

MENTALNA VZROČNOST: KIMOVA DILEMA

JANEZ BREGANT

Uvod

Descartesovo stališče o duhu in telesu je že v 17. stoletju močno vplivalo na takratno filozofsko razpravo o psihičnem in fizičnem, njegove posledice pa niso bile zanemarljive niti za kasnejša stališča duhu in telesu, prej nasprotno. Zaskrbljen nad možnostjo, da zlobni demon preprečuje spoznati resnico po empirični poti, se je zatekel k razumu in poskusil svoj obstoj dokazati na racionalen način. »A naj me [zlobni demon] goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da ne bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim, več kot dovoljkrat skleniti, da je stavek 'Jaz sem, jaz bivam' ne glede na to, kolikokrat ga izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.«¹ (Descartes, 1988: 56)

Descartes je bil prepričan, da *jaz* obstaja, vendar ni vedel, kaj ta *jaz* je. Na to je odgovoril s pomočjo naslednjega miselnega poskusa. Predstavljajte si, da niste tisti sistem organov, ki se imenuje človeško telo. Svoje telo popolnoma odmisлите. In vendar ste nekaj. Še vedno obstajate. Kaj je torej tisti *jaz*, ki je še vedno prisoten? Ta *jaz* je *duh* ali misleča stvar. »Kaj spozna, da so moje izkušnje danes in moje izkušnje včeraj del istega, toda mojega duha, in kaj, da so vaše izkušnje danes in vaše izkušnje včeraj del istega, toda vašega duha, bi [Descartes] odgovoril, tista nematerialna substanca, ki je resnični jaz in katere del so moje izkušnje danes in moje izkušnje včeraj.« (Armstrong, 1968: 16)

Njegov odgovor na to, da ni ta *jaz*, za katerega je bil prepričan, da obstaja, nič drugega kot duh, razum ali um, zaradi česar sem jaz v bistvu duh, je zelo podoben omenjeni Platonovi ideji, s katero je imel Descartes skupno tudi to, da je zagovarjal ločitev duha in telesa, oboje pa je lepo vidno iz na-

¹ Argument lahko v linearni obliki zapišemo takole: Če dvomim, potem je gotovo, da mislim. Ne bi pa mogel misliti, če ne bi obstajal. Torej, zlobni demon me glede mojega lastnega obstoja ne more varati.

slednjega citata: »In čeprav morda (ali bolje: zagotovo ...) imam telo, ki je zelo tesno združeno z mano, je vendar – ker imam na eni strani jasno in razločno idejo samega sebe, kolikor sem samo misleča, nerazsežna stvar, in na drugi strani jasno idejo telesa, kolikor je telo zgolj razsežna, nemisleča stvar – je torej vendar gotovo, da sem v resnici različen od svojega telesa in da bi lahko bival brez njega.«² (Descartes, 1988: 107)

Stališče, ki zagovarja idejo, da je vsaj na zemlji vsak izmed nas bitje, sestavljeno iz dveh različnih substanc, nematerialnega duha in materialnega telesa, ki ga je zastopal Descartes,³ se imenuje *dualizem substanc* in predstavlja osnovo ali izhodišče za vse kasnejše filozofske razprave o duhu in telesu. Po njegovem mnenju je bistvena lastnost materialne substance to, da zavzema v prostoru določeno mesto, zaradi česar jo je imenoval *res extensa*, bistvena lastnost mentalne substance pa to, da misli ali se zaveda, zaradi česar jo je imenoval *res cogitans*.

Poudariti velja, da je Descartes pod *misлити* razumel vrsto različnih stanj in aktivnosti razuma, kot npr. zaznavati, čutiti, dvomiti ali soditi, pa tudi misliti v ožjem smislu. Glavna pomanjkljivost duha v primerjavi s telesom je, da nima razsežnosti, zaradi česar je možno, da se duh sploh ne nahaja v fizičnem prostoru, glavna pomanjkljivost telesa v primerjavi z duhom pa, da nima zavesti. Vendar omenjena razlika po Descartesovem mnenju ni ovira za vzročno interakcijo med duhom in telesom. Vzdraženost čutnih organov povzroči zaznavo predmetov in dogodkov, naše želje in prepričanja pa naše delovanje (gibanje telesa ali premikanje udov). Žal pa njegova ideja razumevanja duha kot entitete posebne vrste v znanstvenih raziskavah mentalnega nikoli ni našla svojega mesta, saj je polna številnih problemov, ki so pripomogli k temu, da je dualizem substanc postopoma izginil tudi iz filozofskih razprav o psihičnem.

Na prvi pogled se namreč zdi, da z Descartesovo vzročno sliko ni nič narobe, žal pa se po mnenju mnogih v njej skriva težava, ki za kartezijanskega dualista predstavlja nepremostljivo oviro. »Četudi bi obstajale takšne [čisto nematerialne] stvari, je še vedno vprašljivo, ali bi lahko opravile delo, ki jim je bilo naloženo. Zakaj zdi se neverjetno, na kar so opozorili že mnogi misleci, da bi lahko nematerialna substanca, ki nima nobenih fizičnih značilnosti in ki se v celoti nahaja zunaj fizičnega prostora, vzročno vplivala na gibanje materialnih teles, za katera veljajo fizični zakoni, ali bila z njimi povzročena. Poskusite si predstavljati, da lahko nekaj, česar ni nikjer v fizičnem prostoru, spremeni smer materialnega delca v gibanju.« (Kim, 1996: 4)

² Zadnji del citata, tj. od vezaja do pike, je zaradi napake prevajalca spremenjen. (Za primerjavo glej Descartes, 1985, VI meditacija).

³ Pa tudi že Platon pred njim.

Nezmožnost kartezijanskega dualizma pojasniti, kako lahko duh vpliva na spremembo v fizičnem svetu, je botrovala njegovemu zatonu. Opozoriti moramo na to, da zanikanje kartezijanske ideje o dveh različnih in neodvisnih substancah ni pomenilo zanikanja obstoja duha, ampak le zanikanje tega, da obstaja predmet, ki ga imenujemo duh. Žal pa propad kartezijanskega dualizma ni pomenil poplave *zadovoljivih* in *sprejemljivih* rešitev problema mentalne vzročnosti, ampak je le odprl novo poglavje težav v zvezi s tem, kakšna je relacija med duhom in telesom. To vprašanje, ki ga najdemo zapisanega v različnih oblikah,⁴ se že od Descartesa dalje imenuje *problem duha in telesa*.

V prvem delu članka bom predstavil mentalno vzročnost, ki je kriva za to, da problem duha in telesa še danes ni rešen, v drugem pa zahteve, ki jih morajo izpolniti različne teorije za to, da bi predstavljale pravo alternativo pri reševanju mentalne vzročnosti. V tretjem delu bom predstavil Kimovo vzročno dilemo, ki pomeni resno težavo za tiste, ki pri reševanju mentalne vzročnosti prisegajo na supervenienco.⁵ V četrtem delu članka bom predstavil odgovor Thomassonove na Kimovo vzročno dilemo, le-ta se zdi obetaven poskus rešitve mentalne vzročnosti, v petem pa možen ugovor temu poskusu tistih, ki so pripravljeni sprejeti idejo, da je superveniencia šibkejša relacija, kot se običajno misli.

I. *Mentalna vzročnost*

Glavni krivec za to, da po mnenju mnogih problem duha in telesa še danes ni rešen, je kljub koncu kartezijanskega dualizma še vedno vprašanje, *kako lahko mentalno povzroča fizično*. Kako je problem mentalne vzročnosti formuliran v sodobni razpravi o problemu duha in telesa, pa si lahko ogledamo s pomočjo naslednjega citata: »Stopil sem v La Gobernadoro, da bi vprašal za pot. Oči, ki so mi mežikale zaradi kot britev ostre bleščave svetlobe, ki se je odbijala od benengelijjskih belih sten, so se čez kak trenutek prilagodile temačni notranjosti krčme. Točaj v belem predpasniku je loščil kozarce. Ob koncu ozke dolge sobe je bilo nekaj starčevskih obrisov. 'Ali kdo govori angleško?' sem vprašal. Bilo je, kakor da sploh ne bi ničesar rekel. 'Oprostite,' sem rekel med potjo k točaju. Pogledal je naravnost skozme in se obrnil stran. Ali sem bil neviden? Toda ne, očitno ne, za zlovoljnega Vivarja sem bil čisto

⁴ Kakšna je relacija med mentalnimi in fizičnimi lastnostmi ali kakšna je relacija med našo mentalnostjo in fizično naravo našega bivanja ipd.

