

Duševna stanja so odvisna od zunanosti

MATJAŽ POTRČ

ORGANIZEM, KAKRŠEN JE DENIMO ČLOVEŠKI ORGANIZEM, IMA KAR PRECEJ STANJ.

a) Vzemimo najprej dihanje, presnovo in krvni obtok. To so prav gotovo stanja organizma. Če pa se vprašam, ali so to tudi duševna stanja mojega organizma, bo odgovor kot na dlani, seveda negativen. Omenjena stanja sicer lahko vplivajo na duševna stanja. Tako lahko o njih razmišljam. Razmišljam denimo o svojem krvnem obtoku in na podlagi tega tvorim neko duševno stanje, ki ima za svojo vsebino krvni obtok. Vendar pa to seveda še ne pomeni, da bi bilo samo stanje (ali aktivnost) krvnega obtoka tudi duševno stanje. Na drugi strani se lahko začnem dušiti in na podlagi tega se pri meni pojavijo različna duševna stanja, kot je tesnoba, ki je povezana z dušenjem in v tem smislu z dihanjem. Vendar pa tudi v tem primeru ne morem reči, da bi bilo dihanje duševno stanje mojega organizma. Je pa vsekakor stanje mojega organizma.

b) Zopet ima lahko moj organizem naslednja stanja: sem vesel, ali pa sem slabe volje. Ta stanja so vsekakor bližje duševnim stanjem kakor zgoraj omenjena stanja mojega organizma. Zdi se nam, da ima dejstvo, da sem vesel, prej opraviti z duševnostjo, kot pa dejstvo, da presnavljam. Drugo je namreč nekako avtomatično, prvo pa ni, in drugo ni odvisno od moje volje, prvo pa je vsaj do določene mere. A kljub temu, da so sedaj omenjena stanja mojega organizma - veselje, žalost - bližje duševnim stanjem, še ne moremo reči, da bi to bila duševna stanja. Vsaj zdi se, da je takšno stališče ustrezno.

c) Končno pa imamo stanja organizma, ki so stanja z vsebinami. Prav na ta stanja običajno mislimo, ko govorimo o duševnih stanjih. Gre za stanja mojega prepričanja, da je trava zelena, ali moje misli, da moj krvni obtok deluje. Prav na te vrste stanja se osredotoča preučevanje v filozofiji ter v psihologiji. Seveda ni rečeno, da morajo filozofa zanimati zgolj stanja organizma z vsebinami. Prav tako je še bolj jasno, da se bo psiholog morda še prej ukvarjal s fiziološkimi stanji organizma. Vendar pa ni mogoče zanikati, da so prav stanja z vsebinami tista, ki najbolj značilno zanimajo filozofijo ali psihologijo.

Ugotovili smo, da so stanja z vsebinami najbolj tipična duševna stanja, ki zanimajo filozofijo oziroma psihologijo. Sedaj pa bomo poskušali odgovoriti na vprašanje, ali bi kdo lahko, tako rekoč še preden jih opredelimo, postavil duševna stanja pod vprašaj, tako da bi postavil pod vprašaj njihov obstoj.

Če razmišljamo o tem, je najbolje, da se ozremo na najbolj resnega, korenitega nasprotnika, na skeptika. Skeptik je nekdo, ki skuša določeno področje postaviti pod dvom. V našem primeru nas torej zanima skepticizem glede obstoja duševnih stanj. Ta, na primer, ni identičen s skepticizmom o spoznavnosti duševnih stanj. Skeptik bo trdil, da duševna stanja ne obstajajo, na podlagi tega, da nič določenga ne moremo zvedeti o njih.

Seveda duševnih stanj doslej še nismo preveč podrobno opredelili. Zato je vprašnje, ali je mogoče skeptika zavrnila na tej splošni ravni, na kateri o njih govorimo. Zde se mi, da je to mogoče. Poglejmo.

Skeptik dvomi v obstoj duševnih stanj. Vendar lahko trdimo, da ta obstoj že predpostavlja v svojem argumentu. Če namreč dvomi, lahko to stori zato, ker že ima nekakšna druževna stanja. Če pa je predpogoj dvoma, da ima duševna stanja, potem ni smiselno trditi, da ta ne obstajajo.

Naslednji človek, ki mu lahko naprtimo možnost dvoma v obstoj duševnih stanj, je redukcionist. Ta morda ne dvomi v duševna stanja tako močno kot skeptik. Ima namreč dve možnosti. Glede na prvo bi trdil, da so duševna stanja identična z materialnimi stanji. Redukcionist - redukcija pomeni zvedbo - namreč trdi, da duševna stanja lahko zvedemo na njihov materialni, fizikalni temelj. Tako so duševna stanja lahko zanj identična s fizikalnimi stanji nevronov, ki jih omogočajo. Na drugi strani pa bi lahko redukcionist tudi trdil, da duševna stanja ne obstajajo, saj obstajajo zgolj materialna in fizikalna stanja bioloških bitnosti, kot so nevroni.

Če pogledamo takšno sklepanje bolj od blizu, kmalu opazimo, da redukcionist ne zanika obstoja duševnih stanj, ko postavlja tezo o njihovi identiteti z materialnimi stanji. Če pa trdi, da obstajajo zgolj materialna stanja, ne pa duševna, se zdi, da je prav tako v zmoti, saj mora predpostaviti specifična materialna stanja, katerih funkcionalna vloga je prav v tem, da so duševna stanja, oziroma da imajo vlogo duševnih stanj. Obstoj le-teh pa seveda ni postavljen pod vprašaj.

Poglejmo še antirealista in instrumentalista. Antirealist meni, da tedaj, ko govorimo o duševnih stanjih, ne mislimo na nič realnega. Pravzaprav o njih zgolj govorimo, s tem pa še ni rečeno, da ta tudi realno obstajajo. Antirealist meni, da, če duševna stanja obstajajo, so tedaj odvisna od moje zavesti. Ne obstajajo kot nekaj realnega, ampak samo na tak način, da so vezana na vsebine moje zavesti. Tukaj je potrebno določeno pojasnilo, da bi bolj plastično dojel, kako je možno takšno stališče. Antirealist izhaja od primerov, ko mislimo, da se nanašamo, ali referiramo na določeno realnost, pa se izkaže, da pri tem realnost ni pomembna, pač pa zgolj način, kako se mi sklicujemo na realnost. Od tod sklepa, da realnost obstaja bistveno v našem duhu, oziroma da je vsaj prispevek našega duha odločilen pri opredelitvi neke realnosti. Od tod nadalje sklepa, da je prispevek našega duha tudi ontološko odločilen, da ima določene posledice tudi za sam obstoj določene realnosti, ki seveda ni realnost mojega duha. Poglejmo tak primer, ki bi privedel vodo na mlin antirealistu. Vsi vemo, da so kemiki lep čas govorili o flogistonu, ko so ga predpostavili pri razlagi gorenja. Flogiston naj bi bila substanca, ki omogoča izgorevanje. Vendar pa sedaj vemo, da ni obstajalo ter da ne obstaja nič takega, kot je flogiston. Danes vemo, da omogoča izgorevanje kisik. Vendar denimo še to, da danes znanost v najbolj razvitih vejah že ve, da pravzaprav govorjenje o kisiku ni primerno: izgorevanje omogoča neka substanca, ki ji lahko rečemo XYZ (substanca je dokaj zapletena, pa jo tako okrajšamo, da bi se lažje sklicevali nanjo). To pa sedaj pomeni, da

je tisto, kar omogoča izgorevanje (flogiston, kisik, XYZ), vselej bistveno odvisno od naše zavesti, če naj tako rečemo, od skupne zavesti neke dobe, kot se kristalizira v teorijah znanstvenikov. Kaj nam lahko zagotavlja, da je tisto, kar omogoča izgorevanje, zares kisik ter da ga ne bo lepega dne zamenjal flogiston? Kaj nam pravzaprav zagotavlja, da ne bo tudi XYZ lepega dne veljal le še za dejstvo, katerega obstoj je bistveno odvisen od dejavnosti naših možgan, seveda v obliki znanstvenih teorij? Od tod antirealist potegne sklep, da ni nikakršne bitnosti, ki ne bi bila bistveno odvisna od dejavnosti človeškega duha, ter da je napačno predpostaviti ontološke obveze, ko govorimo o substanci, ki omogoča gorenje, ali pa o duševnih stanjih.

