ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 6, številka 3, januar 2003 · ISSN 1408-2969

ARGUMENT IZ ILUZIJE

J. L. Austin

[Argument iz iluzije]

prevedla Smiljana Gartner

Citiranje: J. L. Austin, »[Argument iz iluzije]«, *Analiza: časopis za kritično misel* 6, št. 3 (2002): 49–67.

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.

J. L. Austin
prevedla Smiljana Gartner

[ARGUMENT IZ ILUZIJE][1]

III.[2]

Osnovni namen argumenta iz iluzije je, da prepriča ljudi, da sprejmejo "čutni podatek" kot primeren in pravilen odgovor na vprašanje, kaj zaznavamo ob določenih *nenormalnih, izrednih* dogodkih; toda dejansko temu običajno sledi še en del argumenta, ki pa skuša vpeljati idejo, da *vedno* zaznavamo čutni podatek. Kako poteka argumentacija?

Pri Ayerju le-ta poteka takole.[3] "Temelji na dejstvih, da (i) lahko materialne stvari predstavljajo različne videze tako različnim opazovalcem v istih okoliščinah kot istemu opazovalcu v različnih okoliščinah in da so (ii) lastnosti videzov materialne stvari v določeni meri vzročno določene z okoliščinami in s stanjem opazovalca." Za ilustracijo omenjenih dejstev navaja Ayer perspektivo ("kovanec, ki izgleda okrogel z enega zornega kota, lahko izgleda elipsast z drugega zornega kota"); lom svetlobe ("palica, ki se običajno kaže kot ravna, izgleda ukrivljeno, kadar je del nje potopljen v vodo"); spremembe v videnju barv, ki nastanejo pod vplivom drog ("kakršna je meskalin"); podobe v ogledalu; dvojni vid; halucinacije; očitne variacije v okusu; variacije v občutku toplote ("glede na temperaturo same roke so lahko stvari tople ali hladne"); variacije v občutku velikosti ("kovanec se zdi večji, kadar ga položimo na jezik, kot pa kadar ga stiskamo v dlani"); in pa pogosto navedeno dejstvo, da lahko "ljudje, ki so jim amputirali ude, v le-teh še vedno čutijo bolečino".

Ayer nato izmed teh primerov izbere tri, ki jih podrobneje predstavi. Prvi primer je lom svetlobe – palica, ki se običajno "kaže kot ravna", "izgleda", ko je deloma potopljena v vodo, "ukrivljeno". Iz tega primera izpelje dve "domnevi": (*a*) palica *v resnici ne spremeni svoje oblike*, ko jo potopimo v vodo, in (*b*) palica ne *more biti* hkrati ravna in ukrivljena.[4] Nato izpelje sklep ("sledi"), da je "vsaj en *viden izgled* palice *privid*". Vendar se, četudi "tisto, kar vidimo, niso *dejanske*

[1] Prevedeno po J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, G. J. Warnock (ur.), New York: Oxford University Press, 1964, str. 20-54. – op. prev.

[2] Številke označujejo poglavja v Austinovi knjigi. – op. prev.

[3] Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1969).

[4] Ni le čudno, temveč tudi pomembno, da Ayer ti trditvi imenuje "domnevi". Kasneje bo skušal resno zavrniti vsaj eno izmed njiju, kar pa bi naredil le s težavo, če bi ju `e poprej prepoznal kot preprosta in neizpodbitna dejstva, kar v resnici tudi sta.

lastnosti materialne stvari, predpostavlja, da še vedno nekaj vidimo". To nekaj naj bi se imenovalo "čutni podatek". Čutni podatek naj bi bil "objekt, ki se ga pri zaznavanju *neposredno* zavedamo, to pa je možno samo takrat, kadar ni *del* kakšne *materialne stvari*". (V tem in v naslednjih dveh poglavjih so kurzive moje.)

Naslednji primer je privid. Človek, ki ima fatamorgano, pravi Ayer, ne "zaznava nobene materialne stvari, ker oaza, za katero misli, da jo vidi, sploh *ne obstaja*". Toda "njegovo *izkustvo* ni izkustvo niča"; tako rečemo, da "ima izkustvo čutnih podatkov, ki so po lastnostih podobni tistemu izkustvu, ki bi ga imel, če bi videl dejansko oazo, vendar pa so varljivi v smislu, da *fizične stvari, za katero se zdi, da jo predstavljajo, v resnici tam ni*."

Zadnji primer pa je odsev. Ko se pogledam v ogledalo, "*se zdi*, da je moje telo nekoliko izza stekla", vendar pa ne more dejansko biti hkrati na dveh mestih. V tem primeru torej moja zaznava "ne more biti *zvesta resnici*". Pa vendar *nekaj* vidim, in če "dejansko materialne stvari, to je mojega telesa, ni tam, kjer se zdi, da je, kaj je potem tisto, kar vidim". Odgovor je: čutni podatek. Ayer še doda, da "lahko pridemo do enakega sklepa, če vzamemo katerikoli moj primer".

Zdaj bi želel najprej opozoriti na ime tega argumenta – "argument iz *iluzije*" in na dejstvo, da je predložen zato, da bi dokazal sklep, da so vsaj nekatere naše "zaznave" *varljive*. Iz tega sledita dve jasni posledici: (a) vsi navedeni primeri v argumentaciji so primeri *iluzij* in (b) *iluzija* in *privid* sta ena in ista stvar. Pa vendar sta ti posledici zmotni in nikakor ni nepomembno to pokazati, kajti argument, kot bomo videli, izkoristi zmedo ravno na tej točki.

Kaj bi potemtakem lahko bil pravi primer iluzije? (Dejstvo je, da skoraj noben primer, ki ga navaja Ayer, sploh ni, ne da bi ga malce razširili, primer iluzije.) Prvič, obstaja nekaj povsem čistih primerov *optične* iluzije, na primer že prej omenjeni primer, kjer sta dve enako dolgi daljici narejeni tako, da ena izgleda daljša od druge. Nadalje obstajajo iluzije, ki jih ustvarjajo poklicni "iluzionisti", čarodeji – na primer brezglava ženska na odru, ki je narejena tako, da izgleda brez glave, ali pa ventrilokvistova lutka, ki je narejena tako, da izgleda, kot da govori. Precej drugačen, čeprav (običajno) nenameren, je primer, kjer se za kolesa, ki se dovolj hitro vrtijo v eno smer, utegne zdeti, kakor da se precej počasi vrtijo v nasprotno smer. Prividi pa so po drugi strani nekaj povsem drugega od tega. Tipični primeri bi bili prividi preganjavice, prividi veličine. Ti prividi so v veliki meri stvar močno zmotnih prepričanj (in tako, po vsej verjetnosti, obnašanja), zato se utegne zgoditi, da z zaznavo nimajo nič skupnega.[5] Vendar mislim, da lahko tudi rečemo, da ima pacient, ki vidi roza podgane, previde, še posebej nedvomno v primeru, če se jasno ne zaveda – kar se bo verjetno primerilo –, da njegove roza podgane dejansko niso realne podgane.[6]

[5] Slednje kajpada velja tudi za *nekatere* rabe iluzije; obstajajo namreč iluzije, za katere pravijo, da jih nekateri ljudje, ko postanejo starejši in pametnejši, izgubijo.

[6] Primerjaj z belim zajcem v igri, imenovani *Harvey*.

Tu je najpomembnejša razlika ta, da izraz "iluzija" (v kontekstu zaznavanja) ne navaja na misel, da je *priklicano* nekaj popolnoma neresničnega – prav nasprotno, res obstaja ureditev črt in puščic na listu, ženska na odru z glavo potisnjeno v črno vrečo in vrteča se kolesa –, medtem ko nas izraz "privid" *dejansko* navaja na misel, da gre za nekaj povsem neresničnega, za nekaj, kar sploh ne obstaja. (Prepričanja človeka, ki ima preganjavico, so lahko *popolnoma* brez osnove.) To je tudi razlog, da so prividi veliko bolj resna zadeva, saj je nekaj res narobe, in kar je še huje, nekaj je narobe *z* osebo, ki jih ima. Kadar pa vidim optično iluzijo, pa naj je še tako dobro narejena, ni z mano osebno nič narobe, saj iluzija ni moje lastno majhno (ali veliko) čudaštvo oziroma posebnost, ampak je povsem javna, vidi jo lahko vsakdo, v številnih primerih pa je mogoče določiti standardne postopke, kako jo narediti. Nadalje, pri iluziji moramo *paziti*, če nočemo, da ji dejansko podležemo, vendar pa nekomu, ki trpi zaradi prividov, nima smisla reči, naj pazi. Njega je potrebno zdraviti.

