zdita nezdružljiva (Bloom, 2004: 44).

¹⁷ Z njo so lahko bolje pojasnjevali rezultate in jih tudi bolje napovedovali.

¹⁸ Če gre za strukturno značilnost, potem bi pričakovali, da bo vsaj problem duha in telesa, tako kot ga razumemo danes, oz. intuicija različenosti prisotna skozi vso filozofijo oz. zgodovino.

Papineau predlaga, da smo pod vplivom *antipatetične zmote*, kadar razmišljamo o mentalnih vsebinah. Kadar namreč razmišljamo o mentalnih vsebinah uporabljamo pojavne pojme,¹⁹ z razliko od materialnih pojmov, ki jih uporabljamo, kadar razmišljamo o materialnih dogodkih. Tako se lahko zgodba o bolečini drastično razlikuje, kadar jo pripovedujemo s pomočjo uporabe prvoosebni pojavnih pojmov in pa tretjeosebni materialnih pojmov. Navzlic seznanjenosti o identiteti duha in telesa, se nam zdi, da zaradi različne zgodbe materialni pojmi in pojavni pojmi ne morejo imeti istega referenta. Ta vtis Papineau poimenuje antipatetična zmeta, za katero misli, da je vir intuicije različnosti (Papineau, 2007: 137).

Spet tretji filozofi se sklicujejo na to, da so mentalni pojmi posebni, *epistemološko neprosojni*²⁰ pojmi. To pomeni, da od mentalnih pojmov ne smemo zahtevati, da nam razkrivajo bistvene značilnosti referenta. Tako skušajo obraniti fizikalizem pred nastalo zagato, pri kateri se nam prav fizikalizem zdi napačna doktrina (Papineau, 2006: 8). Na drugi strani pa so filozofi, kot denimo David Chalmers (1996), ki ravno to značilnost mentalnih pojmov jemljejo kot odločljiv argument proti fizikalizmu. Toda v tem primeru lahko vprašanje, ali je epistemološka neprosojnost mentalnih pojmov argument proti fizikalizmu ali pa je vseeno združljiva z njim, postavimo na stran, saj nas zanima vprašanje, ali lahko z idejo epistemološke neprosojnosti pojasnimo nastalo pojasnjevalno vrzel, kadar predpostavljamo fizikalizem. Tako si lahko zastavimo vprašanje: ali smo ljudje intuitivni dualisti zaradi tega, ker mislimo, da bi naj s pomočjo pojavne refleksije spoznali bistveno naravo pojavnih stanj? Če je to res, potem ta pristop slika povprečnega misleca kot tako filozofsko kot introspektivno sofisticiranega, kar pa ne moremo trditi oz. vsaj zdi se, da ljudje v vsakdanjem življenju nismo občutljivi za takšne filozofske podrobnosti (Papineau 2011: 17).

7 Sklep

Prikazali smo osnovno dialektično situacijo v sodobni filozofiji duha in videli, da je izmed treh metafizičnih postavk v filozofiji duha najbolj opustiti idejo o različnosti duha in telesa. Če zanikamo stališče o vzročnosti, nas to vodi v epifemenalizem, za katerega smo pokazali, da je nevzdržen. Če pa zanikamo stališče o vzročni zaprtosti sveta oziroma o popolnosti fizike, pa pristanemo v interakcionizmu, s katerim se sicer nismo podrobneje ukvarjali, ker gre za stališče, ki ni priljubljeno niti pri zagovornikih dualizma. Tako smo sklenili, da se je bolje osredotočiti na raziskovanje tretje možnosti, tj. intuicije o različnosti duha in telesa in

¹⁹ Pojavni pojmi so pojmi, ki označujejo kvaliteto značilnost izkustev.

²⁰ Epistemološka prosojnost pomeni, da dobimo znanje o vseh bistvenih značilnosti stvari, ko pridobimo pojem, ki jo označuje. Epistemološka neprosojnost mentalnih pojmov za fizikaliste pomeni, da nam v trenutku, ko dobimo nek mentalni pojem (npr. prvič izkusimo bolečino), ni omogočen dostop do vseh njenih lastnosti, npr. ob občutenju bolečine ne spoznamo informacij o vzdraženosti C-vlaknen.

