časopis za kritično misel

ANALIZA

3-4

2000 letnik

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3-4, leto IV., februar 2001, cena: 1.600 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si, žiro račun: 50100-678-45543

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, Frane Jerman, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni urednik: Andrej Ule

Odgovorni urednik: Nenad Miščević

Uredniški odbor: Božidar Kante, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Bogomir Kralj, s.p., Prule 8, 1000 Ljubljana

Ta številka je izšla z denarno pomočjo Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

ISSN 1408-2969

KAZALO

Dunja Jutronić
FILOZOFSKA STALIŠČA PRI PREUČEVANJU IDIOLEKTA IN SOCIOLEKTA....3

IZ ZGODOVINE ESTETIKE

Arthur Danto
PODELJEVANJE UMETNIŠKEGA STATUSA REALNIM PREDMETOM:
SVET UMETNOSTI....15

George Dickie
KAJ JE UMETNOST? INSTITUCIONALNA ANALIZA....27

Božidar Kante
OKO, REALNI PREDMET IN SVET UMETNOSTI – I. DEL
O TISTEM, ČESAR OKO NE MORE IZSLEDITI....42

ČUDEŽI

Marko Uršič
SPINOZA O NARAVNIH ZAKONIH, BIBLIJI IN ČUDEŽIH....57

Baruch de Spinoza
O ČUDEŽIH....72

Gorazd Andrejč
NARAVA ČUDEŽEV....83

VÉDENJE IN PREPRIČANJE

John Cook Wilson
RELACIJA VÉDENJA DO MIŠLJENJA....105

H. H. Price
NEKAJ PREMIŠLJEVANJ O PREPRIČANJU....114

Harold Arthur Prichard
VEDETI IN BITI PREPRIČAN....130

Andrej Ule
ZNANJE IN PREPRIČANJE....137

POROČILO

BOLZANO INTERNATIONAL SCHOOLS IN COGNITIVE ANALYSIS....161

Dunja Jutronić
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

FILOZOFSKA STALIŠČA PRI PREUČEVANJU IDIOLEKTA IN SOCIOLEKTA

Termin "idiolekt" zastopa pojem jezika posameznika. Termin "sociolekt" zastopa jezik skupnosti. V zadnjih letih je zaradi močne povezanosti med jezikom oziroma pomeni posameznika in njegovimi intencionalnimi stanji več filozofskega zanimanja vzbujal idiolekt.
Tako idiolekt kot sociolekt lahko preučujemo individualistično (internalistična pozicija) in s socialnega stališča (eksternalistična pozicija).
Članek prikazuje dve stališči o idiolektu in sociolektu ter ju kritično presoja.

Ključne besede: idiolekt, sociolekt, internalizem, eksternalizem, uporaba jezika, normativnost.

1. Idiolekt in sociolekt

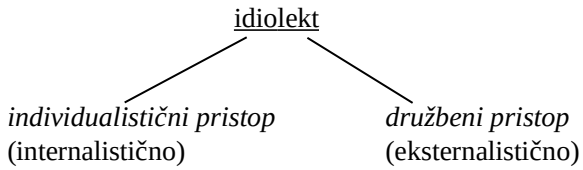
Beseda "idiolekt" zastopa jezik, ki ga uporablja posamezni govorec. Nasproti idiolektu običajno postavljamo jezik družbe, to je jezik družbene skupine oziroma večje družbene skupnosti. V tem primeru govorimo o "sociolektu".

Idiolekt je torej pojem za jezik oziroma za pomen, ki ga preučujemo, kadar preučujemo posameznika. S svojim jezikom posameznik izraža misli, ki jih ima. Idiolekti so v primerjavi s sociolekti bolj v središču raziskovanj in interesov filozofov, to pa zaradi močne zveze med jezikom in pomenom, ki ga ima posameznik, pa tudi zaradi zveze med jezikom in intencionalnimi stanji posameznika. Idiolekti so, rečeno drugače, mesto, kjer se srečata filozofija jezika in filozofija mišljenja.

Kot smo rekli, lahko nasproti idiolektu postavimo jezik neke skupnosti, v kateri posameznik živi. Takšne skupnosti so lahko večje ali manjše. Bilgrami (1992), na primer, omenja francoščino in pariško francoščino. Čeprav sta to govorici večje oziroma manjše skupnosti, ta primera bolj ustrezata razliki, ki jo jezikoslovec natančneje označuje z jezikom in dialektom. Sociolekt je termin, ki se običajno ne uporablja za označevanje jezika skupine, ki je povezana zemljepisno, ampak je to jezikovno obnašanje specifično za družbene skupine, ki jih v glavnem določamo po družbenoekonomskih merilih. Tako govorimo o sociolektu delavskega razreda,

srednjega in visokega razreda ter o sociolektu bolj ali manj izobraženih skupin in razredov. V tem primeru torej sociolekt ne pomeni tisto, kar običajno pomeni v jezikoslovju, ampak se nanaša na to, kar običajno imenujemo jezik, zato bomo ta termin tudi tako uporabljali.

Ko preučujemo idiolekte s filozofskega stališča, imamo na razpolago dva izhodišča: (1) individualistično izhodišče in (2) družbeno izhodišče (*glej* Bilgrami, 1992). Ta dva izhodišča sta prikazana na diagramu, ki sledi, potem pa ju bomo še razložili.

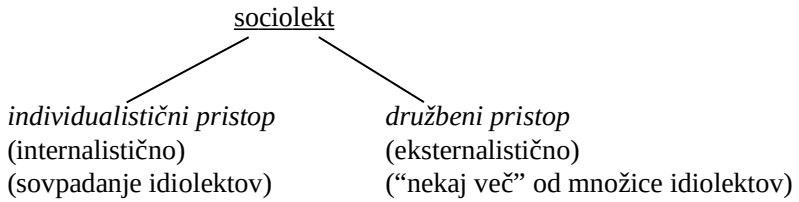


1. Diagram nam kaže – in nas na to tudi opozarja – zelo nenatančno uporabo termina idiolekt kot nedružbene in samo individualistične koncepcije jezika vsakega posameznika. Razliko med predmeti raziskovanja, kot so *sociolekti* in *idiolekti*, pa moramo vzpostaviti pazljivo (kot, na primer, razliko med standardno slovenščino – sociolekt – in slovenščino, ki jo govori posameznik – idiolekt). Po drugi strani moramo razlikovati dva izhodišča oziroma dve koncepciji teh predmetov raziskovanja: *individualistično* in *družbeno*.

2. Termin idiolekt se strogo uporablja za določen predmet preučevanja (to je jezik posameznika), ne pa za individualistično koncepcijo jezika posameznika.

3. Lahko imamo zelo družben pojem idiolekta, to pa ne pomeni, da – ko preučujemo idiolekte – predmet našega raziskovanja ni jezikovna kompetenca posameznika, ampak jezik skupnosti. Glede na ta pristop ni protislovno misliti o idiolektih kot o družbeno izoblikovanih bitnostih.

Še prej, preden povemo kaj o teh dveh izhodiščih preučevanja idiolekta, pa poglejmo, kako lahko govorimo o sociolektih. Tudi to bomo – kot pri idiolektih – prikazali na naslednjem diagramu:



Tudi tukaj srečamo dva različna stališča o sociolektih. O sociolektih lahko razmišljamo individualistično, to je, o njih lahko razmišljamo kot o določenem sovpadanju individualistično zamišljenih idiolektov, ali pa lahko razmišljamo o njih kot o nečem, kar je nad množico idiolektov.

Sedaj nam preostane, da razložimo ta dva pristopa k idiolektom in sociolektom. To bomo napravili v drugem in tretjem (idiolekt) ter v četrtem in petem (sociolekt) delu članka, potem pa opozorili na težave, s katerimi se srečujeta oba pristo-

pa.

2. Kaj je individualistični pristop k idiolektu?

Najprej – toliko, kolikor je potrebno za našo razpravo – povejmo nekaj o terminu individualizem. Po individualizmu o mišljenju je mentalna narava oseb oziroma stanj (dogodkov) takšna, da ne obstaja nujna oziroma globoka individualizirajoča zveza med posameznikom, ki je v tem stanju, in fizičnim oziroma družbenim okoljem, v katerem ta oseba je. Individualizem o vsebini pravi, da vsebina ni določena z ničemer, kar ni notranje posameznemu akterju oziroma govorcu. Pripisovanje pomena – razen obstoja tistega posameznika, ki misli oziroma govori – ne predpostavlja obstoja kakšnih drugih posameznikov (*glej* Burge, 1979: 77). Individualizem je stališče o vsebini, ki zanika, da je vsebina določena s čimerkoli, kar bi bilo zunanje. Zato ga lahko imenujemo tudi internalistično stališče. Temu nasproten eksternalizem trdi, da je vsebina intencionalnih stanj osebe odvisna od dejstev, ki obstajajo izven posameznika.

Individualistično stališče bom poskušala pokazati na znanem primeru, ki ga je podal ameriški filozof Tyler Burge (1979, 1989). Burge pravzaprav poda svojo kritiko individualističnega stališča (*glej* Bilgrami, 1992: 65).[1]

Predpostavimo, da obstaja oseba, imenujmo jo Mojca, ki je prepričana, da ima vnetje gležnja in zapestja. Ko se Mojca nekega dne prebudi z bolečino v kolku, obišče zdravnika in mu pove, da je prepričana, da se ji je artritis razširil na kolk. Zdravnik ji odgovori, da to ni mogoče, ker je artritis bolezen sklepov. Mojca je torej na začetku imela v svojem idiolektu individualni (notranji) pomen, to je, da je artritis bolezen, ki lahko napade tudi kolk. Glede na njen individualni pomen pride do nesoglasja med tem, kar misli Mojca, in med tem, kar pod "artritis" razume družba. Individualistični predlog se glasi: Zakaj se ne bi zaustavili in rekli, da je to, kar smo odkrili čisto na začetku – ko je Mojca, še preden je bil stavek popravljen z družbenega stališča, izrekla stavek "Artritis se mi je razširil na kolk" –, tisto, kar ima primarni pomen za filozofsko preučevanje propozicijskih naravnanosti, kot sta mišljenje in prepričanje, pa tudi za preučevanje pojma pomena, ki je pomemben za te propozicijske naravnanosti. Zdravnik (ki tukaj predstavlja strokovnjaka z družbenim pojmom artritisa) namreč popravlja Mojčin individualni pomen artritisa. Individualistično stališče je, da je Mojčin pomen vse, kar je treba preučevati. S takšnega stališča tisto, kar je kasneje opisano kot družbeni pomen – ko Mojca osvoji isti pomen kot njena skupnost s svojimi strokovnjaki –, pri preučevanju Mojčinega idiolekta sploh ni zanimivo. Lahko enostavno ostanemo pri individualističnih opisih. Individualistični pristop trdi, da moramo – če hočemo ugotoviti, ali je Mojčin pomen drugačen od družbenega – najprej dešifrirati pomen njenih besed (v tem primeru artritisa), potem pa ugotoviti, da ni v skladu z družbenim pomenom. Poanta individualista je v tem, da o tem, kar smo na začetku pripisali Mojci, lahko mislimo kot o pomenu in prepričanju, in da to, kar smo pripisali na samem začetku, pri preučevanju pomena in intencionalnosti tudi zadostuje. To ni samo neka začasna stopnja pred osvojitvijo družbenega pomena,

[1] Tu Bilgrami zagovarja svojo različico individualizma, ki jo imenuje "individualistični eksternalizem".

ampak *vse*, kar je treba raziskati. Individualist pri preučevanju idiolekta zanika dejstvo, da nanj gledamo kot na začasno stopnjo, in vztraja, da ga preučujemo kot takega. Za individualista zadostuje ugotovitev, da je Mojčin pomen oziroma pojem artritisa drugačen od tistega v skupnosti. O težavah in slabostih te ugotovitve govorim v šestem delu članka.