Zakaj smo potemtakem nagnjeni k temu (če smo sploh), da zamenjujemo iluzije s prividi? Brez dvoma med drugim tudi zato, ker se oba pojma uporabljata zelo ohlapno. Obstaja pa tudi mnenje, da imajo lahko ljudje o dejstvih nekaterih primerov, ne da bi to izrecno izrazili, različne poglede in teorije. Vzemimo, na primer, da vidimo duha. Nikakor ni splošno znano in dogovorjeno, kaj *je* to videnje duha. Nekateri mislijo, da je videti duha nekaj, do česar nemara pride zaradi motnje živčnega sistema žrtve. V skladu z njihovim stališčem je videti duha primer privida. Spet drugi imajo idejo, da je tisto, kar imenujemo videti duha, primer prevare s sencami, mogoče z odsevi ali s trikom svetlobe. Tako ti ljudje v svojem duhu ta primer enačijo z iluzijo. Zaradi tega je lahko primer videti duha včasih označen kot "privid", včasih pa kot "iluzija", in lahko se zgodi, da sploh ne opazimo, kako pomembno je, katero oznako uporabimo. Zdi se, da obstajajo – precej podobno – različni nauki glede tega, kaj je fatamorgana. Zdi se, da nekateri menijo, da je fatamorgana prikazen, ki jo prikličejo ponoreli možgani žejnega in izmučenega popotnika (privid), po drugih razlagah pa naj bi bila primer loma svetlobe v atmosferi, kjer se nekaj, kar je pod obzorjem, prikazuje, kot da je nad njim (iluzija). (Ayer, če se spomnite, sprejme razlago, ki sovpade s prividom, čeprav jo skupaj z drugimi navaja kot primer iluzije. Ne reče, da se oaza prikazuje tam, kjer je ni, temveč da "ne obstaja".)

Način, kako "argument iz iluzije" pozitivno izkoristi zmedo, ki nastane zaradi nerazlikovanja iluzije od privida, je – tako mislim – naslednji. Vse dokler se predlaga, da so primeri, ki se ponašajo z našo pozornostjo, primeri *iluzij*, obstaja posledica (ki izhaja iz običajne rabe besede iluzija), da dejansko obstaja nekaj, kar zaznavamo. Toda kasneje, ko te primere začnemo po tihem imenovati *privid*, pride na dan popolnoma drugačna domneva, saj naj bi bili prividi nekaj, kar je priklicano, nekaj nerealnega ali v vsakem primeru nekaj "nematerialnega". Če to dvoje združimo, potem lahko to prefinjeno nakazuje, kako v primerih, ki smo jih navajali, dejansko obstaja nekaj, kar zaznavamo, vendar je to nekaj nematerialnega. To podtikanje, četudi samo po sebi neprepričljivo, je vsekakor dobro

premišljeno, da nas pripelje še korak bliže stališču, h kateremu nas želijo pripeljati teoretiki čutnih podatkov.

Toliko torej – čeprav bi lahko bilo povedano o tem še veliko več – o razlikah med iluzijami in prividi in o razlogih, zakaj teh razlik ne bi smeli skrivati. Poglejmo sedaj na hitro še nekatere druge primere, ki jih našteje Ayer. Odsev, na primer. Brez dvoma drži, da *lahko* z ustrezno razporejenimi ogledali ustvarjamo iluzije. Pa vendar, ali drži, da je prav *vsaka* podoba, ki jo vidimo v ogledalu, iluzija, kot namiguje Ayer? Precej očitno je, da ne. Kajti videti stvari v ogledalu je popolnoma *normalen* dogodek, v celoti znan, ki nas običajno ne zavede. Vsekakor se lahko zgodi, da ste, če ste otrok ali član arhaičnih kultur in še niste nikoli imeli stika z ogledalom, ob stiku z njim precej zmedeni ali celo vidno vznemirjeni. Toda, ali je to razlog, da bi morali v tem primeru tudi vsi ostali govoriti o iluziji? Enako velja tudi za fenomene perspektive. Nekdo sicer *lahko* izvaja trike, ki nastanejo na podlagi različnih perspektiv, vendar v običajnih primerih nikakor ne moremo govoriti o iluziji. To, da bo okrogel kovanec z določenega zornega kota "izgledal elipsasto" (v nekem smislu), je natanko tisto, kar pričakujemo in kar običajno tudi ugotovimo; če pa bi kdajkoli ugotovili, da to ne drži, potem bi morali biti resnično hudo zbegani. Vzemimo še enkrat lom svetlobe. Palica, ki izgleda ukrivljeno, ko je deloma potopljena v vodo, je preveč znan primer, da bi ga lahko ustrezno imenovali iluzija. Mogoče bi se bili pripravljeni strinjati s tem, da palica izgleda ukrivljeno, vendar pa je to, da izgleda ukrivljeno, ker kasneje vidimo, da je deloma potopljena v vodo, natančno tisto, kar v takšnih primerih pričakujemo.

Pomembno je dojeti, da poznavanje primerov zabriše meje iluzije. Ali je film v kinu primer iluzije? Čisto mogoče je, da se je prvi človek, ki je prvič videl gibljivo sliko, morda nagibal k temu, da bi to imenoval iluzija. Toda v resnici je precej neverjetno, da bi bil celo on, vsaj za trenutek, dejansko prevaran. Vsekakor je danes ta stvar del našega vsakdanjika in nekaj tako običajnega, da nam niti na misel na pride zastavljati takšno vprašanje. Nekdo bi lahko zastavil tudi vprašanje, ali je ustvarjanje fotografij ustvarjanje iluzij, vendar bi bilo to vprašanje očitno neumno.

Nadalje, v vsem tem govorjenju o iluziji in prividu nikakor ne smemo prezreti, da obstaja veliko bolj ali manj neobičajnih primerov, ki še niso bili omenjeni in ki niso ne eno in ne drugo. Predpostavimo, da korektor naredi napako, saj ne opazi, da bi moralo namesto "manira" pisati "marina". Ali ima korektor privide? Ali je pred njim iluzija? Jasno je, da nič od tega, saj je preprosto *napačno bral*. Tudi videnje paslik, čeravno se ne pojavlja ravno pogosto in ni zgolj običajni primer videnja, ni niti videnje iluzije niti imetje privida. Kako pa je s sanjami? Ali vidi oseba, ki sanja, iluzije? Ali ima privide? Nič od tega: sanje so *sanje*.

Poglejmo za trenutek, kaj ima povedati o iluzijah Price.[7] S tem, ko pove, "kaj

[7] H. H. Price, *Perception* (London: Methuen, 1932), str. 27.

pomeni izraz 'iluzija'", poda naslednjo "začasno definicijo" le-te: "Iluzorni čutni podatek vida ali dotika je tak čutni podatek, ki smo ga pripravljeni imeti za del zunanjosti materialnega objekta, vendar smo – če ga imamo za takega – v zmoti." Vsekakor kajpada ni jasno, kaj ta izjava sama na sebi natanko pomeni, vendar pa se zdi precej jasno, da ta definicija dejansko ni primerna za vse primere iluzij. Vzemimo ponovno primer z dvema daljicama. Ali je pri tem primeru kaj takega, kar bi bili pripravljeni zmotno imeti za del zunanjosti materialnega objekta? Mislim, da ne. Vse, kar vidimo, sta dve daljici in pri tem ne razmišljamo oziroma nimamo niti namena razmišljati, da vidimo nekaj drugega. Tudi ne zastavljamo vprašanja, ali nekaj je ali ni "del zunanjosti". Česa sploh? Daljic? Strani? Težava je ravno v tem, da ena daljica izgleda daljša kot druga, čeprav v resnici ni. Tudi v primeru brezglave ženske gotovo ni vprašanje, ali nekaj je ali ni del njene zunanjosti; težava je le v tem, da se zdi, kot da je brez glave.

