ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 8, številka 3, oktober 2004 · ISSN 1408-2969

DUH IN TELO

Tyler Burge

Vzročnost duha in telesa ter pojasnjevalna praksa

prevedel Marko Cerkvenik

Citiranje: Tyler Burge, »Vzročnost duha in telesa ter pojasnjevalna praksa«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 3 (2004): 31–50.

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.

Tyler Burge[†]
prevedel Marko Cerkvenik

VZROČNOST DUHA IN TELESA TER POJASNJEVALNA PRAKSA[*]

V zadnjem času se številni filozofi sprašujejo, ali lahko upravičeno verjamemo, da so mentalne lastnosti vzročno učinkovite. Ukvarjajo se s tem, ali so intencionalne oziroma kvalitativne lastnosti mentalnih dogodkov epifenomenalne, tj., da nimajo vzročne moči in so nepomembne za vzročne procese. Domnevajo sicer, da mentalni dogodki so vzroki, kar pa je možno zgolj, če sprejmemo predhodno predpostavko, da so mentalni dogodki fizični dogodki. Na posamezne mentalne dogodke gledajo kot na uprimeritve ali primerke dogodkov fizične vrste. Od tod pa izhaja njihov dvom v to, da imajo mentalne lastnosti teh stanj in dogodkov v vzročnih procesih kakršnokoli vlogo.

Mislim, da se lahko tega dvoma znebimo, ne da bi pri tem morali zapustiti materialistični metafizični okvir, znotraj katerega se je pojavil. Sicer bom povedal nekaj o tem, zakaj mislim, da so nekateri izmed vidnejših argumentov, ki vodijo v epifenomenalizem, napačni, drugače pa me tukaj bolj zanima, od kod omenjeni dvom izvira. Mislim, da je posledica napačnega izbora filozofskih prioritet. Materialistični metafiziki je namenjene preveč pozornosti, razmišljanju o pojasnjevalni praksi pa premalo. Metafizična osnova, iz katere ta dvom izhaja, je veliko manj prepričljiva kot pa vsakdanja praksa, s pomočjo katere se ga lahko znebimo.

Najprej bom opisal skrbi zaradi grozečega epifenomenalizma in izpostavil nekatere šibke točke v argumentih, ki ga podpirajo. Potem bom pojasnil, zakaj menim, da je že sama osnova, iz katere te skrbi izvirajo, sporna. Na koncu bom naredil nekaj splošnih zaključkov v zvezi z (vsaj po mojem) napačnimi prioritetami, iz katerih omenjene skrbi izhajajo.

1

Slika, ki v nas vzbudi strah pred epifenomenalizmom, temelji na plavzibilni ideji, tj., da določena neintencionalno opisana stanja in dogodki, ki "se nahajajo pod" mentalnimi stanji in dogodki, sodelujejo v vzročnih procesih, ki so uprimeritve fizičnih zakonov, slednji pa ne omenjajo mentalnosti. V to, kaj tukaj pomeni "nahajati se pod", se ne bom spuščal. Predpostavljal bom, da se mentalna stanja in dogodki ne bi pojavili, če se ne bi pojavila neka "spodaj ležeča" fizična stanja

[†] Nedu Blocku se zahvaljujem za vrsto predlogov.

[*] Prevedeno po "Mind-Body Causation and Explanatory Practice", v Heil, J. in Mele, A. (ur.). *Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press, 1995, str. 97-120. – op. prev.

in dogodki. V verigah, sestavljenih iz fizičnih dogodkov, ni vrzeli. Tako npr. obstajajo spodaj ležeči, tesno povezani živčni procesi, ki so uprimeritve zakonov nevropsihologije, in mentalni dogodki se ne bi pojavili, če se ne bi pojavili nekateri izmed teh procesov. Glede tega nimam posebnih pomislekov.

To, da se ta fizična stanja in dogodki "nahajajo pod" mentalnimi stanji in dogodki, se običajno razume v bolj specifičnem smislu. Trdi se, da so primerki prvih identični s primerki drugih. Sam te materialistične trditve ne sprejemam, čeprav je na splošno zelo priljubljena, in to predvsem zaradi svojih domnevnih prednosti pri pojasnjevanju mentalne vzročnosti. Že od Descartesa se zdi, da obstaja nekakšna skrivnost glede tega, kako lahko mentalni dogodki vplivajo na fizične in obratno. Omenjeno materialistično stališče, pa tudi druga, poskušajo to uganko rešiti s predpostavljanjem zgolj ene vrste vzročnosti, tj. vzročnosti med fizičnimi dogodki. V tem poglavju bom to ontologijo sicer sprejel, vendar zgolj zavoljo argumenta.

Strah pred epifenomenalizmom izvira iz domneve, da so nekatere lastnosti dogodkov (ali stanj) relevantne za njihova vzročna razmerja, druge pa ne. Lastnost biti tretja velika eksplozija v dani državi v zadnjih desetih letih res ni relevantna za višino škode, ki jo je ta eksplozija povzročila, medtem ko vročina, ki se je ob njej sprostila, gotovo je. Tako se pojavlja vprašanje, ali so mentalne lastnosti vzročno učinkovite oziroma ali so mentalni opisi lastnosti relevantni za razumevanje vzročnosti. Mnogo filozofov bolj zaupa temu, da je vzročnost odvisna od "spodaj ležečih" živčnih lastnosti, kot pa temu, da so zanjo odgovorne intencionalne lastnosti mentalnih dogodkov. Če se ti živčni procesi dogajajo, je gibanje telesa in zato vse, kar mi imenujemo obnašanje, odvisno od lastnosti teh procesov. Intencionalne oziroma fenomenalne lastnosti mentalnih dogodkov pri povzročanju ne bi imele nobene vloge, bile bi epifenomenalne; njihova vzročna moč bi bila v najboljšem primeru izpeljiva iz dejanskih "spodaj ležečih" vzročnih procesov.

Običajna je primerjava mentalnih lastnosti z lastnostmi, kot so fenotipi v biologiji. Obstajajo predpisana razmerja med fenotipi staršev in fenotipi njihovih neposrednih potomcev, ki so ob izpolnjenih dodatnih pogojih lahko celo nomološka. Ampak fenotipi staršev vzročno ne vplivajo na nastajanje fenotipov njihovih potomcev. Vzroke za nastanek fenotipov potomcev gre iskati izključno v genotipih njihovih staršev. Nekatere filozofe močno skrbi, da so intencionalna stanja podobno kot fenotipi del nomološko opisljivega sistema, vendar sama niso vzročno učinkovita.

Kaj je motivacija za to? V grobem je to ideja, da so vsi "spodaj ležeči" procesi tako ali tako prisotni in da mentalni dogodki v resnici svojo vzročno moč dobijo od fizičnih lastnosti, ki so pravi akterji vzročnosti. To prepričanje vodi do sklepa, da so mentalne lastnosti odveč. Četudi mentalne lastnosti ne bi bile ločene od fizičnih (ker nad njimi nujno supervenirajo), bi bile v nekem smislu brez pomena, saj se primarni mehanizmi vzročnosti nahajajo v "spodaj ležečih" fizičnih

lastnostih.

Poskusimo to prikazati z argumentom. Predpostavili bi lahko naslednje: (A) da so primerki mentalnih dogodkov identični s primerki fizičnih dogodkov; (B) da vzročno moč fizičnega dogodka določajo zgolj njegove fizične lastnosti in (C) da mentalne lastnosti niso reducibilne na fizične lastnosti. Zdi se, da iz tega sledi sklep, da mentalne lastnosti mentalnega dogodka nimajo pri določanju njegove vzročne moči nobene vloge.

Tukaj je še en argument, ki podpira podoben sklep. Predpostavimo, (a) da je svet fizičnih dogodkov in lastnosti popoln in zaprt sistem v smislu, da lahko fizične dogodke povzročajo samo fizične lastnosti drugih fizičnih dogodkov in (*b*) da mentalne lastnosti niso reducibilne na fizične lastnosti. Spet se zdi, da iz tega sledi, da ne more biti noben fizični dogodek povzročen zaradi mentalnih lastnosti, pa čeprav so le-te lastnosti fizičnih dogodkov. Ta argument sicer dopušča možnost, da mentalne lastnosti mentalnih dogodkov povzročajo mentalne lastnosti drugih mentalnih dogodkov, vendar gre v tem primeru, ker mentalna vzročnost ne vpliva na pojav fizičnih dogodkov, za posebno omejeno vrsto vzročnosti.[1]

Oglejmo si najprej prvi argument. Njegove glavne fraze, kar je ena izmed značilnosti argumentov za epifenomenalizem, niso dovolj jasne. "Je določen z" je ena izmed njih. To bi lahko pomenilo "supervenira nad", "je razložen z" ali "je individualiziran z". Videli bomo, da je trditev (B) problematična ne glede na to, katerega izmed omenjenih pomenov uporabimo, tako da si lahko ugotavljanje, kateri je pravi, prihranimo.

