

POSTGRADUATE SCHOOL ZRC SAZU

Ante Jerić

Mentor: prof. dr. Jelica Šumič Riha

THE IRREDUCIBILITY OF CONSCIOUSNESS
[IREducIBILNOST ZAVESTI]

Doctoral dissertation

Ljubljana, 2024

The Irreducibility of Consciousness

Abstract

The main thesis of this dissertation is that phenomenal consciousness cannot be reduced to its physical substrate conceived in a traditional way. In the first part of the dissertation I will assume that there is a world beyond our conscious representation of it and, on the basis of this assumption, I will follow David Chalmers' proposal and construct the logical space of all possible philosophical positions regarding the relationship between physical processes and the conscious states dependent on them. The history of thinking about this issue will lead me to position Descartes and Freud – the thinkers who shaped the contemporary understanding of the relationship between physical processes and the associated conscious states – within the aforementioned logical space. In the second part of the dissertation I will try to reconstruct Descartes' thinking about the mind-body problem. I will propose a heterodox interpretation of Cartesianism, according to which Descartes can be interpreted in three alternative ways, distinct from the usual understanding. Descartes will be presented as a precursor to the three positions within the context of contemporary philosophy of mind: a version of materialism (McGinn's mysterianism), a version of panpsychism in a broad sense (Nagel's neutral monism), and even a version of panpsychism in a narrow sense (Strawson's realist monism). In the third part of the dissertation I aim to present Freud as the thinker responsible for leaving the Cartesian tradition, in all of its variants, behind. I will propose not only possible, but also convincing reconstruction of Freud's take on the mind-body problem. Freud will be presented as a staunch materialist, a physicalist *avant la lettre*, and the fundamental ontological assumptions of his philosophy of mind will be criticized accordingly.

Keywords: philosophy of mind; psychoanalysis; phenomenal consciousness; physicalism; panpsychism

Izveček

Temeljna teza te disertacije je, da fenomenalne zavesti ni mogoče reducirati na njen, tradicionalno razumljen, fizični substrat. V prvem delu disertacije, ki sledi neposredno po uvodu, bomo predpostavili, da obstaja svet onkraj naše zavestne predstave tega sveta in, na podlagi te predpostavke, sledeč predlogu Davida Chalmersa, opredelili logični prostor vseh možnih filozofskih stališč glede odnosa fizičnih procesov in od njih odvisnih zavednih stanj. Zgodovina premišljevanja pričujoče problematike nas bo spodbudila, da znotraj omenjenega logičnega prostora pozicioniramo filozofska klasika – Descartesa in Freuda –, ki sta, po našem mnenju, na odločilen način oblikovala sodobno razumevanje razmerja med fizikalnimi procesi in z njimi povezanimi zavednimi stanji. Drugi del disertacije se bo navezoval na prvega tako, da bo posvečen rekonstrukciji Descartesovega mišljenja o problematiki razmerja med umom in telesom. Bomo predlagali heterodoksno interpretacijo karteziianizma, po kateri se Descartesa, razen kot zastopnika substančnega dualizma, razlaga še na tri načine. Po naši interpretaciji je on predhodnik treh stališč v sodobni filozofiji uma: ene različice materializma (McGinnovega misterianizma); pansihizma v širšem smislu (Nagelovega nevtralnega monizma) in celo pansihizma v ožjem smislu (Strawsonovega realnega monizma). Tretji del disertacije predstavlja Freuda kot začetnika preloma s kartezijsko tradicijo v vseh njenih različicah. Predlagali bomo neko možno in upajmo prepričljivo rekonstrukcijo Freudove koncepcije razmerja med fizičnimi procesi in zavednimi stanji, ki jih spremljajo. Freuda bomo interpretirali kot materialista, torej fizikalista, in bomo kritizirali temeljne fizične predpostavke njegove filozofije uma.

Ključne besede: filozofija uma; psihoanaliza; fenomenalna zavest; fizikalizem; pansihizem

Ireducibilnost zavesti

Povzetek

Zavest, fenomenalna zavest, subjektivni kvalitativni značaj doživetja ali preprosto doživetje je nekaj, kar poznamo najintimnejše. Obstoj zavesti je, kljub tej gotovosti, težko vključiti v sliko naravnega sveta. Naravni svet je, po sodobnem razumevanju, preprosto sinonim za fizični svet. Dovršena fizika, znanost, posvečena preučevanju sveta in njegovih zakonitosti, bi načelno morala biti sposobna podati popoln opis takega sveta. Težko je razumeti, kako bi lahko bila zavest, kot nekaj, kar dojemamo bistveno drugače od procesov v naravi, del fizičnega sveta: zavedna stanja so, med drugim, subjektivna in zasebna, medtem ko so fizični procesi objektivni in javni. Fenomenalna zavest je nedvomno povezana s fizičnimi procesi – znanost je opazila in do neke mere opisala stabilne korelacije med možganskimi procesi in stanji zavesti, vendar ni podala odgovora na vprašanje, zakaj te korelacije sploh obstajajo. Narava razmerja med fizičnimi procesi in stanji zavesti je, kljub pomembnemu napredku nevrofiziologije, ostala skrivnostna. Ali je sploh smiselno govoriti o zavestnih stanjih ali, v filozofskem žargonu, o kvalijah? Če menimo, da je, in skladno s tem, predpostavimo, da obstaja fenomenalna zavest, da obstaja svet onkraj naše zavestne predstave tega sveta in da je naturalistična slika sveta načeloma točna, čeprav nepopolna, potem se lahko vprašamo naslednje: Ali je pravilno trditi, da fizični procesi proizvedejo ali povzročajo zavedna stanja, ali da, nasprotno temu, fizični procesi konstituirajo, torej so, zavedna stanja? Mogoče je tudi to, da je zavest tako enigmatična, da bi morali stopiti korak nazaj in opustiti večino naših predpostavk v smislu njenega odnosa do fizičnih procesov, od katerih je ta odvisna.

Temeljna teza te disertacije je, da fenomenalne zavesti ni mogoče reducirati na njen, tradicionalno razumljen, fizični substrat. Pri artikulaciji in zagovarjanju te teze med vsemi tremi deli disertacije uporabljam dva argumenta ali razloga: Descartesovega in Kripkejevega.

Prvi razlog za zavrnitev ideje o reducibilnosti fenomenalne zavesti – Descartesov razlog – je ta, da enačenje nekega možganskega procesa z nekim zavednim stanjem ne govori nič o tem, kar je to, kar naj bi neko možgansko stanje naredilo za nekakšno vrsto zavednega stanja: objektivni proces iz tretje osebe se ob teh priložnostih, le na račun vzpostavljenih korelacij, enači s subjektivnim procesom iz prve osebe, torej z določeno perspektivo, brez potrebe po kakršni koli razlagi, kako brezperspektivni proces poraja perspektivo kot nekaj popolnoma drugačnega od sebe. To je problematika, ki vznemirja materializem ali fizikalizem kot redukcionistične strategije. Njihove razločljive različice – po terminologiji Davida Chalmersa – imenujem materializem tipa A, tipa B in tipa C.