Vredno je seveda omeniti, da je Price, še preden se je lotil obravnave "argumenta iz iluzije", v svojo "definicijo" iluzije že vključil idejo, da bi v takšnih (prej omenjenih) primerih morali videti *zraven* običajnih stvari še nekaj drugega. To pa je ravno del tistega, kar naj bi argument – če ga ne jemljemo na nenavaden način – običajno *dokazal*. Vsekakor pa za to idejo ni nobenega prostora pri poskusu definiranja, kaj "iluzija" *pomeni*. Ideja se ponovno pojavi – mislim sicer, da neprimerno – v njegovi razlagi perspektive (ki jo sicer navaja tudi kot vrsto iluzije) – "oddaljeno pobočje, ki se pod majhnim kotom vzpenja in je polno izboklin, se bo zdelo ravno in navpično ... To pomeni, da *je* čutni podatek, barvno prostranstvo, ki ga zaznavamo, čutni podatek nečesa, kar *je* ravno in navpično." Pa vendar, zakaj naj bi sprejeli tako razlago celotne zadeve? Zakaj naj bi dejali, da tam je *nekaj*, kar *je* ravno in navpično, čeprav ni "del zunanjosti" nekega fizičnega objekta? Tako govorjenje pomeni, da vse prej omenjene primere enačimo s primeri, kjer gre za privid, to je, kjer *obstaja* nekaj, kar ni "del materialnega objekta". Toda v razpravi smo že pokazali, da je tako izenačevanje vse prej kot zaželeno.

Nadalje poglejmo, kakšna je Ayerjeva razlaga nekaterih primerov, ki jih navaja. (Če smo pošteni, se moramo tu spomniti, da ima sam Ayer številne dokaj bistvene zadržke glede prednosti in učinkovitosti argumenta iz iluzije, tako da je težko povedati, kako resno si želi, da bi jemali njegove razlage. Vendar je to stvar, h kateri se bomo vrnili kasneje.)

Najprej se torej vrnimo k znanemu primeru s palico, ki je potopljena v vodo. Ayerjeva razlaga tega primera je naslednja: (*a*) glede na to, da palica izgleda ukrivljeno, a je dejansko ravna, je "vsaj en videz[8] palice *prevara* oziroma *privid*", in (*b*) "tisto, kar [vsekakor neposredno] vidimo, niso dejanske lastnosti [nekaj vrstic kasneje se pojavi besedna zveza 'niso del'] materialnega objekta". Začnimo z vprašanjem, ali palica "izgleda ukrivljeno"? Glede na to, da nimamo nobenega boljšega opisa, mislim, da se lahko s tem strinjamo. Vendar je jasno, da

[8] Angleško besedno zvezo "visual appearance" prevajam z vidnim pojavom ali videzom. – op. p.

palica *ne* izgleda *natančno* tako kot ukrivljena palica, ki je zunaj vode, kvečjemu bi lahko dejali, da izgleda kot ukrivljena palica, ki je deloma potopljena *v* vodo. Navsezadnje si ne moremo kaj, da ne bi videli vode, v katero je palica deloma potopljena. Kaj natančno naj bi potemtakem bila v tem primeru *prevara/privid*? Kaj je torej z idejo o ravni palici, ki včasih izgleda ukrivljeno, narobe, kaj je tisto, kar nas pri njej sploh preseneča? Ali kdo predpostavlja, da če je nekaj ravno, potem mora vedno in v vseh okoliščinah *izgledati* ravno? Očitno je, da tega nihče resno ne predpostavlja. V kakšno godljo smo tukaj domnevno padli, v čem je potemtakem težava? Kajti treba je seveda domnevati, da težava *obstaja*, in to taka, ki zahteva precej radikalno rešitev, to je vpeljavo čutnih podatkov. Pa vendar, kje je problem, ki naj bi ga tako rešili?

Rečeno nam je bilo, da v primeru s palico *nekaj* vidimo. Vendar, kaj je to nekaj, če ni "del nobene materialne stvari"? Ampak to vprašanje je v resnici popolnoma prismuknjeno. Ravni del palice, ki je zunaj vode, naj bi bil del materialne stvari. Ali ne vidimo tega? In kaj je z delom palice, ki se nahaja *pod* vodo? Tudi tega vidimo. Če smo že pri tem, vidimo tudi samo vodo. Dejstvo je, da je tisto, kar vidimo, *palica, ki je deloma potopljena v vodo*, presneto čudno pa je, da naj bi se nam to zdelo dvomljivo – da naj bi zastavili vprašanje o tem, *kaj* vidimo –, saj je to naposled preprosto opis situacije, s katerim smo začeli. Namreč, na začetku smo se strinjali, da gledamo palico, da gledamo "materialno stvar", katere del je pod vodo. Vzemimo drugačen primer. Cerkve so zvito zamaskirane tako, da izgledajo kot skednji; kako lahko nekdo resno zastavi vprašanje o tem, kaj vidimo, ko jih gledamo? Jasno je, da *vidimo cerkev*, ki v tem trenutku *izgleda kot skedenj*. V nobenem primeru *ne vidimo* nematerialnega skednja, nematerialne cerkve ali česarkoli drugega nematerialnega. Kaj pa bi nas v tem primeru lahko resno spravilo v skušnjavo, da bi rekli kaj takega?

Mimogrede, opazimo lahko, da se je v Ayerjev opis primera s palico-v-vodi, ki naj bi bil osnova za izpeljavo filozofskih sklepov, že splazil nenajavljen, a vendar pomemben, izraz "vidni pojav oziroma videz". Končni predlog naj bi seveda bil, da je videz oziroma vidni pojav (karkoli že to je) vse, kar *sploh* imamo, ko gledamo.

Naslednji primer je primer mojega odseva v ogledalu. "Zdi se," pravi Ayer, "da je moje telo nekoliko izza stekla," vendar dejansko ne more biti izza stekla, saj je pred njim. Kaj je torej tisto, kar vidim? Čutni podatek. Kaj lahko povemo o tem? Še enkrat, čeravno ni nikakršnega ugovora proti izjavi, da "se zdi, da je moje telo nekoliko izza stekla", se moramo, ko to izjavljamo, spomniti, s kakšno vrsto situacije imamo opraviti. To, da "se zdi", me ne bo premamilo (čeprav bi lahko premamilo otroka ali člana arhaične kulture), da bi šel pogledat za ogledalo in tam iskal telo ter bi bil presenečen, ko bi ugotovil, da tam ni ničesar. (Kadar rečemo, da je *A v B*-ju, to vedno ne pomeni, da ko odpremo *B*, najdemo *A*. Enako velja, kadar rečemo, da je *A na B*-ju. To namreč vedno ne pomeni, da lahko *A* vzamemo z *B*-ja. Primeri za pravkar povedano so naslednji: "Videl sem se v ogledalu", "Videl sem podobe na platnu", "Stal je na soncu". Videti nekaj v

ogledalu ni enako kot videti lutko v izložbenem oknu.) Pa vendar, ali iz tega, da moje telo dejansko ni za steklom, res sledi, da ne vidim materialne stvari? Sploh ne. Že zaradi tega ne, ker lahko vedno vidim ogledalo samo (no, skoraj vedno). Svoje lastno telo lahko vidim "posredno", *namreč* v ogledalu. Lahko vidim tudi odsev mojega lastnega telesa ali – kot bi rekli nekateri – zrcalno podobo. Zrcalna podoba (če uporabimo ta izraz) pa ni "čutni podatek", saj ga lahko fotografiramo, vidi ga lahko veliko število ljudi itn. (Seveda tukaj nikakor ne pride v poštev vprašanje, ali imamo v tem primeru opravka z iluzijo ali s prividom.) Pa vendar, če vztrajamo pri vprašanju, kaj *je* tisto, kar je dejansko v neki razdalji za ogledalom, recimo v razdalji dveh metrov, odgovor ni, da je to čutni podatek, temveč da je to področje sosednje sobe.

Primer fatamorgane – vsaj v primeru, če privzamemo stališče, kakršnega ima Ayer, namreč da oaza, za katero popotnik misli, da jo vidi, "ne obstaja" – mnogo bolj sovpada z dano obravnavo. Tukaj namreč predpostavljamo, da imamo opravka s človekom, ki ima dejansko privide in *ne* "vidi materialne stvari".[9] Vendar nam niti v tem primeru dejansko ni treba reči, da ima oseba "izkustvo čutnega podatka", kajti čeravno "je primerno", kot pravi Ayer zgoraj, "poimenovati" tisto, kar izkuša, je dejstvo, da to izkustvo že ima ime, in to je fatamorgana. Ponovno naj poudarim, da ne bi bilo modro prehitro sprejeti stališča, ki trdi, da je izkustvo, ki ga ima popotnik, "*po lastnostih podobno* izkustvu, ki bi ga imel, če bi videl dejansko oazo". Ali je sploh dejansko verjetno, da bi si bili ti dve izkustvi podobni? Poglejmo malce naprej. Če bi dopustili to poanto, potem bi morali ugotoviti, da bodo kasneje to dopustitev uporabili proti nam – namreč takrat, ko bodo od nas zahtevali soglasje, da je tisto, kar vidimo, vselej čutni podatek, in to tudi v normalnih primerih.

