**Dekart, Meditacije (I, II i VI)**

**I**

Dekart I Meditaciju započinje zapažanjem da je često u mladosti prihvatao verovanja za koja se kasnije ispostavilo da nisu tačna, te je na njih kasnije nadovezao mnoga koja su mu bila sumnjiva.

Stoga je u zrelom dobu odlučio da se osami i rešio je da preispita sva svoja ranija verovanja i time da preokrene sve iz temelja i da počne iznova da pravih osnova.

Dakle, imao je slobodnog vremena, dokolice, prekinuo je sa životnim avanturama, seo je kraj vatre u fotelju, ogrnuo se ćebetom, uzeo parče papira i krenuo da meditira.

Ovo je jedan projekat koji se sprovodi iz fotelje.

Dekart ostaje sam sa sobom, sa svojim verovanjima 🡪 to je projekat koji se sprovodi jednom u životu

Koja su to verovanja u koja nemamo razlog da sumnjamo?

Njegov cilj nije da pokaže kako su sva njegova verovanja lažna, već odbacivanje svih onih u koje ima i najmanji razlog da sumnja 🡪 to znači da je za istinito verovanje potrebna izvesnost, po kojoj ništa ne treba da se uzima za istinito, u šta može i malo da se sumnja 🡪 izvesno verovanje je ono u koje ne mogu ni najmanje da sumnjam.

Dekart prvo odbacuje čula, kao nešto što nam ne može pružiti izvesnost.

Čula nas često varaju, a nikada ne treba verovati u ono što nas je makar i jednom prevarilo.

Dakle, prva stvar u koju možemo sumnjati jesu čula.

Međutim, postoje neka čulna stanja u koje, izgleda da je teško sumnjati, kaže Dekart, kao npr. da on sedi uz kamin, pokriven sa papirom u ruci, da jesno opaža da su ruke njegove, kao i celo telo.

Ovde se javlja mogućnost sna; mogućnost da sve u tom trenutku sanja; da sanja da sedi pored kamina, budan sa papirom u ruci, iako mu se čini da je zaista budan i svestan.

Dekart zaključuje da ne postoje nikakvi sigurni znaci kojima se može razlikovati java od sna.

Međutim, ono što sanjamo mora nastati po uzoru na istinite stvari.

Npr. slike mogu nastati samo po sličnosti sa istinitim stvarima.

To znači da oči, ruke, glava, celo telo nisu imaginacije, već realne stvari.

Čak i kada slikar slika izmišljene stvari, koje nikada nisu viđene, onda su barem istinite boje koje on koristi.

Iz istog razloga, san dopušta da postoje neke opšte stvari, pomoću kojih se, kao istinitim bojama, oblikuju sve one slike stvari koje su u našem mišljenju, bilo one istinite ili lažne.

Mogućnost sna ne igra nikakvu ulogu ukoliko ne postoji termin jave.

Dakle, sumnjive su nam pojedinačne nauke, dok principi na kojima počivaju nisu; postoji nešto što je nesumnjivo i sigurno u aritmetici i geometriji, koje se bave najjednostavnijim i najopštijim stvarima.

Spavali mi ili ne 2+3=5

Dakle, ova vrsta sumnje (da sanjamo) ostavlja neka znanja netaknutim, a to su znanja matematike i logike. Možemo sumnjati u empirijska znanja o svetu, ali nam analitičke istine ne govore ništa o svetu, već nam daju samo izvesne principe koji važe nezavisno od toga da li svet postoji ili ne i izgleda da su one nesumnjive.

Dekart želi i ove istine da podvrgne sumnji i u tu svrhu uvodi postojanje zlog demona, koji nastoji da ga prevari: i u pitanju postojanja spoljasnjeg sveta, a i u pitanju nužnih istina.

Dakle, u I Meditaciji nailazimo na dve mogućnosti koje bi mogle da ugroze naše znanje : san i zli demon.

U analizi pojma znanja imamo ozbiljan problem sa mogućnošću sna, da sanjamo čitav život.

Uvođenjem demona sumnja se univerzalizuje 🡪 dovode se u pitanje sva naša verovanja i apriorna verovanja u neke analitičke sudove, ne bili u narednim meditacijama došao do odgovora da li postoje nesumnjive i nepobitne istine.

**II**

U II Meditaciji Dekart dalje sledi zadatak koji je postavio sebi u I Meditaciji 🡪 odbacivanje svega onoga u šta se i najmanje može sumnjati kao lažno, ne bili se došlo do nečeg što je sigurno izvesno.

Dolazak do nepobitnih istina; cilj-istina

U I Meditaciji je ustanovljeno da su lažne one stvari koje saznajemo preko čula; „međutim, ako pretpostavimo da ne postoje ništa od onih stvari koje sam saznao preko njih: telo, oblik, protežnost, kretanje, da li postoji nešsto što je istinito?“ Možda jedino to da ništa nije sigurno.

Zli demon? Ne postoji li kakav Bog koji mi je usadio te misli? Ili sam ja sam tvorac?

Ako sam uveren da ne postoji spoljašnji svet, da li je moguće da ni ja sam ne postojim?

Ako postoji neki obmanjivač koji je uperio svu snagu u to da me obmane u pogledu svih stvari, ipak me ne može prevariti u pogledu jedne stvari: da ja postojim ( „sve dok mislim da nešto jesam“ 🡪“Ja jesam, ja egzistiram) 🡪 ovaj iskaz je nužno istinit.

Osim toga, da bi demon mogao da me vara, ja moram da postojim, moram da egzistiram, jer u suprotnom ne bi imao koga da vara.

Šta sam ja? Čovek?

Opažajući sebe ranije, opazio sam da imam lice, ruke, šake, tj. telo, a potom i da se hranim, osećam, spoznajem 🡪 duh.

Telo je sve ono što se može ograničiti nekim oblikom, odretiti mestom, ispuniti prostor, opaziti čulima, kretati se uz pomoć nečeg drugog 🡪 protežnost

Međutim, šta je ono što čini duh?

Mišljenje 🡪 to je ono što se ne može otrgnuti od tela (kao osećati, hraniti se ili hodati).

Izvesno je da dok mislim, moram da postojim 🡪 to je nužno istinito 🡪 „Mislim, dakle, postojim“ (Cogito, ergo sum).

Dakle, ja sam stvar koja misli, tj. duh ili duša ili razum ili um 🡪 misleća stvar – Res cogitans.

Dalje, stvari koje se mogu shvatiti pomoći imaginacije, ne odnose se na vlastitu spoznaju 🡪 da bih spoznao sebe moram da odvratim duh od imaginacije (zamišljanje); zamišljanje je razmatranje oblika ili slike telesne stvari 🡪 pošto znam da jesam, da postojim, moguće je da su te slike proizvod sna.

Iako je moguće da sanjamo ili da me vara zli demon – da nijedna zamišljena stvar nije istinita, ipak sama moć mišljenja egzistira.

Vidim svetlost, čujem buku, osećam toplinu – to je ono što se naziva osećati i to nije ništa drugo nego misliti 🡪 Dekart sada odjednom kaže da je osećati zapravo misliti.

Vosak 🡪 ako mu oduzmemo miris, ukus, boju, oblik, zvuk, on i dalje ostaje vosak – telo koje je savitljivo, promenjivo, protežno 🡪 ostaje protežnost.

Kako spoznajem vosak? – Ni gledanjem, ni diranjem, ni zamišljanjem, već uvidom duha ( koji može biti nesavršen i zbrkan ili jasan i razgovetan).

Čak iako ga ne vidim, ako on ne postoji, kad mislim da vidim, ja moram da budem nešto.

Ako sudim da vosak jeste ( po tome što ga dotičem), opet ja jesam.

Ovo što se primenjuje na vosak, primenjuje se i na sve ostale stvari.

Dekart zaključuje da ne spoznaje tela čulima ili zamišljanjem, već samo razumom, tako što ih razumemo.

Jasno spoznaje da od svog duha ne može ništa spoznati lakše i razgovetnije.

Dakle, II Meditacija 🡪 „Cogito, ergo sum” - Ja postojim – u to ne mogu sumnjati I niko me u pogledu toga ne može prevariti 🡪 početak izlaza iz problema sumnje; model nečega u šta ne možemo da sumnjamo, jer kad sumnjamo mislimo, a ako mislimo- postojimo.

**VI**

Da li postoje materijalne stvari?

Ukoliko su predmet čiste matematike – mogu egzistirati; Bog proizvodi ono što ja mogu zahvatiti ( saznati, shvatiti, pojmiti).

Njemu je nemoguće da načini nešto ako je protivrečno da ja to zahvatim.

Čini se da iz same sposobnosti zamišljanja, sledi da one egzistiraju; to je nešto iskustveno, neki kvalitet koji moraju odnekle da potičnu.

Imaginacija VS čisto razumevanje (intelekt)

Ja npr. mogu zamisliti trougao i istovremeno razumem da je to slika sastavljena od tri stranice.

S druge strane, ja razumem da je hiljadougao slika koja se sastoji od hiljadu stranica, ali ja njih ne mogu zamisliti.

Ja mogu, dakle, rezumeti nešto i bez pomoći imaginacije.

Meni je potreban izvestan duševni napor za zamišljanje petougla, koji mi nije potreban za razumevanje

Ta moja snaga zamišljanja nije nužna za moju esenciju, jer da je nemam nesumnjivo bih bio isti kao i sad 🡪 iz toga sledi da ona zavisi od nečega što je različito od mene.

Ako postoji neko telo koje je povezano sa duhom, tako da ga on posmatra – onda je moguće da duh telesne stvari zamišlja pomoću te veze.

Duh dok razumeva okreće se sebi i posmatra ideje koje su u njemu, a dok zamišlja, okreće se telu i u njemu traži nešto što je u skladu sa tom idejom.

Iz toga se može zaključiti da telo verovatno egzistira.

Pored stvari koje su predmet čiste matematike, zamišljamo i druge stvari, boje, zvukove, ukusi, bol i sl. – to su stvari koje čulno saznajemo 🡪 da li se iz toga može izvući zaključak o egzistenciji materijalnih stvari?

Prvo, razmatranje stvari saznatih preko čula:

Navodi primer tornjeva koji izdaleka izgledaju okruglo, a izbliza se vide da su četvorostrani 🡪 time je otkrio da je utemeljio mnoge pogrešne sudove na spoljašnjim osetima; no ne samo spoljašnjim, nego i unutrašnji se pokazuju kao pogrešni 🡪 ljudi koji nemaju ruku ili nogu, ponekad osećaju bol upravo u tom delu tela koji više nemaju; stoga nije siguran da li je bol i kod njega lažan.

Potom, dva najopštija razloga za sumnju koja je dodao su: mogućnost sna, zli demon koji ga vara čak i u pogledu onoga što mu se činilo „najistinitijim“ 🡪 u to je verovao pre nego što je spoznao svoga tvorca 🡪 Boga.

Sada kada ga je spoznao, smatra da ne treba prihvatiti sve što se saznaje preko čula , ali ne treba ni u sve sumnjati.

Preko Boga jasno i razgovetno razlikujem jednu stvar od druge i razumem jednu stvar bez druge 🡪 ja imam jasnu i razgovetnu ideju o sebi kao mislećoj stvari i o telu kao protežnoj stvari, koja se razlikuje od duha, ne može misliti i mogu egzistirati bez njega.

Potom u meni se nalazi sposobnost osećanja i delatna sposobnost; sposobnost proizvođenja ili uzrokovanja ideja.

Međutim ona ne može biti u meni samom, jer ne pretpostvalja intelekt i jer te ideje nastaju bez moje saradnje.

Stoga, one moraju nastati od neke različite supstancije – od Boga, koji sadrži formalno ili eminentno ta svojstva.

Bog nije zao, on neće učiniti da je objektivna stvarnost u idejama sadržana samo eminentno.

Ja to ne mogu da spoznam, ali Bog nije zao i ne želi da me dovede u zabludu 🡪 stoga, spoljašnji svet postoji.

Iako postoje stvari koje su nesigurne i sumnjive – ja mogu doći do istine o njima, jer Bog nije varljiv.

Pod prirodom Dekart podrazumeva ili Boga ili ustrojstvo stvari koje je Bog uspostavio; pod vlastitom prirodom podrazumeva sklop svega onoga što mu je dato od Boga 🡪 sklop misleće (duha) i protežne (tela) supstancije.

Spoznaja istine o predmetima izvan nas pripada duhu , a ne sklopu duha i tela.

Uprkos Božijoj dobroti, moji sudovi mogu biti lažni.

Čovek je ograničen, te njemu mogu pripadati samo ograničena savršenstva.

Telo je deljivo, a duh je nedeljiv 🡪 jedna i celovita stvar 🡪 telo deluje na duh na pinealnu žlezdu. ( ne neposredno na duh, nego samo na mozak)

Zaključuje da sada jasno može razlikovati javu od sna 🡪 ako se neki čovek stvori i iznenada nestane, zna da je u pitanju san.

**Rajl – Dekartov mit**

Gilbert Rajl započinje svoju kritiku iznošenjem glavnih principa koji su podrazumevani *u zvaničnoj doktrini* dualizma.

Prvo, ljudska bića imaju um i telo kao dve dijametralno različite supstancije, pri čemu je telo fizička supstancija koja postoji u vremenu i prostoru, dok je um inteligibilna supstancija koja postoji u vremenu. Drugo, pošto je telo fizička supstancija koja postoji u vremenu i prostoru, ono podleže prirodnim zakonima, za razliku od uma koji ne postoji u prostoru, već samo u vremenu, te ne može podleći prirodnim zakonima. Ipak, iako su u pitanju dve različite supstancije, postoji određena međusobna interakcija između uma i tela, mada je priroda ove interakcije krajnje tajanstvena i misteriozna. Na kraju, svi ljudi su direktno svesni sadržaja svog uma i svojih misli na osnovu introspekcije, ali se ne može reći da su isto tako svesni sadržaja tuđeg duha. Slično ovome, pošto nas u kartezijanskoj tradiciji čula mogu prevariti u prostoru, introspekcija i direktan uvid u sopstveni sadržaj svesti nam obezbeđuju viši stepen izvesnosti.

Dakle, u kartezijanskoj tradiciji se može primetiti jasna demarkacija između spoljašnjeg sveta, onoga što podleže fizičkim zakonima, što možemo opaziti, i unutrašnjeg sveta, koji ne podleže fizičkim zakonima, koji ne možemo opaziti u čulnom smislu, ali ipak možemo imati neposredan uvid u svoj unutrašnji svet putem introspekcije.

Rajl već na ovom mestu nagoveštava problem koji proističe iz pogrešnog određivanja pojma uma u filozofiji duha. Naime, u smislu deskripcije sveta oko sebe i unutrašnjeg stanja, mi smo ograničeni jezikom kao sredstvom deskripcije. Kada opisujemo svet oko sebe, ne nailazimo na problem deskripcije putem jezika. Ipak, kada opisujemo stanje uma, nailazimo na veliki problem. Drvenu stolicu ispred sebe lako možemo opisati kao predmet od drveta sa naslonom, delom na kojem se sedi i četiri nogare, ali ako bismo opisali stanje sreće ili volje, ne verujem da bismo mogli iznaći adekvatne reči, ukoliko se ne bismo služili metaforom.

Prirodno, ukoliko ne shvatimo dualizam na metaforički način, možemo se lako složiti sa Rajlovom predstavom čoveka kao *“duha u mašini”.*

Rajlov ambiciozan poduhvat ne podrazumeva kritiku određenih segmenata ove doktrine, već nastoji da pokaže kako je ova doktrina *„u potpunosti lažna, i da nije lažna u njenim detaljima, već u principu“*, nazivajući je „*dogmom Duha iz mašine*“.

Drugim rečima, Rajl nastoji da ukaže na to da čitava dualistička doktrina počiva na kategorijalnoj grešci, koja podrazumeva slučaj kada „*činjenice mentalnog života predstavimo kao da pripadaju jednoj logičkoj kategoriji, a zapravo pripadaju drugoj*“. U principu, do greške dolazi kada se dva pojma posmatraju kao da pripadaju istoj kategoriji, dok zapravo pripadaju različitim kategorijama. Pri objašnjenju kategorijalne greške, Rajl se služi nizom primera, od kojih je najpoznatiji primer sa strancem koji posećuje Univerzitet koji ću pokušati da iznesem.

Zamislimo stranca koji posećuje Univerzitet po prvi put. Nakon što je video zgrade biblioteke, učionice, čitaonice, administrativne kancelarije i upravne zgrade, stranac će postaviti pitanje „A gde se nalazi Univerzitet?“. I zaista, strancu bi trebalo objasniti da Univerzitet nije pojedinačna zgrada ili objekat, već način na koji je čitav kompleks organizovan u cilju edukacije mladih ljudi. Kako Rajl objašnjava, kada vidi sve zgrade i kancelarije i razume kako su koordinisane, ujedno će imati i uvid u to šta je Univerzitet.

Slično strancu navedenom primeru, Rajl smatra da su i ljudi koji smatraju da je um nešto različito od tela pogrešili sa razumevanjem čitavog koncepta. Zapravo, Rajl nastoji da predstavi razumevanje ljudskog uma u smislu razumevanja ljudskog ponašanja i koordinacije ljudskih aktivnosti.

Već možemo primetiti da destruktivni cilj Rajla, konačno, podrazumeva dokaz da dualistička doktrina počiva na temeljima kategorijalne greške, što rezultira predstavljanjem osobe kao duha smeštenog u mašini.

Ovakav vid zablude opisane u primeru Rajl pripisuje Dekartu, jer smatra da je postuliranje duha ili uma kao nečeg različitog zapravo na osnovu problema uzročnosti.

*„Razlika između ljudskih ponašanja koje opisujemo kao inteligentna, i onih koje opisujemo kao neinteligentna, morala bi da bude razlika u njihobim uzrocima; tako, dok su neki pokreti ljudskog jezika ili udova posledice mehaničkih uzroka, drugi moraju biti posledice ne-mehaničkih uzroka; tj. neki proizilaze iz pokreta čestica materije, drugi iz delatnosti uma.“*

Kada za nekog kažemo da je inteligentan ili neinteligentan, mi podrazumevamo neki uzrok koji je prouzrokovao takav iskaz. Prema tome, ako su uzroci naših fizičkih pokreta mehaničke prirode, uzrok naših mentalnih aktivnosti mora biti inteligibilne prirode. Uzevši ovo u obzir, kao i dodatni princip dualizma po kom osoba može imati direktan uvid samo u sadržaje svojih misli, Rajl zaključuje da ne bi imalo smisla govoriti ni o atributima poput „inteligentan“, „pametan“, „moralan“, „glup“, jer bi karakterizacija tuđih umnih procesa podrazumevala poznavanje istih. Iz ovoga bi proizilazilo da se ni određeni pojmovi odgovornosti, slobode volje, zasluga i mana ne mogu primeniti. Ipak, mi imamo određena znanja o verovanjima i željama drugih ljudi, što bi značilo da to uopšte nisu privatna mentalna stanja. Na ovom mestu, ono što Rajl nastoji da učini jeste da poništi jaz između uma i tela, da poništi koncept *„duha u mašini“.*

Rajl navedenoj kritici pristupa sa logičkog stanovišta i navodi da, ako dva pojma pripadaju istoj kategoriji, kao što dualisti pretpostavljaju za um i telo, onda nas ništa ne sprečava da izvršimo konjunkciju pojmova.