Vendar pogledjmo. Antirealist res predpostavlja, da je neka substanca, kot so denimo duševna stanja, bistveno odvisna od našega duha. Vendar pa ob tem predpostavlja, da vendar na različne načine razlaga neki X (flogiston, kisik). Tako antirealizem pravzaprav ne postavlja pod vprašanje obstoja neke bitnosti X, katerega skuša razložiti, ampak zgolj pravi, da lahko bitnost na več načinov razlagamo. To pa še ne pomeni, da ta bitnost ne bi objektivno, ne glede na opise, tudi obstajala.

Poglejmo še instrumentalista. Ta se zdi glede ontologije duševnih stanj še bolj koroziven. Instrumentalist namreč trdi, da nekaj takega, kot so duševna stanja, sploh ne obstaja, da jih mi zgolj instrumentalno predpostavljamo. Lahko torej ostane skeptičen glede njihovega obstoja ali pa zanika njihov obstoj. Instrumentalist bo tipično vzel primer, ko na primer robot misli: mi mu pripisujemo mišljenje. V bistvu pa vemo, da robot ne misli. Gotovi smo namreč lahko, da ne obstaja nič kvalitativno ustreznega temu, kar mi imenujemo misel pri robotu. Vendar pa na drugi strani lahko marsikatero obnašanje robota lažje pojasnimo, če rečemo, torej, če instrumentalno predpostavimo, kako robot misli. Od tod sklepa instrumentalist glede duševnih stanj, da ta ne obstajajo, pač pa je naše govorjenje o njih zgolj pripraven način, da lahko instrumentalno primerno razložimo določena dejstva.

Kaj pa lahko odvrnemo instrumentalistu? En možen odgovor je, da, če instrumentalist instrumentalno opisuje neko realnost (bitnosti, dogodke), potem vendarle opisuje nek X. Njegovega obstoja torej ne more zanikati.

Ko instrumentalist pripisuje misel robotu, seveda pri robotu ne obstaja nič podobnega, kot je misel pri človeku. Vsaj nič kvalitativno ustreznega temu, kar se dogaja pri človeku. Vendar pa se pri tem ne moremo izogniti dejstvu, da se instrumentalist sklicuje na določen X - denimo na stanja v robotovih čipih - ki mu pripada vloga tega, o čemer instrumentalist nekaj govori.

Vse to, kar smo povedali doslej, seveda meri na apriorno možnost govorjenja o duševnih stanjih, ne da bi jih opredelili. Že ta splošna preišljanja pa nam pokažejo, kako imamo kar nekaj razlogov za trditev, da duševna stanja obstajajo.

Duševna realnost, bomo torej predpostavili, obstaja. Zato pa bi bilo koristno, če jo bomo skušali pojasniti. Saj tisto, kar obstaja, moramo, če je le mogoče, pojasniti.

Teza, ki jo bom zagovarjal, je naslednja:

Teza: Potrebujemo eksteralistično razlago duševne realnosti individuov.

Da bi to tezo uvedel, bom pregledal par premis. Naj navedem kar prvo:

Pr. 1:

Vsaka razlaga, ki zadeva duševno realnost posameznikov, terja odvisnost od notranjosti ali od zunanosti (internalizem ali eksteralizem).

Za razumevanje ravnokar uvedene trditve sem dolžan vsaj nekaj pojasnil. Prvo naj razložim, kaj sta internalizem in eksternalizem.

Internalizem = def Razlaga duševnih stanj (pretežno ali docela) s pomočjo tega, kar se nahaja v organizmu.

Internalizem je torej en možen način pojasnitve duševnih stanj. V glavnem trdi, da mora pojasnitev duševnih stanj ostati znotraj organizma. Pri tem lahko notranjost omejimo na različne načine. Nekomu lahko pomeni notranjost organizma zgolj *res cogitans*, kartezijansko nematerialno substanco. Drugemu lahko zopet pomeni nevronske strukture v možganih ali pa v celoti organizma. Zopet lahko pomeni tisto, kar ne presega meja organizma, denimo vse tisto, kar ne presega organizmova mrežnice, kože. Internalizem skratka zagovarja takšno razlago, ki ostaja znotraj meja individua.

Internalist ima tudi argument, ki mu pomaga razložiti, zakaj je potrebna takšna omejitev. Argument pravi, da ne vemo, kje naj se naša pojasnitev sploh začne, če ne pričnemo v mejah individua, oziroma organizma.

Naša duševnost je namreč že tako dovolj zapletena, če jo skušamo razložiti. Dokaz za njeno zapletenost je že v tem, da je ob tako velikem razvoju tehnike in znanosti nista uspela dokončno razložiti niti znanost niti filozofija. Enostavno dejstvo je, da obstaja več rivalskih hipotez, če pogledamo filozofijo. Če pa se ozremo na znanost, vidimo, da kljub velikemu napredku ostaja pravzaprav le malo znanega o duševnih stanjih.

Ravno to pa je še razlog več, da ostanemo v mejah organizma. Sicer bi končno prišlo do tega, da bi se filozofija ali psihologija morali ukvarjati z vsem tistim, kar zadeva vse znanosti, s kamni, mačkami, avti ter nevihtami, z njihovimi pojavnimi oblikami ter z njihovo fizikalno, kemično ali biološko strukturo. To pa, glede na pravkaršnje sklepanje, zagotovo ne more biti primerno mesto, kjer bi iskali razlago duševnih stanj individua.

Odgovor bi lahko bil takšen: Res je, da filozofije ali psihologije ne more zanimati vse, kar sodi na področje najrazličnejših znanosti, saj bi tako prišli do absurdnega položaja, ko bi morali ti dve panogi prej opraviti delo vseh teh znanosti, da bi se sploh lahko lotili svojega lastnega. Vendar pa je dejstvo, da je duševnost tipično zavezana tudi zunanosti. Dejstvo je, da obstaja določena vzročna zveza med duševnimi stanji in zunanjim svetom ter da mora razlaga duševnih stanj to zvezo na nek način upoštevati. Tukaj se lahko naslednji ugovor pravkaršnji trditvi glasi, da nas pravzaprav ne more zanimati vzročna zveza, ampak zgolj njeni učinki v notranjosti nekega organizma. Ne zanima nas, kako je prišlo do določenga duševnega stanja glede na njegovo interakcijo z zunanjim okoljem, pač pa nas mora zanimati, kakšne pravilnosti zasledimo v notranji, funkcionalno ali kako drugače opredeljeni strukturi organizma. Torej nam v prvi vrsti ne more biti mar zunanosti pri opredelitvi duševnih stanj. Zopet pa je možen odgovor, da je sama notranja zakonitost duševnih stanj v organizmu, njena razlaga, vendarle mogoča le tako, da pri njeni opredelitvi bistveno upoštevamo nomološke povezave z zunanjim svetom.

Naj navedem razlago internalizma, ki se mi zdi med vsemi še najbolj primerna. Ta razlaga pravzaprav izhaja iz dveh smeri, na kateri se moramo obračati, ko skušamo nekaj zvedeti o duševnosti.

Razlaga duševnega

res cogitans

materialna snov v našem telesu

Mislím, da so odgovore na vprašanje, kaj je pravzaprav duševno, običajno iskali prav pri teh dveh smerih. Sam menim, da je bolj primerna aristotelovska opredelitev (povzel jo je Tomaž Akvinski), po kateri moramo duševnost opredeliti glede na predmete.

Vendar naj se vrnem k vprašanju, kako lahko internalizem zagovarja svojo metodološko mejo.

Metodološka meja:

- a) duševna stanja povzročajo stvari ter dogodki v zunanjem svetu,
- b) vendar je le naša notranjost pomembna za razlago duševnih stanj.

Če sam menim, da je primerna opredelitev duševnih stanj ter duševnosti nasploh s pomočjo zunanjih predmetov, lahko vidimo, da trditev a) pomeni nekaj drugega. Internalist bo pod a) kvečjemu dopustil, da stvari v zunanjem svetu povzročajo duševna stanja. In res je le-to kaj težko zanikati. Nikakor pa internalist ne bi priznal, da lahko stanja v okolici organizma bistveno vplivajo na samo notranjo razlago duševnih stanj. Dogodki v zunanjem svetu sicer res lahko povzročajo nekatera duševna stanja, bi trdil internalist, vendar pa to povzročanje nima nikakršnega vpliva na razlago duševnih stanj.