IV.

V nadaljevanju si bomo morali ogledati Ayerjevo lastno "oceno" argumenta iz iluzije, kaj ta argument po njegovem prepričanju dokazuje in zakaj. Toda še prej želim opozoriti na drugo značilnost njegove razlage argumenta, in sicer značilnost, za katero se dejanko zdi, da je skupna razlagam večine filozofov. Ayer ob poskusu, da bi nam predstavil nekaj primerov, na katerih temelji argument, dokaj svobodno uporablja izraze, kot so "videti je", "zdi se" in "izgleda" – očitno tako, kot tudi večina drugih filozofov. Pri tem ne pripisuje kakega pomena vprašanju, kakšen izraz se uporablja in kje se uporablja, ampak nam skuša ob hitrosti svojega filozofskega leta namigniti, da jih je mogoče uporabljati zamenljivo in da ni nič takšnega, zaradi česar bi med njimi izbirali. Pa vendar to ni tako. Ti izrazi imajo v resnici *precej* različne pomene in je velikokrat *zelo* pomembno, katerega uporabimo. Jasno je, da ne vedno, saj obstajajo, kot bomo videli, primeri, kjer imajo ti izrazi isti pomen, konteksti, v katerih jih lahko

[9] Nobena taka stvar ni "prisotna" niti "posredno". Ali se ne zdi, da to dokazuje resnico, čeravno manj dostopno, ki je mnogo manj koristna za filozofe? Težko si je namreč predstavljati, kako bi lahko za normalne primere rekli, da so *zelo podobni* temu.

dejansko uporabljamo bolj ali manj zamenljivo. Vendar bi bila kljub vsemu napaka, če bi zaradi takih primerov sklenili, da pri uporabi teh izrazov ni *nobene* posebne razlike. Razlika med njimi obstaja in obstaja tudi veliko kontekstov in tvorb, ki to kažejo.[10] Edino, kar lahko tu storimo, da bi se izognili zavajajočim enačenjem, je, da analiziramo številne primere, kjer se ti izrazi uporabljajo, dokler naposled ne dobimo občutka za te stvari.

Najprej si oglejmo izraz "videti je". Tukaj imamo opraviti vsaj z naslednjimi vrstami primerov in besednih tvorb:

1. (*a*) Videti je modro (okroglo, oglato itn.).

   (*b*) Videti je kavalir (potepuh, športnik, tipični Anglež).

   Videti je elegantna (prestrašena, sitna).

To so primeri, kjer glagolu neposredno sledi pridevnik ali pridevniška besedna zveza.

2. (*a*) To [neka barva] je videti kot modra [ta barva].

   Videti je kot pisar.

   (*b*) Videti je kot kavalir (mornar, konj).

To so primeri, kjer izrazu "videti je kot" ("sliši se kot") sledi samostalnik.

3. (*a*) Videti je, kot da dežuje (kot da je prazno, kot da je votlo).

   kot da bi deževalo (kot da bi bilo prazno, kot da bi bilo votlo).

   (*b*) Videti je, kot da jih ima 60 (kot da se bo onesvestil).

   kot da bi jih imel 60 (kot da bi se onesvestil).

4. (*a*) Videti je, kakor da ne bomo mogli noter.

   (*b*) Videti je, kakor da ga nekaj skrbi.

Oglejmo si sedaj izraz "izgleda/pojavlja se"[11]:

1. (*a*) Izgleda modro (narobe obrnjeno, podaljšano itn.).

   (*b*) Izgleda kavalir.

2. (*a*) Ta [barva] izgleda kot modra.

   (*b*) Izgleda kot kavalir.

[10] Primerjajte med sabo izraze, kot so "pravica", "dolžnost", "morati", "dolžnost", "obligacija". Tudi tukaj obstajajo konteksti, kjer lahko uporabimo *katerikoli* izraz, pa vendar med rabo vsakega posameznega izraza vseeno obstajajo velike in pomembne razlike. In tudi tu te razlike filozofi običajno zanemarjajo.

[11] V angleščini "to appear". – op. p.

(Ali lahko te besedne zveze z "izgleda/pojavlja se" dejansko zagovarjamo, je precej dvomljivo; vsekakor pa zvenijo mojemu ušesu dokaj čudno.)

3. (*a*) Izgleda, kot da (kot da bi) ...

(in 4.)(*b*) On izgleda, kot če (kot da bi) ...

5. (*a*) Izgleda, da se širi.

Izgleda, da je ponaredek.

(*b*) Izgleda, da mu je ona všeč (da se je umiril).

Izgleda, da je Egipčan.

6. (*a*) Izgleda kot temen madež na horizontu.

(*b*) Izgleda kot človek dobrega značaja (namreč iz te pripovedi). (Tudi za nekega igralca lahko rečemo "izgleda kot Napoleon".)

7. Izgleda, da so vse pojedli.

Še posebej lahko opazimo, da imamo tu tvorbe (to je 5-7), ki se *ne* pojavljajo z "videti je".[12] To so tudi nekako najpomembnejši primeri, na katere bomo pozorni.

Glede besede "zdi se"[13] lahko na kratko rečemo, da ima iste značilnosti kot izraz "izgleda" (vendar se pojavlja manjši dvom o tem v primeru (2), na primer "Zdi se kot stari časi", "Vse se zdi kot mora"), *razen* da izraz "zdi se" ne kaže tvorb, ki bi bile analogne s primeri pod (6), kar je pomembno razhajanje.

Kako bomo torej prikazali razlike med temi različnimi izrazi v teh različnih tvorbah? No, ena razlika gotovo bije v oči: v grobem povedano je izraz "videti je" omejen na splošno področje *vida*, medtem ko uporaba izrazov "izgleda/pojavlja se" in "zdi se" *ne* zahteva oziroma *ne* implicira uporabe nekega določenega čuta.[14] Potemtakem obstaja veliko besed, ki so analogne z "videti je", "slišati", "vonjati", "okušati", "čutiti" in ki storijo za "svoje" lastno čutilo isto, kot naredi beseda "videti je" za čutilo vida.

Toda mi moramo med njimi poiskati še tako drobne razlike in v ta namen moramo pogledati nekaj dodatnih primerov. Vprašati se moramo, v kakšnih okoliščinah in zakaj bomo določen izraz uporabili.

Oglejmo si prvi sklop primerov:

(1) Videti je kriv.

---

[12] Mogoče se nekatere tvorbe res pojavljajo, predvsem v pogovornem jeziku. In če se pojavljajo, potem se pojavljajo. Toda pogovorni jezik je pogosto nekoliko *ohlapen* in vemo – no, vsaj nekateri vemo –, kdaj se to zgodi. Tega seveda ne vemo, če jezika ne poznamo dovolj dobro ali pa smo na takšne stvari precej neobčutljivi.

[13] V angleščini "seems". – op. p.

[14] Res je, da izraz "videti je" dokaj pogosto uporabljamo v primerih, ko ne gre za preprosto ali dobesedno "videnje z očmi". To je torej povsem naravno, saj na enak način razširimo rabo izraza "videti".

(2) Izgleda/pojavlja se kriv.

(3) Zdi se kriv.

Prvo besedno zvezo bomo uporabili, kadar bomo preprosto skušali komentirati njegov *videz* – ima videz krivega človeka.[15] Druga, tako predlagam, se uporablja običajno takrat, kadar se želimo sklicevati na določene *posebne okoliščine* – "Povsem se strinjam, da je pri izmikanju vsem tistim predirljivim vprašanjem o tem, kaj je storil z denarjem, izgledal kriv, vendar pa je bilo ves preostali čas njegovo obnašanje [ne samo 'njegov videz'] ena sama nedolžnost." Tretja besedna zveza se, kar je precej očitno, odkrito nanaša na določene *dokaze* – dokaze, ki seveda dopuščajo odgovor na vprašanje, ali *je* kriv, vendar še vedno ne take, da bi lahko na omenjeno vprašanje dali dokončni odgovor – "Glede na dokaze, ki so nam jih do sedaj predstavili, se vsekakor zdi kriv."

