

**Joško Žanić**

Bartolići 21, HR-10000 Zagreb  
josko\_zanic@yahoo.com

## **Problem duše i psihičkoga u Carnapovim ranim spisima**

### **Sažetak**

Članak se bavi problemom duše i psihičkoga u Carnapovim ranim spisima, ponajprije tek 2004. objavljenome Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie (1929.), te Scheinprobleme in der Philosophie (1928.). Nakon uvodnog izlaganja o logičkome pozitivizmu, te kratkog razmatranja pojma duše u Kantovoj prvoj Kritici i dubinski analognih shvaćanja u Wittgensteinovu Tractatusu – što oboje spada u relevantan kontekst Carnapova pristupa duševnome – prelazi se na analizu Carnapovih postavki, kao i polemiku s njima. Referat sistematizira Carnapova shvaćanja glede duševnoga u tri komponente: 1. logičko-semantička analiza riječi »duša«, 2. logičko-epistemološka analiza dostupnosti tuđih psihičkih stanja i procesa, te 3. semantičko-epistemološka analiza smislenosti polemike realizam-idealizam s obzirom na realitet tuđih psihičkih stanja i procesa. Kritika Carnapovih shvaćanja usmjerava se, inkorporirajući novije uvide, na njegove semantičke pretpostavke, na tezu prevodivosti iskaza o psihičkome u iskaze o fizičkome, te na opravdanje spoznaje u subjektivnome, umjesto u intersubjektivnome.

### **Ključne riječi**

Rudolf Carnap, logički pozitivizam, duša, psihička stanja/procesi, semantika, teorija uma

## **1. Uvod**

Zašto Carnap? Motivacija za takav odabir teme potječe iz nekoliko različitih prigodnih izvora. S jedne strane, u nas je u posljednje vrijeme primjetno obnavljanje interesa za logički pozitivizam (čiji je Carnap možda najpoznatiji predstavnik): mislim ponajprije na opsežnu i temeljitu studiju Borana Berčića *Filozofija Bečkog kruga* iz 2002. godine, te na prijevod programatskog spisa *Znanstveno shvaćanje svijeta* Carnapa, Neuratha i Hahna koji se pojavio 2005.<sup>1</sup> S druge strane, u Njemačkoj je 2004. godine izdana zbirka Carnapovih ranih spisa, koja, uz klasične »Scheinprobleme in der Philosophie« (1928.), »Die alte und die neue Logik« (1930.), »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« (1932.) te »Über den Character der Philosophischen Probleme« (1934.),<sup>2</sup> sadrži i dosad neobjavljeni tekst »Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie« (1929.). S obzirom na činjenicu da tema simpozija glasi *Filozofija i psiha*, činilo se to prikladnim mjestom za predstavljanje ovog Carnapova spisa, te onih aspekata relevantnih za probleme duše i psihičkoga.

1

Za ranije izvore o logičkom pozitivizmu dostupne na hrvatskom i srodnim jezicima, v. Petrović (1964.), Stegmüller (1962.), Pejović (1979.).

2

Ovaj posljednji tekst pojavio se isprva u engleskome prijevodu 1934. godine (dostupan je u Rortyjevom *The Linguistic Turn*), a tek sada je svjetlo dana ugledao njemački izvornik.

Prvo, nekoliko uvodnih riječi o logičkome pozitivizmu. Logički pozitivizam ili logički empirizam pokret je koji je dvadesetih i tridesetih godina prošloga stoljeća okupljao veći broj filozofa i znanstvenika, ponajprije u Beču (odatle i naziv *Bečki krug* – najpoznatiji predstavnici: Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Hans Hahn), ali i u Berlinu (Hans Reichenbach, Karl Hempel), Poljskoj (Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski), Velikoj Britaniji (kamo je ideje logičkog pozitivizma prenio A. J. Ayer) i drugdje. Emigriravši zbog uspona nacizma, većina je pozitivista svoje karijere nastavila u SAD. Bez obzira na mnoge razlike u shvaćanjima, interne polemike i suprotne pozicije što su ih pojedini predstavnici zauzimali glede mnogih pitanja, moguće je ipak izdvojiti neke osnovne zajedničke značajke njihovih nazora, jezgru logičko-pozitivističke filozofije. Nju bi činile ove četiri međusobno povezane točke:

1. Logički pozitivizam najpoznatiji je po svome slavnom (ili možda zlokobnom) *principu verifikacije*: kriteriju smislenosti koji kaže da je rečenica smisljena ako i samo ako je ili analitička ili empirijski provjerljiva. Kako kaže Ayer (1998: 83): »A sad mogu preformulirati princip verifikacije na način da od doslovno smislenog iskaza, koji nije analitički, zahtijeva da bude ili izravno ili neizravno provjerljiv, u navedenom smislu«<sup>3</sup>. Rečenica, dakle, mora ili: a) biti istinita na temelju svoje vlastite logičke forme, odnosno na temelju konvencijom uspostavljenih značenja individualnih riječi i njihovih odnosa (prvo su analitičke rečenice u užem smislu, *tautologije*, poput »p ili ne-p«, drugo analitičke rečenice u širem smislu, kakve je na umu otprilike imao Kant kad je dao to ime, npr. »Udovica je žena«; no, i negacije analitičkih rečenica, kontradikcije, također su smisljene, samo po definiciji neistinite); ili b) biti takva da je sama iskaz opažanja ili se na takve iskaze može svesti, odnosno iz njih izvesti. Bilo koja rečenica koja se ne može klasificirati ni pod jednu od gornje dvije klase naprosto je besmislena.

Naravno, vrlo se brzo postavlja pitanje logičkog statusa samog principa verifikacije – u koju od dvije gornje klase on sam spada? Ako pak ne spada niti u jednu, time bi eliminirao sama sebe. Berčić (2002), razmotrivši mnoga predložena rješenja tog problema, tvrdi da se princip može shvatiti na oba načina, i kao definicija smislenosti, i kao empirijska istina o smislenosti, te da u svakom slučaju zadovoljava sama sebe, te je smislen (a uz to ima i normativnu dimenziju). Bojim se da takav argument nije konzistentan – naime, mi smo morali već *pretpostaviti* smislenost principa da bismo ga mogli razumjeti, utvrditi da u oba slučaja zadovoljava sama sebe te zaključiti da je smislen. No, prijedimo na sljedeću točku.

2. Kad je riječ o empirijski provjerljivim rečenicama, dakle klasi pod (b), misli se prvenstveno na one koje pripadaju području empirijske znanosti. Na ovom polju pozitivisti su zastupali program *jedinstva znanosti* (odnosno jedinstvene znanosti): stav da je sociologija svediva na psihologiju, psihologija na biologiju, biologija na kemiju, a kemija na fiziku kao temeljnu znanost. Radi se o programu koji ima za cilj osigurati jedinstvo našem spoznajnom pothvatu, te koji se i danas može zastupati, a, smatram, i treba zastupati – ako, naime, različite sfere znanja ne bi bile povezive, to bi bio vrlo ozbiljan problem, koji bi u krajnjoj liniji prijetio ideji racionalnosti kao takvoj. No, treba imati u vidu razliku između *redukcije* i *reduktivnog objašnjenja* (v. Carruthers 2004: 161–164). Riječ je, naime, o tome da mi moramo u principu moći *objasniti* kako pojave na nižem nivou konstituiraju one na višem, a ne o tome da naprosto sistematski *reduciramo*

pojave višeg nivoa na one nižega, budući da je to najčešće nemoguće. Svaka znanost ima stanovitu autonomiju i pojave koje pripadaju njezinu predmetnom području objašnjava svojim vlastitim, za sebe specifičnim sredstvima.