Prav tako ni jasno, kaj vse naj bi pojem fizične lastnosti vseboval. Še posebej ni jasno, ali spadajo med fizične "lastnosti" tudi različne relacije do okolja. Če ne, potem je premiso (B) težko braniti. Ker se zdi, da je bil namen avtorjev argumenta upoštevati tudi relacije do okolja, bom pojem fizične lastnosti uporabljal v širokem smislu, tj., kot da vključuje tudi relacije do okolja, ki so opisane v nepsiholoških, neintencionalnih pojmih.

Ključna nejasnost tiči v pojmu vzročne moči.[2] Vzročno moč dogodka neke vrste moramo razumeti v pojmih vzorcev vzročnosti, v katerih dogodki te vrste nastopajo. Takšne vzorce potem v vzročnih pojasnitvah obravnavamo kot pojasnjevalne. Lastnosti, ki "določajo" vzročno moč dogodka, pa so zgolj tiste, ki nastopajo v vzročnih razlagah. Druga premisa je plavzibilna le, dokler vzročna moč fizičnega dogodka izhaja ali iz vzorcev lastnosti, ki so opisani v pojmih naravoslovnih znanostih, ali pa iz drugih zdravorazumskih razlag, v katerih nastopajo fizični pojmi. Idejo, da fizične lastnosti določajo vzročno moč fizičnega dogodka, moramo razumeti v smislu, da so fizične lastnosti znotraj

[1] Za razpravo o takšnih argumentih, s katerimi se do neke mere strinjam, glej Robert Van Gulick, "Who*s in Charge Herc? And Who's Doing Ali the Work?" (ta knjiga, 13. poglavje). Moja kritika omenjenih argumentov se od njegove sicer razlikuje, vendar sta v splošnem združljivi.

[2] Glej moj članek iz 1989a za podroben opis razumevanja vzročne moči.

vzorcev vzročnosti, ki so opisani v naravoslovnih znanostih in zdravorazumskem fizikalističnem diskurzu, dovolj za obstoj in razumevanje vzročne moči fizičnih dogodkov – v takšnih vzorcih ni prostora za nobene druge lastnosti. Niti vzročne verige niti pojasnjevalni vzorci ne potrebujejo dopolnitve s področja, ki je zunaj fizikalističnega okvira, in kjer ne najdemo fizičnih lastnosti. To je mamljivo in plavzibilno tolmačenje druge premise, iz katere pa sklep prvega argumenta ne sledi.

Če fizični dogodki vsebujejo mentalne lastnosti, potem stališče, da samo fizične lastnosti (lastnosti opisane v naravoslovnih znanostih ali v običajnem fizikalističnem diskurzu) določajo vso vzročno moč fizičnega dogodka (ali da je vsa vzročna moč povezana s fizikalističnimi razlagami fizičnega dogodka), ni prepričljivo, razen če lahko pokažemo, da je psihološka pojasnitev ali nevzročna ali pa se ne nanaša na vzorce, v katerih ne nastopajo vzročne lastnosti. Vzročna moč fizičnega dogodka, ki je mentalen, bi namreč lahko vključevala učinek, ki je opisan v psihološki pojasnitvi. Nihče še ni pokazal, da bi bila psihološka pojasnitev ali nevzročna ali neopisna. Kaj takega tudi ne bi bilo plavzibilno.

Običajno obravnavamo vzročno moč neke entitete glede na pojme, v katerih je opisana vrsta, ki ji pripada. Na primer, če se sprašujemo o vzročni moči srca, pričakujemo, da bodo kot vzroki navedeni fiziološki vzorci lastnosti. Ne pričakujemo navajanja moči, ki bi jih preučevala fizika. Črpanje krvi navadno štejemo za relevantno, medtem ko zmečkanje hrošča, če pademo z lestve, ne. Če bi srce opisovali kot fizični objekt, ki ima takšen in takšen fizični obseg, bi se nam slednja lastnost mogoče zdela relevantna. Omenjeno tolmačenje druge premise (B) prvega argumenta je plavzibilno, vendar nezadostno, saj so mentalni dogodki opisani kot fizični. Glede na to se sicer res zdi, da mentalne lastnosti nimajo nobenega vzročnega vpliva, toda če vzročno moč opišemo v mentalnih pojmih (“kaj je vzročna moč misli, da dežuje?”), je ideja, da so samo lastnosti, opisane v naravoslovnih znanostih, relevantne za določanje vzročne moči, kratko malo nenavadna. Zato druge premise tega argumenta ne moremo preprosto vzeti kot splošen, samoumeven metafizični princip.[3] Če jo tolmačimo tako, da ostane argument veljaven, potem je ali napačna ali pa se izogne vprašanju.

Oglejmo si sedaj še drugi argument. Tukaj je problematična prva premisa, tj. (a). Trditev, da lahko fizične dogodke povzročajo samo fizične lastnosti drugih

[3] Včasih se druga premisa glasi “vzročna moč fizičnega dogodka je v *celoti* določena z njegovimi fizičnimi lastnostmi”. Tudi to premiso doletijo iste težave kot tisto, ki jo navajam sam. Je pa šibkejša od navedene, saj dopušča mentalnim lastnostim – čeprav so fizične lastnosti tiste, ki v celoti določajo vzročno moč fizičnega dogodka -, da imajo pri določanju vzročne moči fizičnega dogodka prav tako neko vlogo. Za dokončanje argumenta potrebujemo premiso, ki izključi “prekomerno določitev”. Vprašanja o “prekomerni določitvi” so precej podobna tistim, ki jih obravnavam sam. Kljub vsemu pa moram dodati, da se mi zdi ta pojem zelo zavajajoč, saj izenačuje vzročno interakcijo med različnimi ravnmi ali vrstami z vzročno interakcijo v povsem običajnih primerih, ko se (recimo) hkrati pojavi več fizičnih vzrokov istega učinka, bil bi pa že vsak sam zadosti za njegov pojav. Vendar so med tema dvema primeroma velike razlike. Dodam lahko, da mora imeti materialist v vseh teh argumentih neko razlago za to, da obravnava mentalne lastnosti kot lastnosti z materialnim značajem. Njihovega obstoja ne smemo obravnavati kot nezdružljivega z materializmom. Menim, da to ni lahka naloga, kljub temu pa so na voljo različne rešitve, za katere se zdi, da uspešno zadovoljijo potrebe večine materialistov. In ker v tem poglavju zavoljo argumenta materializem sprejemam, te zadeve ne bom naprej raziskoval.

fizičnih dogodkov, naleti na podobne težave kot druga premisa prvega argumenta. Obstoj zaprtega sistema odraža vzorec vzročnih razmerij in vzročnih pojasnitev, ki ne rabi nobene dopolnitve od zunaj. Ta sistem ne vsebuje nobenih vrzeli. Vendar iz tega ne sledi sklep, da takšen sistem izključuje ali razveljavlja vzročne relacije ali vzročne pojasnitve, opisane v lastnostih zunaj njega. Če bi takšen sklep, kot je bilo že večkrat rečeno, res sledil, potem ne bi bilo prostora za vzročno učinkovitost niti v posebnih znanostih niti v naravoslovnih, kot sta kemija in psihologija. Kajti v vzročnih relacijah, pojasnjenih v pojmih lastnosti fizike, ne obstajajo nobene vrzeli (razen morda kvantne). Toda le redkim se zdi sprejemljiva ideja, da fizični dogodki ne morejo biti povzročeni s fiziološkimi lastnosti fizičnih dogodkov.

Je vzročna učinkovitost lastnosti, ki nastopajo v kemiji in fiziologiji, odvisna od njihove reducibilosti na lastnosti, ki nastopajo v fiziki? Tudi to se zdi podobno nesprejemljivo. Ali so lastnosti teh posebnih znanosti reducibilne na lastnosti, ki se omenjajo v fiziki, je namreč široko odprto empirično vprašanje. V bistvu se zdi splošno redukcijo skoraj nemogoče izvesti. Vprašanje o vzročni relevantnosti lastnosti teh posebnih znanosti se zdi neodvisno od vprašanja o reducibilosti.

Slabosti omenjenih argumentov so znane. Kljub temu pa občutek nelagodnosti ostaja. Mnoge moti ideja o tem, da mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi in tako pri povzročanju dogodkov nimajo nobene vloge. Zato so se pojavili številni poskusi avtorjev, da bi ugotovili, katera vrsta supervenientne relacije bi mentalnim lastnostim “dovoljevala”, da bi bile vzročno učinkovite, čeprav bi supervenirale nad fizičnimi (Kim, 1984, Sosa, 1984).

Ti poskusi znajo biti koristni. Vendar sam mislim, da je skrb zaradi epifenomenalizma odveč. Mnogo bolj verjetno je namreč, da je napačen epifenomenalizem, kot pa, da so resnične različne domneve (vključno z materialistično), ki naj bi vodile do njega. Prav tako je mnogo bolj verjetno, da je napačen epifenomenalizem, kot pa, da so resnični različni poskusi, da bi ga prikazali kot napačnega ali kot nekaj, čemur se lahko izognemo s sklicevanjem na protidejstvenike, določila zakonov ali supervenienco. Epifenomenalizem se pogosto omenja kot resna metafizična možnost, vendar ga lahko v najboljšem primeru jemljemo zgolj kot vir zahtev po tem, da bi razjasnili naše vsakodnevne pojme. Izgleda bolj kot ena izmed manj verjetnih oblik skepticizma, ki jo lahko uporabimo kot orodje za filozofsko razjasnitev in ki ima malo resnične prepričevalne moči. Mislim, da bi bil drugačen, manj metafizičen pristop k temu problemu stvarnejši in plodnješi.

