ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 3, številka 2, december 1999 · ISSN 1408-2969

FILOZOFIJA DUHA

Frank Jackson

Epifenomenalne takšnosti

prevedel Ciril Kosednar

Citiranje: Frank Jackson, »Epifenomenalne takšnosti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 3, št. 2 (1999): 68–77.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Frank Jackson
prevedel Ciril Kosednar

EPIFENOMENALNE TAKšNOSTI[*]

Ne moremo zanikati tega, da so fizika, kemija in biologija priskrbele veliko informacij o nas samih in o svetu, v katerem živimo. Za takšno vrsto informacij in za informacije, ki iz nje avtomatsko izvirajo, bom uporabljal izraz "fizikalna informacija". Če mi, na primer, nevrolog pove dovolj o procesih, ki potekajo v mojem živčnem sistemu, in o povezavi teh procesov z dogodki v svetu, s tem, kaj se je zgodilo v preteklosti in se bo verjetno zgodilo v prihodnosti, s tem, kaj se dogaja z drugimi podobnimi in drugačnimi organizmi in podobno, potem mi govori – če sem seveda dovolj pameten, da vse to na primeren način združim – o tem, kar najpogosteje imenujemo funkcionalna vloga teh stanj v meni samem (in na splošno v drugih organizmih v podobnih primerih). Tudi to informacijo in informacije, ki so ji podobne, bom imenoval "fizikalne".

Nikakor ne mislim, da te bežne opazke tvorijo definicijo "fizikalne informacije" in soodnosnih pojmov fizične lastnosti, fizičnega procesa itn., ampak pokazati na to, kaj imam v mislih. Dobro je znano, da obstajajo problemi glede natančne definicije teh pojmov in tako tudi glede trditve fizikalizma, ki pravi, da so vse (pravilne) informacije fizikalne.[1] Vprašanje definicije pa bom uporabil za bližnjico k osrednjim problemom, o katerih želim razpravljati v tem članku. Sem, kot se včasih temu reče, "oboževalec takšnosti". Mislim namreč, da obstajajo nekatere značilnosti – še posebej – telesnih občutkov, pa tudi nekaterih zaznavnih izkustev, ki jih ne zajame nobena količina, ki je zgolj fizikalna informacija. Povejte mi vse fizično, kar je treba povedati o tem, kaj se dogaja v živih možganih, o vrstah možganskih stanj, o njihovih funkcionalnih vlogah, o njihovi povezavi s tem, kaj se dogaja ob nekem drugem času in kaj se dogaja v drugih možganih itn., toda naj sem pri povezovanju vseh teh podatkov še tako pameten, mi kljub vsemu ne boste mogli ničesar povedati o neugodju bolečine, o srbenju srbeža, o muki ljubosumja ali pa o značilnih izkušnjah okušanja limone, duhanja vrtnic, poslušanja glasnega ropota ali gledanja neba.

Obstajajo številni privrženci takšnosti in nekateri izmed njih trdijo, da je njihovo zavračanje fizikalizma nesporna intuicija.[2] Mislim, da so takšni ljudje do sebe krivični. Njihov argument, s katerim zavračajo fizikalizem, je naslednji. Nič, kar

[1*] F. Jackson, "Epiphenomenal Qualia", prvič objavljeno v *Philosophical Quaterly* 32 (1982), str. 127-136; prevedeno po objavi v zborniku *Mind and Cognition*, ki je izšel leta 1990 pri založbi Basil Blackwell pod uredništvom W. G. Lycana, str. 469-477. – op. prev.

[2] Glej, na primer, D. H. Mellor, "Materialism and phenomenal qualities", *Aristotelian Society Supp.*, Vol. 47 (1973), str. 107-119 in J. W. Cornman, *Materialism and Sensations*, New Haven in London, 1971.

lahko poveš o fizikalni vrsti, ne zajema, na primer, vonja vrtnic. Torej je fizikalizem neresničen. Za nas je to popolnoma dober argument. Očitno ne gre za vprašanje njegove veljavnosti, pa tudi premisa je zanje in zame intuitivno očitno resnična.