3. Kad je riječ o rečenicama koje potpadaju pod gornju klasu (a), radi se u prvome redu o formulama matematike i logike. Pozitivisti su zastupali shvaćanje da je *matematika utemeljiva u i izvediva iz logike, a da je logika tautologija*: svaki stavak logičkog izvoda istinit je temeljem same svoje forme, stoga i ne tvrdi ništa o stvarnosti, već služi za transformaciju iskazā o stvarnosti. Time i razlika aksioma i teorema postaje sporednom. Čini se da je barem shvaćanje o tautološkom karakteru logike ono koje bi moglo biti najbolje objašnjenje prirode logike.
4. Naposljetku, jedan od ciljeva po kojemu je logički pozitivizam najpoznatiji, a kojemu je formuliranje principa verifikacije ponajprije i služilo, bilo je *prevladavanje i ukidanje metafizike* kao, doslovno, besmislice – kao skupa pseudoiskaza koji daju privid spoznajnog, teorijskog sadržaja, a zapravo su samo umjetnosti inferioran oblik izražavanja »životnog osjećaja«. Sama pak filozofija, budući da izvan znanosti nema mjesta za neki posebni oblik »filozofske spoznaje«, bila bi, prema logičko-pozitivističkom shvaćanju, logika znanosti, *logička sintaksa jezika znanosti*. Smatram da je redukcija – kako metafizike tako i umjetnosti – na kognitivnog sadržaja lišeno izražavanje osjećaja potpuno promašen uvid u prirodu tih tipova diskursa, no ovdje nema mjesta za detaljniju raspravu o tom pitanju.

Gore navedena shvaćanja moguće je, zaključno, sagledati s obzirom na opći prosvjetiteljski okvir, ovako formuliran u spisu *Znanstveno shvaćanje svijeta*:

»Čovjeku je sve dostupno i čovjek je mjera svih stvari. Ovdje se pokazuje srodnost sa sofistima i epikurejcima, ali ne s platonistima i pitagorejcima; odnosno srodnost sa svima koji zastupaju zemaljsko postojanje i ovostranost. Znanstveno shvaćanje svijeta ne poznaje *nikakve nerješive zagonetke*« (Hahn et al. 2005: 25).

Prije nego prijedem na razmatranje Carnapovih stavova o duši i psihičkome, dopustite još kratku digresiju o pojmu duše u Kanta i Wittgensteina. Naime, iako se Carnap, govoreći o tim temama, ne referira niti na jednoga, dubinski analogna shvaćanja te dvojice filozofa, od kojih se jedan smatra »duhovnim ocem« logičkog pozitivizma (Wittgenstein; naravno, odnos je kompliciran), a drugi je s njihove strane naišao na stanovito respektiranje (Kant), zaslužuju da budu spomenuta kao *negativ* Carnapovih stavova, kao nešto sa čime je *mogao* ući u raspravu, a sa čime se ponegdje dodiruje.

Za Kanta, duša je *ideja*, pojam čistoga uma, dakle pojam onoga neuvjetovanog, odnosno totaliteta uvjeta – ona je »apsolutno (neuvjetovano) jedinstvo misaonog subjekta« (1984: 172). Budući da ono neuvjetovano nikad ne može biti dano u zoru, duša će, kao i druge dvije ideje (svijet i bog), imati, ne konstitutivnu, već regulativnu uporabu, ulogu vodiča razuma radi, nikad dokraja dostižna, jedinstva i sustavnosti spoznaje. Wittgensteinovo shvaćanje iz *Tractatusa* nije manje poznato od Kantova: Wittgenstein, naime, tvrdi da duša, odnosno subjekt, nije dio svijeta, već *granica svijeta*, ona točka bez rasprostrtosti kojoj je koordiniran svijet kao »moj svijet«, ali sama nije njegov

dio. Stoga je solipsizam potpuno u pravu, ali je neizreciv (jer se može govoriti samo o onome što je *u* svijetu, o činjenicama). Analogija između Kantova i Wittgensteinova shvaćanja jest ova: duša je za Kanta ono bezuvjetno za totalitet svih pojava unutarnjeg osjetila, kojemu se sve uopće pojavljuje; za Wittgensteina pak, sve se odvija u okviru granice svijeta, koja je duša; i kao što je duša za Kanta samo ideja (nešto što nema svoj adekvat u zoru), tako Wittgenstein smatra svoj solipsizam neizrecivim (jer subjekt nije dio svijeta, činjenica). O ovim shvaćanjima još će kasnije biti riječi.

Carnapova shvaćanja glede duševnoga izložit ću u tri komponente – to su, prvo, logičko-semantička analiza riječi »duša« (die Seele), zatim, logičko-epistemološka analiza dostupnosti tuđih psihičkih stanja i procesa, te, naposljetku, semantičko-epistemološka analiza smislenosti polemike realizam-idealizam s obzirom na realitet tuđih psihičkih stanja i procesa. Uz logiku, semantiku i epistemologiju, koje se u Carnapovim radovima neizbježno isprepliću, rasprava očito zahvaća i ontologiju te suvremeniju disciplinu poznatu kao *philosophy of mind*. Pri razmatranju prve komponente oslanjat ću se ponajviše na spomenuti, dosad neobjavljeni Carnapov tekst »Von Gott und Seele«, a pri razmatranju drugih dviju komponenti na »Scheinprobleme in der Philosophie«.

## 2. Riječ »duša«

Pojmovi boga i duše prema Carnapu su preostaci mitsko-religiozno-teološkog mišljenja koji su prešli u metafiziku, pri čemu se bog u metafizici shvaća kao pratemelj svijeta, a duša kao pratemelj svih psihičkih procesa. Carnap poduzima logičko-semantičku analizu kojoj je cilj izvidjeti kako će se ti pojmovi (odnosno, odgovarajuće riječi, te rečenice u kojima se pojavljuju) »ponašati« kad se podvrgnu testu koji pred njih postavlja empiristički kriterij smislenosti. Naravno, rezultat kojemu analiza smjera porazan je za navedene riječi i rečenice, a osobito je beznadan u prvome slučaju.