Treba napomenuti da sam Rajl ne negira postojanje mentalnih procesa, kao ni postojanje telesnih procesa, ali ono sa čime se on ne slaže jeste konjunkcija ove dve različite vrste „postojanja“.

U svom maniru, navodi primer: „*Otišla je kući u poplavi suza i kočijama*.“. U ovom iskazu, možemo primetiti predlog „u“. Oba termina, „poplava suza“ i „kočije“, mogu stajati uz predlog „u“ i imati značenje načina. Međutim, ovo ne znači da se može izvesti konjukcija termina tako da čitav iskaz bude smislen. U nastavku navodi i primer disjunkcije ovakvih pojmova: „*Otišla je kući ili u poplavi suza ili u kočijama.*“. Slično prethodnom primeru, veznik „ili“ može povezivati oba termina, ali to ne znači da ovi termini pripadaju istoj kategoriji, te da disjunktivni iskaz ima smisla. Naravno, na ovim primerima možemo primetiti apsurdnost iskaza pri konjunkciji ili disjunkciji ovih pojmova ako ih shvatimo kao dva različita pojma koja pripadaju istim kategorijama.

Svakako, Rajl ne negira postojanje mentalnih procesa, šta više, on tvrdi postojanje i mentalnih procesa i uma, kao i fizičkih procesa i tela, ali negira tretiranje ovih pojmova na isti način.

*„Savršeno je podobno reći, na jedan način, da postoje umovi i reći, u drugačijem smislu, da postoje tela. Ali ovi izrazi ne indiciraju dve različite vrste postojanja, jer „postojanje“ nije generička reč poput reči „obojeno“. Oni indiciraju dva različita „smisla“ postojanja, kao što „rast“ ima različit smisao u izrazima „plima raste“, „nade rastu“ i „prosek smrtnosti raste“.“*

Ono što Rajl želi da istakne jeste da logika mentalističkih termina nije onakva kakvom je smatraju dualisti. Na osnovu loše postavljene logike mentalističkih termina, Rajl nastoji da ukaže na ontološke posledice.

Dakle, pomenula sam da je središnji princip dualizma pretpostavka da um i telo postoje kao dva potpuno različita entiteta. Pošto Rajl pretpostavlja da se u dualističkoj tradiciji podrazumeva da je um iste kategorije kao i telo, ako telo podleže prirodnim uzročno-posledičnim zakonima, onda bi i um morao funkcionisati prema nekim svojim zakonima.

Rajl napominje da se um tradicionalno objašnjavao samo kao negacija konkretnih opisa tela, te da o njemu ne znamo zapravo ni gde se nalazi, ni kako funkcioniše niti kojim zakonima podleže.

Slikovito predstavljeno, možemo zamisliti logičku ravan ovih termina, koje Rajl prema dualističkoj tradiciji postavlja na istoj instanci. Sve ono što važi za telo, trebalo bi da važi i za um. Iako ne možemo znati ništa o umu, samim tim što na par mesta pominje upotrebu predloga uz ovu imenicu, kao primer kategorijalne greške u odbrani dualizma možemo navesti i upravo to da Rajl smatra da se u dualizmu umu dodeljuje mesto u ljudskom telu, što ga ujedno navodi da osobu okarakteriše kao duh u mašini.

Međutim, ovo bi pre bila jezička greška koja se ogleda u tome što mi ne možemo opisati mesto uma kao inteligibilnog entiteta, niti je to za sam dualizam neophodno. Dovoljno je samo ukazati na postojanje takvog entiteta, kao i na interakciju takvog entiteta i materijalnog tela. Čak ni Dekart sam ne navodi postojanje uma unutar sebe, već navodi da je on sam „*stvar koja misli“.* Predstavljanje osobe kao „*duha u mašini*“ u ontološkoj ravni nije implicirano dualističkom postavkom termina na logičkoj ravni.

U nastavku, Rajl argumentuje da, ako telo funkcioniše prema determinističkim mehaničkim zakonima, onda bi determinizam trebalo da bude i obeležje zakona kojima podleže um. Iz ovoga bi proizilazilo da se ni određeni pojmovi odgovornosti, slobode volje, zasluga i mana ne mogu primeniti, jer su ovi pojmovi inkompatibilni s pojmom determinizma.

Uzevši gore navedeno u obzir, kao i dodatni princip dualizma po kom osoba može imati direktan uvid samo u sadržaje svojih misli, Rajl zaključuje da ne bi imalo smisla govoriti ni o atributima poput „*inteligentan, pametan, moralan, glup*“, jer bi karakterizacija tuđih umnih procesa podrazumevala poznavanje istih. Ipaki, kao što je navedeno pri iznošenju dualističke doktrine, mi možemo imati uvid samo u svoje misli, ne i u tuđe.

Na kraju, Rajl dolazi do zaključka da bi se ljudi mogli porediti sa mašinama, i to upravo na osnovu kategorijalne greške u dualističkoj doktrini. Pojam „duha u mašini“ proizilazi iz implikacije da postoji neka interakcija između uma i tela, iako se um i telo smatraju različitim entitetima, ali se pojam „uma“ objašnjava na prilično obskuran način. Prema tome, ono što Rajl nastoji da učini jeste da poništi jaz između uma i tela, tako što ne daje veću izvesnost introspekciji.

Dakle, Rajl ne poriče postojanje uma, niti mentalnih stanja, ali poriče izvesnost introspekcije naspram drugih metoda saznanja. Neka stanja ne možemo jasno razaznati kroz introspekciju, kao što su bes, konfuzija ili napadi panike, ali ih možemo razaznati kroz retrospekciju. Samim tim, možemo imati znanja o sebi isto kao što imamo znanja o drugima – kroz retrospekciju postupaka i ponašanja. Ova teorija ne bi morala podrazumevati postojanje okultnog entiteta kao što je um, već bi se iste stvari mogle posmatrati na dva načina. Umesto da kažemo „Moj um „oseća“ bes.“, kao što bismo rekli „Moja koža oseća toplotu.“, možemo slobodno reći „Ja osećam bes.“ ili „Ja osećam toplotu.“. Drugim rečima, Rajl smatra da nije logički valjano postulirati dva odvojena entiteta u bilo kakvoj interakciji.

Plejs – Da li je svest moždani proces

Zagovornici psiho-fizičke teorija identiteta zastupaju stanovište po kom je svest moždani proces, u smislu identifikovanja stanja svesti i moždanih procesa. Filozofi su uglavnom tretirali iskaze identiteta kao nužne i *a priori* istine, prema čemu bismo pojmove „svest“ i „određeni proces u mozgu“ morali tretirati kao identične pojmove, sa istim značenjem, istom referencijom i kao logički i ontološi zavisne.

Nasuprot njima, A.T. Plejs navodi da je iskaz „Svest je moždani proces“ univerzalna naučna hipoteza koja nije nužna, pri čemu se pojmovi „svest“ i „određeni procesi u mozgu“ tretiraju kao logički nezavisni, ali ontološki zavisni.

Prvi problem s kojim se Plejsova teorija psiho-fizičkog identiteta suočava jeste taj da su iskazi identiteta tradicionalno tretirani kao nužne, samoevidentne istine, tako da, ako tezu „Svest je moždani proces.“ zastupamo kao iskaz identiteta, onda je možemo odbaciti na osnovu logičkih razloga. Plejs ne želi da dokaže iskaz „ Svest je moždani proces.“ kao nužnu istinu, već nastoji da ukloni logičke prepreke koje mu stoje na putu.

Plejs smatra da ovaj problem proizilazi iz nerazumevanja distinkcije „Je“ definicija i „Je kompozicija“. Radi boljeg objašnjenja, navešću dva Plejsova primera na osnovu kojih on predstavlja ovu distinkciju. Uzmimo za primere iskaze „Crveno je boja.“ i „Munja je kretanje električnih naboja.“. U oba slučaja možemo dodati odredbu „i ništa više“, jer gramatički subjekti („crveno“ i „munja“) i gramatički predikati („je boja“ i „je kretanje električnih naboja“) daju adekvatnu karakterizaciju stanja stvari na koje se odnose. Iskaz „Crveno je boja.“ jeste „Je“ definicija u kojoj su gramatički subjekat i gramatički predikat neodvojivi u tom smislu da kad god kažemo da je nešto crveno, moramo podrazumevati i da je obojeno, te je iskaz nužan i istinit po definiciji. S druge strane, iskaz „Munja je kretanje električnih naboja.“ jeste „Je“ kompozicija i kontigentan iskaz, iako i subjekat i predikat predstavljaju adekvatnu karakterizaciju stanja stvari, jer se uprkos tome moraju proveriti empirički. U istom maniru, Plejs navodi da je iskaz „Svest je moždani proces.“ zapravo „Je“ kompozicija i kontigentan iskaz.

Dakle, ovde možemo primetiti da Plejs navodi iskaz „Svest je moždani proces.“ kao kontigentan iskaz, pri čemu su pojmovi „svest“ i „moždani proces“ logički nezavisni, ali referiraju na istu stvar. Na ovom mestu se možemo pozvati na Kripkeov primer „Voda je H2O.“, gde su pojmovi „voda“ i „H2O“ dva logički nezavisna, kontigentna pojma, čijom se empiričkom verifikacijom dokazuje njihov identitet. Na osnovu ovih primera, možemo primetiti da iskaz „Svest je moždani proces.“ ne može biti samoprotivrečan, jer bi samoprotivrečnost podrazumevala da „dva iskaza ne mogu pružiti adekvatnu karakterizaciju istog predmeta ili stanja stvari ukoliko su njihova značenja potpuno nepovezana“, dok su u navedenom iskazu pojmovi gramatičkog subjekta i gramatičkog predikata samo logički nezavisni, što nije u suprotnosti sa njihovom ontološkom nezavisnošću.

Kada govorimo o logičkoj i ontološkoj zavisnosti, nailazimo na još jedan problem. Plejs kao primer „Je“ kompozicije navodi i primer „Njegov sto je stari sanduk.“, pri čijoj eksplikaciji navodi da su i pojmovi „njegov sto“ i „stari sanduk“ logički nezavisni, ali da je „samo stvar slučaja da su oba izraza primenljiva na isti predmet i da istovremeno pružaju njegovu adekvatnu karakterizaciju“. Ovde možemo primetiti da su ovi pojmovi logički nezavisni, ali da su u ovom pojedinačnom slučaju takvi da ukazuju na istu stvar, odnosno da je njegov sto ujedno i stari sanduk. Međutim, sam Plejs navodi razliku između ovog iskaza i iskaza „Svest je moždani proces.“, a to je da se prvi iskaz odnosi na pojedinačan slučaj, dok drugi iskaz važi univerzalno. Naime, Plejs navodi da je pravilo da logički nezavisni pojmovi, sa različitim značenjem, upućuju na dva različita entiteta, dok su logički zavisni pojmovi, sa istim značenjem, nužno identični entiteti. Međutim, ovo pravilo ne važi u slučaju spornog iskaza.

Plejs navodi primer „Oblak je raspršena masa sitnih čestica.“ i objašnjava da mi u jezičkom smislu nemamo nikakvu logičku relaciju između pojmova „oblak“ i „raspršena masa sitnih čestica“, ali da nema ničeg samoprotivrečnog u tome da oblak zaista jeste raspršena masa sitnih čestica. I zaista, određenim empiričkim pristupom se može utvrditi da oblak zaista jeste raspršena masa sitnih čestica, iako navedeni pojmovi imaju logički nezavistan status, te za nas nemaju isto značenje, a opet upućuju na istu stvar. Ovom analizom Plejs navodi da logička nezavisnost entiteta ne znači nužno i ontološku nezavisnost, tako da, u slučaju koji ispitujemo, pojmovi „svest“ i „moždani procesi“ ne moraju imati logičku zavisnost, i to ne znači da ontološki ne upućuju na isti entitet.

Međutim, novi problem iskrsava kada pokušamo da pristupimo empirički pojmovima „svest“ i „moždani procesi“. Drugim rečima, kako Plejs navodi, „šta nas navodi da kažemo da dva skupa posmatranja predstavljaju posmatranje istog događaja“? Tradicionalno, kada ispitujemo dva događaja, tragamo za direktnom uzročnom vezom između dva korelativna događaja. Na primer, u slučaju „Munja je kretanje električnih naboja.“, dolazi se do zaključka da su određena naučna istraživanja u korelaciji i direktnoj vezi sa posmatranjima običnog čoveka koji vidi munju. Kada je svest u pitanju, jedini pristup nam je introspekcija subjekta, koja nam, pak, ništa ne govori o nervnim stimulusima i sinapsama u mozgu. Shodno prethodnom objašnjenju, potrebno je dokazati da se instrospektivni sadržaj subjekta može objasniti na osnovu neuroloških procesa u njegovom mozgu. Ser Čarls Šerington je predstavio ovaj problem tako da se javlja nemogućnost da se instrospektivni izveštaj subjekta objasni neurološkim procesima, jer postoje dve grupe događaja – fizičko-hemijski i psihički.

Plejs smatra da se ovaj problem javlja na osnovu logičke greške koju on naziva „fenomenološkom zabludom“. Fenomenološka greškom Plejs podrazumeva događaj da kada subjekat opisuje zvukove, mirise i entitete, on zapravo opisuje stvari kakve zaista jesu. Na primer, ako subjekat opisuje neku naknadnu zelenu sliku, i tvrdi da se u njegovom mozgu zaista nalazi takav entitet, tada on vrši fenomenološku grešku, jer „nema zelenog predmeta koji bi odgovarao opisu koji je on pružio... niti ima ičega zelenog u njegovom mozgu“. Drugim rečima, fenomenološka greška se sastoji u tome da subjekat pogrešno pretpostavlja da njegovi opisi opisuju stvarne entitete, umesto njegovo iskustvo o tim entitetima, odnosno fenomenalna svojstva entiteta. Plejs navodi da je ovde slučaj sasvim suprotan, da mi prvo upoznajemo entitete preko stvarnih svojstava, a da tek potom opisujemo njihova fenomenalna svojstva u našoj svesti. Plejs smatra da, kada se oslobodimo fenomenološke zablude, više nema prepreka da se pruži fiziološko i neurološko objašnjenje subjektove instrospekcije.

Armstrong – Priroda duha

Funcionalizam, kao i materijalizam su logički nezavisni jedan od drugog, ali pošto ne mogu dovoljno dobro da se održe samostalno, da bi se dopunile, upućene su jedna na drugu. Ovaj spoj materijalizma i funcionalizma najbolje vidimo kod Luisa. Kada se u novije vreme govori o funcionalizmu to je obično sinonimno sa materijalizmom kakav je razvijen kod Armstronga, Luisa.

Po Armstrongovom mišljenu moramo pokušati da razvijemo objašnjenje prirode duha koje je saglasno sa gledištem da je čovek samo jedan fizičko-hemijski mehanizam. Zastupa objašnjenje sveta koje bismo mogli da nazovemo materijalističkim ili fizikalističkim. Objašnjenje mentalnih procesa koje je privlačno svakom filozofu naklonjenom materijalitičkom shvatanju čoveka je bihejvijorizam.

Da li mentalni termini dobijaju svoje značenje etiketiranjem subjektovih privatnih mentalnih sadržaja? Prema stanovištu bihevijorista ne.

Rajlov cilj je da mentalne termine analizira tako što ih definiše posredstvom ponašanja. Za bihejvioriste nije bitno da li postoji nešto unutra, nekakvi privatni sadržaji, za njega je samo bitno da u određenom mentalnom stanju imamo dispoziciju da se ponašamo na određen način. Nema ničeg tajnog unutar duha, sve je javno dostupno. Naša mentalna stanja se svode ili na otvoreno javno ponašanje ili na sklonosti ponašanja.

Rajl priznaje da mi živimo psihološkim životom, da smo prožeti osećanjima, ali to nas ne sme zavesti u pravcu kartezijanskog dualizma. Mentalni termini imaju značenje, uvedeni su u jezik preko toga što refiriraju na stvari koje se tiču otvorenog javnog telesnog ponašanja, a ne dobijaju značenje etiketiranjem subjektovih privatnih mentalnih sadržaja. Rajl:„Posedovati neko dispozicijalno svojstvo ne znači nalaziti se u nekom posebnom stanju ili pretrpeti neku posebnu promenu; to znači biti spreman ili sklon da se bude u nekom posebnom stanju ili da se pretrpi neka posebna promena, kada se ostvare neki posebno uslovi".

Prema Armstrongovom mišljenju bihejviorizam predtavlja veoma neprirodno objašnjenje mentalnih procesa. Bihejvioristi možda greše kada identifikuju mentalne događaje i duh sa ponašanjem, ali su možda u pravu kada smatraju da je naš pojam duha i pojedninačnih mentalnih stanja logički povezan s ponašanjem. Jer pod mentalnim stanjima osobe podrazumevamo neko stanje osobe, koje pod odgovarajućim okolnostima, izaziva određene vrste ponašanja.

Armstrong je smatrao da je introspekcija, odnosno neposredno saznanje koje imamo o sopstvenim mentalnim stanjima, moguće objasniti na materijalistički način. On smatra da se treba osloniti na tradicionalnu Lokovu i Kantovu ideju da introspekciju treba shvatiti kao poseban oblik ,,unutrašnjeg čula’’ ili ,,unutrašnjeg opažaja’’, tj. kao posebnu vrstu percepcije ili perceptivne svesti.

Zašto Armstrog smatra da perceptivni model najbolje rasvetljava fenomen introspekcije i čini ga podložnim materijalističkoj introspekciji? U čemu je sličnost između naše percepcije i naše introspektivne svesti?