3. Kaj je družbeno eksternalistična pozicija o idiolektih?

Družbeni eksternalist hoče pomene, ki jih ima posameznik, opisati kot nekaj sekundarnega. Našo začetno stopnjo ima samo za začetno hipotezo, ki jo ali pa je ne potrdimo (kot v primeru Mojčine uporabe besede "artritis"), ko v preučevanje vključimo več posameznikov. Idiolekt je začetna hipoteza, potem pa moramo pomen opisati kot nekaj sekundarnega. Mojčin začetni pomen artritisa je samo začetna hipoteza o pomenu te besede, ko pa Mojca ugotovi, da se moti, mora ta svoj pomen ponovno opisati in mu pripisati družbeni pomen. Če je pomen isti, ponovno opisovanje ni potrebno. Na nek način, še posebej, če je pomen napačen kot v primeru Mojčinega védenja, moramo povedati, da na začetku sploh nimamo prave vsebine pomena in da se mora vsebina pripisovati družbeno oziroma eksternalistično. Ko imamo teorijo o pripisovanju pomena, je Mojčin idiolekt (obravnavan individualistično) samo nekakšen brezvsebinski hrup, tako da individualni pojem, ki bi bil povezan s tem hrupom (oziroma nesmislom), ne obstaja. Z drugimi besedami, za eksternalista ni individualističnega idiolekta.

4. Kaj je individualistično stališče o sociolektih?

O čem teče razprava med individualistično in družbeno oziroma eksternalistično pozicijo o sociolektih? Kot se vidi iz prikazanega diagrama, individualistična koncepcija sociolekta obravnava jezik skupnosti samo kot sovpadanje [*overlap*] individualistično zamišljenih idiolektov. Jezik je, enostavno rečeno, samo množica idiolektov, ki bolj ali manj sovpadajo (*glej*, na primer, Lehrer, 1986 in Davidson, 1986).

5. Kaj je družbeno eksternalistična pozicija o sociolektih?

Družbeno eksternalistična pozicija o sociolektih trdi, da sociolekti niso samo množica idiolektov, ki sovpadajo. Sociolekti so nekaj več, ker jih ne moremo izpeljati iz idiolektov v smislu, da bi jih oblikovali iz idiolektov, ki sovpadajo. Kaj pa potem so ti sociolekti? Kaj lahko povemo o sociolektih, kakor si jih zamišlja družbeno eksternalistični zagovornik? Zgodba se ne more izogniti sklicevanju na posameznikovo obnašanje in posameznikov jezik. Katera dejstva pa lahko pri oblikovanju sociolekta koristijo družbenemu eksternalistu, če pa to ne smejo biti dejstva o idiolektih, ki sovpadajo? Kaj je dodano? Katera druga dejstva? Kaj je to, kar iščemo v posameznem obnašanju, če ne gledamo na idiolekte kot na njihovo sovpadanje? To bi lahko bila zgodba, v kateri teoretik oblikuje teorijo o sociolektih, v kateri posebno pozornost posveča dejstvu, da ljudje drug drugemu popravljajo jezik, ki ga govorijo. Pri tem si pomagajo z mnenji tistih, ki to vedo bo-

lje od njih, z mnenji različnih strokovnjakov v poznavanju pomena. Če imamo samo nezadostno znanje (v glavnem pa je tako), potem se bomo obrnili k tistim, za katere menimo, da vedo več. Pri oblikovanju sociolekta bo teoretik tako tudi počel. Takšna možna zgodba torej ne bi bila zgodba, ki obravnava samo sovpadanje idiolektov, temveč bi bila oblikovana iz medsebojne odvisnosti posameznikov. Antiindividualist najprej oblikuje sociolekte na podlagi opažanj o posameznem obnašanju – toda kot o "odvisnostih", o katerih sem pravkar nekaj povedala –, potem pa te sociolekte uporabi za to, da bi oblikoval idiolekte teh posameznikov na družbeno eksternalistični način, kakor to najdemo pri že omenjenem Burgu in naši zgodbi o Mojci. Obračamo se na druge, da bi nam pojasnili besede; odvisni smo od aktivnosti drugih, od katerih se učimo in popravljamo naše besede.

Sedaj pa poglejmo, s kakšnimi težavami se srečujeta ta dva pristopa k idiolektom in sociolektom.

6. Težave individualističnega pristopa k idiolektu

(a) Če se zavzemamo za individualistični pristop k idiolektu, se lahko vprašamo, kako lahko razložimo, da smo kot govorci vseeno podvrženi določeni skupni jezikovni uporabi. Ni naključje, da vsi govorimo enako, to je naša skupna praksa, pravi britanski filozof Michael Dummett.

(b) Če nimamo družbenega pojma idiolekta, ne moremo govoriti o napaki oziroma napačni uporabi. Ne moremo razložiti tega, da imamo stalno potrebo po tem, da popravljamo svojo uporabo besed.

(c) Argument iz obračanja na druge [*deference argument*]. Ta argument pravzaprav vključuje tudi težavo, ki smo jo omenili pod točko (b). Kot smo videli pri Mojci, se je ona obrnila na zdravnika, da bi uskladila svoj pomen z njegovim, ki ga ima kot strokovnjak, to je, da bi svoj pomen uskladila s pomenom skupnosti. To stalno počnemo. Če je tako, potem sledi:

(d) Pripravljeni moramo biti priznati, da se, ko uporabljamo besede, lahko motimo. Tega pa ne moremo pojasniti z individualističnega stališča. Če priznamo napako, to pomeni, da smo kot govorci pripravljeni spremeniti prvotni pomen in ga uskladiti s pomeni, ki obstajajo v skupnosti. Burge, na primer, to pojasnjuje s tem, da smo vedno že imeli pojem, ki obstaja v skupnosti, po naključju pa smo ga uporabljali napačno. Sedaj, ko smo se obrnili na druge, pa smo pravzaprav začeli v celoti obvladovati pomene besed.

(e) Pojem normativnosti uvaja element pravilnosti v uporabi besed. O uporabi besed lahko razmišljamo kot o aplikaciji pravil, ki predstavljajo standarde, po katerih lahko določimo, ali je neka uporaba pravilna ali ne. Če torej na vprašanje, koliko je 68 plus 57, odgovorimo s 125, potem smo pravilno aplicirali pravilo uporabe besede plus. (Wittgenstein, 1953 in Kripke, 1982) Če sprejmemo individualizem, potem nimamo pojma normativnosti oziroma norm v jeziku.

(f) V individualističnem pristopu pomeni postanejo zasebni, dejstvo, da dejansko komuniciramo, pa je podprto samo s prepričanjem.

Iz teh nekaj pripomb vidimo, da moramo – zato da bi lahko pripisali pomen – predpostaviti pomen skupnosti. Bilgrami (1992), na primer, trdi, da najprej pripišemo individualni pomen (Mojčin "artritis"), potem pa opazimo, da se pomen ne ujema z družbenim pomenom. Sama mislim, da je pravzaprav ravno nasprotno. Ne bi vedeli, da Mojca govori idiolekt, da pa bi njenim besedam sploh pripisali pomen, se v prvi vrsti naslanjamo na družbeni pomen, potem pa ugotovimo, da Mojčin pomen ni v skladu z našim. Če ne poznamo družbenega pomena, pomena ne moremo pripisati. Celo Mojca mora dopustiti, da je lahko tisto, kar lahko opišemo kot Mojčin pomen, odkrito samo kot odklon od družbenega pomena. Da bi lahko opazili, da se Mojca na nek način razlikuje od družbe, moramo predpostaviti družbeni pomen, to pa je tisto, kar Bilgrami zanika. Z drugimi besedami, da bi videli, da se Mojčin pomen razlikuje od družbenega, moramo najprej dešifrirati nek pomen njenih besed (v tem primeru besede "artritis"), potem pa ugotoviti, da ni v skladu z družbenim pomenom. Da bi to napravili, moramo, kot smo trdili prej, predpostaviti družbeni pomen.

Individualist trdi, da je idiolekt vse, kar moramo raziskovati, da idiolekt ni samo neka začasna stopnja pred osvojitvijo družbenega pomena. Individualist pri preučevanju idiolekta zanika, da na idiolekt gledamo kot na začasno stopnjo in vztraja, da Mojčinemu idiolektu pripišemo idiosinkratično koncepcijo. Da bi ugotovili, da je uporaba idiosinkratična, jo moramo najprej primerjati z neko drugo uporabo (*tj*. z družbeno) in ugotoviti, da je to samo stopnja, ki bo popravljena.

Zdi se mi, da so težave, s katerimi se pri idiolektu sooča individualist, tako velike, da kažejo na to, da je individualistična pozicija o idiolektih nesprejemljiva. V primerjavi z individualistom ima družbeni eksternalist manj težav. Pa jih poglejmo.

7. Težave družbeno oblikovanih idiolektov

(a) Kot smo rekli, mora zagovornik družbeno oblikovanih idiolektov reči, da Mojčin pojem artritisa nima vsebine, da je podoben neki vrsti hrupa, ki bo dobil svoj pomen samo z uskladitvijo z družbenim pomenom. Zdravnik bo povedal Mojci, kaj njena uporaba te besede pravzaprav pomeni. Burge gre še dlje od tega, ko – po mojem mnenju nesprejemljivo – trdi, da moramo reči, da je Mojca stalno imela družbeni pojem artritisa in ga je samo napačno uporabljala. Če torej Mojca pravi, da ima artritis, njen sogovornik pa ne ve, da Mojca ne ve, kaj je artritis, bi lahko njen sogovornik predpostavil, da Mojca govori sociolekt dobro informirane medicinske sestre. Burge hoče povedati ne samo to, da imamo pravico predpostaviti kaj takšnega, temveč da je takšna predpostavka filozofsko pravilna pozicija. Kar naredi to predpostavko za možno, je pojem sociolekta, ki je osnoven ne glede na to, kako težko bi ga bilo opredeliti.

Mislim, da eksternalistu ni treba trditi toliko, ampak da zadostuje že prva trditev, to je, da Mojčin pojem ni bil pravilen.

(b) Če je idiolekt oblikovan družbeno, kaj je potem to, kar je v njem idiolektno? Zakaj bi to sploh imenovali idiolekt? Ali ni smisel idiolekta ravno v tem, da ga obravnavamo individualistično? Bilgrami (1992: 69), na primer, meni, da sme in-

dividualist zanikati, da je Mojčina uporaba "artritisa" samo začasna stopnja, in lahko vztraja na tem, da Mojčinemu idiolektu pripiše idiosinkratični pojem. Če pa je Mojčina uporaba besede "artritis" idiosinkratična, potem je to idiosinkratično v njenem idiolektu. Ni treba, da je idiosinkratičen sam idiolekt. Družbeni eksternalist o idiolektih dopušča idiosinkratične pojme, ki pa so obrobni, ker ne določajo idiolekta.

8. Težave za individualistični pristop k sociolektom

Vse težave, ki smo jih navedli za individualistični pristop k idiolektom, se prenesejo tudi na individualistično izoblikovane sociolekte. Zadostovalo bi, da preučujemo posebne idiolekte in pogledamo, kako sovpadajo v primeru skupnega sociolekta. Ameriški filozof Keith Lehrer pravzaprav ima takšno koncepcijo. Meni, da ima vsak govorec svoj idiolekt in da pravzaprav sploh ne more priti do skupnega konsenza o jeziku, zato je jezik "fiktivni konsenz", do katerega nikoli ne pride (*glej* Lehrer, 1984 in mojo kritiko v Jutronić, 1991).

Če zastopamo individualistično stališče, potem lahko zanikamo tudi, da obstajajo sociolekti. Prav takšno je stališče Chomskega, ki pravi, da je sama ideja o sociolektih – kot predmetih raziskovanja – nekoherentna (Chomsky, 1986). Chomsky zavrača samo idejo o sociolektih, ker je idejo o sociolektu nemogoče definirati, saj je v govorih dveh oseb tako malo skupnega, da potem o skupnem na ravni skupnosti ne moremo niti govoriti. Pa četudi sprejmemo, da se govori posameznikov zelo razlikujejo, to ne izključuje dejstva, da v njih obstaja določena stopnja skupnega (abstrakcija od raznolikosti), česar ne moremo zanemariti. To je tisto, kar je skupno njihovemu sociolektu.

Drugi zagovornik individualističnega pristopa k idiolektom ameriški filozof Donald Davidson (1986) mora na koncu reči, da jezik kot filozofsko zanimiv pojem, ki ga je treba preučevati, ne obstaja. Lahko se sporazumemo, ne da bi delili skupni jezik (*glej* kritiko v Jutronić, 1989).

Na koncu lahko ugotovimo, da če razmišljamo o sociolektih v terminih idiolektov, ki na nek način sovpadajo, potem izpuščamo osnovno idejo oziroma značilnost, da sodelujemo v skupni praksi in da se ne dogaja po naključju, da počnemo isto stvar (to pa je nekako ideja idiolektov, ki sovpadajo). Bilgrami (1992: 82) trdi, da individualist o sociolektih ne zanika, da element sodelovanja obstaja, trdi samo, da ta element ni bistven. Drug drugega lahko razumemo, ne da bi pri tem tako sodelovali. Bilgrami sodelovanju pripiše pragmatični značaj, saj je tako, ker smo zrasli v istem družbenem okolju. Želimo namreč, da nas razumejo točno in hitro.