Drugi razlog za zavrnitev ideje o reducibilnosti fenomenalne zavesti – Kripkejev razlog – je ta, da analogija med enačenjem zavednih doživetij s fizičnimi doživetji in enačenjem nekih fizičnih doživetij z drugimi fizičnimi doživetji preprosto ne drži. Slednja strategija je upravičena, medtem ko prejšnja ni. Za ilustracijo te teze v vseh treh velikih delih disertacije uporabljam dva primera.

Reči, da je, recimo, bolečina kot zavedno stanje enaka aktivaciji C-vlaken ali nekemu drugemu fizičnemu procesu, ni konceptualna resnica, do katere lahko prispemo zgolj z razmišljanjem o pojmih. Ne moremo *a priori* sklepati, da gre v primeru bolečine in aktivacije C-vlaken za iste stvari. Fizikalisti ali, natančneje, teoretiki identitete priznavajo, da pri tem ne gre za konceptualno identiteto, temveč menijo, da gre za drugačen tip identitete, teoretično identiteto, ki jo odkrivamo *a posteriori* v okviru znanstvenega raziskovanja. Po njihovem mnenju je bolečina enaka aktivaciji C-vlaken približno tako, kot je voda enaka agregatu H₂O-molekul. Tega nismo mogli odkriti le s pomočjo preprostega razmišljanja, a zatem ko so to dejstvo pokazala znanstvena dognanja – trdijo teoretiki identitete – nimamo več razloga, da bi o tem dvomili. Kripke opozarja na to, da omenjena analogija ne velja, ker so identifikacije nekih fizičnih pojmov z drugimi fizičnimi pojmi nujne resnice,

medtem ko se identifikacije fizičnih pojmov z nefizičnimi pojmi, kot so različne različice fenomenalne zavesti, zdijo kontingentne. Namreč, reči, da je voda identična agregatu H₂O-molekul, pomeni reči, da brez H₂O-molekul voda ne more obstajati ter da na sobni temperaturi in pod normalnim atmosferskim tlakom ne potrebujete nič več kot molekule H₂O, da bi obstajala voda. To je resnica, ne glede na to, ali obstaja kdo, ki bi videl, občutil ali okusil vodo kot tekočino brez izrazite barve, okusa in vonja. Ljudje običajno identificirajo vodo – oziroma rečejo, da je nekaj voda – zahvaljujoč prav takšnim perceptualnim doživetjem, ki pravzaprav niso voda, temveč učinki vode na človeška čutila. Vode ne ustvarijo te sekundarne kakovosti. Vodo ustvari serija njenih primarnih kakovosti oziroma intrinzičnih lastnosti, nastalih z medsebojnim delovanjem H₂O-molekul – kot so gostota, viskoznost ali električna prevodnost –, ki jih je v celoti mogoče izpeljati iz bolj temeljnih fizikalnih lastnosti in opisati s pomočjo pojmov iz fizike. Te lastnosti obstajajo neodvisno od naše percepcije.

Nič od tega ne drži, ko pogledamo domnevno analogen primer izenačevanja bolečine kot zavednega stanja z možganskim procesom, ki z njo korelira. Če bi bila bolečina res samo možgansko stanje in nič več od možganskega stanja kot izključno fizičnega procesa, potem bi nam bilo za razumevanje bolečine dovolj razumevanje tega fizičnega procesa. Ampak preprosto ni tako. Lahko si predstavljamo aktivacijo C-vlaken, tako kot katero koli drugo možgansko stanje, brez pripadajočega čutenja bolečine, vendar si ne moremo predstavljati agregiranja H₂O-molekul brez s tem povezane pojavnosti vode kot agregatnega stanja z vrsto značilnih fizikalnih lastnosti, kot so gostota, viskoznost ali električna prevodnost. Bolečina se zdi kot neki ontološki višek, ki ni nujno, temveč le kontingentno povezan z možganskim stanjem. Zaradi tega fizikalizem – ali vsaj tipska teorija identitete kot ena izmed njegovih različic – ni vzdržan.

V okviru te disertacije poskušam razširiti, modificirati in deloma spremeniti namen Kripkejevega argumenta tako, da bi ostal učinkovit proti kateri koli različici fizikalizma. Že v uvodu disertacije poudarjam, da menim, da

fenomenalne zavesti ni mogoče reducirati na tradicionalno razumljen fizični substrat. Vendar puščam odprto možnost redukcije fenomenalne zavesti na nekakšen substrat, ki ne bi bil razumljen tradicionalno, torej na neki substrat, ki ga ne bi bilo mogoče opisati samo z uporabo fizičnih predikatov. To pomeni, da se mi zdi legitimno raziskovanje panpsihizma v širšem in ožjem smislu, razen različnih različic dualizma, kot načeloma sprejemljivih, čeprav problematičnih metafizičnih stališč v perspektivi problematike razmerja uma in telesa.

V prvem delu disertacije, ki sledi neposredno po uvodu, predpostavljam, da obstaja svet onkraj naše zavestne predstave tega sveta in, na podlagi te predpostavke ter sledeč predlogu Davida Chalmersa, opredelim logični prostor vseh možnih filozofskih pozicij glede odnosa fizičnih procesov in od njih odvisnih zavednih stanj. Zgodovina premišljevanja pričujoče problematike me pripelje do tega, da znotraj omenjenega logičnega prostora pozicioniram filozofska klasika – Descartesa in Freuda –, ki sta na odločilen način oblikovala sodobno razumevanje razmerja med fizičnimi procesi in zavednimi stanji, ki z njimi korelirajo.

Drugi del disertacije se navezuje na prvega tako, da je posvečen rekonstrukciji Descartesovega mnenja o problematiki razmerja med umom in telesom. Po ortodoksni interpretaciji, ki jo je sprejel tudi Chalmers, je bil Descartes dualist, ki je menil, da sta um in telo dve ontološko različni substanci, ki lahko kavzalno vplivata ena na drugo. Priznali bomo, da ima taka interpretacija svojo podlago v Descartesovih besedilih. Toda Descartesova besedila niso enoznačna, zato ta ne more biti dokončna. Zato predlagam heterodoksno interpretacijo karteziianizma, po kateri se lahko Descartes, razen kot zastopnik substančnega dualizma, razlaga še na tri načine. Po interpretaciji, ki jo predlagam v drugem delu disertacije, je on predhodnik treh stališč v sodobni filozofiji uma: ene različice materializma (McGinnovega misterianizma); panpsihizma v širšem smislu (Nagelovega nevtralnega monizma), a tudi panpsihizma v ožjem smislu (Strawsonovega realnega monizma).

Tretji del disertacije predstavlja Freuda kot začetnika preloma s kartezijsko tradicijo v vseh njenih različicah. Predlagam neko možno in, upam, prepričljivo rekonstrukcijo Freudove koncepcije razmerja med fizičnimi procesi in zavednimi stanji, ki jih spremljajo. Freuda interpretiram kot materialista oziroma fizikalista in kritiziram temeljne fizikalistične predpostavke njegove filozofije uma.