Vendar moram priznati, da je s polemičnega gledišča argument šibek. Na našo nesrečo pa je veliko takih, ki se jim premisa ne zdi intuitivno očitna. Tako je naša naloga, da ponudimo argument, katerega premise so očitne za vse ali vsaj za čim več filozofov, ki se s tem ukvarjajo. To bom poskušal narediti v prvem razdelku z argumentom, ki ga bom imenoval "argument iz znanja". V drugem razdelku bom ta argument primerjal z modalnim argumentom, v tretjem razdelku pa s "kako je biti ..." argumentom. V četrtem razdelku se bom ukvarjal z vprašanjem vzročne vloge takšnosti. Glavni dejavnik, ki preprečuje ljudem, da bi dopuščali takšnosti, je prepričanje, da bi jim morala biti dana vzročna vloga glede na fizični svet in še posebno glede na možgane.[3] To je težko narediti, ne da bi bili videti kot nekdo, ki verjame v pravljična bitja. V četrtem razdelku si prizadevam ugovor odvrniti z dokazovanjem, da je stališče o tem, da so takšnosti lahko epifenomenalne, popolnoma možno.

1. Argument iz znanja

Ljudje se glede svojih sposobnosti razlikovanja barv med seboj precej razlikujemo. Predpostavimo, da pri poskusu katalogiziranja te razlike odkrijemo Freda, ki ima boljši barvni vid od kogarkoli na seznamu. Naredi razločke, ki jih je kdorkoli kdajkoli naredil, poleg tega pa tudi tiste, za katere mi sploh ne moremo upati, da bi jih naredili. Pokažite mu kup zrelih paradižnikov in popolnoma dosledno jih bo razvrstil v dve približno enaki skupini. To je, če bi mu zavezali oči, razmetali paradižnike, mu spet odvezali oči in ga prosili, naj jih spet razvrsti, bi jih razvrstil v natanko isti skupini kot prej.

Če ga vprašamo, kako to naredi, nam bo pojasnil, da se mu vsi zreli paradižniki v kupu pač ne zdijo enake barve in da je podobno tudi s številnimi drugimi predmeti, ki jih mi razvrščamo kot rdeče. Fred vidi dve barvi tam, kjer mi vidimo eno in zaradi tega je za svojo lastno uporabo, da bi označil razliko, razvil tudi dve besedi "rdeče$_1$" in "rdeče$_2$". Pove nam lahko tudi to, da je pogostokrat poskušal poučiti svoje prijatelje o razliki med rdečim$_1$ in rdečim$_2$, vendar mu je spodletelo in je sklepal, da je ostali svet barvno slep za rdeče$_1$-rdeče$_2$ – morda je bil delno uspešen pri poučevanju svojih otrok, vendar to za našo razpravo ni pomembno. Fred nam vsekakor pojasnjuje, da bi bilo samo zaradi tega, ker se "rdeče" pojavlja v obeh poimenovanjih, povsem zmotno misliti, da sta "rdeče$_1$" in "rdeče$_2$" le odtenka ene barve. Skupen izraz "rdeče" uporablja le zaradi tega, da bi lažje ustrezal naši omejeni uporabi. Zanj sta rdeče$_1$ in rdeče$_2$ ravno tako različni druga od druge in od vseh ostalih barv, kot sta med seboj in od vseh ostalih barv različni rumena in modra. To podpira tudi njegovo razločevalno obnašanje: z največjo lahkoto bo v

[3] Še posebej v razpravi, vendar glej, na primer, Keith Campbell, *Metaphysics*, Belmont, 1976, str. 67.

obsežnem razponu opazovalnih okoliščinah oddelil rdeče$_1$ paradižnike od rdečih$_2$ paradižnikov. Poleg tega bi raziskovanje fiziološkega temelja Fredove nenavadne sposobnosti odkrilo, da je njegov optični sistem sposoben razločiti dve skupini valovnih dolžin v rdečem spektru tako ostro, kot smo mi sposobni razločiti rumeno od modre.[4]

Mislim, da bi morali priznati, da Fred lahko vidi – in to dejansko – vsaj eno barvo več kot mi; rdeča$_1$ je različna barva od rdeče$_2$. Mi smo za Freda to, kar je za nas nekdo, ki je popolnoma slep za razliko med rdečo in zeleno. Zgodba H. G. Wellsa "Dežela slepote" je zgodba o osebi, ki vidi, živi pa v skupnosti, kjer so vsi ostali slepi.[5] Ta oseba nikakor ne more prepričati drugih, da lahko vidi in da ima to posebno čutilo. Skupnost zasmehuje to čutilo kot popolnoma nedojemljivo in obravnava njeno sposobnost, da se izogne padcu v jarek ali da zmaga v pretepu itn., kot natanko to sposobnost in nič več. Podobno napako kot ljudje v zgodbi bi naredili sami, če bi zavrnili, da lahko Fred vidi eno barvo več kot mi.