Sedaj smo že prišli do trditve b), namreč, da je le naša notranjost lahko pomembna za razlago duševnih stanj.

To naj bi bil sklep glede na zgornje opažanje.

K temu bi želel kritično pripomniti zgolj naslednje: Če že predpostavimo a), potem le težko zagovarjamo b). Namreč, ko predpostavimo, da ima nek dogodek ali bitnost nek vzrok, le težko zanikamo, da bi morali ta vzrok predpostaviti pri pojasnitvi tega dogodka ali bitnosti. Razlaga namreč običajno skuša odgovoriti na vprašanje "zakaj?", in bistveno je, da vpeljemo vzrok v razlago, če že ugotovimo, da je vzrok odločilen za nastop nekega dogodka ali bitnosti. Če zavoljo sonca spomladi trava zeleni, bomo kaj težko zaobšli sončno toploto pri razlagi dogodka, da trava zeleni. Podobno, če so duševna stanja povzročena z zunanjimi stanji, bomo pri njihovi razlagi le težko izpustili ta zunanja stanja.

Šibki internalizem bi trdil, da duševna stanja razlagamo pretežno s pomočjo tega, kar se nahaja v individu. Močna različica internalizma pa bi trdila, da duševna stanja razlagamo docela s pomočjo tega, kar se nahaja v individu.

Glede teh dveh stališč vidim naslednje težave: Če imamo močni eksternalizem, se postavlja vprašanje, kako naj sploh razložimo duševna stanja. Če namreč predpostavimo, da nikakor niso vzročno odvisna od okolice organizma, potem ni razloga, da bi sklepali, kako so to duševna stanja, ki bi bila pač različna od drugih stanj organizma, kot je na primer krvni obtok ali presnova. Če pa so duševna stanja vzročno povezana z zunanjimi stanji v okolici organizma, potem ni več mogoče zagovarjati močne različice internalizma.

Kolikor pa imamo opravka s šibko različico internalizma, namreč s trditvijo, da duševna stanja lahko razlagamo zgolj ali pretežno s pomočjo tega, kar se nahaja v organizmu, zopet zaidemo v škripce. Namreč, če predpostavimo, da je pojasnitev duševnih stanj zgolj pretežno in ne docela odvisna od zunanosti (kar se sicer zdi sprejemljivo stališče), potem smo predpostavili, da je razlaga duševnih stanj vendarle v veliki meri odvisna od zunanosti. Dovolj je pravzaprav že, če predpostavimo, da je razlaga duševnih stanj le nekoliko odvisna od zunanosti. V tem primeru smo že predpostavili, da so vsaj neka duševna stanja vzročno podgrajena z zunanjimi stanji v

okolici organizma. To pa je že dovolj za to, vsaj tako se mi zdi, da ne moremo več predpostavljati ustreznosti internalistične interpretacije. Kajti slednja mora trditi, da pri razlagi duševnih stanj ni potrebna nikakršna povezava s tem, kar je zunanje organizmu.

Če želimo nadaljevati našo razpravo o duševnih stanjih, bomo morali vpeljati nov pojem: propozicija.

Kaj je propozicija? Večkrat se nam zdi, da je propozicija kar stavek. Denimo, stavek "Trava je zelena." naj bi bil propozicija.

Vendar pa to ne more držati, kot bo postalo razvidno iz naslednjega premisleka. Naključno je res, da govorim še nekaj jezikov. Tako lahko srečam Angleža in mu rečem "Grass is green.", ali pa kramljam z Nemcem, ter pravim "Grass ist grün", pa zopet naletim na Francoza, ter menim "La herbe est verte.". In tako naprej, še v nekaj jezikih. Ko izgovarjam omenjene stavke, lahko trdim da so različni ali pa enaki. Po mojem vsekakor niso enaki, kar kaže že njihov zapis. "Grass is green." in "Trava je zelena.", na primer, nimata kaj preveč skupnega, če upoštevamo njun grafični zapis. Torej lahko rečem, da so različni stavki, ki sem jih omenil, prav zares različni. Vendar pa jim je vseeno nekaj tudi skupnega, kar čutim že intuitivno, če o tem razmišljam. Skupno jim je tisto, kar izražajo. No, in to skupno, kar izražajo, je propozicija. Propozicija zato ni identična z nobenim izmed različnih stavkov, ki jih zasledimo v naravnih jezikih. Je neka abstraktna bitnost, ki jo, kot smo pravkar videli, lahko izražajo ti različni stavki. Propozicijo lahko zapišemo s pomočjo slovenskega stavka /TRAVA JE ZELENA/, in s tem želimo pokazati, da imamo opraviti z nečim abstraktnim, kar ni neposredno povezano z jezikovnim izrazom. Vprašanje pa je, kako nadalje interpretirati propozicijo. Denimo, lahko rečemo, da je njen pravi model vendarle vzporeden jezikovnemu modelu. Ali pa lahko zopet trdimo, da so ustrezni model propozicije modalni možni svetovi. Vendar se s tem vprašanjem tu ne mislim ukvarjati.

Rad bi se zaustavil pri nekem drugem vprašanju. Namreč, kaj naj bo tisto, s čimer lahko opredelimo vsebino duševnih stanj? Posebej se lahko vprašamo, ali naj to vsebino opredelimo s pomočjo stavkov, ali s pomočjo propozicij. Dejal sem, da različni jezikovno materializirani stavki (fonično, na papirju materializirani) lahko izražajo propozicije. Pri tem so propozicije neke abstraktne bitnosti. Ali so duševna stanja identična z jezikovnimi stavki, kot je slovenski stavek "Trava je zelena."? Mislim da majhen premislek pokaže, kako temu ne more biti tako. Duševna stanja niso enaka stavkom. Mi jih lahko izražamo s stavki, niso pa identična z njimi. Svojo misel, da je trava zelena, lahko izrazim s slovenskim stavkom "Trava je zelena.". Nihče pa ne bo rekel, da imam v glavi zbirko stavkov kot takih. Propozicija /TRAVA JE ZELENA./ pa se seveda zdi bolj primerna za izražanje misli. Oziroma, gotovo je vsaj to, da lahko prej rečemo, kako je propozicija /TRAVA JE ZELENA./ identična z mislijo (z duševnim stanjem!) kot pa, da je slovenski stavek "Trava je zelena." identičen z mislijo oziroma z duševnim stanjem.

Zavedam se, da sem pravzaprav tako šele odprl dokaj težko vprašanje opredelitve vloge propozicij. Vendar pa se mi zdi na temelju pravkar povedanega upravičeno trditi vsaj to, da lahko skušamo vsebino duševnih stanj opredeliti s pomočjo propozicij.

Od tod lahko stopimo k naslednjemu vprašanju, namreč k vprašanju po povezavi med propoziciionalno opredelitvijo duševnih stanj ter med internalistično interpretacijo.

Obstajajo namreč neki razlogi, na podlagi katerih lahko sklepamo, da prav na podlagi propozicionalne interpretacije duševnih stanj slednja moramo predpostaviti kot interna, notranja stanja.

Predpostavka takega sklepanja je, da se internalistična interpretacija navezuje na propozicionalno razlago duševnih stanj, ker propozicije niso bitnosti, ki bi bile, ali pa vsaj, ki bi prvotno, glede na svojo primarno vlogo, bile usmerjene na zunanji svet. Takšno sklepanje bi lahko podkrepili z nekaterimi razlogi. Propozicionalna vsebina /TRAVA JE ZELENA/, bi dejali, se običajno zares sproži v individu, ko ta v zunanosti zaznava zeleno travo. Vendar pa:

a) Vsebina ni usmerjena le na eno situacijo, ko je trava zelena, ampak na več situacij - zato je vsebina abstraktna ter potemtakem notranja.

Temu bi bilo mogoče odvrniti takole: Vsebina je res abstraktna, v tem smislu, da je lahko usmerjena na več situacij. Vsebino tudi uporabljamo za to, da se usmeri na več primerkov situacij. Zato ima, tipično, povezavo z zunanjimi situacijami, ko je denimo trava zelena. Poleg tega: dejali smo, da je vsebina notranja - na temelju tega, ker smo prej zatrdili, da je abstraktna. Vendar se zdi potrebno opozoriti, da abstraktnost kot taka še nima nujno za svojo posledico notranjosti. Če je nek X abstrakten, ima lahko ta X še vedno niz konkretnih uporab na posamičnih primerih. Zato ta X ni nujno omejen zgolj na notranjost.

b) Na travo lahko mislim tudi, ko trave sploh ni v okolici - od tod lahko sklepamo, da je propozicija abstraktna, notranja individu, da je zgolj v njegovi glavi.