I. DEL: TEŽKA PROBLEMATIKA ZAVESTI: CHALMERSEVA PARCELIZACIJA LOGIČNEGA PROSTORA PROBLEMATIKE UM-TELO

V prvem delu disertacije poskušam poiskati mesto za fenomenalno zavest znotraj naravnega reda, tako da parceliram logični prostor problematike razmerja med umom in telesom, kot je to naredil David Chalmers. Ta način parceliranja sloni na prvotni izbiri: lahko revidiramo svoje razumevanje zavesti ali svoje razumevanje narave oziroma fizičnega sveta. Vsa stališča glede metafizičnega statusa zavesti lahko, skladno s to izbiro, razvrstimo v dve skupini: reduktivna stališča in nereduktivna stališča.

Reduktivna stališča se opirajo na prvo strategijo oziroma spreminjajo naše razumevanje zavesti: v nasprotju z našimi privzetimi dualističnimi intuicijami tipični redukcionisti zavest vidijo kot fizični proces in na podlagi takšnega razumevanja menijo, da ni potrebe po pomembni reviziji ali, natančneje, razširitvi fizične ontologije. Nereduktivna stališča zavest vidijo kot fenomen, ki ga ni mogoče reducirati na fizične procese in, skladno s tem, zagovarjajo revizijo ali, natančneje, pomembno razširitev fizične ontologije. Reduktivne razlage zavesti si prizadevajo razložiti razmerje med fizičnimi procesi in fenomenalnimi lastnostmi izključno na podlagi fizikalnih načel, ki se sama po sebi na nikakršen način ne pozivajo na fenomenalno zavest. Paradigma takšnega tipa razlage je materializem ali fizikalizem. Nereduktivne razlage razmerja fizičnih procesov in fenomenalnih lastnosti so tiste, v katerih je fenomenalna zavest – ali načela, ki implicirajo fenomenalno zavest – priznana

kot temeljni del razlage kot takšne. Paradigma takšnega tipa razlage je dualizem (tipa D in E), ampak – v okviru te disertacije – favoriziram monizem tipa F oziroma panpsihizem v širšem smislu, in sicer eno izmed njegovih različic, ki se včasih imenuje panprotopsihizem. V okviru sodobne filozofije uma to stališče zastopa Thomas Nagel.

Protifizikalistični ali antiredukcionistični argumenti, ne glede na podrobnosti, pogosto slonijo na ontologizaciji epistemičnega prepada med trditvami, ki se nanašajo na fizične entitete, in trditvami, ki se nanašajo na fenomenalno zavest. Če sledimo Chalmersovemu zgledu, lahko to povzemamo takole: obstaja epistemični prepad med fizičnimi in fenomenalnimi resnicami; vendar če obstaja epistemični prepad med fizičnimi in fenomenalnimi resnicami, potem med njimi obstaja tudi ontološki prepad, kar bi sugeriralo, da je fizikalizem napačno metafizično stališče; fizikalizem je napačno metafizično stališče. Fizikalistična ali materialistična stališča se v Chalmersovi taksonomiji individualizirajo glede na način, na kakršen se zoperstavljajo epistemološkim argumentom: materializem tipa A zanika obstoj epistemičnega prepada med fizično in fenomenalno domeno; materializem tipa B sprejema obstoj epistemičnega prepada, vendar zanika obstoj ontološkega prepada med obema domenama; materializem tipa C sprejema obstoj globokega epistemičnega prepada med obema domenama: nekateri materialisti tipa C, kot je Colin McGinn, menijo, da zaradi kognitivnih omejitev naših umov omenjeni prepad nikoli ne bomo uspeli zapreti, medtem ko drugi zastopniki tega stališča menijo, da bo prepad na koncu zaprt.

REDUKCIONISTIČNA STALIŠČA

MATERIALIZEM TIP A

Materializem tipa A je Chalmersov naziv predvsem za sodobne »šole«, katerih medsebojne razlike, vsaj za potrebe te predstavitve, lahko svobodno zanemarimo: eliminativizem, metafizični behaviorizem in funkcionalizem.

Eliminativizem je filozofsko stališče, ki, kakor nakazuje ime takšno, »eliminira« zavest, oziroma trdi, da fenomenalna zavest ne obstaja, in da, skladno s tem, tudi ni fenomenalnih resnic. Metafizični behaviorizem in funkcionalizem, nasprotno temu, redefinirata pojem zavesti tako, da ga med redefiniranjem izpraznita od fenomenalnosti: v njuni koncepciji je »zavest« opredeljena izključno s pomočjo behavioralnih ali funkcionalnih terminov. Zavedati se, po koncepcijah takšne vrste, pomeni razpolagati z določeno vrsto dostopa do informacij in/ali določenih dispozicij za verbalno komunikacijo. Eliminativizem, metafizični behaviorizem oziroma funkcionalizem se strinjajo, da se ne zavedamo v katerem koli drugem – oziroma nefunkcionalnem – smislu. Najvpadljivejša skupna značilnost materializma tipa A je stališče, da o tako imenovani fenomenalni zavesti ne bo ostalo več ničesar, kar bi bilo treba razložiti, ko razložimo njene razne funkcije in njihovo integracijo znotraj organizma. Razložiti te funkcije, kot trdi Daniel Dennett, najuglednejši zastopnik tega stališča, bi pomenilo razložiti vse tisto, kar od nas sploh zahteva razlago.

Ko se spopademo s številnimi različnimi argumenti predstavnikov materializma tipa A, lahko opazimo, da se praviloma opirajo na isto strategijo. Ta strategija se zvaža na iskanje neke posredniške instance – poimenujmo jo P – teh dveh trditev: prva trditev pravi, da razlaga funkcije razlaga neki pojav P, medtem ko druga trditev pravi, da je razlaga P-ja zadostna za razlago zavesti. Nekateri od pogostejših pojmov, ki so lahko enačeni s P-jem, so reprezentacionalnost, perceptivnost, integriranje informacij in intencionalnost. Praviloma bo protofizikalistična strategija pokazala, da ima isti označevalec P vsaj dva označena – P1 in P2 – tako da razlaga funkcionalnega pojma P1 ne pojasnjuje nefunkcionalnega ali fenomenalnega pojma P2. Prepada med dvema različnima pojmomoma, P1 in P2, torej med pojmomoma, med katerima se prvi referira na funkcionalno in drugi na fenomenalno domeno, bo ostal širok in nepremostljiv tako, kot je bil tudi prej. Kot je pokazal Kripkejev argument ali ena izmed njegovih različic, ki jo uporablja Chalmers, se fenomenalna zavest zdi nefunkcionalna. Celo fizikalisti bodo rekli, če ne špekulirajo onkraj meje

trenutnega znanstvenega spoznanja, da ne vedo, kaj je fenomenalna zavest, kakšna je njena funkcija in, če sploh ima funkcijo, kako točno jo doseže. Kar koli že počnejo umi, lahko to, kolikor vemo, počnejo tudi, če niso zavedni. Razlaga funkcije, kakršno predlagajo materialisti tipa A, najradikalnejša različica fizikalizma, ne more biti razlaga fenomenalne zavesti.