Kakšno vrsto izkustva ima Fred, ko vidi rdečo$_1$ in rdečo$_2$? Kakšna je ta nova barva ali barvi? To bi očitno radi vedeli, toda ne vemo. Zdi se, da nam nobena količina fizikalne informacije o Fredovih možganih in njegovem optičnem sistemu tega ne more povedati. Nemara ugotovimo, da se Fredovi čepki različno odzivajo na določene svetlobne valove v rdečem spektru, ki pri nas ne povzročijo nobene spremembe (ali pa ima Fred morda poseben čepek), kar vodi do širšega obsega tistih možganskih stanj, ki so odgovorna za Fredovo vidno razločevalno obnašanje. Toda to nam ne pove ničesar o tem, kar hočemo v resnici vedeti o njegovem barvnem izkustvu. V barvnem izkustvu je nekaj, česar mi ne vemo. Vendar mi vemo – tako lahko predpostavljamo – vse o Fredovem telesu, njegovem obnašanju in dispozicijah za obnašanje, notranji fiziologiji in vse o njegovi zgodovini ter povezavi z drugimi, kar je možno dati v fizikalnih razlagah osebe. Imamo vse fizikalne informacije. Torej, znanje o vsem tem *ni* vse znanje o Fredu. Iz tega sledi, da fizikalizem nekaj spregleda.

Da bi ta sklep okrepili, si predstavljajmo, da smo kot rezultat našega raziskovanja Fredovega notranjega delovanja odkrili način, kako lahko naredimo fiziologijo slehernika, ki je v ustreznih vidikih podobna Fredovi; ali pa, da Fred podari svoje telo znanosti, po njegovi smrti pa smo zmožni njegov optični sistem presaditi v nekoga drugega – podrobnosti spet niso pomembne. Pomembno je, da bi tako dogajanje vzbudilo neznansko zanimanje. Ljudje bi govorili: "Končno bomo izvedeli, kako je videti posebno barvo in kaj je tisto, v čemer se je Fred od nas razlikoval in o čemer si je na vso moč tako dolgo prizadeval nekaj povedati." Potem ne more biti res, da smo ves čas o Fredu vedeli vse. Toda *ex hypothesi* smo o njem ves čas vedeli vse, kar igra kako vlogo v fizikalistični shemi. Torej fizikalistična shema nekaj spregleda.

[4] *Glej*, na primer, D. C. Dennet, "Current issues in the philosophy of mind", *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978), str. 249- 261.

[5] Če vam je ljubše, postavite to in podobne podrobne določitve v okvir Landove teorije. Glej, na primer, Edwin H. Land, "Experiments in color vision", *Scientific American*, 200 (5. maj 1959), str. 84-99.

Povejmo to takole. *Po* operaciji bomo o Fredu, še posebno o njegovem barvnem izkustvu, vedeli *več*. Toda pred tem smo imeli vse fizikalne informacije, ki smo si jih lahko želeli, o njegovem telesu in možganih in dejansko vse, kar je kdajkoli igralo kako vlogo v fizikalističnih razlagah duha in zavesti. Torej obstaja še nekaj več od vsega tega, kar je potrebno vedeti. Zato je fizikalizem nepopoln.

Primer s Fredom in novimi barvami je kajpada predvsem retorično sredstvo. Enako poanto lahko dosežemo tudi z normalnimi ljudmi in običajnimi barvami. Marija je sijajna znanstvenica, ki je zaradi katerihkoli razlogov prisiljena raziskovati svet iz črno bele sobe *preko* črno belega televizijskega ekrana. Specializira se za nevrofiziologijo vida in si pridobi o tem – tako predpostavimo –, kaj se dogaja z nami, ko zremo v rdeč paradižnik ali v nebo in pri tem uporabljamo izraze, kot so "rdeče", "modro" itn., vse fizikalne informacije, ki se jih da pridobiti. Odkrije, na primer, ravno katere kombinacije valovne dolžine barve neba vzdražijo očesno mrežnico in kako to *preko* osrednjega živčnega sistema povzroči krčenje glasilk in izdih zraka iz pljuč, kar se kaže v izgovorjavi stavka "Nebo je modro". (Težko je zanikati, da je načelno možno pridobiti vse te fizikalne informacije preko črnobelih televizorjev, saj bi drugače *Open University* morala *nujno* uporabljati barvne.)