9. Težave za družbeno oblikovane sociolekte

Sociolekt je konstrukcija, ki je zasnovana na medsebojni odvisnosti posameznikov v skupnosti. Naslanjamo se na druge, to naslanjanje pa moramo razložiti. Bilgrami meni, da naslanjanje na druge ni univerzalno dejstvo (Bilgrami, 1992: 79). Bilgrami noče biti tako radikalen kot Chomsky in noče v celoti zanikati obstoj so-

ciolekta. Zamisli si situacijo, v kateri se govorec ne bi hotel nasloniti na druge. Vendar je njegov primer zelo nesprejemljiv. Pravi, da akter v mnogih situacij ne bi hotel spremeniti svojega pojma oziroma besede, čeprav bi v slovarju odkril (slovar tukaj nastopa v vlogi strokovnjaka), da je do sedaj to besedo uporabljal napačno. Razlog za to je v tem, da bi, če bi začel to besedo uporabljati drugače, svoje sogovornike še bolj zmedel, zato "bo menil, da je mnogo bolj razumno, če termin uporabljal tako, kot ga je vedno uporabljal, ne pa, da ga prilagodi uporabi skupnosti" (Bilgrami, 1992: 72). Na pomen, ki je pravilen v skupnosti, se ne bo naslonil iz pragmatičnih razlogov. Torej, sklene Bilgrami, odločitve akterja o tem, ali se bo naslonil na skupnost ali pa ne, narekujejo specifične situacije, te pa niso sistematične. Z drugimi besedami, Bilgrami hoče naslanjanje na skupnost razložiti pragmatično, potem pa mu ni treba te iste skupnosti razložiti kot pomembno družbeno-eksternalno dejstvo pri oblikovanju sociolekta. Uporabljali bomo besede in govorili, kot govorijo drugi, ker hočemo, da nas razumejo in da mi razumemo njih. Naši pomeni se bodo zbliževali, ker živimo v isti skupnosti.

Na nek način se vsi strinjajo, da je družba vzročni dejavnik. Vendar enostavno sodelovanje (moral bi biti kakšen globlji razlog), to je enostavno dodajanje posameznikov, ki imajo identične dispozicije, ne more spremeniti zasebne dispozicije v družbeno sledenje pravilu. Wittgenstein pravi, da obstaja običaj, vendar mu Davidson odgovarja, da ni treba, da vsi počnemo isto. Ni treba, da si delimo pravila, temveč zadostuje, da obstaja konsistentnost v posamezni rabi. Podobnost pa mora biti relevantna. Z drugimi besedami, vprašanje, ali je sociolekt samo sovpadanje idiolektov, kakor misli Davidson, ali pa bi moral biti "nekaj več" od množice idiolektov, ostaja odprto.

Sklenili bomo z znanim in pogosto navajanim odlomkom iz knjige Lewisa Carrolla *Alica v ogledalu* (Carroll, 1978: 77-78):

> Glava-Mož reče Alici: "... Če to ni pasja mast!"
> "Ne razumem, kaj mislite s to pasjo mastjo," je menila Alica.
> Možic se je zviška nasmehnil: "Kako boš pa vedela, saj ti moram prej povedati! Hočem rêči: 'Če to ni absolutno neizpodbiten dokaz!'"
> "Ampak pasja mast v resnici ne pomeni absolutno neizpodbitnega dokaza," je ugovarjala Alica.
> "Kadar jaz uporabim kakšno besedo," je skoraj napihnjeno povedal možic, "pomeni do pike tisto, za kar jo imam jaz – ne več in ne manj."

Glava-Mož seveda nima prav. Da pa bi mu Alica to pokazala, mora pokazati, da je pomen besed odvisen od omejitev, ki presegajo individualno uporabo, in pokazati, zakaj moramo te omejitve tudi upoštevati.

prevedel Borut Cerkovnik

PHILOSOPHICAL POSITIONS ON THE STUDY OF IDIOLECTS AND

SOCIOLECTS

The term “idiolect” stands for the notion of a language, which is individual. The term “sociolect” stands for the language of community. Idiolects more than sociolects have been the focus of much philosophical interest in recent years because of the close connection between the language or meanings of an individual and his intentional states.
Both idiolect and sociolect can be studies individualistically (internalist position) and from a social point of view (externally).
The article presents the two positions on idiolects and sociolects and weighs them critically.

Keywords: idiolect, sociolect, internalism, externalism, language use, normativity.

Literatura

Bilgrami, A. (1992). Belief and Meaning. Oxford: Basil Blackwell.

Burge, T. (1979). “Individualism and the Mental”. V French, P. & Ühling, T. (ur.), *Midwest Studies in Philosophy 6: Studies in Metaphysics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Burge, T. (1989). “Wherein is Language Social?”. V George, A. (ur.), *Reflections on Chomsky*, Oxford: Basil Blackwell.

Carroll, L. (1978). *Alica v ogledalu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Davidson, D. (1986). “A Nice Derangement of Epitaphs”. V LePore, E. (ur.), *Truth and Interpretation*, Oxford: Blackwell.

Dummett, M. (1976). “What is a Theory of Meaning? (II)”. V Evans, G. & McDowell, J. (ur.), *Truth and Meaning*, Oxford: Oxford University Press.



Iz zgodovine estetike

Arthur Danto
prevedel Božidar Kante

PODELJEVANJE UMETNIŠKEGA STATUSA REALNIM PREDMETOM: SVET UMETNOSTI*

Hamlet: Ne vidiš tam ničesar?

Kraljica: Ničesar ne, in vendar vse, kar je.

– Shakespeare, *Hamlet* (III. dejanje, IV. scena)

Hamlet in Sokrat govorita o umetnosti, čeravno jo prvi hvali, drugi pa omalovažuje, kot o zrcalu, ki ga držimo naravi. Kot mnogo drugih nesoglasij v drži, je tudi to utemeljeno v dejstvih. Sokrat ni videl v zrcalih nič drugega kot zrcaljenje tistega, kar lahko že vidimo; tako umetnost, kolikor je podobna zrcalu, nudi prazne natančne podvojitve pojavov stvari in ne prinaša nobene spoznavne koristi. Hamlet bistrejše prepoznava pomembno lastnost odsevajočih površin, namreč, da nam kažejo tisto, kar sicer ne bi mogli zaznati – naš lasten obraz in obliko –, in tako se nam umetnost, kolikor je podobna zrcalu, razkriva in ima naposled – celo po sokratskih merilih – nekakšno spoznavno korist. Kot filozofu pa se mi zdi Sokratova razprava pomanjkljiva na podlagi drugih, nemara manj globokih razlogov, kot so ti. Če je zrcalna podoba *o*-ja res posnetek *o*-ja, potem so zrcalne podobe, če je umetnost posnemanje, umetnost. Toda dejansko zrcalni predmeti niso nič bolj umetnost, kot je vračanje orožja norcu pravičnost; sklicevanje na zrcaljenje pa bi bilo ravno zvita vrsta protiprimerov, za katere bi pričakovali, da jih bo Sokrat navedel pri zavračanju teorije, namesto da jih uporablja za njeno ponazoritev. Če ta teorija od nas zahteva, da *te primere* klasificiramo kot umetnost, s tem kaže svojo neustreznost: "je posnetek" ne bo zadostni pogoj za "je umetnost". Ker pa so *bili* umetniki v Sokratovem času in potem morda zaposleni s posnemanjem, niso opazili nezadostnosti teorije vse do odkritja fotografije. Ko je bila enkrat *mimesis* zavrnjena kot zadostni pogoj, je bila hitro odslovljena tudi kot nujni pogoj. Po dosežkih Kandinskega pa so bile mimetične lastnosti potisnjene na obrobje kritiškega zanimanja, in to v taki meri, da nekatera dela preživijo navzlic temu, da imajo te vrline, katerih odličnost so nekoč slavili kot bistvo umetnosti, in za las uidejo degradaciji na zgolj ilustracije.

V sokratski razpravi pa je kajpada neogibno, da vsi sodelujoči obvladajo pojem, ki ga je treba analizirati, saj je cilj, da najdemo nekaj, kar ustreza realnemu definirajočemu izrazu za termin v aktivni rabi, test za ustreznost pa domnevno

sestoji iz tega, da pokažemo, kako se definirajoči izraz analizira in aplicira na vse in zgolj tiste stvari, za katere je termin resničen. Sokratovi poslušalci so torej navzlic popularnemu zanikanju domnevno vedeli, kaj je umetnost, kot tudi to, kaj jim je všeč. Teorija umetnosti, ki se tu šteje za realno definicijo "Umetnosti", pa v skladu s tem ni nič kaj uporabna pri tem, da bi ljudem pomagala prepoznati primerke njene uporabe. Njena predhodna zmožnost, da to stori, je natanko tisto, na čemer je treba preveriti ustreznost teorije, saj je problem zgolj v tem, da je treba eksplicirati tisto, kar že vedo. Teorija naj bi domnevno zaobsegla ravno *našo* rabo termina, vendar pa smo domnevno sposobni – povedano z besedami sodobnega avtorja – "ločiti tiste predmete, ki so umetniška dela, od onih, ki niso, zato, ker ... vemo, kako pravilno uporabiti besedo 'umetnost' in aplicirati besedno zvezo 'umetniško delo'". Teorije so po tej razlagi nekako podobne zrcalnim podobam, kakor jih pojmuje Sokrat, in kažejo tisto, kar že vemo, so besedni premisleki dejanske jezikovne prakse, ki jo obvladujemo.

Toda ločevanje med umetniškimi deli in drugimi stvarmi ni tako preprosta zadeva celo za govorce materinega jezika; dandanašnji pa se celo ne utegnemo zavedati, da smo na umetniškem terenu, če nam tako ne pove umetniška teorija. Del razloga za to pa je v dejstvu, da se teren konstituira kot umetniški zaradi umetniških teorij, tako da naša raba teorij – poleg tega, da nam pomaga razločevati umetnost od vsega drugega – sestoji iz tega, da omogoča umetnost. Glavkon in drugi bi lahko le stežka vedeli, kaj je umetnost in kaj ne, sicer jih zrcalne podobe ne bi nikoli prevarale.

I. Predpostavimo, da o odkritju popolnoma novega razreda umetniških del razmišljamo nekako analogno kot o odkritju popolnoma novega razreda dejstev na kateremkoli področju, namreč, kot o nečem, kar naj pojasnijo teoretiki. V znanosti – kot tudi drugje – pogosto prilagodimo nova dejstva starim teorijam *preko* pomožnih hipotez, kar je dokaj upravičljiv konservativizem takrat, ko za zadevno teorijo sodimo, da je preveč vredna, da bi jo naenkrat odvrgli. Teorija umetnosti kot posnemanja (TUP) je – če jo le temeljito premislimo – izjemno močna teorija in pojasni številne pojave, povezane z vzročnostjo in vrednotenjem umetniških del, prinašajoč presenetljivo enotnost na zapleteno področje. Še več, podpreti jo proti mnogim domnevnim protiprimerom s takimi pomožnimi hipotezami, kot je ta, da je umetnik, ki se oddaljuje od mimetičnosti, perverzen, nesposoben ali nor, je preprosta zadeva. Nesposobnost, varanje ali norost so dejansko predikacije, ki jih je mogoče preveriti. Predpostavimo torej, da test razkrije, da so te hipoteze neveljavne, da je treba teorijo, ki jo sedaj ni mogoče popraviti, zamenjati. Izdelana je nova teorija, ki zajame tisto, kar lahko, od pristojnosti stare teorije skupaj z doslej neposlušnimi dejstvi. Če bi razmišljali v tej smeri, bi lahko nekatere epizode v zgodovini umetnosti prikazali kot precej podobne nekaterim epizodam v zgodovini znanosti, v katerih prihaja do pojmovne revolucije in kjer je zavračanje dopuščanja določenih dejstev – medtem ko je delno posledica predsodkov, inertnosti in sebičnega interesa – tudi posledica dejstva, da je dobro vzpostavljena teorija ali vsaj teorija, ki ji zaupajo mnogi, ogrožena na tak način, da izgine vsakršna koherenca.