Postoji niz dodirnih tačaka između percepcije i introspekcije, prva je u tome što je u oba slučaja reč o mentalnim procesima, aktivnostima pomoću kojih stičemo znanje. Dalje, i za percepciju i za introspekciju karakteristično je razlikovanje akta i objekta. Naravno, postoje i razlike između percepcije i introspekcije, najbitnija je što nisu upućene na iste objekte. No razlike nisu presudne da se introspekcija shvati kao vrsta unutrašnjeg čula.

Po Rajlu introspekcija ne postoji. On je sumnjičav prema tome da li sadržaje svog duha otkrivamo samoposmatranjem, takvo verovanje je karakteristično za kartezijanizam. Ukoliko bi introspekcija postojala, bili bismo prinuđeni da prihvatimo da se neke dve mentalne operacije odvijaju istovremeno (izvesnost izvesnosti, svesnost svesnosti), a to nije plauzibilno. Mnogi koji u početnu bivaju uvereni u introspekciju postaju sumnjičavi u pogledu toga kada im se predoči da je za introspekciju potrebno da se istovremeno realizuju dva čina pažnje.

Armstrongova definicija mentalnih stanja

Ludak nema iste inpute i autpute kao mi, a ipak oseća bol. Njegovi uzroci i efekti su različiti, a nalazi se u istom stanju kao i mi i onda Armstrong ima lukavu formulaciju uzročnih uloga, a i Luis dolazi do toga. On kaže da je koncept mentalnog stanja pojam stanja koje je sklono da bude uzrokovano na određene načine određenim stimulusima i drugim mentalnim stanjima i koje je sklono da u kombinaciji sa drugim mentalnim stanjima izazove određeno ponašanje. Znači stanje bola ima sklonost da bude izazvano takvim i takvim senzornim inputima i da rezultira određenim bihejvioralnim autputima. To je funcionalistička definicija koju Armstrong, ali i Luis zastupaju.

**Smart – Oseti i moždani procesi**

Smart počinje svoj tekst "Senzacije i moždani procesi" pitanjem:

Na šta se odnosi izveštaj "Trenutno imam okruglastu mutnu naknadnu sliku koja je žućkasta ka svojim krajevima i narandžasta prema centru"?

Postoje tri mogućnosti:

1.Nema objekat referencije tj. ne odnosi se ni na šta.

2.Odnosi se na neki nefizički entitet

3.Odnosi se na moždano stanje

Razlog da verujemo da je tri tačno je u primeni Okamovog principa. Drugim rečima, argument u prilog fizikalizma je zaključivanje ka najboljem objašnjenju.

Ostaje da se ispita da li je teorija identiteta koherentna teorija i da li može da odgovori na prigovore koji su joj upućeni.

U tekstu se navodi 8 prigovora i isto toliko odgovora na prigovore.

Identitet prema Smartu treba shvatiti kao striktni identitet u logičkom smislu. Sve što se može reći o x, može se reći i o y, ako je x identično y.

Čovek z danas nije u striktnom smislu identičan čoveku z pre 10 godina (danas ima neka svojstva koja nije imao pre 10 godina). S druge strane, četvorodimenzionalni objekat čiji je vremenski isečak "čovek z danas" je u striktnom smislu identičan četvorodimenzionalnom objektu čiji je vremenski isečak "čovek z pre 10 godina".

Međutim, kada je u pitanju psihofizički identitet čini se da jedan deo identifikacije mora da bude uspostavljen izdvajanjem nekog fenomenalnog svojstva, koje se razlikuje od svih fizičkih svojstava.

Slično Plejsu i Smart smatra da iskazi identiteta ne moraju biti a priori iskazi koji su izraženi terminima čije je značenje međuzavisno.

Za razliku od identiteta izraženih definicijama, možemo govoriti i o naučnim identifikacijama.

Prigovor 1.

Svaki neuki čovek može govoriti o svojim naknadnim slikama, ili o svojim bolovima i mukama, mada ne mora ništa znati o neurofiziologiji. Međutim čovek može verovati da je mozak organ za hlađenje tela, a da pritom ne ugrozi svoju sposobnost da iskaže istinite iskaze o svojim osetima. Dakle, stvari o kojima govorimo, kada opisujemo svoje osete, ne mogu biti procesi u mozgu.

Odgovor 1.

U rečenici koja izražava identitet:

"Munja je električno pražnjenje"

Termini "munja" i "električno pražnjenje" su semantički nezavisni. Možemo razumeti termin "munja" a istovremeno ne znati da je munja električno pražnjenje.

Naučnim identifikacijama koje su a posteriori ne izlažemo značenje termina!

Dakle, odgovor na prvi prigovor glasi da može postojati kontigentni iskaz “A je identičan sa B” I neka osoba može znati da je nešto A, a da pritom ne zna da je ono B. – možemo govoriti o munji, a da ne znamo ništa o el. pražnjenu.

S druge strane ako razumemo termin "kvadrat" onda i znamo da je on jednakostranični pravougaonik.

Većina početnih napada na teoriju identiteta kao i argumenata u prilog dualizma se pozivala, barem implicitno, na činjenicu da termini koji označavaju mentalna stanja imaju različito značenja od termina kojima se označavaju fizička stanja.

Često je ovakva kritika bila u tesnoj vezi sa pozivanjem na Lajbnicov zakon.

Ako mentalnim stanjima ne možemo pripisati ista svojstva kao i fizičkim stanjima, onda se ona moraju razlikovati.

Deljivost-nedeljivost, pristup iz perspektive prvog lica-pristup iz perspektive trećeg lica, sumnjivost-nesumnjivost, itd.

Ipak, ukoliko se pokaže da su ovo intenzionalne razlike ili razlike u tome kako iz naše kognitivne perspektive pristupama određenom objektu, onda to ne moraju ujedno biti i razlike u samim objektima.

Dva prigovora teoriji identiteta koji se nelegitimno pozivaju na Lajbnicov zakon su 1. i 7. prigovor kojima se prigovara, da se mentalno i fizičko razlikuju u epistemičkom pogledu, kao i da možemo da zamislimo da imamo senzacije ali da nema nikakvih moždanih procesa.

Prigovor 7.

Možemo zamisliti da smo se pretvorili u kamen, a da ipak imamo bolove, predstave itd.

Smartov odgovor je da je sa svim naučnim identifikacijama slučaj da ne moramo imati istu vrstu znanja o fenomenima identifikovanom na dva različita načina. Slično možemo zamisliti da munja nije električno pražnjenje, ali to ništa ne dokazuje o njihovoj ontološkoj različitosti. Jedino što se pokazuje je da su značenja različita, ali se o prirodi njihovih objekata referencije ne može ništa zaključiti a priori.

Smart ipak nešto kaže o značenju termina koji se odnose na senzacije a to je da su oni predmetno neutralni.

Uvođenje predmetno neutralne analize Smart je jedan korak bliže funkcionalizmu. Prema takvoj analizi termini koji se odnose na svesna mentalna stanja ne nose nikakve ontološke obaveze. Tek treba utvrditi na kakvu vrstu entiteta se oni odnose.

U njihovom značenju nema ničega što se odnosi na ontološku vrstu.

Maks Blekov prigovor ili argument u prilog dualizma svojstava

U iskazima identiteta izraženim terminima sa različitim smislom a istim nominatumom, ovi različiti termini izdvajaju različita svojstva tog nominatuma.

Ovo obično nije problem, Večernjaču identifikujemo svojstvom da je to telo koje uveče prvo javlja na nebu, a Zornjaču svojstvom da je to telo koje ujutro poslednje nestaje sa neba. Nema nikakve kontradikcije u tome da jedno telo i

U tom smislu, moguće je da je isti objekat u pitanju - neki moždani proces - ali da kada ga identifikujemo kao mentalno stanje onda to činimo zato što ga prepoznajemo na osnovu njegovog fenomenalnog svojstva. Dakle, dualizam i dalje postoji, ali na nivou svojstava.

Kako bi se izborio sa ovim prigovorom Smart uvodi predmetno neutralnu analizu koju preuzima od Rajla i primenjuje je (umesto na logičke konektive ili rečice kao Rajl) na mentalne termine.

On kaže da kada upotrebljavamo mentalističke termine mi ne moramo da imamo neku specifičnu metafizičku teoriju na umu. Predstavnici najrazličitijih metafizičkih teorija o prirodi mentalnog su koristili istu terminologiju što pokazuje da je ona predmetno neutralna.

Kada kažem da imam zelenkastu naknadnu sliku, ja zapravo govorim da se "dešava nešto što nalikuje onome što se dešava kada imam otvorene oči, kada sam budan i kada je ispred mene nešto zeleno osvetljeno normalnim svetlom, to jest, kada stvarno vidim zeleno".

Smart primećuje da takav odgovor može biti uspešan samo ukoliko je moguće govoriti o sličnosti bez specifikacije onoga što je slično.

Dejvidson – Mentalni događaji

Psihološka supervenijencija:

Mentalno supervenira nad fizičkim što će reći da dve stvari (objekti, događaji) koje su identične u svim fizičkim svojstvima mogu da se razlikuju u pogledu mentalnih svojstava, fizička nerazlučivost povlači psihološku nerazlučivost. Nema mentalne razlike bez fizičke razlike. To je ideja supervenijencije, i kada je reč o njoj reč je o svojstvima, jedan tip svojstava supervenira nad drugim tipom svojstava. Ovo ne znači da stvari koje su slične u psihološkom pogledu moraju biti slične i u fizičkom pogledu, već imamo da stvari ne mogu biti pslihološki različite, a fizički iste.

Supervenijencija samo tvrdi da mentalna svojstva koreliraju sa fizičkim svojstvima, ali ne i da su mentalna svojstva zavisna od fizičkih. Da bi se to tvrdilo imamo i treću komponentu:

Psihofizička zavisnost. Psihološki karakter stvari je određen njenim fizičkim karakterom.

Dejvidson kao zastupnik teorije identiteta i kao supervenijenista

Teorije indentiteta su one po kojima je svako mentalno stanje, stanje centralnog nervnog sistema. Ali, postoji i starija materijalistička priča po kojoj se ne radi o identitetu mentalnih i moždanih stanja, već je reč o tome da su neka mentalna svojstva zavisna od fizičkih svojstava. Postoji određena vrsta zavisnosti takva da su fizička svojstva bazičnija. Promena u fizičkim svojstvima je važna za promenu u mentalinim svojstvima. Kada govorimo o ovoj vrsti zavisnosti, govorimo o supervenijenciji.

Dakle, Dejsvidson je teoretičar identiteta s jedne strane, a s druge strane hoće da ima supervenijenciju.

Dejvidsonova vlastita teorija edentiteta se naziva anomalni monizam. Ona pruža izmirenje tri principa koja čine nekonzistentnu trijadu (princip uzročne interakcije, nomološki karakter uzročnosti, anomalizam mentalnog). Svaki mentalni događaj je identičan sa nekim fizičkim događajem, ali nije svaki fizički događaj identičan sa nekim mentalnim događajem, jer fizički događaj je i kad tamo neki autobus tutnji što nije jednako ni sa kakvim mentalnim događajem. Mentalni događaji ne mogu biti predviđeni na osnovu zakona.

Kada govori o anomalnosti i nepredvidivosti mentalnih događaja, on govori o supervenijenciji. Ovde su svojstva ta koja superveniraju. Svaki mentalni događaj ima bar neko autentično mentalno svojstvo. Svaki događaj koji ima mentalnu karakteristiku ima i fizičku, ali ne i obrnuto. Postoji samo jedna vrsta događaja, svi su fizikalni, mentalna svojstva superveniraju nad fizičkim svojstvima. To što superveniraju ne znači da na osnovu fizičkih karakteristika možeš da predvidiš bilo šta u mentalnom.

Šta Dejvidson želi da pokaže svojom idejom o holizmu mentalnih stanja?

To što mentalna svojstva superveniraju nad fizičkim, tj. to što je promena fizičkih svojstava važna za promenu u mentalnim svojstvima, ne znači da se bilo šta može objasniti ili predvideti na osnovu značenja o fizičkim svojstvima. Naime, mi ne možemo pojedinačno pripisivati verovanja jednoj osobi na osnovu njenog ponašanja, njenih izbora, bez obzira na to koliko oni bili jasni i očigledni, jer pojedinačna verovanja postaju razumljiva tek posredstvom svog slaganja sa drugim verovanjima, preferencijama, namerama, nadanjima, strahovima. To je osnova holozma mentalnog.

Dejvidson kritikuje logički bihejviorizam koji posmatra verovanja i želje kao nazavisne stvari koje se mogu specifikovati od drugih, i o kojima se može pojedinačno govoriti. Mentalna stanja nisu nezavisna već koheriraju jedna drugima, u vezi su jedna sa drugima. Sva naša mentalna stanja su povezana. On ovim želi da pokaže da su ljudi slobodna bića, tj. da nismo na strog način determinisani kada kažemo da osoba S veruje da p, nosilac značenja nije to verovanje već čitav korpus verovanja, nadanja, preferencija.

Anomalni monizam i nomološki monizam

Dejvidson svoju teoriju identiteta naziva anomalni monizam. On kaže da je svaki mentalni događaj identičan sa nekim fizičkim događajem, dok nije svaki fizički događaj identičan sa nekim mentalnim događajem, jer npr. tutnjanje autobusa nije identično sa mentalnim događajem.

Dejvidson anomalnom monizmu pripisuje trijadu mogućih stanovišta:

A) Nomološki monizam

- svaki mentalni događaj je fizički događaj +

- postoje psihofizički zakoni na osnovu kojih mentalni događaji mogu biti predviđeni -

B) Anomalni dualizam (Kartezijanizam)

- nijedan mentalni događaj nije fizički događaj -

- nijedan mentalni događaj ne može biti predviđen +

V) Nomološki dualizam (paralelizam, epifenomenalizam)

- mantalni događaji mogu biti predviđeni -

-nijedan mentalni događaj nije identičan sa fizičkim događajem -

Svaki mentalni događaj je identičan sa nekim fizičkom događaju. Nema psihofizičkih zakona koji bi mogli predvideti mentalne događaje.Dejvid Luis spada u teoretičare koji brane tipski identitet. Adekvatna teorija duha mora biti i materijalistička i funcionalistička.

**Patnam – Filozofija i naš mentalni život**

Pojam funkcionalnog izoformizma je ključan za razotrivanje tajni u filozofiji duha. Teškoća s ovim pojmom sastoji se u tome što on pretpostavlja pojam prema kojem stvar predstavlja jedan funkcionalni ili psihološki opis.Zbog toga se ovaj pojam objašnjava pomoću Tjuringove mašine.

Patnam je funcionalista i on smatara da je svako mentalno stanje funkcionalno stanje. Mentalno stanje se određuje svojom kauzalnom ulogom u neksusu drugih mentalnih stanja, a na početku dolazi čulni input, a na kraju bihejvioralni autput.

Tu je sad ključ u pojmu Tjuringove mašine. To je probabilistički automat, kompjuter koji ima mogućnost za input i autput informaciju, jedan mehanizam sa unutrašnjim procesuiranjem informacija. Unutra se prelazi iz stanja u stanje. Tjuringova mašina je u stanju procesuiranja informacija na taj način što je stavljena jedna mehanička traka koju ona skenira i koja je podeljena na određene kvadrate. Na osnovu toga što skenira ulazi iz jednog u drugo stanje i na kraju će da proizvede određeni autput.

Ako se Tjuringova mašina u jednom trenutku nalazi u stanju određenog tipa, onda će se sledećeg trenutka nalaziti u stanju drugog tipa. To je deterministički sistem sa verovatnoćom 1 ili 0 (tako je zamišljena, bez obzira što nekad može da zataji).

Po Patnamu Tjuringova mašina je dobar model organizma. Mi, organizmi, imamo čulne inpute koji nam dolaze putem pet čula i motoričke autpute kao što su telesno ponašanje, itd. Funkcionalisti smatraju da se probabilistički automati mogu realizovati na različite načine. Mnogostruka ostvarenost je bitna za funcionalizam.

Po Patnamu, mi znamo kakva je fizička realizacija input / autput mehanizma, ali ne znamo kakva je unutrašnja realizacija tog stanja. Mi znamo koji su inputi i autputi bola, ali ne znamo šta je bol.

Ukoliko posedujemo osnovni pojam funkcionalnog izoformizma mozemo reci da dva razlicita sistema mogu da budu razlicite razlicite structure, a da opet budu funkcionalno izimorfna. Na primer, racunar koji se sastoji od elektronskih komponenti moze da bude izomorfan nekom drugom racunaru koji je napraljen od zupcanika I tockova. Odnosno, za svako stanje u prvom racunaru postoji stanje u drugom racunaru koje mu odgovarai I sekvencijalne razlike ostaju iste – ako je stanje S praceno stanjem B u slucaju elektronskog racunara , stanje A ce biti praceno stanjem B u slucaju racunara koji je napravljen od zupcanika I tockova, a to sto je fizicka relacija ovoh stanja potpuno razlicita uopste nije vazno. Medjutim, njihova funkcionalna deskripcija moze da bude identicna.

Prigovori upuceni ovome se mogu razumeti na dva nacina. Njime se moze tvrditi kako pojam funkcionalnog izomorfizma ima smisla samo ukoliko se prmeni na automate.Ali to je potpuno pogresno jer pojam funkcionalne organizacije moze se primeniti na sve ono na sta se moze primeniti I pojam psiholoske teorije.Patnam je najopstiji pojam funkcionalnog izomorfizma objasnio time sto je rekao da su dva sistema funkcionalno izomorfna ukoliko postoji neki izomorfizam koji ih oba cini modelima iste psiholoske teorije.

**Serl – Argument kineske sobe**

Njegov argument kineske sobe jeste odgovor na funkcionalističko shvatanje mentalnih stanja prema kojem se mentalna stanja tretiraju na osnovu funkcije koju imaju. Mentalna stanja u ovom slučaju mogu biti određena preko uzročnih veza sa ulaznim čulnim podacima, i u krajnjem slučaju preko izlaznih podataka koji se često manifstuju kao ponašanje. Fizikalisti su uočili da bi se ljudski um na ovaj način mogao dovesti u analogiju sa kompjuterom . Isto kao što možemo uneti u kompjuter određene podatke, ne bi li određenim procesom izvršili određenu operativnu funkciju, tako bi se u ljudski mozak mogao predstaviti u vidu centra za moždane procese koji operiraju određenim ulaznim podacima, ne bi li se manifestovali u vidu određenog mentalnog stanja.

Međutim, Serl je svojim argumentom želeo da dokaže da je kompjuterski program sačinjen isključivo iz pravila za manipulisanje simbolima, dok je ljudsko mišljenje obogaćeno i značenjem, što znači da se kompjuterski program nikako ne može izjednačiti sa ljudskim mišljenjem.

