ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 4, številka 3-4, februar 2001 · ISSN 1408-2969

VÉDENJE IN PREPRIČANJE

John Cook Wilson

Relacija védenja do mišljenja

prevedel Sergej Pečovnik

Citiranje: John Cook Wilson, »Relacija védenja do mišljenja«, *Analiza: časopis za kritično misel* 4, št. 3-4 (2000): 105–113.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

John Cook Wilson
prevedel Sergej Pečovnik

RELACIJA VÉDENJA DO MIŠLJENJA*

Logiko, za razliko od ostalih načinov raziskovanja, ki raziskujejo stvari, lahko razumemo ali opišemo kot neke vrste raziskovanje misli [*thought*]. Na prvi pogled se nam zdi tovrstna posplošitev logike zadovoljiva, toda videli bomo, da prinaša nekatere težave. Samoumevno je, da lahko pred obravnavo te razlike vprašamo po definiciji *misli* same. Misel, s katero ima opraviti logika, se zdi očitno povezana z védenjem [*knowledge*] in če bi raziskali običajno rabo izraza "misel" v angleškem jeziku, bi ugotovili, da je ta povezava med mišljenjem [*thinking*] in védenjem univerzalna značilnost te besede. Videli bomo tudi, da v običajnem smislu definicije ne moremo definirati niti mišljenja, niti védenja, niti sploh kakšnih besed, ki so povezane z njima.

Kadar v filozofiji raziskujemo pomen takšne besede, kot je "misel", se moramo zavedati, da gre za termin običajnega jezika. V filozofskih spisih pa lahko, naj bo to prav ali narobe, dobi kakšen drugačen pomen. Zato moramo paziti, da teh dveh različnih pomenov ne zamenjujemo. Tako je v Berkeleyevi filozofiji "misel" uporabljena na splošno v smislu *zavesti*. To pa je običajni rabi jezika tuje. Toda Berkeleyeva filozofija in podobni filozofski sistemi so že v tolikšni meri prešli v modo, da smo v nevarnosti, da na to pozabimo in se znajdemo v zadregi.[1]

Poskusimo najprej slediti dejanski jezikovni rabi in privzemimo, da se izraz *mišljenje* nanaša na določene vrste zavesti, s kakšnimi drugimi vrstami zavesti pa nima opravka. Nato se bomo vprašali, kaj je skupno stvarem, na katere se ta izraz nanaša. Mišljenje je torej v običajni rabi vedno povezano z védenjem.

Je neko védenje, namreč proces sklepanja, na katerega se izraz "mišljenje" brez dvoma nanaša. Glede na idiom našega jezika je res tudi: ko s sklepanjem dokazujemo, da sta kota pri osnovnici enakokrakega trikotnika enaka, ne bi dejali, da to – da sta kota enaka – *mislimo*, ampak, da to *vemo*. Zato bi lahko nenatančno predpostavili, da z mišljenjem nemara poimenujemo *proces* sklepanja in da je védenje rezultat nekega takšnega procesa. To bi bilo napačno; kajti proces sklepanja je ravno dejavnost védenja, kar bo postalo očitno, ko bomo obdelali sklepanje. Tukaj zato običajni idiom spodbuja zmoto.

Torej obstaja določena vrsta védenja, ki ga – če sploh kaj lahko imenujemo tako – moramo imenovati mišljenje.

Po drugi strani pa obstajajo dejavnosti, ki jim pogosto pravimo védenje, ne more-

[1]* Prevedeno po J. Cook Wilson, "The Relation of Knowing to Thinking", v A. Phillips Griffiths (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, New York 1967, str. 16-27. Članek je ponatis dela Cook Wilsonove knjige *Statement and Inference*, Claredon Press 1926, I. zvezek, I. del, II. poglavje, str. 34-47.

mo pa jim reči mišljenje. Če vsako dojemanje narave predmeta razumemo kot védenje, potem bi zaznavanje (ali vsaj kakšna vrsta zaznavanja)[2] in dojemanje občutka že bilo védenje. Glede na običajno rabo jezika pa jima ne bi rekli mišljenje.