Taka vrsta epizode se je zgodila s pojavom postimpresionističnih slik. V okviru

prevladujoče umetniške teorije (TUP) teh slik ni bilo mogoče sprejeti kot umetnost, razen kot neprikladne umetnosti: sicer bi jih lahko razvrednotili kot prevare, samoreklamiranje ali vizualne dvojnike blodenj norcev. Torej to, da bi jih sprejeli *kot* umetnost, na enaki ravni kot *Transfiguracijo* (da ne omenjamo Landseerjevega jelena), ni zahtevalo toliko revolucije v okusu kot precejšen teoretski popravek, ki ne vključuje le podeljevanja umetniškega statusa tem predmetom, temveč tudi poudarek na novih pomembnih lastnostih sprejetih umetniških del, tako da je zdaj treba dati povsem drugačno razlago njihovega statusa kot umetniških del. Posledica sprejema nove teorije se je kazala ne le v tem, da so postimpresionistične slike šteli za umetnost, temveč so bili tudi številni predmeti (maske, orožja itn.) prenešeni iz antropoloških muzejev (in raznovrstnih drugih krajev) v *musées des beaux arts*, čeravno – kot bi pričakovali na podlagi dejstva, da je merilo za sprejem nove teorije to, da razloži vse, kar je razložila starejša teorija – ni bilo treba ničesar prenesti iz *musée des beaux arts*, celo če je prišlo do notranjih preureditev, kar zadeva skladiščni in razstavni prostor. Številni govorci materinega jezika so nad police predmestnih kaminov obešali neštete replike paradigmatskih primerov za učenje izraza "umetniško delo", ki bi pri njihovih edvardijanskih prednikih povzročil jezikovno kap.

Z govorjenjem o teoriji gotovo izkrivljam sliko: zgodovinsko je obstajalo več teorij, ki so bile vse – kar je dokaj zanimivo – bolj ali manj opredeljene v okviru TUP. Umetniško zgodovinske zapletenosti se morajo umakniti nuji logične razlage in zato bom govoril, kot da je obstajala ena sama nadomeščujoča teorija, in delno nadomestil zgodovinsko neresnico tako, da bom izbral teorijo, ki je bila dejansko izpovedana. V skladu z njo, ni bilo treba zadevnih umetnikov razumeti kot neuspešne posnemovalce realnih form, temveč kot uspešne ustvarjalce novih form, ki so ravno tako realne kot forme, za katere je – v njenih najboljših primerkih – starejša umetnost menila, da so neoporečno posnemajoče. Umetnost je bila naposled že dolgo tega mišljena kot ustvarjalna (Vasari pravi, da je bil Bog prvi umetnik), postimpresioniste pa je bilo treba pojasniti kot resnično ustvarjalne, kot tiste, katerih cilj ni – z besedami Rogerja Fryja – "iluzija, temveč realnost". Ta teorija (RT) je ponudila popolnoma nov način gledanja na slikarstvo, staro in novo. Grobo risbo pri Van Goghu in Cézannu, premestitev forme iz obrisa pri Rouaultu in Dufyju, svojevoljno uporabo barvnih ravnin pri Gauguinu in Fauvesu lahko res domala interpretiramo kot toliko in toliko različnih načinov, kako pritegniti pozornost na dejstvo, da ti izdelki *niso* bili *posnetki*, saj so bili še posebej mišljeni, da ne bi varali. To bi bilo logično v grobem podobno temu, kot če bi čez briljantno ponarejeni dolarski bankovec natisnili besedilo "ni zakonito plačilno sredstvo" in tako povzročili, da predmet, ki je posledica tega (ponaredek z napisom), ne more več nikogar prevarati. To ni iluzorni dolarski bankovec, pa vendar avtomatsko ne postane – zgolj zato, ker ni iluzoren – niti realni dolarski bankovec, temveč prej zasede na novo odprto področje med realnimi predmeti in realnimi posnetki realnih predmetov: ni posnetek, in če že iščemo pravo besedo – je novi prispevek k svetu. Tako se za Van Goghove *Jedce krompirja* – kot posledica neke očitne izkrivljenosti – izkaže, da niso posnetek jedcev krompirja iz realnega življenja. V kolikor pa ti jedci niso posnetek jedcev krompirja, pa ima Van Goghova slika, kot ne-

posnetek, ravno toliko pravice, da jo imenujemo realni predmet, kot njeni domnevni predmeti. S pomočjo te teorije (RT) umetniška dela znova vstopajo v samo srčiko stvari, iz katere si jih je prizadevala nasilno pregnati sokratska teorija (TUP); če že niso *bolj* realna od tistega, kar je izdelal tesar, pa vsaj niso *manj* realna. Postimpresionist je dosegel zmago v ontologiji.

Danes moramo razumeti umetniška dela okrog nas v okviru RT. Tako Roy Lichenstein slika šaljive risanke na panelih, čeravno so visoki 3 metre ali 3,6 metra. To so primerno zveste projekcije na gigantsko merilo domačih okvirjev z dnevnega tabloida, vendar je ravno merilo tisto, ki šteje. Vešč graver bi lahko vgraviral *Devico Marijo kanclerjem Rollinom* na glavico bucike in bi bila kot taka prepoznavna za tiste z ostrim pogledom, toda grafika Barnetta Newmana v podobnem merilu bi bila packa, ki izginja v omejitvi. *Fotografija* Lichensteina je nerazločljiva od fotografije panela-dvojčka *Steva Canyona*, toda fotografija ne zajame merila in je zato nenatančna reprodukcija kot črno-bela grafika Botticellija, pri čemer je pri enem bistveno merilo, pri drugem pa barva. Lichensteinova dela potemtakem niso posnetki, temveč *nove bitnosti*, kot bi bile nove bitnosti tudi velikanski ogrci. V nasprotju s tem pa Jasper Johns slika predmete, glede na katere vprašanje merila ni pomembno. Vendar pa ti predmeti ne morejo biti posnetki, saj imajo posebno lastnost, da je vsakršna mišljena kopija člana tega razreda predmetov avtomatsko član samega razreda, tako da so ti predmeti logično neposnemljivi. Torej, kopija številke *je* ravno ta številka: slika številke 3 je 3, narejena iz barve. Johns poleg tega slika tarče, zastave in zemljevide. Naposled, dva izmed naših pionirjev – Robert Rauschenberg in Claes Oldenburg – sta delala prave postelje, za kar upam, da niso zgolj nezavedne opombe k Platonu.

Rauschenbergova postelja visi na steni in je obeležena s progami nekakšne nenačrtne hišne barve. Oldenburgova postelja je romboid, ožja na enem kot na drugem koncu, o čemer bi lahko govorili kot o vgrajeni perspektivi: idealu za majhne spalnice. Kot postelji se prodajata ob individualno napihnjenih cenah, vendar pa *bi lahko* spali v vsaki od njiju: Rauschenberg je izrazil strah, da bi se lahko kdo preprosto povzpel na njegovo posteljo in zaspal. Zamislimo si zdaj nekega Testaduro, preprostega govorca in znanega filistra, ki se ne zaveda, da sta ti postelji umetnost in ki ju šteje za preprosto in čisto realnost. Barve proge na Rauschenbergovi postelji pripisuje umazanosti lastnika, poševnost pri Oldenburgovi postelji pa nesposobnosti izdelovalca ali nemara kaprici tistega, ki jo je naredil "po naročilu". To bi bile napake, toda precej nenavadne napake, take, ki se strašno ne razlikujejo od one, ki so jo naredile osupnjene ptice, ki so kljuvale nepravo Zeukisovo grozdje. Te ptice so zamenjale umetnost z realnostjo, enako pa je storil tudi Testadura. Toda v skladu z RT je bila umetnost mišljena, da *je* realnost. Ali lahko kdo zamenjuje realnost z realnostjo? Kako bomo opisali Testadurovo napako? Kaj naposled preprečuje, da bi bila Oldenburgova stvaritev napačno oblikovana postelja? To je enakovredno vprašanju, kaj je tisto, kar jo naredi za umetnost, s tem vprašanjem pa vstopamo na področje pojmovnega preiskovanja, kjer so govorci materinega jezika slabi vodiči: izgubljeni so tudi *oni* sami.

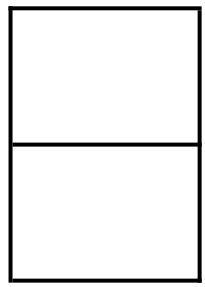
II. Zamenjevanje umetniškega dela z realnim predmetom ni velika mojstrovina, ko je umetniško delo realni predmet, s katerim ga nekdo zamenjuje. Problem je, kako se izogniti takim zmotam ali kako jih odstraniti, ko so enkrat storjene. Umetniško delo je postelja, ne pa iluzija postelje; torej ni ničesar podobnega travmatskemu srečanju z ravno površino, ki je Zeukisove ptice pripravila do tega, da so bile prevarane. Če ne bi bilo paznika, ki je Testaduro posvaril, naj ne spi na umetniških delih, Testadura mogoče ne bi nikoli odkril, da je to umetniško delo, ne pa postelja. Ker pa nekdo naposled ne more odkriti, da postelja ni postelja, kako bo potem Testadura ugotovil, da je naredil napako? Potrebna je nekakšna pojasnitev, saj je tukajšna napaka znamenita filozofska napaka, precej podobna tisti – če lahko domnevamo, da so nekatera dobro znana stališča P. F. Strawsona pravilna –, ki zamenjuje osebo z materialnim telesom, medtem ko je resnica ta, da oseba *je* materialno telo v smislu, da je mogoče celoten razred predikatov, ki jih je možno razumno aplicirati na materialna telesa, mogoče razumno in s sklicevanjem na enaka merila aplicirati na osebe. Torej ne morete *odkriti*, da oseba ni materialno telo.

Na začetku morda pojasnimo, da barvnih prog ne gre razložiti tako, kot da so *del* predmeta, torej predmet ni zgolj postelja – kot v tem primeru – s progami barve, razlite po njej, temveč zapleten predmet, izdelan iz postelje in nekakšnih barvnih prog: slika-postelja. Podobno, oseba ni materialno telo – kot v tem primeru – z nekaterimi še dodanimi mislimi, temveč je sestavljena bitnost, narejena iz telesa in nekaterih zavestnih stanj: zavestno telo. Osebe kot tudi umetniška dela je torej treba jemati v smislu, da jih ni mogoče zreducirati na njihove posamezne *dele*, in so v tem smislu prvobitna. Ali natančneje: barvne proge niso del realnega predmeta, postelje, za katero se primeri, da je del umetniškega dela, temveč so *kot* postelja del umetniškega dela kot takega. To pa je mogoče posplošiti v grobo označitev umetniških del, za katere se primeri, da vsebujejo realne predmete kot svoje lastne dele: ni vsak del umetniškega dela *U* del realnega predmeta *P*, ko je *P* del *U* in ga je poleg tega mogoče ločiti od *U* in ga videti *zgolj* kot *P*. Napaka potemtakem je v tem, da zamenjujemo *U* za njegov *del*, namreč *P*, čeravno ne bi bilo nepravilno reči, da je *U P*, da je umetniško delo postelja. Ravno ta "je" je tu tisti, ki zahteva pojasnitev.

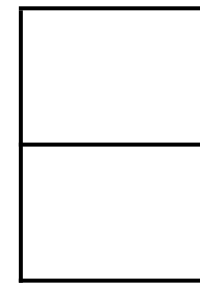
Obstaja neki *je*, ki bode v oči v trditvah, zadevajočih umetniška dela, ki pa ni *je* niti identitete, niti predikacije, niti ni *je* eksistence, niti identifikacije, niti ni nekakšen poseben *je*, izmišljen, da bi rabil nekemu filozofskemu cilju. Navzlic temu pa je prisoten v običajni rabi in ga otroci zlahka obvladajo. To je smisel *je*, v skladu s katerim otrok, ki mu pokažemo krog in trikotnik in ga vprašamo, kateri je on in katera je njegova sestra, pokaže na trikotnik, rekoč "To sem jaz", ali v skladu s katerim oseba poleg mene v odgovor na moje vprašanje pokaže na moškega v škrlatu in pravi "Tisti je Lear", ali v skladu s katerim jaz v galeriji pokažem, v prijateljevo korist, na točko na sliki pred nama in rečem "Ta bela lisa je Ikar". V teh primerih ne mislimo, da karkoli je že pokazano, stoji namesto ali reprezentira tisto, kar je rečeno, da je, kajti *beseda* "Ikar" stoji namesto ali reprezentira Ikarja. Vendar pa jaz ne bom v istem smislu besede *je* pokazal na besedo in rekel "To je Ikar". Stavek "Ta *a* je *b*" je popolnoma združljiv s

stavkom "Ta *a* ni *b*", ko prvi uporablja ta smisel *je*, drugi pa drugačen smisel, čeravno *a* in *b* vseskozi uporabljamo nedvoumno. Res je, da resnica prvega pogosto *zahteva* resnico drugega. Prvi dejansko ni združljiv s "Ta *a* ni *b*" zgolj tedaj, ko je *je* vseskozi uporabljen nedvoumno. Ker potrebujemo besedo, bom to označil kot *je umetniške identifikacije*; v vsakem primeru, v katerem je uporabljen, *a* stoji namesto neke posebne fizične lastnosti ali fizičnega dela nekega predmeta. In, naposled, nujni pogoj za to, da je nekaj umetniško delo, je, da je nek njegov del ali lastnost mogoče označiti s subjektom stavka, ki uporablja ta posebni *je*. To je *je*, ki ima sicer najbližje sorodnike v obrobnih in mitičnih izjavah. (Torej, nekdo *je* Quetzalcoatl; tisto *sta* Herkulova stebra.)