Pokušaću da predstavim ukratko Serlov argument kineske sobe. Zamislimo da se čovek koji ne zna kineski jezik nalazi u zatvorenoj sobi u kojoj se nalaze kineski simboli i pravila na osnovu kojih se ti simboli sklapaju kako bi se formirale smislene rečenice na kineskom jeziku. Sada, zamislimo da se tom čoveku dostavi pitanje „Koliko je dugačak Kineski zid?“ na kineskom jeziku. Uz upotrebu simbola i pravila, čovek formira smislen odgovor, bez znanja kineskog jezika. Pokušajmo sada da zamislimo čoveka kome je kineski jezik maternji, i postavimo mu isto pitanje. Njegov odgovor će glasiti „8,851 km“. Oba odgovora su tačna i smislena, ali ono što ih razlikuje jeste to što čovek kome je kineski jezik maternji odgovara na pitanje na osnovu značenja. On je svestan značenja pitanja i na osnovu toga pruža odgovor, za razliku od čoveka koji ne zna kineski jezik, te pruža odgovor koji ne razume, samo na osnovu manipulisanja simbolima.

Ovo što je Serl istakao čini suštinsku razliku između kompjuterskog programa i misaonog procesa. Ukoliko bismo u kompjuterski softver, u kome su integrisani kineski simboli i pravila za njihovo korišćenje, uneli pitanje na kineskom jeziku, kompjuter bi ga procesuirao i pružio odgovor na kineskom jeziku. U slučaju kompjutera, kao i u slučaju čoveka u kineskoj sobi, ne možemo reći da poseduje značenje. Za istinsko razumevanje jezika potrebno je posedovanje značenja, a ne puko baratanje simbolima .

Funkcionalista koji podrazumeva bazičnu funkcionalističku strukturu „ulaz podataka-operacija-izlaz podataka“, mogao bi da iskoristi Serlov argument u svoju korist. Na primer, funkcionalista bi mogao da kaže da bi i kompjuter i čovek u kineskoj sobi imali ista mentalna stanja. Drugim rečima, ni kompjuter ni čovek ne bi znali kineski jezik, ali bi odgovor bio isti i smislen.

Prema funkcionalističkoj teoriji, ulazni podaci jestu kineski simboli, pravila za njihovo korišćenje i pitanje koje zahteva odgovor. Kompjuter vrši operativni proces, dok ljudski mozak vrši misaoni proces na osnovu povezivanja simbola i pravila. Izlazni podatak jeste isto „mentalno stanje“ – isti smisleni odgovor na postavljeno pitanje, bez znanja kineskog jezika.

Međutim, ljudi nisu mašine, oni poseduju i određena iracionalna mentalna stanja. Kako možemo predstaviti ostale elemente ljudskog uma? Zamislimo situaciju u kojoj svake srede u 13:15h idemo na predavanje iz predmeta Filozofija duha. Međutim, jedne srede, nakon burne večeri, nismo želeli da ustanemo ranije, nastavili smo da spavamo i po prvi put propustili to predavanje. Neki bi mogli da kažu „Pa dobro, i kompjuteri imaju bug-ove.“, međutim, u našem slučaju, ključna rečenica je „nismo želeli da ustanemo ranije“. Dakle, mi smo svesno odlučili da propustimo predavanje, mi smo želeli da nastavimo da spavamo. Ne bih mogao iznaći kompjuterski softver koji bi određenu rutinsku operaciju poništio da bi uradio ono što on želi.

Slučan slučaj je i sa emocijama. Možemo se složiti da ljudi imaju emocije, dok ih kompjuteri nemaju. Serl je čak i naveo mišljenja da bi nekad mogao da se kreira softver koji bi kompjuteru obezbedio osećanja i emocije . U mogućnost toga ne bih sada zalazio, već bih hteo da ispitam trenutnu situaciju u kojoj kompjuteri nemaju mogućnost da osećaju. Nebrojeno puta nam se desilo da se zaljubimo, da osetimo bes, strah, tugu i bol koji nije izazvan fizičkim objektima. U tim momentima, delamo na određeni način i imamo mentalna stanja koja nam se ne čine sasvim racionalnim, jer da nema elemenata bola, straha ili tuge, ne bismo ni bili u takvim mentalnim stanjima. Kako kompjuter može proizvesti određene funkcije i operacije na osnovu zaljubljenosti ili tuge?

Ono što želim da pokažem ovim primerima jeste da je, za određeno mentalno stanje ili određeni izlazni podatak, u slučaju čoveka, potrebno nešto više od pukog misaonog procesa, baratanja simbolima ili podvođenja pod određena pravila. Ljudske operacije i ljudska mentalna stanja su daleko kompleksnija i složenija od operativnih stanja kompjutera.

U slučaju fizikalističkog prisvajanja Serlovog argumenta, možemo reći sledeće: bez obzira što bi i kompjuter i čovek u kineskoj sobi i Kinez dali isti odgovor na isto pitanje, njihova mentalna stanja se drastično razlikuju, upravo na osnovu semantike. Operacije koje vrše se razlikuju – čisto misaoni proces u slučaju čoveka u kineskoj sobi, značenjsko povezivanje kineskog govornika i kompjuterska operacija. Upravo na osnovu toga, odgovor koji proizilazi zapravo jeste različit – u slučaju čoveka u kineskoj sobi i kompjutera, za razliku od čoveka koji zna kineski, taj odgovor nije smislen i nema značenje. Njegovo mentalno stanje zapravo i nema nikakvu funkciju. Mentalno stanje bi bilo isto i da odgovor nije bio tačan ili smislen.

Iz navedenog, uz uzimanje u obzir i funkcionalističku tezu po kojoj se mentalno stanje tretira u zavisnosti od funkcije koju ima, možemo zaključiti da ukazivanje na istinitost tvrdnje da sintaksa nije dovoljna za semantiku, a samim tim i da operativni proces nije dovoljan za funkcionalno mentalno stanje, ozbiljno ugrožava funkcionalističku teoriju.

**Nejgel – Kako izgleda biti slepi miš?**

Nejgel smatra da nam uobičajeni primeri redukcije ne pomažu da razumemo odnos između duha i tela – nemamo predstavu o tome kako bi izgledalo objašnjenje fizičke prirode mentalnih fenomena.

Činjenica da neki organizam uopšte ima svesno iskustvo u osnovi znači da možemo reći da nekako izgleda biti taj organizam (how is it for the subject himself). Fundamentalna ideja: neki organizam ima svesna mentalna stanja akko nekako izgleda biti taj organizam.

To možemo nazvati subjektivnim karakterom iskustva. On nije obuhvaćen nijednom od poznatih redukcionističkih analiza mentalnog (s obzirom da su sve logički saglasne sa njegovim odsustvom).

Nejgel ne poriče da svesna mentalna stanja prouzrokuju ponašanje, niti da ih je moguće funkcionalno okarakterisati. Samo poriče da se time iscrpljuje njihova analiza. Svaki redukcionistički program mora da se zasniva na analizi onoga što se želi redukovati. Ne sme nešto da bude izostavljeno u analizi. Da bi se odbranio fizikalizam, sama fenomenalna obeležja moraju da se fizikalno objasne, ali kada se ispita njihov subjektivni karakter izgleda da je to nemoguće postići. Zašto? Zato što je svaki subjektivni fenomen suštinski vezan za jedinstvenu tačku gledišta, a neizbežno je da će jedna objektivna, fizička teorija napustiti tu tačku gledišta.

Primer: Nejgel pretpostavlja da svi verujemo da slepi miševi imaju doživljaje. Suština verovanja da slepi miševi imaju iskustvo je u tome da nekako izgleda biti slepi miš. Slepi miševi opažaju spoljašnji svet putem sonara ili eholokacije, detektujući odbijanje svojih visokofrekventnih krikova od obližnje predmete. Sonar slepog miša se razlikuje od bilo kog našeg čula, pa nema razloga da pretpostavimo da subjektivno liči na bilo šta što možemo iskusiti ili zamisliti.

Možemo da zamislimo da imamo sonar, da letimo i sl. – na taj način ćemo saznati kako nama izgleda da se ponašamo kao slepi miš, a ne kako slepom mišu izgleda biti slepi miš. Problem kod zamišljanja je u tome što naše vlastito iskustvo pruža osnovni materijal za našu imaginaciju, pa je njen domet ograničen. Ako je predstava o tome kako izgleda biti slepi miš vezana za ekstrapolaciju našeg sopstvenog slučaja, takva se ekstrapolacija ne može dovršiti.

O tome kako izgleda biti slepi miš možemo stvoriti samo shematsku predstavu tj. na osnovu strukture i ponašanja životinja možemo da joj pripišemo opšte tipove iskustva. U skladu sa tim, sonar slepog miša opisujemo kao određeni oblik percepcije, verujemo da osećaju neku vrstu bola, gladi i sl.i da pored sonara poseduju i dr.tipove percepcije. Isto tako verujemo da i doživljaji imaju specifičan subjektivni karakter koji nismo u stanju da sebi predstavimo.

Nalazimo se u istom položaju u kom bi se našli inteligentni slepi miševi ili Marsovci (inteligentna vanzemaljska bića) kada bi pokušali da stvore predstavu o tome kako izgleda biti čovek. Mi kao ljudi znamo da bi Marsovac pogrešio ako bi zaključio da se ne može *tačno* reći kako izgleda biti čovek tj.da nam se mogu pripisati samo opšti tipovi mentalnog stanja. Mi to znamo jer znamo kako izgleda biti čovek-da je subjektivni karakter našeg iskustva specifičan i da se neki njegovi aspekti mogu opisati tako da ih mogu razumeti samo bića slična nama. Mi nemamo jezik koji bi mogao da detaljno opiše fenomenologiju Marsovaca ili slepih miševa.

Nejgel dalje objašnjava odnos između činjenica i pojmovnih okvira ili sistema reprezentacije. Njegov realizam, kad je u pitanju područje subjektivnog, implicira veru u postojanje činjenica van domašaja ljudskih pojmova. Drugim rečima, čovek može verovati da postoje činjenice za čije predstavljanje ili razumevanje ljudi nikad neće posedovati potrebne pojmove.

Kakav god da je status činjenica o tome kako izgleda biti čovek, slepi miš ili Marsovac, te činjenice uključuju određenu tačku gledišta. Tačka gledišta ne podrazumeva nešto što je dostupno samo jednom pojedincu, već se radi o *tipu*. Fenomenološke činjenice su s jedne strane objektivne – moguće je usvojiti tuđu tačku gledišta tj.jedna osoba može znati ili reći kakvo je iskustvo dr.osobe. S druge strane, one su subjektivne u tom smislu da je ovo subjektivno pripisivanje iskustva moguće samo nekome ko je dovoljno sličan onome kome to iskustvo pripisuje.

Ako su činjenice o tome kako izgleda biti samom organizmu koji ima iskustvo dostupne samo sa jedne tačke gledišta, onda ostaje tajna kako priroda subjektivnog iskustva može biti fizička jer su objektivne, fizičke činjenice one vrste činjenica koje se posmatraju i razumeju sa raznih stanovišta i od strane pojedinaca sa različitim perceptivnim iskustvima.

Nejgel ističe da ovo samo po sebi nije argument protiv redukcije. Međutim, teško je razumeti šta bi se moglo podrazumevati pod objektivnim karakterom nekog iskustva, nezavisno od određene tačke gledišta sa koje ga subjekat doživljava. Ali, ako iskustvo ne poseduje i objektivnu prirodu koja se može shvatiti sa različitih tačaka gledišta kako se onda može pretpostaviti da npr. Marsovac koji istražuje naš mozak posmatra fizičke procese koji su naši mentalni procesi.

Ako priznamo da fizikalna teorija o mentalnom mora da objasni subjektivni karakter iskustva, moramo da priznamo da nam nijedno dostupno shvatanje ne otkriva kako bi se to moglo učiniti.

Nejgel smatra da ne bi bilo ispravno zaključiti da fizikalizam mora biti pogrešan, već da je fizikalizam pozicija koju ne možemo razumeti jer trenutno nemamo predstavu o tome kako bi ona mogla biti istinita. On preispituje jasnoću reči „je“ (tj. „su“) u tezi: mentalna stanja su telesna stanja i smatra da je jasnoća varljiva. Kada imamo dva člana identifikacije koja su različita, samo ako imamo odgovarajući teorijski okvir, možemo da razumemo na koji način oni referiraju na istu stvar. Da bismo razumeli hipotezu mentalni događaj je telesni događaj moramo da imamo predstavu o tome kako mentalni i fizikalni termin mogu referirati na istu stvar.

Kao odgovor na pitanje da li smisleno možemo govoriti da subjektivna iskustva imaju objektivan karakter (fizičku prirodu) Nejgel predlaže da se stvore novi pojmovi i novi metod-objektivna fenomenologija čiji bi cilj bio da opiše subjektivni karakter iskustva u obliku razumljivom bićima koja ne bi bila u stanju da dožive takva iskustva.

**Džekson – Epifenomenalna kvalitativna svojstva**

Džekson pod fizikalnim informacijama podrazumeva vrstu informacija koje nam pružaju fizičke, biološke i hemijske nauke.

Teza fizikalizma (u tekstu): sve (tačne) informacije su fizikalne informacije.

Džekson sebe naziva kvalitativno izopačenom osobom. On smatra da postoje određene osobine, telesnih oseta i izvesnih perceptivnih iskustava, koje nisu obuhvaćene nijednom količinom čisto fizikalne informacije. Fizikalni jezik nam ništa ne govori o tome kako boli bol, kako svrbi svrab ili o iskustvu koje imamo kada probamo limun, mirišemo ružu, čujemo glasan zvuk ili vidimo nebo. Ova svojstva mentalnih stanja (kao što je bolnost bola) Džekson naziva kvalitativnim svojstvima (qualia).

Džeksonov cilj je da pruži argument čije su premise svima ili bar većini, intuitivno očigledne.

I (Epistemološki argument u prilog kvalitativnih svojstava)

Glavna ideja: Neko može da poseduje sve fizikalne informacije, a da nema sve informacije koje se mogu posedovati. Kvalitativna svojstva su izostavljena iz fizikalističke priče.

1.primer – Fred

Fred bolje opaža boje od bilo koje registrovane osobe tj.pravi svaku distinkciju koja je ikada napravljena i pravi distinkcije koje mi ne možemo da napravimo. Kada mu pokažemo gomilu paradajza, on će ih razvrstati u dve približno jednake grupe. Kako? Fredu svi zreli paradajzi ne izgledaju iste boje. On vidi dve boje tamo gde mi vidimo jednu i označava ih kao „crvena1“ i „crvena2“ (nisu dve nijanse jedne iste boje, terminološki ih označava ovako zbog naše ograničene upotrebe). On razlikuje crvenu1 i crvenu2 na isti način na koji mi razlikujemo crvenu i zelenu.

Džekson smatra da moramo da priznamo da Fred može da vidi bar jednu boju više nego mi. Kakav je F.doživljaj kada vidi crvenu1 i crvenu2 ? Prema Džeksonu, nikakva količina fizikalnih informacija o njegovom mozgu i optičkom sistemu npr. da Fredovi čepići različito reaguju na talasne dužine u crvenom delu spektra od naših ili da Fred ima dodatni čepić u odnosu na nas, nam neće dati odgovor na ovo pitanje. Ništa od ovoga nam ne govori o Fredovom doživljaju boje. Postoji nešto o tom doživljaju što mi ne znamo. Pretpostavili smo da znamo sve o Fredovom telu i un.fiziologiji tj. pretpostavili smo da imamo sve fizikalne informacije o Fredu. Dakle, postoji nešto što fizikalizam izostavlja, tj. fizikalizam je nepotpun.

2.primer – Meri

Meri je naučnica koja je specijalizovana u oblasti neurofiziologije vida i prinuđena je da istražuje svet iz crno bele sobe, pomoću crno belog ekrana. Pretpostavljamo da Meri ima sve fizikalne informacije koje neko može da poseduje (šta se događa kada vidimo zrele paradajze ili nebo, na koji način određene kombinacije talasne dužine nadražuju retinu i sl.) tj. Meri ima potpuno fizikalno znanje. Džekson smatra očiglednim da će Meri kada izađe iz sobe saznati nešto novo o svetu i o našem vizuelnom doživljaju sveta. Iako je imala sve fizikalne informacije, Meri ipak nije imala sve inform.koje se mogu imati. Dakle, fizikalizam je neistinit tj.nepotpun, ne obuhvata kvalitativna svojstva.

II (Modalni argument) – šta Džekson podrazumeva pod modalnim argumentom?

Nikakva količina fizikalnih informacija o drugoj osobi ne povlači logički da su on/ona svesni ili da uopšte nešto osećaju. Shodno tome, postoji mogući svet sa organizmima koji su isti kao mi u svakom fizičkom pogledu, ali koji se razlikuju od nas po tome što nemaju svesni mentalni život. Ono što mi imamo, a oni nemaju nije nešto fizičko ex hypothesi. Dakle, mi smo nešto više od fizičkog – fizikalizam je lažan.

Prigovor koji Džekson spominje u tekstu je da modalni argument pogrešno shvata fizikalizam, budući da se on zastupa kao kontingentna istina. S druge strane, on smatra da problem sa modalnim arg.pre počiva na spornoj modalnoj intuiciji- da mogu u dr.mogućim svetovima da postoje naši fizički dvojnici koji nemaju svest. Kao zastupnici epistemološkog arg. možemo da prihvatimo ovu modalnu intuiciju, ali će to biti posledica toga što već posedujemo argument u prilog zaključku da fizikalizam izostavlja KS, a ne osnova za taj zaključak.

III ( „Kako izgleda biti“ argument) – razlika između Džeksonovog epistemološkog argumenta i Nejgelovog argumenta

Kad Džekson kaže da je celokupno fizikalno znanje o Fredu nedovoljno da nam kaže kakav je njegov doživljaj boje, njegov prigovor nije bio da mi ne možemo otkriti kako izgleda biti Fred. On prigovara da postoji neko svojstvo njegovog doživljaja (KS) koje nam je ostalo nepoznato. Čak i da saznamo koje je to svojstvo i dalje nećemo znati kako izgleda biti Fred (mada ćemo znati više o njemu). \*Džekson ističe da Nejgel ne prigovara toliko fizikalizmu, koliko svim teorijama filozofije duha što zanemaruju tačke gledišta (pa i onima koje priznaju KS)

IV ( Strašilo epifenomenalizma) – objašnjava epifenomenalnu prirodu kvalitativnih svojstava

Džekson daje dva gledišta koja se vezuju za klasično epifenomenalističko stanovište i objašnjava svoj odnos prema njima.