Ugovor je podoben. Res lahko prevzamemo stališče, da je propozicija abstraktna, vendar zato še ni potrebno trditi, da bi nujno morala biti docela zajeta v notranjosti individua, oziroma da moramo upoštevati le notranjost organizma, ko jo razlagamo.

c) Imamo tudi propozicijo o Dedku Mrazu - torej imamo opraviti z nečim, kar je odvisno zgolj od moje duševnosti, in je potemtakem propozicija nujno zgolj internalistična.

Odgovor bi bil lahko takšen: Dedka Mraza morda res ni, vendar pa obstajajo mnoge vzročne povezave med primerki Dedka Mraza, ki predstavljajo to mitološko osebnost, ter med mojim pojmom o Dedku Mrazu, ki ga lahko zasledimo v propoziciji. Primer lahko celo zaostrimo z uvedbo okroglega kvadrata. Tudi v tem primeru obstaja vzročna povezava med okroglostjo ter med predmetnostjo, zopet med pojmom okroglega kvadrata in med propozicijo, v kateri lahko ta nastopa. Tako Dedek Mraz ali okrogli kvadrat vendarle nista odvisna zgolj od moje duševnosti. Od tod pa nadalje prav tako ne sledi, da bi morala propozicija biti zgolj internalistična.

Navedel sem torej nekaj razlogov, kako bi lahko duševna stanja predstavili zgolj kot notranja stanja, tako da bi izhajali od propozicionalne opredelitve duševnih stanj. Dodal pa sem še nekaj pomislekov.

Povedal se že nekaj o tem, kako je dvom v obstoj duševnih stanj povezan tudi s skeptikom Internalist dvomi v povezavo duševnih stanj z realnostjo, ki je zunanja organizmu. Kot sem dejal, ga pretežno ali zgolj zanima tisto, kar se dogaja v notranjosti organizma.

Znan je argument, ki ga uporabljajo za podporo stališču internalizma. To je kartezijansko utemeljeno opažanje, ki trdi, da ni bistvene razlike v opredelitvi duševnih stanj dvojčkov, od katerih eden tvori duševno stanje na podlagi dejstva, da nož vidi, drugi pa na podlagi dejstva, da nož halucinira.

Ker so stanja obeh dvojčkov ista, poteka naprej sklepanje, niso odvisna od zunanjega sveta.

Takšno bi bilo sklepanje glede na internalizem. Obstaja pa določena vzporednica s skepticizmom. Gre za znani argument možgan v kadi, za skeptični kartezijanski argument, na podlagi katerega sklepamo najprej, da ne poznamo razlike med notranjimi in zunanjimi stanji ter da, če je tako, lahko sklepamo na prednost notranjih stanj.

Skeptik v temelju trdi, da nečesa ne moremo vedeti. Lahko da trdi, da ne vemo ničesar (skrajni skepticizem), da ne moremo nekaj vedeti glede določenega področja, ali pa da ne moremo vedeti določene propozicije.

Pogoje vednosti klasično opredelimo kot

$$Vap = \text{def } p \ \& \ Pap \ \& \ Uap,$$

pri čemer je V operator vednosti, P operator prepričanja, U operator upravičenosti, p je propozicija, a pa je indeks, ki označuje individua. Zgornjo formulo preberemo "Oseba a ve da p če je p resnično, je a prepričana v p in če je a upravičeno prepričana, da p". Resničnost propozicije tod pomeni, da obstaja nekakšen stik, oziroma vsaj reničnostna korelacija s svetom.

Argument možgan v kadi pa poteka takole:

Hipoteza je, da izkustvo osebe a ni izkustvo možgan v kadi. (Možgani v kadi so ista oseba kot a, le da ne gre za osebo, ampak za možgane, ki jim nori superevroznanstvenik dovaja dražljaje, tako da ima oseba a natanko tako izkustvo, kot da ne bi bila možgan v kadi s fiziološko hranljivo raztopino, v bistvu pa to je.). Če "biti možgan v kadi" okrajšamo z MK, imamo

$$a_{\text{izkustvo}} \neq \text{MK}$$

Pri tem pa oseba a ve, da ima določeno izkustvo:

$$V_a a_{\text{izkustvo}}$$

Vendar, to izkustvo osebe a, da ni možgan v kadi, je prav takšno kot njeno izkustvo, da je možgan v kadi (v obeh primeri ima oseba identične čutne vtise):

$$a_{\text{izkustvo}} \text{ MK} = a_{\text{izkustvo}} \neg \text{MK}$$

To je razumljivo, saj smo dejali, da nori znanstvenik predvaja osebi a prav takšen film zaznavanj ter ostalih izkustvenih stanj, kakršnega bi oseba imela, če ni bi bila možgan v kadi s hranljivo fiziološko raztopino

Od tod pa lahko sklepamo, da oseba a nima nikakršnega načina, na podlagi katerega bi lahko vedela, ali je njeno izkustvo možgan v kadi, oziroma, ali njeno izkustvo ni izkustvo možgan v kadi:

$$\therefore \neg V_a \text{ če } (a_{\text{izkustvo}} \text{ MK} \vee a_{\text{izkustvo}} \neg \text{MK})$$

Skratka, tudi če predpostavimo hipotezo, da oseba a ima izkustvo, da ni možgan v kadi

$$a_{\text{izkustvo}} \neq \text{MK}$$

in če velja zgornji vmesni sklep

$$\neg \forall a \text{ če } (a_{\text{izkustvo}} \text{ MK} \vee a_{\text{izkustvo}} \neg \text{MK})$$

od tod sledi, da ne ve ali je možgan v kadi ali da to ni:

$$\therefore \neg \forall a \text{ če } (a = \text{MK} \vee a \neq \text{MK})$$

To je skeptični sklep glede vednosti osebe, če je možgan v kadi.

Vendar pa lahko oseba ve poljubno propozicijo p.

In če $\forall a$ potem $\forall a$ ($a \neq \text{MK}$).

Sedaj okrajšajmo ($a \neq \text{MK}$) s q.

Torej $\forall a$ ($p \rightarrow q$).

Bistven pri tem je q, na katerem argument gradi.

Vpeljimo sedaj načelo zaprtja vednosti (ZV), glede na katerega je vednost osebe a zaprta pod implikacijo:

$$\text{NZ}^v: [\forall a \wedge \forall a (p \rightarrow q)] \rightarrow \forall a q$$

Uvedimo naslednjo interpretacijo:

p = a sedi in posluša predavanje

q = a ni možgan v kadi

Tedaj načelo zaprtja vednosti trdi, da a ve, da sedi in posluša predavanje. Poleg tega pa a tudi ve, da, če posluša predavanje, potem ni možgan v kadi. Od tod pa a ve tudi, da ni možgan v kadi.

Po modus tollens [$(p \rightarrow q, \neg q) \rightarrow \neg p$] dobimo

$$[\neg \forall a q \wedge \forall a (p \rightarrow q)] \rightarrow \neg \forall a p,$$

torej če a ve, da je možgan v kadi, in če a ve, da iz tega, da posluša predavanje sledi, da ni možgan v kadi, potem iz tega sledi, da ne ve ali sedi in posluša predavanje. Torej, velja skepticizem za poljubni stavek če prevzamemo načelo zaprtja vednosti ter zgornje pogoje. Pri Descartesu je bila interpretacija za q "a ne sanja".

Lahko se vprašamo, ali je skepticizem, kakršnega smo navedli, obenem kar neposredno dokazni material za internalizem. Zdi se, da lahko zagovarjamo naslednje stališče:

Skepticizem je skrajna oblika internalizma. To pa zato, ker temelji na stališču, da so naša duševna stanja dostopna le naši notranjosti. To pa ravno sledi iz načela zaprtja vednosti, ki pravi, da je naša vednost zaprta pod implikacijo.