Budući da se jezik sastoji od vokabulara i sintakse, Carnap postavlja dva zahtjeva koje bilo koji spoj riječi mora zadovoljiti kako bi mu bila priznata smislenost.<sup>4</sup> Krenimo, takoreći, odozgo. Dani spoj riječi mora, prvo, biti u skladu, ne samo s *gramatičkom* sintaksom jezika u kojemu je formuliran, već i s *općom logičkom* sintaksom. Prema Carnapovu uvjerenju, prirodni su jezici nedostatni upravo stoga što se ove dvije sintakse ne podudaraju – tako postaju mogući nizovi riječi koji poštuju pravila prve, ali ne i druge, te su stoga pseudoiskazi (»Scheinsätze«), prikrivene besmislice. Logička sintaksa postavlja strože zahtjeve, dijeleći riječi u logičko-sintaktičke kategorije i zabranjujući kategorijalne pogreške (»Sphärenvermengung«, miješanje, odnosno brkanje sfera).<sup>5</sup> Drugi se zahtjev tiče semantike pojedinih riječi u nizu – radi se o tome da svi pojmovi moraju biti uklopivi u sveobuhvatni sustav pojmova u kojemu su međusobno povezani logičkim odnosima, a svaki pojam u krajnjoj liniji mora biti svediv na opažajno. Za svaki pojam mora, dakle, postojati »logički put« (»konstitucija«, definicija) koji ga povezuje s pojmovima što neposredno izražavaju osjetilne sadržaje. Odnosno, uz pomoć sintakse: za svaku riječ mora biti dan način na koji se pojavljuje u najjednostavnijoj rečeničnoj formi, elementarnoj rečenici, a za ovu pak relacije izvodivosti koje ju povezuju s drugim rečenicama – sve dok se ne dođe do »protokolarnih rečenica« koje se odnose na »danost«. Na taj način svaka riječ biva povezana s riječima koje se pojavljuju u protokolarnim rečenicama (tzv. »kriterij«), te dobiva svoje utemeljenje u neposredno opažljivome.

Kad se radi o riječi ‘bog’ i rečenicama u kojima se javlja, i to u njezinu punom, *metafizičkom* značenju, gdje ona pretendira na to da se odnosi na nešto nadempirijsko, što pripada »carstvu ideja«,<sup>6</sup> očito je da ona pada na Carnapovu testu – nije svediva na, niti izvediva iz opažajno danoga, te je besmislena riječ, riječ bez sadržaja.<sup>7</sup> Definicije koje pretendiraju na takvo dovođenje u vezu s empirijskim pokazat će se pseudodefinicijama, kao što će sve rečenice u kojima se pojavljuje biti pseudorečenice (pa tako i tvrdnje egzistencije boga). Glede riječi ‘duša’, Carnap kaže ovako:

»Svaka rečenica o duševnome i o dušama (...) mora se moći pretvoriti u rečenicu o mogućim opažajima.« (2004: 60).

S obzirom na takvu, radikalno biheviorističku postavku, u vezi s »dušom« nude se sljedeće alternative. S jedne strane, ako Carnapov zahtjev nije moguće zadovoljiti, opet imamo besmisleni riječ, riječ bez značenja. Ako sad uzmemo u obzir Kantov i Wittgensteinov pojam duše, čini se da ih čeka upravo ovakva presuda. Wittgenstein bi se s njome zacijelo i složio: duša za njega nije dio svijeta, svoj vlastiti solipsizam smatra neizrecivim, pa će i svaki pokušaj da se o tim stvarima govori nedvojbeno rezultirati u besmislicama. Razlika je ipak u tome što on vjeruje u *mistično*, »ono što se pokazuje« kao drugu stranu govora koja ima veliku važnost i značajnost, dok Carnap tu sferu scijentistički eliminira. S obzirom pak na isti taj scijentizam, Carnap bi morao eliminirati i Kantov pojam duše, bez obzira na to što je rezerviran za »regulativnu uporabu«. On naprosto nije u skladu sa zahtjevima empirijske provjerljivosti, a to su i nužni i dovoljni zahtjevi za bilo koju riječ.

Druga je alternativa ona u kojoj je Carnapovu zahtjevu moguće udovoljiti, dakle rečenice o duši prevesti u rečenice o mogućim opažajima. U tom slučaju, reći za neko tijelo da ima dušu (Seele) nije ništa drugo nego reći da je ob-duševljeno (beseelt)<sup>8</sup> – takvo da ne samo da pokazuje biološke znakove života, već i stanovitog smislenog ponašanja. Na taj način shvaćena, duša se može priricati i životinjama, ovisno o tome koliko se usko ili široko definira. Wittgenstein bi na ovo mogao odgovoriti:

»(...) duša – subjekt, itd. – kako se shvaća u današnjoj površnoj psihologiji jest glupost. Složena duša, naime, više ne bi bila duša« (1987: 5.5421).

4

Pri izlaganju Carnapovih gledišta na ovu temu, u znatnoj ću se mjeri oslanjati i na tekst »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, koji Carnapovu semantiku iznosi u nešto sistematičnijoj i razrađenijoj formi nego »Von Gott und Seele«.

5

Ideal logičkih pozitivista i jest bila izgradnja logički savršenog jezika koji automatski isključuje ono što su oni smatrali besmislicama.

6

Dakle, ne u skromnijem, *mitološkom* značenju, gdje se ona odnosi na zamišljena tjelesna bića ili pak takva za koja se zamišlja da se manifestiraju u stvarima i procesima vidljivo-ga svijeta.

7

Carnapovu terminološku nonšalanciju (posebice u »Von Gott und Seele«) glede izraza

»smisao« (Sinn), »značenje« (Bedeutung) te »sadržaj« (Inhalt), odnosno uporabu istih kao sinonima, preuzeo sam i ja u ovome tekstu. Slijedim ga također i u nedistingviranoj uporabi hrvatskih ekvivalenata približnih sinonima poput »Wahrnehmung«, »Empfindungsinhalt«, »Erlebnisinhalt«, »Sinneseindruck«, »Beobachtung«, itd. Poseban problem mogla bi predstavljati činjenica da s jedne strane govori o pojmu boga i pojmu duše (Gottesbegriff, Begriff der Seele), a s druge riječi ‘bog’ i ‘duša’ tretira jednim djelom kao riječi bez značenja/smisla/sadržaja. Ni na to se ovdje nisam obzirao, iako bi upravo činjenica da imamo npr. pojam ‘boga’ mogla ukazivati na bitnu razliku između smislenosti riječi i njezine svodivosti na empirijsko.

8

Aristotel bi rekao *empsychon*=u-duševljeno.



No, to njemu samome ne ostavlja mnogo prostora: proizlazi da je duša ili glupost, ili je neizreciva (sasvim u skladu s Wittgensteinovim karakterističnim pristupom). Kako onda stoji s pitanjima o duši (Carnap svoj tekst započinje govoreći o *Scheinfragen*)? Ako se »duša« shvati na metafizički način, onda čak ni 'da li' -pitanje nema smisla – pitati ima li životinja, koja pokazuje određeno ponašanje na temelju kojega je nazivamo obduševljenom, još k tome i dušu, naprosto je, za Carnapa, pseudopitanje, jer uključuje besmisleni riječ. Ako se pak »duša« shvati na empirijski način, onda 'da li' -pitanje ima smisla, naime o životinjama se, kako je i gore naznačeno, može pitati imaju li dušu=jesu li obduševljene. No, 'gdje' -pitanje, pitanje gdje je duša, neće imati smisla, jer duša nije predmet, kao ni san, hrabrost ili život. U tom slučaju imamo primjer sintaktičke besmislice, tj. primjer narušavanja logičke sintakse, spajanja logički nespojivih riječi.