To je verjetno zato, ker imamo mišljenje za neko *izvirno dejavnost nas samih* (pri tem ni treba, da imamo jasne predstave o tej dejavnosti ali o njenem izvoru), medtem ko niti za naše zaznavanje niti za dojemanje občutkov ne mislimo, da ima izvor v nas samih. Primerjavo občutkov oziroma primerjavo zaznavanja nasploh pa po drugi strani imamo za mišljenje, ker se nam zdi, da smo mi izvor procesov primerjanja. Tudi dojemanje relacij, ene same ali vseh, imamo za mišljenje. Verjetno pa imamo na podoben način za mišljenje tudi dojemanje univerzalij, ker je le-to odvisno od akta primerjave.

Če torej kakšno zaznavanje je védenje, potem obstaja tudi védenje, to je izkušnja zaznavanja in čutenja, ki ga nimamo za mišljenje. Še enkrat: kakor ni vse, kar bi lahko imenovali védenje, tudi mišljenje, tako tudi vsako mišljenje ni védenje.

Oblikovanje mnenja lahko nedvomno imenujemo *mišljenje*. Čeprav je osnovano na védenju, pa ni védenje. V skladu z angleškim idiomom, na katerega smo se že nanašali, velja: če rečemo, da "mislimo", da *A* je *B*, potem to razumemo tako, da nismo pripravljeni reči, da "vemo", da *A* je *B*. Navajeni smo reči: "Tega ne vem, *mislim* pa, da je tako." Mnenje je dejansko odločitev, da je nekaj verjetno. Ta odločitev je – čeprav ni odločitev védenja – osnovana na našem védenju o evidenci, ki nam je na voljo.

Nadalje obstaja še nekaj, kar je od védenja še bolj oddaljeno kot mnenje, lahko pa bi mu rekli mišljenje, namreč spraševanje oziroma čudenje.

Bi v primeru, ko ne pridemo do resnice, ki smo jo iskali, niti si o njej ne ustvarimo nobenega izoblikovanega mnenja, ampak se čudimo, kaj je resnično, in si o tem zastavljamo vprašanja, lahko rekli, da mislimo. To gotovo je običajno stališče. Če vse skupaj premislimo, se zdi v zadostni meri naravno, da je čudenje tista sila, ki v igro pripelje mišljenje kot raziskovanje danega problema.

Do te spraševalne dejavnosti pride v raziskovanju najprej takrat, ko problem zastavimo samemu sebi. To implicira, da vemo nekaj o danem predmetu, a se ne zavedamo nekaterih aspektov tega, kar nas zanima. Postavljamo si vprašanja: naša naravnanost očitno ni naravnanost védenja niti tega, da imamo kakšno mnenje, ampak naravnanost, v kateri se sprašujemo, kaj je resnica. Do odgovora lahko pridemo z izkušnjo ali s kakšnim drugim neposrednim dojemanjem. Ali pa lahko ugotovimo, da dejstva, za katera vemo na začetku, zahtevajo nekatera druga dejstva in tako dosežemo cilj s sklepanjem – obliko mišljenja, ki je védenje. Če kakorkoli pridemo do védenja, ki ga iščemo, se naša neodločena in spraševalna naravnanost konča. Če podatki, s katerimi razpolagamo, ne zadostujejo, potem bodisi ostanemo neodločeni ali pa si lahko izoblikujemo kakšno mnenje.

Da ima mišljenje nekaj opraviti z védenjem, lahko vidimo tudi tako, da pretehta-

[2] Tako je Lockova uporaba besede "ideja" – ideja je neposredni predmet mišljenja, ki ga le-ta zaznava in ima pred seboj – bila in je še vedno tuja normalni rabi običajne angleščine. (Tudi Hobbes je to besedo, čeprav ne tako izrazito, uporabljal v tem smislu.) In priljubljenost Lockove filozofije je popularizirala zmešnjavo.

mo mišljenje, ki ni neposredno usmerjeno k znanstvenemu védenju, na primer premislek o našem delovanju ali umetniški produkciji.

Za človeka, ki kaj načrtuje, bi gotovo rekli, da misli. Deloma se čudi in deloma raziskuje, deloma se uči in ve, deloma pa si oblikuje mnenja, na primer o tem, kaj bi služilo njegovemu namenu. V tem okviru bi se začel proces literarne kompozicije – produkcije, na primer, pesmi ali dramske igre. Domišljije – kot gole domišljije –, ki pripada takšnim procesom, bi gotovo ne imeli za mišljenje, čeprav brez domišljije ni mišljenja. Spominjanje pa lahko imenujemo mišljenje ravno zato, ker je več kot le gola domišljija in vsebuje dojemanje.