Ironično je, da so se številni materialisti, medtem ko so poskušali razjasniti mentalno vzročnost, dokopali do prepričanja, da je to, ali so mentalni opisi lahko vzročno relevantni, resno metafizično vprašanje. Mislim, da je to enako, kot če bi priznali, da materializmu ni uspelo pojasniti mentalne vzročnosti. Prepričanje, da materializem lahko pojasni vzročnost, pa je bilo vedno njegova glavna privlačnost. Čeprav materializem ne rabi sprejeti epifenomenalizma, pa samo

dejstvo, da so ga jemali kot resno metafizično možnost, nakazuje, da se je pri iskanju pojasnitve mentalne vzročnosti zgodila napaka.

Mentalne vzročnosti (vzročnosti, ki vključuje mentalne ali intencionalne lastnosti) in vzročne moči mentalnega ne moremo pojasniti tako, da se osredotočimo na lastnosti, ki jih opisujejo naravoslovne znanosti. Naše razumevanje mentalne vzročnosti izhaja predvsem iz našega razumevanja psiholoških pojasnitev, in to neodvisno od naše vednosti – ali, bolje, ne glede na našo nevednost – o procesih, ki se dogajajo na spodaj ležeči ravni. Materialistične razlage ne znajo zapolniti vrzeli med metafiziko mentalne vzročnosti in tistim, kar dejansko vemo o naravi in obstoju mentalne vzročnosti in kar skoraj v celoti izhaja iz psiholoških razlag in opažanj.

2

Do sedaj še nisem podvomil v materialistično metafiziko, ki med drugim predstavlja osnovo za strah pred epifenomenalizmom. V tem poglavju želim predstaviti razloge za dvom v najbolj splošno obliko materializma in v njegovo osrednjo vlogo pri razumevanju mentalne vzročnosti.

Vsekakor je razumno verjeti, da se pod našimi mentalnimi stanji in procesi nahajajo fizični, kemični, biološki in živčni procesi, ki delujejo skladno z zakoni, ki tukaj veljajo. Nekateri izmed njih so verjetno nujni za to, da bi bili intencionalni (ali fenomenalni) mentalni dogodki vzroki za obnašanje. Zdi se, da so nujni celo za sam obstoj mentalnih dogodkov. Kakorkoli, sam mislim, da je narava razmerja med mentalnimi dogodki in temi fizičnimi procesi še vedno povsem nejasna. Najbolj priljubljeno stališče v zvezi s tem razmerjem pa je materialistična teorija identitete primerkov.

Pred leti sem razvil argument proti njeni pomembnejši različici (Burge, 1979, str. 109-113). Tista, ki sem jo imel v mislih, pravi, da sta vsaka uprimeritev mentalnega stanja in primerek mentalnega dogodka identična z uprimeritvijo fizičnega stanja ali primerkom dogodka, ki uprimerja naravno fizično vrsto, opisano v pojmih naravnih znanosti, kot jih poznamo danes. Različni primerki mentalnega dogodka iste vrste so lahko primerki različnih dogodkov fizičnih naravnih vrst.

Zahteva, da je primerek fizičnega dogodka instanca fizične vrste, ki je opisljiva v pojmih naravoslovnih znanosti (fizike, kemije, biologije, nevropsihologije itd.), je pomembna zato, ker zagotavlja materialistom identifikacijo mentalnega s fizičnim, poleg tega pa je nesporno fizična in ima določeno vlogo pri pojasnjevanju fizične vzročnosti. Mislim, da kljub vsemu obstajajo materialistične teorije, ki od nas zahtevajo manj od omenjenega. Moj argument ne bo pokazal, da so le-te napačne. Nekaterim izmed njih bom malo več pozornosti namenil kasneje.

Argument proti teoriji identitete primerkov, katere element je omenjena zahteva,

delno temelji na miselnih eksperimentih o Zemlji dvojčici, za katere predpostavljam, da so znani.[4] Skladno z njimi je mogoče, da je telo neke osebe, če ga obravnavamo izoliranega od okolja, fiziološko in molekularno isto, pa čeprav ima ta oseba misli, ki imajo različno intencionalno vsebino. Razlika v vsebini je odvisna od razlik v zgodovini relacij med posameznikom in njegovim okoljem. Mogoče je npr., da ima oseba, ki je določen odnos do aluminija ali artritisa v svoji zgodovini ponotranjila (npr. s pomočjo videnja ali pogovora) zgolj na osnovi tega, da gre za aluminij ali artritis, prepričanje, da je aluminij lahka kovina ali da je artritis huda bolezen, pa čeprav ni zmožna ločiti aluminija oziroma artritisa od drugih dejanskih ali možnih kovin oziroma bolezni. Možno pa je, da obstajajo protidejstvena okolja, v katerih ima pri ustvarjanju in nastajanju misli enako vlogo, kot jo imata aluminij in artritis, ena izmed teh drugih "podobnih" kovin ali bolezni. V takšnih protidejstvenih okoljih bi lahko imela oseba za izpolnitev svojih namenov in ciljev telo, ki je kemična in fiziološka kopija dejanskega telesa neke osebe. Vendar bi kopija kljub vsemu imela misli z drugačno vsebino. Kopija ne bi mislila, da je aluminij lahka kovina ali da je artritis huda bolezen.

Te miselne eksperimente bom jemal kot veljavne, na njih pa temelji (iz njih ni izpeljana) tudi prva premisa mojega argumenta zoper teorijo o identiteti primerkov:

(1) Možno je, da ima oseba misli z različno vsebino, pa čeprav so vsi primerki dogodkov, ki se pojavijo v posameznikovem telesu in so verjetni kandidati za identifikacijo z mentalnimi dogodki ter opisljivi v pojmih naravoslovnih znanosti, kot so fizika, kemija in nevropsihologija, enaki.

Druga premisa se na omenjene miselne eksperimente navezuje manj:

(2) Noben pojav misli ne more imeti drugačne intencionalne vsebine in biti primerek istega dogodka ali biti isti dogodek.

Vzemimo sedaj katerikoli primerek fizičnega dogodka *b* v posameznikovem telesu, ki je primeren kandidat za identifikacijo s pojavom posameznikove misli (primerek mentalnega dogodka) *a,* tj., da je aluminij lahka kovina (ali da je artritis huda bolezen). Po (1) so možne situacije, v katerih se pojavi isti primerek *b* in edino misli (primerki mentalnih dogodkov) z različno intencionalno vsebino. Po (2) noben izmed teh pojavov misli ni primerek istega dogodka kot *a.* Ker se torej *b* lahko pojavi, ne da bi se pojavil *a, b* ne more biti identičen z *a.*

Ta argument je kritiziral Donald Davidson. Sprejema drugo premiso, njeno zanikanje pa imenuje "ne le neverjetno, ampak absurdno. Če imata dva mentalna dogodka različno vsebino, potem sta gotovo dva različna dogodka." S prvo premiso pa se odkrito ne spopade. Izgleda sicer, kot da jo zavrača. Meni, da ustrezni miselni eksperimenti kažejo, da "se ljudje, ki so si podobni v vseh

[4] Burge 1979, 1982, 1986a, 1986b, 1989b. Miselni eksperimenti temeljijo na metodologiji, ki jo je razvil Putnam, 1975.

relevantnih pogledih /.../, lahko razlikujejo v tem, kar menijo ali mislijo /.../. Seveda pa obstajajo med njimi *neke* razlike tudi v fizičnih pogledih; njihove vzročne zgodovine so si različne."[5]

Ta odgovor se mi ne zdi prepričljiv. V relevantnih miselnih eksperimentih gotovo obstajajo fizične razlike med dejanskimi in protidejstvenimi situacijami. Vprašanje je, ali so vedno fizično različne entitete tiste, ki so plavzibilne kandidatke za identifikacijo z različnimi mentalnimi dogodki ali uprimeritvami mentalnih stanj. Ene izmed njih – različne fizične vzročne zgodovine – to gotovo niso. Le-te nimajo enakih vzrokov in učinkov kot relevantni mentalni dogodki (stanja). Poleg tega pa je vprašljivo, ali relevantno opisane vzročne zgodovine sploh uprimerjajo kakšno pojasnjevalno naravno vrsto znotraj naravoslovnih znanosti.