Kaj se bo zgodilo, ko bomo Marijo izpustili iz črnobele sobe ali pa bo dobila barvni televizijski sprejemnik? Ali se bo kaj *naučila* ali ne? Zdi se očitno, da se bo naučila nekaj o svetu in o naših vizualnih doživetjih sveta. Toda potem moramo reči, da je bilo njeno prejšnje védenje nepopolno. Vendar pa je v sobi imela *vse* fizikalne informacije. *Torej*, obstaja še nekaj več od tega, kar je treba imeti, in zato je fizikalizem zmoten.

Jasno je, da lahko argument iz znanja uporabimo tudi za okus, sluh, telesne občutke in na splošno za različna psihična stanja, za katera pravimo, da imajo (kot mnogi ljudje rečejo) boleče občutke, pojavne značilnosti ali pa takšnosti. Sklep v vsakem takem primeru je, da so takšnosti izpuščene iz fizikalistične zgodbe. Polemična moč argumenta iz znanja je v tem, da je tako težko zanikati osrednjo trditev, da ima nekdo lahko vse fizikalne informacije, ne da bi s tem imel vse informacije, ki jih je treba imeti.

2. Modalni argument

Z modalnim argumentom mislim na naslednjo vrsto argumenta.[6] Skeptiki glede eksistence drugih duhov ne delajo napake v deduktivni logiki, karkoli drugega že utegne biti narobe z njihovim stališčem. Iz nobene količine fizikalne informacije o drugih *logično ne sledi*, da se on ali ona zavedata ali da karkoli čutita. Potemtakem obstaja možni svet z organizmi, ki so nam popolnoma enaki v vseh fizičnih pogledih (spomnimo se, da to vključuje funkcionalna stanja, fizikalno zgodovino itd.), vendar pa se od nas temeljito razlikujejo v tem, da sploh nimajo nikakršnega

[6] H. G. Wells, *The Country of the Blind and Other Stories*, London.

zavestnega psihičnega življenja. Kaj je torej to, kar mi imamo, oni pa ne? *Po predpostavki* ni to nič fizičnega. V vseh fizičnih pogledih smo si popolnoma enaki. Torej smo mi več kot zgolj fizični organizmi. Tako je fizikalizem neresničen.[7]

Modalnemu argumentu včasih ugovarjajo, da napačno razume fizikalizem, na temelju tega, da ta nauk predlagajo kot *kontingentno* resnico.[8] Toda to pomeni samo, da fizikalist svojo trditev omejuje na *nekatere* možne svetove, vključno – še posebej – z našim. Tako je modalni argument usmerjen samo proti tej šibkejši trditvi. Če imamo mi v *našem* svetu – pustimo bitja v kateremkoli drugem svetu ob strani – v primerjavi z našimi fizičnimi kopijami v drugih možnih svetovih značilnosti, ki jih one nimajo, potem imamo nefizične značilnosti ali takšnosti. Težava modalnega argumenta je prej to, da temelji na dvomljivi modalni intuiciji. Dvomljivi zato, ker je sporna. Nekateri preprosto zanikajo, da bi v drugih možnih svetovih lahko obstajale naše fizične kopije, ki pa navzlic temu nimajo zavesti. Razen tega vsaj ena oseba, ki je nekoč imela takšno intuicijo, sedaj o njej dvomi.[9]

Utegne se zdeti, da štetje, koliko je takšnih ljudi, ni pravi pristop k razpravi o modalnem argumentu. Toda pri iskanju odgovorov na vprašanja v zvezi z modalnimi intuicijami pogosto ne moremo storiti nič boljšega, poleg tega pa ne smemo pozabiti, da je bil naš začetni cilj poiskati argument, ki bi bil za razpravo najkoristnejši. Seveda lahko *kot* protagonisti argumenta iz znanja omenjeno modalno intuicijo sprejmemo. Toda to bi bila *posledica* tega, da že imamo argument za sklep, da so takšnosti iz fizikalistične zgodbe izpuščene, ne pa naš razlog za ta sklep. Razen tega vso zadevo zaplete možnost, da je zveza med fizičnim in takšnostmi podobna tisti, za katero se včasih trdi, da obstaja med estetskimi in naravnimi lastnostmi. Dva možna svetova, ki se ujemata v vseh "naravnih" pogledih (vključno z izkustvi bitij, ki lahko čutijo), se morata ujemati tudi v vseh estetskih, vendar je sprejemljivo trditi, da estetskih lastnostih ni mogoče skrčiti na naravne.