Ugotovili smo, da k mišljenju spadajo tako dejavnosti védenja (sklepanje, dojemanje univerzalij in dojemanje relacij med stvarmi, ki so izkušene), ki ne spadajo k izkušnjam, kot tudi tiste dejavnosti ki niso védenje (raziskovanje, oblikovanje mnenja, čudenje in premišljevanje).

Sedaj se moramo vprašati, kaj imajo te dejavnosti, zaradi česar jih vse imenujemo mišljenje, skupnega. Poglejmo, kaj imata skupnega čudenje in védenje. Čudenje vključuje védenje. O danem predmetu nekaj vemo in vemo, da nečesa drugega o njem *ne* vemo, sicer se ne bi imeli čemu čuditi. Toda čudenje oziroma spraševanje ni identično z védenjem, ki pride kasneje. Čudenje predpostavlja idejo védenja in je brez te predpostavke nerazumljivo, kajti čudenje je čudenje o tem, kaj je resnično, četudi samo po sebi ni identično z nobeno obliko védenja niti s samo željo po njem. V nadaljnjo razlago se ne moremo spuščati, ker je raziskovalna naravnanost edinstvena – je svoja lastna razlaga – in je ne moremo izraziti v okviru nobene druge naravnanosti. Podobno tudi vse ostale oblike mišljenja dolgujejo svoj obstoj védenju in jih lahko razumemo samo s pomočjo njih samih in védenja. Zato bi lahko mišljenje, ki ni védenje, in védenje, ki je mišljenje, upravičeno imenovani *dejavnosti* zavesti[3], dejavnosti zavesti, ki ne pripadajo izkušnji, pa bi lahko imenovali zaznavanje ali čutenje. To je tisto, kar imajo skupnega: je pa to neka univerzalija, ki ni omejena z njimi. Kajti volja in želja, ki nista mišljenje, sta tudi dejavnosti zavesti. Toda onstran skupne univerzalije, ki jo imenujemo dejavnost zavesti, te oblike mišljenja nimajo druge opredelitve, ki bi jih poenotila. Kar jih poenoti, je dejstvo, da je ena oblika – mišljenje, ki ni védenje – v celoti odvisna od druge oblike, védenja, in jo lahko razumemo samo z njegovo pomočjo. To nas pripelje do splošnega odgovora.

Enotnost dejavnosti zavesti, ki jih imenujemo oblike mišljenja, ni univerzalija, ki bi – kot neka specifična oblika rodu, ki se mu reče dejavnost zavesti – pokrila celotno naravo vsake od vrst, ki jih imenujemo mišljenje, te pa bi bile njene podvrste, ampak obstaja v relaciji oblik mišljenja, ki niso védenje, do oblik, ki védenje so. Te vrste zavesti, ki niso védenje, nastanejo iz želje po védenju ali pa iz kakšnega drugega odnosa do védenja in so z védenjem poenotene s posebno relacijo, ki je odvisna od njihove svojske narave. To naravo *sui generis* pa lahko res razumemo samo tako, da obravnavamo vsak posamezni primer. V takšnem primeru običajna ideja definicije ni uporabna. Običajna definicija je izjava o splošnem

[3] Tega, da smo v mentalnem stanju, na primer, čutenja (ne glede na to, ali vključuje naše dojemanje tega občutka), kot takšnega ne smemo poistovetiti z dojemanjem tega stanja. Kajti mentalno stanje hotenja, na primer, ni dojemanje hotenja in sploh ni nobena vrsta dojemanja.