Glede na to, da obstajajo v protidejstveni situaciji razlike vsaj v daljni vzročni zgodovini vsakega relevantnega fizičnega dogodka, ki se pojavi v posameznikovem telesu, bi lahko pomislili, da je vsak tak dogodek primerek dogodka, ki se razlikuje od kateregakoli drugega primerka dogodka v dejanski situaciji. Skladno s takšnim stališčem se dogodki razlikujejo le na podlagi tega, da imajo različne vzročne zgodovine.[6] Toda to izgleda izredno neplavzibilno stališče o identiteti dogodkov. V protidejstveni situaciji se mi zdi možno zamisliti isti dogodek v posameznikovem telesu, ne da bi pri tem moral sprejeti stališče, da za vsak dogodek v njegovi vzročni zgodovini, pa če je še tako oddaljen, velja identiteta primerkov (ali vrst). Protidejstveno razmišljanje o dogodkih temelji v veliki meri na naši fleksibilnosti. Pogosto govorimo o določenem dogodku v protidejstvenih situacijah, v katerih pa ne predpostavljamo, da je vsak predhodni dogodek v zgodovini sveta, ki je s tem dogodkom vzročno povezan, isti.[7]

Predpostavimo, da sem dobil svoje predstave o aluminiju s pomočjo prebiranja knjig. V protidejstveni situaciji vidim zapis, ki izgleda enako. Bistvena razlika leži na koncu dolge vzročne verige: protidejstvena veriga gre nazaj do neke druge

[5] Citati so iz Davidson, 1986, str. 452. Davidson je v zasebnem razgovoru potrdil, da zavrača premiso (1).

[6] To bi lahko bila posledica Davidsonovega kriterija za individualizacijo dogodkov; glej tudi Davidson, 1969. Ker pa kriterij ni oblikovan modalno, ni jasno, ali ga namerava Davidson uporabiti v vseh protidejstvenih situacijah. Res pa je, da v razpravi o njem upošteva vsaj eno protidejstveno situacijo.

[7] Davidson (1986, str. 451-453) priznava, da lahko dogodki v posameznikovem telesu pripadajo isti vrsti tako v relevantnih dejanskih kot tudi v protidejstvenih situacijah. Ne navaja pa razlogov za to, da za dogodke v posameznikovem telesu v dejanskih in protidejstvenih situacijah ne bi mogla veljati identiteta primerkov, tj., da bi bili isti dogodki. Na str. 453 je njegov nepojasnjen namig, da naj bi v mojem argumentu določeno vlogo imele 'esencialistične' predpostavke. Ne moti me, če mi pripisujejo neke vrste esencializem. Toda moj argument na njem ne temelji. Vse modalne zahteve (vključno s tisto v drugi premisi) je mogoče tolmačiti s tem, da so podprte z najboljšimi razpoložljivimi metodami za individualizacijo. V prvi premisi trditve o esenci ali nujnosti sploh nisem postavil, postavil sem le eno o možnosti. Če hoče Davidson tej trditvi ugovarjati, se mora sklicevati na določeno nemožnost. Zanikati bi moral možnost, da bi lahko bil nek dogodek, če bi bila njegova vzročna zgodovina glede načinov, na katere tvorimo različne misli, drugačna, isti primerek dogodka. Zdi se mi, da bi takšno zanikanje namigovalo na skrajno obliko esencializma o posameznih dogodkih. Namiguje na to, da je celotna vzročna zgodovina nekega dogodka vedno del njegovega bistva. Zanikanje bi lahko ponovno tolmačili v pojmih metod za individualizacijo (glej zgoraj), vendar se mi zdi, da naše dejanske pojasnjevalne prakse tega ne podpirajo. Davidson v bistvu misli, da so dogodki isti, če in samo če imajo iste vzroke in učinke (glej op. 9). Toda na tej točki razprave bi bilo dovolj, če bi trdil, da dogodek ne more biti isti. v kolikor ima drugačno vzročno zgodovino. Kolikor jaz vem, te modalne teze ni branil. Mislim pa, da ni ubranljiva.

kovine, medtem ko gre dejanska veriga nazaj do aluminija. Stališče, ki ga obravnavamo, pravi, da mora biti vsak dogodek v omenjenih verigah drugačen, biti mora drugačna posameznost. Tako fiziološko opisani dogodki v mojih možganih, ki jih povzroči branje zapisa, v tem primeru ne morejo biti identični. Sporno pri tem stališču je, da individualizira možganske dogodke glede na stvari, ki za fiziologijo možganov niso relevantne. Ne spomnim se ničesar iz naše pojasnjevalne prakse, kar bi podpiralo takšno metafizično pozicijo.

Zdi se mi, da je v številnih protidejstvenih situacijah za vse fizične dogodke (ali primerke dogodkov), ki so kandidati za identifikacijo z intencionalnimi mentalnimi dogodki, mogoče, da ostanejo isti, medtem ko se relevantni mentalni dogodki, misli, razlikujejo. Ideja, da vedno obstajajo fizični dogodki, ki so opisljivi v pojmih naravoslovnih znanostih in ki jih lahko identificiramo z mentalnimi, njihova identiteta pa se bo v vseh možnih protidejstvenih situacijah spreminjala natanko takrat, ko se bodo spreminjali mentalni dogodki, se mi ne zdi prav nič verjetna. Vsekakor pa bi morali ugovori Davidsonove vrste v luči miselnih eksperimentov pokazati, katere razlike v fizičnih dogodkih bi lahko bile identične z različnimi primerki mentalnih dogodkov.

Davidsonov ugovor mojemu argumentu pa vsebuje še nekaj drugega. Trdi, da upoštevanje zunanjih dejavnikov, ki sooblikujejo naše vsakdanje načine identificiranja mentalnih stanj, ne škodi teoriji identitete primerkov. Kot primer stanja, katerega identifikacija je odvisna od okolja, navaja sončne opekline. Davidson pravilno misli, da je primerek sončne opekline identičen s primerkom stanja kože. Meni tudi, da so mentalna stanja in dogodki v splošnem podobni sončnim opeklinam.

Mislim, da primer s sončnimi opeklinami za moj argument ni relevanten. Le-ta ne trdi, da nobeno neindividualistično opisano stanje ali dogodek ne more biti identično s stanji ali dogodki v posameznikovem telesu. Trdi le, da nekatera mentalna stanja in dogodki ne morejo biti.[8] Strinjam se, da je primerek stanja biti opečen identičen s primerkom fiziološko opisljivega stanja kože. Vendar stanje biti opečen ni podobno stanju imeti prepričanje ali dogodku mišljenja. Prvič, stanja opeklin kože znamo identificirati na načine, ki so sistematični in pojasnjevalni ter popolnoma neodvisni od dejstva, da so sončne opekline. To je del tistega, kar naredi identifikacijo sončnih opeklin s fiziološkim stanjem kože verodostojno. Učinek, ki ga ima sonce na kožo, lahko vidimo ter podamo kemično ali fiziološko razlago zanj. Pomembno je, da pri tej razlagi ne rabimo

[8] Davidson (1986, str. 452) pravi, da mogoče delam napako, ko mislim, da so miselni eksperimenti sami po sebi nezdružljivi s teorijo identitete primerkov. Nadaljevanje njegove razprave namiguje na to, da res delam to napako. Tega nisem nikoli mislil, niti nisem nikoli napisal nič takega, iz česar bi to sledilo. V kasnejšem članku (Davidson, 1989) pravi, da argument za moje zanikanje teorije identitete primerkov "predpostavja, da če je neko stanje ali dogodek identificirano (mogoče je to nujno, če gre za mentalno stanje ali dogodek) s pomočjo sklicevanja na stvari zunaj telesa, mora biti tudi to stanje ali dogodek zunaj telesa oziroma vsaj ne sme biti identično z nobenim dogodkom v telesu". Resnično mislim, da določeni mentalni dogodki, ki so nujno individualizirani s pomočjo sklicevanja na stvari zunaj telesa, niso identični z nobenim dogodkom v telesu, ki je opisljiv v pojmih vrst naravoslovnih znanosti. Toda tega stališča nisem nikoli jemal kot predpostavko. Dokazoval sem ga. Davidson se tako ne dotakne bistva najinega nesoglasja. Kar sledi, bi moralo zadevo razjasniti.

nobenih predpostavk o tem, ali je ta učinek morda povzročilo kakšno nebesno telo. Pri identifikaciji stanj telesa, ki so (domnevno) prepričanja, pa takšnih načinov identificiranja, ki bi bili neodvisni od predpostavk o teh prepričanjih, nimamo. Menim, da ta razlika odraža našo nevednost o razmerju med prepričanji in telesnimi stanji. To ni nezdružljivo s teorijo identitete, vendar postavlja pod vprašaj enostavno analogijo s primeri, kjer so identitete očitne.