zanikanja njene modalne veljavnosti. Najprej smo predstavili klasično stališče glede pojasnjevalne vrzeli in ga zavrgli. Nato smo vpeljali novo strategijo odpravljanja pojasnjevalne vrzeli, ki temelji na intuiciji različnosti. Na kratko smo se dotaknili vprašanja, ali je intuitivnost dualizma pravzaprav dokaz zanj, in videli, da to ni res, saj dualizem ne zmore zadostno pojasniti te intuicije. Videli smo, da lahko s pomočjo intuicije različnosti najboljše pojasnimo, zakaj pojasnjevalna vrzel obstaja. Toda, če je glavni krivec za pojasnjevalno vrzel intuicija različnosti in če fizikalisti želijo ubrati to pot pri zagovarjanju lastnega stališča, potem morajo podati zadovoljivo pojasnilo za sam obstoj intuicije različnosti. Takšno pojasnilo naj bi intuicijo različnosti uskladilo s fizikalizmom. Tako smo za pojasnjevanje obstoja intuicije različnosti predstavili tri možne pristope, ki so sicer na meji z empirično znanostjo, kjer pa se dogajajo zanimive raziskave. Toda vloga empirije je v tem primeru rezervirana zgolj za izbor pravega pojasnila intuicije različnosti, medtem ko je za fizikalista najbolj pomembno le to, da intuicija različnosti obstaja in, da so na voljo pojasnila zanje, ki so v skladu s fizikalizmom.

Explaining the Explanatory Gap

The main purpose of this text is to present the main problem of consciousness, the so-called explanatory gap problem, and to provide an alternative explanatory approach. The explanatory gap refers to the feeling that something is left out when we explain our mental states with the scientific story of electro-chemical impulses. No matter how sophisticated the scientific story is, the feeling of "how it is like" to be in such and such mental state cannot be encompassed by it, therefore the story leaves something out. We present the traditional understanding of the explanatory gap and show its shortcomings. Then we turn to our proposed strategy which eschews them by understanding the explanatory gap as the result of an intuitive framework. We saw that with the intuition of distinctness we can devise a better understanding of the explanatory gap and at the same time defend physicalism. We then focus on the illustration of the so-called intuitive gap, present the reasons for the existence of the intuition of distinctness and put forward possible explanations for it, all of which are compatible with physicalism.

Keywords: explanatory gap, mind-body identity, intuition of distinctness, *a priori*, derivability

Literatura

Bloom, P. (2004). *Descartes' Baby*. New York: Basic Books.

Bloom, P., Birch, S., Chudek, M., Henrich, J. in McNamara, R. (2013).

»Developmental and Cross-Cultural Evidence for Intuitive Dualism« Dostopno na:

http://www2.psych.ubc.ca/~henrich/pdfs/ChudekEtAl_IntuitiveDualism_WorkingPaper_June2014.pdf [3. 7. 2016].

Bregant, J. (2004). *Misel kot vzrok*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

- Campbell, N. (2009). »Why We Should Lower Our Expectations about the Explanatory Gap«. *Theoria*, 75, str. 34–51.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1988). *Raziskave o resnici in interpretaciji*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Hill, Ch. (2014). *Meaning, Mind and Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, F. (1982). »Epiphenomenal Qualia«. *Philosophical Quarterly*, 32: 127–136.
- Jackson, F. (1986) »What Mary Didn't Know«. *Journal of Philosophy*, 83: 291–295.
- Levine, J. (1983). »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap«. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, str. 354–361.
- Lipuš, A. (2015). »Odgovor na Kripkejev izziv: kako se nam lahko zdi a posteriorna nujnost kontingentno resnična?« *Analiza*, 19: 109–125.
- Loar B. 1990. »Phenomenal States«. *Philosophical Perspectives*, 4, str 81–108.
Dostopno na:
<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/consciousness97/papers/loar.html>
[4.7.2016].
- Nagel, T. (1990). »Kako je biti netopir?« V Dennet, D. in Hofstadter R. (ur.), *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 399–410.
- Papineau, D. (2003). »Confusions about Consciousness«. *Richmond Journal of Philosophy*, 5, str. 6–12.
- Papineau, D. (2007). »Phenomenal and Perceptual Concepts«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, str. 117–144.
- Papineau, D. (2011). »What Exactly is the Explanatory Gap?«. *Philosophia*, 39, str. 5–19.
- Robinson, S.W. (2007). »Papineau's Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition«. *Synthesis Philosophica*, 44, str. 319–333.
- Strawson, G. (2006). »Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism«. *Journal of Consciousness Studies*, 13, str. 3–31.
- Yablo, S. (2000). »Textbook Kripkeanism and the Open Texture of Concepts«. *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, str. 98–122.