Naj zadevo ponazorim. Dva slikarja zaprosijo, da bi okrasila vzhodno in zahodno steno znanstvene knjižnice s freskami, ki naj bi se imenovale *Newtonov prvi zakon* in *Newtonov tretji zakon*. Ti sliki, ko sta naposled odkriti, sta videti – če odmislimo merilo – takole:



A



B

Domneval bom, da sta deli – kot predmeta – nerazločljivi: črna vodoravna črta na beli podlagi, enako veliki v vsaki razsežnosti in prvini. *B* pojasnjuje svoje delo takole: masi, ki pritiska navzdol, ustreza masa, ki pritiska navzgor: spodnja masa se odziva v enaki meri in v nasprotni smeri kot zgornja. *A* pojasnjuje svoje delo takole: črta skozi prostor je pot izoliranega delca. Pot sega od roba do roba, da bi dala občutek, kot da *sega preko*. Če bi se črta končala ali začela v prostoru, bi bila ukrivljena; črta je tudi vzporedna z vrhnjim in spodnjim robom, kajti če bi bila bliže enemu kot drugemu, potem bi morala obstajati sila, ki bi to pojasnjevala, to pa ni konsistentno s tem, da je pot *izoliranega* delca.

Iz teh umetniških identifikacij sledi veliko stvari. Obravnava srednje črte kot roba (kjer se masa stika z maso) vsiljuje potrebo po identifikaciji zgornje in spodnje polovice slike kot pravokotnikov in kot dveh različnih delov (ne nujno kot dveh mas, saj bi črta lahko bila rob *ene same* mase, ki štrli navzgor ali navzdol v prazen prostor). Če je rob, potem celotnega področja slike ne moremo imeti za enojen prostor: prostor je prej sestavljen iz dveh oblik ali iz ene oblike in ene neoblike. Celotno področje bi lahko imeli za enojen prostor le v primeru, če bi šteli srednjo horizontalo za *črto*, ki ni rob. Toda to domala terja trirazsežnostno identifikacijo celotne slike: področje je lahko ravna površina, katerega črta je *nad* (*let letala*), ali *pod* (*pot podmornice*), ali *na* (*črta*), ali *v* (*reža*), ali *skozi* (*Newto-*

nov prvi zakon) – čeravno v tem zadnjem primeru področje ni ravna površina, temveč transparenten presek absolutnega prostora. Vse te predložne kvalifikacije bi lahko razjasnili, če bi si predstavili pravokotne preseke na ploskev slike. Potem področje, odvisno od prikladnega predložnega stavka, (artistično) prekinja ali pa ne prekinja horizontalna prvina. Če vzamemo, kot da gre črta *skozi* prostor, potem robovi slike dejansko niso robovi prostora: prostor sega preko slike, če sega tudi sama črta; mi pa smo v istem prostoru, kot je črta. Kar zadeva *B*, robovi slike so lahko *del* slike v primeru, če masi gresta naravnost k robovom, tako da so robovi slike *njuni* robovi. V tem primeru bodo vrhovi slike vrhovi mas z izjemo, da imata masi štiri vrhove več, kot jih ima sama slika: tu bi bili štirje vrhovi, ki ne bi bili del realnega predmeta, del umetniškega dela. Spet, površini mas bi lahko bili površina slike, in ko gledamo sliko, gledamo ti površini. Toda *prostor* nima površine, pri branju *A*-ja pa je treba delo brati kot brez površine, površina fizičnega predmeta pa ne bi bila del umetniškega dela. Tu bodite pozorni na to, kako ena umetniška identifikacija vzbudi drugo in kako se od nas – skladno z dano identifikacijo – *zahteva*, da damo druge in *odvračamo* še druge; dana identifikacija dejansko določa, koliko prvin naj vsebuje delo. Te različne identifikacije niso združljive druga z drugo – ali vsaj na splošno ne – in za vsako bi lahko rekli, da tvori drugačno umetniško delo, čeravno vsako umetniško delo vsebuje istovetni realni predmet ali vsaj dele istovetnega realnega predmeta kot del(e) samega sebe. Obstajajo, kajpada, nesmiselne identifikacije: nihče ne bi mogel, tako menim, razumno razlagati srednjo horizontalo kot *Ljubezni trud zaman* ali *Vnebohod sv. Erazma*. Naposled, bodi te pozorni, kako je to, da sprejmemo eno identifikacijo raje kot drugo, dejansko zamenjava enega *sveta* z drugim. V mirni poetični svet bi lahko res vstopili tako, da bi zgornje področje poistovetili z jasnim in brezoblačnim nebom, ki se zrcali v mirni površini vode pod nebom, kjer belino ločuje od beline zgolj nerealna meja horizonta.

Zdaj pa Testadura, ki je preletel to razpravo, protestira, da *je vse, kar vidi, barva*: belo pobarvani pravokotnik s črno črto, narisano preko njega. In kako prav pravzaprav ima: to je vse, kar vidi ali kar lahko kdorkoli vidi, vključno z nami, esteti. Torej, če nas sprašuje, da naj mu pokažemo, kaj je videti še drugega, da bi mu s pokazom prikazali, da je to umetniško delo (*Morje in nebo*), mu ne moremo ustreči, saj ni ničesar spregledal (nesmiselno pa bi bilo domnevati, da je kaj spregledal, da je obstajalo kaj drobcenega, na kar bi lahko pokazali, in bi on, strmeč od blizu, rekel: "To je torej razlog! Naposled je to le umetniško delo!"). Ne moremo mu pomagati, dokler ne obvlada *je*-ja *umetniške identifikacije* in tako *tvori* delo kot umetniško delo. Če tega ne more doseči, ne bo nikoli gledal umetniškega dela: podoben bo otroku, ki vidi palice kot palice.

Kaj pa reči za čiste abstrakcije, recimo za nekaj, ki se zdi ravno tako kot *A*, vendar nosi naslov *Št. 7*. Abstrakcionist z 10. ulice brezizrazno vztraja, da tu ni ničesar razen bele in črne barve in da ni potrebna uporaba nobene od naših učenih identifikacij. Kaj ga potem ločuje od Testadure, čigar omejene izjave so nerazločljive od njegovih? In kako je lahko to umetniško delo zanj, ne pa za Testaduro, ko pa vendar soglašata, da ni ničesar, kar ne bi padlo v oči? Odgovor, verjetno nepriljubljen za katerokoli vrsto purista, je v dejstvu, da se je ta umetnik

vrnil k fizičnosti barve preko vzdušja, ki ga sestavljajo umetniške teorije in zgodovina sedanjega in preteklega slikarstva, katerega prvine poskuša prečistiti s svojim lastnim delom. Posledica tega je, da njegovo delo sodi v to vzdušje in je del te zgodovine. Abstrakcijo je dosegel preko zavrnitve umetniške identifikacije, vračajoč se k realnemu svetu, od katerega nas take identifikacije oddaljujejo (tako misli), nekako tako, kakor Ch'ing Yuan, ki je napisal:

> "Preden sem trideset let preučeval zen, sem videl gore kot gore in vode kot vode. Ko sem prišel do globlje vednosti, sem prišel do točke, kjer sem videl, da gore niso gore in vode ne vode. Toda zdaj, ko sem se prebil do samega bistva, sem miren. Saj je ravno tako, da spet vidim gore kot gore in vode kot vode."

Njegova identifikacija tistega, kar je naredil, je logično odvisna od teorij in zgodovine, ki jo zanika. Razlika med njegovo izjavo in Testadurovo izjavo "To je črna in bela barva in nič več" je v dejstvu, da on še vedno uporablja *je* umetniške identifikacije, tako da njegova raba izjave "Ta črna barva je črna barva" ni tavtologija. Testadura ni na tej stopnji. Ugledati nekaj kot umetnost zahteva nekaj, česar oko ne more izslediti – okolje umetniške teorije, poznavanje zgodovine umetnosti: svet umetnosti.

Gospod Andy Warhol, pop umetnik, razstavlja posnetke Brillo škatel, ki so nakopičeni v urejene visoke kupe, kakor v skladišču supermarketa. So naključno iz lesa, obarvani tako, da se zdijo kot karton. Zakaj pa ne? Če parafraziramo kritika iz *Timesa*, zakaj – če kdo lahko naredi posnetek človeškega bitja v bronu – ne narediti posnetka Brillo škatle iz vezanega lesa? Primeri se, da je cena teh škatel 2×10^3 tiste od njihovih domačih dvojnikov v realnem življenju – razlika, ki jo je težko pripisati njihovi prednosti glede trajnosti. Brillo ljudje bi lahko – ob neznatnem povišanju cene – delali svoje škatle iz vezanega lesa, ne da bi te postale umetniška dela, Warhol pa bi lahko naredil *svojo* iz kartona, ne da bi nehala obstajati kot umetnost. Tako lahko pozabimo vprašanja o intrinsični vrednosti in vprašamo, zakaj Brillo ljudje ne morejo izdelovati umetnosti in zakaj Warhol ne more drugega *kot* ustvarjati umetniška dela. Dobro, njegove so gotovo narejene ročno. Kar je podobno bolnemu obratu Picassojeve strategije, ki je etiketo s steklenice Suze nalepil na risbo, rekoč, kot da bi akademskemu umetniku, ki se ukvarja z natančnim posnemanjem, vselej morala manjkati realna stvar: torej, zakaj ne ravno *uporabiti* realne stvari? Pop umetnik pridno reproducira s strojem narejene predmete ročno, to je, slika etikete na kavno pločevinko (lahko slišimo znano pohvalo "narejeno povsem ročno", ki boleče izpade iz vodičevega slovarja, ko naleti na te predmete). Toda razlika ne more biti razlika v ročnosti: človek, ki je izklesal prodnike iz kamnov in skrbno zgradil delo, imenovano *Gramozni kup*, utegne priklicati delovno teorijo vrednosti, da bi utemeljil ceno, ki jo zahteva. Toda vprašanje je, kaj to delo naredi za umetnost. Zakaj pa je Warholu sploh potrebno *delati* te stvari? Zakaj ne zgolj načečkati njegovega podpisa preko take škatle? Ali jo zdrobiti in jo razstaviti kot *Zdrobljeno Brillo škatlo* ("protest proti mehanizaciji ...") ali preprosto razstaviti Brillo škatlo kot *Nezdrobljeno Brillo škatlo* ("drzna potrditev plastične pristnosti industrijskega ...")? Mar je ta človek neke vrste Midas, ki spremeni vse, česar se

dotakne, v zlato čiste umetnosti? Cel svet pa sestoji iz latentnih umetniških del, ki čakajo – kot kruh in vino realnosti –, da bodo preko nekega temnega misterija spremenjena v nerazločljivo meso in kri zakramenta? Nič zato, če Brillo škatla nemara ni dobra, še manj pa velika umetnost. Impresivna zadeva je, da je sploh umetnost. Če pa je umetnost, zakaj potem niso umetnost nerazločljive Brillo škatle, ki so v skladišču? Ali pa se *je* celotna razlika med umetnostjo in realnostjo podrla?