(1) Mentalna stanja su nedelotvorna u odnosu na fizički svet. - Džekson se slaže sa ovim, smatra da su kvalitativna svojstva takva da njihovo prisustvo ili odsustvo ne utiče na fizički svet.

(2) Mentalno je potpuno kauzalno nedelotvorno. – Ne slaže se sa ovim, smatra da pojava kvalitativnih svojstava utiče na druga mentalna stanja, ali ni na šta fizičko.

Ispituje tri razloga u prilog stanovištu da kvalitativno svojstvo mora da bude kauzalno delotvorno u fizičkom svetu i odgovara na njih:

1. Očigledno je da je bolnost bola (kvalitativno svojstvo bola) delimično odgovorna za to što subjekat nastoji da izbegne bol, što kaže „To boli“.

Hipoteza da A prouzrokuje B može da se preokrene pomoću presvođujuće teorije koja pokazuje da su oni različite posledice kauzalnog procesa koji im stoji u osnovi. Epifenomenalista može da kaže istu stvar za vezu između bolnosti i ponašanja – ona je posledica činjenice da oba prouzrokuju procesi u mozgu.

2. Druga primedba se odnosi na Darvinovu teoriju evolucije. Prema prirodnoj selekciji, karakteristike koje se razvijaju tokom vremena su one koje pridonose fizičkom opstanku. Možemo da pretpostavimo da su se KS razvila tokom vremena (mi ih imamo, najraniji oblici života ne), tako da bi trebalo da pridonose opstanku. Kako mogu da doprinose opstanku ako nemaju nikakav uticaj na fizički svet.

Sve što možemo da izvedemo iz Darvinove teorije je da razvijena karakteristika ili pridonosi opstanku ili je nus-proizvod jedne takve karakteristike.Epifenomenalista smatra da su KS nus-proizvodi moždanih procesa koji su korisni za opstanak.

3. Znamo da druge osobe imaju svest na osnovu znanja o njihovom ponašanju. Ponašanje neke osobe može da pruži bilo kakav razlog za verovanje da ona ima kvalitativna svojstva (kao i mi) jer je ponašanje posledica delovanja takvih svojstava.

Epifenomenalista dopušta da su KS posledica onoga što se dešava u mozgu. KS ne prouzrokuju ništa fizičko, ali su prouzrokovana fizičkim. Dakle, epifenomenalista zaključuje na osnovu ponašanja dr.osoba o njihovim KS tako što se od ponašanja dr.osoba vraća njihovim uzrocima u njihovim mozgovima i iz njih ponovo izvodi KS.

Još jedna primedba koju Džekson spominje je da su epifenomenalna kvalitativna svojstva neprirodna izraslina – ništa ne čine, ništa ne objašnjavaju, služe da bi umirili intuicije dualista i ostaje potpuna misterija kako se uklapaju u naučni pogled na svet. Džekson smatra da ovo nije primedba KS.Kao proizvod evolucije, mi razumemo i osećamo ono što treba da razumemo i osećamo da bismo preživeli.

**Kripke – Identitet i nužnost**

U fregeanskoj tradiciji u objašnjenju našeg razumevanja, težište je bilo na našem razumevanju smisla nekog izraza, pod smislom podrazumevajući način na koji predstavljamo objekt referencije: jednom kada se shvati smisao, moguće je identifikovati objekt na koji izraz referira, pri čemu je smisao shvaćen objektivistički, a akt njegovog razumevanja kao psihološki akt subjekta: smisao tako zadobija nedvosmislen primat u odnosu na referenciju, a značenja bivaju smeštena negde “u glavi” govornih lica.

Ovakvo shvatanje osporili su Kripke i Patnam: po njima, značenja termina nisu i ne mogu biti određena subjektivnim psihološkim stanjima govornih lica koja upotrebljavaju te termine (značenja “nisu u glavi”). Referencija nije određena smislom, već spoljašnjom uzročnom vezom izmedju objekta referencije i imena koje se za njega vezuje. Ta uzročna veza po prvi put biva uspostavljena u aktu “krštenja” objekta, da bi se nadalje prenosila (odn. da bi se ustanovljeno ime prenosilo) sa govornog lica na govorno lice kroz komunikacioni istorijski proces, i to, nezavisno od variranja u predstavama i asocijacijama, uvek referirajući na svog prvobitnog nosioca. Uzročna teorija značenja takodje se naziva i teorijom direktne referencije, zato što referencijalni odnos izmedju imena i imenovane stvari shvata kao direktan, neposredovan opisima ili smislom. Za nju je još karakterističnoto da je ostvarila unifikaciju teo. značenja na način suprotan od Fregeovog i Raselovog: dok su oni model značenja koje je Mil primenjivao na opšte termine proširili i na vlastita imena, Kripke i Patnam su model primenjen na vlastita imena proširili i na opšta: izmedju svakog termina i objekta njegove referencije postoji odredjena uzročna veza.

RAZLIKA IZMEĐU RIGIDNOG I NERIGIDNOG DESIGNATORA.

KRIPKEOVO RAZMATRANJE ODNOSA IZMEĐU IMENA I OPISA.

Glavna tema Kripkeovog texta jeste pitanje da li identitet podrazumeva nužnost (da li (x=y)  □(x=y) ) ili su iskazi identiteta zapravo kontingentni? I u svrhu pružanja odgovora on najpre vrši osvrt na Rut Barkan Markus.

Po Markusovoj, uloga imena se sastoji isključivo u tome da referiraju na objekte: npr. u iskazu:

 “Bendžamin Frenklin je bio pronalazač bifokalnih naočara i prvi ministar pošte u SAD.”

Ime “Bendžamin Frenklin”upotrebljeno je samo da bi se izdvojio izvestan objekt, kojem bi onda bila pripisana izvesna svojstva – to da je bio pronalazač bifokalnih naočara i prvi ministar pošte u SAD; uloga imena iscrpljuje se u njegovoj referencijalnoj komponenti – imenima se prosto referira na objekte – njima se ti imenovani objekti opisuju.

Potpuno u skladu sa time je i stav Markusove u vezi sa pitanjem o nužnosti i identitetu: kad god “a” i “b” jesu vlastita imena, ako a jeste b, onda je nužno da a jeste b: iskazi identiteta izmedju vlastititih imena moraju biti nužni da bi uopšte bili istiniti.

Kripke je prvi koji uvodi razliku izmedju onoga što nazivamo metafizičkom i epistemičkom modalnošću (mf i epist. nivo jezika):

- metafizička modalnost - pojmovni par NUŽNO – KONTINGENTNO; tiče se objektivnog važenja istine, načina na koji su iskazi istiniti, nezavisno od nas kao saznajnih bića; nužno istinito je istinito u svim zamislivim svetovima, nemoguće je zamisliti suprotnost; dok je kontigentno moguće u barem jednom mogućem svetu.

I sa time su u vezi i Kripkeovi pojmovi rigidnog i nerigidnog designatora: rigidni designator – termin (ime) koje designira jedan isti objekt u svim zamislivim svetovima; nerigidni designator – termin koji ne designira samo jedan isti objekt u mnoštvu mogućih svetova.

- Epistemička modalnost – odnosi se na pojmovni par A PRIORI – A POSTERIORI tiče se načina utvrdjivanja istinitosti iskaza i zavisi od nas kao saznajnih bića

Jedan iskaz je a priori ukoliko se, prilikom utvrdjivanja njegove istinitosne vrednosti, ne moramo pozivati na iskustvo: “Ruža je obojena.“, a a posteriori je ukoliko se, prilikom utvrdjivanja njegove istinitosne vrednosti, moramo pozivati na iskustvo: “Ruža je crvena.”

DA LI ISKAZI IDENTITETA MOGU BITI INFORMATIVNI? KAKO JE MOGUĆE OBJASNITI NJIHOVU INFORMATIVNOST AKO JE IDENTITET RELACIJA IZMEĐU OBJEKATA?

DA LI TOPLOTA MOŽE DA NE BUDE KRETANJE MOLEKULA?

Kvajn: uzmimo za primer vlastita imena Hesperus i Fosforus, latinske nazive za planetu Veneru; dugo se smatralo da ova dva naziva referiraju na dve različite zvezde, dok nauka nije otkrila da oba “etiketiraju” zapravo jednu istu planetu. Po toj osnovi, iskaz identiteta: “Hesperus je Fosforus.” jeste jedan kontingentan iskaz identiteta, zato što je to da je Hesperus Fosforus otkriveno empirijskim putem, a posteriori, te je stoga i jedna kontingentna činjenica, nešto što jeste tako, ali je moglo da bude i drugačije.

Kao što je izloženo, odredjenja nužno – kontingentno, a priori – a posteriori pripadaju različitim nivoima jezika (i stvarnosti) i stoga je moguće kombinovanje medju njima, i.e: ako je iskaz a posteriori to ne implicira da on mora biti kontingentan – moguće je da postoje i nužni iskazi a posteriori, a Kripke će na dva primera pokazati da oni zaista i postoje

 1. na Goldbahovu pretpostavku da je zbir dva prosta broja uvek paran broj.

 - ovo je jedan matematički iskaz i, ako je uopšte istinit, on mora biti nužan, ali, pitanje je samo: kako utvrditi da li je istinit? Na osnovu svega što su filozofi do sada smatrali, odgovor bi trebalo da glasi: a priori, ali je slučaj takav da zapravo NIKAKO – ni apriori, ni a posteriori – ne možemo utvrditi njegovu istinitost, jer je brojeva beskonačno mnogo, i niko ne može garantovati da negde u dalekoj “budućnosti” nećemo naići na takva dva prosta broja za koje pomenuto pravilo neće važiti. Kripke u tom pogledu napominje da jedini način na koji bi se ovaj problem eventualno mogao rešiti, jeste taj da pretpostavimo neki beskonačni um, koji bi bio u stanju da obavlja proveru svih zbirova svih prostih brojeva, medjutim, odgovor na to pitanje ne razmatra.

2. primer povezan sa problemom esencijalizma

- Kripke uzima za primer katedru i pita se: koje je njeno suštinsko svojstvo? Šta je nužan i dovoljan uslov da ta katredra bude BAŠ TA? – to da “nije napravljena (recimo) od leda” (q), a znam “da je napravljena od drveta” (p), i to znam pozivajući se na iskustvo, dakle a posteriori: mogu da je vidim, pipnem, etc.

Sada, pošto je pokazano da nužnih aposteriornih istina ima, otvoren je prostor za dalje dokazivanje toga da su iskazi identiteta nužni. U svrhu toga, Kripke će se pozvati na svoju teoriju o rigidnom i nerigidnom designatoru; on uzima za primer iskaz:

“Toplota je kretaje molekula.” - ovo je jedna naučna činjenica, koja predstavlja jedan iskaz identiteta, i to jedan aposteriori iskaz, zato što se u nauci služimo eksperimentom; na osnovu toga, a usled nerazlikovanja mf i epist. nivoa jezika, zaključuje se da je pomenuta činjenica kontingentna.

Medjutim, to što je ovaj iskaz a posteriori, videli smo, ne dokazuje da on nije nužan. Da bi se to i dokazalo, neophodno je najpre ustanoviti kako je empirijski otkriveno da je toplota kretanje molekula.To što mi nazivamo toplotom, jeste naš oset toplote, po kome smo “krstili” i spoljašnju pojavu koja je taj oset prouzrokovala, ali toplota je uvek bila kretanje molekula, jedna (nama) spoljašnja pojava. Ona bi to bila i da nema nas koji imamo oset, ona bi to bila i da imamo oset koji je drugačiji od onog koji sa njom povezujemo. I to je nužno. Kontingentno je, pak, to što mi tu spoljašnju pojavu osećamo na način na koji je osećamo i što smo je na osnovu toga “krstili”; mogli smo da je krstimo i sa “abrakadabra”, ona bi i dalje bila kretanje molekula.

Upravo se zbog toga i teorija koju Kripke zastupa naziva uzročnom teorijom referencije.

Razlika izmedju de re i de dicto – nužnosti:

De dicto – nužnost: – nužno je da postoji x koje ima svojstvo F

De re – nužnost: – postoji x za koje je nužno da ima svojstvo F – nužnost, esencijalnost svojstva

U iskazu: “Toplota je kretanje molekula.” izraz “toplota” i “kretanje molekula” predstavljaju rigidne designatore, i pošto je to tako sledi da je toplota nužno kretanje molekula, tj. da je iskaz nužan, a ne kontingentan (jer, oba gl. termina su rigidni designatori); privid kontingentnosti, kao što je već rečeno, nastaje usled kontingentnosti činjenice što smo mi, kao oni koji imamo odredjeni oset toplote, odlučili da spoljašnju pojavu koja je uzrok tog oseta, nazovemo baš na osnovu njega.

Isto je i u slučaju sa katedrom: mi i tamo možemo zamisliti da umesto drveta osećamo led, ali će katedra i pored toga i dalje biti drvena, jer je njeno esencijalno svojstvo da je napravljena od drveta, a ne od leda – to je njena de re – nužnost.

Prema tome, svi iskazi o esencijalnim svojstvima (de re – nužnostima) su nužni.

Patnam pak navodi primer sa vodom H2O i XYZ – Zemljaci H2O nazivaju vodom, a ljudi sa druge planete možda nazivaju drugačije. Nužan i dovoljan uslov da bi voda bila isto što i XYZ jeste da je relacija te dve stvari ista.

KRIPKEOVO SHVATANJE LIČNIH IMENA

Prema deskriptivističkom stanovištu, imenovanjem se iscrpljuje i opis istog predmeta koji nosi to ime. Ovo sa sobom povlači da se ime može zameniti salva veritate sa opisom, te je vlastito ime zapravo skraćenica za opis. Kripkeova kritika deskriptivizma polazi od negiranja da su imena sinonimna sa opisima koje govornici vezuju za ta imena. Kripke tvrdi sledeće: (a) vlastita imena su rigidni designatori, (b) ako opis D pruža značenje terminu t, onda je D rigidno akko je to i t, (c) nijedan opis nije rigidni designator, (d) stoga, značenja vlastitih imena nisu data na osnovu opisa.

Odnosno, vlastita imena su rigidni designatori – ako sam ja Zorana, ja sam Zorana u svim mogućim svetovima; nasuprot njima, opisi mogu varirati u svim mogućim svetovima – Zorana je mogla da ima i crnu i plavu kosu. Nasuprot deskriptivizmu, Kripke predlaže teoriju koja se najčešće naziva kauzalnom teorijom referencije. Možemo razlikovati dva dela ove teorije: ceremoniju krštenja i prenošenje imena putem odgovarajućih kauzalnih lanaca. Krštenje kao takvo uključuje opise. Ime se vezuje za objekat putem opisa u širem smislu: ono može uključivati verbalne opise ili demonstrative koji prate ostenziju. Ono, otuda, ne mora biti uzročne prirode. Takođe, opisi ne moraju biti trajno povezani sa imenima: opis koji se koristi prilikom krštenja ne određuje značenje imena. Stoga, mora postojati namera da se ime koristi na isti način od strane drugih govornika, ili bolje, da se ne koristi na način da referira na druge objekte.

Luis – Psihofizičke i teorijske identifikacijei Ludi bol i marsovski bol

Teorija psihofizičkog identiteta pretpostavlja da će nam istraživanja u neuronaukama pokazati da su mentalna stanja identična sa određenim moždanim stanjima, kao i da nema pojmovne prepreke u identifikovanju ovih dveju vrsta stanja. Savremeni materijalisti tvrde da je pretpostavka o psihofizičkom identitetu naučna ili empirička hipoteza, koja će biti otkrivena empirijskim istraživanjem. Ovde je reč o aposteriornom i kontingentnom identitetu, jer ovaj identitet nije nužno istinit u svim mogućim svetovima. Dakle, identitet mentalnog i moždanog se shvata po uzoru na standardne slučajeve aposteriornog i kontingentnog identiteta koje nam pruža nauka. Ovaj identitet po njima ne bi mogao biti otkriven pojmovnim putem.

Savremeni materijalisti se osnanjaju na tradicionalno učenje prema kojem se ono što saznajemo aposteriornim putem vezuje za ono što je kontingentno istinito, dok se ono što saznajemo apriornim putem vezuje za ono što je nužno istinito. Kripke je doveo u pitanje opravdanost tesnog povezivanja aposteriornog za kontingentno. On smatra da ne treba brkati epistemološke sa modalnim kategorijama. Moguće je da postoje iskazi koji su ukoliko su istiniti nužno istiniti, mada njihovu istinitost saznajemo aposteriornim putem. Po Kripkeu standardni naučni iskazi identiteta su aposteriorni i nužni. Isto to važi i za identitet mentalnog i moždanog.

,,Bol je nadraživanje C – vlakana’’ – ovo je nužno istinito zato što su termini ,,bol’’ i ,,nadraživanje C – vlakana’’ rigidni designatori. Luis to pobija.

Kripke smatra da je termin ,,bol’’ rigidni designator, tj. da referira na isto stanje u svakom mogućem svetu u kojem u kojem postoji to na šta se referira. Ukoliko je ,,bol’’ rigidni designator, onda je iskaz psohofizičkog identiteta tipa ,,Bol je nadražaj C – vlakana’’ ukoliko je istinit – nužno istinit, jer se u njemu javljaju rigidni designatori (i ,,nadražaj C – vlakana’’ je rigidni designator po Kripkeu).

Međutim, savremeni meterijalisti smatraju da termin ,,bol’’ nije rigidni designator i da je ,,Bol je nadraživanje C – vlakana’’ kontingentna istina.

Luis smatra da bol nije rigidni designator i da ne referira na isto stanje stvari u svakom mogućem svetu. On smatra da je stanje bola definisano kauzalnom ulogom koju ono ima u našem ponašanju, tj. skupom svojih kauzalnih ili relacionih svojstava. Neko drugo stanje, a ne nadraživanje C – vlakana bi moglo realizovati kauzalnu ulogu koju bol ima u našem ponašanju.

Dakle, bol je mogao ne biti bol u tom smislu da stanje koje u stvari realizuje njegovu kauzalnu ulogu nije nužno moralo imati tu ulogu.

Luis na funkcionalan način analizira mentalne termine, pa time i pojam bola. Stanje bola je isključivo definisano kauzalnom ulogom koju ono ima u našem ponašanju, tj. skupom svojih kauzalnih ili ralacionih svojstava. Ako bi ovo bilo tačno, neko drugo stanje, a ne nadraživanje C – vlakana bi moglo realizovati kauzalnu ulogu koju bol ima u našem ponašanju. Zato Luis smatra da je identitet mentalnog i moždanog kontingentan. Bol je mogao ne biti bol u smislu da stanje koje realizuje njegovu kauzalnu ulogu nije nužno moralo imati tu ulogu.