rodu (*genus*), ki mu predmet, ki ga hočemo definirati, pripada, in o značilnostih posamezne vrste (*species*) – to je diferenciacija tega rodu (*genus*) –, ki ji predmet, ki ga hočemo definirati, pripada. Tako vse vrste premočrtnih trikotnikov zaradi skupne kvalitete – imajo namreč tri ravne stranice – imenujemo z istim imenom. Temu običajno pravimo eksplikacija narave stvari. V danem primeru se lahko vprašamo še po definiciji označenega rodu in podobno vprašanje si lahko postavimo tudi o tej novi definiciji. V tem procesu moramo očitno priti do nečesa, česar ni mogoče definirati v tem smislu definicije ali pa se ta proces ne bi nikoli končal. Dejansko že definicija sama predpostavlja, da se proces konča z elementi, ki jih ne moremo več definirati, s tako imenovano zadnjo razliko torej, ki eksplicira samo sebe. Naši pojmi pa zaradi tega niso nedoločeni, ker je narava takšnih univerzalij, ki jih ne moremo definirati, natančno določena in jo dojemamo preko njenih posameznih primerkov. V primeru mišljenja pa več vrst istega imena nima zaradi njihovih skupnih lastnosti, ampak zaradi načina, kako so v realnosti povezane s posebno medsebojno relacijo in narave njihove odvisnosti od te relacije. To pa očitno velja tudi za precej manj abstraktne univerzalije, kot sta barva in zvok, ali celo za *infimae species*, kot sta modra in rdeča barva.

Ker pa so druge dejavnosti, za katere uporabljamo izraz mišljenje, odvisne od védenja, in moramo – da bi jih razumeli – imeti idejo védenja, se lahko zdi, da se moramo – ker ne moremo imeti definicije mišljenja, kot jo razumemo v običajnem smislu – vprašati po definiciji védenja. Toda *genus* zavest in njegova vrsta védenje sta vrsti pravkar opredeljenih univerzalij: o njih ne moremo v okviru česa drugega reči ničesar; kaj o njih lahko povemo samo v okviru njih samih. Rezultat poskusa, da bi v takšnem primeru podali kakšno razlagalno pojasnilo, so lahko samo izjave identitete, ker bi morali v naši razlagi uporabiti tisto, kar smo nameravali razložiti. To je morda zakrito z zamenjavo imena ali z vpeljavo kakšnega novega termina, na primer kognicije ali kakšne podobne sleparije. Dejstvo pa je, da imamo opraviti s primerom zmotnega postavljanja nerealnega vprašanja, vprašanja, ki je samo verbalno, ki pa mu v misli ne ustreza nobeno realno vprašanje. Obstajajo namreč nekatere stvari, ki ne morejo postati predmet spraševanja. Brez predpostavke, da lahko oblikujemo oceno vrednosti odgovora – to je, da smo sposobni vedeti in razumeti, kaj pomeni védenje, sicer bi bila naša zahteva smešna – res ne moremo zahtevati odgovora na nobeno vprašanje. Naša izkušnja védenja je tako predpostavka vsakršnega raziskovanja, ki se ga lahko lotimo. V smislu spraševanja po tem, kaj je védenje, pa védenja samega ne moremo postaviti za predmet našega raziskovanja. Védenje sicer lahko je predmet raziskovanja, toda ne raziskovanja te vrste. Lahko, na primer, raziskujemo, kako v splošnem lahko kaj vemo, ali pa, kako lahko nekaj vemo na vsakem posameznem področju védenja.

V predhodni raziskavi smo sledili dejanski jezikovni rabi. Nismo razpravljali o aplikaciji imena *mišljenje* in morda se zdi, da – če hočemo raziskati pomen tega imena – ne bi mogli narediti nič drugega, kot sprijazniti se s to njegovo aplikacijo. Ta pomen bi bil dejstvo vsaj v tem smislu, da je aplikacija te besede na določene stvari dejstvo, ki ga enostavno prepoznamo kot obstoječe. Razlikovali smo, na primer, med mišljenjem in zaznavanjem. Ta razlika je v običajni rabi vsakdanja. Pojavlja se na primer v Browningovem *Sordellu*:

"Zaznava misel je lahko,
težko pa bi bilo tako."*

Predpostavimo, da smo se z nekaterimi sodobnimi filozofi zedinili, da zaznavanje vključuje misel in da je običajno razlikovanje napačno. Če bi dejansko rabo presojali na tak način, pa naj bo tako prav ali ne, bi se lahko zdelo, da se nanašamo na kakšne druge podatke, ne pa na rabo, in da zato nismo zares raziskali pomena imena. Kajti pomen imena mora biti določen z njegovo dejansko rabo. Aplikacijo imena bi hoteli popraviti zaradi našega védenja o naravi stvari oziroma označeni kvaliteti [*quality signified*], zaradi védenja torej, ki nam omogoča videti, da ta narava ni prisotna v nekem predmetu, ki mu pripisujemo rabo. Potemtakem takšno raziskovanje ne bilo raziskovanje pomena nekega imena, ampak raziskovanje narave stvari.