MATERIALIZEM TIP A

Materialisti tipa B pravijo, da je identiteta med fenomenalnimi dejstvi in fizičnimi dejstvi analogna identiteti med vodo in agregatom H₂O-molekul. Slednja identiteta ni rezultat konceptualne analize, temveč je bila odkrita z znanstvenimi raziskavami, torej empirično. Koncept vode kot tekočine brez barve, okusa in vonja se očitno razlikuje od koncepta vode kot agregata molekul, sestavljenih iz dveh atomov vodika in enega atoma kisika, vendar je ekstenzija teh pojmov enaka. Ali, v semiotičnem jeziku, gre za dva različna znaka – z različnimi označevalci in različnimi označenci –, vendar je njuna referenca enaka. Ti različni pojmi se nanašajo na isti del izvenpojmovne resničnosti. Materialisti tipa B menijo, da tisto, kar velja za vodo, velja tudi za zavest: koncept zavesti se razlikuje od fizičnih ali funkcionalnih konceptov, vendar lahko empirična raziskovanja odkrijejo, da je njihov referent v naravi identičen. To nas pripelje do glavne prednosti materializma tipa B pred materializmom tipa A: ta ne zanika obstoja očitnega oziroma epistemičnega prepada med fenomenalno in fizično domeno, temveč meni, da med tema domenama ni ontološkega prepada. Proti materialistom tipa B bomo spet uporabili eno od različic Kripkejevega močnega argumenta.

Materializem tipa B je stališče tistih, ki hočejo volka sitega in kozo celo: po eni strani priznati obstoj težke problematike zavesti, po drugi strani rešiti ta problem z ohranjanjem fizikalističnega oziroma materialističnega pogleda na svet. Menim – kot Kripke, Nagel, Chalmers in Strawson –, da takšna rešitev ni mogoča. Analogija med fenomenalno zavestjo in drugimi pojmi, kot je voda, ne zdrži.

Fenomenalna zavest ni podobna vodi. Ko govorimo o razmerju molekul H₂O in vode kot prozorne tekočine brez barve, okusa in vonja, ne moremo oblikovati argumentov podobnim tistim, ki smo jih oblikovali, ko smo govorili o razmerju med fizičnimi procesi in fenomenalno zavestjo. Zakaj? Zato, ker se pri vzpostavljanju razmerja med pojmom agregata molekul H₂O in vode kot tekočine brez barve, okusa in vonja sploh ne razpira pomemben epistemski prepad. Demonstrirajmo to iz perspektive antifizikalističnega argumenta: da bi pojasnili vodo, moramo – kar je popolnoma izvedljivo – pojasniti, zakaj ima neka snov, agregat molekul H₂O, določeno objektivno strukturo in se obnaša na določen način. Če si predstavljamo svet na mikrofizični ravni, ki bi bil v vseh vidikih enak našemu, si ne moremo – ne da bi pri tem naleteli na protislovje – zamisliti sveta, v katerem ne bi bilo vode. Torej ni epistemčnega prepada med popolno fizično resnico o svetu in resnico o vodi, ki bi bil analogen epistemčnemu prepadu med popolno fizično resnico o svetu in resnico o fenomenalni zavesti. Identificiranje fizičnih konceptov, kot so možganska stanja z nefizičnimi koncepti, kot so različni vidiki fenomenalne zavesti, se zdi kontingentno. Zdi se, da si lahko predstavljamo katero koli možgansko stanje brez pripadajočega občutka. Vendar velja tudi obratno. Obstoj fenomenalne zavesti je čuden in izjemen na način, na kakršen obstoj kompleksnih fizičnih fenomenov, kot je voda, preprosto ni.

Chalmers nas v svoji polemiki z materialisti tipa B, ki se ubadajo s Kripkejevimi ugovori, nagovarja, da si postavimo naslednje vprašanje: Ali lahko deduciramo obstoj nekega fenomena iz popolnega fizičnega opisa sveta, ki bi bil resničen? Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen, potem identiteta med kakšnima dvema fenomenoma ni epistemsko primitivna in bi bil materializem tipa A pravilno metafizično stališče. Če je odgovor na to vprašanje negativen, kot menijo materialisti tipa B, potem je enačenje nekaterih dveh fenomenov – v našem primeru fenomenalne zavesti in fizičnih oziroma funkcionalnih stanj – epistemsko primitivno. Epistemsko primitivnost identitete dveh fenomenov pomeni to, da v danem primeru relacije identitete

med dvema fenomenoma ni mogoče deducirati iz popolnega fizičnega opisa sveta, oziroma da so stvari preprostejše takšne, kot so, in da se o tem ne more nič več povedati. Identiteta med zavestjo in fizičnimi stanji bi bila po predlogu materialistov tipa B neka vrsta primitivnega načela. Vprašanje je, ali je v danem primeru sploh smiselno govoriti o relaciji identitet. Materialisti tipa B menijo, da je to smiselno, medtem ko njihovi kritiki menijo – po mojem mnenju upravičeno –, da to ni smiselno.

Pogosto se trdi, da primitivnost neke lastnosti – oziroma nezmožnost, da se njen obstoj izpelje na podlagi preprostih lastnosti – kaže na to, da jo moramo obravnavati kot temeljno značilnost narave. Za primer vzemimo elektromagnetno silo kot eno izmed temeljnih fizikalnih sil, ki – skupaj z gravitacijsko silo, močno nuklearno silo in slabo nuklearno silo – upravlja interakcijo delcev in objektov ter določa njihovo sestavljanje in razpadanje. V trenutku odkritja elektromagnetnih fenomenov se je dojemalo, da jih je mogoče vključiti v staro mehanicistično paradigmo: Maxwell, najzaslužnejši za razvoj elektromagnetske teorije, je menil, da bo teorija elektromagnetnega polja, ki jo je razvil na koncu, dobila mehanicistično razlago. Vendar se je izpostavilo, da to ni mogoče. Edini način za razlago elektromagnetnih fenomenov, lastnosti, kot so elektromagnetni naboj in elektromagnetne sile, je bil ta, da se jim pripiše temeljni status. Elektromagnetizem se je izkazal za ireducibilnega: ireducibilnost dveh fenomenov, menijo kritiki materializma tipa B kot metafizične pozicije, izključuje možnost, da bi lahko bila identična.

Prepad med fizičnimi procesi in fenomenalno zavestjo je analogen prepadu med mehanskimi in elektromagnetnimi fenomeni, in ta se zdi celo globlji od prvega, kar bodo priznali celo materialisti tipa B. Ponovimo: materialisti tipa B, razmišljajoč o razmerju med fenomenalno zavestjo in fizičnimi procesi, priznavajo, da je njihova ireducibilnost epistemična, a da gre ontološko gledano za iste stvari. Ta poteza ni upravičena: voda je resda enaka agregatu H₂O-molekul, vendar elektromagnetna sila ni enaka nobeni drugi sili. Fenomenalna zavest ni analogna vodi, temveč elektromagnetni sili. Na naši ravni analize bi