⁵ V mislih imam supervenienco duha nad telesom, in v članku se sicer splošnejši izraz »superveniencia« vedno nanaša nanjo.

dovolj viden, pa moj denar tudi. Vse to me je razdražilo in sem segel čez točilno mizo in potrkal točaja po hrbtu. 'Hiša seniorja Miranda', sem previdno izgovarjal. 'Katera pot?'« (Rushdie, 2000: 473)

V pričujočem odlomku ima potek dogodkov obliko vzročne verige, ki vključuje zaznavo, mišljenje in dejanje. Opišemo jo lahko v treh glavnih korakih:

- (i) Maver opazi, da se natakarkar na njegovo vprašanje obrne vstran, kar v njem vzbudi prepričanje, da za natakarkarja sploh ne obstaja;
- (ii) prepričanje (ali njegova vsebina), da je za natakarkarja neviden, ga razdraži;
- (iii) besen ga potrka po ramenu in vpraša za pot.⁶

Vidimo, da so bila Mavrova zaznava, prepričanja in občutki, ki jih je imel *prej*, ključnega pomena za zaznavo, prepričanja in občutke, ki jih je imel *pozneje*. Očitno je, da so mentalni procesi vplivali na spremembe v fizičnem svetu, zaradi njih se je namreč spremenila zgradba Mavrovih možganov in zaradi njih je premaknil roko, da bi dosegel točajjevo ramo, ter jezik, da bi ga nekaj vprašal. Običajno se nam zdijo vprašanja o tem, ali so res naše želje in prepričanja ter občutki in čustva povzročili naša dejanja, recimo pitje vode ali jemanje aspirina, trivialna. Nihče ne dvomi, da vzamem aspirin zato, ker me boli glava, ali da pijem zato, ker sem žejen, v vsakodnevnih pogovorih nikomur niti na misel ne pride, da bi lahko bilo drugače. Zakaj pa potem še vedno govorimo, da je mentalna vzročnost, tj. povzročanje fizičnega z mentalnim, problematična?

Zato, ker po krajšem premisleku in lekciji iz nevrofiziologije prav tako nihče ne dvomi, da je bolečina, ki jo občutim, ko se vrežem z nožem, rezultat dejavnosti možganov, ki so po sprejemu elektrokemičnih živčnih impulzov v nas vzbudili občutek bolečine. Nikomur ne pride na misel, da bi oporekal znanstveni razlagi, ki pravi, da vzburjenost živčnih vlaken v možganih povzroči krčenje in raztezanje mišic, katerega posledica je premikanje telesa oziroma naša fizična dejavnost. Običajno se nam zdijo po krajšem premisleku rezultatov nevrofizioloških raziskav vprašanja o tem, ali res vibriranje živčnih vlaken v možganih, ki v nas vzbudi občutek bolečine, povzroči, da umaknem prst z vroče električne plošče, trivialna. In tukaj se znajdemo v pasti, saj imamo dve zgodbi, ki ponujata dva različna dogodka kot vzroka za naša dejanja.⁷

⁶ Za izviren primer *glej* Corbi, Prades, 2000: xi-xii.

⁷ Nekdo bi lahko pripomnil, da mora dati odgovor na to, kako lahko prepričanja in želje povzročajo vibriranje živčnih vlaken, nevrofiziologija, in da je odgovor tako na dlani. Toda ali je smiselno predpostaviti, da so prepričanja in želje le fizični procesi v možganih,

Zagata pa je še toliko večja zato, ker se zdi, da se nevrofiziološke razlage ne moremo kar tako odkrižati, če ne želimo priti navzkriž z dognanji znanosti in dopustiti obstoj nematerialnih »kartezijanskih duš«. Corbi in Prades pravita, da » [...] razen če ni bila preobrazba [mentalnih pojavov] v materialno stanje sveta stvar čarovnije, mora [...] zanjo obstajati tudi povsem fizična razlaga, ki se sklicuje izključno na procese, opisljive v materialnih pojmi, npr. v nevrofizioloških, kemičnih itd.« (Corbi, Prades, 2000: xii) Omenili smo, da takrat, ko Maver vidi, da se natakarkar na njegovo vprašanje obrne v stran, obstaja vzročna veriga, ki vodi od vnosa iz okolja preko vsebine zaznavnega prepričanja do iznosa, ki se kaže v njegovem dejanju, ko natakarkarja potrka po ramenu in vpraša za pot. Glede na zahtevo po fizični razlagi pa lahko z veliko verjetnostjo predpostavimo, da opis te vzročne verige vključuje nevrofiziološka stanja, kemične reakcije, krčenje in raztezanje mišic ipd., torej ničesar, kar bi bilo vsaj na prvi pogled mentalno in kar bi podkrepilo naše in avtorjeve (Rushdijeve) intuicije, da duh povzroča gibanje. Poleg tega se zdi, da je fizična vzročna veriga povsem dovolj za pojasnitev Mavrovega delovanja, kar predstavlja težavo za vsakogar, ki želi njegovo delovanje pojasniti z mentalno vzročno verigo, saj ni jasno, zakaj naj bi bil mentalni vzrok glede na to, da je fizični sam popolnoma zadosten za to, da Maver premakne svojo roko, sploh potreben.

Tako se zdi zahteva po fizični razlagi mentalnih procesov na prvi pogled v nasprotju z našo idejo, da so Mavrova mentalna stanja vzročno učinkovita, tj. da njegova zaznava, prepričanja in občutki odločilno vplivajo na njegovo fizično obnašanje (gibanje ali premikanje).

Možen izhod iz kočljivega položaja, v katerem smo se znašli zaradi grožnje fizičnega vzroka, da bo izključil mentalnega, predstavlja iskanje takšne relacije med duhom in telesom, ki bo sposobna ohraniti tako vzročno učinkovitost mentalnih lastnosti kot tudi fizično razlago psihičnih procesov. »Zdi se očitno, da bi, če ne bi bilo med njima [mentalno in fizično vzročno verigo] čisto nobene zveze, če bi bila njuna hkratnost neke vrste naključje, vsak primer mentalne vzročnosti za isti učinek predpostavljal obstoj dveh različnih in neodvisnih vzročnih verig, zaradi česar bi bil v mentalni vzročnosti učinek vedno *prekomerno določen*, tako kot dve sulici (recimo, mentalna in fizična), ki hkrati zadeneta isto tarčo.« (Corbi, Prades, 2000: xiii) Ker pa je prekomerna določenost učinka redek pojav, upravičevanje mentalne vzročnosti s skliceva-

posebej še, ker imamo močno intuicijo, da imajo mentalna stanja vzročno moč, kar nas vsak dan »uči« življenje in kar je razvidno iz naših vsakodnevnih pogovorov in obnašanja? To in podobna vprašanja pa niso vprašanja, ki jih lahko rešimo npr. z dodatnimi nevrofiziološkimi raziskavami, ampak vprašanja, ki pri iskanju rešitev zahtevajo *filozofsko refleksijo*. (Kim, 1996: 8–9)

njem na dve ločeni vzročni verigi nujno vsebuje pomanjkljivosti, zaradi česar opiranje na prekomerno določenost učinka ne da pravih rezultatov.