Če pa po drugi strani predpostavimo védenje o naravi te stvari, ki jo mislimo s tem imenom – zaradi tega kritiziramo takšno uporabo tega imena –, moramo v vsakem primeru nekako začeti s podatkom, da je ta beseda dejansko aplicirana na dano stvar oziroma kvaliteto.

Pravzaprav pri takšnih raziskovanjih enkrat preučujemo naravo imena, drugič pa naravo *realnosti*, ne da bi nam bila čisto jasna njuna medsebojna relacija. Vsekakor v filozofiji ne zanikamo, da nas zanima raziskovanje tega, kaj mi in drugi ljudje zares mislimo z določenimi termini, na primer z *vzrok*, *učinek* ali *mišljenje*. To zanimanje pa ni vezano samo na filozofijo. Splošna biološka teorija je, na primer, v težkem položaju, ker se še zdaj ni nihče lotil raziskovanja tega, kaj beseda *življenje* že pomeni v vsakdanji rabi in kaj v stvareh, na katere jo ljudje aplicirajo, vodi k njenemu pomenu.

Zdi pa se, da je v ideji takšnega načina raziskovanja nekaj nenavadnega. Če znamo svoj jezik, potem se ne spuščamo v pomen besed "stol", "modro", "hrup" ali "krog". Pomen naj bi poznali iz naše uporabe teh besed. Preveč resno tudi ne bi smeli poskušati odkriti pomena definicije kroga s tem, da bi raziskovali in med seboj primerjali različne kroge ter se spraševali, kaj imajo skupnega. Ko se dejansko odločimo uporabiti neko takšno metodo – kot takrat, ko je Sokrat vprašal "Kaj je pravica?", bodisi mislimo, da raziskujemo naravo stvari, bodisi odkrivamo, kaj ljudje mislijo, da je (pomen imena) –, smo očitno odvisni od védenja, da so dejanja, ki jih raziskujemo, res prava [*just*]. Ne bi bilo smiselno abstrahirati iz dejanj, ki *niso* prava.

Kako pa potem vemo, da nismo vključili nobenih dejanj, ki niso prava? Če to vemo preko koncepcije narave upravičenosti – koncepcije, s katero preverjamo posamezna dejanja –, potem že imamo to, kar naj bi iskali.

Zdi se, da pa kot podatek še vedno lahko vzamemo samo dejansko uporabo te besede: če je tako, smo prepuščeni rabi. Ne moremo je kritizirati: četudi bi v njej našli kaj očitno protislovnega, bi se ne mogli odločiti. Še enkrat: kaj nam zago-

* Možno je, da izrazu *zavest* pripišemo pomen, ki bi onemogočil, da vse mišljenje imenujemo dejavnost zavesti. Če je zavest omejena na zavest o kakšnem predmetu, potem čudenje ne bi bilo zavestno. Čudenje vsebuje zavest o predmetu, samo pa ni zavest o predmetu. Toda potem tudi želja ne bi bila zavestna, kajti želja ni zavest niti o želenem predmetu niti o njegovi odsotnosti.

tavlja, da smo pravilno posploševali in ugotovili, kaj ljudje zares mislijo? Če bi si ogledali različne elipse, verjetno ne bi našli abstrakcije, ki jo kot definicijo podajajo matematiki, in na pogled ne bi videli razlike med tem, ali govorimo o paraboli ali hiperboli. Mar ne bi bilo najbolj varno – kakor je tudi najlažje – vprašati ljudi, ki to besedo uporabljajo, *kaj menijo*? To bi bila v primeru elips in drugih stožernic gotovo pravilna pot.