Descartes je internalist, saj ravno na ta način pridobi prepričanje, da so duševna stanja odvisna zgolj od notranjosti poljubne osebe a. Še en filozof internalist bi bil Husserl, saj je znano, da uvaja odmišljanje zunanjih svetnih dejstev v okviru svoje fenomenološke redukcije ali epoché: svetna dejstva zvede na dejstva moje zavesti. Mi bi tu dejali, da gre za dejstva notranjega doživljanja (s čimer se sicer Husserl ne bi strinjal, saj on meni, da dejstva po izvedbi fenomenološke redukcije ne morejo biti psihološka).

Pred nekaj časa je podobno internalistično stališče vpeljal Fodor s svojo tezo metodološkega solipsizma. Ravno ta je trdila, da morajo psihološko razlago zanimati zgolj notranja stanja organizma, ne pa tisto, kar se nahaja v zunanosti organizma. Skušam pokazati, kako takšno stališče ni združljivo s samo opredelitvijo duševnih stanj kot takšnih stanj organizma, ki bi bila specifično porazlikovana od drugih stanj organizma.

Internalizem je še posebej privlačen zato, ker lahko v njegovem okviru razlagamo duševna stanja z modelom računalniške inteligence, oziroma s pomočjo računalniške metafore. Pretežna večina standardnih modelov računalniške inteligence pa je pozorna zgolj na notranje operacije sistema, kot denimo na različne sintaktične in druge funkcionalno uvedene povezave, ne pa na njihovo razmerje z zunanjo realnostjo. (Sam mislim, da je takšna oblika metafore zastarela, in dejansko so jo že zamenjali modeli paralelno distribuiranih procesov, s katerimi je mogoče nelinearno modelirati duševno realnost individua, pa tudi še druga področja. Menim, da je pravzaprav linearna računalniška metafora na dolgo progo prav gotovo zgrešena, saj mora modeliranje duševnih stanj upoštevati končno še dejanskost. Torej bi bila v tem smislu bolj primerna za modeliranje duševnih stanj robotska metafora.)

Doslej sem skušal dati nekaj uvodnih pojasnil o internalizmu. Seveda pa le-tega ne moremo dojeti, če ga ne dojamemo v opoziciji z njegovim nasprotjem, z ekternalizmom. Tukaj je poskus njegove definicije:

Eksternalizem = def Razlaga duševnih stanj (pretežno ali docela) s pomočjo tega, kar se dogaja zunaj organizma.

Glede na pravkaršnji predlog moramo na nek način vključiti v razlago duševnih stanj zunanjo realnost.

Sam mislim, da je ekternalizem ustrezen nauk za interpretacijo duševnih stanj. Da bi pokazal, čemu je ustrezen, je še najbolje, če se zopet vprašam, kaj so duševna stanja. Kaj izmed naslednjega bi bilo ustrezno za razlago v filozofiji ali psihologiji o tem, kar se dogaja v notranosti organizma? Dejali smo, da imamo na eni strani stanja kot so dihanje, presnova ali krvni obtok. Potem, smo dejali, imamo zopet stanja, kot so različna razpoloženja. In končno imamo stanja organizma, ki imajo vsebino in ki smo jih zato opredelili kot duševna stanja.

Oglejmo si en primer takšnega stanja. Naj bo to prepričanje. Prepričanje ima vsekakor vsebino. Vsebina prepričanja pa je običajno usmerjena na nekaj, kar se nahaja v svetu. Jaz sem prepričan, da /V VRTU JE MAČKA/. Očividno je to moje prepričanje povezano z zunanjo realnostjo, z nečim, kar se dogaja ali obstaja zunaj meja mojega telesa. Podobno velja tudi za druga duševna stanja, kot je denimo želja. Želim si, da bi /PREŽIVEL LEP VEČER/. Tudi tod je moja želja, kot duševno stanje, z določeno vsebino, odvisna od možnega stanja v svetu. Lahko, da se ta želja udejani ali pa tudi ne, vendar pa je na vsak način odvisna od zunanjega sveta.

Naj sedaj navedem še argument, ki zagovarja ekternalistično interpretacijo duševnih stanj:

Razred organizmovih stanj, ki jim pravimo najbolj po pravici duševna stanja, ima vsebino.

Stanja z vsebino so tipično usmerjena na zunanji svet.

∴ Duševna stanja moramo razložiti z dejstvi iz zunanjega sveta, oziroma iz okolice organizma.

O prvi premisi je bilo povedanega že dovolj. Seveda nam je pri tem ostal še nemajhen popravek opredelitve termina "vsebina". Trenutno smo jo opredelili kot propozicionalno vsebino, pri tem pa smo propozicijo navedli kot abstraktno bitnost. Tega posebnega in težkega vprašanja se tod ne nameravam še posebej lotevati, razen pripomb, ki bodo še nujne.

Druga premisa pravi, da so stanja z vsebino tipično usmerjena na zunanji svet. To se mi zdi razumljiva trditev. Vsebina namreč ni usmerjena na organizmovno notranjost. Tudi če tedaj, ko mislim, da /V VRTU JE MAČKA/, predpostavim, da je moja misel identična z nevrofiziološkim, in končno s fizikalnim stanjem, ne morem reči, da je vsebina usmerjena na nevrofiziološko podlago. Mislim le, da fizikalno podlago uporabljamo za usmeritev na zunanjo vsebino.

Sedaj lahko pogledamo še opredelitvi močnega in šibkega eksternalizma, ki izhajata iz zgornje definicije, ko teče beseda o tem, da razlagamo duševna stanja pretežno ali docela z nečim, kar se nahaja zunaj organizma.

Močni eksternalizem = def Za razlago duševnih stanj so odgovorne le zadeve v zunanjem svetu.

Takšen močni eksternalizem bi le težko zagovarjali, saj je jasno, da zadeve v svetu izven meja organizma niso nič specifičnega, na podlagi česar bi lahko opredelili duševna stanja. Jasno je, da duševnih stanj ne moremo opredeliti zgolj z zunanjimi dogodki. Kajti v tem primeru ne bi obstajala nikakršna razlika med razlago duševnih stanj ter med razlago kakršnegakoli drugega fizikalno razložljivega dejstva. Zopet pa bi lahko pravkar zatrjenemu ugovarjali, češ da smo na tih način predpostavili nematerialistično specifičnost duševnega, nekakšen dualizem. Zato, bi se nadaljeval ugovor, velja razmisliti o možnosti šibkega eksternalizma. Sedaj pa navedimo:

Šibki eksternalizem = def Za razlago duševnih stanj niso odgovorne le zadeve v zunanjem svetu, ampak v večji ali manjši meri tudi zadeve v organizmu.

Takšna opredelitev eksternalizma se zdi primernejša, saj dopušča tudi vključitev dogajanj znotraj organizma v opredelitev duševnih stanj. Kot je takšno stališče že primerno, kot se zdi na prvi pogled, saj notranjost organizma vsekakor ima svojo vlogo pri duševnih stanjih (sicer bi lahko imela duševna stanja kamen ali telefon), pa imamo zopet nevarnost, da bi se zbrisala meja med internalizmom ter eksternalizmom. Mogoč je torej ugovor: kako se takšen eksternalizem sploh razlikuje od internalizma? Zopet lahko odgovorimo, da je bistven pri opredelitvi eksternalizma poudarek, ki ga odmerimo zunanjim dejavnikom, da pa je udeleženos notranjosti pri tem trivialna.

Sedaj, ko smo pregledali nekaj problematike v zvezi s temeljnimi pojmi, kakršni v njej nastopajo, se lahko vrnemo k prvi premisi ter iz nje izluščimo še neke druge poudarke. Premisa v bistvu trdi naslednje:

a) Vsaka razlaga duševne realnosti individuov mora biti bodisi internalistična ali eksternalistična. Zatorej *ni* drugih možnosti (vsaj ne pomembnih).

b) Razlago duševne realnosti moramo začeti na ravni *individua*.