Zdi se, da lahko vzročna veriga, v kateri nastopajo mentalni pojavi, vpliva na spremembe v fizičnem svetu samo, če je v nekem smislu odvisna od vzročne verige, ki je opisana v fizičnih pojmi. Zato so lahko »mentalna stanja in mentalne vsebine vzročno učinkovite le na parazitski način.« (Corbi, Prades, 2000: xiii) Kakšna naj bo relacija med fizičnimi in mentalnimi procesi in na kakšen način jo moramo razumeti ali zagovarjati, pa je vprašanje, ki je danes v ospredju razprave o mentalni vzročnosti. Prevladuje namreč mnenje, da daje trdna teorija o tem, kakšna je zveza med duhom in telesom, lepe možnosti za uspeh pri dokazovanju vzročne relevantnosti mentalnega.

II. Minimalni fizikalizem

Filozofijo duha že od Platona naprej muči vprašanje, kakšno je razmerje med duhom in telesom, in danes, dobri dve tisočletji pozneje, še vedno ni nič drugače. Med teorijami, ki ponujajo na to vprašanje, imenovano tudi problem duha in telesa, različne *materialistične* odgovore, katerim je skupna le ideja, da so psihična stanja v *nekem smislu* fizična stanja, bolj kot kdajkoli prej divja oster boj. Poudariti pa velja, da so si izmed bolj ali manj verjetnih rešitev, ki so jih filozofi, ko gre za vprašanje o razmerju med duhom in telesom, do sedaj ponudili, nekatere počasi izborile prvenstvo. Kako se najbolj obetavne teorije s skupnim nazivom imenujejo in kaj njihovi zastopniki sprejemajo, pa si lahko ogledamo s pomočjo naslednjega izhodiščnega primera in njegovih posledic.

Vzemite napravo, imenovano »transporter« (prenašalec), iz televizijskega znanstveno-fantastičnega epa *Zvezdne steze*. Predpostavite, da se, potem ko ste vstopili vanjo, da bi vas prenesla na vaše novo delovno mesto, vključi. V trenutku se vaše telo razstavi na atome in molekule, vse skupaj pa prestavi na drug kraj, kjer se na osnovi vseh pomembnih informacij v zvezi z vašo telesno zgradbo, ki jih je radar, ko ste stopili v transporter, skrbno zabeležil, s pomočjo materialov, ki so tipični za novo okolje, vaše telo ponovno sestavi. Na vašem novem delovnem mestu izstopi iz transporterja nekdo, ki vam je podoben v vseh fizičnih pogledih, vaša natančna kopija, nekdo, ki ima popolnoma isto molekulsko zgradbo, in začne meni nič tebi nič opravljati delo, ki bi ga tam morali opravljati vi.⁸

Vprašanje, ki se postavlja, je, ali se vaš dvojnik, ki se od vas ne razlikuje

⁸ Za primer glej Kim, 1996: 9.

v nobenem fizičnem pogledu, od vas ne razlikuje niti v nobenem psihičnem. Ali bosta srbenje in žgečkanje v vašem fizičnem duplikatu vzbudili isti občutke kot v vas, ali mu bosta, tako kot vam, vseč košarka in smučanje, ne pa recimo nogomet in drsanje, ali se bo, ko bo zaljubljen in vesel, obnašal tako, kot se vi, ali bosta v njem, tako kot v vas, rdeča in zelena barva vzbudili občutek pomirjenosti itd.? Če je vaš odgovor *da*, potem ste v dobri družbi glavnih junakov, ustvarjalcev in ljubiteljev *Zvezdnih stez*, katerim se takšna domneva ne zdi niti malo sporna. Na splošno pa se ideja, na kateri temelji vaš odgovor, ne zdi problematična niti večini filozofov, ki prisegajo na materialistično naravo mentalnega, zaradi česar so jo kot svoje načelo v najbolj splošni obliki zapisali takole:

»Mentalno *supervenira* nad fizičnim v smislu, da se dve stvari (predmeti, dogodki, organizmi, osebe itd.), ki se ne razlikujeta v nobeni fizični lastnosti, ne razlikujeta niti v nobeni mentalni.« (Kim, 1996: 10)

Besedo *supervenira* lahko beremo kot *biti odvisen od* ali *biti določen z*, načelo pa lahko imenujemo *trditev o supervenienci duha nad telesom*.

Supervenienca duha nad telesom pa ima uničujoče posledice za prepričanje, da obstajajo čista mentalna bitja, »kartezijanske duše«, nekaj, kar je sestavljeno zgolj iz nefizičnih lastnosti. Predpostavimo, da obstajata dve bitji, mentalni substanci, ki nimata nobenih fizičnih lastnosti, tj. ne razlikujeta se v nobenem fizičnem pogledu. Skladno z načelom supervenience velja, da brez fizične razlike ni niti mentalne. To pa pomeni, da imata naši »kartezijanski duši« iste mentalne lastnosti, zaradi česar ne govorimo več o dveh mentalnih bitjih, ampak le o enem (ali v najboljšem primeru o dveh dušah, ki imata identično mentalnost). Tako nas sprejetje supervenience duha nad telesom sili v sklep, da lahko obstaja največ ena mentalna substanca. Ker pa tega verjetno ne bi sprejel noben zagovornik kartezijanskega dualizma, lahko zaključimo, da supervenienca duha nad telesom ni združljiva s teorijo, ki duhove organizmov razume kot nefizične duše ali mentalne substance.⁹ Čeprav neposredno iz načela supervenience ne izhaja, da ne more obstajati nič, kar ima zgolj mentalne lastnosti, je domneva, da je vsako bitje s psihičnimi lastnostmi fizična stvar, postala osrednja trditev nasprotnikov dualizma substanc in bi jo verjetno sprejel vsak, ki je naklonjen supervenienci duha nad telesom.¹⁰

⁹ Za argument glej Kim, 1996: 10.

¹⁰ To idejo lahko kot načelo zapišemo takole:

»Ne more obstajati stvar, ki ima mentalno lastnost, nima pa nobene fizične, tj. ne morejo obstajati čisto mentalna bitja, kot so npr. 'kartezijanske duše'.« (Kim, 1996: 11)

Kot smo že omenili, lahko supervenienco duha nad telesom razumemo kot relacijo, ki potrjuje odvisnost mentalnega od fizičnega, kar z drugimi besedami pomeni, da je naše psihično življenje določeno z našo fizično naravo. Toda načelo superveniencie, brano dobesečno, pravi samo, kakšna je zveza, ki vlada med duhom in telesom, in ne, da ko je enkrat določena fizična narava stvari, je določen tudi njen psihični značaj. Da bi vsebovalo tudi takšno idejo o odvisnosti mentalnih lastnosti od fizičnih, ki tvori osnovo najbolj obetavnih materialističnih teorij duha in telesa, bi ga morali zapisati takole:

»Katere mentalne lastnosti ima stvar, je odvisno od tega ali določeno s tem, katere fizične lastnosti ima, kar pomeni, da je psihični značaj stvari v celoti določen z njenim fizičnim značajem.« (Kim, 1996: 11)

Imenujemo ga lahko *trditev o odvisnosti duha od telesa*.

Vprašanje je, zakaj je načelo odvisnosti tako pomembno za teorije, ki poudarjajo prvenstvo fizičnega pri reševanju problema duha in telesa. Načelo odvisnosti je pomembno zato, ker izrecno poudarja ontološko prvenstvo fizičnega, pri čemer odpira možnosti za pojasnjevanje mentalnega v smislu, da so fizične lastnosti stvari baza, ki določa, katere mentalne lastnosti stvar sploh lahko ima. Ali, kot pravi Kim: » ...fizične lastnosti, ki jih stvar ima, so bazične, zaradi česar je to, katere mentalne značilnosti ima, v celoti odvisno od njene fizične narave. To nam pa omogoča, da pojasnimo njene mentalne značilnosti ali spremembo v nekem mentalnem pogledu s pomočjo fizičnih dejstev njene fizične narave.« (Kim, 1996: 11)

Poleg tega se zdi, da je trditev o odvisnosti duha od telesa skladna tako z našimi vsakodnevnimi intuicijami o razmerju med duhom in telesom kot tudi z znanstvenimi domnevami. Predpostavite, da morate sestaviti sistem, ki bo imel mentalnost. Edini način, da to storite, je, da zgradite fizično-biološki organizem z zapleteno fizično zgradbo, iz katere bo vzniknilo njegovo mentalno življenje. Ni vam treba narediti ničesar drugega, posnetek dejanskega človeka bo zadostoval. Sestaviti sistem, ki bo imel duha, ne da bi prej poskrbeli za njegovo fizično zgradbo, in tako omogočiti mentalnemu, da plava prosto naokrog, rešeno svojega fizičnega sidra, se večini izmed nas ne zdi mogoče.