Drugič, moj argument za sončne opekline ne bi deloval na isti način, kot deluje za misli. Zdi se, da je prva premisa resnična tudi za sončne opekline: isto stanje (primerek stanja) iste kože, opisljivo v fizioloških pojmih, bi lahko bilo (metafizično) povzročeno tudi na kakšen drug način, ne le s sončnimi žarki. To se zdi resnično, saj obstajajo nesporni in očitni načini identifikacije sončnih opeklin s fiziološko opisljivimi stanji (primerki stanj) kože. Ti opisi imajo veliko pojasnjevalno moč in se zdijo individualno relevantni. Kljub temu pa njihove predpostavke o stanjih kože ne izhajajo iz znanja o sončnih žarkih.[9]

Kakorkoli, zdi se, da druga premisa (2) za sončne opekline ne drži. Mislim, da ni razlogov za naslednjo rditev: če fiziološko opisljivo stanje (primerek stanja) kože ne bi bilo sončna opeklina, ne bi bilo mogoče, da bi bilo isto stanje (primerek stanja) kot zdaj. To trditev podpira naša sposobnost identificirati stanja kože s sončnimi opeklinami in jih uvrstiti v sistematično, individualno relevantno pojasnjevalno shemo, ne da bi pri tem upoštevali karkoli v zvezi s soncem. Vrsta *sončna opeklina* pa, nasprotno, spada v mnogo manj sistematično, informativno in pomembno pojasnjevalno shemo (če sploh lahko rečemo, da spada v kakšno). Njena trditev o individualizaciji primerkov stanj preko protidejstvenih situacij je veliko šibkejša kot trditev fiziološke sheme. Podobno je tudi njena trditev o zagotavljanju temeljne oblike individualizacije (kar za intencionalne pojme pravi druga premisa) veliko šibkejša od trditve o mentalnih vrstah. Primer s sončnimi opeklinami zaradi neuspeha analogije med njimi in mišljenjem tako ne more spodkopati mojega argumenta.

Medtem ko Davidson dvomi v prvo premiso mojega argumenta, pa nekatere teorije identitete primerkov zanikajo drugo. Običajno se trdi, da lahko vrste intencionalnih stanj in dogodkov identificiramo z vrstami funkcionalnih stanj, ta pa so lahko realizirana s pomočjo različnih fizičnih stanj ali dogodkov. Primerki realizirajočih fizičnih stanj in dogodkov naj bi bili identični s primerki mentalnih stanj ali dogodkov. Iz tega ne sledi zanikanje (2). Toda ponavadi se domneva

[9] Po mojem mnenju tako primer s sončnimi opeklinami ni ravno združljiv z Davidsonovo kritiko mojega argumenta, saj želi Davidson zanikati premiso (1). Davidson najverjetneje zanika, da analogija iz (1) velja za sončne opekline. Glej njegov članek iz leta 1986, str. 451-455, kjer priznava le to, da bi lahko za stanje kože še vedno držala identiteta vrste. Ne navaja pa nobenih razlogov za prepričanje, da posamezne uprimeritve stanja ne bi moglo povzročiti nič drugega razen sonca. Morda meni, da so stanja podobna dogodkom v smislu, da so, tako kot to nujno velja za dogodke, njihove uprimeritve identične le, če imajo enake vzroke (glej op. 7). Vendar ne vidim nobene metafizične ali celo fiziološke ovire za prepričanje, da je bila dana uprimeritev stanja proizvedena s pomočjo svetlobnih žarkov s popolnoma enakimi fizičnimi lastnostmi in vektorji, kot jih imajo sončni žarki, ki pa niso izvirali od sonca. Ni mi jasno, ali Davidson sprejema analogijo s premiso (2). Izgleda pa, da bi verjetno sprejel trditev, da nobena uprimeritve stanja imeti sončne opekline ne bi mogla biti ista uprimeritev tega stanja, če bi jo povzročilo kaj drugega namesto sonca. Kot pravim v nadaljevanju, se mi to ne zdi verjetno.

tudi, vsaj implicitno, da je identiteta spodaj ležečih fizičnih stanj in dogodkov neodvisna od njihove točne funkcionalne vloge v danem sistemu. Če pa predpostavimo to, potem ta teorija zavrača (2).

Takšna teorija izgleda zelo neobetavno. V naši pojasnjevalni praksi je malo stvari, ki bi podpirale identifikacijo intencionalnih mentalnih vrst z neintencionalno opisanimi funkcionalnimi vrstami.[10] Identifikacija intencionalnih mentalnih primerkov s primerki, opisanimi v pojmih naravoslovnih znanosti, pa ima po mojem mnenju v pojasnjevalni praksi še manj podpore. Vendar je tisto, na kar se želim osredotočiti, nekaj drugega, tj., kaj so razlogi za sprejetje (2).

Sistem pripisovanja intencionalne vsebine je temeljno sredstvo za identifikacijo intencionalnih mentalnih stanj in dogodkov v psiholoških razlagah in pri samopripisovanju. Pravzaprav nimamo nobenega drugega sistematičnega načina za identifikacijo takšnih stanj in dogodkov. Davidson trdi, da je (2) intuitivno očitna in da so njene zavrnitve absurd. S tem se strinjam. Toda menim, da bi to lahko upravičili s sklicevanjem na to, da je to naš edini način individualiziranja intencionalnih mentalnih dogodkov, ki zagotavlja sistematično razumevanje, opis in pojasnitev mentalnih dogodkov in intencionalne aktivnosti. Takšne kognitivne prakse so naš najbolj zanesljiv način poznavanja narave tega, kar obstaja.

Ne poznam nobenega plavzibilnega ali celo resnega argumenta proti (2).[11] Napaka, da smo kljub vsemu prepričani, da takšen argument obstaja, pa je glavni razlog za našo zgrešeno skrb zaradi epifenomenalizma. Dokler mislimo, da so intencionalne vsebine le naključno povezane z dogodkom misli, smo v položaju, ko si lahko predstavljamo, da je na eni strani živčni dogodek verjetno identičen z mentalnim, na drugi pa, da ima ta mentalno/fizični dogodek različno vsebino. Ob predpostavki, da so vzročni zakoni, ki povezujejo živčne procese, zadostni za pojav njihovih učinkov, se lahko vprašamo, kako so lahko vzročno relevantne intencionalne lastnosti. To vprašanje je posledica stališča, ki sem ga omenil že v prvem odstavku tega članka in ki pravi, da je intencionalna vsebina mentalnih stanj in dogodkov zgolj njihova epifenomenalna značilnost.

Toda takšna vsebina je v resnici pojasnjevalno in identifikacijsko središče teh dogodkov. Le malo stvari je še, na katere se lahko v razpravi o vzročnih močeh in ontologiji mentalnega sklicujemo. Sistematične, informativne in pomembne pojasnjevalne sheme, kot je naša psihološka, so najboljše zagotovilo za ustrezne individualizirane opise, ki kažejo na to, kaj je bistveno za identiteto posameznikov, delov ali primerkov.[12] Zdi se mi, da je vsaka metafizična teorija,

[10] Za nedavno razpravo o razlogih za to glej Putnam, 1988.

[11] Slišal sem za predlog, da čeprav (2) ne drži, pa drži naslednje: ni mogoče, da bi lahko obstajala dva dogodka, ki bi bila mentalno enaka, imela pa bi različni vsebini. (2) je še vedno zanikana, ker bi lahko bil isti fizičen dogodek baje identičen z mentalnim dogodkom, ki ima v dejanski situaciji takšno vsebino, ali z mentalnim dogodkom, ki ima v protidejstveni situaciji drugačno vsebino. Ne gre za isto vsebino misli, ampak za isti miselni/živčni dogodek. Zdi se mi, da to ne pripomore mnogo k ubranitvi zanikanja (2). Izgleda, da trditve iz prejšnjega odstavka še vedno držijo.

[12] Spet bi lahko kdo pogovor o esenci preoblikoval v pogovor o najbolj temeljnih metodah za identifikacijo posameznikov in njihovo ponovno identifikacijo skladno s protidejstvenimi ugibanji; glej op. 8.

ki želi pojasniti mentalno vzročnost ali ontologijo mentalnih dogodkov, pri tem pa zanika (2), na napačni poti.

Kot sem že omenil, so sistematične, informativne in pomembne pojasnjevalne sheme dogodkov in stanj hkrati tudi naši najboljši kazalci vzročne relevantnosti. Ideja, da so vzročna razmerja, opisana v psihologiji, v resnici ali v bistvu vzročna zgolj, če so opisana v nepsiholoških pojmih, se zdi zelo vprašljiva. Ne vidim razloga za prepričanje, ki je sedaj skupno večini filozofov, da se "pravo" vzročno delo odvija na nižji ravni. Prav tako ne vidim razloga za mišljenje, da lahko razumemo mentalno vzročnost s pomočjo analize supervenience (čeprav mislim, da je to, da ugotovimo, na kakšen način mentalni dogodki supervenirajo nad fizičnimi, zelo pomembno). Naše razumevanje mentalne vzročnosti ne izhaja prvenstveno iz ponovnih opisov v fizičnih pojmih.[13] Prvenstveno izhaja iz našega razumevanja mentalnih pojasnitev. To razumevanje pa je v veliki meri neodvisno od sklicevanja na spodaj ležeče procese.