3. Argument "kako je biti ..."

V članku "Kako je biti netopir" Thomas Nagel dokazuje, da nam nobena količina fizikalne informacije ne more povedati, kako je biti netopir in da si ljudje tega ne moremo niti predstavljati.[10] Njegov razlog je, da je mogoče, kako je biti to, razumeti samo z netopirjevega gledišča, ki pa ni isto kot naše gledišče in ki ni nekaj, kar lahko zajamemo s fizičnimi izrazi, katerih bistvena lastnost je, da so enako razumljivi z različnih gledišč.

Pomembno je, da ta argument razlikujemo od argument iz znanja. Ko sem se pri-

[7] *Glej*, na primer, Keith Campbell, *Body and Mind*, New York, 1970 in Robert Kirk, "Sentience and behavior", *Mind*, 83 (1974), str. 43-60.

[8] Argument sem raje prikazal v medsvetni kot v bolj običajni znotrajsvetni obliki, da bi se s tem izognil nepomembnim zapletom v zvezi s supervenienco, vzročnimi anomalijami in podobnim.

[9] *Glej*, na primer, W. G. Lycan, "A new Lilliputian argument against machine functionalism", *Philosophical Studies*, 35 (1979), 279-287, 280 in Don Locke, "Zombies, schizophrenics and purely physical objects", *Mind*, 85 (1976), str. 97-99.

[10] *Glej* R. Kirk, "From physical explicability to full-blooded materialism", *Philosophical Quarterly*, 29 (1979), str. 229-237. *Glej* tudi argument proti modalni intuiciji v, na primer, Sydney Shoemaker, "Functionalism and qualia", *Philosophical Studies*, 27 (1975), str. 291-315.

toževal, da vse fizikalno znanje o Fredu ni dovolj, da bi nam povedalo, kakšno je njegovo posebno barvno izkustvo, se nisem pritoževal, da nismo ugotovili, kako je *biti* Fred. Pritoževal sem se, da obstaja nekaj *o* njegovem izkustvu, neka lastnost izkustva, ki smo jo prezrli. Če bomo in ko bomo izvedeli, katera je ta lastnost, še vedno ne bomo vedeli, kako je *biti* Fred, res pa je, da bomo *o* njem vedeli več kot do zdaj. Nobena količina znanja o Fredu, bodisi fizikalnega ali pa ne, ne doseže znanja o njem "od znotraj". Mi nismo Fred. Tako obstaja celo mnoštvo primerov znanja, izraženih z besedami kot "to sem *jaz sam*, ki je ...", ki jih Fred ima, mi pa jih preprosto ne moremo imeti, ker pač nismo on.[11]

Ko Fred vidi barvo, ki jo lahko vidi le on, je ena izmed stvari, ki jih ve, način, kako se njegovo izkustvo te barve razlikuje od njegovega izkustva videnja rdečega itn., *druga* pa, da je on sam tisti, ki to barvo vidi. Fizikalist in oboževalec takšnosti bi morala priznati, da nobena količina katerekoli vrste informacije, ki jo imajo *o* Fredu *drugi*, ne doseže znanja o tej drugi stvari. Moje pritoževanje torej zadeva prvo stvar, da je posebna kakovost Fredovega izkustva gotovo dejstvo o njegovem izkustvu, in to takšno, ki ga fizikalizem spregleduje, saj nam nobena količina fizikalne informacije ne pove, kaj je ta posebna kakovost.

Nagel govori, kot da je problem, ki ga prikazuje, problem sklepanja (ekstrapoliranja) iz znanja o enem izkustvu na drugo ali problem zamišljanja, kako bi bilo videti neznano izkustvo na podlagi znanega. V okviru Humovega primera to pomeni, da lahko iz znanja o nekaterih odtenkih modre barve ugotovimo, kako bi bilo videti druge odtenke modre barve. Nagel dokazuje, da je težava z netopirji in kompanijo v tem, da se ti od nas preveč razlikujejo. Tukaj je težko opaziti kakršenkoli ugovor proti fizikalizmu. Fizikalizem ne postavlja nobenih posebnih trditev o domišljijski ali sklepalni moči človeških bitij, poleg tega pa je težko razumeti, zakaj bi to sploh moral početi.[12]

Kakorkoli že, naš argument iz znanja glede te točke ne predpostavlja ničesar. Če bi bil fizikalizem resničen, bi imeli dovolj fizikalnih informacij o Fredu, da ne bi bilo nobene potrebe po sklepanju ali uporabljanju posebne spretnosti domišljije ali razumevanja, da bi se dokopali do celotnega znanja o Fredovem posebnem barvnem izkustvu. *Vse informacije bi preprosto že imeli.* Vendar jih očitno nimamo. To je bistvo tega argumenta.