Naslednje načelo, ki ga sprejemajo zagovorniki materialističnega značaja mentalnega, izhaja iz prevladujočega mnenja, da je vsak materialist, če se hoče izogniti dualistični ontološki sliki sveta, ki predpostavlja obstoj vzročno učinkovitih *entelehijskih*, dolžan sprejeti vzročni princip s koreninami v fiziki. Vzemimo kot primer kotaljenje žoge po hribu. Skladno s fizikalnim načelom, da razporeditev snovi v t določa razporeditev snovi v t_1 , ki se imenuje *nomološka zaprtost fizičnega prostora*, lahko zaključimo, da je vzrok za kotaljenje žoge po

hribu v t_1 njena razporeditev atomov in molekul v t , ki da žogi okroglo obliko. Iz tega sledi naslednje načelo:

Vsak fizični dogodek ima tudi svoj fizični vzrok oziroma, da lahko vzroke za fizične dogodke vedno najdemo znotraj fizike (npr. za razbitje okenske šipe vedno obstaja fizični vzrok, recimo kamen, ki je priletel vanjo).

Imenujemo ga lahko *vzročna zaprtost fizičnega prostora*.¹¹

Kaj pa pomeni zavrnitev tega, da ima vsak fizični dogodek, npr. pitje vode ali jemanje aspirina, vedno tudi svoj fizični vzrok, npr. živčno stanje, ki povzroči, da stegnem roko in primem kozarec ali vzamem aspirin? Zavrnitev načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora pomeni sprejetje kartezijanske ideje, da imajo nekateri fizični dogodki izključno mentalne vzroke, posledica česar je zanikanje domneve, da lahko fizične pojave v celoti pojasnimo s fizičnimi teorijami. Tako bi morala fizika pri iskanju vzročnih teorij o fizičnem svetu upoštevati tudi »kartezijanske duše« in njihove lastnosti, kajti le tako bi lahko ponudila popolno in pravilno vzročno razlago v osnovi fizičnega sveta, s čimer pa se verjetno ne bi strinjal noben materialist.

Omenjena tri načela, tj. trditev o supervenienci duha nad telesom, trditev o odvisnosti duha nad telesom in trditev o vzročni zaprtosti fizičnega prostora, razumemo kot nekaj, kar določa *fizikalizem*, kot se s skupnim nazivom imenujejo dominantne materialistične teorije duha v sodobni filozofiji, v *minimalnem smislu*, tj. njihovo sprejetje pomeni sprejetje fizikalizma, njihova zavrnitev pa zavrnitev fizikalizma.¹² Zakaj? Če jih sprejmete, pravite, da je vsaka lastnost stvari določena z njeno fizično naravo in da ne obstaja nič, kar ne bi bilo fizično, če pa jih zavrnete, dopuščate možnost, da obstajajo stvari, ki niso fizične, kot npr. »kartezijanske duše«, ali da imajo nekatere stvari v fizičnem svetu lastnosti, ki niso odvisne od njihove fizične narave.

Omenjena tri načela tako tvorijo osnovno fizikalistično stališče o razmerju med duhom in telesom, imenovano tudi *minimalni fizikalizem*, vse, kar je šibkejše od tega, pomeni zavrnitev fizikalizma¹³ in pri reševanju problema mentalne vzročnosti ne predstavlja prave alternative.

¹¹ Angl. *The causal closure of the physical domain*.

¹² Poudariti moramo, da predstavlja vključitev *načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora* v minimalni fizikalizem, zaostritev pogojev, ki jih moramo sprejeti zato, da bi se lahko imenovali fizikalisti in se od standardnega minimalnega fizikalizma razlikuje. Običajno se kot zahteva za minimalni fizikalizem navaja samo superveniencia, ki poleg sprejemanja trditve o odvisnosti pomeni tudi zavrnitev kartezijanskega dualizma.

¹³ Za različne fizikalistične teorije glej Bregant, 2002.

III. Kimova vzročna dilema

Davidson je bil prvi, in sicer v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki je pripeljal idejo o supervenienci kot relaciji med duhom in telesom, ki zagotavlja fizikalistično ontologijo in ohranja drugačnost mentalnega, v sodobno razpravo o duhu in telesu. Takole pravi: »Čeprav [anomalni monizem] zanika obstoj psihofizičnih zakonov, je kljub temu konsistenten z idejo, da so mentalni pojavi od fizičnih v določenem smislu odvisni ali da nad njimi supervenirajo. Takšna superveniencia se lahko razume tako, da ne moreta obstajati dva dogodka, ki sta enaka v vseh fizičnih pogledih, vendar različna v nekem mentalnem, ali da se neka stvar ne more spremeniti v mentalnem pogledu, ne da bi se spremenila tudi v fizičnem.« (Davidson, 1995: 112) Čeprav sam ni naredil veliko za to, da bi idejo o supervenienci nekoliko bolj pojasnil in dodelal, kaj šele branil, in čeprav se zdi, da jo je omenil le mimogrede, je ideja o supervenienci kot relaciji med duhom in telesom, ki podpira fizikalistično rešitev problema duha in telesa, hkrati pa preprečuje psihofizično redukcijo, celo zasenčila njegov anomalni monizem in začrtala nove smernice razvoja pri iskanju fizikalističnih rešitev problema duha in telesa ter posledično mentalne vzročnosti.¹⁴

Kot smo omenili zgoraj, superveniencia duha nad telesom pravi, da se dva dogodka, ki se ne razlikujeta v fizičnem pogledu, ne razlikujeta niti v mentalnem. To pomeni, da brez fizičnih razlik ni niti mentalnih. Izrazimo jo lahko tudi v pojmih zvez med nevrofiziološkimi bazami in psihičnimi stanji, ki jih realizirajo, in sicer, če sta dva organizma v istem živčnem stanju, ne moreta biti v drugačnem mentalnem. V primeru žeje potem velja naslednje: če sem žejen, moram realizirati takšno fizično lastnost, da je kdorkoli, ki realizira to fizično lastnost, žejen. Tako ima vsaka psihična lastnost svojo fizično bazo, ki ji zagotavlja obstoj.

Še več, brez takšne fizične baze psihična lastnost sploh ne more biti realizirana: če sistem x realizira alfo ali beto (bazični fizični lastnosti), realizira tudi žejo, če pa sistem x ne realizira niti alfe niti bete, ne realizira niti žeje. Smisel, v katerem duh supervenira nad telesom, lahko potem opišemo v *pojmih fizične realizacije*: »Mentalne lastnosti *supervenirajo* nad fizičnimi v smislu, da če sistem realizira katerokoli mentalno lastnost M v t , potem obstaja takšna bazična lastnost F ,¹⁵ da jo ta sistem v t ima, in nujno karkoli ima v nekem trenutku F , ima v tem trenutku tudi M .«¹⁶ (Kim, 2001: 39)

¹⁴ Fizikalistična teorija s predpostavko superveniencie se imenuje supervenientni fizikalizem in spada med antiredukcionistične teorije duha in telesa, ki poskušajo ohraniti mentalni realizem (psihični pojavi obstajajo) in fizični monizem (vse, kar obstaja, je sestavljeno iz fizičnih delov).

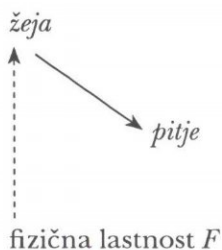
¹⁵ Zaradi boljše razumljivosti sem P , ki nastopa v izvirniku, zamenjal s F .