Kripke: izraz ,,bol’’ i izraz ,,nadraživanje C – vlakana’’ su rigidni designatori. Identitet mentalnog i moždanog je nužan.

Luis: kada kažemo bol, pomišljamo na neku funkcionalnu ulogu, a ne na nešto u CNS

Da li bi bol bio bol kada bi njegov postojeći kvalitativni aspekt bio izazvan ujedom komarca, a otklonjen češanjem?

Odgovor bi glasio i da i ne.

Ako pogledamo materijalističku doktrinu, bol je nadražaj C – vlakana, to je jedini kriterijum. Dakle, pošto je to ostvareno, materijalista bi rekao da je bol bol.

Ali, po funcionalizmu ovo nije bol, jer nemamo karakterističan čulni input i bihejvioralni autput.

Kada objašnjavamo šta je neko mentalno stanje treba da se pozovemo na druga mentalna stanja, a da bismo objasnili ta druga mentalna stanja, pozivamo se na nova mentalna stanja. Ovaj neksus mentalnih stanja vodi kruženju ili beskonačnom regresu. Remzi-Luisov metod je ponuđen da bi se izbegla opasnost cirkularnosti.

Reč je o jednoj simplifikovanoj teoriji. Teorija: ,,Za svako Ѕ, ukoliko je Ѕ-u povređeno tkivo, i normalno je budan, Ѕ se nalazi u stanju bola’’.

Sad mi remzifikujemo ovu teoriju tako što ćemo da napravimo egzistencijalnu generalizaciju u pogledu svakog mentalnog izraza koji se pojavljuje u toj teoriji. Uvodimo egzistencijalni kvantifikator i time izbegavamo upotrebu mentalnih izraza.

U novoj teoriji se sad ne kaže šta su mentalna stanja m₁, m₂, . . . To mogu biti bilo koja stanja, tako da se izbegava priča o njima kao o mentalnim stanjima.

Naravno, prva teorija je jača od remzifikovane, ali za razliku od prve, remzifikovana teorija u sebi ne sadrži nikakve psihološke, već samo fizičke, bihejvioralne iskaze. m₁, m₂, . . . su samo neka stanja, predikatske promenljive, dok je ,,nalaziti se u stanju bola’’ predikatska konstanta.

Ova remzifikovana teorija u sebi ne sadrži psihološke izraze, pa može da posluži kao baza da se pomoću nje definišu psihološki izrazi, a bez cirkularnosti.

Dakle:

Naivna teorija psihofizičkog identiteta

: X je u mentalnom stanju M ako za M postoji neurofiziološki korelat N --> bol je treperenje C vlakana

Prema tome, ludak oseća bol, ali marsovac ne!

Naivni funkcionalizam

: X je u mentalnom stanju M1 ako se M1 može definisati preko funkcionalnog stanja F koje predstavlja specifičnu kauzalnu ulogu koju M1 igra u okviru sistema, u kom je M povezan sa stimulusima, M2,3,4 i ponašanjem -> bol u ruci je uzrokovan opekotinom, X se trudi da bol otkloni tako što sipa so - Prema tome, marsovac oseća bol, ali ludak ne!

Šta Luis podrazumeva pod "bolom"

Značenje reči "bol": stanje koje ima kauzalnu ulogu B za određenu populaciju, pri čemu je B konjunkcija kauzalnih relacija između stanja, različitih stimulusa, i ponašanja

\*Nerigidnost : reč ne referira nužno na određeno stanje, već samo kontigentno

1. Ako u aktualnom svetu "bol" referira na stanje N, u nekom od mogućih svetova može referirati na N1 ili N2

2. Ako 1, onda "bol" referira na različita fizička stanja u različitim mogućim svetovima

3. Aktualnosti (sve što postoji aktualno) je podvrsta mogućnosti

4. "Bol" može da referira na različita fizička stanja i u aktualnom svetu

Luisovo rešenje

I marsovac i ludak osećaju bol, samo u drugačijem smislu! Ludak oseća bol, jer je u stanju koje

tipično dovodi do realizacije B kod ljudi. Kod njega ne dolazi do realizacije B jer nešto nije u redu sa neuralnim funkcionisanjem, ali je ipak u istom stanju kao drugi ljudi kod kojih inače dolazi do realizacije B. Marsovac takođe oseća bol, jer je značenje reči "bol" nerigidno shvaćeno, tako da iako je realizacija B različita nego kod ljudi, on ipak ima svoju realizaciju B. Radi pojašnjenja napravićemo distinkciju smislova reči "bol" - "bol-kod-ljudi" i "bol-kod-marsovaca".

Dejvid Luis

"Ludi bol i marsovski bol"

Argument: Luisovo rešenje (LR) može da objasni i marsovski i ludi bol

1. LR može da objasni marsovski bol

: Teorija koja objašnjava marsovski bol mora da dopusti mogućnost da marsovci osećaju bol;

: LR dopušta mogućnost da X oseća bol ako je u stanju u kom se realizuje B (kauzalna uloga definisana značenjem reči "bol"), ili je u stanju u kom se B inače realizuje kod

odgovarajuće populacije kojoj X pripada

: Prema LR marsovci su u stanju u kom se realizuje B

* LR dopušta mogućnost da marsovci osećaju bol

2. LR može da objasni ludi bol

: Teorija koja objašnjava ludi bol mora da dopusti mogućnost da ludaci osećaju bol;

: LR dopušta mogućnost da X oseća bol ako je u stanju u kom se realizuje B (kauzalna uloga definisana značenjem reči "bol"), ili je u stanju u kom se B inače realizuje kod

odgovarajuće populacije kojoj X pripada

: Prema LR ludaci su u stanju u kom se realizuje B kod ljudi

* LR dopušta mogućnost da ludaci osećaju bol

Osećaj bola kod ludaka

: u stanju je bola, ali različita je realizacija B (= kauzalna uloga oseta uobičajeno asocirana sa upotrebom reči "bol") - radi matematičke zadatke i pucketa prstima

Osećaj bola kod marsovca

: realizacija B je ista kao kod ljudi, ali nećemo reći da je u istom stanju bola kao čovek usled fizioloških razlika - oseća bol kada su mu dupljice na stopalima ispunjene tečnošću

kako možemo da objasnimo da i ludak i marsovac osećaju bol?

* dvosmislena teorija koja bi pomirila postojeće teorije bi bila ad hoc i neopravdana

problem ludog marsovca

**Vitgenštajn – Prirodni jezik** (ne znam da li to treba)

da li je Vitgenštajnov argument o nemogućnosti privatnog jezika uspešan kao argument protiv Dekartove dualističke pozicije. Smatram da je uspešan i pokušaću da objasnim svoju poziciju.

U Filozofskim istraživanjima, Vitgenštajn izlaže tezu o nemogućnosti privatnog jezika. Privatni jezik bi bio neki jezik koji bi nužno bio privatan onda kada bi i značenja i reči bili privatni. Glavni problem u vezi sa privatnim jezikom jeste to što bi reči takvog jezika trebale da se odnose na ono o čemu može da zna samo govornik, na njegova privatna osećanja, te da niko drugi taj jezik ne može da razume, a tako nešto deluje kao veoma teško izvodljivo.

Ljudi koji su skloni da prihvate tezu da postoji privatni jezik smatraju da su iskazi o sopstvenim osetima potpuno izvesni i takve iskaze smatraju delom privatnog jezika.

Uzmimo za primer iskaz „Niko ne može *osećati* moj bol“. Zagovornik teze o postojanju privatnog jezika je sklon da pravi skok u zaključivanju na sledeći iskaz – „Niko ne može *znati* da li ja osećam bol“. Poenta jeste u, po mišljenju zastupnika teze o privatnom jeziku, imlikaciji od „osećati“ ka „znati“ koja je po njihovom mišljenju valjano zaključivanje. Ukoliko je situacija ovakva kakvom je oni vide, privatni jezik postoji i odnosi se upravo na sopstvene osete.

Vitgenštajn dalje daje primer deteta koje se povredi i vrišti od bolova. U takvoj situaciji možemo pretpostaviti da to dete oseća isto ili slično što osećamo i mi kada se povredimo. Navedeni smo da to pretpostavimo na osnovu telesnog ponašanja deteta koje nas podseća na naše telesno ponašanje kada se nađemo u takvoj situaciji.

Zastupnik teze o privatnom jeziku, da bi istakao svoju tezu o nužnoj privatnosti u govoru o telesnim osetima, mora istovremeno isticati kontigentnost veze između oseta i telesnog ponašanja. Upravo ova poenta predstavlja kartezijansku poentu – naš unutrašnji mentalni svet je logički nezavisan od spoljašnjeg sveta po njihovom mišljenju.

Šta je Dekart mislio povodom ovoga?

Dekart je argumentisao da iako, za nas, može biti neizvesno postojanje spoljašnjeg sveta, time i tela, mi se nikako ne možemo varati u pogledu toga da li imamo osete. Ne možemo se varati da osećamo bol, ali možemo biti u zabludi da ga neko drugi oseća. Ovo znači da smo mi neposredno upoznati sa sopstvenim bolom, dok o bolu drugih ljudi zaključujemo samo posredno – na osnovu telesnog ponašanja. To je tako, jer mi nikada ne možemo ući u tuđu svest.

Na osnovu ovoga, može se reći da bi Dekart bio privatni lingvista, jer je verovao u potpunu izvesnost samo sopstvenih oseta, za koje smatra da su drugima nedostupni potpuno. U suštini, u pozadini razmišljanja svakog zastupnika teze o privatnom jeziku nalazi se ovaj kartezijanski dualizam duha, svesti i tela. Postavljanjem rascepa između telesnih oseta i tela (tj. telesnog ponašanja) Dekart je bio naveden da postulira identitet između privatnog i mentalnog, i da na taj način duh učini dostupnijim od tela.

Vratimo se na problem iskaza „Niko ne može znati da li osećam bol“ i preformulišimo u „Samo ja mogu znati da li osećam bol.“ Vitgenštajn opravdano uočava problem koji se koncentriše na upotrebu „samo ja“ i „znam“. Vitgenštajn ovaj iskaz vidi kao pogrešan i besmislen s pravom. Prvo, pogrešno je, jer ukoliko upotrebljavamo tradicionalnu definiciju znanja, onda često drugi mogu znati kada ja osećam bol. Drugo, besmislena je ovakva upotreba „znam“, jer polazeći od pretpostavke da znanje pretpostavlja verovanje, dolazimo do toga da je besmisleno reći da „ja verujem da osećam bol“, pa je samim tim besmisleno reći „ja znam da osećam bol“.

Kao što je već naznačeno, iz kartezijanske perspektive, ja upotrebljavam „znam“ zato što sam u epistemički privilegovanoj poziciji i kada „znam“ ono što „znam“ je apsolutno izvesno. U nastaku ću izložiti zašto je ovakvo rezonovanje potpuno pogrešno, odnosno zašto je Vitgenštajnov argument uspešan.

Vitgenštajn postavlja pitanje šta bi se desilo kada ne bi postojalo nikakvo ispoljavanje oseta, već samo oset. Ako bi bilo tako, onda bih samo davao imena osetima i ta imena koja dam primenjujem u nekom opisu. Da li bismo ovde imali situaciju bola bez ponašanja u bolu? Ako bi bilo tako, zaista bismo govorili o ispoljavanju bola koje postaje privatno. Ali, problem je u tome što onda bol više ne bi morao imati značenje koje ima sada. To bi bio neki drugi „bol u privatnom jeziku“. Ovo vodi do sledećeg problema i čini se da što se dalje odmiče u razmatranju Vitgenštajnovog argumenta, sve je uočljiviji zamršen zaplet koji zastupnik teze o privatnom jeziku uzima kao svoje stanovište.

Taj problem na koji sugeriše Vitgenštajn i koji po mom mišljenju uspešno obara kartezijanski dualizam i Dekarta jeste u pitanju kriterijuma. Koji je kriterijum za istinitost iskaza o osetima? Kada je nešto „privatno“ kao što bi bio privatan jezik (da je moguć) onda je ispravno ono što se meni čini ispravnim. Znači – ja sam taj koji postavljam svoje kriterijume u svojoj „privatnosti“. Ukoliko je tako, onda se o ispravnosti ne može govoriti, jer i ona spada u domen privatnog. Ukoliko bi zastupnik teze o privatnom jeziku želeo da govori o svojim osetima, on ne bi imao to pravo, jer kada bi govorio o svojim privatnim osetima, on bi ih automatski učinio javnim i sam pobio svoje stanovište time.

Još jedna značajna stvar jeste neposedovanje opravdanja, a tvrđenje znanja. Pošto nema kriterijuma, zastupnik teze o privatnom jeziku uzima ostenzivnu definiciju kao opravdanje i na njemu zasniva znanje, i to znanje koje je po njegovom mišljenju apsolutno izvesno i istinito. Problem je u tome što na taj način, svako može imati svoj kriterijum opravdanja, samim tim i znanja, i onda bi se istina negde izgubila u svemu tome. Upoznatnost sa predmetom onda, po ovome, predstavlja izolovan fenomen, gde su predmet i osoba „jedan-na-jedan“. Problem je u tome što za zastupnika teze o privatnom jeziku značenje reči jeste sam objekat koji se rečju imenuje. Za Vitgenštajna je ovo nedopustivo, jer su za njega značenje reči i upotreba reči nerazdvojivi, a ovakvom definicijom bi se ukazivalo samo na postojanje značenja i ni na šta više. Značenje reči *jeste* njena upotreba u jeziku, a kartezijansko stanovište uopšte ne uzima upotrebu u obzir. Dokle god je značenje samo moje, privatno, ispravno je. Veoma je uočljivo koliko ovo, u životu kojim ljudi žive, zapravo nije održivo.

Možemo uočiti da kada govorimo o zastupnicima teze o privatnom jeziku i njihovom stanovištu da bismo uvek mogli Dekarta da uvrstimo u tu grupu kao što je već naznačeno. Smatram da Vitgenštajn u potpunosti obara kartezijanski način mišljenja i ukazuje na neosnovanost takvih stavova. Ukoliko bih prihvatila tezu o privatnom jeziku kao istinitu, sve što smatram izvesnim bi bilo takvo jer bih ga ja takvim učinila. Ja sam ta koja postulira kriterijum. Ja sam ta koja osećam, stoga sam ja ta koja zna. Jasno je da tu nestaje u potpunosti zahtev za istinom i za opravdanošću. Zar nije upravo u tome poenta argumentisanja? Značenje mojih reči bi bilo moje značenje, upotreba bi bila moja, i morala bi takva da bude inače ne bi bila privatna. Ako posmatramo samo Dekarta, zar njegov glavni zahtev nije bio zahtev za jasnošću, razgovetnošću, razumljivošću? Kako bi nešto bilo zaista jasno i razgovetno, ukoliko sam ja ta osoba koja ima čitavo značenje i razumevanje samo u svojoj moći? Vitgenštajn upravo pokazuje nemogućnost dolaska do ovakve situacije, jer da bi uopšte čovek mogao da pođe putem „privatnih lingvista“, morao bi da počne od davanja značenja rečima, a da bi bio u stanju to da radi morao bi da ima mnogo stvari već pripremljenih u jeziku za sam taj čin, što i jeste slučaj. Pošto je tako, pokušaj „privatnih lingvista“ na samom početku propada, jer ono što bi trebalo da bude privatno nije sasvim privatno i svako nadograđivanje na takve temelje znači da oni svoju teoriju ne grade na valjanim principima. Dakle, Vitgenštajnov argument o nemogućnosti privatnog jezika jeste uspešan argument protiv Dekartove dualističke pozicije.

Neki odgovori na pitanja:

1. **Декарт, суштина и дуализам**

Када се говори суштини или еснецији, говори се о есенцијалним својствима. Прво можемо говорити о неком есенцијалном својству без кога нешто не би могло више да припада одређеној врсти. Ако је Аристотел био у праву када је рекао да је човек рационална животиња (а Декарт није баш волео Аристотелову дефиницију), онда у случају одузимања нпр. рационалности, Аристотел више не би био припадник људске врсте.

Може се говорити и о **есенцијалним својствима индивидуалних ствари**. То су својства без којих дата ствар не би могла да буде та ствар. Крипке говори о таквим својствима, то је његова прича о нужности порекла.

Есенција или суштина како врсте тако и ствари је **тоталитет њених есенцијалних својстава.** Декарт потеже питање каква сам ја ствар, какав сам ја суштински. Размишљајући о својој суштини долази до закључка да је то **мишљење**. Не могу да сумњам у то да постојим и да имам својство мишљења. Извесно је да постојим све док мислим. Он је утврдио да је нека ствар, а суштинско својство те ствари је мишљење без којег он не би био ствар те врсте, а не би био ни ништа друго. Ако се налазиш у неком менталном стању, ти онда то знаш и не можеш погрешити у погледу тога. То је теза о **непогрешивости.**

**Аргумент на основу замисливости**

Дакле, моје суштинско својство је мишљење и ја не могу да замишљам да не постојим као дух, као мислећа ствар. Али, могу да замислим да моје тело не постоји. Стога, ја сам различит од свог тела. Ја сам супстанција чија се целокупна природа састоји у мишљењу, а каја не зависи од материје. **Дух је различит од тела** и лакше га је познавати него тело.

Но, овај критеријум замисливости управо представља проблем за Декарта. Јер без обзира шта можеш да замислиш, можда ипак у суштини не можеш да постојиш без тела. Једно је замисливост, друго је стварност.

1. **Дуализам, материјализам и Лајбницов закон**

**Аргумент на основу замисливости**

Могу да замислим да моје тело не постоји, не могу да замислим да је не постојим. Ја сам различит од свог тела (**дуализам**). То што мисли је супстаниција која не зависи ни од чега другог у погледу свог постојања.

Овај критеријум замисливости је један од проблема у Декартовој причи јер једно је шта је замисливо, а друго је каква је природа неке ствари. Нечије постојање може бити узрочно зависно од егзистенције његовог тела.

Декарт би могао да се позове на оно што је касније било познато као **Лајбницов закон:**

Уколико два наизглед различита објекта деле сва иста својства, онда је реч о једном објекту.

По Декарту материјалне ствари су протежне, а менталне нису. Дух није протежан, тело јесте. Дакле, дух нема својство које тело има, а оно што има различита својства не може бити један исти објекат.

Али Декарт не може овај закон да примени на аргумент замисливости. Јер то што ја могу да замислим да постојим без тела, а не могу да замислим да постојим без духа, не указује преко Лајбницовог закона да су тело и дух различити.