4. Strašilo epifenomenalizma

Ali obstaja kakšen *dober* razlog za zavrnitev dopuščanja ideje, da so takšnosti glede na fizični svet vzročno brez moči? Dokazoval bom, da ne, pri tem pa ne bom povedal nič o dveh stališčih, povezanih s klasično epifenomenološko pozici-

[11] *Philosophical Review*, 83 (1974), str. 435-450. O tem članku je potrebno povedati dvoje. Prvo je, da mu, kljub temu da se z njim ne strinjam, mnogo dolgujem. Drugo pa je, da se to, na čemer je poudarek, skozi članek nenehno spreminja in da Nagel proti koncu ne ugovarja več toliko fizikalizmu kot vsem obstojecim teorijam duha, ki ignorirajo gledišča, vključno s tistimi, ki dopuščajo (nereducibilne) takšnosti.

[12] Znanje *de se* z izrazi Davida Lewisa, "Attitudes de dicto and de se", *Philosophical Review*, 88 (1979), str. 513-543.

jo. Prvo je, da so psihična *stanja* neučinkovita glede na fizični svet. Vse, kar bom poskušal braniti, je, da je možno trditi, da so določene *lastnosti* nekaterih psihičnih stanj, namreč te, ki jih jaz imenujem takšnosti, takšne, da to, ali jih imamo ali ne, ni bistveno za fizični svet. Drugo pa je, da je psihično vzročno *popolnoma* neučinkovito. Nemara je za vse to, kar bom rekel, potrebno, da morate trditi, da uprimeritev *takšnosti* vpliva na *druga psihična stanja*, ne vpliva pa na nič fizičnega. Tako stališče dejansko predlagajo splošna premišljevanja o tem, kako bi se lahko zavedali uprimeritve takšnosti.[13]

Običajno se navajajo za trditev, da mora biti takšnost, kot je neugodje bolečine, vzročno učinkovita v fizičnem svetu in da mora zaradi tega, na primer, njena uprimeritev včasih povzročiti razlike pri dogajanju v možganih, trije razlogi. Dokazoval bom, da nima nobeden prave moči. (Veliko dolgujem Alecu Hyslopu in Johnu Lucasu, ki sta me v to prepričala.)

(i) Predpostavlja se, da je očitno, da je neugodje bolečine delno krivo za to, da se ji oseba s tem, ko pravi "Boli" itn., prizadeva izogniti. Toda – če postavimo Huma na glavo – lahko čemurkoli spodleti pri povzročanju česarkoli drugega. Ni pomembno, kako pogosto *B* sledi *A*-ju, in ni pomembno, kako očitna se zdi na začetku vzročnost povezave; domnevo, da *A* povzroči *B*, lahko ovrže teorija, ki pokaže oba kot različni posledici skupnega podstatnega vzročnega procesa.

Za nepoučenega se zdi podoba Lee Marvinovega premika pesti z leve na desno na ekranu, ki ji neposredno sledi podoba John Waynovega premikanja glave v isti smeri, tako vzročna kot karkoli drugega.[14] V neštetih vesternih pa podobam, kot je prva, kajpada vseskozi sledi podoba, kot je druga. Vse to pa ne šteje nič, če poznamo teorijo, ki ji je mar, da sta obe ustrezni podobi posledici enega osnovnega vzročnega procesa, ki vključuje projektor in film. Epifenomenalist lahko reče natanko isto o povezavi med, na primer, bolečino in obnašanjem. Povezava je preprosto posledica dejstva, da določeni dogodki v možganih povzročajo oboje.

(ii) Drugi ugovor se nanaša na Darwinovo teorijo evolucije. Skladno z naravno selekcijo so lastnosti, ki se sčasoma razvijejo, tiste, ki vodijo k fizičnemu preživetju. Predpostavimo lahko, da so se takšnosti razvile sčasoma – mi jih imamo, medtem ko jih najzgodnješe oblike življenja niso imele – in tako lahko pričakujemo, da so koristne za preživetje. Ugovor je, da nam takšnosti le težko pomagajo pri preživetju, če same nimajo vpliva na fizični svet. Sklicevanja na ta argument ni mogoče zanikati, toda obstaja dober odgovor. Polarni medvedi imajo posebno debel, topel kožuh. Predpostavimo, da teorija evolucije to pojasnjuje s tem, da je debel, topel kožuh koristen za preživetje na Arktiki. Toda imeti debel kožuh pomeni imeti težak kožuh, kar pa *ni* ravno koristno za preživetje, ker žival upočasni.