¹⁶ Tej definiciji je enakovredna definicija, ki se včasih imenuje definicija možnih svetov: »Mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi, če se dve stvari (v istem ali raz-

Tako ima superveniencia duha nad telesom, to je, da *mentalne lastnosti supervenirajo nad fizičnimi oziroma da so mentalne lastnosti določene s fizičnimi*, tri značilnosti, katere moramo pri nadaljnji analizi mentalne vzročnosti upoštevati: (i) *M* lahko ima več različnih supervenientnih baz F_n , ki so vse zadosti za njegov nastanek (ta značilnost superveniencie duha nad telesom ni nič drugega kot posvojena trditev o fizični realizaciji), (ii) če je *F* fizična (živčna) lastnost, na kateri mentalna lastnost *M* supervenira, potem je pojav *F*-ja zadosten za pojav *M*-ja in (iii) *M* se od svojih supervenientnih baz razlikuje.

Ali je sedaj zveza med psihičnimi in fizičnimi lastnostmi, ki jo zagotavlja superveniencia duha nad telesom takšna, da omogoča mentalno vzročnost, tj. *povzročanje fizičnega z mentalnim*? Kot mentalno stanje vzemimo žejo, kot fizično pa pitje, in predpostavimo, da *žeja povzroča pitje*. Skladno s supervenienco duha nad telesom ima vsako mentalno stanje supervenientno neurofiziološko bazo, katera ga določa ali od katere je odvisno. Slika, s katero lahko prikažemo situacijo, v kateri se znajde žeja, je tako naslednja (*F* predstavlja žejino fizično bazo):

Slika 1 (Po prvi značilnosti superveniencie duha nad telesom, tj. posvojeni trditvi o fizični realizaciji.)



(Črtkana puščica označuje relacijo superveniencie, polna pa vzročnosti.)

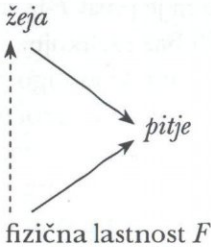
Na vprašanje, kaj je vzrok za pitje, lahko po tej sliki odgovorimo, da je to gotovo žeja.

Žal pa vse skupaj ni tako enostavno, saj pomeni sprejetje žeje kot vzroka za pitje kršitev načela vzročne zaprtosti fizičnega prostora in odpoved minimalnemu fizikalizmu, česar si, razen če želimo pristati v kartezijanskem dualizmu, ne smemo privoščiti. Poleg tega pa skladno s supervenienco duha nad telesom prav tako velja, da je supervenientna neurofiziološka baza, od katere je odvisno ali katera določa mentalno stanje, nomološko zadostna za njegov pojav. Tako lahko, če je žeja vzrok za pitje, po tranzitivnosti nomološko-vzroč-

ličnem možnem svetu), ki se ne razlikujeta v nobeni fizični lastnosti, ne razlikujeta niti v nobeni mentalni.« (Kim, 2001: 10)

ne zadostnosti nesporno zaključimo, da je *tudi* njena fizična baza F vzrok za pitje. Slika, ki ponazarja to situacijo, je naslednja:

Slika 2 (Po drugi značilnosti supervenience duha nad telesom, tj. trditvi, da je pojav fizične lastnosti zadosten za pojav psihične.)



Kaj je vzrok za pitje po tej sliki? Žeja in fizična lastnost F .

Tukaj se skriva težava fizikalističnega pristopa k zagovarjanju mentalne vzročnosti, ki se pri tem sklicuje na supervenience duha nad telesom. Odgovor, ki ga ponuja druga slika, namreč namiguje na to, da ima pitje *dva različna vzroka*, tj. žejo in fizično lastnost F , česar pa bi se morali izogibati. Zakaj? Zato, ker nas sprejetje trditve, da ima fizični dogodek naenkrat dva različna vzroka, mentalnega in fizičnega, vodi v prekomerno določenost učinka.

Ali lahko mogoče žejo razumemo kot vmesni člen v vzročni verigi, ki se začne s fizično lastnostjo F in konča s pitjem? Žal ne, saj bi to pomenilo, da se mora najprej pojaviti nevrofiziološka supervenientna baza in šele potem žeja, kar pa, glede na to, da je njun pojav vedno hkraten, ni možno.

Tako prekomerna določenost učinka, ker je supervenientna baza sama povsem zadosti za nastop fizičnega pojava, pomeni grožnjo fizičnega vzroka, da bo izključil mentalnega (ki bi s tem ostal brez kakršnekoli vzročne moči in postal *epifenomen*), saj je vprašljivo, ali je mentalni vzrok glede na to, je fizični sam popolnoma zadosten za nastop fizičnih pojavov, sploh potreben. Vprašanje, kako so lahko mentalne lastnosti glede na to, da so fizične same popolnoma zadosti za pojav dogodkov, vzročno učinkovite, imenujemo *problem vzročne izključitve* in običajno predstavlja sinonim za problem mentalne vzročnosti na sploh.¹⁷

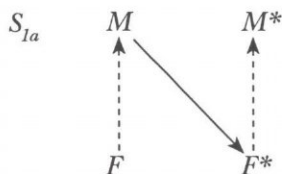
Seveda bi lahko nekdo ugovarjal, da pitje ni fizični dogodek, ampak *deja*-

¹⁷ To vprašanje predstavlja po mnenju številnih filozofov največji problem mentalne vzročnosti. Kot argument lahko problem vzročne izključitve v standardni obliki zapišemo takole:

(1) *Fizikalizem primerkov*: Vsak primerok mentalnega dogodka (tj. vsak dogodek, ki ima mentalne lastnosti) je identičen z nekim primerkom fizičnega dogodka (tj. z nekim dogodkom, ki ima fizične lastnosti).

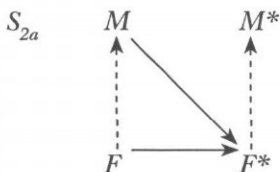
nje,¹⁸ ki po definiciji vsebuje tudi psihično komponento. Tako je pitje v bistvu mentalni dogodek, ki ima prav tako kot npr. žeja svojo fizično bazo. Žal pa nam tudi to ne pomaga, slika *povzročanja fizičnega z mentalnim* postane sicer bolj zapletena, rezultat pa ostane isti:

(M je žeja, F je njena fizična baza, M^* je pitje, F^* je njegova fizična baza.)



Na vprašanje, kaj je vzrok za F^* , lahko po tej sliki odgovorimo, da je to gotovo M .

Vemo pa, da pomeni sprejetje žeje M kot vzroka za F^* kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora in opustitev fizikalizma, poleg tega pa skladno s supervenienco duha nad telesom (njena druga lastnost) prav tako velja, da je fizična baza, ki določa mentalno stanje, nomološko zadostna za njegov pojav. Tako dobimo, da je F nomološko zadosten za pojav žeje M in da je pojav žeje M nomološko zadosten za pojav F^* ; iz česar sledi, da je F nomološko zadosten za pojav F^* .¹⁹ Zdi se, da imamo za isti dogodek (F^*) na voljo dva zadostna in neodvisna vzroka, mentalnega (M) in fizičnega (F). (Glej Kim, 2001: 43–44) Slika, ki ponazarja to situacijo, je naslednja:



(2) Vzročno moč primerka fizičnega dogodka v celoti določajo njegove fizične lastnosti.

(3) *Nereducibilnost mentalnega*: Mentalne lastnosti niso niti identične niti reducibilne na fizične lastnosti.

(\therefore) (4) Mentalne lastnosti primerka mentalnega dogodka niti delno ne določajo njegove vzročne moči. (Iz 1, 2, 3)

(\therefore) (5) Mentalne lastnosti niso vzročno učinkovite. (Iz 4)

(\therefore) (6) Mentalne lastnosti niso vzročno relevantne; takšne lastnosti so epifenomenalne. (Iz 5) (Van Gulick, 1995: 236)

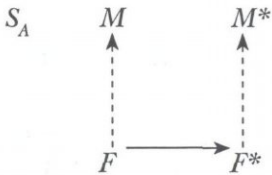
¹⁸ Angl. *action*.