### Kritika

Na prvome mjestu, Carnapova semantika prema kojoj su rečenice o stvarima ekvivalentne rečenicama o opažajima (»Svaki smisljeni iskaz (...) mora se moći prevesti u iskaz koji govori o (...) mojim opažajima«, 2004: 58) pogrešna je, na što su ukazali već i logički pozitivisti Waismann i Feigl (v. Berčić 2002). Iskaz o stvarima jest o stvarima, a ne o meni i mojim opažajima – semantika naprosto nije isto što i epistemologija. Radi se o istinosnoj neekvivalentnosti – dani skup iskaza o opažanju može biti istinit, a da odgovarajuća rečenica o samoj stvari ipak to nije. Prema tome pogrešna je Carnapova tvrdnja da »Ovdje se nalazi stol« znači »Ja imam ovdje opažaj nečega četvrtastoga, smeđega, itd., što skupno nazivam stolom« (2004: 58), jer je moguće da je ova druga rečenica istinita, a da prva to nije (npr., radi se o hologramu). Rečenice o opažajima jesu evidencijska baza, mogu služiti kao opravdanje tvrdnje o stvari, ali joj nisu sinonimne. Teškoće Carnapove pozicije posebice izlaze na vidjelo kad ima posla s rečenicama koje se tiču nečega što nije neposredno opažljivo, te ih je prisiljen »prevoditi« u složene kondicionale (»Kad bih učinio to i to, imao bih opažaj...«), koji, opet, nikad neće biti istinosno ekvivalentni izvornoj rečenici. Isto vrijedi i za rečenice o duši (u empirijskom smislu) – one nisu rečenice o opažanju/opažljivom ponašanju (tj. njihov ekvivalent), već prije o pretpostavljenome uzroku ponašanja (usp. Carruthers 2004: 231–238). Rečenice o psihičkim/mentalnim<sup>9</sup> stanjima i procesima tvrde nešto o unutrašnjosti druge osobe (za što možemo ili ne moramo imati evidencijsku bazu), a ne o njezinu ponašanju ili dispoziciji da se ponaša.

Na drugome mjestu, potrebno je kritizirati Carnapovu semantiku, posebice u onome dijelu gdje se odnosi prema metafizičkim rečenicama. Popper, kao netko tko ni sam nije baš sklon metafizici, ipak će reći:

»Uočite da ja sugeriram opovrgljivost kao kriterij razgraničavanja, ali ne smisla (...) Opovrgljivost razdvaja dvije vrste savršeno smislenih iskaza: opovrgljive i neopovrgljive. Ona povlači liniju unutar smislenog jezika, ne oko njega« (1973: 74).

Nema, treba stoga reći, ničega *besmislenog* u metafizici, samo empirijski neprovjerljivog – Carnap je sebe uvjerio da ne razumije riječi i rečenice koje zapravo savršeno dobro razumije, kao i svi mi. Smatram, uostalom, da je poštovanje gramatičke sintakse dovoljan uvjet smislenosti, dok je poštovanje »logičke« samo nužan uvjet *istinitosti*. Stoga su i riječ 'duša' u metafizičkome značenju i rečenice (pitanja, tvrdnje) u kojima se pojavljuje sasvim legitimni, semantički gledajući – a to što se ne mogu empirijski utemeljiti ili epistemološki opravdati, drugo je pitanje. U njima nema ničeg *imanentno* pogrešnoga,

radi se samo o tome *želimo li* rabiti rečenice koje se ne mogu testirati na istinitost ili ne. Predlažem da se »duša« (u ovom značenju) shvati kao kulturalni artefakt, odlomak diskursa koji svoje značenje stječe ponajprije unutar tog diskursa. Ako nam je stalo da sami govorimo tako da ono što kažemo bude provjerljivo, onda riječ 'duša' ne smijemo *upotrebljavati*, ali je možemo *spominjati*,<sup>10</sup> naime baviti se njome i diskursima u kojima se nalazi s meta-razine, s razine meta-jezika. Iako možda nema takve stvari kao što je duša, mislim da, uzimajući u obzir rasprostranjenost takve predodžbe i ulogu što ju igra u ljudskoj kulturi/kulturama,<sup>11</sup> istraživanje onih proizvoda kulture u kojima ona figurira kao značenjska jedinica, kao jezgra ili element stanovitog zamišljajnog sklopa, može biti vrlo važno i zanimljivo.

### 3. Dostupnost tuđih psihičkih stanja i procesa (das Fremdpsychische)

U daljnjoj raspravi neće više biti govora o različitim značenjima riječi 'duša', već o pitanju kako spoznajemo tuđa psihička stanja i procese – ono što Carnap zove »das Fremdpsychische«, a može se prevesti i kao »heteropsihičko«. Radi se o problemu koji je na engleskome govornom području, posebice u kontekstu *philosophy of mind*, poznat kao »the problem of other minds«. Točnije govoreći, taj problem ima dva aspekta: prvo, kako spoznajemo *konkretna* mentalna stanja druge osobe (*što* ona misli i osjeća), te, drugo, kako znamo da druge osobe *uopće* imaju svijest. U ovome dijelu teksta bit će riječi o Carnapovim shvaćanjima glede prvog pitanja, dok će se posljednji dio teksta baviti njegovim shvaćanjima glede drugog.<sup>12</sup>

Carnap polazi od općih razmatranja glede spoznajne teorije. Tvrdi kako je zadatak spoznajne teorije *opravdanje* spoznaje, i to pomoću spoznajno-teorijske analize i redukcije spoznajnih sadržaja, gdje je ključan pojam implikacije, tj. odnosa uvjetovanja. U tu svrhu analizu dijeli na (uže-)logičku i spoznajno-teorijsku. Logička analiza razlikuje *dostatni* (*hinreichend*) i *suvišni* (*entbehrlich*) sastojak teoretskog sadržaja spoznaje (*teoretskog*, naime, budući da se radi samo o pojmovnom razlaganju doživljajnog sadržaja s obzirom na ono što u njemu pridonosi *znanju*, a ne o razlaganju konkretnog doživljaja). Kriterij za razlikovanje jest *racionalna postkonstrukcija*. Radi se o ovome: za spoznajni sadržaj B može se reći da je suvišan u odnosu na spoznajni sadržaj A (koji je stoga dostatan), ako B ne pridonosi mome znanju ništa što već nije bilo sadržano u A zajedno s mojim ranijim znanjem. Stoga se B može iz A i

9

U kontekstu suvremene *philosophy of mind* razlika između značenjā ta dva termina zanemariva je (kao što je »soul« približni ekvivalent od »mind«, samo s metafizičkim konotacijama; naravno, u gornjem odlomku slijedim Carnapa rabeći tu riječ bez takvih konotacija).

10

Treba napomenuti da strogo provođenje tog razlikovanja neće uvijek biti moguće, jer ćemo se često kretati u *intenzionalnim kontekstima*. Stoga ćemo reći, npr., »Descartes govori o duši«, a ne »Descartes govori o 'duši'«, iz čega bi proizlazilo da riječ 'duša' i mi upotrebljavamo. No, treba imati na umu da u takvom tipu konteksta riječi nemaju svo-

ju uobičajenu referenciju, već su vezane uz to kako subjekt iskaza (u ovom primjeru: Descartes) nešto reprezentira ili zamišlja, što ne povlači da onaj tko o tome izvješćuje također ima takvo gledište.