Ali to pomeni, da smo, ker smo našli razvito lastnost – imeti težak kožuh –, ki ni ugodna za preživetje, zavrnili Darwinovo teorijo? Jasno, da ne. To, da imamo te-

[13] *Glej* komentar Laurenca Nemirowa o "What it is …" v njegovi recenziji knjige *Mortal Questions* T. Nagela v *Philosophical Review*, 89 (1980), str. 473-477. Tukaj še posebno veliko dolgujem razpravi z Davidom Lewisom.

[14] *Glej* mojo recenzijo K. Campbella, *Body and Mind*, v *Australasian Journal of Philosophy*, 50 (1972), str. 77-80.

žak kožuh, je neizogibna spremljajoča okoliščina tega, da imamo topel kožuh (v tem kontekstu moderni izolatorji niso bili dostopni), prednost toplega pa odtehta pomanjkljivost težkega. Bistvo Darwinove teorije je, da lahko za vsako razvito lastnost pričakujemo, da bo *ali* koristna za preživetje *ali* pa stranski proizvod lastnosti, ki je takšna. Epifenomenalisti menijo, da spadajo takšnosti v drugo skupino. So stranski proizvod določenih možganskih procesov, ki so za preživetje zelo koristni.

(iii) Tretji ugovor temelji na odgovoru na vprašanje, kako pridemo do znanja o drugih duhovih. O njih vemo nekaj vsaj delno tako, da vemo nekaj o njihovem obnašanju. Narava sklepa je nekoliko sporna, ni pa sporno, da sklep izhaja iz obnašanja. Ravno zaradi tega mislimo, da kamenje ne čuti, da pa psi čutijo. Toda – tako teče argument –, kako je lahko obnašanje neke osebe – razen če ni obravnavano kot *rezultat* takšnosti – razlog za prepričanje, da ima ta oseba enake takšnosti kot jaz ali da sploh ima takšnosti? Petkov odtis stopala je dokaz za Petkovo prisotnost, ker so odtisi stopal vzročni rezultati stopal, ki jih pripisujemo ljudem. Epifenomenalist pa obnašanja in niti ničesar fizičnega ne more imeti za rezultat takšnosti. Toda vzemimo, da sem v *Delu* prebral, da je Olimpija zmagala. To je odličen dokaz za to, da je tudi *Večer* poročal o zmagi Olimpije kljub dejstvu, da (tako verjamem) *Večer* ne dobiva rezultatov od *Dela*. Oba sta na tekmo poslala svojega poročevalca. *Večerovo* poročilo ni v nobenem primeru rezultat *Delovega*, toda drugo kljub temu nudi dober dokaz za prvo. To sklepanje lahko rekonstruiramo takole. V *Delu* sem bral, da je Olimpija zmagala. To je bil razlog za misel, da je Olimpija zmagala, saj vem, da je njena zmaga najverjetnejši kandidat za to, kar je botrovalo poročilu v *Delu*. Toda vem tudi, da bo imela zmaga Olimpije še druge posledice, vštevši skoraj nedvomno tudi poročilo o njeni zmagi v *Večeru*.

V tem primeru sklepamo iz ene posledice nazaj na njen vzrok in spet naprej na drugo posledico. Dejstvo, da posledici ne povzročita druga druge, ni pomembno. Epifenomenalist pa dopušča, da so takšnosti posledice dogajanj v možganih. Same ne povzročajo nič fizičnega, so pa s fizičnim povzročene. Zato lahko epifenomenalist sklepa iz obnašanja drugih na njihove takšnosti s sklepanjem iz obnašanja drugih nazaj na njegove vzroke v možganih, od tu pa spet naprej na njihove takšnosti.

Če menite, da je iz kakršnegakoli razloga ta veriga sklepanja spornejša od podobne verige sklepanja v primeru časopisnih poročil, imate prav. Problem drugih duhov je glavni filozofski problem, problem o drugih časopisnih poročilih pa ne. Toda to za epifenomenalizem ni poseben problem, drugače pa je, na primer, pri interakcionizmu.