Пропозиционални ставови као што је веровање, примена фрегеанског смисла, управни говор – овакви контексти су преузети од Лајбницовог закона. То што ја **не верујем** да је јутарња звезда светла, а **верујем** да је вечерња светла, не значи да из тога могу да формирам својство које припада једној или другој, које би показало да су оне различите.

1. **Шта могу, а шта не могу јасно и разговетно докучити?**

-перцепцију називам **јасном** уколико су стања присутна пред духом

-перцепцију називам **разговетном** ако није само јасна већ и **прецизно разлучива, одвојива од других перцепција**. Нпр. када човек осећа бол, он има јасну перцепцију бола, али не увек и разговетну. Човек често побрка ову перцепцију бола са нејасним просуђивањем у вези саме природе бола. Дакле, перцепција може бити јасна а да није разговетна, али не и обрнуто. Уколико могу нешто да замислим јасно и разговетно у то не могу да сумњам.

Чињеница да могу јасно и разговетно да разумем једну ствар у односу на другу довољна је да будем сигуран да су те две ствари различите (нису исте, не зависе).

Имам јасну и разговетну идеју себе као мислеће непротежне ствари. А имам и јасну и разговетну идеју свог тела као протежне, немислеће ствари. Дакле, различит сам од свог тела, могу да постојим без њега. Али ако могу јасно и разговетно да замислим да сам различит од свог тела, из тога не следи да сам заиста различит.

1. **Какав статус има исказ ,,Свест је мождани процес и ништа више’’?**

Ова тврдња је намеравана од стране Плејса, не да буде априорна тврдња је би се као таква могла оповргнути, већ она има за циљ да покаже да не постоје логичке, концептуалне, априорне препреке које би стајале на путу тврдњи да је свест мождани процес. Нема ничег самопротивречног у овој тврдњи (као када би рекао да постоје тетке које нису женског рода). Зато је ово научна хипотеза и као таква не може да се доказује. Плејс оставља будућим поколењима да је докажу, а његова идеја је само да уклони логичке препреке за њено формулисање.

Ако је то хипотеза, онда ни не може да има претензију да буде нужан исказ. ,,Свест је мождани процес’’ је контингентан исказ. То је научна хипотеза коју наука тек треба да провери.

Код нас је свест мождани процес, код Марсоваца је то можда процес у неком другом делу тела, те зато то није нужан исказ.

Какво је ово ,,је’’, какв је ово идентитет у ,,свест је мождани процес’’­? То је **,,је’’ композиције**, а имамо и ,,је’’ дефиниције. ,,Је’’ композиције – ,,свест је мождани процес’’ и **ништа више**. Када би свест била још нешто, извукао бих себи тепих под ногама. Овде се ради о свакој свести. ,,Је’’ дефиниције - ,,црвено је боја’’ (појам се одређује преко најближег рода).

1. **,,Је’’ идентитета, ,,је’’ предикације и психофизички идентитет**

**,,Је’’ идентитета** може бити ,,је дефиниције и ,,је композиције. ,,Је’’ дефиниције - ,,Црвено је боја’’, појам се дефинише преко најближег рода. Црвено не може да не буде боја, па је **престрого** да ово ,,је’’ припишемо свести. Овде имамо **нужност**. ,, Је’’ композиције - ,,Свест је мождани процес’’ и **ништа више**. Када би свест била још нешто, Плејс би сам себи извукао тепих под ногама. Овде **немамо нужност**. Али је исказ универзалан, односи се на сваку свест. Док се исказ ,,Његов сто је стари сандук’’ односи на посебан случај. **,,Је’’ предикације** - ,,Њен шешир је црвен’’ – овде не можемо да кажемо и ништа више. У исказима идентитета можемо смислено додати ,,и ништа више’’.

1. **Која је разлика између материјализма типова и материјализма инстанци?**

Код материјализма типова свако ментално стање је индентично неком физичком стању. Бол је надражај Ц – влакана, свраб је надражај неких других влакана. Наука ће нас довести до тога да је свако феноменолошко стање идентично са неким физиолошким стањем. Материјализам типова омогућава **јаку редукцију**. Бол је један тип менталног стања, свраб други.

Код материјализма инстанци ментално стање је увек индентично са неким стањем нервног система, али не зна се са којим. Чак та стања могу бити различита код мене и код тебе. Ово **онемогућава јаку редукцију**.

Материјалисти теже јачем, типском идентитету, јер код таквог идентитета могу да се уводе закони редукције. Дакле, типски идентитет је јача тврдња, али и рањивија. Она бива побијена ако се покаже да неко има бол, али не и надражај Ц – влакана. Наравно, тиме не бива побијем материјализам уопште. Остаје **слабији, материјализам инстанци**.

1. **Редукционизам у филозофији духа**
* Мартеријализам типова, материјализам инстанци, јачи и слабији материјализам.

За уједињење наука потребна је ова јача верзија материјализма. Развитком наука дошло би се до потпуног физикалистичког описа бића. **Тежи се редукцији менталног на физичко**. Да би се психологија редуковала на физику, нужно је претходно успоставити корелацију између психолошких и неурофизиолошких појмова. За редукцију је нужно подударање таксономија.

1. **Упоредите исказе ,,свест је мождани процес’’, ,,муња је еликтрично пражњење’’ и ,,вода је Н₂О’’**

Ова три исказа су различите научне хипотезе. Плејс верује да ће индентитет између свести и можданих процеса **бити откривен** на исти начи на који је откривен идентитету друга два исказа: научним, емпиријским истраживањем, а не на основу саме дефиниције. Ови случајеви идентитета су апостериорног и контингентног карактера. **Сва три исказа** спадају у то што Плејс назива ,,је’’ композиције. Може се замислити свет у коме муња не би била електрично пражњење, вода не би била Н₂О, свест не би била мождани процес.

Три приговора против могућности идентитета менталних и можданих стања:

1. Термини којима описујемо ментална стања се разликују по значењу од физиолошких термина
2. Начин провере исказа о стањима свести и исказа о можданим процесима нису исти
3. Често се дешава да се налазим у стању бола, а не знам да се ишта дешава у мозгу

Одговори:

1. Не, значења нису иста, али говори се о истој ствари
2. Проверавамо да нас нешто боли са становишта првог лица, а опажај Ц - влакана имамо са становишта трећег лица
3. Овде нема противречности. Било би противречности када бисмо рекли имамо бол који не осећамо

Традиционално оно што сазнајемо апостериорним путем је контингентно. Крипке доводи у питање оправданост тесног повезивања апостериорног за контингентно. Он сматра да нешто може бити нужно истинито иако је апостериорно сазнато. Такви искази су управо ,,Вода је Н₂О’’ и ,,Муња је електрично пражњење’’. Он верује да није могућ свет у којем би вода имала други молекуларни састав. Крипке сматра да је ,,бол’’ ригидни десигнатор, Луис ово оспорава.

1. **Каква врста диспозиције је веровање да је вода влажна?**

Рајл говори о веровањима као о диспозиционалним менталним стањима, тј. када нешто верујеш склон си да радиш неке ствари. Имање веровања се састоји у поседовању тенденције да се говори о понашању на одређен начин. Наша склоност да се понашамо на одређен начин је оно у чему се веровање исцрпљује.

Не могу се сва стања окарактерисати по дипозиционалном моделу, и Рајл то признаје. Нека ментална стања су појавна, тј. окурентна (стање бола, свраб). Када говоримо о диспозицијама, Рајл прави разлику између простих и сложених диспозиција. Проста диспозиција би била ломљивост чаше, док би веровање да је вода влажна била **сложена** диспозиција. Ова диспозиција је сложена јер ме условљава да се понашам на одређене начине: нпр. да је попијем ако су ми уста сува и сл.

Све сложене диспозиције су пропозиције (веровања, жеље, намере), тј. посдовање тенденције да се говори и понаша на одређен начин. Влажност воде је проста диспозиција, док је веровање да је вода влажна сложена.

1. **Да ли значења психолошких појмова могу бити предметно неутрална?**

Идеју да о менталним стањима говоримо на онтолошки неутралан начин први је формулисао и развио Смарт, тврдећи да психолошки искази подлежу предметно неутралној анализи.

Када кажем ,,имам накнадну слику црвене мрље’’, очито не описујем никакве физичке предмете већ своја унутрашња стања, придајући им субјективне особине, нефизичке предикате. Физикалиста је овде у безизлазној ситуацији, јер не пристаје на постојање нефизичких својстава, али он не може рећи ни да се описивање унутрашњих својстава своди на то да им приписујемо физичка својства, јер није јасно која би то својства била, а и таква стратегија би физикализам претворила у тезу о значењу менталних термина. Излаз је да се покаже да ова два приступа не исцрпљују све могућности, и онда имамо садржајно неутралну анализу:

Дакле, јавља се потреба да значења психолошких појмова преведемо у предметно неутрални језик, језик који неће онтолошки постулирати неке психолошке процесе као што је јављање накнадне слике. Неутрални опис се за разлику од перцптивног одриче сваке тврдње о ономе што се догађа у свету. Не постулирамо постојање ствари. Прелазимо са описа ствари какве јесу на опис ствари како нам изгледају.

,,Видим наранџасту накнадну слику’’, а предметно неутрална анализа гласи: **,,Нешто се догађа што је слично ономе што се догађа када стварно видим наранџу’’**. Овде су употребљене садржајно неутралне речи. Имамо неодређену заменицу којом се реферира на неко тренутно дато унутрашње стање, али се не спецификује природа тог стања, осим што се каже да је слично неком другом стању.

1. **Да ли ментални термини добијају своје значење етикетирањем субјектових приватних менталних садржаја? (бихејвиоризам, приватни језик)**

По бихејвиористима не.

**Рајлов** циљ је да менталне термине анализира тако што их дефинише посредством понашања. За бихејвиористе није битно да ли постоји нешто унутра, некакви приватни садржаји, за њега је само битно да у одређеном менталном стању имамо диспозицију да се понашамо на одређен начин. Нема ничег тајног унутар духа, све је јавно доступно. Наша ментална стања се своде или на отворено јавно понашање или на склоности понашања.

Рајл признаје да ми живимо психолошким животом, да смо прожети осећањима, али то нас не сме завести у правцу картезијанског дуализма. Ментални термини имају значење, уведени су у језик преко тога што рефирирају на ствари које се тичу отвореног јавног телесног понашања, а не добијају значење етикетирањем субјектових приватних менталних садржаја.

И **Витгенштајн** ставља акценат на јавно доступно људско понашање. Он говори о критици могућности приватног језика. Они који сматрају да нешто као што је приватни језик постоји (Декарт), сматрају да је ментално нешто приватно и когнитивно доступно само власнику тог менталног. Приватни језик је језик на коме би особа могла да изрази унутрашња искуства, раположења, осећања. Речи овог језика треба да реферирају само на оно што може бити знано особи која говори, што се односи на њене приватне сензације. Друга особа може да разуме овај језик уколико јој прва објасни о чему се ради.

Витгенштајнов аргумент је усмерен против приватности искуства и против приватности значења. Напад на приватна значења се састоји из три дела:

А) тиче се тога како ми учимо да користимо речи за сензације. Реч бол не поприма своје значење тако што етикетира нешто приватно, већ је њено значење ствар њене употребе у датом контексту. Реч бол је само израз бола, а не неког приватног искуства. Дете учи да употребљава реч бол тако што бива индицирано употребом те речи у јавном језику.

Б) Напада се могућност постојања приватне остензивне дефиниције. Остензивна дефиниција је могућа, али подразумева јавни језик. Речи попримају своја значења у језичкој игри, а не путем остензивне дефиниције.

В) Постоји потреба за комуникацијом која је одређена јавним правилима. Психолошким појмовима не може да се овлада на основу сопственог искуства. Онај ко учи мора да има критеријум са становишта трећег лица.

12. **Постоји ли интроспекција и ако постоји шта се њоме открива?**

**Декарт** сматра да интроспекција постоји и она за њега представља матод којим откривамо у ком менталном стању се налазимо. Откривамо стања спопственог духа.

**Армстронг** је сматрао да је интроспекција, односно непосредно сазнање које имамо о сопственим менталним стањима, могуће објаснити на материјалистички начин. Он сматра да се треба ослонити на традиционалну Локову и Кантову идеју да интроспекцију треба схватити као посебан облик ,,унутрашњег чула’’ или ,,унутрашњег опажаја’’, тј. као посебну врсту перцепције или перцептивне свести.

Зашто Армстрог сматра да перцептивни модел најбоље расветљава феномен интроспекције и чини га подложним материјалистичкој интроспекцији? У чему је сличност између наше перцепције и наше интроспективне свести? Постоји низ додирних тачака између перцепције и интроспекције, прва је у томе што је у оба случаја реч о менталним процесима, активностима помоћу којих стичемо знање. Даље, и за перцепцију и за интроспекцију карактеристично је разликовање акта и објекта. Наравно, постоје и разлике између перцепције и интроспекције, најбитнија је што нису упућене на исте објекте. Но разлике нису пресудне да се интроспекција схвати као врста унутрашњег чула.

По **Рајлу** интроспекција **не постоји**. Он је сумњичав према томе да ли садржаје свог духа откривамо самопосматрањем, такво веровање је карактеристично за картезијанизам. Уколико би интроспекција постојала, били бисмо принуђени да прихватимо да се неке две менталне операције одвијају истовремено (извесност извесности, свесност свесности), а то није плаузибилно. Многи који у почетну бивају уверени у интроспекцију постају сумњичави у погледу тога када им се предочи да је за интроспекцију потребно да се истовремено реализују два чина пажње.

1. **Да ли ментални догађаји могу узроковати физичке догађаје?**

По **епифеноменализму не**. По епифеноменализму догађаји у телу могу проузроковати догађаје у свести, али није могуће обрнуто.

По **Дејвидсону да**. Један од три принципа који Дејвидсон постулира је принцип узрочне интеракције. Ментални догађаји могу проузроковати физичке догађаје. Ментална жеља о потапању Бизмарка може довести до потапања Бизмарка (и обрнуто).

Догађаји су непоновљиви, датирани су у једном тренутку. То је нпр. појединачна ерупција вулкана, рођење, смрт. Ова теорија не говори ништа о стањима која су различита од догађаја.

Има много више физичких догађаја од менталних. Има физичких догађаја који немају везе са оним што је у нашим главама, нпр. закрчење саобраћаја.

Ментални догађаји могу проузроковати физичке догађаје зато што су и они сами физички догађаји. Сваки ментални догађај је идентичан са неким физичким догађајем.

1. **Супервенијенција и материјализам**

Психолошка супервенијенција

Ментално супервенира над физичким што ће рећи да две ствари (објекти, догађаји) које су идентичне у свим физичким својствима могу да се разликују у погледу менталних својстава, физичка неразлучивост повлачи психолошку неразлучивост. Нема менталне разлике без физичке разлике. То је идеја супервенијенције, и када је реч о њој реч је о својствима, један тип својстава супервенира над другим типом својстава. Ово не значи да ствари које су сличне у психолошком погледу морају бити сличне и у физичком погледу, већ имамо да ствари не могу бити пслихолошки различите, а физички исте.

Анти-картезијански принцип

Ништа не може имати ментално својство а да нема и физичко својство. Дакле, нема чистих менталних ентитета, тзв. картезијанских душа, али принцип супервенијенције ово не нуди. Супервенијенција само тврди да ментална својства корелирају са физичким својствима, али не и да су ментална својства зависна од физичких. Да би се то тврдило имамо и трећу компоненту:

Психофизичка зависност. Психолошки карактер ствари је одређен њеним физичким карактером.

1. **Дејвидсон као заступник теорије идентитета и као супервенијениста**

Теорије индентитета су оне по којима је свако ментално стање, стање централног нервног система. Али, постоји и старија материјалистичка прича по којој се не ради о идентитету менталних и можданих стања, већ је реч о томе да су нека ментална својства зависна од физичких својстава. Постоји одређена врста зависности таква да су физичка својства базичнија. Промена у физичким својствима је важна за промену у менталиним својствима. Када говоримо о овој врсти зависности, говоримо о **супервенијенцији**.

Дакле, Дејсвидсон је теоретичар идентитета с једне стране, а с друге стране хоће да има супервенијенцију.

Дејвидсонова властита теорија едентитета се назива аномални монизам. Она пружа измирење три принципа која чине неконзистентну тријаду (принцип узрочне интеракције, номолошки карактер узрочности, аномализам менталног). Сваки ментални догађај је идентичан са неким физичким догађајем, али није сваки физички догађај идентичан са неким менталним догађајем, јер физички догађај је и кад тамо неки аутобус тутњи што није једнако ни са каквим менталним догађајем. Ментални догађаји не могу бити предвиђени на основу закона.

Када говори о аномалности и непредвидивости менталних догађаја, он говори о супервенијенцији. Овде су својства та која супервенирају. Сваки ментални догађај има бар неко аутентично ментално својство. Сваки догађај који има менталну карактеристику има и физичку, али не и обрнуто. Постоји само једна врста догађаја, сви су физикални, ментална својства супервенирају над физичким својствима. То што супервенирају не значи да на основу физичких карактеристика можеш да предвидиш било шта у менталном.

1. **Шта Дејвидсон жели да покаже својом идејом о холизму менталних стања?**

То што ментална својства супервенирају над физичким, тј. то што је промена физичких својстава важна за промену у менталним својствима, не значи да се било шта може објаснити или предвидети на основу значења о физичким својствима. Наиме, ми не можемо појединачно приписивати веровања једној особи на основу њеног понашања, њених избора, без обзира на то колико они били јасни и очигледни, јер појединачна веровања постају разумљива тек посредством свог **слагања са другим веровањима**, преференцијама, намерама, надањима, страховима. То је основа холозма менталног.

Дејвидсон критикује логички бихејвиоризам који посматра веровања и жеље као назависне ствари које се могу спецификовати од других, и о којима се може појединачно говорити. Ментална стања нису независна већ кохерирају једна другима, у вези су једна са другима. Сва наша ментална стања су повезана. Он овим жели да покаже да су људи слободна бића, тј. да нисмо на строг начин детерминисани када кажемо да особа С верује да п, носилац значења није то веровање већ читав корпус веровања, надања, преференција.

1. **Аномални монизам и номолошки монизам**

Дејвидсон своју теорију идентитета назива аномални монизам. Он каже да је сваки ментални догађај идентичан са неким физичким догађајем, док није сваки физички догађај идентичан са неким менталним догађајем, јер нпр. тутњање аутобуса није идентично са менталним догађајем.