11

Carruthers (2004: 38) ukazuje na to da je vjerovanje u nematerijalnu dušu ozbiljan kandidat za kulturalnu univerzaliju.

12

Razmatranja u ovome dijelu teksta mogla bi biti (mnogo više od onih iz prethodnog i sljedećeg dijela) relevantna za psihoanalizu kao uži fokus simpozija, i to psihoanalizu i kao (empirijsku) znanost i kao terapijsku praksu.

ranijeg znanja deducirati. Dakako, radi se o logičkim odnosima, a ne o nečemu što je u konkretnoj spoznaji doista tako odvojeno i razlikovano. Carnap daje ovakav primjer: ako opipam stanoviti ključ te spoznam, ne vidjevši ga, da se radi o ključu od mojih ulaznih vrata koji mi je dobro poznat, onda je taj opipni sadržaj dostatni sastojak spoznaje, dok je bilo kakva popratna predodžba izgleda ključa suvišna, te se iz opipnog sadržaja zajedno s prethodnim znanjem može izvesti.

Spoznajno-teorijska analiza razlikuje pak *jezgru (Kern)* i *proširak*, odnosno *dopunu (Nebenteil)*. Ova je analiza poseban slučaj logičke, ali dok je logičku analizu moguće provesti u oba smjera, naime tako da sastojci A i B zamjenjuju mjesta, ovdje to nije moguće: radi se o »počivanju« proširka B na jezgri A. Kriterij za razlikovanje je dvostruk. Na prvom mjestu, *opravdanje*: B je proširak u odnosu na A, koji je jezgra, ako se znanje da B opravdava pomoću znanja da A. Na drugom mjestu, *moćnost varke*: B je proširak u odnosu na A ako je moguće varati se glede B, a pritom biti u pravu glede A. Ako ponovno uzmemo primjer ključa, vidimo da se tvrdnja o izgledu ključa (ako ga se u danom slučaju nije vidjelo) *opravdava* na temelju tvrdnje o njegovu opipnom liku, te je također moguće da dođe i do greške u pogledu toga izgleda. Stoga je izgled proširak, a opipni lik jezgra. No, kad bismo istovremeno i opipavali i vidjeli ključ, tad bismo imali samo obosmjerni odnos dostatnog i suvišnog sastojka, ali ne i odnos jezgra-proširak.

Kad je sad riječ o spoznaji tuđih psihičkih stanja i procesa, Carnap tvrdi ovo: *tuđa psihička stanja i procesi uvijek su proširak, dok je jezgra opažanje fizičkoga*. Naime, tuđe svjesne (i nesvjesne) procese moguće je spoznati na tri načina: na prvom mjestu, tako da me dotična osoba o njima izvijesti; zatim, opažanjem njezine mimike i geste; naposljetku, posrednim zaključivanjem iz poznavanja njezina karaktera i okolnosti u kojima se nalazi. U svakom slučaju spoznaja heteropsihičkoga temeljit će se na opažanju fizičkoga. Sa stajališta logičke analize, spoznaju heteropsihičkoga uvijek je moguće racionalno postkonstruirati iz opažanja fizičkoga. U prvom slučaju, rečenice druge osobe možemo, u teorijske svrhe, tretirati naprosto kao niz šumova, odnosno crta na papiru, apstrahirajući od realno odmah razumljenog značenja, te uz pomoć našeg prethodnog znanja jezika izvesti njihovo značenje, te na taj način spoznati tuđe psihičke procese i stanja. Isto tako, u drugom slučaju (kojeg je prvi slučaj zapravo varijanta), apstrahiramo od odmah razumljenog značenja mimike i geste koju osoba iskazuje, te to značenje izvodimo iz opažanja tih izražajnih pokreta i našeg općeg znanja o značenju takvih pokreta. U posljednjem slučaju, rabimo opažanje fizičkih okolnosti kako bismo, u sprezi s prethodnim poznavanjem karaktera osobe, zaključili o njezinim unutrašnjima stanjima.

Sa stajališta spoznajno-teorijske analize, spoznaju heteropsihičkoga *opravdava* se navodeći opažanja ili riječi koje je osoba izgovorila ili njezinih izražajnih pokreta ili pak okolnosti u kojima se nalazi/la uz prethodne spoznaje o njezinu karakteru. Isto tako, moguće je ispravno opažati izgovorene riječi, odnosno iskazanu mimiku i geste, odnosno okolnosti u kojima se osoba nalazi, a ipak *se varati* glede procesa koji se odvijaju u njezinoj svijesti. U svakome slučaju proizlazi kako je pri bilo kojoj spoznaji tuđih psihičkih stanja i procesa spoznajno-teorijska jezgra uvijek bila opažanje fizičkoga. I to ne u smislu da mi doista svaki put svjesno *izvodimo zaključke* – naprotiv, uvid u stanja druge osobe najčešće će se odmah *nadavati*, biti sadržan u našem doživljaju. No, s teorijske točke gledišta, opažanje fizičkoga jedini je doživljaj koji potrebujemo za spoznaju heteropsihičkoga (jasno, uz prethodna, pretpostavljena znanja).



Veza heteropsihičkoga i fizičkoga samo je dio ukupnog sistema vezā što ga Carnap uspostavlja pod nazivom *konstitucijskog sistema (rodoslovlja pojmovā)*. Njegov je cilj ovaj:

»Naposljetku proizlazi takav jedan sistem znanstvenih predmeta ili pojmova, koji na bazi neko-licine ‘temeljnih pojmova’ stupnjevitom izgradnjom vodi do ostalih pojmova. U ovome sistemu svaki pojam, koji može biti predmetom jednog znanstvenog iskaza, načelno ima svoje određeno mjesto« (2004: 25).

Stoga se svi znanstveni pojmovi, kojemu god području znanosti pripadali, dadu svesti na »korijenske pojmove« (Wurzelbegriffe) koji se odnose na *dānost*, na neposredne doživljajne sadržaje. Krajnji je cilj *jedinstvo znanosti*:

»Nema različitih znanosti s iz temelja različitim metodama ili sasvim različitim spoznajnim izvorima, već samo jedna jedina znanost. U njoj nalaze sve spoznaje svoje mjesto i to kao spoznaje načelno iste vrste (...)« (2004: 78).<sup>13</sup>

Taj konstitucijski sistem izgleda ovako: počinje se s *autopsihičkim* pojmovima (*die eigenpsychischen Begriffe*) koji se odnose na psihičke procese spoznavajućeg subjekta; prosljeđuje se do *fizičkih* pojmova (pojmovā koji se odnose na prostorno-vremenske procese), koji su konstituirani iz autopsihičkih, budući da je svaka spoznaja fizičkih predmeta vezana uz opažanje; zatim slijede *heteropsihički* pojmovi, svedivi na fizičke (o tome se radilo u gornjim razmatranjima); naposljetku, dolaze *duhovni* pojmovi (pojmovi društvenih znanosti, pojmovi koji se tiču kulturnih tvorevina i procesa), opet svedivi na ove prethodne. Pojam bilo koje razine može tako biti definiran pomoću pojmova niže razine, koji su u odnosu na njega »spoznajno-teorijski primarni«.