Drugi sklop podobnih primerov je naslednji:

(1) "Hrib je videti strm" – ima videz strmega hriba;

(2) "Hrib izgleda/se pojavlja strm" – ko ga gledamo od tukaj spodaj;

(3) "Hrib se zdi strm" – če sklepamo na podlagi dejstva, da smo morali kar dvakrat menjati v nižjo prestavo na kolesu.

Enako velja za tretji sklop:

(1) "Videti je elegantna" – dokaj nezapleteno;

(2) "Zdi se (da je) elegantna" – glede na te fotografije, glede na to, kar so mi o njej povedali itn.;

(3) "Izgleda/pojavlja se (da je) elegantna" – (dejansko je dokaj sumljivo, če se tako izrazimo, vendar pa se *morda* tako izražajo v nesofisticiranih, provincialnih krogih).

Ne da bi se spuščali v prevelike podrobnosti, je torej dovolj očitno, da temeljna ideja, ki stoji za rabami izrazov "videti je", "izgleda/se pojavlja", "zdi se", ni ena in ista in pogosto se zgodi, da tam, kjer lahko uporabimo eno besedo, ne moremo uporabiti druge. Ni nujno, da je moški, ki se *zdi* kriv, tudi *videti* kriv. Vendar pa lahko z lahkoto opazimo, da so v ustreznih kontekstih pomeni besed skoraj identični. Na primer, če je nekdo videti bolan, *je* lahko to dokaz, na osnovi katerega lahko sklepamo, da se nam zdi, da je bolan; ali še en primer: če govorimo o tem, kako *je* nekaj videti, potem lahko govorimo o tem, kako se stvar, kadar jo v določenih okoliščinah gledamo, pojavlja. Očitno pa je, da zgoraj povedano ne drži v primerih, (i) ko je to, kako je neka stvar videti, neustrezen dokaz (če bi dejali, da se zato, ker je njen nakit videti kot original, tudi zdi, da je original, potem bi se prav gotovo prenaglili), (ii) ko je način, kako je neka stvar

[15] Mogoče je opaziti razliko med "ne maram njegovega videza" in "ne maram njegovega izgleda" ter da včasih `elimo "varovati izgled" zaradi različnih razlogov, *eden* takih razlogov pa je lahko ravno "zaradi videza stvari".

videti, popolnoma dokončen (kaj mora oseba še narediti, da bi *bila elegantna*, razen da *je videti elegantna*?) in (iii) ko sploh ni vprašljivo, ali je nekaj res takšno in takšno ("Videti je kot njegov oče" – nihče pa ne bo v tem primeru dejal, da se zdi, da *je* njegov oče). Potem so tukaj še nekateri posebni primeri, v katerih je to, kako je neka stvar videti (čutiti itd.), ali edino, kar lahko izvemo o njej iz narave primera, ali pa edino, kar nas običajno zanima. Običajno se namreč ne mučimo s tem, da bi delali kako razliko med "Sonce je vroče" in "Sonce se čuti vroče" ali med "Nebo je modro" in "Nebo je videti modro".

To, da rečemo "zdi se", ko na splošno imamo nekatere (vendar ne dokončne) dokaze, ima za posledico, da je "zdeti se" združljivo z "možno, da je" in "možno, da ni": "Lahko, da je kriv – vsekakor se zdi kriv"; "Vsekakor se zdi, da je kriv – možno je, da ni". "Zdeti se" se *lahko* pojavi v konjunkciji z "je" ali "ni", vendar pa to običajno zahteva spremembo v dokazu, na katerega se implicitno sklicujemo. Če bi rekel "Vsekakor se zdi, da je kriv, vendar ni", običajno ne bi menil, da *taisti dokazi*, na osnovi katerih se zdi, da je kriv, dokazujejo tudi, da ni kriv, temveč le, da medtem ko se, recimo, na osnovi *do sedaj* predstavljenih (ali javno dostopnih) dokazov zdi kriv, obstajajo (ali pa imam) *nadaljnje* dokaze, ki dokazujejo, da ni kriv. Jasno je, da *lahko* vsem dokazom navkljub sprejmem ali zavrnem njegovo krivdo, toda to ni in ne more biti običajen primer.

Besedna zveza "zdeti se kot" zahteva posebno obravnavo. Zdi se, da je njena funkcija ta, da izraža *splošni vtis*, ki ga naredi določena stvar. Tako si je včasih ta besedna zveza pomensko blizu z besedno zvezo "zdeti se, da je":

{ ("Zdi se kot / da je resna raziskava"),

vendar pogosteje ne kot ja. Splošni vtis sicer *lahko* imamo za dokaz, vendar ga pogosto ne bomo vzeli za dokaz. Stavek "Naslednji trije dnevi so se zdeli kot ena velika mora" ne pomeni, da so se ti trije dnevi v resnici zdeli, da *so*, da sem bil pripravljen misliti, da *so bili dejanska* mora. Če to karkoli pomeni, potem pomeni zgolj, da je to tisto, kar *so bili kot* – v takih kontekstih pa res ni velike razlike med "zdeti se" in "je".

Res pa je, da ni nobenega *splošnega* odgovora na vprašanje, kako sta "videti je" in "videti je kot" povezana z "je". Ta povezava je namreč odvisna od vseh okoliščin posameznega primera. Če rečem, da je bencin videti kot voda, je jasno, da zgolj opisujem, kako je videti bencin. Nikakor me ne mika misliti, niti ne menim, da *je* bencin morda voda. Podoben primer je stavek "Magnetofon zveni kot flavta". Čisto druga zgodba pa nastopi, kadar rečem "To je videti kot voda" (ali "To zveni kot flavta"). Če namreč že ne vem, kaj je "to", potem *lahko* dejstvo, da je to videti kot voda, vzamem za osnovo, na podlagi katere bom mislil, da *je* to voda. Ali pa tudi ne. Kadar rečem "To zveni kot flavta", je vse, kar izrekam, to, da ima dani zvok določene značilnosti. To je lahko mišljeno in razumljeno kot dokaz za to, kaj proizvaja ta zvok, kaj je ta instrument, ali pa tudi ne. Kako pa *je* mišljeno in razumljeno, je odvisno od nadaljnjih dejstev o dogodku izrekanja. Besede same ne implicirajo ničesar niti v eni niti v drugi

smeri.

Obstajajo pa razlike drugačne vrste v načinih, kako je lahko besedna zveza "videti je kot" mišljena in razumljena. Ogledali si bomo nogometno tekmo, kjer bo nasprotno moštvo japonsko. Naši sedeži so na športnem stadionu visoko zadaj. Ena od ekip priteče na igrišče in v tem trenutku lahko rečem:

(i) "Videti so kot mravlje"

ali

(ii) "Videti so kot Evropejci".

Očitno je, da z izjavo (i) *ne* mislim niti, da sem pripravljen misliti, da je prišlo na igrišče nekaj mravelj, niti da bomo za igralce po natančnem pregledu ugotovili, da so videti natanko ali celo skoraj kot mravlje. (Lahko bi zelo dobro vedel, ali pa bi bil vsaj sposoben videti, da nimajo, na primer, tistih osupljivih večkrat preščipnjenih trupov.) Seveda mislim, da so ljudje, če jih opazujemo iz velike razdalje, videti (v precejšnji meri) kot mravlje, ki bi jih opazovali z razdalje, s katere mravlje običajno opazujemo, na primer en meter in pol. Medtem ko pa *lahko* ob izrečenem stavku (ii) dejansko *mislim*, da je moštvo, ki je priteklo na igrišče, sestavljeno iz Evropejcev, ali vsaj, da lahko tako sklepam glede na njihov izgled, ali pa, da so (četudi vem, da je to japonsko moštvo) mogoče na moje presenečenje igralci videti kot Evropejci, so kot Evropejci, če jih pogledamo. Primerjajmo s tem stavek "Luna ni videti nič večja kot kovanec za pol šilinga". To ne pomeni, da je luna videti, kot da *je* enake velikosti ali pa kot bi bil videti kovanec, če bi bil tako oddaljen od nas, kot je luna, ampak, da je luna videti tako, kot bi bil videti kovanec, če bi bil od nas oddaljen za dolžino roke.