Rešitev teh težav bomo predvidoma našli tam, kjer smo povedali nekaj o abstrakciji. Namreč, da obstaja določen *občutek* sorodnosti med posameznimi primeri, katerih naravo ne razumemo popolnoma in je ne moremo formulirati. To obrazloži paradoks, da smo sposobni kritizirati podatke, od katerih smo, vsaj tako se zdi, popolnoma odvisni. Če uvidimo, da tukaj nimamo jasnega dojemanja (oziroma jasnega *mišljenja*) in se moramo zato izogibati vsaki takšni natančni besedi, kot je *védenje*, se aplikacija besede "občutek" ujema z instinktivno rabo v jeziku. Občutek pa dejansko ni prava beseda in tudi v običajni rabi zanj nimamo pravega imena. Dejansko obstajajo določena stanja naše zavesti, ki so podobna mišljenju, podobna dojemanju nasploh, ki pa niso nič od tega. Njihov obstoj bomo sicer imeli priložnost spoznati kasneje: našli bomo, na primer, stanje zavesti, ki ponazarja [*simulates*] sodbo ali mnenje, ki pa seveda ni ne eno ne drugo. Na splošno večino težav v logiki povzroča poskus, da bi vse izrazili v okviru zavesti, ki misli jasno. Ker ta druga stanja zavesti niso priznana, je fenomen, ki jim pripada, razumljen napačno. Na logika tu seveda vpliva jezik. Za ta stanja zavesti hočemo imeti termine. Eksistenco teh stanj pomanjkljivo kaže uporaba takšnih besed kot *občutek*. In ker filozof uvidi, da v uporabi te besede vlada miselna zmeda, jo najprej enostavno kritizira.

Takšna stanja je težko opisati ravno zato, ker zanje ni primernega jezika, čeprav lahko njihov značaj nakažemo z opisom ustreznih dejstev zavesti. V našem mišljenju implicitno obstajajo določena načela, ki nas spodbudijo k posameznim mislim in dejanjem. To se kaže v tem, kako vplivajo na naš odnos do posameznih primerov. Najprej pa jih uvidimo *samo* v posameznih primerih. Ne uvidimo jih kot dokončne splošne ali univerzalne zakone, ki se jih jasno zavedamo in s katerimi presojamo te posamezne primere. Prav nasprotno, takšna formulacija, ki bi bila pred posameznimi primeri, ne obstaja. Načela živijo samo v posameznostih [*particulars*]. To lahko razumemo s pomočjo primerov. Vzemimo, na primer, logično abstrakcijo, ki ji pravimo silogizem. Ljudje v posameznih silogizmih argumentirajo čisto pravilno: v posameznih primerih vidijo, da sklep nujno sledi iz premis, pri čemer se sploh ne zavedajo splošnega pravila. Tako je abstraktna oblika silogizma – ko je v logiki prvič predstavljena – nekaj novega, ljudje pa v to obliko načela privolijo s sklicevanjem na svojo lastno zavest, v kateri so ga implicitno uporabljali.

Primer, ki je – tako sam po sebi kot historično – še pomembnejši, lahko najdemo v moralnih pravilih in definicijah. Zdi se, da je nesmiselno reči, da nekdo, ki je znan po svojem pravičnem ravnanju, ne ve, kaj je prav. Takšen človek bi lahko bil upravičeno ogorčen, če bi zanikali njegovo poznavanje pomena pravice. Vendar pa bi se lahko – če bi zahtevali od njega, naj jo definira – hitro zmedel. Zaradi enotnosti takšnega načela, ki je implicitno prisoten v našem mišljenju, mora v pri-

merih, ko uporabljamo besedo pravica, obstajati neka podobnost. Vemo, da *ima* pravičen človek neko načelo, in tega človeka vedno obravnavamo tako, kakor da ga ima. Vendar, kakor smo videli, to načelo zanj živi samo v aplikaciji na posamezne primere. Res pa je, da je sama uporaba tega termina do neke mere zavajajoča, ker implicira, da smo zavestno najprej imeli pravilo, šele nato pa smo ga aplicirali, kar pa ni res.

Ta podobnost najde svoj prvi izraz in prepoznanje v pojavu skupnega imena. Pogosto – kakor pri pravici, ki jo imamo pred seboj – to ime nima jasnega, nedvomnega, dokončnega pomena. Ustreza samo splošnemu zavedanju podobnosti, ki še ni prišlo do jasnega razumevanja samega sebe. Ko začutimo željo po jasnem pojmu, ki bi ustrezal imenu in, kar je nemara še bolj pomembno, ko se začnemo zavedati, da v našem delovanju potrebujemo natančno pravilo – nekaj torej, zaradi česar bi bile naše sodbe bolj *zanesljive* –, kako naj se lotimo dela?