to pomenilo, da moramo reči, da fenomenalna zavest ni identična nobenemu fizičnemu procesu. Sledimo Chalmersu, ki v kontekstu fizike upravičeno trdi, da obstaja razlika med netemeljnimi lastnostmi in temeljnimi lastnostmi. Identitete netemeljnih fenomenov je mogoče razložiti v interakciji s temeljnimi fenomeni, medtem ko so temeljni fenomeni – ali lastnosti – na ta način nerazložljivi. Slednji so primitivni. Temeljne lastnosti so povezane z drugimi, različnimi temeljnimi lastnostmi – ali fenomeni, ki nastanejo z agregacijo teh temeljnih lastnosti – s temeljnimi zakoni. Materialisti tipa B bodo priznali epistemično primitivno povezanost med fizičnimi stanji in zavestjo kot temeljni zakon. A če to počnejo, potem bi tudi morali reči, da je fenomenalna zavest drugačna od katere koli fizične lastnosti, glede na to, da temeljni zakoni vedno povezujejo različne lastnosti. Materialisti tipa B bi se morali, po standardih, ki jih sicer sprejemajo, za pojasnitev razmerja fenomenalne zavesti in z njo močno povezanih fizičnih procesov obrniti k nereduktivnim alternativam. Vendar oni povezano med fizičnimi procesi in fenomenalnimi stanji, ki je ni mogoče razložiti kot povezano med H₂O-molekulami in vodo kot tekočino, razlagajo kot identiteto. Razlog za to je le obupan poskus, da se ne bi odrekli fizikalizmu oziroma materializmu kot trenutno prevladujoči metafizični poziciji.

V primerjavi z materializmom tipa A mora materializem tipa B nazadnje opustiti eliminativne razlage. To metafizično stališče – glede na to, da navsezadnje ne more pojasniti pojava fenomenalne zavesti z istimi strategijami, s katerimi pojasnjuje, recimo, pojav vode kot agregatnega stanja, nastalega z medsebojnim delovanjem H₂O-molekul – mora poseči po primitivnih premostitvah, da bi zaprlo prepad med fizično in fenomenalno domeno. Primitivni mostovi so razlage, ki se uvajajo za razlago stvari, vendar so sami po opredelitvi nerazložljivi. Takšna primitivna načela, ki povezujejo fizične procese z zavednimi lastnostmi, lahko imenujete nujnosti, kot to počnejo nereduktivni materialisti, ali zakoni, kot to počnejo dualisti. V tem kontekstu še nisem našel načina, kako ločiti nujnost od zakona. Zato je zelo težko razločiti

materializem kot reduktivno stališče od panprotopsihizma ali dualizma lastnosti kot tradicionalno razumljenih neredukcionističnih stališč.

Menim, da je to eden od razlogov, zaradi katerih je Freud, fizikalist *avant la lettre*, menil, da je njegov monumentalni *Načrt znanstvene psihologije* nemogoče objaviti in je iz istega razloga, ko se je veliko let pozneje vrnil k fenomenalni zavesti, uničil svoj metapsihološki članek, posvečen fenomenalni zavesti. Freudov problematični materializem, eno od različic materializma predstavljam in kritiziram v tretjem delu disertacije.

MATERIALIZEM TIPA C

Materializem tipa C je vsaj za nas zavajajoč, ker priznava obstoj globokega epistemičnega prepada med fizičnim in fenomenalnim področjem ter trdi, da ta prepad ni ontološke narave oziroma po sebi. Ta je le posledica naših intelektualnih omejitev, ki jih lahko morda presežemo v prihodnosti, čeprav o tem ne obstaja gotovost. V našem razmišljanju se o razmerju fizičnih procesov in fenomenalne zavesti pojavlja prepad, vendar tega prepada v naravi ni. Ali nam bo ta spoznavni prepad kdaj uspelo zapreti? Če ste optimisti, potem boste menili, da ga bomo lahko. Če ste pesimisti, kot je Colin McGinn, boste menili, da ga ne bomo. McGinnova različica materializma tipa C, včasih imenovana tudi misterianizem, trdi, da obstaja fizikalistična rešitev razmerja problematike um-telo, vendar je ljudje, zaradi kognitivnih omejitev, pogojenih z evolucijo skozi naravno selekcijo, načeloma niso sposobni odkriti.

Strinjam se s Chalmersom, ki meni, da materializem tipa C, kljub svoji privlačnosti, ni pretirano vzdržljiva možnost in da najpogosteje doživi kolaps v neko drugo, materialistično ali dualistično možnost. Pojasniti strukturo in dinamiko človeškega psihičnega sistema pomeni rešiti serijo problemov, povezanih z nevrokorelati zavesti, a pri tem pustiti nedotaknjen težko problematiko obstoja fenomenalne zavesti. Če želi materialist tipa C to zanikati, potem mora – kot so to storili materialisti tipa A – zastopati tezo, da je razlaga strukture in dinamike dovolj za razlago fenomenalne zavesti. To bi

materialista tipa C naredilo za materialista tipa A. Če materialist tipa C tega ne želi zanikati in priznava, da fenomenalna zavest ni funkcionalni koncept, potem mora – kot materialist tipa B – trditi, da materializem ne zahteva tega, da fizične razlage implicirajo razlago fenomenalne zavesti. To bi materialista tipa C naredilo za materialista tipa B. Torej, navsezadnje sta možnosti za materialista tipa C materializem tipa A in materializem tipa B. In to sta stališči, ki sta vsako na svoj način odprta za številne ugovore, ki sem jih že na kratko predstavil.

NEREDUKCIONISTIČNA STALIŠČA

Trdil sem, da status fenomenalne zavesti povzroča delitve med metafiziki – eni zavzemajo reduktivna stališča in pokušajo zavest reducirati na fizične procese, medtem ko drugi, ki menijo, da je zavest ireducibilna, zavzemajo nereduktivna stališča. Najbolj znana skupina nereduktivnih stališč je znana kot dualizem. Po dualizmu zavesti ni mogoče zvesti na predpostavljene nezavedne procese. Fenomenalna zavest je, če parafraziram ta uvid, temeljna lastnost sveta. Po trenutni predpostavki obstajata dve temeljni vrsti lastnosti v svetu: fizična in fenomenalna. Poraja se nam naslednje vprašanje: Kako sta temeljni lastnosti sveta medsebojno povezani?

DUALIZEM TIPA D

Dualizem tipa D, ki je v zgodovini filozofije najpogosteje imenovan kot dualistični interakcionizem, trdi, da je vzročnost na relaciji med fizično in mentalno domeno dvosmerna: fizična stanja povzročajo fenomenalna stanja, vendar tudi fenomenalna stanja povratno povzročajo fizična stanja. Omenjena vzročnost je zakonita: obstajajo psihofizične zakonitosti, ki urejajo razmerje med duševno in telesno domeno, to razmerje je vzročno-posledične narave, medtem ko je vzročnost, ki ureja interakcijo med obema domenama, dvosmerna. Dualizem lastnosti trdi, da lahko te ontološko nove lastnosti povratno vplivajo na mikrofizične lastnosti in povzročijo posledice, ki jih ni mogoče deducirati izključno iz mikrofizičnih načel. Takšen nazor predpostavlja ne le »naraščajočo«, temveč tudi »padajočo« vzročnost, torej ne le vpliv

fizičnih procesov na mentalna stanja, temveč tudi vpliv mentalnih stanj – v našem primeru fenomenalne zavesti – na fizična stanja.