Zdi se mi, da je pomanjkljivost Davidsonovega zelo vzpodbudnega argumenta za teorijo identitete primerkov to, da podcenjuje osrednjo vlogo, ki jo ima kognitivna praksa pri razumevanju mentalne vzročnosti in ontologije (Davidson, 1970). Njegov argument se delno opira na premiso, da morajo biti vzročne relacije med dogodki podprte z zakoni (ali biti njihova posledica) popolnega in zaprtega sistema pojasnitev, kjer predikati teh zakonov veljajo za dogodke, ki so vzročno povezani. Davidson to premiso združi z domnevo, da obstajajo vzročne relacije med mentalnimi in fizičnimi dogodki, ter domnevo (ki jo tudi zagovarja), da psihološke pojasnitve same ne morejo biti del popolnega in zaprtega sistema pojasnitev. Iz teh treh premis sklepa, da morajo primerki mentalnih dogodkov pasti v okvir predikatov fizičnih zakonov, ki pa tvorijo del popolnega in zaprtega pojasnjevalnega sistema. Zdi se mi, da morajo to biti zakoni fizike.

Mislim, da ne vemo in ne moremo vedeti *a priori*, da je posledica vzročnih stavkov obstoj zakonov ali pojasnjevalnega sistema, ki vsebuje takšne posebne lastnosti. Toliko *a priori* o obliki zakonov narave ne moremo vedeti, pa naj bodo opisani v pojmih katerekoli znanosti. Prav tako ne moremo *a priori* poznati relacij med ontologijami in vzročnimi shemami različnih znanosti. To pomeni, da ne moremo vedeti *a priori*, da zakoni ali nomološke posplošitve psihologije opisujejo dogodke, ki imajo kakšno specifično zvezo z dogodki, ki padejo v okvir zakonov kakšne druge znanosti. Mislim, da ni razloga, še manj apriornega, za sprejetje Davidsonove prve premise. Zato ne moremo vedeti *a priori*, da padejo

[13] Ali še slabše v sintaktičnih pojmih. Priznamo lahko, da mnogo psiholoških stanj in dogodkov vključuje operacije, ki temeljijo na sintaktičnih entitetah. Te notranje mentalne sintaktične elemente lahko razumemo kot izražanje intencionalnih vsebin. Toda ideja, da so možgani občutljivi zgolj na sintaktične oblike, na vsebino pa ne, se mi zdi zavajajoča metafora. Možgani so občutljivi na živčne oblike. Predpostavljamo sicer lahko, da med sintaktičnimi entitetami obstajajo vzročna relacije, vendar s tem vzročnost že opisujemo na višji abstraktni ravni, kot je tista, kjer se nahaja možganska fiziologija. Če pa lahko vzročnost opišemo na tej ravni, potem jo lahko opišemo tudi na ravni intencionalne vsebine. Ne vidim razloga za prepričanje, da so sintaktične lastnosti glede vzročne relevance važnejše od intencionalnih lastnostih. Sintakso uporabljamo v pojasnitvah, ki so v osnovi intencionalne. Po mojem mnenju ni sintaksa glede ontologije ali vzročnosti v nobenem smislu v prednosti.

mentalni dogodki, ki so vzroki, v okvir kakšne druge (nepsihološke) vrste zakonov.

Najboljša pot do razumevanja mentalne vzročnosti in ontologije vodi preko razumevanja najbolj zanesljivih načinov pojasnjevanja in opisovanja mentalnih dogodkov. Naša dejanska kognitivna praksa ne govori v prid ideji, da padejo intencionalni mentalni dogodki v okvir fizičnih zakonov, ki ne dopuščajo izjem, ali da uprimerjajo fizične opise najbolj temeljne naravoslovne znanosti.

Vrnimo se zdaj k argumentu zoper teorijo identitete primerkov, ki sem jo opisal na začetku (in ki naj bi jo podpiral Davidsonov argument). Ker se premisa (1) in premisa (2) zdita zelo verjetni in varni pred ugovori, se mi argument zdi močan in zdrav. Izgleda, da najbolj splošni metafizični razlog za skrb glede epifenomenalizma stoji na šibkih temeljih.

Obstajajo pa tudi manj zavezujoče oblike materializma v zvezi z mentalnimi dogodki. Vse obravnavajo primerke mentalnih dogodkov kot primerke fizičnih dogodkov, ki niso uprimeritve nobene vrste, opisane v pojmih naravoslovnih znanostih. Morda pa to ni intrinzično neplavzibilna trditev. Posamezne vojne, plazovi, nevihte in obroki hrane mogoče ne padejo v okvir nobenega dogodka naravne vrste, ki je opisljiv v pojmih kakšne naravoslovne znanosti. Dvomim, da vedno obstaja en določen primerek dogodka, ki uprimerja vrste naravoslovne znanosti (mislim tudi na fiziko), s katerim ga lahko identificiramo. Kljub temu pa sta oba dogodka nesporno fizična. Morda so takšni tudi mentalni dogodki.

Po drugi strani pa se te analogije ne zdijo posebno obetavne. Relevantni opisi so nesporno fizični. Težava pri njihovi identifikaciji z dogodki, opisanimi v fiziki, je zgolj v tem, da so kompleksni in da padejo v okvir vzorcev, ki so značilni za makro opise, niso pa posebno uporabni za sistematične pojasnitve. V nasprotju s tem pa psihološka stanja padejo v okvir sistematičnih vzorcev, ki so uporabni za pojasnitve. Vendar ti vzorci, tako se zdi, ne vključujejo običajnih fizičnih lastnosti (npr. maso, energijo, zgradbo itd.), ki pa so uporabne za fizične pojasnitve in opise.[14] Zato se zdi ideja, da so ti vzorci fizični vzorci v običajnem smislu, vprašljiva.

Vsekakor pa takšne oblike materializma, dokler relevantni primerki fizični dogodkov, s katerimi naj bi identificirali primerke mentalnih dogodkov, ne bodo opisani v nepsiholoških pojmih, ne pripomorejo veliko k pojasnitvi mentalne vzročnosti. V naši kognitivni praksi je malo stvari, ki bi namigovale na to, da bomo v bližnji prihodnosti takšne opise uprimeritev osrednjih intencionalnih stanj ali primerkov dogodkov tudi dobili. Pa četudi bi bila takšna liberalizirana različica materializma resnična, bi k razumevanju mentalne vzročnosti pripomogla bore malo.

[14] Razmerje sestave je verjetno ključnega pomena. Obstajajo vrste materializma, ki trdijo, da so vsi predmeti razstavljivi na neorganske fizične delce. Če odmislimo dejstvo, da se te vrste ne izkažejo za najbolj primerne, ko govorimo o lastnostih in dogodkih (da ne govorimo o predmetih, kot so številke, intencionalne vsebine, metode), pa kljub temu predstavljajo osnovo za trditev, da je za naše razumevanje mentalnih entitet pomembna njihova fizična sestava, trditev, za katero se mi (za zdaj) zdi, da je ne podpira nič, kar vemo.

3

Težava glede mentalne vzročnosti, ki navadno služi kot motivacija za sprejetje materializma, je pojasniti mehanizem, ki bi omogočal vzročno interakcijo med dvema tako različnima stvarema, kot sta fizični dogodek (ali substanca) in mentalni dogodek (ali substanca). Materialisti trdijo, da težava izgine, če na mentalne dogodke gledamo kot na fizične. Omenjeno težavo je izpostavil Descartes in priznal, da je imel z njeno rešitvijo nemalo problemov. Zanj je bila, ker je obravnaval mentalne in fizične entitete v zastarelem smislu – kot entitete, ki zaradi svoje narave ali obstoja niso bile odvisne od ničesar -, ta težava tipična. Toda mentalni dogodki in druge mentalne entitete, kot npr. misli, niso substance v takšnem smislu. Tako za nas priznavanje različnih vrst strukturalne in eksistencialne odvisnosti mentalnega od fizičnega ne predstavlja nobenega problema. Kljub temu pa ni očitno, da bi morala ta odvisnost vključevati materialno zgradbo, tj., ni očitno, da bi morali biti mentalni dogodki identični s fizičnimi ali iz njih sestavljeni.

Sam nimam zadovoljivega odgovora na vprašanje, kako pojasniti omenjeni mehanizem. Prepričan pa sem, da pravih razlogov za njegovo sprejetje, ki bi tehtnico prevesili na stran materializma, ni v izobilju. Najprej ni jasno, ali je vprašanje o mehanizmu sploh relevantno. Ni jasno, ali je to sploh primerno vprašanje. Zahtevati obstoj mehanizma, s katerim bi lahko pojasnili vzročnost duha in telesa, je isto kot zahtevati obstoj fizičnega modela za razumevanje takšne vzročnosti. Še zdaleč pa ni očitno, da je takšen model ustrezen. Očitno ni niti, zakaj bi kakršenkoli model sploh potrebovali. Argument, ki sem ga navedel zgoraj, tako ne vključuje nobenega jasno formuliranega problema o mentalni vzročnosti, ki bi nas silil v to, da kot rešitev sprejmemo kakršenkoli materializem (vključno z njegovo komputacionalistično različico). Zahteva po mehanizmu je isto kot implicitna zahteva po materialistični rešitvi.