Naj sedaj po vrsti navedem pripombe k prvi ter k drugi tezi:

ad a)

Razlika med internalizmom ter eksternalizmom ima globoke korenine tako v tradiciji filozofije, kot tudi v tradiciji znanosti. Morda bi kdo mislil, da je opozicija internalizem/eksternalizem v filozofiji omejena zgolj na obdobje, ki se je začelo z Descartesom, saj je ravno Kartezij uvedel temelje individualizma. Vendar bi bilo takšno mnenje zgrešeno. Za dokaz zadošča že, če se spomnimo na izrazito internalistično ali zopet eksternalistično razvrščanje filozofskih nazorov glede bitnosti, kakršne so propozicije. Seveda je teza nominalizma in realizma (naukov, da so pojmi zgolj načini govora ali pa zopet, da realno bivajo) ontološka. Vendar pa se moramo spomniti, da na primer Akvinec opredeli duševne funkcije z zunanjimi predmeti. Ko govorim o eksternalizmu, mislim glede takšnih tez o opredelitvi duševnosti ali duševnih stanj. Takšne teze pa so bile prisotne že ves čas in taksonomija njihovega razlikovanja ne zajema kartezijanskega individualizma. Podobno razdelitev med internalističnimi in eksternalističnimi nazeri lahko opazimo tudi v psihologiji. Vzemimo kot ilustracijo procese videnja. Nekatere psihološke šole menijo, da so za razlago videnja bolj pomembni procesi v organizmu, nekatere pa zopet, da pripada glavna teža procesom ali predmetom izven organizma.

Nekateri raziskovalci, denimo tisti v robotiki, bi lahko oporekali takšnemu razlikovanju ter bi trdili, kako to ni pomembno za njihove načine kategorizacije. Vendar pa sem sam imel priložnost slišati nekega specialista-robotika, ki je dejal: "Zunanji svet nima vloge pri opisu robotskega vida." Iz te njegove izjave ni težko razbrati, da imamo opravka z internalistom.

Teza zgoraj pa trdi ne le, da je razlikovanje internalizem/eksternalizem pogosto, ampak še, da načeloma ne obstajajo druge pomembne možnosti razlikovanj. Da je temu res tako, ni težko spoznati po manjšem premisleku. Vsekakor obstajajo različne klasifikacije duševnih stanj. Vendar pa, če razlagamo duševna stanja nekega individua, potem je nanj pomembnejše, ali se bomo odločili pri tem odmeriti poudarek dogajanjem zunaj ali pa zopet znotraj organizma.

ad b)

Proti trditvi, da mora začeti razlaga duševne realnosti na individualni ravni, bi lahko kdo dejal, da moramo duševno realnost začeti razlagati kar v okviru skupnosti. Če, na primer, prepričan in želja ne bi začeli razlagati na ravni individuov, bi jih lahko verjetno razlagali na ravni skupnosti, ali pa s pomočjo posplošitev. Pod posplošitvijo tod lahko menimo, da duševne realnosti ne bi razlagali s posamičnimi nastopi duševnih stanj pri individuu, ampak da nas lahko v filozofiji ali psihologiji zanima zgolj nadindividualna razsežnost duševne realnosti, denimo formalne zakonomerne posplošitve o tipskih stanjih pripričanj, ne pa posamični individualni primerki prepričanj.

Odgovor na pripombo, da moramo začeti preučevati duševna stanja na ravni skupnosti, odpade: kako naj psihološko realnost *začnemo* razlagati s skupnostjo? Vsekakor se zdi primerna ugotovitev, da ni narodove misli, ampak da kvečjemu obstajajo zgolj misli, ki si jih med seboj dele posamezniki v narodu. Skupnost sicer lahko omogoča nastanek misli, oskrbi temelj za nastanek misli. Vendar pa je v tem

primeru njena vloga podobna, kakršno ima pri nastanku misli siceršnje zaznavanje materialnega sveta.

Kaj pa formalne lastnosti duševnih stanj? Vzemimo primer:

Oseba o je prepričana da p

Tukaj smo navedli okvir, ki predstavlja možni začetek formalizacije duševnih stanj. Nekdo lahko trdi, da smo kot filozofi zainteresirani prav za takšne lastnosti tedaj, ko razlagamo prepričanja ter ostala duševanja stanja.

Vendar pa je potrebno opozoriti, da lahko takšne tipske razlage dobimo zgolj na temelju primerkov. Psiholoških raziskav ne začnemo tako, da preučujemo abstraktne oblike teorij kot take. Pa tudi če jih, moramo za to imeti na voljo empirična sredstva. Ta pa dobimo zgolj na individualni ravni.

Druga trditev v argumentu na svoj način pojasnjuje prvo premiso:

V znanosti skuša biti razlaga duševne realnosti internalistična (zdravorazumska pa eksternistična).

Tu se moramo spomniti, kar sem že povedal o strokovnjaku za robotski vid. Kljub temu, da je sam trdil, kako je glede na razliko internalizem/eksternalizem nevtralen, pa iz posledic njegovih stališč ni težko razbrati, kako imamo opraviti s tipično internalističnim zornim kotom. Prav tako je internalističen tudi znani in doslej najbolj izdelani Marrov model videnja. Nasploh je internalizem dokaj pogost pojav tako v psihologiji, kot nasploh v znanosti, ko imamo opraviti z razlago duševne realnosti. Če se vrnemo k našemu primeru vida, gre seveda za stališče, da je razlaga procesiranja vidne informacije pomembna le vkolikor se dogaja v mejah organizma. Podobno pa velja tudi za duševna stanja. Tako ne bi bilo pretirano trditi, da nas v znanosti skoraj praviloma zanimajo zgolj notranji mehanizmi človeškega duha. To pa je razumljivo zavoljo že znanega dejstva, ker je eden izmed bistvenih modelov duševnosti dandanes model umetne inteligence, ki se zanima le za tiste mehanizme preračunavanja, kateri so notranji organizmu. Zdi pa se, da so modeli paralelnega distribuiranega procesiranja (PDP) vendarle pokazali pot v drugo smer. Upati je, da bo prišlo do bolj kompleksnega in morda tudi z dejavnostjo povezanega preučevanja duševne realnosti, tako da bomo same spoznavne mehanizme, ki so notranji organizmu, razlagali s pomočjo zunanjih dejavnikov, kakršne zasledimo pri dejavnosti organizma ter pri drugih z zunanostjo povezanih zornih kotih. Seveda pa velja opozoriti, da obstajajo tudi v znanosti, oziroma v psihologiji drugače zasnovani modeli. Tako je znan ekološki, na zunanost usmerjeni model videnja, kakršnega je predlagal Gibson.

Vendar pa je mogoče ugotoviti, da so znanstvene razlage duševne realnosti zasnovane pretežno internalistično. Iz zgornje trditve izhaja, da se tod zdravi razum znajde na drugem polu. Prav nikakršne težave nimamo, če zdravorazumsko zatrdimo, kako je zunanja realnost pomembna za razlago duševnih stanj. Zdravorazumska psihologija se glede tega ne moti. Težava pa je v nekonsistentnosti stališč zdravega razuma. Človek na ulici je namreč brez težav tudi spontani internalist - ko ti na primer razlaga o svojih najglobljih osebnih in zatorej notranjih čustvih.

Mar iz zgornje razprave izhaja, da trdim

Internalistično = individualistično?

Kje le naj bo zakoreninjen internalizem, če ne v individuū? Vendar pa ne bi želel trditi, da je individualistično nujno internalistično. Pravim le to, da moramo svojo razlago duševnega začeti na ravni individua. Vendar pa to še ne izključuje, da bi bila razlaga eksternalistična. Ko razlagamo duševno stanje individua, denimo njegovo misel, da /TRAVA JE ZELENA/, moramo po moje najprej upoštevati tipsko trditev, da je trava zelena, ki je lahko v podlago različnim situacijam, kjer najdemo zeleno travo. Tipski trditvi pa morajo biti v podlago primerki stanj, ko je trava zelena. Pri tem pa so ti primerki nekaj glede na duševnost zunanega.

V drugi premisi pa bom skušal bolj podrobno zagovarjati združljivost individualizma ter eksternalizma.

Pr. 2:

Internalistična razlaga duševne realnosti je krožna (posameznikova stanja razlagamo z nečim kar opredeljuje samega posameznika).

To trditev velja skrbno pretehtati. In sicer tako, da se zopet vrnemo na začetek.

Kaj pravzaprav razlagamo? Duševno realnost. Duševna ralnost vsekakor obstaja znotraj individuov.

Vendar, če ves čas, ko razlagamo duševno realnost, ostanemo znotraj organizma, tako pravzaprav vseskozi ne izstopimo iz individua.

Če pa je tako, tedaj razlagamo nekaj organizmu notranjega s pomočjo nečesa, kar je spet notranje organizmu. To pa je slab začetek kakršnekoli razlage.