Dva najpogostejša ugovora proti dualizmu tipa D sta problematika interakcije fizičnih in mentalnih lastnosti ter problematika združljivosti dualizma tipa D z znanstveno sliko sveta. Fizične in mentalne lastnosti, po kritikih dualizma, ne morejo biti v medsebojni interakciji, saj med njimi ne obstaja kavzalni neksus. Dualizem tipa D je na prvi pogled nezdružljiv s fiziko. Fizika sloni na nedokazljivi predpostavki, da je svet na mikrofizikalni ravni kavzalno sklenjen, torej na ideji, da ni načina, na kakršen bi mentalna stanja – z makrofizikalne ravni – vplivala na mikrofizikalna stanja.

DUALIZEM TIPA E

Dualizem tipa E, katerega najpogostejša različica je epifenomenalizem, v primerjavi z dualizmom tipa D meni, da je kavzalnost med fizično domeno in mentalno oziroma pojavno domeno enosmerna: fizična stanja lahko vplivajo na fenomenalna stanja, vendar fenomenalna stanja ne morejo povratno vplivati na fizična stanja. Prednost dualizma tipa E je sposobnost, da pomiri dve »trdoglavi dejstvi«: fenomenalno zavest po eni strani in fizikalne ugotovitve po drugi strani. Pomanjkljivosti dualizma tipa E so jasne. Prvi ugovor pravi, da je to stališče zelo protiintuitivno, ker pravi, da naša zavest ne more vplivati na naše delovanje in je torej razumljena kot veriga fizičnih procesov, kar je v nasprotju z našo vsakodnevno izkušnjo. Če, recimo, položim roko na grelno ploščo štedilnika, jo bom odmaknil in menil, da je ta odmik izzvan zaradi močne bolečine. Vsakdo, ki trdi nasprotno, trdi nekaj zelo protiintuitivnega, kot to počnejo zastopniki epifenomenalizma. Drugi ugovor trdi, da zavest ne bi mogla nastati z evolucijo skozi naravno selekcije, v primeru, da je epifenomenalizem pravilno stališče. Na obe problematiki je možno podati odgovore in bom v tej disertaciji orisal replike na navedena ugovora.

V dualizmih tipa D in E ni ničesar protislovnega. Največ, kar lahko storimo, je, da opazimo njuno neprepričljivost oziroma dejstvo, da moramo kot njuni

morebitni zastopniki odpisati določene močne intuicije. Vendar lahko enako rečemo – ko jih analiziramo podrobneje – tudi za vsa druga metafizična stališča, ki poskušajo razrešiti težko problematiko zavesti.

MONIZEM TIPA F ALI PANPSIHIZEM V ŠIRŠEM SMISLU

Monizem tipa F je metafizično stališče, po katerem fenomenalno zavest konstituira intrinzične lastnosti temeljnih fizičnih entitet. Po tem nazoru, ki ga še vedno imenujem panpsihizem v širšem smislu, najdemo fenomenalne ali protofenomenalne lastnosti na temeljni ravnini fizične realnosti in na določen način sestavljajo njeno infrastrukturo.

Panpsihizem v ožjem smislu pravi, da naravoslovne znanosti razkrivajo strukturo materialnega sveta, a ne tudi njegove inherentne narave. Fizika nam lahko pove veliko o strukturi fizične resničnosti, vse dokler je lahko ta predstavljena logično-matematično, vendar nam ne more ničesar povedati o intrinzični naravi resničnosti, vse dokler je njena intrinzična resničnost razumljena kot nekaj več od njene strukture. Z drugimi besedami, fizična znanost nam govori veliko več o tem, kaj, recimo počne masa – upira se pospeševanju, privlači druge mase ... –, vendar nam ne pove ničesar o tem, kaj masa intrinzično je. Ta ugovor lahko parafraziramo in rečemo, da nam fizika govori o vlogi mase, vendar nam ne pove nič o tem, katera lastnost igra to vlogo. Na sledi sholastične filozofije lahko rečemo, da esence tvorijo inherentno naravo resničnosti. Esence so temeljne kategorične lastnosti, ki igrajo vloge, opisane na področju fizike, torej kategorične osnove mikrofizikalnih dispozicij, ki jih fizika specificira. Metafizike lahko razdelimo glede na njihov pogled na obstoj esenc. Eni bodo rekli, da esence ne obstajajo – zanje fizika opisuje resničnost, ki jo ustvarjajo le strukture in dispozicije brez inherentne narave. Drugi bodo rekli, da esence obstajajo, da ni ničesar protislovnega v tej ideji in da se lahko njeno postuliranje opraviči s koristnostjo. V tej drugi skupini metafizikov – ki postulirajo obstoj esenc – obstaja podskupina tako imenovanih russellovskih panpsihistov. Russellovski panpsihizem je različica panpsihizma v ožjem smislu, ki trdi, da esence

obstajajo in da so vsaj nekatere esence mikrofenomenalne lastnosti. Torej, russellovski panpsihizem trdi, da obstajajo esence oziroma svojevrstne lastnosti, ki igrajo vloge mase, naboja in drugih temeljnih fizikalnih kvantitet – ter da so vsaj nekatere izmed esenc fenomenalne lastnosti. Russellovski panpsihist naslovi dve metafizični problematiki – katero mesto v naravi zavzemajo fenomenalne lastnosti in katere intrinzične lastnosti ležijo v podlagi fizične strukture – ter zanj ponudi enako rešitev. Temeljne fenomenalne lastnosti igrajo temeljne mikrofizikalne vloge in ležijo v podlagi mikrofizikalnih struktur.

Panpsihizem v širšem smislu, poleg panpsihizma v ožjem smislu, vključuje tudi panprotopsihizem. Panprotopsihizem je stališče, po katerem so temeljne fizične lastnosti protomenalne ali, skladno z našim omejevanjem pojma mentalnosti v kontekstu tega poglavja disertacije, protofenomenalne. Protofenomenalne lastnosti so posebne lastnosti, ki niso fenomenalne – nikakor ne bi šlo samo za eno protofenomenalno lastnost –, vendar so, pod določenimi pogoji ali morda razporejene na določen način, kolektivno lahko konstituensi fenomenalnih lastnosti. Panprotopsihizem je, skladno s takšno določenostjo protofenomenalnih lastnosti, nazor, po katerem neke temeljne mikrofizične entitete imajo protofenomenalne lastnosti. Po nekaterih različicah tega stališča bi bilo morda boljše reči, da neodvisne temeljne entitete imajo profizične in protofenomenalne lastnosti. V okviru tega stališča se, v primerjavi s panpsihizmom v ožjem smislu, korelacije med fenomenalno in fiziološko spremenljivko ne razlagajo s trditvijo, da so fiziološki procesi pravzaprav fenomenalna stanja ali da povzročajo fenomenalna stanja, niti da so fenomenalna stanja fiziološki procesi ali da povzročajo fiziološke procese, temveč da obstaja tretji pojem – kot nekaj nefenomenalnega in nefiziološkega –, ga ni mogoče opredeliti kot konjunkcijo predhodnih dveh pojmov. Potrebna je spremenljivka tretjega tipa, katere odnos do predhodnih dveh ni kavzalen, temveč konstitutiven. Ta tretji pojem ne bi smel ničesar izpustiti. X bi moral biti takšen, da X-ovo obstajanje kot senzacija in X-ovo obstajanje kot možgansko stanje oba sledita iz narave X-a kot takšnega, neodvisno od česar

koli drugega. Ta X, ali protofenomenalnost, obstaja samo kot prazno mesto teorije. Protofenomenalnost je trenutno samo teoretska predpostavka, nekaj komaj predstavljivega.