Očitno moramo začeti z dejstvi rabe imena in najprej bi nas gotovo moralo voditi ime: tako lahko pride do raziskovanja pomena imena. Potem moramo, da bi videli, kaj imajo skupnega – to dejansko spodbudi naše raziskovanje –, razmisliti o posameznih primerkih. Zdi se, da je to – v primerjavi raziskovanjem pomena imena – raziskovanje stvari oziroma realnosti, ki je popolnoma drugačna od imena. Na tej stopnji moramo najprej obravnavati to, kar se nam zdi skupno v določenih natančno opredeljenih primerih, ki jih imamo pred seboj: potem to, kar smo dobili, preverjamo z obravnavo drugih primerkov *naše lastne* aplikacije tega imena, z obravnavo drugih primerkov torej (bolj natančno), v katerih je ta načelo delovalo v nas. Ko tako premislimo te druge primerke, lahko vidimo, da jih posplošeni predpis ne zajema. Če se strinjamo – o tem, ali se strinjamo ali ne, pa lahko odločimo samo na podlagi premisleka o posameznih primerih –, da ti primerki zares pripadajo pravilu, da so torej res pravi, moramo naš predpis razširiti. Definicija je bila preozka.

Še enkrat. S stališča predpisa samega vidimo, da je nujno, da zajema določene primere: ko pa takšne primere obravnavamo, ugotovimo, da tega pojma v običajnem življenju ne apliciramo na njih. Zato moramo – če smo v naši moralni zavesti prepričani, da določeni primeri niso v skladu z našim principom – našo predhodno posplošitev ustrezno popraviti. V tem primeru je bila definicija preširoka.

Poglejmo, kako se v vsakem takšnem koraku zanašamo na pravilnost naše uporabe načela v posameznih primerih; to ne pomeni, da smo v vsakem primeru gotovi o nas samih, temveč da vedno *obstajajo* primeri, o katerih smo gotovi. To nam razloži tisto, kar bi bilo sicer v sokratskem poskusu definiranja paradoksno in nerazložljivo. Pravilnost definicije je odvisna od domneve, da ljudje, ki želijo podati definicijo, že vedo, kaj je pravica, in da to vedo na najpomembnejši način – s praktičnega stališča. Vendar se zanje vseskozi predpostavlja, da poskušajo odkriti, kaj je pravica. In tako se z običajno analizo celoten postopek zdi nerazumen. Sedaj razumemo, da ljudje, ki naj bi si pomagali s sokratsko metodo, na nek način vedo in da je na ta način vse odvisno od njihovega védenja. Vendar obstaja še drugačen način, glede na katerega ne vedo, to pa je tisto, kar daje raziskavi logično osnovo in pomen.

Obstaja še nadaljnja razvojna stopnja, ko odkrijemo ali mislimo, da smo odkrili naravo tega načela, ki nas je resnično spravil v pogon. Sedaj lahko popravimo nekatere naše aplikacije tega imena, ker vidimo, da nekateri primerki pravzaprav ne vsebujejo kvalitete, ki bi ustrezala temu, kako sedaj razumemo to načelo. To razloži, kako bi bilo mogoče kritizirati dejstva, iz katerih smo črpali naše podatke. Uporabimo sedaj ta splošna premišljevanja na primeru, ki ga imamo pred seboj: razlika med mislijo in zaznavanjem v normalni uporabi jezika. Ko postavimo pod vprašaj izključitev zaznavanja iz misli, dobimo paradoks izpodbijanja podatkov. Če *mišljenje* – čeprav po jasni raziskavi ni nujno tako – razumemo kot dojemanje splošnih pojmov, z zadovoljstvom ugotovimo, da je to dojemanje osnovano na zaznavanju, da pa smo to dejstvo spregledali. Zaradi tega smo zaznavanje zmotno razlikovali od mišljenja.