Na tri ugovore, ki sem jih pravkar prikazal, lahko najdemo zelo razumljiv odgovor: “Prav, ne gre za nobeno dokončno zavrnitev obstoja epifenomenalnih takšnosti. Toda ostaja dejstvo, da so takšnosti odvečne tvorbe. *Nič* ne povzročajo in *nič* ne pojasnjujejo. Potrebne so le za potešitev dualistove intuicije, kako ustrezajo znanstvenemu svetovnemu nazoru, pa ostaja popolna skrivnost. Na kratko, ne ra-

zumemo in ne moremo razumeti, kako in zakaj sploh so." To je popolnoma res. Toda to ni ugovor takšnostim, ker temelji na preveč optimističnem pogledu na človeka in njegovo moč. Mi smo proizvodi evolucije. Razumemo in čutimo, kar moramo razumeti in čutiti, da bi preživeli. Epifenomenalne takšnosti pa so za preživetje popolnoma nepomembne. Na nobeni stopnji naše evolucije ni dajala naravna selekcija prednosti tistim, ki lahko razumejo, kako so povzročeni in ki lahko razumejo zakone, ki jih vodijo, ali tistim, ki razumejo, zakaj sploh obstajajo. In to je tisto, zaradi česar ne moremo razumeti, zakaj takšnosti sploh so.

Ne ceni se dovolj, da je fizikalizem skrajno optimističen nazor o naši moči. Če je resničen, potem vemo – seveda domnevno v zelo osnovnem orisu –, kje je naše mesto v vesolju. Določene zelo prefinjene zapletene stvari – številni nevroni – nas prekašajo, toda v načelu imamo vse. Vendar pa je predhodna verjetnost, da je vse v vesolju takšno, da je tako ali drugače pomembno za preživetje *homo sapiensa*, zelo nizka. Toda potem moramo priznati, da je zelo verjeten obstoj dela celotnega vesolja – mogoče zelo velikega dela –, ki ga nobena količina evolucije ne bomo nikoli približala našemu spoznanju ali razumevanju. Razlog za to je preprost: takšno znanje in razumevanje za preživetje ni pomembno.

Fizikalisti značilno poudarjajo, da smo po njihovem mnenju del narave, kar je dovolj pošteno. Toda, če smo del narave, smo takšni, kot nas je v vseh teh letih evolucije narava ustvarila, vsak korak v tem evolucijskem napredovanju pa je bil stvar izbire, ki jo je omejevala zgolj potreba po ohranitvi ali povečanju preživetvene vrednosti. Čudež je, da sploh toliko razumemo, kot razumemo, ni pa čudež, da obstajajo tudi stvari, ki jih ne moremo razumeti. Mogoče je mesto, ki ga imajo v vesolju epifenomenalne takšnosti, ena izmed teh stvari.

Zdi se lahko, da je to pretirano pesimističen pogled na našo sposobnost razločno prikazati resnično razumljivo sliko našega sveta in našega mesta v njem. Toda predpostavimo, da na dnu najglobljega oceana odkrijemo vrsto morskega polža, ki kaže inteligenco. Mogoče preživetje v teh okoliščinah zahteva racionalno sposobnost. Kljub inteligenci teh polžev, pa je njihovo pojmovanje sveta – zaradi njihovega neposrednega okolja –, v primerjavi z našim, zelo omejeno. Kljub temu so razvili znanosti, ki v teh omejenih okvirih delujejo presenetljivo dobro. Imajo tudi filozofe, imenovane filopolži. Nekateri sami sebe imenujejo trmasti filopolži, drugi pa popustljivi filopolži.

Trmasti menijo, da omejeni pojmi (ali pojmi, ki so precej podobni tistim, ki utegnejo biti uvedeni ob napredovanju njihove znanosti) v načelu zadostujejo za opis vsega brez ostanka. Ti trmasti filopolži v trenutkih slabosti dopuščajo občutek, da njihova teorija ni popolna. Sami se temu občutku in svojim nasprotnikom, popustljivim filopolžom, upirajo, ko popolnoma pravilno kažejo, da noben filopolž ni nikoli uspel pojasniti, kako se ta skrivnostni preostanek prilega v zelo uspešen nazor, ki ga imajo njihove znanosti in ki razvijajo, kako deluje njihov svet.

Naši morski polži ne obstajajo, toda lahko bi. Prav tako bi lahko obstajala super bitja, ki bi bila do nas v takšnem odnosu, kot smo mi do teh polžev. Pogleda teh

super bitij, ker nismo ona, ne moremo prevzeti, toda možnost, da takšen pogled obstaja, je, vsaj mislim tako, zdravilo za pretiran optimizem.[15]

[15] *Primerjaj* Jean Piaget, "The child's conception of physical causality," ponatisnjeno v *The Essential Piaget*, London, 1977.