Najbolj znano težavo, povezano s panpsihizmom v širšem smislu, torej panpsihizmom v ožjem smislu in panprotopsihizmom – pri reševanju katere že od časa Williama Jamesa ni bilo nobenega napredka –, predstavlja problematika kombinacije: kako se mikrodoživetja kombinirajo v, domnevno precej drugačna, makrodoživetja. Problematike kombinacije ne smemo jemati zlahka. Vendar ne smemo zanemariti niti tega, da se morajo redukcionistična stališča, tako kot vse različice fizikalizma, spopasti z lastno različico problematike kombinacije.

II. DEL: KARTEZIJSKI MOMENT

Drugi del besedila disertacije, tako kot prvi, sloni na tezi o nezmožnosti odprave fenomenalne zavesti. Menimo, da je to skupni imenovalec kartezianizma glede problematike um-telo. V okviru tega dela kartezianizem delimo na tri različice: zgodovinsko, sodobno ortodoksno in sodobno heterodoksno. Zanimali nas bosta samo sodobni različici kartezianizma – ortodoksna in heterodoksna. Sodobni ortodoksni kartezianizem je, ko gre za problematiko razmerja uma in telesa, praktično sinonim za substančni dualizem. Substančni dualizem kot podvrsta dualizma tipa D, ki je predstavljen v prvem delu, trdi, da obstajata dve, epistemološko razločljivi in ontološko različni substanci ali entiteti – misleča substanca in razsežna substanca –, ki sta v interakciji oziroma kavzalno vplivata druga na drugo. Razsežna substanca ali fizični procesi vplivajo na mislečo substanco ali zavedna stanja, medtem ko lahko zavedna stanja povratno vplivajo na fizične stvari. Substančni dualizem torej predpostavlja dvosmerno vzročnost: vpliv fizičnih procesov na zavedna stanja, vendar, v primerjavi z epifenomenalizmom, tudi povratni vpliv zavednih stanj na fizične procese. To je standardna ideja Descartesovega mišljenja, vendar so – kot bomo pokazali – njegova besedila kompleksna in odpirajo priložnosti tudi za drugačne razlage. Heterodoksnim kartezianizem imenujemo

skupek stališč, ki zahvaljujoč nasprotnemu branju Descartesovih besedil ponujajo alternativne perspektive glede razmerja med umom in telesom, ki izvirajo iz Descartesovega mišljenja, čeprav so se v celoti artikulirale šele v okviru sodobne filozofije uma. Sodobni heterodoksni karteizianizem, implicitno ali eksplicitno, Descartesa predstavlja kot predhodnika misterianizma, torej ene različice materializma tipa C, nevtralnega monizma kot ene različice monizma tipa F ali panpsihizma v širšem smislu, a včasih tudi kot druge različice monizma tipa F oziroma panpsihizma v ožjem smislu.

Misterianizem – ki sloni na Descartesovem priznanju, da, kljub opazovanju interakcije med umom in telesom, za to interakcijo nima nikakršne razlage – trdi, da obstaja globok epistemični prepad med fizičnim in fenomenalnim področjem, vendar je ta prepad načeloma možno zapreti. To je načeloma lahko narediti, vendar v praksi ljudje tega nikoli ne bodo storili. Colin McGinn, čigar delo je postalo sinonim za sodobni misterianizem, meni, da zaradi spoznavnih omejitev svoje vrste, katere um se je izoblikoval kot rezultat evolucije skozi naravno selekcijo zgolj z namenom povečanja možnosti za obstanek in razmnoževanje naših organizmov, nikoli ne bomo rešili problematike razmerja med umom in telesom. Po koncepciji, ki jo razvija McGinn, mi nikoli ne bomo razumeli, zakaj mora fizične procese nujno spremljati fenomenalna zavest. Po McGinnu, zastopniku neke zapletene različice fizikalizma, je to nujno, čeprav se nam zdi, da je to lahko tudi drugače oziroma da so možganski procesi in zavedna stanja le kontingentno povezani. McGinnova različica materializma tipa C implicira dve stvari: nepopolnost fizike in skrito strukturo zavesti. Fizika je po McGinnu nepopolna: zavest nastaja iz materije, medtem ko mora fizika – kot znanost o materiji –pojasniti lastnosti, ki omogočajo, da se to zgodi, česar ni storila in si sploh ne predstavlja, kako to storiti. Po McGinnu ima zavest strukturo, ki je iz perspektive človeške znanosti skrita: McGinn meni, da ne moremo razviti razumevanja možganov, ki bi nam omogočilo razumevanje pojava zavesti kot rezultata možganske dejavnosti, ker ne moremo zgraditi mostu med tema dvema fenomenoma. Če znanstveniki moje možgane pojmujejo iz zunanje perspektive, potem njihova razlaga funkcioniranja mojih

možganov ne bo zajela moje zavesti. A če jim uspe razumeti moje možgane iz interne perspektive – v nameri, da bi razumeli generiranje zavesti zahvaljujoč do zdaj nerazviti metodi razumevanja –, potem bodo prejeli izključno moja subjektivna doživetja oziroma bo na določen način nekdo začasno postal popolnoma podoben meni. Problematika, ki jo je treba rešiti, a je po McGinnu ne znamo rešiti in je tudi nikoli ne bomo znali, ni zavzemanje ene ali druge perspektive, temveč nastanek perspektive kot takšne in njena integracija z brezperspektivnim substratom, iz katerega nastane. McGinnov misterianizem, kot podvrsto tipa C, kritiziramo z argumenti, ki smo jih že predstavili v prvem delu disertacije.

Nevtralni monizem je ena izmed različic panprotopsihizma in s tem tudi monizma tipa F. To stališče kot sodobna različica kartezianizma priznava obstoj fenomenalne zavesti in trdi, da je ni nemogoče zreducirati na tradicionalno razumljen, domnevno brezperspektivni in nezaveden, fizični substrat. Toda to je različica heterodoksnega kartezianizma, ki v primerjavi s kartezijansko ortodoksijo meni, da mi kot osebe s perspektivo prve osebe nimamo epistemične avtoritete v smislu modalnih trditev. To pomeni, da, v primerjavi s tistim, kar meni Descartes, predstavljivost obstoja zavesti brez fizičnih procesov, ali fizičnih procesov brez zavesti, ne implicira tega, da bi bilo kaj takega dejansko mogoče. Nevtralni monizem, katerega najbolj znan zastopnik v okviru sodobne filozofije je Thomas Nagel, v nasprotju z običajnim razumevanjem Descartesa ravno tako meni, da ni pravilno trditi, da um poznamo bolje kot telo: Nagelov X, ultimativni substrat, bi moral razložiti pojav fenomenalnosti in fizikalnosti, kar implicira to, da je naš trenutni pojem fenomenalne zavesti v določenem smislu nepopoln, da ne vemo, kako ga izpopolniti, in da, skladno s tem, fenomenalne zavesti – ali vsaj pogojev njene možnosti – ne poznamo tako dobro, kot je menil Descartes. Pomanjkljivosti tega stališča so predstavljene v prvem delu disertacije. Vendar sem kljub temu v disertaciji najbolj podpiral tovrstno rešitev problematike um-telo. To bi na tem mestu rad poudaril.