Nekatere od teh težav lahko pripišemo besedi "kot" sami (oziroma jih lahko vsaj najdemo v povezavi z njo) in ne izključno besedni zvezi "videti je kot". Preučimo naslednja dva primera: "Ta oblak je kot konj" in "Ta žival je kot konj". Četudi bi v primeru z oblakom dejali, da je bil *natanko* tak kot konj, s tem ne bi mislili, da bi ga lahko kdo zlahka zamenjal za konja ali da bi podlegel skušnjavi in ga začel jahati itn. Če pa rečemo za neko *žival*, da je kot konj, potem jo je verjetno v nekaterih okoliščinah mogoče zamenjati za konja, kdo bi lahko razmišljal, da bi ga poskušal zajahati itn.[16] Tudi v takih primerih ni dovolj, da le pogledamo besede same, ampak moramo, da bi se odločili, kaj je nekdo mislil in kaj lahko iz tega sklepamo (če sploh kaj), raziskati vse okoliščine, v katerih so bile besede uporabljene. Omenili smo že, da se moramo, ko rečemo, da je ravna palica, ki je deloma potopljena v vodo, "videti ukrivljena", spomniti na to, s kakšno vrsto situacije imamo opraviti. Vsekakor na osnovi te situacije in ob izreku tega stavka ne moremo domnevati (četudi mislimo, da je ta ravna palica resnično videti točno takšna kot ukrivljena), da je palica tudi dejansko ukrivljena. Tu pa lahko tudi

[16] V nasprotju z nekaterimi filozofskimi teorijami mislim, da bi moral biti pojem *biti* tak in tak nadrejen pojmu biti *kot* tak in tak. Koliko stvari je narobe z opazko "@ival se utegne upravičeno imenovati svinja, saj gotovo je kot svinja"?

dodamo, da, na primer, opisov sanj očitno ne moremo jemati tako, kot da imajo enako moč in enake posledice, kot bi jih imele enake besede, če bi bile uporabljene v opisu običajnih izkustev v budnem stanju. V bistvu lahko ravno zato, ker vsi vemo, da sanje *vseskozi niso* enake izkustvom v budnem stanju, varno uporabljamo običajne izraze v pripovedovanju sanj. Posebnost konteksta sanj je dovolj znana, da bi kogarkoli zavajalo dejstvo, da govorimo z običajnimi izrazi.

Dve končni poanti. Prvič, glede na to, kar je dejalo že veliko filozofov, je pomembno poudariti, da opisi videza niso niti "subjektivni" niti "nepopravljivi". Jasno, ob uporabi zelo znanih besed, kot je, na primer, "rdeče", je nedvomno majhna možnost, da bi naredili napako (kaj pa naj rečemo o obrobnih primerih?). Vendar nekdo lahko reče "Videti je heliotrop" in je nato v dvomih, *ali* glede tega, ker ne ve, če je "heliotrop" pravilna oznaka za barvo, ki jo ta stvar ima, *ali* pa glede tega (če pogledamo izrečen stavek z drugega zornega kota), ali je ta stvar dejansko videti heliotrop. Vsekakor lahko rečemo, da *načelno* takrat, ko nekdo izreče stavek, da je nekaj videti tako in tako, to ni dokončno in neovrgljivo. In četudi rečem "... je *sedaj* videti *meni* ...", lahko ta stavek kljub vsemu zaradi pritiska ali pa po podrobnejšem pregledu prekličem ali vsaj popravim. Če namreč iz svoje izjave izključimo druge ljudi in druge čase, to še ne pomeni, da smo se v celoti izognili negotovosti ali da smo s tem izključili *vsako* možnost, da nam ugovarjajo in morda dokažejo, da se motimo. Mogoče je celo bolj jasno, da je način, kako so stvari videti, na splošno ravno tako dejstvo o svetu in v isti meri dovzeten za javno potrditev ali ovržbo, kot to, kakšne so dejansko stvari. Tako s tem, ko rečem, da je bencin videti kot voda, ne razkrivam dejstva o *sebi*, temveč o bencinu.

Na koncu še poanta o besedni zvezi "zdeti se". Pomembno je, da lahko sodbo ali izraz mnenja uvedemo z besednimi zvezami, kot so: "Če sodimo na osnovi njegovega videza, potem ..." ali "Glede na njegov izgled lahko rečemo, da ...", ne moremo pa tega narediti z besedno zvezo "Če sodimo na osnovi *dozdevkov* ...". To ni mogoče. Zakaj ne? Ali ne drži, da nam videz in izgled zgolj priskrbita *dejstva*, na temelju katerih ustvarimo sodbo, ko pa govorimo o tem, kako se nam stvari zdijo, pa je to *že* sodba? To v bistvu kaže na zelo posebno in izjemno funkcijo, ki jo ima "zdeti se".

V.

Zdaj se želim spet lotiti filozofskega argumenta, kakor je predložen v tekstih, ki jih obravnavamo. Kot sem že prej omenil, je osnovni namen argumenta iz iluzije predvsem to, da bi nas prepričal, da je tisto, kar (vsekakor neposredno) zaznavamo v nekaterih nenormalnih, izrednih dogodkih, čutni podatek. Toda temu sledi v argumentu drugi korak, ki nas hoče pripeljati do točke, v kateri bi se strinjali s trditvijo, da je tisto, kar (neposredno) zaznavamo, *vedno* čutni podatek,

celo v normalnih, običajnih primerih. Ravno ta drugi korak argumentacije pa je tisti, ki ga moramo sedaj vzeti pod drobnogled.

Ayer razloži celoten argument takole.[17] "Ni," pravi, "nobene vrstne intrinzične razlike med tistimi našimi zaznavami, ki so v svoji predstavitvi materialne stvari zveste resnici, in onimi, ki so prividi[18]. Ko pogledam ravno palico, ki je do polovice potopljena v vodo in tako izgleda ukrivljeno, je moje izkustvo kvalitativno enako, kot če bi gledal palico, ki je dejansko ukrivljena ..." Če pa bi, "ko bi bile naše zaznave varljive, vedno zaznavali nekaj kvalitativno drugačnega kot takrat, ko bi bile pravilne, potem bi morali pričakovati, da bo tudi v teh dveh primerih naše izkustvo kvalitativno različno. Pričakovati bi morali, da bi lahko na podlagi intrinzičnih lastnosti zaznave ugotovili, ali smo zaznali neki čutni podatek ali materialno stvar. Toda to ni mogoče ..." Pricova razlaga te ideje[19], na katero nas napotuje Ayer, dejansko ni popolnoma analogna Ayerjevi. Prvi namreč že prej nekako pride do sklepa, da se vedno zavedamo čutnih podatkov, tu pa poskuša zgolj dokazati, da ne moremo ločiti med *normalnimi* čutnimi podatki, ki so "deli zunanjosti materialne stvari", in *nenormalnimi* čutnimi podatki, ki to niso. Uporabljen argument pa je skoraj identičen Pricovemu: "Nenormalni čutni podatek ravne palice, ki stoji v vodi [to je čutni podatek njene upognjenosti], je kvalitativno nerazločljiv od normalnega čutnega podatka ukrivljene palice." Toda: "Ali ni neverjetno, da bi bili dve bitnosti, ki sta si tako zelo podobni v vseh teh lastnostih, dejansko tako popolnoma različni: ena naj bi bila dejanski sestavni del materialnega objekta, ki je popolnoma neodvisen od opazovalčevega uma in organizma, medtem ko naj bi bila druga le minljiv produkt njegovega možganskega procesa?"

Dalje tako Ayer kot Price dokazujeta, da "se celo v primerih resnici zveste zaznave neposredno ne zavedamo materialnih stvari" [ali pri Pricu, da naši čutni podatki niso deli zunanjosti materialnih stvari] zato, ker "lahko resnici zveste in varljive zaznave tvorijo nepretrgan niz. Če se postopno od daleč približujem predmetu, lahko imam na začetku niz zaznav, ki so dejansko prevare v smislu, da se objekt prikazuje manjši, kot je dejansko. Domnevajmo, da se ta niz zaključi z resnici zvesto zaznavo.[20] Potem bo razlika v lastnostih med to zaznavo in njenim neposrednim predhodnikom iste vrste kot razlika med katerimakoli varljivima zaznavama, ki sta v nizu ena zraven druge ..." Toda "to so razlike v stopnjah in ne v vrsti. Vendar to, tako dokazujejo, ni tisto, kar bi morali pričakovati, če bi bile resnici zveste zaznave zaznave objekta drugačne vrste, to je zaznave materialne stvari v nasprotju s čutnim podatkom. Ali dejstvo, da resnici zveste in varljive zaznave na zgoraj opisan način postopoma prehajajo ena v drugo, ne kaže tega, da so predmeti, zaznani na en ali drugi način, na splošno enaki? Če

[17] Ayer, nav. delo, str. 5-9.