Vendar za to, da v zaznavanju prepoznamo mišljenje, obstaja bolj enostaven razlog. Gotovi smo, da sta sklepanje in primerjanje – postopka, ki vključujeta tako dojemajoče kot raziskujoče naravnanosti – mišljenje. Če je tako, so to naši gotovi podatki. V teh dejavnostih prepoznamo zavestnost, ki se ukvarja z védenjem. Spoznamo tudi, da o takih postopkih mislimo, da imajo svoj izvor v nas in da mi upravljamo z njimi – lahko bi jih imenovali ustvarjajoče dejavnosti. Pogledamo, kako je s tem pri našem stališču o čutenju. Kajti – čeprav je zavestno – čutenje razlikujemo od mišljenja. To razliko pa spet vidimo v tem, da običajno nismo naklonjeni temu, da bi zaznavanje imenovali mišljenje. Zaznavanja nimamo za mišljenje zaradi elementa v njem, za katerega se zdi, da ga ne moremo na noben način ustvariti. Ta element pa naj bi bil pri zaznavanju najpomembnejši.

Poglejmo občutek in naše védenje o njem. To, da zgolj imamo občutek, čeprav je zavesten, ni védenje in ga moramo razlikovati od dojemanja. Da bi vedel, kaj je občutek, moram v njem prepoznati določeno značilnost, ki ga razločuje, na primer, od ostalih občutkov. Recimo, da je ta občutek bolečina, in potem – odvisno od primera –, da je to pekoča ali zbadajoča bolečina. To pa implicira primerjavo bolečine z drugimi občutki in drugimi bolečinami. S tem pa z dejavnostjo primerjanja sežemo preko zgolj pasivnega stanja občutenja bolečine. Za to dejavnost pa smo *ex hypothesi* gotovi, da je mišljenje. Tako – čeprav občutek nima izvora v nas – potrebujemo, da bi ga razumeli, neko ustvarjalno dejanje zavesti.

Enako velja tudi za ostale predmete zavesti v zaznavanju, za katere običajno ne predpostavljamo, da so občutki (na primer to, da predmete vidimo kot prostorske). Kakršenkoli pasivni element že obstaja (in vsekakor ne predpostavljamo, da bi mi sami ustvarjali obliko in barvo stvari), dojemanje značilnosti tega, kar zaznavamo, vključuje primerjavo; primerjavo pa imamo za mišljenje. Če je tako, potem je tisti del zaznave, ki je védenje, konec koncev mišljenje. In razlikovanje, s katerim je bilo védenje v zaznavanju izključeno iz mišljenja, bi bilo zato samo popularna zmota.

Vendar moramo, da bi se izognili pretiravanju, biti previdni. Če bi v celoti zavrnili običajno stališče, to ne bi bilo pošteno, pa tudi varno ne: kajti če to naredimo, lahko izgubimo vpogled v nekaj pomembnega, ki stoji za njim. Razlik, ki so v jeziku, ne moremo nikoli opustiti brez nevarnosti. V tem, kar ponavadi prepoznavamo kot

primerjavo, imamo pred seboj vsaj dva predmeta, ki ju dojemamo različno. Lahko bi rekli, da premišljujemo o naravi obeh. Pri razumevanju določene kvalitete danega občutka pa te kvalitete praviloma zavestno ne primerjamo s kvaliteto drugega občutka, ki se ga razločno spominjamo in ga imamo pred seboj na ta način. Primarno se ne ukvarjamo s kvalitetami drugih stvari, ampak samo s kvaliteto predmeta, ki ga imamo pred seboj: zanimamo se *zanj*, ne pa za njih. In zdi se, da se dejansko zavedamo, da ima ta predmet neko kvaliteto, ki se na splošno razlikuje od kvalitet drugih predmetov, čeprav se drugih predmetov *ne* zavedamo podrobno. Na ta način so posamezne kvalitete drugih stvari potisnjene v stran. Zanima nas samo še posebna kvaliteta, ki jo prepoznamo v tem predmetu. Tako lahko razumemo dejstvo, da primerjavo spregledamo, in to, kako se nam lahko zdi, da presojamo zgolj kvaliteto predmeta samega. Na kratko: dejansko primerjamo, vendar tega ne uvidimo. To torej kaže, da je primerjava v tem primeru (čeprav je očitno nujna za to, da prepoznamo kvaliteto predmeta – kot nekaj, kar lahko razločimo samo po sebi – in ga ne zamenjamo s kakšno drugo stvarjo) drugačna od običajne primerjave in jo zato prepoznamo na svojski način.