Bolj sistematičen argument za materializem, ki temelji na podobnih razlogih, je naslednji. Fizične učinke povzročajo predhodna fizična stanja ali dogodki skladno s povsem deterministčnimi fizikalnimi zakoni. Mentalni vzroki povzročijo fizične premike naših teles. Če takšna vzročnost ni del fizičnih procesov, potem bi obstajala odstopanja od povsem deterministčnih fizičnih vzorcev, opisanih s fizičnimi zakoni. To bi nasprotovalo fizičnim iznosom, jih spreminjalo ali na njih kakorkoli “drugače vplivalo”. Vendar razloga za mišljenje, da se to dogaja, ni. Predhodna fizična stanja zadostujejo za pojav fizičnih učinkov. Sklicevanje na mentalno vzročnost, ki ni del fizične vzročnosti, bi tako od nas zahtevalo, da dvomimo v ustreznosti fizikalnih pojasnitev celo znotraj fizike. Sprejetje takšne vzročnosti moramo zato zavrniti.

To sklepanje se mi zdi dokaj prepričljivo, toda kljub vsemu ne tako, kot morda izgleda. Zakaj bi mentalni vzroki, če niso del fizičnih procesov, fizični sistem spremenili ali si prišli z njim navzkriž? Mišljenje, da se to zgodi, temelji nedvomno na ocenjevanju mentalnih vzrokov po fizičnem modelu – le-ti učinku

nekaj dodajo. Zdi se, da je ideja v tem, da vzrok na učinek prenese del energije ali nanj s silo vpliva. V takšnem modelu bi potem mentalni vzroki fizični učinek speljali s poti, katero mu je začrtal fizični vzrok. Primeri, kjer bi mentalni in fizični vzrok poskrbela za isti fizični iznos – primeri "prekomerne določitve" -, bi po takšnem modelu izgledali kot protinaravna naključja. Tako se zdi sklicevanje na prekomerno določitev učinka, kot posledico pojava dveh vzrokov zanj, mentalnega in fizičnega, neprivlačno, hkrati pa meče še slabšo luč na idejo, da lahko mentalni vzroki fizične iznose, pojav katerih pričakujemo izključno na fizični osnovi, spreminjajo ali na njih vplivajo.

Vendar, ponavljam, vprašanje, ali je fizični model mentalne vzročnosti ustrezen, je del tega, s čimer se šele ukvarjamo. Kot smo videli, lahko najdemo različne načine, na katere mentalni vzroki "vplivajo na spremembe" in ki niso v nasprotju s fizičnimi pojasnitvami. Spremembe, za katere so odgovorni, so opisane s psihološkimi vzročnimi pojasnitvami in z njimi povezane s protidejstveniki. Takšne "spremembe", za katere poskrbijo psihološki vzroki, ne zahtevajo, da morajo v fizičnih verigah vzročnosti ostati vrzeli. Zdi se, da niso odvisne od nobenih posebnih domnev o fizičnih dogodkih, ki se nahajajo pod mentalnimi vzroki.

Mislim, da dobimo dovolj dober razlog za prepričanje, da si psihološko in fizikalistično stališče o vzročnih procesih ne nasprotujeta že po analizi pojasnjevalnih ciljev in prakse, kar je veliko prej, preden se sploh začnemo ukvarjati z ontologijo. Del poante sklicevanja na mentalna stanja tiči v pojasnjevanju intencionalne aktivnosti, ki vključuje (ali je identična s) fizičnim gibanjem. Tek moškega v lekarno pojasnimo z njegovim prepričanjem, da bo njegov otrok, če ne bo dobil zdravila, trpel, in njegovo odločitvijo, da ne bo počakal na zdravnika. Mislimo, da sta tek moškega povzročila oblikovanje prepričanja, ki ga ima, in njegova odločitev.

Bilo bi protinaravno misliti, da morajo takšni mentalni dogodki spreminjati oziroma vplivati na verigo fizioloških dogodkov, ki vključuje gibanje mišic med tekom, ali celo v njej zapolniti neko vrzel. Bilo bi protinaravno misliti, da psihološka pojasnitev izključuje ali nasprotuje neintencionalnim pojasnitvam fizičnega gibanja. Menim, da se te ideje ne zdijo protinaravne zato, ker vemo, da so mentalni dogodki materialni. Protinaravne se nam zdijo zato, ker vemo, da ti dve vzročni pojasnitvi razlagata isti fizični učinek kot posledico dveh zelo različnih vzorcev dogodkov. Pojasnitvi teh dveh vzorcev pa odgovarjata na dve zelo različni vrsti vprašanj. Nobena izmed teh dveh pojasnitev o drugi ne predpostavlja ničesar bistvenega, specifičnega. Tako relacij med entitetami, na katere se v teh dveh pojasnitvah sklicujemo, ne moremo razbrati iz vzročnih posledic, ki ju imata. Protinaravnost mišljenja, da morajo mentalni vzroki zapolniti vrzeli v fizičnih verigah dogodkov, verjetno izvira iz tradicionalnega dualizma ali liberalističnih pomislekov glede svobodne volje. Toda protinaravnost ostaja ne glede na to, od kod izvira.

Poanta tega razmišljanja je, da nimamo razlogov za domnevo, da mora biti neuspeh mentalnih vzrokov, da bi se vključili v fizično verigo dogodkov, pojasnjen v pojmih mentalnih vzrokov kot delov fizičnih dogodkov. Njihova vključitev bi bila glede na predhodne domneve o mentalnih in fizičnih pojasnitvah presenetljiva. Zato nevključevanja ni treba pojasnjevati v ontoloških pojmih.

Prav gotovo obstajajo nekakšne sistematične, celo nujne relacije med mentalnimi dogodki in spodaj ležečimi fizičnimi procesi. Za prepričanje, da so mentalni procesi odvisni od spodaj ležečih fizičnih procesov, imamo na voljo dobre razloge. S sondiranjem ali poškodovanjem dela možganov lahko povzročimo mentalna stanja in procese, na njih vplivamo ali pa jih celo uničimo. Toda relaciji identitete in fizične sestave sta relaciji, ki sta znanstveno uporabni. Obnašanje molekule npr. razlagamo v pojmih obnašanja njenih sestavnih delov. Še zdaleč pa ni jasno, da so te strukturalne relacije sistematično znanstveno uporabne za povezovanje psihologije in nevrofiziologije (glej op. 16). To so zgolj ugibanja o tem, kakšne relacije lahko obstajajo. Meni se zdijo le ena izmed možnosti za zagovarjanje določenih relacij med entitetami, na katere se – znotraj teh zelo različnih pojasnjevalnih praks – nanašajo. Kakšno obliko naj stališče, ki pojasnjuje relacije med dvema ravnema, zavzame, pa se mi zdi še vedno odprto.

Zdi se mi plavzibilno verjeti v neke vrste široko supervenienco: ni sprememb v mentalnih stanjih brez neke vrste spremembe v fizičnih stanjih. Toda sklepati iz tega na materializem, je po mojem mnenju metafizična spekulacija, za katero se zmotno domneva, da je postala relativno očitna znanstvena ali zdravorazumska puhlost.

Dokler psihološka pojasnitev zagotavlja vednost in razumevanje in dokler je ta pojasnitev (včasih) vzročna, lahko trdno verjamemo, da je vzročnost duha in telesa del našega sveta. Osnoven način razumevanja takšne vzročnosti je s pomočjo razumevanja psiholoških vzročnih in pojasnjevalnih stavkov, pri čemer gre za “razumevanje” v navadnem in nefilozofskem smislu. Koliko lahko k razumevanju mentalne vzročnosti doprineseta filozofija in nevrofiziologija, bomo šele videli. Na vsak način pa psihološka pojasnitev in mentalna vzročnost od materialistične metafizike ne potrebujeta priznanja o tem, da sta veljavni.

Zdi se mi, da bi se morali filozofi vprašanja, ali je določena oblika materializma resnična, lotiti bolj sproščeno. Mislim, da je vprašanje, ali so mentalni dogodki v kakršnemkoli očitnem smislu fizični, popolnoma odprto in nepomembno. Morda znanost nikoli ne bo mogla pojasniti ničesar drugega razen omejenih relacij med nižjimi, bolj avtomatičnimi deli kognitivnega sistema. Morda identitete in relacije del-celota nikoli ne bodo sistematizirane. Morda bo tradicionalna ideja o kategorični razliki v znanstveni praksi ostala še naprej prisotna. Tisto, kar je pomembno, je, da naše psihološke pojasnitve delujejo in da ne nasprotujejo fizikalističnim. Kot filozofi želimo dobro razlago tega, v kakšnem medsebojnem odnosu se te pojasnitve in njihovi predmeti spoznave nahajajo. Nima pa smisla

sporu med različnimi ontološkimi pristopi ali zaslugam materialističnega stališča pripisovati prevelikega pomena.

Za poplavo predlogov v zadnjih dveh desetletjih, ki poskušajo mentalno vzročnost ali mentalno ontologijo umestiti v "naturalistično sliko sveta", se mi zdi, da imajo le-ti več skupnega s politično ali religiozno ideologijo kot pa s filozofijo, ki naj bi ohranila pregled nad tem, kar vemo, in tistim, o čemer špekuliramo. Znanost materializma niti ne dokazuje niti ga jasno ne podpira. Metafizika bi morala tvegati in se podati na raziskovanje področij onkraj znanosti, pri čemer pa bi morala ohraniti svoj prefinjen občutek o odgovornosti.