Дејвидсон аномалном монизму приписује тријаду могућих становишта:

А) Номолошки монизам

- сваки ментални догађај је физички догађај +

- постоје психофизички закони на основу којих ментални догађаји могу бити предвиђени -

Б) Аномални дуализам (Картезијанизам)

- ниједан ментални догађај није физички догађај -

- ниједан ментални догађај не може бити предвиђен +

В) Номолошки дуализам (паралелизам, епифеноменализам)

- мантални догађаји могу бити предвиђени -

-ниједан ментални догађај није идентичан са физичким догађајем -

Сваки ментални догађај је идентичан са неким физичком догађају. Нема психофизичких закона који би могли предвидети менталне догађаје.

1. **Фунционализам и материјализам**

Фунционализам, као и материјализам су логички независни један од другог, али пошто не могу довољно добро да се одрже самостално, да би се допуниле, упућене су једна на другу. Овај спој материјализма и фунционализма најбоље видимо код Луиса.

Када се у новије време говори о фунционализму то је обично синонимно са материјализмом какав је развијен код Армстронга, Луиса. Луис поставља проблем који је у фунционализму отклоњен материјализмом, а у материјализму са фунционализмом. Дејвид Луис спада у теоретичаре који бране **типски идентитет**. Адекватна теорија духа мора бити и материјалистичка и фунционалистичка.

**Проблем:**

Лудак: логички је могуће да се нека особа налази у стању бола, али да не показује узроке и последице бола. **Ово је проблем за функционалистичко схватање бола**, јер они бол одређују на основу узрочне улоге, чулних инпута и бихејвиоралнихаутпута, којих овде нема.

Марсовац: такође, могуће је да се особа налази у стању бола и да показује узрочне релације типичне за то стање, а да то стање није реализовано у централном нервном систему. Дакле, јављају се типични чулни инпути и бихејвиорални аутпути карактеристични за бол, али нема реализације у ЦНС. **Ово је проблем за материјализам**.

Дакле, лудак је фунцкионално другачији од нас, има другачије инпуте и аутпуте за бол, а осећа бол и исто је саздан као и ми, бол је надражај Ц – влакна. Марсовац такође осећа бол, али је он потпуно другачије саздан од нас, тако да се код њега бол реализује у неким шупљинама. Разлог да се и ми и он налазимо у стању бола је тај што он осећа исто што и ми осећамо.

Луисова материјалистичка и функционалистичка теорија треба да објасни ова три случаја бола. Лекција лудог бола је да су узрочни односи само контингентни. Поука марсовског бола је да је физичка реализиција такође контингентна, бол не мора бити реализован у ЦНС.

1. **Фунционалне улоге и циркуларност у одређивању менталних стања**

Налазити се у менталном стању по фунционалистима значи налазити се у неком функционалном стању. Фунционално стање је стање које може бити индивидуално на основу његових узрочних односа. Ментално стање се одређује својом узрочном улогом у нексусу (вези) других менталних стања, али на почетку мора да дође чулни инпут, а на крају бихејвиорални аутпут. Ментално стање је стање које бива индивидуирано узрочним релацијама. Ако нпр. станеш бос на ексер, то је сензорни инпут, онда дођеш до менталног стања бола, онда до другог менталног стања, жеље да бол буде отклоњен и та жеља резултира бихејвиорални аутпут: отклањање . . .

Тоталитет узрочних односа у које улази неко ментално стање јесте његова узрочна или функционалана улога. Тоталитет свих могућих односа у које улази стање бола, одређују тај бол путем његове каузалне улоге, значи у функцији.

Када треба да објаснимо шта је неко ментално стање треба да се позовемо на друга ментална стања, а објашњавајући та друга стања треба да се опет позовемо на нека друга ментална стања, итд. Ово објашњење менталних стања нас тако води у бесконачном регресу или кружењу.

1. **Шта лудак и марсовац имају заједничко?**

Осећају бол. Одговор 18.

1. **Како изгледа бити?**

Да нема свести, проблем о односу духа и тела био би много мање занимљив. Чињеница да неки организам има свесно искуство значи да можемо рећи да некако изгледа бити тај организам. Неки организам има свесна ментална стања само ако некако изгледа бити тај организам. То можемо назвати субјективни карактер искуства. Свесна ментална стања и догађаји проузрокују понашање, али се тиме не исцрпљује њихова анализа. Да би се одбранио физикализам, сва феноменална обележја морају се физикално објаснити. Али, када се испита њихов субјективни карактер, чини нам се да је то немогуће постићи. Сваки субјективни феномен је суштински везан за јединствену тачку гледишта, а изгледа неизбежно да ће једна објективна теорија напустити ту тачку гледишта.

Чињенице о томе како изгледа бити неко Ѕ веома су особене, толико особене да би неко могао да посумња у њихову реалност.

Нејгел жели да илуструје везу између субјективности и тачке гледишта, као и очигледност субјективних обележја, те стога он узима пример где се јасно види **разлика** између **субјективне** и **објективне** концепције.

Слепи мишеви као сисари имају доживљаје. Нејгел бира слепе мишеве јер што се ниже спуштамо низ филогенетско стабло људи мање верују да се тамо јављају доживљаји. Чулни апарат слипух мишева се у великој мери разликује од нашег, они опажају спољашњи свет путем сонара.

Суштина веровања да слепи мишеви имају искуство је у томе да некако изгледа бити слепи миш. Али, сонар слепог миша се толико разликује од било ког нашег чула да нема разлога да претпоставимо да субјективно личи на ишта што можемо искусити. Ово нам отежава стварање представе о томе како изгледа бити слепи миш. Морамо размислити да ли постоји метод којим бисмо могли, полазећи од сопственог случаја, да допремо до унутрашњег живота слепог миша, а ако не, који су алтернативни методи за разумевање те представе.

Неће нам помоћи да замислимо да на рукама имамо кожице или да дан проводимо висећи на неком тавану. Уколико и могу да замислим овакво нешто, могу сазнати само како би мени изгледало да се понашам као слепи миш. Но, за то сам ограничем способностима свога ума. О томе како изгледа бити слепи миш можемо створити само схематску представу. Доживљаји имају специфичан субјективни карактер који нисмо у стању себи да представимо.

Какавгод да је статус чињеница о томе како изгледа бити људско биће, изгледа да те чињенице укључују одређену **тачку гледишта**. Морамо бити довољно слични ономе чију тачку гледишта усвајамо. Што се субјект искуства више разликује од нас, то је мање вероватно да ће нам овај подухват успети.

На крају не закључује да је физикализам погрешан.

1. **Функционализам и ...**

Постоји могућност инвертоване квалије, инвертованог квалитативног искуства. Могуће је да када једна особа гледа у парадајз, има исто искуство боје као особа која гледа у спанаћ и обрнуто. Разлике се **не** појављују на бихејвиоралном нивоу. Обоје ћемо парадајз ословљавати црвеним, спанаћ зеленим.

Спектар боја једне особе може бити систематски инвертан у односу на спектар боја друге особе, али то не утиче на бихејвиорални ниво. Ово називамо проблемом **инвертоване квалије**. Такође, можемо замислити и робота који је функционално еквивалентан са нама, али нема квалије. То је проблем **одсутности квалије**.

Ако су инвертоване и одсутне квалије могуће у функционално еквивалентним системима, онда функционалне дефиниције нису у стању да обухвате квалије. Функционализам, као и материјализам, испуштају нешто из своје теорије.

1. **Материјализам и квалија**

Замислимо да постоји особа по имену **Фред** која види две боје тако где ми видимо једну. Нпр. он види једну нијансу црвене више од нас, али за њега то нису две нијансе исте боје, те две боје су за њега различите као за нас жута и плава. Али, он их назива црвена₁ и црвена₂ да би се лакше уклопио у нашу ограничену средину. Ми смо за Фреда оно што је за нас особа која не разликује црвену и зелену.

**Какав је Фредов доживљај када види боју ми не видимо?** На ово питање нам не дају одговор никакве физикалне информације. Ми имамо све физикалне информације, али то очигледно није сво знање о Фреду. Материјализам нешто изоставља.

**Мери** је научница која истражује свет из црно-беле собе. Прикупила је све физичке информације о бојама. Али, шта се дешава када изађе из собе, да ли има неко ново сазнање? **Да**. Квалитативна својства су изостављена из материјалистичке приче.

1. **Ментална стања и Тјурингова машина**

Патнам је фунционалиста и он сматара да је свако ментално стање функционално стање. Ментално стање се одређује својом каузалном улогом у нексусу других менталних стања, а на почетку долази чулни инпут, а на крају бихејвиорални аутпут.

Ту је сад кључ у појму **Тјурингове машине**. То је пробабилистички аутомат, компјутер који има могућност за инпут и аутпут информацију, један механизам са **унутрашњим процесуирањем информација**. Унутра се прелази из стања у стање. Тјурингова машина је у стању процесуирања информација на тај начин што је стављена једна механичка трака коју она скенира и која је подељена на одређене квадрате. На основу тога што скенира улази из једног у друго стање и на крају ће да произведе одређени аутпут.

Ако се Тјурингова машина у једном тренутку налази у стању одређеног типа, онда ће се следећег тренутка налазити у стању другог типа. То је детерминистички систем са вероватноћом 1 или 0 (тако је замишљена, без обзира што некад може да затаји).

По Патнаму Тјурингова машина је добар модел организма. Ми, организми, имамо чулне инпуте који нам долазе путем пет чула и моторичке аутпуте као што су телесно понашање, итд. Функционалисти сматрају да се пробабилистички аутомати могу реализовати на различите начине. Многострука оствареност је битна за фунционализам.

По Патнаму, ми знамо каква је физичка реализација инпут/аутпут механизма, али не знамо каква је унутрашња реализација тог стања. Ми знамо који су инпути и аутпути бола, али не знамо шта је бол.

1. **За кога би постојање инвертованог спектра био проблем?**

Могуће је да када на пример, посматрамо парадајз, твоје и моје искуство квалије нису исти. Ја видим црвено, а ти зелено, али обоје ћемо то назвати црвеним, јер смо тако научени. Разлика се не јавља на бихејвиоралном нивоу.

Твој спектар боја може бити систематски инвертан у односу на мој, а да се то не одрази на бихејвиоралном плану. Ово је проблем **инвертоване квалије**. Ово би значило да бихејвиорални опис није потпун, да нешто изоставља, или у себе не успева да укључи квалије.

Ово је **проблем за Витгенштајна**, јер постојање квалија које не можемо описати, обухватити теоријом, квалија које немају утицаја на наше понашање, имплицира да постоји нешто приватно, наке приватне сензације доступне само из перспективе првог лица. А Витгенштајн се у свом раду фокусира управо на критику могућности постојања приватног језика. Приватни језик би био језик на коме би особа изражавала своја унутрашња искуства, расположења.

Витгенштајнов аргумент против приватног језика иде од приватности искуства до критике приватности значења. Напад на приватна значења састоји се из три дела.

1. **Зашто је Витгенштајн негирао могућност постојања инвертованог спектра?**

Пирање 25.

Витгенштајн је негирао могућност постојања инвертованог спектра јер уколико квалије постоје, има приватног искуства, а то је главна ствар коју он негира у свом делу.

1. **Зашто нови епифеноменализам?**

Џексон жели да одбрани тезу да је могуће сматрати да су одређена својства менталних стања, квалитативна својства, таква да њихово присуство или одсуство уопште не утиче на физички свет. Појава квалитативних својстава утиче на друга ментална стања, али и на било шта физичко.

Имамо три аргумента у прилог томе да ментално ипак може узроковати физичко, и Џексонове одговоре на њих:

1. Зар није квалитативно својство као што је болност бола бар делимично одговорно за субјектово спољашње понашање и настојање да се избегне бол?

Џексон каже да и болност и понашање могу бити проузроковани стањима у мозгу.

1. Према Дарвиновој теорији, карактеристике које се развијају током времена су оне које доприносе физичком опстанку. Можемо да претпоставимо да су се квалитативна својства развила временом јер их ми имамо а ранији облици живота не, те да стога доприносе опстанку. Али, квалије би тешко могле да нам допринесу да опстанемо ако немају утицај на физички свет.

Џексон: поларни медведи имају дебело и тешко крзно. Дебело крзно им придоноси опстанку на Арктику, али тешко крзно им отежава кретање. Пронашли смо развијену карактеристику која не доприноси опстанку.

Али ово не побија Дарвина. Свака развијена карактеристика или придоноси опстанку или је **нус-производ** такве карактеристике. Квалитативна својства спадају у ову другу групу.

1. Како могу да знам о квалијама других људи, осим ако њихово понашање није последица тих квалија?

Џексон: Епифеноменалиста може да закључује на основу понашања других особа о њиховим квалитативним својствима, тако што се од понашања других особа враћа ка његовим узроцима у мозговима других особа и из њих поново изводи њихова квалитативна својства.

1. **Шта теорији идентитета пружа функционализам и обрнуто?**

Питање 18.

1. **Армстронгова дефиниција менталних стања**

Лудак нема исте инпуте и аутпуте као ми, а ипак осећа бол. Његови узроци и ефекти су различити, а налази се у истом стању као и ми и онда Армстронг има лукаву формулацију узрочних улога, а и Луис долази до тога.

Он каже да је концепт менталног стања појам стања које је склоно да буде узроковано на одређене начине одређеним стимулусима и другим менталним стањима и које је склоно да у комбинацији са другим менталним стањима изазове одређено понашање.

Значи стање бола има склоност да буде изазвано таквим и таквим сензорним инпутима и да резултира одређеним бихејвиоралним аутпутима. То је фунционалистичка дефиниција коју Армстронг, али и Луис гурају.

1. **Психофизички идентитет као контингентан и као нужан**

Теорија психофизичког идентитета претпоставља да ће нам истраживања у неуронаукама показати да су ментална стања идентична са одређеним можданим стањима, као и да нема појмовне препреке у идентификовању ових двеју врста стања.

Савремени материјалисти тврде да је претпоставка о психофизичком идентитету научна или емпиричка хипотеза, која ће бити откривена емпиријским истраживањем. Овде је реч о **апостериорном** и **контингентном идентитету**, јер овај идентитет није нужно истинит у свим могућим световима. Дакле, идентитет менталног и можданог се схвата по узору на стандардне случајеве апостериорног и контингентног идентитета које нам пружа наука. Овај идентитет по њима не би могао бити откривен појмовним путем.

Савремени материјалисти се оснањају на традиционално учење према којем се оно што сазнајемо апостериорним путем везује за оно што је контингентно истинито, док се оно што сазнајемо априорним путем везује за оно што је нужно истинито. **Крипке** је довео у питање оправданост тесног повезивања апостериорног за контингентно. Он сматра да не треба бркати **епистемолошке са модалним категоријама**. Могуће је да постоје искази који су уколико су истинити нужно истинити, мада њихову истинитост сазнајемо апостериорним путем. По Крипкеу стандардни научни искази идентитета су апостериорни и нужни. Исто то важи и за идентитет менталног и можданог.

,,Бол је надраживање Ц – влакана’’ – ово је нужно истинито зато што су термини ,,бол’’ и ,,надраживање Ц – влакана’’ ригидни десигнатори. Луис то побија.

1. **Да ли је термин ,,бол’’ ригидни десигнатор и ако јесте какве то има последице?**

Крипке сматра да је термин ,,бол’’ ригидни десигнатор, тј. да реферира на исто стање у сваком могућем свету у којем у којем постоји то на шта се реферира.

Уколико је ,,бол’’ ригидни десигнатор, онда је исказ псохофизичког идентитета типа ,,Бол је надражај Ц – влакана’’ уколико је истинит – **нужно истинит**, јер се у њему јављају ригидни десигнатори (и ,,надражај Ц – влакана’’ је ригидни десигнатор по Крипкеу).

Међутим, савремени метеријалисти сматрају да термин ,,бол’’ није ригидни десигнатор и да је ,,Бол је надраживање Ц – влакана’’ контингентна истина.

Луис сматра да бол није ригидни десигнатор и да не реферира на исто стање ствари у сваком могућем свету. Он сматра да је стање бола дефинисано каузалном улогом коју оно има у нашем понашању, тј. скупом својих каузалних или релационих својстава. Неко друго стање, а не надраживање Ц – влакана би могло реализовати каузалну улогу коју бол има у нашем понашању.

Дакле, бол је могао не бити бол у том смислу да стање које у ствари реализује његову каузалну улогу није нужно морало имати ту улогу.

1. **Да ли је појам бола функционалан појам и ако јесте шта то има за последицу?**

Луис на функционалан начин анализира менталне термине, па тиме и појам бола. Стање бола је искључиво дефинисано каузалном улогом коју оно има у нашем понашању, тј. скупом својих каузалних или ралационих својстава.

Ако би ово било тачно, неко друго стање, а не надраживање Ц – влакана би могло реализовати каузалну улогу коју бол има у нашем понашању. Зато Луис сматра да је идентитет менталног и можданог контингентан. Бол је могао не бити бол у смислу да стање које реализује његову каузалну улогу није нужно морало имати ту улогу.

Крипке: израз ,,бол’’ и израз ,,надраживање Ц – влакана’’ су ригидни десигнатори. Идентитет менталног и можданог је нужан.

Луис: када кажемо бол, помишљамо на неку функционалну улогу, а не на нешто у ЦНС

1. **Да ли би бол био бол када би његов постојећи квалитативни аспект био изазван уједом комарца, а отклоњен чешањем?**

Одговор би гласио и да и не.

Ако погледамо материјалистичку доктрину, бол је надражај Ц – влакана, то је једини критеријум. Дакле, пошто је то остварено, материјалиста би рекао да је бол бол.

Али, по фунционализму ово није бол, јер немамо карактеристичан чулни инпут и бихејвиорални аутпут.

1. **Шта значи рећи да су ментална својства другог реда и шта то има за последицу?**

Функционализам сматра да су ментална својства **многоструко остварена** за свако ментално својство и биће много својстава: А₁, А₂, . . . Ментално својство М је својство другог реда, а ови А-ови су својства првог реда. Ако је М бол, његова својства првог реда ће бити физиолошка својства, и она варирају од особе до особе.

Чини се да је М идентично са дисјункцијом А₁, А₂, А₃, итд. Имати својство М је као да имаш А₁ или А₂ или А₃ . . .

Својства првог реда су веома хетерогена тако да њихове дисјункције не могу чинити систематско јединство.

Не зна се прецизно када ће које А имплицирати М. Зато кажемо да је ментално својство М идентично са дисјункцијом својстава.

Али, проблем је у томе што то нема номолошку, научну вредност. Не долазимо до строге законитости.