### Kritika

Kako je i sam Carnap kasnije uočio,<sup>14</sup> konstitucijski sistem nije održiv, naime pojmovi viših razinā ne daju se u potpunosti svesti na pojmove nižih (što vrijedi i za rečenice u kojima se pojavljuju, o čemu je bilo riječi u kritici uz Carnapova shvaćanja izložena u prethodnome dijelu). To vrijedi i za alternativni konstitucijski sistem što ga Carnap predlaže, a koji počinje s razinom fizičkih pojmova. No, Carnap ne odustaje od jedinstva znanosti, a i ne treba odustati: kako je ukazano ranije, za jedinstvo znanosti nije nam potrebna redukcija, već mogućnost *reduktivnog objašnjenja*. Danas se više ne vjeruje da se pojave više razine, poput onih u biologiji ili psihologiji, mogu spariti s pojavama niže razine (fundamentalne fizike) na način da svakom *tipu* pojave više razine odgovara neki *tip* pojave s niže. To je stoga što su pojave više razine najčešće *višestruko ostvarive*, tako da oprimjerenje neke pojave više razine ne povlači nužno oprimjerenje nekog određenog tipa pojave s niže. Radi se samo o tome da se dano oprimjerenje može *objasniti* tako da se pokaže kako je neka pojava nižeg nivoa bila dovoljna da ga konstituirā (v. Carruthers 2004: 161–164).

Posebice je potrebno kritizirati temeljnu razinu Carnapova sistema, naime onu autopsihičkoga, odnosno Carnapovu intenciju da opravdanje spoznaje u konačnici utemelji u subjektivnome. Tome se »metodološkom solipsizmu« protivio već i logički pozitivist Neurath (v. Berčić 2002: 213–219), a osobito Karl Popper. Popper kaže vrlo jasno (1973: 80):

13

U ovome i sljedećem odlomku oslanjam se kako na tekst »Scheinprobleme in der Philosophie« tako i na »Die alte und die neue Logik«.

14

U dodatku iz 1957. godine uz tekst »Die alte und die neue Logik«, Carnap 2004: 80.

»Zahtijevajući objektivnost za osnovne iskaze, kao i za druge znanstvene iskaze, mi sebe lišavamo svakog logičkog sredstva koje bi nam omogućilo da istinitost znanstvenih iskaza svedemo na naša iskustva. Štoviše, mi se oslobađamo bilo kakvog dodjeljivanja povlaštenog statusa iskazima koji opisuju iskustva, kao što su oni iskazi koji opisuju naša opažanja (i koji se ponekad nazivaju 'protokolarnim rečenicama'). Ti iskazi mogu se pojaviti u znanosti samo kao psihološki iskazi; a to znači, kao hipoteze takve vrste čiji standardi intersubjektivnog provjeravanja (...) sigurno nisu vrlo visoki. (...) ako se pridržavamo svoga zahtjeva da znanstveni iskazi moraju biti objektivni, onda onda oni iskazi koji pripadaju empirijskoj osnovi znanosti moraju isto tako biti objektivni, tj. intersubjektivno provjerljivi. No, intersubjektivna provjerljivost uvijek podrazumijeva da se iz iskaza koje treba provjeriti mogu izvesti drugi provjerljivi iskazi. Prema tome, ako osnovni iskazi, sa svoje strane, treba da budu intersubjektivno provjerljivi, u znanosti ne može biti nikakvih prvobitnih iskaza.«

Slažući se sa sadržajem ovih podužih citata, smatram da utemeljenje i opravdanje spoznaje uvijek mora biti *intersubjektivno, javno* – nešto oko čega se možemo *složiti*. Naravno, možemo se i *sporiti*, što u krajnjoj liniji, kad bi nastupilo opće neslaganje glede onoga što *vidimo* (odnosno glede prihvatljivosti iskaza koji to opisuju), povlači mogućnost sloma racionalnosti i mogućnosti znanosti. To je stoga što je tad i racionalnost nešto javno, proceduralno. No, takav slučaj, u kojem se više ne bismo mogli sporazumjeti, te bih se morao pozivati samo na svoju vlastitu spoznaju kao praktički jedini kriterij, vrlo je malo vjerojatan. S obzirom na to, mislim da privatna opažanja ne mogu imati nikakav status u znanosti i znanstvenoj raspravi, već relevantan status može imati samo ono što je dostupno i drugim istraživačima. Naravno, tu se radi, kako bi Popper rekao, o *logici spoznaje*, a ne o *psihologiji spoznaje*. Pojedinačna intuicija ili inspiracija, koja je pokretač znanstvenog napretka, uvijek će biti nešto privatno.

Naposljetku, glede spoznaje heteropsihičkoga putem fizičkoga, doista se čini da drugoga puta i nema (barem dok se eventualno ne dokaže mogućnost telepatije), no to, kako je već tvrđeno u drugome odjeljku, ne znači doslovnu *svedivost*. Ovdje bih htio dodati još nešto. Naime, novija istraživanja (v. Carruthers 2004) pokazala su da mi imamo urođenu *teoriju uma* (*theory of mind*), koja je, kao poseban modul, dio naše biološke »spreme«, našega genetskog nasljeđa. Pri zaključivanju o tuđim psihičkim stanjima i procesima, mi se, većinom nesvjesno, oslanjamo upravo na takvu teoriju. Naša je spoznaja heteropsihičkoga intuitivna upravo zato što se oslanja na urođeni, nesvjesni mehanizam, ali je ipak teoretske naravi »zaključak na najbolje objašnjenje«.

Snažan pokazatelj da je teorija uma urođena, i to kao poseban »modul« našega mentalnog sistema, jest primjer *autizma*, i usporedba tog poremećaja s npr. Downovim sindromom (Carruthers 2004: 259). Naime, dok je u djece s Downovim sindromom oštećena inteligencija, ali su inače vrlo socijabilna i komunikativna, autistična djeca naprotiv mogu biti vrlo inteligentna, ali prema drugim se ljudima odnose kao prema *objektima*. Poznato je pak da i u slučaju autizma postoji genetsko oštećenje. Sve ovo ukazuje na to da je teorija uma kao posebna mentalna sposobnost nešto genetski predisponirano.

#### 4. Smislenost polemike realizam-idealizam s obzirom na realitet tuđih psihičkih stanja i procesa

Carnap ovdje opet polazi od svojih semantičkih uvida. U formulaciji nešto različitoj, ali općenito podudarnoj, onima ovdje izloženima ranije, Carnap kao kriterij smislenosti iskaza navodi *Sachhaltigkeit* (»stvarstvenost«), naime svojstvo iskaza da prezentira neko *zamislivo* stanje stvari. Iskaz je *sachhaltig* kad su doživljaji (*Erlebnisse*) putem kojih bi postao »fundiran« barem zamis-

livi, te se po svojim svojstvima mogu navesti. Nije, dakle, nužno, da bismo iskaz smatrali smislenim, *znati* je li on istinit ili neistinit, odnosno postoji li odgovarajuće stanje stvari ili ne; nužno je samo znati pod kojim bismo uvjetima njegovu istinitost ili neistinitost mogli utvrditi. To je potpuno u skladu s Wittgensteinovim utjecajnim uvidom u odnos smislenosti i istinitosti, na koji se Carnap inače i poziva (na drugom mjestu, v. 2004: 84): »(...) da bih mogao reći 'p' je istinit (ili neistinit), morao sam prethodno odrediti, pod kojim okolnostima nazivam 'p' istinitim, a time određujem smisao rečenice« (Wittgenstein 1987: 4. 063). Smislenost iskaza utvrđuje se stoga prije i nezavisno od provjere.