¹⁹ To lahko ponazorimo tudi s pomočjo protidejstvenikov: če se ne bi pojavil F , se ne bi pojavila žeja M , in če se ne bi pojavila žeja M , se ne bi pojavil F^* ; torej, če se ne bi pojavil F , se ne bi pojavil F^* .

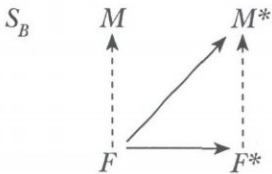
Kaj je vzrok za F^* po tej sliki? Žeja M in fizična baza F

Žal nastale situacije ne moremo pojasniti tako, da fizična baza F povzroča žejo M , ki jo potem uporabimo kot vmesni vzrok za povzročitev F^* , ker relacija med F in žejo M ni vzročna. Poleg tega pa bi pomenilo sprejetje žeje M kot vzroka za F^* kršitev principa vzročne zaprtosti fizičnega prostora. Prav tako ne moremo reči, da žeja M in njena fizična baza F skupaj povzročata F^* (kot delna vzroka), saj sta tako F kot tudi žeja M sama popolnoma zadosti za povzročitev F^* . (Glej Kim, 2001: 44)

Kaj nam potem ob sprejetju supervenience sploh ostane? Ali lahko govorimo o vzročnosti iste ravni? Če imamo v mislih fizično, da, če imamo v mislih mentalno, ne. Slika, s katero lahko ponazorimo to situacijo, je naslednja:



Ali lahko govorimo o vzročnosti med ravnema? Če mislimo s tem na vzročnost navzdol, ne, če mislimo s tem na vzročnost navzgor v smislu povzročitve fizične baze mentalnega, da. Slika, ki prikazuje to situacijo je naslednja:



Kim zaključí, da sta vzročni relaciji od M do M^* in od M do F^* ne-videzni, tj. »senci« pravega vzročnega procesa, ki se odvija med F in F^* . (Glej Kim, 2001: 45)

Vidimo, da sprejetje supervenience kot tiste relacije med duhom in telesom, ki ohranja mentalno vzročnost, po Kimovem mnenju ni prava odločitev. Zagata, v kateri se znajdemo, je namreč ta, da če mentalne lastnosti imajo vzročno moč tvegamo kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora in prekomerno določenost učinka, če pa je nimajo, sprejmemo epifenomenalizem, ki mentalnemu odreka kakršnokoli vzročno moč. To lahko zapišemo tudi v obliki konstruktivne dileme, ki jo imenujemo *vzročna dilema*:

- (1) Ali mentalne lastnosti imajo vzročno moč ali pa ne.
- (2) Če jo imajo, tvegamo kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora in prekomerno določenost učinka.

(3) Če pa je nimajo, sprejmemo epifenomenalizem, ki mentalnemu odreka kakršnokoli vzročno moč.

∴ (4) Ali kršimo vzročno zaprtost fizičnega prostora ali pa sprejmemo epifenomenalizem.

Jasno je, da za supervenientnega fizikalista, ki želi ohraniti mentalni realizem in fizični monizem, noben rog dileme ne predstavlja prave alternative, res pa je, da se s Kimovim argumentom, ki nas je do nje pripeljal, vsi ne strinjajo.

IV. Odgovor Thomassonove na vzročno dilemo

Njen predlog rešitve Kimove vzročne dileme temelji na znani ideji, ki je po mojem mnenju sicer vselej problematična,²⁰ namreč, da lahko imamo dve različni vzročni razlagi istega dogodka, ki se med seboj ne izključujeta.

Vzemimo kot primer odgovor na vprašanje, zakaj so moje hlače po pranju postale rožnate.²¹ Na voljo imamo dve različni razlagi, in sicer (i) hlače so rožnate, ker so se prale skupaj z novo rdečo majico, in (ii) hlače so rožnate, ker imajo molekulsko zgradbo z ustrezno valovno dolžino. Vendar sta po njenem obe razlagi združljivi, ker se nanašata na različni relaciji. Prva se nanaša na vzročne dejavnike iz preteklosti, ki učinek povzročijo, in jo lahko imenujemo vzročnost, druga pa na spodaj ležečo fizično bazo, ki se hkrati z učinkom le pojavi, in jo lahko imenujemo realizacija.²²

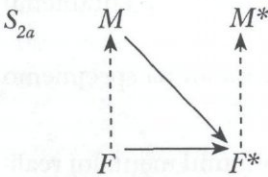
Za vzročnost je značilno časovno sosledje dogodkov, tj. prvi v časovnem razmiku povzroči drugega (ne glede na to, kako majhen je ta), za realizacijo pa, da se oba dogodka pojavita hkrati, tj. prvi, ki realizira, in drugi, ki je realiziran, nastopita sočasno. Ker je le ena izmed teh relacij vzročna, se niti ne izključujeta niti nas njuna hkratna prisotnost ne vodi v prekomerno določenost učinka. Takšno razlikovanje, ki sploh ni novost, ampak prej dobro znano dejstvo, je glavno sredstvo, s katerim bo Thomassonova poskušala rešiti vzročno dilemo.

Tarča njenega napada je tisti korak v Kimovem argumentu, ki pravi, da je F nomološko zadosten za pojav žeje M in da je pojav žeje M nomološko zadosten za pojav F^* ; iz česar sledi, da je F nomološko zadosten za pojav F^* .

²⁰ Za rešitve, ki zagovarjajo isto idejo in ki so po mojem mnenju problematične, glej Bregant, 2002.

²¹ Za izvirni primer glej Thomasson, 1998: 183.

²² Thomassonova kot o relaciji med mentalnim in fizičnim govori o realizaciji, in ne o supervenenci, kot to dela Kim, kar pa ne spremeni ničesar, saj je realizacija del supervenience, ali kot pravi Kim: »Iz razumnega branja pojmov, vključenih v trditev, da so mentalna stanja fizično realizirana, zelo verjetno izhajajo, da supervenirajo nad fizičnimi« (Kim, 1995a: 195).

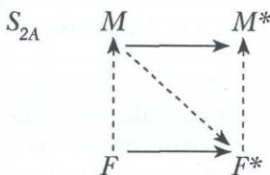


(Črtkani puščici označujeta relacijo realizacije oziroma supervenience, polni pa vzročnosti.)

Težava, ki s tem nastane, je, kot smo že videli, da ima F^* naenkrat dva vzroka, M in F , ki sta že vsak zase popolnoma zadosti za njegov pojav. To nas vodi v prekomerno določenost učinka in v skrajni fazi v izključitev mentalnega iz vzročnih razlag.

Thomassonova se s takšnim sklepom ne strinja in pravi, da »je nastalo situacijo mogoče rešiti s pomočjo običajnega razumevanja slojevitega modela sveta, po katerem je vzročnost relacija, ki se pojavi le na isti ravni – vzročnost navzgor in vzročnost navzdol ne obstaja – med različnimi ravnmi pa ne vlada relacija vzročnosti, ampak relacija določljivosti [...]«. (Thomasson, 1998: 187) Po njenem je verjetno, da tako kot obstajajo predmeti in lastnosti višjih ravni, ki so odvisni od tistih na nižji, niso pa na njih reducibilni, obstajajo tudi vzročne relacije višjih ravni, ki so odvisne od tistih na nižjih, niso pa na njih reducibilne. Vzemimo kot primer naslednjo vzročno relacijo: špekulacija investitorjev je povzročila zlom borze.²³ Takšna vzročna zgodba ni plauzibilna, če ne temelji na vzročnih relacijah, ki se nahajajo na nižjih, fizičnih ravneh – če med špekulanti in posredniki ne bi bilo telefonskih pogovorov, izmenjave besed, pošiljanj sporočil po faksu ipd. – špekulacija investitorjev ne bi veljala več kot vzrok za zlom borze. (Glej Thomasson, 1998: 188) Takšna odvisnost vzročnih relacij višjih ravni pomaga ustvariti občutek, da so povezane in odvisne od vzročnih relacij nižjih ravni in da ne vsebujejo ničesar skrivnostnega in nerazložljivega.