Predpostavimo, da človek zbira predmete (že narejene) [*ready-mades*], vključno z Brillo škatlo; razstavo hvalimo zaradi raznolikosti, duhovitosti, karkoli že hočete. Naslednjič ne razstavi nič drugega kot Brillo škatle, razstavo pa kritiziramo kot dolgočasno, ponavljajočo se, samoplagiatorsko – ali (globlje) trdimo, da ga obseda regularnost in ponavljanje, kot v *Marienbadu*. Ali pa jih naloži v visoke kupe, puščajoč tesno pot; našo pot si utremo skozi elegantne neprozorne skladovnice, kar se nam zdi vznemirjajoče izkustvo, to pa izčrpno opišemo kot približevanje potrošnikovim izdelkom, ki nas omejujejo kot zapornike. Ali pa rečemo, da je graditelj moderne piramide. Res je, teh stvari ne rečemo o skladiščniku. Toda potem skladišče ni umetnostna galerija in Brillo škatel ne moremo zlahka ločiti od galerije, v kateri so, nič bolj kot ne moremo ločiti Rauschenbergove postelje od barve na njej. Zunaj galerije so lepenkaste škatle. Toda potem je Rauschenbergova postelja, očiščena barve, postelja, ravno to, kar je bila, preden se je spremenila v umetnost. Toda potem – če zadevo premislimo – odkrijemo, da je umetniku realno in nujno spodletelo ustvariti zgolj realen predmet. Umetnik je ustvaril umetniško delo, njegova uporaba realnih Brillo škatel pa ni nič drugega kot razširitev virov, ki so na voljo umetniku, prispevek k *materialom umetnika*, kot je to bila oljna barva ali *sukno*.

Tisto, kar naposled naredi razliko med Brillo škatlo in umetniškim delom, ki sestoji iz Brillo škatle, je neka teorija umetnosti. Ravno teorija je tista, ki škatlo dvigne v svet umetnosti in preprečuje, da bi se sesula v realni predmet, kakršen je (v smislu *je*, ki je drugačen kot smisel umetniške identifikacije). Brez teorije je malo verjetno, da bomo škatlo razumeli kot umetnost, da pa bi jo razumeli kot del sveta umetnosti, moramo obvladati precejšen del umetniške teorije kot tudi znatno količino zgodovine sedanjega newyorškega slikarstva. Pred petdesetimi leti škatla ne bi mogla biti umetnost. Toda potem ne bi moglo – v sicer enakih okoliščinah – obstajati letalsko zavarovanje v srednjem veku ali etruščanska radirka za pisalni stroj. Svet mora biti pripravljen na določene stvari, svet umetnosti nič manj kot realni svet. Vloga umetniških teorij – tako danes kot vselej – pa je ravno v tem, da omogočijo svet umetnosti in umetnost. Slikarjem iz Lascauxa ne bi nikoli padlo na pamet – tako bi mislil –, da so na tistih stenah ustvarili *umetnost*. Razen če niso obstajali neolitski estetiki.

IV. Svet umetnosti je do realnega sveta v nekako podobnem odnosu, kot je božja država do zemeljske. Nekateri predmeti – kot tudi nekateri posamezniki – uživajo dvojno državljanstvo, vendar ostaja, navzlic RT, temeljna razlika med umetniškimi deli in realnimi predmeti. Nemara so to megleno slutili že zgodnji tvorci TUP, ki so bili morda, ko so na začetku ugotovili, da je umetnost nerealna, omejeni zgolj pri predpostavki, da je edini način bivanja predmetov, ki je

drugačen kot realen, videz, tako da morajo biti umetniška dela nujno posnetki realnih predmetov. To je bilo preveč omejeno. Tako je stvar razumel Yeats, ko je zapisal: "Nekoč iz narave ne bom nikoli vzel moje telesne oblike iz nobene naravne stvari". To ni nič drugega kot zadeva izbire: Brillo škatla sveta umetnosti pa utegne biti ravno Brillo škatla realnega sveta, ločena in združena z *je* umetniške identifikacije. Vendar bi želel povedati nekaj sklepnih besed o teorijah, ki omogočajo umetniška dela in o njihovih vzajemnih odnosih. S takim početjem se bom izognil nekaterim najtežjim filozofskim vprašanjem, ki jih poznam.

Zdaj bom razmišljal o parih predikatov, ki so si v odnosu "nasprotja", in naravnost dopustil nejasnost tega *demodé* izraza. Protislovna predikata nista nasprotje, saj se eden od njiju mora aplicirati na vsak predmet v univerzumu, za nobenega od para nasprotja pa ni nujno, da se aplicira na nek predmet v univerzumu. Predmet mora biti najprej določene vrste, preden se ta ali oni člen para nasprotja nanj aplicira, potem pa se mora nanj aplicirati največ in vsaj en člen nasprotja. Nasprotja torej niso kontrarnosti, kajti oba člena kontrarnosti utegneta biti neresnična za nekatere predmete v univerzumu, v nasprotju pa oba člena ne moreta biti neresnična; za nekatere predmete pa velja, da se *razumno* ne aplicira noben od para nasprotij, razen če ni predmet prave vrste. Torej se nasprotja, če je predmet zahtevane vrste, obnašajo kot protislovja. Če sta *F* in ne-*F* nasprotji, mora biti predmet *o* določene vrste *K*, preden se eno od obeh razumno aplicira; če pa je *o* član *K*, potem je *o* bodisi *F* bodisi ne-*F* ob izključitvi drugega. Razred parov nasprotij, ki se razumno aplicirajo na (*ô*) *Ko* bom označil kot razred *K-relevantnih predikatov*. Nujni pogoj za to, da je nek predmet vrste *K*, pa je, da je mogoče nanj razumno aplicirati vsaj en par *K*-relevantnih nasprotij. Vendar pa se dejansko, če je predmet vrste *K*, nanj aplicira vsaj in največ eden od členov vsakega *K*-relevantnega para nasprotij.

Zdaj me zanimajo *K*-relevantni predikati za razred *K* umetniških del. Naj bosta *F* in ne-*F* nasprotni par takih predikatov. Utegnilo bi se zgoditi, da je vsako umetniško delo skozi celotno obdobje časa ne-*F*. Ker pa dotlej nič ne bi bilo hkrati umetniško delo in *F*, se nobenemu nikoli ne bi utegnila utrniti misel, da je ne-*F* umetniško relevanten predikat. Ne-*F*-skost umetniških del gre neopaženo mimo. Nasprotno, vsa dela bi utegnila biti do določenega časa *G*, pa do tega časa nihče nikoli ne bi utegnil pomisliti, da bi nekaj lahko bilo tako umetniško delo kot ne-*G*; dejansko bi se utegnilo misliti, da je *G definirajoča lastnost* umetniških del, ko bi nekaj dejansko najprej moralo biti umetniško delo, še preden mu je mogoče razumno predicirati *G* – v tem primeru pa bi umetniškim delom lahko predicirali tudi ne-*G*, sam *G* pa potem ne bi mogel biti definirajoča lastnost tega razreda.

Naj bo *G* "je reprezentacijski" in naj bo *F* "je ekspresionističen". V danem času sta ta predikata in njuni nasprotji nemara edina umetniško relevantna predikata v kritiški rabi. Če zdaj dopustimo, da "+" stoji za dani predikat *P* in "–" za njegovo nasprotje ne-*P*, lahko zgradimo slogovno matrico, ki je bolj ali manj takale:

F *G*

+	+
+	–
–	+
–	–

Vrstice določajo razpoložljive sloge glede na dani aktivni kritiški slovar: reprezentacijsko eskpresionističen (na primer fauvizem); reprezentacijsko neekspresionističen (Ingres); nereprezentacijsko ekspresionističen (abstraktni ekspresionizem); nereprezentacijsko neeskpresionističen (stroga abstrakcija). Očitno je, da ko dodajamo umetniško relevantne predikate, povečujemo število razpoložljivih slogov po stopnji 2^n. Seveda pa ni lahko vnaprej videti, kateri predikati bodo dodani ali zamenjani z njihovimi nasprotji, vendar predpostavimo, da se nek umetnik odloči, da bo *H* odslej umetniško relevanten predikat za njegove slike. Potem dejansko tako *H* kot ne-*H* postaneta umetniško relevantna za *vse* slike, in če je njegova slika prva in edina slika, ki je *H*, potem vsaka druga slika, ki obstaja, postane ne-*H*, celotna skupnost slik pa je obogatena, skupaj s podvojitvijo razpoložljivih slogovnih priložnosti. Ravno ta retroaktivna obogatitev bitnosti v svetu umetnosti je tista, ki omogoča, da razpravljamo hkrati o Rafaelu in de Kooningu ali o Lichtensteinu in Michelangelu. Večja kot je raznolikost umetniško relevantnih predikatov, bolj zapleteni postajajo posamezni člani sveta umetnosti, več pa kot vemo o celotnem prebivalstvu sveta umetnosti, bogatejša je naša izkušnja s katerimkoli njegovim članom.

V tem pogledu bodite pozorni na to, da – če obstaja *m* umetniško relevantnih predikatov – obstaja vselej spodnja vrstica, ki ima *m* minusov. Ta vrstica je primerna za to, da jo zasedejo puristi. Ko so očistili svoja platna vsega tistega, kar štejejo za nebistveno, menijo, da so iztisnili bistvo umetnosti. Toda to je ravno njihova zmota: natanko toliko umetniško relevantnih predikatov je resničnih za njihove kvadratne enobarvne slike, kot je resničnih za kateregakoli člana sveta umetnosti, te slike pa lahko *obstajajo* kot umetniška dela le, v kolikor obstajajo "nečiste" slike. Strogo govoreč je Reinhardtov črni kvadrat umetniško tako bogat kot Tizianova *Sveta in profana ljubezen*. To pojasnjuje, kako je manj več.

Moda, kot se to dogaja, daje prednost nekaterim vrsticam slogovne matrice: muzeji, poznavalci in drugi so protiuteži v svetu umetnosti. Vztrajanje ali prizadevanje, da vsi umetniki postanejo reprezentacijski, morda zato, da bi zaslužili sodelovanje na posebno prestižni razstavi, razpolovi razpoložljivo slogovno matrico: potem obstaja $2^n/2$ načinov zadovoljitve zahteve, muzeji pa potem lahko razstavijo vse te "pristope" do teme, ki so jo postavili. Toda to je zadeva domala zgolj sociološkega zanimanja: ena vrstica v matrici je ravno tako legitimna kot druga. Umetniški preboj sestoji, tako domnevam, iz tega, da matrici dodamo možnost stolpca. Umetniki potem z večjo ali manjšo prizadevnostjo zasedajo položaje, ki so se tako odprli: to je pomembna značilnost sodobne umetnosti, za tiste pa, ki jim matrica ni znana, je težko ali morda celo nemogoče prepoznati nekatere položaje, ki jih zasedajo umetniška dela. Te stvari niti ne bi

bile umetniška dela brez teorij in zgodovin sveta umetnosti.

Brillo škatle vstopajo v svet umetnosti z enako krepilno neskladnostjo, kakršno osebe *commedie dell'arte* prinašajo v *Ariadno z Nakosa*. Kakršenkoli že je umetniško relevanten predikat, zaradi katerega si zaslužijo svoj vstop, ostali svet umetnosti postane toliko bogatejši, ko ima nasprotne predikate, ki so na voljo in jih je mogoče aplicirati na svoje člane. In če se vrnemo k Hamletovim stališčem, s katerimi smo začeli to razpravo, nam Brillo škatle utegnejo razkriti sebe sebi samim ravno tako, kot bi utegnila kateregakoli stvar: kot zrcalo, podržano naravi, utegnejo rabiti za to, da ujamejo vest naših kraljev.

George Dickie
prevedel Božidar Kante

KAJ JE UMETNOST? INSTITUCIONALNA ANALIZA*

I

Najbolj znano zanikanje tega, da je "umetnost" mogoče definirati, najdemo v članku Morrisa Weitza "Vloga teorije v estetiki".[1] Weitzov sklep je odvisen od dveh argumentov, ki bi ju lahko imenovali njegov "argument posplošitve" in njegov "argument klasifikacije". Ko Weitz pojasnjuje "argument posplošitve", povsem pravilno razločuje rodovno pojmovanje "umetnosti" od raznih podpojmov umetnosti, kakršni so tragedija, roman, slikarstvo in podobno. V nadaljevanju poda argument, ki naj bi pokazal, da je podpojem "roman" odprt, to je, da člani razreda romanov nimajo nobene skupne bistvene ali definirajoče značilnosti. Potem zatrjuje – brez kake nadaljnje argumentacije –, da tisto, kar velja za romane, velja tudi za vse druge podpojme umetnosti. Posplošitev iz enega podpojma na vse podpojme utegne ali pa ne utegne biti upravičena, vendar se o tem tu ne sprašujem. Vendar pa dvomim o Weitzovem dodatni trditvi, ki jo prav tako podaja brez dokaza, da je rodovno pojmovanje "umetnosti" odprto. Najugodneje, kar lahko rečemo o tem sklepu o rodovnem pomenu, je, da je nepodprt. Odprti utegnejo biti vsi ali nekateri podpojmi umetnosti, rodovno pojmovanje umetnosti pa je še vedno zaprto. To je, mogoče je, da lahko vsi ali nekateri podpojmi umetnosti, kot so roman, tragedija, kiparstvo in slikarstvo ne izpolnjujejo nujnih in zadostnih pogojev, hkrati pa je mogoče "umetniško delo", ki je rod vseh podpojmov, definirati v okviru nujnih in zadostnih pogojev. Tragedije morda nimajo nobene skupne značilnosti, ki bi jih razlikovala, recimo, od komedij *znotraj področja umetnosti*, vendar se utegne zgoditi, da obstajajo skupne značilnosti, ki jih imajo umetniška dela in ki umetniška dela razlikujejo od neumetnosti. Nič ne preprečuje odnosa "zaprti rod/odprta vrsta". Sam Weitz je nedavno navedel nekaj, za kar misli, da je podoben (čeravno obrnjen) primer odnosa rod-vrsta. Dokazuje, da je "igra" (rod) odprt, vendar pa, da je "prvoligaški baseball" (vrsta) zaprt.[2]

** Prevedeno po George Dickie, "What Is Art? An Institutional Analysis". V John W. Bender in H. Gene Blocker (ur.), Contemporary Philosophy of Art, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1993, str. 207-218.