Prelazeći na razmatranje polemike realizam-idealizam, Carnap tu polemiku izlaže kao ustrojenu na dvije razine. Na prvoj razini, realizam tvrdi realitet vanjskog svijeta, naime tvrdi da »opažene, tjelesne stvari koje me okružuju nisu samo sadržaj moga opažanja, već k tome egzistiraju po sebi« (2004: 34), dok idealizam to poriče, tvrdeći da su realni samo moji opažaji ili predodžbe. Na drugoj razini, realizam tvrdi realitet heteropsihičkoga, naime da »tijela drugih ljudi ne pokazuju samo te i te opažljive reakcije slične onima mojega tijela, već drugi ljudi k tome imaju i svijest«, a idealizam ga poriče, tvrdeći da su samo moji mentalni procesi realni, dok su takozvani mentalni procesi drugih ljudi puke konstrukcije ili naprosto fikcije. Ovaj drugi oblik idealizma naziva Carnap solipsizmom. Druga razina polemike odgovara onome što je u prethodnome dijelu ovog teksta navedeno kao drugi aspekt »problema drugih umova«. Carnapova je presuda ova: prije nego što dođe u obzir pitanje koja pozicija je u pravu, mora se prethodno utvrditi imaju li navedene teze uopće *smisla*, jesu li *sachhaltig* – a radi se o tome da ga nemaju. I jedna i druga suprotstavljena teza, na obje razine, puki su pseudoiskazi, teze bez sadržaja, koje znanost ne može ni potvrditi ni opovrći – stoga je i samo pitanje koja je teza ispravna kao takvo besmisleno. Radi se o pokušajima izražavanja nekakvih predodžbi bez ikakva znanstvenoga smisla.

U prvome slučaju, kad se radi o realitetu vanjskoga svijeta, vidi se da nikakvi empirijski podaci, nikakva opažanja ne mogu odlučiti u tome sporu: kojigod da se od dva stava zauzme, sve će tvrdnje o *činjenicama* ostati iste. Odnosno, razlučenije govoreći, ako je riječ o *empirijskome* pitanju postoji li neki predmet na nekoj prostorno-vremenskoj točki ili ne, tu postoje znanstvene metode koje će presuditi u tom mogućem sporu; no, za *filozofsko* pitanje nezavisnosti vanjskog svijeta od mojih predodžbi nikakve takve metode nema i ne može biti, te je već ono sâmo besmisleno.<sup>15</sup>

Uočljiva je ovdje analogija s Wittgensteinovim rješenjem problema realizam-solipsizam (pri čemu Wittgenstein solipsizmom naziva ono što je Carnapu idealizam prve razine).<sup>16</sup> On kaže (1987: 5.64):

»Ovdje se vidi da se solipsizam, strogo proveden, podudara s čistim realizmom. Ja solipsizma skuplja se u točku bez rasprostrtosti i ostaje realnost koja mu je koordinirana.«

15

Tu će distinkciju Carnap kasnije (v. Carnap 1967b) terminološki zahvatiti kao razliku između *internih* i *eksternih* pitanja. No, ne radi se samo o promjeni terminologije već i o novome argumentu: »Biti realan u znanstvenom smislu znači biti element sistema; stoga se ovaj pojam ne može smisljeno primijeniti na sam sistem« (73).

16

Naravno, već i opći pristup filozofskim problemima kakav zastupa Carnap, a koji se sastoji u tome da se izloži njihova imanentna pogrešna postavljenost iz koje slijedi besmislenost bilo kojeg mogućeg rješenja, potječe od Wittgensteina (»(...) je li dobro više ili manje identično nego lijepo?«, Wittgenstein 1987: 4.003).

Tvrdnja o podudaranju pozicija u skladu je s onim što bi i Carnap rekao: obje su jednako besmislene. Odnosno, budući da nijedna ne povlači neku tvrdnju o činjenicama, može se reći da su ekvivalentne. Naravno, u Wittgensteina uvijek ima »više« nego u Carnapa (Wittgensteinu neskloni reći će: »više nejasnoća«), pa je tako on zapravo solipsist, samo što smatra da se, zbog logičke prirode jezika i njegovih uvjeta smislenosti, to ne može izreći, već se »pokazuje« (»Naime, ono što solipsizam *smjera* posve je točno, samo što se to ne može reći, nego se to pokazuje«, 5.62).

U drugome slučaju, kad je u pitanju realitet heteropsihičkoga, opet će svako *empirijsko* pitanje o procesima u svijesti nekog subjekta, koji je predmetom psihološkoga istraživanja, biti odlučivo znanstvenim metodama. Kad se pak prijeđe na *filozofski* problem, u kojemu jedna pozicija tvrdi da se dotični subjekt samo ponaša kao da ima svijest, a zapravo je nema, dok suprotna pozicija tvrdi da on doista i ima svijest – tu opet, zaključuje Carnap, imamo posla s neprovjerljivim pseudotezama. Budući da, kako je pokazano ranije, naša spoznaja heteropsihičkoga počiva u potpunosti na opažanju fizičkoga, svaki se iskaz o tuđim psihičkim stanjima i procesima može prevesti u iskaz koji govori samo o fizičkome (o izražajnim pokretima, činovima, riječima). Stoga se tu radi o dva ekvivalentna »jezika«, jednome psihičkom a drugome fizičkom, koji izražavaju isti teorijski sadržaj i međusobno su prevodivi. Carnap priznaje da psihički jezik ima prednost jednostavnosti, da izaziva uživljavalačke popratne predodžbe te da može imati drukčiji učinak na moje djelovanje – no, ništa od toga ne čini razliku kad je riječ o teorijskom, spoznajnom *sadržaju* iskazā. Stoga, kako tvrdi na drugom mjestu:

»Takozvani psiho-fizički problem obično se formulira kao problem odnosa dvije oblasti objekata: oblasti psihičkih procesa i oblasti fizičkih procesa. Ali ova formulacija vodi u klupko pseudopitanja. Primjenom formalnog načina govora postaje očitim da se radi samo o odnosu obaju jezika-dijelova, onoga psihologije i onoga fizike (...)« (Carnap 2004: 126, usp. Carnap 1967a: 62).