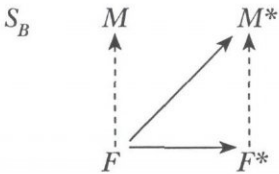
Vzročna učinkovitost mentalnega v takšnem smislu pa nas naj ne bi vodila v prekomerno določenost učinka, saj če S_{2a} modificiramo skladno z opisano idejo, vidimo, da F^* ni prekomerno določen, ker ga M ne povzroča, relacija, ki obstaja med ravnmi, je namreč lahko le *realizacija*.



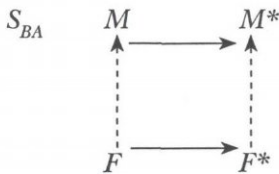
²³ Za primer glej Thomasson, 1998: 188.

Tako pri pojasnjevanju M^* z M in F^* ne pride do nobene napetosti, saj ga M povzroča, F^* pa le realizira, s čimer se izognemo kršitvi vzročne zaprtosti fizičnega prostora, saj *vzročnost*, ki jo je zahteval Kim med M in F^* zato, da bi M lahko povzročil F (glej sliko S_{2a}), ne obstaja.

Vendar pa se Thomassonova zaveda, da vse ovire še niso premagane, saj v nadaljevanju pravi, da »čeprav M^* ni prekomerno določen z M in F^* , pa bi lahko nekdo trdil, da je pravi tekmeč M -ju pri povzročanju M^* -ja F in ne F^* «²⁴ (Thomasson, 1998: 189) *In točno to trdi Kim*. Slika mentalne vzročnosti, ki nam ostane po njegovem argumentu, je namreč sestavljena iz dopuščanja vzročnosti na fizični ravni, ki je osnova za obstoj vzročnosti navzgor, ki poteka preko fizične realizacije ($F \rightarrow F^*$, $F^* \rightarrow M^*$, $\rightarrow F \rightarrow M^*$).



Takšna slika pa je po njenem problematična zato, ker predpostavlja obstoj vzročnosti med ravnema, vemo pa, da je lahko edina relacija, ki obstaja med ravnema, realizacija, in tako govoriti o vzročnosti med F in M^* ni nič drugega kot *zamenjava* realizacije in vzročnosti. Pravi, da relacijo med F in M^* mogoče lahko imenujemo vzročnost v vsakodnevnem govorjenju, v filozofski razpravi pa si tega ne smemo privoščiti in se moramo strogo držati razlikovanja med vzročnostjo in realizacijo, na osnovi katerega je lahko relacija med njima edino realizacija. Če S_B modificiramo skladno z njeno idejo vidimo, da v primeru fizične lastnosti F , ki domnevno povzroča mentalno lastnost M^* ; M^* ni prekomerno določen z M in F ; čeprav F povzroča F^* ; pa F , ker F^* le realizira M^* ; tranzitivno *ne* povzroča M^* . (Glej Thomasson, 1998: 190)



Zdi se, da se njena slika mentalne vzročnosti s predpostavljanjem vzročnih relacij na višjih ravneh, ki so odvisne od tistih na nižjih, izogne epifeno-mentalizmu mentalnih lastnosti, s predpostavljanjem strogega razlikovanja med realizacijo in vzročnostjo pa tudi prekomerni določenosti učinka in

²⁴ P , ki nastopa v izvorniku, sem zaradi združljivosti z našimi simboli zamenjal s F -jem.

tako uspešno reši Kimovo vzročno dilemo oziroma problem mentalne vzročnosti nasploh.

V. Ugovor predstavljeni rešitvi Kimove vzročne dileme

Ali je odgovor Thomassonove na vzročno dilemo res tako prepričljiv, kot se zdi? Po mojem vse le ni tako jasno, kot nas prepričuje Thomassonova. Na prvi pogled izgleda problematično njeno prepričanje, da imamo na obeh ravneh, mentalni in fizični, opraviti s pravo ali pristno vzročnostjo, supervenienca, ki ju povezuje, pa pri tem *ne* predstavlja ovire. V nadaljevanju bom zato poskusil pokazati, da je odgovor na to, kje se nahaja prava vzročnost, v veliki meri odvisen od našega razumevanja supervenience. Pri tem bom predpostavljaj, da lahko pravi vzrok za nek dogodek predstavlja le lastnost, ki je nujna in zadostna za njegov pojav, s čimer bom svoj ugovor tudi začel.

Pri odgovoru na vprašanje, na kateri ravni imamo opraviti s pristno vzročnostjo, je ključnega pomena za to, katere pogoje mora izpolniti neka lastnost, da bi lahko veljala za popolni vzrok. Običajno se trdi, da »morajo biti popolni vzroki ne samo zadostni za svoje učinke, ampak (če naj bi se izognili prekomerni določenosti) tudi nujni.« (Corbi, Prades, 2000: 19) Ta definicija je pomembna zato, ker imamo na eni strani Kima, ki trdi, da je edino F (sicer tranzitivni) vzrok za M^* ; s čimer zagovarja povzročanje mentalnega s fizičnim (gre za povzročanje mentalnih lastnosti preko realizacije njihovih fizičnih baz), na drugi strani pa Thomassonovo, ki trdi, da je edino M vzrok za M^* ; s čimer zagovarja povzročanje mentalnega z mentalnim. Da bi ugotovili, katera »vzročna« veriga je resnično vzročna oziroma kje se nahaja prava vzročnost, moramo ugotoviti, katera izmed njiju vsebuje popolni vzrok, povedano drugače, v primeru M^* -ja, ki naj bi bil prekomerno določen, moramo ugotoviti, katera izmed obeh lastnosti, F ali M , je takšna, da lahko sama povzroči M^* .

Nesporno je, da M supervenira nad F -jem, kar po standardni (tradicionalni) definiciji supervenience pomeni, da je M določen ali odvisen s F -jem oziroma, da vedno, ko se pojavi M , se pojavi tudi, in obratno, vedno, ko se pojavi F , se pojavi tudi M . Ali se po tej definiciji M lahko pojavi sam in povzroči M^* ? Ne. Ali se po tej definiciji lahko F pojavi sam in povzroči M^* ? Ne. Težava je v tem, da se oba vedno pojavita skupaj, zaradi česar lahko v najboljšem primeru oba obravnavamo le kot delna vzroka za pojav M^* -ja, kar pa nas nezogibno vodi v kršitev vzročne zaprtosti fizičnega prostora.

Kaj sedaj? Videli smo, da je po Kimovem mnenju je edini izhod iz takšne situacije sprejetje tega, da F (tranzitivno) povzroči M^* tako, da povzroči

njegovo fizično bazo F^* : To zagotavlja ohranitev fizikalizma, vendar vodi v izključitev M -ja kot vzroka. Thomassonova temu nasprotuje in pravi, da F glede na to, da ne povzroča M -ja, ampak ga le realizira, ne more tranzitivno povzročati niti M^* -ja, saj gre v obeh primerih za relacijo *med* ravnema.²⁵ Meni, da se rešitev gornje situacije skriva v sprejetju tega, da M povzroči M^* : Opozoriti moramo na to, da niti v Kimovem primeru niti v primeru Thomassonove ne govorimo o dveh vzrokih; v njegovem je popolni vzrok za M^* F , v njenem pa M . Očitno je, da nas standardno razumevanje supervenience pri iskanju odgovora na vprašanje, kje se nahaja prava vzročnost, ne pripelje nikamor, prej nasprotno, zdi se, da so novonastale težave ravno posledica njenega sprejemanja.