[18] V angleščini "delusion". – op. p.

[19] Price, nav. delo, str. 31.

[20] Toda kakšen pomen, se utegnemo vprašati, ima ta domneva? Iz kakšne razdalje je neki objekt, na primer `oga za kriket, "videti tako velika, kot je dejansko"? Dveh metrov? Dvajsetih metrov?

drži, da so varljive zaznave zaznave čutnih podatkov, bi iz tega sledilo, da je tisto, kar neposredno izkušamo, vedno čutni podatek, nikoli pa materialna stvar." Kot pravi Price: "Zdi se skrajno nenavadno, da bi tam, kjer obstaja le neskončno majhna razlika v lastnostih, morala obstajati popolna razlika v naravi."[21]

Torej, kaj lahko rečemo o tako predstavljenih argumentih?

1. Za začetek to, da je precej očitno, da je okvir, v katerem Ayer navaja argument, v veliki meri pristranski. Price, če se spomnite, s svojim argumentom ne želi dokazati, da se vedno zavedamo čutnih podatkov. Po njegovem je to vprašanje že rešeno, sam sebe pa razume, kot da se tu sooča le s vprašanjem, ali je katerikoli čutni podatek "del zunanjosti materialnih objektov". V Ayerjevi razlagi pa *je* argument postavljen v ospredje kot osnova za sklep, da je tisto, česar se (neposredno) zavedamo, ko zaznavamo, vedno čutni podatek. Če pa je tako, potem se zdi to, da je ta sklep praktično predpostavljen že od prve premise argumenta, precej resna pomanjkljivost. V tej premisi Ayer uporabi, sicer ne prvič, pojem "zaznave" (ki, mimogrede, nikoli ni bil pojasnjen ali definiran) in tukaj in vseskozi vzame za nekaj samoumevnega, da v vsakem primeru obstaja določena vrsta bitnosti, ki se jih zavedamo v popolnoma vseh primerih – namreč "zaznave", varljive ali resnici zveste. Seveda pa, če je nekdo že prepričan, da bo požrl idejo, da imamo v vsakem primeru, pa naj gre za resnici zvesto ali varljivo zaznavo, opravka z "zaznavami", potem je le preveč brezbrižen, da bi ga pripravili do občutka, da je dlakocepec, če v enako razumljivem slogu ne pogoltne tudi čutnih podatkov. V resnici pa mu ni bilo niti povedano, kaj *so* "zaznave", domneva o njihovi vsepričujočnosti pa se je pritihotapila brez kakršnekoli razlage ali argumenta. Toda, ali bi bil sklep argumenta za tiste, na katere je izrecno naslovljen, še vedno povsem tako očitna stvar, če ne bi bili že od začetka prisiljeni sprejeti začetnega koraka?

2. Seveda želimo tudi ugovarjati argumentovi blagi predpostavki o preprosti razcepljenosti med "resnici zvestimi in varljivimi izkustvi". Kot smo že videli, ne obstaja sploh *nobeno* upravičenje *niti* za to, da vržemo v en koš vsa tako imenovana "varljiva" izkustva, *niti* za to, da vržemo v en koš vsa tako imenovana "resnici zvesta" izkustva. Ampak še enkrat, ali bi lahko argument tekel tako gladko brez te predpostavke? Prav gotovo bi – to pa bi bilo mimogrede tudi vse – potrebovali precej več časa, da bi ga dognali.

3. Poglejmo sedaj, kakšna je dejanska vsebina argumenta. Začne se, kot se boste spomnili, z domnevno ugotovitvijo dejstva, namreč, da " ni nobene vrstne intrinzične razlike med tistimi našimi zaznavami, ki so v svoji predstavitvi materialne stvari zveste resnici, in onimi, ki so prividi" (Ayer) in da "ni nobene kvalitativne razlike med normalnimi čutnimi podatki kot takšnimi in nenormalnimi čutnimi podatki kot takšnimi" (Price). Sedaj je čas, da se potem,

[21] Iz obravnave sem izvzel nadaljnji Ayerjev in Priceov argument, ki vsebuje govorjenje o "vzročni odvisnosti" naših "zaznav" od pogojev opazovanja in naših lastnih "fizičnih in psihičnih stanj".

ko smo kolikor dolgo je le bilo mogoče odložili obravnavo številnih nejasnosti in ugovorov na tak način govorjenja, vprašamo, ali je to, kar se tu domneva, dejansko resnično. Ali obstaja primer, kjer "varljiva in resnici zvesta izkustva" niso "kvalitativno različna"? No, če nič drugega, se zdi skrajno nenavadno reči kaj takega na tako radikalen način. Poglejmo si naslednje primere. Lahko imam izkustvo (domnevno "varljivo") sanjanja, da sem predstavljen papežu. Ali lahko resno trdimo, da je imetje takih sanj "kvalitativno nerazločljivo" od tega, da sem *dejansko* predstavljen papežu? Očitno je, da ne. Navsezadnje obstaja besedna zveza "imeti lastnosti sanj"[22]; za nekatera izkustva v budnem stanju namreč rečemo, da so kot sanje in včasih skušajo nekateri umetniki in pisatelji – običajno s pičlim uspehom – razlagati, da so taka njihova dela. Toda če *bi bilo* tukaj predpostavljeno dejstvo res dejstvo, bi bila besedna zveza kajpada brez vsakršnega pomena, saj bi bila uporabna v vseh primerih. Če se sanje ne bi "kvalitativno" razlikovale od izkustev, ki jih imamo v budnem stanju, potem bi bilo *vsako* izkustvo v budnem stanju enako sanjam: "lastnosti sanj" ne bi bilo težko imeti, ampak bi se jim bilo celo nemogoče izogniti.[23] Res je sicer, naj ponovim, da sanje *pripovedujemo* z istimi pojmi kot izkustva, ki jih imamo v budnem stanju: navsezadnje so ti pojmi najboljše, kar imamo, vendar bi bilo iz tega nepremišljeno in napačno sklepati, da je tisto, kar pripovedujemo, v obeh primerih *popolnoma enako*. Kadar se udarimo v glavo, včasih rečemo, da "vidimo zvezde", ampak iz tega ne sledi, da je videti zvezde ob udarcu v glavo "kvalitativno" nerazločljivo od tega, ko vidimo zvezde, kadar gledamo v nebo.

Še enkrat, preprosto ne more biti res, ko rečemo, da je videti svetlo zeleno pasliko na ozadju bele stene popolnoma enako kot videti svetlo zelen madež, ki je dejansko na steni; ali da je popolnoma enako, če vidimo bel zid skozi modre leče ali če vidimo moder zid; ali da je videti roza podgane v *deliriumu tremens* popolnoma enako temu, kadar v resnici vidimo roza podgane; ali da je videti palico v vodi, ki se nam zdi ukrivljena, popolnoma enako temu, da vidimo dejansko ukrivljeno palico. V vseh teh primerih se sicer izrekamo na *isti* način ("Izgleda moder", "Izgleda ukrivljena" itn.), ampak to nikakor ne more biti razlog, da zanikamo očitno dejstvo, da so "izkustva" *drugačna*.

4. Dalje, nekdo si lahko želi vsaj vprašati, kakšna je verodostojnost čudnega splošnega načela, na katerega se, tako se vsaj zdi, opirata tako Ayer kot Price[24], namreč, da če dve stvari nista "rodovno enaki po svoji naravi", potem ne moreta biti podobni oziroma skoraj podobni. Če bi bilo res, pravi Ayer, da od časa do časa zaznavamo dve različni vrsti stvari, potem "bi morali pričakovati", da se bosta ti dve stvari tudi kvalitativno razlikovali. Ampak, zakaj zaboga bi kaj takega morali pričakovali? Še posebej če se, kot pravi Ayer, lahko zgodi, da ne bomo nikoli prišli do spoznanja, da je to res. O tem je zelo težko razpravljati

[22] V angleščini "a dream-like quality". – op. p.

[23] To je del, nedvomno *zgolj* del, nesmisla Descartesovega poigravanja z idejo, da je morda celota našega izkustva le sen.