4

Dokazoval sem, da epifenomenalizma ne rabimo obravnavati kot resne metafizične možnosti, pa četudi materializem drži. Jasnost psihološke vzročne pojasnitve je večja od resnosti metafizičnih pomislekov, ki jo postavljajo pod vprašaj. Prav tako sem dokazoval, da materialistična metafizika ni najbolj plavzibilno izhodišče za razmišljanje o vzročnosti duha in telesa, medtem ko pojasnjevalna praksa je.

Mislim, da je bolj naravno in plodno začeti s predpostavko, morda ovrgljivo, vendar trdno, da ima pripisovanje intencionalnih mentalnih dogodkov osrednji pomen tako v psiholoških pojasnitvah kot tudi v vsakodnevnem življenju in v različnih delih psihologije. Prav tako lahko predpostavimo, da so intencionalni mentalni dogodki pogosto vzroki in da ima psihološka pojasnitev pogosto obliko vzročne pojasnitve. Glede na ti predpostavki se zdi "skrb" zaradi nevarnosti epifenomenalizma zelo oddaljena. Kajti če so intencionalni mentalni dogodki individualizirani po vrstah v pojmih svojih intencionalnih lastnosti, tj., če so te lastnosti temeljne pojasnjevalne lastnosti in če ti dogodki vstopajo v vzročna razmerja in so (v pojmih teh lastnosti) citirani v pojasnitvah, potem se zdi, da imamo dober razlog za sklep, da so te lastnosti vzročno učinkovite. Metafizični pomisleki, ki sem jih predstavil v tej razpravi, se mi še zdaleč ne zdijo dovolj močni, da bi ta sklep ogrozili.[15]

Zaključil bom z omembo še enega razloga v prid ideji, da so intencionalni dogodki kot takšni učinkoviti. Zakaj so filozofi, ki se ukvarjajo z epifenomenalizmom, zaradi njega zaskrbljeni? Zakaj se ne držijo bolj nepristransko?

Del odgovora se skriva v dejstvu, da mnogi filozofi instinktivno verjamejo, da če je posledica njihove metafizike epifenomenalizem, potem je le-ta

[15] Že samo dejstvo, da se v pojasnitvah sklicujemo na intencionalne mentalne dogodke kot takšne, le-te razlikuje od fenotipov. Fenotipi so tisto, s čimer razlagamo v biologiji, intencionalni mentalni dogodki pa so del vzročnih razlag v psihologiji in vsakodnevnem življenju – ne le tisto, s čimer razlagamo razlage. Značilnost večine razprav s tega področja je, da so takšne majhne razlike v pojasnjevalnem statusu zgolj omenjene. O metafiziki situacije se pogosto razpravlja v navidezni izolaciji od pojasnjevalne prakse.

problematična.[16] To je s filozofskega vidika smiselna drža. Vsi namreč vemo, da zunaj naših filozofskih razprav epifenomenalizem ne drži.

Obstaja pa tudi globlji razlog, zakaj naj bi se nam epifenomenalizem zdel intelektualno neprivlačen. Cilj psiholoških pojasnitev, tako v psihologiji kot v vsakodnevnih razpravah, je pomagati ljudem, da bi sebe razumeli kot akterje. Vzročne implikacije so v naše intencionalne pojme in intencionalne načine pojasnjevanja že vgrajene. Prepričani smo, da, ker sprejemamo odločitve ali želimo nekaj narediti, sami povzročamo stvari. Mislimo, da podajamo trditve, oblikujemo teorije in ustvarjamo kulture, zato ker imamo določene misli in določene cilje, ki jih izražamo in izpolnjujemo. V tem kontekstu se v osnovi identificiramo v pojmih naših intencionalnih mentalnih značilnosti – naših želja, misli, vrednot. Naša dejavnost temelji na tem, da so naše potrebe, želje, misli in vrednote kot takšne v našem svetu v nekem smislu učinkovite. V posameznih primerih našo dejavnost definiramo v pojmih intencionalnega značaja, ki ga imajo naši mentalni dogodki.

Večina naših intelektualnih in praktičnih pravil ter ocen predpostavlja, da smo akterji. Če je naša želja ali odločitev botrovala temu, da se je nekaj zgodilo, vendar ta želja ali odločitev ni bila vzročno učinkovita (torej je učinkovitost izvirala iz neke spodaj ležeče živčne lastnosti), potem ta dejavnost ni bila naša. Če naših teoretičnih razmišljanj ne moremo nadzorovati, potem se ne moremo šteti niti za avtorje teorij niti se ocenjevati kot misleci. Tiste ocene naših intelektualnih in praktičnih aktivnosti, ki so najbolj normativne, bi bile v tem primeru prazne.

Če bi intencionalne psihološke razlage “osmislile” naše početje, ga “racionalizirale”, ne bi pa ponudile vpogleda v naravo vzročne učinkovitosti, bi izgubile veliko teže. Ne bi ponudile vpogleda v različne oblike dejavnosti, ki dajejo življenju njegov pomen in cilj, psihologom pa vzbujajo posebno zanimanje.

Na trdim, da ni možno, da bi psihološka razlaga odpovedala ali da bi bila vsaj veliko bolj omejena, kot si predstavljamo. Mislim, da je vprašanje zamisljivosti precej rafinirano in zapleteno. Poanta je, da obravnavana oblika psihološke razlage niti približno ni odpovedala. V okviru znanih omejitev zelo dobro deluje v vsakodnevnem življenju, v velikem obsegu se uporablja v psihologiji in družboslovju, prav tako pa je potrebna tudi za razumevanje naravoslovnih znanosti – pravzaprav bi lahko rekli, da je potrebna za kakršnokoli obliko razumskega udejstvovanja. Imamo razloge za prepričanje, da nam zagotavlja večje razumevanje naše dejavnosti. Hkrati pa, kot sem poudaril, obstaja tudi močna povezava med intencionalno psihološko pojasnitvijo in stališčem, ki nas na eni strani postavlja za akterje, na drugi pa mentalnim stanjem in dogodkom kot takšnim pripisuje neke vrste vzročno učinkovitost.

[16] Glej Block, 1990 za jasen opis tega stališča.

Mislim, da to niso edini razlogi za sprejetje te oblike pojasnitve. A tudi če bi bili, bi bila le-ta že tako močno zakoreninjena v nas, da ni nobenega pravega upanja za to, da bi lahko epifenomenalizem kdaj postal plavzibilna teorija. Na epifenomenalizem je podobno kot na skepticizem bolje gledati kot na instrument za razjasnitev naših najbolj globokih prepričanj. Zdi pa se mi, da je tradicionalni skepticizem glede dejavnosti, želja in odgovornosti za ta namen boljše orodje.

Literatura*

Block, N. (1990). "Can the Mind Change the World". V Boolos, G. (ur.), *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 137-170.

Burge, T. (1979). "Individualism and the Mental". *Midwest Studies in Philosophy*, 4, str. 73-121.

Burge, T. (1982). "Other Bodies". V Woodfield, A. (ur.), *Thought and Object: Essays on Intentionality*, Oxford: Clarendon Press, str. 97-120.

Burge, T. (1986a). "Cartesian Error and the Objectivity of Perception". V Pettit, P. in McDowell, J., *Subject, Thought and Context.* Oxford: Clarendon Press, str. 117-136.

Burge, T. (1986b). "Intellectual Norms and the Foundations of Mind". *Journal of Philosophy*, 83, str. 697-720.

Burge, T. (1989a). "Individualism and Causation in Psychology". *Pacific Philosophical Quaterly*, 70, str. 303-322.

Burge, T. (1989b). "Wherein is Language Social". V George, A. (ur.), *Reflections on Chomsky*, Oxford: Basil Blackwell, str.175-191.

Davidson, D. (1969). "The Individuation of Events". V Rescher, N. (ur.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht: Reidl, str. 216-234.

Davidson, D. (1986). "Knowing One's Own Mind". *Proceedings of the American Philosophical Association*, 60, str. 441-458.

Davidson, D. (1989). "The Myth of the Subjective". V Krausz, M. (ur.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 159-172.

Davidson, D. (1970). "Mental Events". V Foster, L. in Swanson, J., *Experience and Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press, str. 79- 101.

Kim, J. (1984). "Epiphenomenal, and Supervenient Causation". *Midwest Studies in Philosophy*, 9, str. 257-270.

Putnam, H. (1975). "The Meaning of 'Meaning'". V Gunderson, K. (ur.),

* dodatek prevajalca

Language, Mind and. Knowledge (Minnesotta Studies in the Philosophy of Science, 7), Minneapolis: University of Minnesotta Press, str. 131-193.

Putnam, H. (1988). *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press.

Sosa, E. (1984). "Mind-Body Interaction and Supervenient Causation". *Midwest Studies in Philosophy*, 9, str. 271-281.

Van Gulick, R. (1995). "Who's in Charge Here? And Who's Doing All the Work?". V Heil, J. in Mele, A. (ur.), *Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press, str. 97-120.