Nekdo bi lahko pripomnil, da prav lahko razložimo določena dogajanja v mojem organizmu (da se slabo počutim) z drugimi dogajanjmi znotraj mojega organizma (imam težave s prebavo).

Vendar to ne velja za razlago duševne realnosti.

Kajū v filozofski razlagi duševne realnosti iščemo zadeve, na katere je ta realnost usmerjena. Če naj razložim svojo misel o mački, ni dovolj, da se sklicujem zgolj na notranji mehanizem v mojem organizmu, ki omogoči, da se ta misel pojavi, denimo na določeno vzburjenje nevronov in sinaps, ki se pojavijo ob moji misli na mačko, ter obenem tvorijo nujno materialno podlago za to, da se misel sploh lahko pojavi (če bi imel glavo brez možgan, je kaj malo verjetno, da bi lahko mislil na mačko). Takšen mehanizem tvori nujni pogoj za razlago misli, ne pa tudi zadostnega pogoja.

To kaže, da je internalistična razlaga krožna. Od tod lahko izvedemo sklep, do katerega smo obljubili priti že na začetku:

Potrebujemo eksternalistično razlago duševne realnosti.

Ta trditev temelji na dejstvu, da internalizem ne more na zanimiv način razložiti duševne realnosti. To pa zlasti zato, ker duševno realnost individua tipično razložimo, njegova duševna stanja pa tipično individuiramo s pomočjo predmetov. Moja misel o mački in moja misel o žabi se tipično razlikujeta in ju lahko tipično individuiramo zavoljo in s pomočjo dejstva, da prva meri na mačko, druga pa na žabo.

Kolikor imajo predmeti pri individuaciji duševnih stanj bistveno vlogo, je to zagotovo v nasprotju z internalizmom. To pa terja svoj lastni argument.

V naslednjih vrsticah bom torej skušal zagovarjati stališče, da mora ekternalistična razlaga duševne realnosti posameznika nujno poudariti pomen predmetov v njegovem okolju. Začel bom z ugotovitvijo o pomembnosti *predmetov* v organizmovem okolju za *individuacijo duševnih stanj*.

Trdil bom, da mora razlaga duševnih stanj individua poudariti pomembnost predmetov v okolju individua. Začnem s premiso:

Tipično so za kvaliteto posameznikovih duševnih stanj odgovorni predmeti.

Če mislim na mačko, je ta zatorej po tem naziranju odgovorna za kvaliteto moje misli. Kaj pa dobrota? Obstajajo jezikovni mehanizmi, ki dobroto postavljajo v isto vrsto z mačko. Ko torej abstraktna realnost sodeluje v vsebini duševnih stanj, to stori tako, da se ravna po modelu predmetov. Mačke nimam v glavi, pač pa je odgovorna za vsebino in za kvaliteto vsebine duševnega stanja. Prav tako ne mislim zgolj na predmete, pač pa nanje mislim v tipičnih primerih.

Za potrditev pravkar zapisanega obstajajo *evolucijski*, razvojni razlogi: Naše duševno življenje enostavno mora imeti določeno vlogo v našem okolju ter se vklapljati v širšo shemo dejavnosti in obnašanja organizma. Predmeti pa so pomembni za naše preživetje v okolju. Tako ni naključje, da je naša duševnost, njena vsebina, tipično usmerjena na predmete.

Predmeti so odgovorni za kvaliteto naših duševnih stanj, ker ni vseeno, ali mislimo na mačko, ali pa na severnega medveda.

Naj sedaj navedem drugo premiso, katere namen je podkrepti zgornja razmišljanja:

Individuacija duševnih stanj poteka čez zunanje predmete (de re).

Če razlikujemo duševna stanja med seboj - če želimo vedeti, kaj razlikuje mojo misel M1 od moje misli M2 - so za to tipično odgovorni predmeti. Kajti moje z mačko povezano prepričanje je različno od mojega s severnim medvedom povezanega prepričanja.

Kaj pa porazlikovanje mojih prepričanj o severnem medvedu - prepričanje, da je lep, od prepričanja, da rad je ribe? To so razlike, ki se dogajajo s predmetom, s severnim medvedom. Vsaj v mojih mislih. Podobno pa je tudi z abstraktnimi bitnostmi, kot je denimo dobrota. Tej pripada v moji duševnosti podobna funkcionalna vloga, kot jo imajo sicer srednjerazsežni predmeti.

Premisa pravzaprav trdi, da lahko predmete *individuiramo* s pomočjo zunanjih predmetov. Če so predmeti, kot je denimo mačka, odgovorni za naša duševna stanja, potem je verjetno, da tudi sama duševna stanja *individuiramo* na njihovi podlagi. Duševna stanja torej moramo prvotno *individuirati de re*, z njihovo usmerjenostjo na predmete, ne pa z njihovo usmerjenostjo na tisto, kar pravimo o predmetih (de dicto). Misli, želje in prepričanja so tedaj, ko so usmerjena na svoje vsebine, prvotno usmerjene na svoje predmete (ki se nahajajo v teh vsebinah), ter jih s pomočjo te relacije lahko tudi med seboj porazlikujemo. Težko je misliti, da bi obstajala še kakšna druga relacija, ki bi temeljno pripomogla k njihovi individuaciji. Od tod pa sledi sklep:

Razlaga (posameznikove) duševne realnosti v odvisnosti od zunanosti (eksternalistično), oprimerjanje duševnih stanj, mora poudariti pomen predmetov v posameznikovem okolju.

V zgornjih vrsticah sem skušal pokazati pomembnost zunanjih dejavnikov, zlasti predmetov, za pojasnitev duševnih stanj. To trditev lahko sedaj podkrepim s skico

argumenta za dokaz nezadostnosti pojasnitve materialne baze duševnih stanj za pojasnitev duševnih stanj.

1. Nekateri mislijo, da lahko pojasniš duševna stanja tako, da pojasniš materialna stanja, ki jih omogočajo.

Če ima neka oseba duševno stanje DS, potem mislijo, da je dovolj, če navedemo materialno stanje MS, ki je v podlago DS.

2. To pa ne more veljati. Kajti materialno stanje MS (denimo nevrofiziološka nevrnska vezja) je res *nujna* podlaga za obstoj duševnega stanja DS. *Ni* pa *zadostna* podlaga.

Ko imam misel o konju, je res nujni pogoj, če naj imam to misel, da obstajajo določene materialne podlage za realizacijo te misli (nevronska vezja).

Nekdo bi lahko dejal, da misel ni realizirana v materialnih podlagah. To bi bil dualist, ki bi moral pristati na posebne vrste substanc, kakršna je res cogitans. Celo tak dualist pa bi moral priznati, da je res cogitans vezana na materialno substanco, če ne drugače, naključno (kajti misli o konju ne morem imeti, če mi nekdo odstrani možgane). Če pa imam možgane, pa to še ni dovolj, da bi imel misel o konju.

Zdi se, da je vzročna odvisnost enega od drugega (mislil o konju od možgan) pogoj za razlago enega po drugem.

Vendar pa, kot rečeno. Če že imam možgane in če razložim njihovo strukturo, to samo po sebi še ne more razložiti, zakaj imam neko posamično misel.

Sedaj ne bo težko navesti *zadostnega* pogoja, da imam misel.

Bistveno je, da vidimo, kako je misel o konju misel prav zato, ker meri na konja.

Ko imam misel, uporabljam materialno podlago možgan zato, da mislim na konja, vendar pa ne mislim na konja zavoljo te materialne podlage, niti ne mislim na materialno podlago, na svoje nevrone, ki realizirajo misel o konju, tedaj ko mislim na konja.

Kaj bi bil potlej zadostni pogoj, da mislim na konja? Ni treba še posebej ugotavljati: obstoj konja. Vsaj v tipičnem primeru. Netipične primere, ko denimo mislim na Pegaza, lahko pojasnimo s pomočjo tipičnih primerov.

Tipične primere pa opredelimo s tistim, kar je pomembno za nas kot organizem. Za nas kot organizem pa so v okolju pomembni predmeti. Ko na nekaj mislimo, skušamo praviloma misliti na predmete, oziroma na nekaj, kar ima v okolju za nas podoben pomen, kakršnega imajo predmeti (hrana, boj in razmnoževanje, preživetno najpomembnejše usmeritve organizma, so povezane s predmeti).