[24] V bistvu Ayer kasneje izrazi dvom, *glej* str. 12 navedenega dela.

razumno, in to zaradi začetnega nesmisla v hipotezi, da zaznavamo ravno *dve* vrsti stvari. Toda če, na primer, še nikoli nisem videl ogledala, ampak so mi povedali, (*a*) da se v ogledalu vidijo odsevi stvari in (*b*) da odsevi "po naravi (v svojem bistvu)" niso enaki stvarem, ali potem obstaja kakršenkoli razlog za to, da bi nemudoma *pričakoval* obstoj nekakšne velike "kvalitativne" razlike med videnjem stvari in videnjem njihovih odsevov? Jasno, da ne. Če bi bil preudaren, bi preprosto počakal in videl, kako je videti odsev. Če bi mi nekdo povedal, da se limona po naravi (v svojem bistvu) razlikuje od koščka mila, ali bi potem "pričakoval", da noben košček mila ne more izgledati tako kot limona? Le zakaj?

(Vredno je omeniti, da si Price na tej točki argumenta pomaga z drzno retorično potezo: vpraša nas, kako bi *lahko* bili dve bitnosti "kvalitativno nerazločljivi", če je ena "dejanski sestavni del materialnega objekta", druga pa "*minljiv produkt njegovega možganskega procesa*". Ampak kako naj bi bili dejansko prepričani, da so čutni podatki *sploh* minljiv produkt možganskega procesa? Ali ta slikoviti opis, na primer, ustreza odsevu mojega obraza v ogledalu?)

5. Naslednje zmotno načelo, na katerem se zdi, da temelji argument iz iluzije, je, da *mora* biti res, da "varljivih in resnici zvestih izkustev" ne moremo razlikovati (kot takih) "kvalitativno" ali "intrinzično", ker če bi jih lahko, potem ne bi bili nikoli "prevarani". Ampak jasno je, da ni tako. Iz dejstva, da sem včasih "prevaran", da se zmotim pri razlikovanju med *A* in *B*, nikakor ne sledi, da morata biti *A* in *B nerazločljiva*. Morda bi med njima opazil kakšne razlike, če bi bil bolj natančen ali pazljiv; morda sem preprosto slab v razlikovanju takšnih vrst stvari (na primer letnikov vina); morda se nisem nikoli naučil razlikovati med njimi ali pa nisem imel veliko prakse glede njihovega razlikovanja. Kot pripominja Ayer, najverjetneje pravilno, "otrok, ki se ni nikoli naučil, da je lom sredstvo, ki izkrivlja podobe, bo po naravi prepričan, da je bila palica dejansko takšna, kot jo je videl, to je ukrivljena". Toda: kako naj bi dejstvo, da nepoučen otrok najverjetneje ne bo ločil med "*biti navidezno izkrivljen*" in "*biti dejansko izkrivljen*", utemeljilo domnevo, da *ne* obstaja "kvalitativna" razlika med omenjenima primeroma? Le kakšen sprejem bi jaz doživel pri poklicnem okuševalcu čaja, če bi mu rekel: "Ampak pri okusu teh dveh vrstah čaja ne more biti nobene razlike, kajti meni praviloma spodleti, da bi razlikoval med njima." Še enkrat, kadar "hitrost roke prevara oko", to še ne pomeni, da je tisto, kar roka dejansko dela, *popolnoma enako* onemu, kar smo zapeljani misliti, da dela, ampak le, da je *nemogoče reči*, kaj roka dejansko dela. V tem primeru je mogoče celo res, da med prevaro in neprevaro sploh ne moremo ločiti in ne le, da zgolj ne ločimo; vendar kljub temu to še vedno ne pomeni, da sta si oba primera (prevara in pravilna zaznava) popolnoma enaka.

Jasno je, da ne želim zanikati tega, da utegnejo obstajati primeri, v katerih so "varljiva in resnici zvesta izkustva" dejansko "kvalitativno nerazločljiva", tisto pa, kar želim zanikati, je, (*a*) da so takšni primeri *tako* pogosti, kot se zdi, da trdita oba, tako Ayer kot Price, in (*b*) da takšni primeri *morajo* obstajati, da bi z njimi ugodili gotovemu dejstvu, da nas naši "čuti včasih prevarajo". Mi

navsezadnje nismo kvazinezmotljiva bitja, ki bi jih lahko zavedli zgolj takrat, kadar se napaki nikakor ne bi bilo mogoče izogniti. Kaj pa če smo pripravljeni priznati, da lahko ali celo, da obstajajo *nekateri* primeri, pri katerih ne moremo razlikovati med "varljivimi in resnici zvestimi zaznavami". Ali to zahteva pritegnitev ali vpeljavo ideje o čutnem podatku? Ne. Kajti četudi bi vnaprej dopustili (za kar pa do sedaj nismo našli še nobenega razloga), da v "nenormalnih" primerih zaznavamo čutne podatke, ne bi smeli biti zavezani k temu, da to priznanje razširimo tudi na "normalne" primere. Zakaj se zaboga *ne* more primeriti, da bi bilo zaznavanje – v maloštevilnih primerih – ene vrste stvari popolnoma enako zaznavanju druge?

6. Obstaja še druga, precej splošna težava v ocenjevanju moči argumenta iz iluzije, ki smo se ji (skupaj z avtorji naših tekstov) do sedaj izogibali. Ayer nam v razmislek ponudi vprašanje, ali dva razreda "zaznav", razred resnici zvestih zaznav in razred prevar, sta ali nista "kvalitativno različna", "vrstno intrinzično različna". Ampak kako naj sploh začnemo razmišljati o tem vprašanju, če nam do sedaj sploh še ni bilo povedano, kaj "zaznava" *je*? Še posebej, koliko okoliščin določene situacije, kakor bi jih običajno našteli, naj bi bilo vključenih v "zaznavo"? Na primer, če se vrnemo na ravno palico v vodi: značilnost tega primera je, da je del palice pod vodo in da voda, jasno, ni nevidna. Ali je potemtakem voda del "zaznave"? Težko si je zamisliti kakršenkoli razlog za zanikanje tega dejstva. *Če* pa je voda del "zaznave", potem je to popolnoma očitno dejstvo, v katerem se "zaznava" razlikuje in jo je mogoče ločiti od zaznave, ki jo imamo, ko gledamo ukrivljeno palico, ki *ni* v vodi. Morda obstaja smisel, v katerem prisotnost ali odsotnost vode v tem primeru ni *osrednja stvar* – mi naj bi se osredinili predvsem na vprašanje palice. Toda kot so pokazale številne psihološke raziskave, je razlikovanje med eno in drugo stvarjo v bistvu zelo pogosto odvisno od takih bolj ali manj nebistvenih spremljajočih dejavnikov glavne stvari, in to četudi se jih ne zavedamo. Kot sem že dejal, nam Ayer in Price ne povesta, kaj je "zaznava"; toda, ali lahko iz katerekoli razlage, ki jo je mogoče zagovarjati – če bi taka razlaga bila ponujena – popolnoma izključimo te zelo pomembne spremljevalne okoliščine? In če *jih lahko* (na kakšen bolj ali manj samovoljen način), koliko zanimanja in pomembnosti bi potem ostalo v trditvi, da so "varljive" in "in resnici zveste" zaznave nerazločljive? Neizogibno je, da če izločimo tista dejstva, v katerih se *A* in *B* razlikujeta, potem lahko pričakujemo, da bodo ostala le tista dejstva, v katerih sta si podobna.

   Sklepam torej, da ta del filozofskega argumenta vsebuje (čeprav ne v vsakem primeru enako bistveno): (*a*) sprejetje precej sporne delitve vseh "zaznav" v dve skupini, v skupino "resnici zvestih" zaznav in v skupino "prevar", pri čemer bomo pustili ob strani dejstvo, da je nepojasnjeno, kaj je sama "zaznava"; (*b*) implicitno, vendar groteskno pretiravanje o *pogostosti* "varljivih zaznav"; (*c*) nadaljnje groteskno pretiravanje o *podobnosti* med "varljivimi" in "resnici zvestimi zaznavami"; (*d*) zmotno predpostavko, da takšna podobnost *mora* obstajati ali celo, da mora obstajati kvalitativna *identiteta*; (*e*) sprejetje precej

svojevoljne ideje, da stvari, ki se razlikujejo v svojem bistvu (po svoji naravi), ne morejo biti kvalitativno enake; in (*f*) – kar je dejansko rezultat (*c*-ja) in (*a*-ja) – svojevoljno prezrtje tistih bolj ali manj stranskih značilnosti, ki velikokrat omogočijo razlikovanje med situacijami, ki utegnejo biti v drugem, *širšem* smislu, približno enake. To se zdijo precej resne pomanjkljivosti.