Menim, da je takšen vtis ob predpostavki supervenience kot relacije, ki velja med različnimi ravnmi, pravilen. Vendar bi kljub temu rad opozoril na dejstvo, da je takšna situacija, v kateri moramo ugotavljati, kje obstaja prava vzročnost, predvsem posledica tradicionalnega razumevanja supervenience. Ta, kot vemo, predpostavlja, da so lastnosti višjega reda določene ali odvisne od lastnosti nižjega reda. Odgovor na vprašanje, kje se nahaja prava vzročnost, pa bi lahko našli zelo hitro, če bi supervenienčo razumeli tako, kot je to na začetku devetdesetih let predlagal Grimes.²⁶

Grimes se s tem, da je »glavna značilnost [supervenience] odvisnost (ali določljivost) [...]«. « (Kim, 1993: 53), ne strinja in meni, da sta določljivost in odvisnost dve različni relaciji. Glede na to, katera izmed njiju v supervenienči nastopa, pa po njegovem ločimo *supervenienčo z določljivostjo* (to je tradicionalna ali standardna supevenienca) in *supervenienčo z odvisnostjo*. Supervenienca z določljivostjo pravi, da so obstoj in lastnosti ene stvari *določeni* z obstojem in lastnostmi drugih stvari, supervenienca z odvisnostjo pa, da so *odvisni*.

Razliko med njima lahko ponazorimo z naslednjim Grimesovim primerom, ki opisuje *slednjo*. Vzemimo sistem zakonov S , v katerem se lahko S_2 pojavi le, če se je pred njim pojavil S_1 , čeprav se S_2 ne pojavi vedno, ko se je pojavil S_1 . V tem primeru je S_2 odvisen od S_1 , saj če se ne pojavi S_1 , se ne more pojaviti niti S_2 . Toda S_2 ni določen s S_1 , saj se lahko S_1 pojavi, ne da bi se pojavil S_2 . Zaključimo lahko, da je S_1 nujen, ni pa zadosten za S_2 . V primeru mentalnega in fizičnega bi to pomenilo, da je M , ker se ne more pojaviti brez F -ja, od njega odvisen. Vendar M z njim ni določen, saj se lahko F pojavi, ne da bi se pojavil M . Zaključimo lahko, da je F nujen, ni pa zadosten za M . To, da je npr. A samo nujni pogoj za B , je glavna razlika med supervenienčo z od-

²⁵ Spomniti se moramo, da njena slika ne predpostavlja vzročnosti navzdol kot nujnega pogoja za vzročnost na isti ravni, saj gre v primeru relacije med M in F^* za realizacijo, ne pa za vzročnost.

²⁶ Za predlog glej Grimes 1991.

visnostjo in standardno supervenienco, ki predpostavlja, da A ni samo nujen, ampak tudi zadosten pogoj za B .²⁷ (Za to, da se pojavi mentalna lastnost M je, tako poleg F -ja potrebno imeti še ustrezno fizično vzročno zgodovino; npr. pri hoji po žerjavici občutite bolečino le, če se hkrati z njenim realizatorjem ne pojavi tudi fizična lastnost, ki njen pojav blokira.)

In kakšno zvezo ima to sedaj s tem, na kateri ravni se nahaja prava vzročnost? Če posvojimo Grimesovo idejo o supervenienci z odvisnostjo, hitro ugotovimo, da je lahko popolni vzrok za M^* samo F , kar pomeni, da je prava vzročnost tista, ki poteka preko realizacije fizičnih baz, ne pa tista, ki poteka od M -ja do M^* -ja. Pojdimo po vrsti in si še enkrat oglejmo naša kandidata za popolni vzrok v luči superveniencie z odvisnostjo. Nesporno je, da M supervenira nad F -jem, kar pa po definiciji superveniencie z odvisnostjo pomeni, da je M odvisen od F -ja. Ali se M lahko pojavi sam in povzroči M^* ? Ne, saj je pojav F -ja nujni pogoj za pojav M -ja, s čimer M kot kandidat za popolni vzrok za M^* zaradi težav, opisanih na prejšnji strani, odpade. Ali se lahko F pojavi sam in povzroči M^* ? Da, saj je pojav F -ja samo nujni, ne pa tudi zadostni pogoj za pojav M^* -ja, s čimer se F kot kandidat za popolni vzrok izogne vsem težavam, ki doletijo M .

Ker se lahko F pojavi sam in povzroči M^* , ne da bi bil pri tem na kakršenkoli način odvisen od M -ja, zaradi česar predstavlja popolni vzrok za M^* , lahko zaključimo, da je pristna vzročna veriga za M^* tista, ki poteka preko povzročitve njegove fizične baze F^* in ki jo zagovarja Kim. Zdi se, da se Thomassonova vsaj za tistega, ki razume supervenienco malo šibkeje, tj. v smislu odvisnosti in ne določljivosti, ne izogne epifenomenalizmu mentalnih lastnosti, saj se lahko po takšni relaciji med duhom in telesom prava vzročnost nahaja le na fizični ravni.

Zaključimo lahko, da odgovor Thomassonove na Kimovo vzročno dilemo za supervenientnega fizikalista ni prava rešitev, saj se z njim žal ne izogne njenemu drugemu rogu, tj. epifenomenalizmu, ki mentalnemu odreka kakršnokoli vzročno moč. Tako se ob problematičnosti tudi drugih predlogov rešitve problema mentalne vzročnosti, ki prisegajo na tradicionalno supervenienco kot pravo relacijo med duhom in telesom, postavlja vprašanje, ali je mogoče ne bi bilo dobro zamenjati z nečim drugim? Mogoče z Grimesovo supervenienco z odvisnostjo, ki po mnenju nekaterih imena superveniencia sploh ne zasluži, kar pa je, če lahko z njo pri reševanju mentalne vzročnosti in posledično problema duha in telesa dosežemo boljše rezultate kot s standardno supervenienco, zanemarljiva in lahko popravljiva pomanjkljivost.

²⁷ Opozoriti pa velja, da superveniencia z odvisnostjo, ki jo favorizira Grimes, reši vse probleme, ki jih reši standardna, pa tudi nekatere druge, ki jih tradicionalna ne.

Literatura

- Block, N. (1990). »Can the Mind Change the World«. V: Boolos, G. (ur.), *Meaning and Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bregant, J. (1999). »Supervenienca«. *Analiza*, 2, str. 51–67.
- Bregant, J. (2001). »Problem duha in telesa in argument iz supervenience«. *Analiza*, 1/2, str. 49–67.
- Bregant, J. (2002). *Problem psihičnega v fizičnem svetu*. (doktorska disertacija)
- Corbi, J. E. in Prades, J. L. (2000). *Minds, Causes and Mechanisms*. Oxford: Blackwell.
- Crane, T. (1995). »The Mental Causation Debate«. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 69, str. 211–236.
- Davidson, D. (1995). »Mental Events«. V: Moser P. K. in Trout, J. D. (ur.) *Contemporary Materialism*, London: Routledge.
- Descartes, R. (1988). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Descartes, R. (1985). *Meditations*. V: Cottingham, J., Stoothoff, R. in Murdoch, D. (ur.), *The Philosophical Writtings of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fodor, J. (1981). *Representations*. Brighton: Harvester Press.
- Grimes, T. R. (1991). »Supervenience, Determination and Dependency«. *Philosophical Studies*, 62, str. 81–92.
- Heil, J. in Mele, A. (ur.) (1995). *Mental Causation*, Oxford: Clarendon.
- Horgan, T. (1996). »Kim on the Mind-Body Problem«. *British Journal for the Philosophy of Science*, 47, str. 579–607.
- Horgan, T. (1997). »Kim on Mental Causation and Causal Exclusion«. *Philosophical Perspectives*, 11, str. 165–184.
- Jackson, F. (1996). »Mental Causation: The State of the Art«. *Mind*, 105, str. 377–413.
- Jacob, P. (1997). *What Minds Can Do*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview.
- Kim, J. (2001): *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press.
- Miščević, N. in Smokrović, N. (1989) (ur.). *Kompjutori, mozak i ljudski um*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Miščević, N. in Markič, O. (1998). *Fizično in Psihično*. Šentilj: Aristej.
- Moser, P. K. in Trout, J. D. (1995) (ur.). *Contemporary Materialism*. London: Routledge.
- Putnam, H. (1980b). »The Nature of Mental States«. V: Block, N. (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.

- Putnam, H. (1995). »Philosophy and our Mental Life«. V: Moser P. K. in Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*, London: Routledge.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Novi Beograd: IIC SSO Srbije.
- Thomasson, A. (1998). »A Nonreductivist Solution to Mental Causation«. *Philosophical Studies*, 89, str. 181–195.