[1] *Analiza*, 2 (1999), str. 85-95. *Glej* tudi Paul Ziff, "Kako definirati umetnino", v *Umetnina: Kaj je to?*, Ljubljana: Založba /*cf, 1999, str. 3-35 in W. E. Kennick, "Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?", *Mind*, julij 1958, str. 317-334.

[2] "Wittgenstein's Aesthetics", v Benjamin R. Tilghman (ur.), *Language and Aesthetics*, Lawrence, Kans., 1973.

Njegov drugi argument, "argument klasifikacije", trdi, da kaže, kako celo niti značilnost artefaktičnosti ni nujna značilnost umetnosti. Weitzov sklep je tukaj nekoliko presenetljiv, saj so tako filozofi kot nefilozofi na splošno domnevali, da je umetniško delo nujno artefakt. Njegov argument je preprosto ta, da mi včasih izrečemo take trditve, kot je "Ta kos plavnega lesu je ljubek kos skulpture", ker pa so take izjave popolnoma razumljive, iz tega sledi, da so nekateri neartefakti, kakršni so nekateri koščki plavnega lesa, umetniška dela (skulptura). Z drugimi besedami, za neko stvar ni potrebno, da je artefakt, da bi bila pravilno uvrščena kot umetniško delo. Ta argument bom na kratko poskušal spodbiti.

Pred kratkim je Maurice Mandelbaum zastavil vprašanje o Wittgensteinovi znameniti trditvi, da "igre" ni mogoče definirati, in Weitzovi tezi o "umetnosti".[3] Njegov izziv obema temelji na obtožbi, da se ukvarjata zgolj s tistim, kar Mandelbaum imenuje "pokazane" značilnosti, in da je posledično obema spodletelo, da bi upoštevali nepokazane, relacijske vidike iger in umetnosti. S "pokazanimi" značilnostmi Mandelbaum misli na zlahka zaznavne lastnosti, kakršne so dejstva, da žogo uporabljamo v določeni vrsti igre, da ima slika trikotno kompozicijo, da je neko področje na sliki rdeče ali da zgodba tragedije vsebuje obrat usode. Mandelbaum sklene, da takrat, ko obravnavamo nepokazane lastnosti iger, vidimo, da imajo skupno "potencialnost ... nekega ... vsrkajočega nepraktičnega interesa bodisi do udeležencev bodisi do gledalcev".[4] Mandelbaum utegne ali pa ne utegne imeti prav glede "igre", vendar pa je tisto, kar me zanima, uporaba njegovega predloga o nepokazanih lastnostih v razpravi o definiciji umetnosti. Čeravno Mandelbaum ne poskuša definirati "umetnosti", pa dejansko predlaga, da bi nemara utegnili odkriti lastnost/i, skupne vsem umetniškim delom, ki bi bile temelj za definicijo "umetnosti", če bi bili pozorni na nepokazane značilnosti umetnosti.

Potem ko sem opazil Mandelbaumov neprecenljiv predlog o definiciji, se zdaj lotevam Weitzovega argumenta, ki zadeva artefaktičnost. V nekem prejšnjem poskusu, da bi pokazal, da Weitz nima prav, sem mislil, da je dovolj pokazati, da obstajata dva smisla "umetniškega dela", vrednostni smisel in klasifikacijski smisel. Sam Weitz ju v svojem članku razločuje kot vrednostni in opisni smisel umetnosti. Moj prejšnji argument je bil, da – če obstaja več kot en pomen "umetniškega dela" – potem dejstvo, da je "Ta kos plavnega lesu je ljubek kos skulpture" razumljiv, ne dokazuje tistega, kar želi dokazati Weitz. Weitz bi moral pokazati, da je izraz "skulptura" v zadevnem stavku uporabljen v klasifikacijskem smislu, tega pa ne poskuša storiti. Moj argument je domneval, da ko enkrat naredimo ta razloček, potem je jasno, da je "skulptura" tu uporabljena v vrednostnem smislu. Richard Sclafani je zatem opazil, da moj argument kaže le to, da Weitzov argument ni dokončen in da utegne Weitz še

Ta članek sem predstavil na simpoziju na državni univerzi v Kansasu aprila 1970. Monroe Beardsley mi je pokazal, da je odnos med "igro" in "prvoligaškim baseballom" odnos razreda in člana, ne pa odnos roda in vrste.

[3] "Family Resemblances and Generalizations Concerning the Arts", *American Philosophical Quarterly*, julij 1965, str. 219-228; ponatisnjeno v Morris Weitz (ur.), *Problems in Aesthetics*, 2. izd., London 1970, str. 181-197.

[4] *Ravno tam*, str. 185 v Weitzovi antologiji.

vedno imeti prav, čeravno njegov argument ne dokaže njegovega sklepa. Sclafani si je glede tega kajpada izmislil močnejši argument proti Weitzu.[5]

Sclafani dokazuje, da obstaja tretji smisel "umetniških del" in da "primeri plavnega lesa" (primeri neartefaktičnosti) sodijo vanj. Začenja s primerjavo paradigmatskega umetniškega dela, Brancusijeve *Ptice v prostoru*, s kosom plavnega lesa, ki se ji zdi zelo podoben. Sclafani pravi, da se zdi naravno reči o kosu plavnega lesa, da je umetniško delo in da to rečemo zato, ker ima tako veliko skupnih lastnosti z Brancusijevim komadom. Potem nas vpraša, naj premislimo o naši označitvi plavnega lesa in *smeri*, ki jo je ubrala. Rečemo, da je plavni les umetnost zaradi njegove podobnosti z nekaterimi paradigmatskimi umetniškimi deli ali zato, ker plavni les deli lastnosti z večjim številom paradigmatskih umetniških del. Paradigmatska umetniška dela so kajpada vselej artefakti; smer našega koraka gre od paradigmatskih (artefaktičnih) umetniških del k neartefaktični "umetnosti". Sclafani povsem pravilno meni, da to kaže, da obstaja prvotni, paradigmatski smisel "umetniškega dela" (moj klasifikacijski smisel) in izpeljan ali drugotni smisel, v katerega sodijo "primeri plavnega lesa". Weitz ima na neki način prav, ko pravi, da je plavni les umetnost, vendar nima prav, ko sklepa, da artefaktičnost ni nujna za (prvotni smisel) umetnosti.

Torej obstajajo vsaj tri različni smisli "umetniškega dela": prvotni ali klasifikacijski smisel, drugotni ali izpeljan smisel in vrednostni smisel. V večini rab Weitzovega primera stavka s plavnim lesom bosta nemara prisotna tako izpeljan kot vrednostni smisel: izpeljan smisel, če je plavni les delil številne lastnosti z nekim paradigmatskim umetniškim delom, in vrednostni smisel, če je govorec ugotovil, da so skupne lastnosti dragocene. Sclafani daje primer, v katerem deluje zgolj vrednostni smisel, ko kdo reče "Sallyjina torta je umetniško delo". V večini rab takega stavka bi "umetniško delo" preprosto pomenilo, da ima njegov referent dragocene kvalitete. Domnevno si lahko zamislimo kontekste, v katerih bi v primeru torte uporabili izpeljan smisel. (Glede na situacijo v današnji umetnosti, si lahko zlahka zamislimo torto, na katero bi lahko aplicirali prvotni smisel.) Če pa bi kdo kajpada rekel: "Ta Rembrandt je umetniško delo," bi delovala tako klasifikacijski kot vrednostni smisel. Izraz "ta Rembrandt" bi sporočal informacijo, da je njegov referent umetniško delo v klasifikacijskem smislu, "je umetniško delo" pa bi potem lahko bilo razumno razumljeno zgolj v vrednostnem smislu. Naposled, kdo bi lahko o morski školjki ali kakem drugem naravnem predmetu, ki je podoben človekovemu obrazu, vendar pa je sicer nezanimiv, rekel "Ta školjka (ali drug naravni predmet) je umetniško delo". V tem primeru bi uporabili zgolj vrednostni smisel.

Stavke, v katerih ima izraz "umetniško delo" vrednostni smisel, uporabljamo precej pogosto; apliciramo jih tako na naravne predmete kot na artefakte. O umetniških delih v izpeljanem smislu govorimo nekoliko manj pogosto. Klasifikacijski smisel "umetniškega dela", ki kaže preprosto to, da neka stvar sodi v določeno kategorijo artefaktov, pa se v našem govorjenju seveda pojavlja

[5] "'Art' and Artifactuality", *Southwestern Journal of Philosophy*, jesen 1970, str. 105-108.

zelo poredko. Stavke, v katerih uporabljamo klasifikacijski smisel, izrekamo le poredko zato, ker je to tako temeljni pojem: na splošno takoj vemo, ali je predmet umetniško delo, tako da na splošno nobenemu ni treba reči na klasifikacijski način "To je umetniško delo", čeravno utegne nedavni razvoj v umetnosti, kamor sodijo kipi iz starega železa in "najdena" umetnost, tu in tam tako pripombo izsiliti. Čeravno ne govorimo pogosto o umetnosti v tem klasifikacijskem smislu, pa je le-ta kajpada temeljni pojem, ki strukturira in vodi naše razmišljanje o našem svetu in njegovi vsebini.

II

Zdaj je jasno, da je artefaktičnost nujen pogoj (imenujmo ga rod) za prvotni smisel umetnosti. To dejstvo se seveda ne zdi zelo presenetljivo in tudi ne bi bilo zelo presenetljivo, razen če ga ne bi Weitz in drugi zanikali. Sama artefaktičnost kajpada ni celotna zgodba in treba je podrobno določiti še drugi nujni pogoj (razliko), da bi imeli zadovoljivo definicijo "umetnosti". Drugi pogoj je – podobno kot artefaktičnost – nepokazana lastnost, ki se izkaže za tako zapleteno, kot je artefaktičnost preprosta. Poskus odkritja in podrobne določitve drugega pogoja umetnosti bo vključeval preučevanje težavnih zapletenosti "sveta umetnosti". Ko W. E. Kennick zagovarja zelo podobno stališče, kot je Weitzovo, trdi, da je vrsta pristopa, ki naj bi jo tu uporabili, sledeč Mandelbaumovemu nasvetu, jalova. Sklene, da "je poskus definiranja umetnosti v okviru tistega, kar počnemo z določenimi predmeti, ravno tako obsojen na neuspeh kot vsi drugi".[6] Ta sklep poskuša podpreti z omenjanjem takih stvari, kot je dejstvo, da so stari Egipčani zapečatili slike in kipe v grobnice. S Kennickovim argumentom imamo dve težavi. Prvič, to, da so Egipčani zapečatili slike in kipe v grobnice, ne dokazuje, da so jih obravnavali drugače, kakor jih obravnavamo mi. Tja so jih lahko postavili zato, da bi jih mrtvi cenili ali preprosto zato, ker so pripadali mrtvim osebam. Egipčanska praksa ne vzpostavlja tako korenite razlike med njihovim in našim pojmovanjem umetnosti, da definicija, ki bi vključevala obe, ne bi bila mogoča. Drugič, ni nam treba domnevati, da si mi in stari Egipčani delimo skupno pojmovanje umetnosti. Dovolj bi že bilo, če bi bili zmožni podrobno določiti nujne in zadostne pogoje za pojem umetnosti, ki ga imamo mi (mi, današnji Američani, mi, današnji zahodnjaki, mi, zahodnjaki od organizacije sistema umetnosti v ali okrog osemnajstega stoletja – nisem gotov glede natančnih meja izraza "mi"). Navzlic Kennicku bomo najbolj verjetno odkrili razliko umetnosti z obravnavanjem "tistega, kar počnemo z določenimi predmeti". Seveda pa nam nič ne zagotavlja, da bo katerakoli stvar, ki jo mi utegnemo početi ali bi jo stari Egipčani lahko utegnili početi z umetniškim delom, osvetlila pojmovanje umetnosti. Ne bo vsako "početje" razkrilo, kar se zahteva.