### **Kritika**

Već je ranije pokazano da Carnapovi »jezici« nisu ekvivalentni – niti heteropsihički i fizički jezik, niti fizički i autopsihički. Još jedan argument za to jest onaj Reichenbachov (v. Berčić 2002: 301–308): fenomenalistički jezik (jezik koji opisuje naša iskustva) *parazitira* na realističkome, na jeziku stvari – naša iskustva opisuju se upućivanjem na stvari koje su ih proizvele. Stoga, kao što se iskazi fizičkog jezika ne mogu bez semantičkih gubitaka prevesti u iskaze autopsihičkoga,<sup>17</sup> tako ni heteropsihički jezik nije u potpunosti prevodiv u fizički. Kako je rečeno ranije, heteropsihički jezik tiče se onoga što se *događa* u svijesti drugog subjekta i što može, ali ne mora, imati bilo kakve vanjske manifestacije. Naravno, te izvanjske manifestacije, ako ih ima, služiti će kao evidencijska baza za naše tvrdnje o unutrašnjosti dotičnog subjekta, ali dvije skupine tvrdnji nikako neće biti sinonimne.<sup>18</sup> Uz to, kako je također ranije rečeno, mi vjerojatno imamo urođenu teoriju uma pomoću koje spoznajemo što se događa u umovima drugih ljudi. Stoga, također ne stoji Carnapov argument da se pripisivanjem drugima psihičkih stanja i procesa ne tvrdi ništa više nego što bi se reklo opisivanjem njihova ponašanja, budući da popratne predodžbe koje imamo u prvom slučaju, a koje su vezane uz naše vlastite unutarnje doživljaje, ne mogu činiti dio teorijskog sadržaja iskaza. Naime, kad drugima pripisujemo ta stanja i procese, mi rabimo teorijske pojmove (elemente naše »teorije uma«) za koje, u slučaju kad ih primjenjujemo na nas

same, imamo *prepoznavateljske sposobnosti* (v. Carruthers 2004: 244–261). Stoga tad doista jest rečeno više nego pri samome opisu ponašanja.

Budući da, dakle, »jezici« nisu ekvivalentni, problem psiho-fizičkoga, *the problem of other minds*, ipak postoji – još uvijek možemo pitati kako znamo da su naše tvrdnje o tuđim psihičkim stanjima i procesima uopće utemeljene, tj. kako uopće znamo da drugi imaju svijest. Mi rabimo svoju urođenu teoriju da bismo, na temelju opažanja ponašanja drugih, zaključivali o tome što se događa u njihovoj svijesti, ali tu još uvijek ostaje mjesta za skeptičko pitanje: što ako smo prevareni? Što ako oni uopće nemaju nikakva mentalna stanja i procese, već su puke mašine?

Taj se problem danas rješava prihvaćanjem fizikalizma, odnosno, specifično, prihvaćanjem teze identiteta uma i mozga (v. Carruthers 2004: 148–187). Ta teza tvrdi da su sva mentalna stanja i procesi zapravo fizička stanja i procesi. No, to nije teza o *značenju*, kako bi to voljeli logički pozitivisti: ne tvrdi se da termine koji se odnose na mentalno treba *definirati* pomoću onih koji se odnose na procese u mozgu. Tvrdi se samo da se jedni i drugi termini odnose na iste stvari. Isto tako, u skladu s onim što je ranije rečeno, ne radi se o redukciji mentalnoga na fizičko, u smislu da bi svaki tip mentalnoga stanja bio identičan s nekim tipom stanja mozga, već o reduktivnome *objašnjenju*: mora biti moguće pokazati kako je svako pojedino javljanje nekog mentalnog stanja konstituirano nekim pojedinačnim stanjem mozga.

»Stoga je moguće biti fizikalist u pogledu uma, a u isto vrijeme vjerovati u realnost i nesvodivost mentalnih svojstava (...)« (Carruthers 2004: 163).

Ako je teza identiteta točna, onda je problem imaju li drugi ljudi svijest riješen: oni je imaju, budući da imaju mozak. To da li imaju mozak uvijek je moguće provjeriti – u načelu, naravno. Pitanje ‘imate li vi uopće mozga?’ obično ne treba shvatiti kao da o tome dvoji.

## Literatura

Ayer, A. J. 1998 (1936): »The Principle of Verification«. U: Nye, A. (ur.) 1998: *Philosophy of Language: The Big Questions*. Oxford: Blackwell.: 77–85.

Berčić, B. 2002: *Filozofija Bečkog kruga*. Zagreb: Kruzak.

Carnap, R. 1967a (1934): »On the Character of Philosophical Problems«. U: Rorty, R. (ur.) 1967: *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press: 54–62.

Carnap, R. 1967b (1950): »Empiricism, Semantics, and Ontology«. U: Rorty, R. (ur.) 1967: *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press: 72–84.

Carnap, R. 2004: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

17

Dakle, polemika realizam-idealizam na prvoj razini ne može se pretvoriti u pragmatičko pitanje izbora između dvaju različitih, ali ekvivalentnih, jezika, kao što to Carnap kasnije čini (v. Carnap 1967b). Ne radi se o dva ekvivalentna jezika, već o dvije neekvivalentne, jezikom izražene, pozicije, koncepcije. Slažem se s Carnapom da je spor nerješiv, ali ga zato ne smatram besmislenim. Predlažem da se riješi normativom konvencijom u korist realizma s obrazloženjem jednostavnosti (što je opet blisko kasnijem Carnapovu rješenju).

18

Moglo bi se činiti kako je mogućnost varke glede toga što se događa u svijesti drugoga, koju i Carnap priznaje (v. treći dio ovog teksta), argument protiv njegove teze ekvivalencije. No, on bi mogao odgovoriti kako varka znači proturječenje sadašnjih opažaja onome što je predviđeno kao mogući opažaj, te dodati kako i mi, zastupnici suprotne pozicije, uvijek ovisimo o opažljivome. To je točno, ali hipoteza o nečemu neopažljivome i njezina evidencijska baza nikad nisu ekvivalentne.



- Carruthers, P. 2004: *The Nature of the Mind*. New York: Routledge.
- Hahn, H., Neurath, O. i R. Carnap 2005 (1929): *Znanstveno shvaćanje svijeta – Bečki krug*. Zagreb: Scopus.
- Kant, I. 1984 (1781/1787): *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Pejović, D. 1979: *Suvremena filozofija zapada*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Petrović, G. 1964: *Od Lockeja do Ayera*. Beograd: Kultura.
- Popper, K. 1973 (1935): *Logika naučnog otkrića*. Beograd: Nolit.
- Stegmüller, W. 1962 (1952): *Glavne struje suvremene filozofije*. Beograd: Nolit.
- Wittgenstein, L. 1987 (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Sarajevo: Svjetlost.

Joško Žanić

**The Problem of the Soul and the Mental  
in Carnap's Early Writings**

**Summary**

*The paper will examine the problem of the soul and the mental in Carnap's early writings, primarily in the article Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie (1929), published as late as 2004, and in Scheinprobleme in der Philosophie (1928). After a preliminary presentation of logical positivism, followed by a short exposition of the notion of the soul in Kant's first Critique and of the deeply analogous views layed out in Wittgenstein's Tractatus – both of which are part of the relevant context of Carnap's approach to the mental – an analysis of Carnap's theses is given, as well as polemic remarks on them. The paper offers a systematization of Carnap's views regarding the mental in three components: 1. logico-semantic analysis of the word »soul«, 2. logico-epistemological analysis of the accessibility of other minds, and 3. semantico-epistemological analysis of whether the realism-idealism debate makes any sense as regards the reality of other minds. The criticism of Carnap's views focuses, incorporating more recent insights, on his semantic suppositions, on the thesis of translatability of statements about the mental into statements about the physical, and on the grounding of knowledge in the subjective, instead of the inter-subjective.*

**Key words**

Rudolf Carnap, logical positivism, the soul, mental states/processes, semantics, theory of mind