Panpsihizem, realni monizem ali resnični fizikalizem se, kot druga pomembna različica monizma tipa F, ne strinja niti z misterianizmom niti z nevtralnim monizmom. Ta različica heterodoksnega karteizianizma, tako kot druge različice karteizianizma, temelji na mišljenju, da fenomenalna zavest obstaja in da je ni mogoče zreducirati na tradicionalno razumljen fizični substrat. Galen Strawson, kot najpomembnejši sodobni zastopnik panpsihizma v ožjem smislu, meni, da Descartes kljub običajnemu mnenju ni zastopnik substančnega dualizma, da ni popolnoma zavezan tezi o resnični in ne le konceptualni razliki med umom in telesom ter da se je on na podlagi teh stališč približal sprejetju panpsihizma, čeprav o tem stališču v kontekstu svojega časa ni mogel razpravljati brez posledic. Strawson eksplicitno priznava svoj dolg Descartesu in brez težav poudarja dejstvo, da deluje znotraj karteizijanske tradicije in se ima za njenega predstavnika.

III. DEL: FREUDOVSKI MOMENT

Tretji del disertacije ima tri cilje. Prvi cilj je jedrnata predstavitev Freudove koncepcije razmerja med telesom in umom ali, drugače povedano, domnevno nezavednega fizičnega substrata in fenomenalne zavesti. Freudov opus vsebuje zgodovinsko zelo vplivno koncepcijo uma. Njene filozofske predpostavke je treba pravilno in natančno rekonstruirati, zlasti glede razmerja med fenomenalno zavestjo in njenim domnevno nezavednim substratom. To je treba storiti ne le zaradi njene pomembnosti za intelektualno zgodovino, temveč tudi zato, ker je ta relevantna za vse sodobne discipline, katerih predmet je tako ali drugače um. Freud je prvovrstni mislec, ki je, vsaj od konstituiranja psihoanalize, trdno zastopal jasne ideje glede razmerja med fizičnimi, mentalnimi in zavednimi vidiki človeškega uma. On je v tem smislu, kot pokažem v tem delu disertacije, materialist ali fizikalist *avant la lettre*. Prelomni trenutek v Freudovem razvoju lastne filozofije uma predstavlja delo na »Načrtu znanstvene psihologije«. Prve strani tega neobjavljenega besedila jasno govorijo v korist psihologiji, ki bi se zgledovala po naravoslovju in bi skladno s tem preučevala zavest kot naravni fenomen, vnaprej izključujoč vsako idejo, po kateri zavest ne bi sodila v naravoznanstveni epistemološki

okvir. Freud v »Načrtu« prvič nastopa kot zastopnik teorije identitete (med telesom in umom), ki ji je ostal zvest vse življenje.

Drugi cilj tega dela disertacije je kritika Freudovih fizikalističnih predpostavk. Freudova konceptualizacija razmerja med fenomenalno zavestjo in njenim fizičnim substratom je pomanjkljiva zaradi istih razlogov – filozofskih razlogov –, katerih pomanjkljivost povzroča sodobne fizikalistične poskuse razlage razmerja med telesom in umom ter naturalizacije pojava fenomenalne zavesti in diverzifikacije njenih modalitet. Z uporabo v določeni meri modificiranega Kripkejevega modalnega argumenta proti fizikalizmu pokažem, zakaj fenomenalna zavest ni enaka svojemu tradicionalno razumljenemu fizičnemu substratu in zakaj, vzeto strogo filozofsko, ni zvodljiva nanj.

Tretji cilj tega dela disertacije, ki predstavlja njegovo svojevrstno kodo, se ne ukvarja s fenomenalno zavestjo in z njenim razmerjem z domnevno nezavednim fizičnim substratom. V tem zaključku izhajam iz prepričanja v Freudovo pomembnost in neizogibnost glede sodobnega razumevanja uma, četudi je res, kot sem poskušal pokazati že prej, da so Freudove fizikalistične predpostavke o razmerju fizičnih procesov in zavednih stanj, ki jih nadzirajo, napačne. Henry, Nagel in Strawson, nekateri od filozofov, katerih delo sem med razvijanjem svoje teze v tej disertaciji predstavil in komentiral, menijo, da je Freud pomemben – pa naj bo to pravilna ali napačna ocena njegove zapuščine – predvsem zato, ker je razširil psihološka spoznanja, ki koreninijo v ljudski psihologiji in njenih pojmi, ki daleč presegajo tradicionalno področje psihologije. Razlage ljudske psihologije so oblike razumevanja »od znotraj«. Tudi ko nam omogočajo razlago umov drugih ljudi, so takšne razlage vsaj deloma odvisne od našega samorazumevanja, glede na to, da druge osebe razlagamo, kot da gre za nas: da bi razumeli misli, občutke in vedenje nekoga drugega, moramo osmisliti njegovo perspektivo, pri čemer se moramo nujno naslanjati na lastno perspektivo. Z drugimi besedami, predstavljamo si, kaj bi si mi mislili in občutili ter kako bi se vedli, če bi bili v njegovi koži. Freud to vsakdanjo uporabo imaginacije razširi in uporablja ne le za razumevanje

zavednih, temveč tudi nezavednih misli, motivov in fantazij. On interpretira nezavedno, kot da gre za zavedno osebnost neke druge osebe, ki ji je nekoliko podobna. Psihoanaliza torej vsakdanja prizadevanja ljudske psihologije za interpretacijo tipičnega vedenja drugih ljudi razširi na prizadevanja za interpretacijo njihovih netipičnih napak v govoru, sanj, nevrotičnih simptomov in podobnih pojavov. Spoznanja ljudske psihologije so naša vsakodnevna interpretativna praksa, glede na to, da živimo svoje življenje in poskušamo razumeti sebe in naše odnose z drugimi ljudmi. Po mnenju Henryja, Nagela in Strawsona je Freudova zasluga v tem, da je bistveno razširil področje učinkovitosti prakse ljudske psihologije in jo s tem revolucioniral.

V primerjavi s Henryjem, Nagelom in Strawsonom poskušam repositionirati Freudove ideje v kontekstu sodobne znanosti oziroma premostiti prepad med psihoanalizo in znanstveno psihologijo na določenih mestih. Pri tem poskusu prevzemam nekatere temeljne Freudove pojme, povezane z afektivno dimenzijo fenomenalne zavesti – nezavedno in načelo ugodja –, predstavim njihov položaj v okviru sodobne kognitivne in socialne psihologije ter na kratko komentiram znanstvene metode, ki v eksperimentalni postavitvi potrjujejo nekatera spoznanja, do katerih je Freud prišel v okviru svoje klinične prakse. S tem ta disertacija, razen temeljnih tez, orisanih v uvodu, in njihovega zagovora v preostanku naloge, predlaga smer nekaterih prihodnjih raziskav.