Zato tudi tedaj, ko imamo opravka z abstraktnimi bitnostmi, skušamo nanje misliti po vzoru predmetov, ki so za nas pomembni v našem okolju.

Temeljne izkušnje, ki jih imamo s svetom predmetov v našem okolju, so prej povezane z *zaznavanjem* kot pa z *mislijo*. Prvotna so torej *zaznavna spoznavna stanja*. Kot organizem v okolju moram najprej zaznavno prepoznati predmete, da bi uspel preživeti. Šele na tej podlagi lahko pozneje na predmete, če je potrebno, tudi mislim. Vendar pa lahko zgodbo povem še na en način. Na predmete mislim v funkciji zaznavanja. Moj zaznavni aparat ima namreč dobrega zaveznika v mišljenju. To pa pomeni, da je tudi naša misel tipično nastala kot reakcija na okolje organizma.

Obstajajo pa še druga duševna stanja, takšna, ki niso iste vrste kot misli. O njih smo govorili bolj na začetku, ko smo opredeljevali duševna stanja. Tam smo jih navedli kot stanja organizma, ki sicer niso duševna stanja, so pa dovolj blizu le-tem. Na tak način pa

so to vendarle duševna stanja. Tako lahko pogledamo občutja. Počutim se neprijetno, dolgčas mi je, vesel sem. To so stanja, ki jim torej ne moremo po pravici reči duševna stanja. Tudi ne čustvena stanja. Pri opredelitvi duševnega stanja je za nas pomembno, da se to stanje na nekaj usmeri.

Usmerjenost stanja na nekaj, njegova intencionalnost, organizmovno stanje tudi opredeli kot duševno stanje. In na tako intencionalno stanje skušamo misliti, ko govorimo o duševnem stanju.

Če razmišljamo še nadalje, kmalu vidimo, kaj je pravzaprav pomembno pri nastopu takega stanja.

Pomembna je relacija z zunanjim predmetom, na katerega je tipično usmerjen organizem, ki ima duševno stanje.

Tod nam je tudi iskati odgovor na vprašanje, kateri je *zadostni* pogoj za to, da je neko stanje lahko duševno stanje, ter da ga lahko kot takega tudi pojasnimo.

Zadostni pogoj za to je usmerjenost na predmet.

Nekdo bi lahko rekel, da so materialna stanja organizma vendarle tudi zadostni pogoj za opredelitev duševnih stanj. Kajti, bi dejal, vsekakor ne moremo imeti v glavi konja, ko mislimo na konja, pa tudi korespondenčne podobe konja tam ni najti. To pa pomeni, da je usmerjenost na konja vendarle proizvod moje možganske materialne baze, kajti kje naj jo sicer iščem?

Takšnega ugovora pa ni težko ovreči. To še vedno v najboljšem primeru ne bi pomenilo nič drugega, kot da nam materialna baza oskrbuje možnost za to, da pridobimo misel o konju, skratka, da omogoča podlago za misel.

Zato je jasno, da mora pri organizmovi misli sodelovati še nekaj razen materialne, nevrofiziološke baze, kar omogoča, da imamo misel.

Premislek pokaže, da je to v tipičnem primeru zopet lahko zgolj predmet.

Zato je, vsaj v tipičnem primeru, *zadostni* pogoj za obstoj duševnih stanj, pa tudi za njihovo razlago, obstoj predmeta.

Že na začetku sem dejal, kako je instrumentalizem eden izmed načinov, da rečemo, kako notranja (duševna) stanja niso odvisna od zunanjih stanj (denimo od predmetov). Instrumentalizem trdi, da notranja stanja kot taka ne obstajajo, temveč da jih mi zgolj pripisujemo.

Nasprotje lahko postavimo takole:

1. Bodisi da imajo pristna notranja stanja, ki so lastna zgolj človeku, nenaravni pomen, in v tem primeru niso del naravnega reda;

2. ali pa so duševna stanja del naravnega reda. V tem primeru pa imamo položaj, da ne morejo biti neposredno odvisna od zunanjih predmetov, ker bi imeli tedaj težave s tem, kako naj pojasnimo možnost zmote.

Če namreč vidim kravo, pa mislim, da je to konj, moje stanje ni neposredno vzročno vezano na kravo, ampak na disjunkcijo (krava v konj v...v X). Če pa je tako, moje notranje stanje ne more biti vezano na zunanost.

Argument pod to drugo točko lahko nadaljujemo:

Duševna notranja stanja imajo funkcionalno vlogo. To vlogo so dobila v poteku razvojnega procesa. Mati Narava nas je oskrbela s stanji, katerih funkcije se lahko spreminjajo: sedaj opravljajo to, potem pa zopet nekaj drugega. Zato notranja stanja nimajo sebi lastnega pomena. Poleg tega pa tudi nimajo pomena, ki bi bil zavezan zunanosti.

Ravno zato so ta stanja funkcionalna. Ker so funkcionalna, so notranja, in zato rej nimajo nikakršnega stika z zunanjo predmetnostjo.

Predpostavka in sklep argumenta je torej, da v nobenem primeru pri duševnih stanjih ne moremo imeti opravka z zunanostjo.

Ta predpostavka pa je čudna, če se ozremo na tisto, kar pravzaprav kritizira: pristno intencionalnost, stališče, da imajo notranja stanja misel že kar sama po sebi.

Kritika pa bi tod lahko trdila, da je napaden internalizem, teza, po kateri so notranja stanja neodvisna od zunanjih. Napaden je s pomočjo funkcionalizma.

Pri tem se funkcionalistična teza navezuje na razvojno, evlucijsko zgodbo.

Napad je mogoč na tej točki: Evlucijska, razvojna zgodba, izhaja od prilaganja organizma okolju.

Za organizem so v okolju najbolj pomembni predmeti.

Zato morajo tudi notranja stanja oraganizma imeti svojo vlogo, zlasti v reakciji organizma na predmete.

Ugovor bi se lahko glasil, da zadošča funkcionalna vloga: reakcija na predmet X v Y v Z v...v N, torej na disjunkcijo zunanjih stanj.

Vendar pogledjmo. Na eni strani nikakor ni mogoče zanikati, da bi notranja stanja nastala na podlagi reakcije na zunanja stanja, v tipičnem primeru kot reakcija na predmete (ker so-ti najbolj pomembni v okolju organizma, kakršen je naš).

Obenem pa morajo notranja stanja tudi reagirati na predmete, ko so organizmu že enkrat na razpolago.

Zato lahko glede na evlucijsko predpostavko rečemo, da je njihova *običajna* naloga reakcija na zunanje predmete.

Od tod pa sledi, da je funkcionalizem-instrumentalizem zgolj napihnil eno stran, možnost zmote.

Zmota nam ravno pomaga aspektualno, iz zornih kotov, lažje zajeti zunanje predmete.

To samo pomeni, da ima organizem vgrajeno funkcijo zornega kota, ki mu pomaga usmeriti pozornost na zunanje predmete.

Če pa je tako, potem sta tako teza o pristnosti notranjih stanj (teza, da so notranja stanja neodvisno od zunanosti organizma usmerjena na nek pomen) ter teza instrumentalizma-funcionalizma (da se lahko notranje stanje poljubno odzove na zunanjo predmetnost) v zmoti.

Moja teza bi trdila, da so lahko notranja stanja nastala le na podlagi usmerjenosti na zunanje predmete (v tipičnem primeru).

Notranja stanja tudi pomagajo organizmu, da se usmerja (da usmerja svojo pozornost) na zunanje predmete.

Vkolikor obstaja v organizmu zmožnost zmote v zaznavanju ali prepričanju, ima po razvojni, evlucijski hipotezi tudi ta zmota svojo prav določeno vlogo, in sicer, da pomaga usmeriti vzročno pozornost notranjih stanj na zunanji predmetni svet. (V tipičnem primeru je pozornost usmerjena na predmete, po modelu predmetov pa potem organizem zaznava procese ali univerzalije.)

Če je res tako, potem lahko dokažemo, da so notranja stanja odvisna od zunanjih stanj (torej v tipičnem primeru od predmetov).

Argument, ki bi bil potreben za dokaz le-tega, bi moral zajeti razliko med prvotnimi, zaznavanju zavezanimi, ter med izvedenimi, sintaktično opredeljenimi stanji organizma.