Čeravno Arthur Danto v svojem izzivalnem članku "Svet umetnosti" ne poskuša oblikovati definicije umetnosti, pa predlaga smer, ki jo mora ubrati poskus

[6] "Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake", str. 330.

definicije "umetnosti".[7] Ko Danto razmišlja o umetnosti in njeni zgodovini skupaj s takimi sodobnimi dogodki, kot so Warholove *Brillo škatle* in Rauschenbergova *Postelja*, zapiše: "Ugledati nekaj kot umetnost zahteva nekaj, kar ne more izslediti oko – okolje umetniške teorije, poznavanje zgodovine umetnosti: svet umetnosti".[8] Ta stimulativni komentar vsekakor potrebuje pojasnitev, vendar je jasno, da se Danto, ko govori o "nečem, kar ne more izslediti oko", strinja z Mandelbaumom, da so nepokazane lastnosti zelo pomembne pri tem, da neko stvar določimo kot umetnost. Dantojeva pripomba nas, ko govori o atmosferi in zgodovini, seveda pripelje korak dlje kot Mandelbaumova analiza. Danto kaže na bogato strukturo, v katero so vstavljena posamezna umetniška dela: kaže na *institucionalna naravo umetnosti*.[9]

Dantojev izraz "svet umetnosti" bom uporabljal za nanašanje na široke družbene institucije, v katerih imajo umetniška dela svoj prostor.[10] Toda, ali obstaja taka institucija? George Bernard Shaw govori nekje o apostolski liniji nasledstva, ki sega od Ajshila do njega samega. Shaw nedvomno govori zaradi učinka, in da bi privlekel pozornost nase, kar je pogosto počel, vendar pa je v njegovi pripombi pomembna resnica. Obstaja dolga tradicija ali nepretrgana institucija gledališča, ki ima svoje izvore v starogrški religiji in drugih grških institucijah. Ta tradicija je bila včasih zelo mršava in je nemara v določenih obdobjih celo sploh prenehala obstajati, da bi se znova rodila iz njenega spomina in potrebe po umetnosti. Institucije, povezane z gledališčem, so se od časa do časa spreminjale: v začetku je bila grška religija in grška država, v srednjeveških časih je bila cerkev, nedavno privatno podjetništvo in država (nacionalna gledališče). Kar je ostala stalnica v njegovi lastni identiteti skozi njegovo zgodovino, je gledališče samo kot uveljavljen način početja in obnašanja, kar bom imenoval ... primarna konvencija gledališča. To institucionalno obnašanje se pojavlja na obeh straneh "odrskih luči": tako igralci kot gledalci so vključeni in tvorijo institucijo gledališča. Vlogo igralcev in gledalcev opredeljujejo tradicije gledališča. Kar avtor, uprava in igralci predstavljajo, je umetnost, in je umetnost zato, ker je predstavljeno znotraj okvira sveta gledališča. Igre so napisane, da bi imele prostor v sistemu gledališča in obstajajo kot igre, to je kot umetnost znotraj tega sistema. Seveda ne želim zanikati, da igre obstajajo tudi kot književna dela – to je, kot umetnost znotraj književnega sistema: sistem gledališča in sistem književnosti se prekrivata. Naj pojasnim, kaj mislim, ko govorim o svetu umetnosti kot instituciji. Med pomeni "institucije" najdemo v *Webster's New Collegiate Dictionary* naslednje: "3. Tisto, kar je osnovano kot: (a.) vzpostavljena praksa, zakon, običaj itn. (b.)

[7] *Analiza*, 3-4 (2000), str. 15-26.

[8] *Ravno tam*, str. 22.

[9] Danto ne razvije institucionalne razlage umetnosti niti v tem svojem članku niti v naslednjem članku, ki je s tem povezan, in nosi naslov "Art Works and Real Things", *Theoria*, del 1-3, 1973, str. 1-17. V obeh člankih je Dantojeva primarna skrb razpravljati o tistem, kar imenuje teorija umetnosti kot posnemanje in realna teorija umetnosti. Mnogo stvari, ki jih pove v teh dveh člankih, je združljivih in jih je mogoče vključiti v institucionalno razlago, njegove bežna pripombe v zadnjem članku o pripisnosti umetnosti pa so podobne institucionalni teoriji. Institucionalna teorija je možna različica teorije pripisnosti.

[10] Ta pripomba ni mišljena kot definicija izraza "svet umetnosti"; zgolj kažem na to, na kar se izraz uporablja pri *nanašanju*. V tem [članku] "svet umetnosti" ni nikjer opredeljen, čeravno je referent izraza nekoliko podrobneje opisan.

vzpostavljena družba ali korporacija." Ko imenujem svet umetnosti institucija, pravim, da je to vzpostavljena praksa. Nekateri so mislili, da mora biti institucija neka vzpostavljena družba ali korporacija in so posledično napačno razumeli mojo trditev o svetu umetnosti.

Gledališče je le eden od sistemov znotraj sveta umetnosti. Vsak od sistemov ima svoje lastne izvore in zgodovinski razvoj. Imamo nekaj informacij o poznejših stopnjah tega razvoja, vendar pa moramo ugibati o izvorih sistemov temeljne umetnosti. Domnevam, da imamo popolno vednost o nekaterih nedavno razvitih podsistemih ali zvrsteh, kot so dadaizem in happeningi. Četudi naša vednost ni tako popolna, kot bi si želeli, da bi bila, pa kajpada imamo bistveno informacijo o sistemih sveta umetnosti, kakor trenutno obstajajo in kakor so obstajali nekaj časa. Ena od osrednjih značilnosti, ki je skupna vsem sistemom, je, da je vsak sistem okvir za *predstavljanje* posebnih umetniških del. Glede na veliko raznolikost sistemov sveta umetnosti ni presenetljivo, da umetniška dela nimajo skupne nobene pokazane lastnosti. Če pa kajpada stopimo korak nazaj in ugledamo dela v njihovem institucionalnem okolju, bomo zmožni videti bistvene lastnosti, ki so jim skupne.

Gledališče je bogata in poučna ponazoritev institucionalne narave umetnosti. Vendar pa je razvoj znotraj področja slikarstva in kiparstva – dadaizem – tisti, ki najbolj zlahka razkriva institucionalno bistvo umetnosti. Duchamp in prijatelji so podelili status umetnosti "že narejenim predmetom" [*readymades*] (straniščnim školjkam, obešalnikom za klobuke, lopatam za kidanje snega in podobnim stvarem). Ko razmišljamo o njihovih dejanjih, lahko opazimo neko vrsto človekovega dejanja, ki doslej ni bilo opaženo in cenjeno – dejanje podeljevanja statusa umetnosti. Slikarji in kiparji so bili seveda vseskozi udeleženi pri dejanju podeljevanja tega statusa predmetom, ki so jih ustvarili. Dokler so bili ustvarjeni predmeti konvencionalni glede na zglede obdobij, so bili sami predmeti in njihove fascinirajoče pokazane lastnosti središče pozornosti ne le gledalcev in kritikov, temveč ravno tako tudi filozofov umetnosti. Ko je umetnik prejšnjega obdobja naslikal sliko, je naredil nekatere ali pa vse od številnih stvari: naslikal človeško bitje, portretiral nekega človeka, izpolnil naročilo, delal za preživetje itn. Poleg tega je tudi deloval kot agent sveta umetnosti in svoji stvaritvi podelil status umetnosti. Filozofi umetnosti so bili pozorni le na nekatere lastnosti ustvarjenih predmetov, ki so jih ti pridobili od teh različnih dejanj, na primer na reprezentacijske ali na izrazne značilnosti teh predmetov. So pa popolnoma zanemarili nepokazane lastnosti statusa. Ko pa so predmeti kajpada bizarni, kakršni so predmeti dadaistov, se naša pozornost prisilno preusmeri od predmetnih očitnih lastnosti k obravnavi predmetov v njihovem družbenem kontekstu. Kot umetniška dela Duchampovi "že narejeni predmeti" ne utegnejo imeti kake velike vrednosti, kot primeri umetnosti pa so zelo dragoceni za teorijo umetnosti. Ne trdim, da so si Duchamp in prijatelji izmislili podeljevanje statusa umetnosti; že obstajajoče institucionalno sredstvo so uporabili na neobičajen način. Duchamp si ni izmislil sveta umetnosti, saj je ta že vseskozi obstajal.

Svet umetnosti sestoji iz snopa sistemov: gledališča, slikarstva, kiparstva, književnosti, glasbe itn., od katerih vsak oskrbi institucionalno ozadje za podeljevanje statusa predmetom znotraj svoje domene. Ni mogoče postaviti nobene omejitve glede števila sistemov, ki jih je mogoče podrediti rodovnemu pojmovanju umetnosti, vsak od teh glavnih sistemov pa vsebuje nadaljnje podsisteme. Te značilnosti sveta umetnosti zagotavljajo raztegljivost, s katero lahko ugodimo tudi najbolj radikalni vrsti ustvarjalnosti. Na primer, v enem samem mahu bi lahko dodali cel nov sistem, primerljiv z gledališčem. Kar je verjetneje, je, da bomo sistemu dodali nove podsisteme. Na primer kiparstvo s starim železom kiparstvu, happeninge gledališču. Taki dodatki se utegnejo sčasoma razviti v popolne sisteme. Radikalna ustvarjalnost, drznost in živahnost, o katerih govori Weitz, so mogoče znotraj pojma umetnosti, čeravno je ta zaprt z nujnimi in zadostnimi pogoji artefaktičnosti in podeljenega statusa.

Ko sem zdaj na kratko opisal svet umetnosti, mi je omogočeno, da podrobno določim definicijo "umetniškega dela". Definicijo bom podal v okviru artefaktičnosti in podeljenega statusa umetnosti ali – če govorim natančneje – podeljenega statusa kandidata za vrednotenje. Ko je definicija enkrat oblikovana, bo še vedno ostalo veliko stvari, ki jih treba pojasniti: umetniško delo je v klasifikacijskem smislu (1) artefakt in (2) niz vidikov, ki so mu neka oseba ali osebe, delujoče v imenu neke družbene institucije (sveta umetnosti), podelile status kandidata za vrednotenje.

Drugi pogoj definicije uporablja štiri na različne načine vzajemno povezane pojme: (1) delovanje v imenu institucije, (2) podelitev statusa, (3) biti kandidat in (4) vrednotenje. Prva dva sta tako tesno povezana, da je o njiju treba razpravljati skupaj. Najprej bom opisal vzorčne primere podeljevanja statusa umetnosti zunaj sveta umetnosti in potem pokazal, kako se podobna dejanja dogajajo znotraj sveta umetnosti. Najbolj jasni primeri podeljevanja statusa so nekatera legalna dejanja države. Kralj, ki podeljuje viteštvo; velika porota, ki nekoga obsodi; predsednik volilne komisije, ki potrjuje, da je kdo upravičen do kandidature; ali duhovnik, ki razglasi par za moža in ženo – vse to so primeri, v katerih oseba ali osebe, ki delujejo v imenu neke družbene institucije (države) podeljujejo osebam *legalni* status. Kongres ali legalno ustanovljena komisija lahko podelita status nacionalnega parka ali spomenika nekemu ozemlju ali stvari. Dani primeri nakazujejo, da sta za vzpostavitev legalnega statusa potrebna pomp in ceremonija, vendar to ni tako, čeravno se kajpada predpostavlja legalni sistem. Na primer, v nekaterih jurisdikcijah je mogoča poroka v okviru običajnega prava – gre za legalni status, pridobljen brez cerkvene ali civilne ceremonije. Podelitev doktorata nekomu s strani univerze, izvolitev nekoga za predsednika kluba rotarijcev in razglasitev nekega predmeta za cerkveno relikvijo so primeri, v katerih oseba ali osebe podeljujejo nelegalni status osebam ali stvarem. V takih primerih mora obstajati tak ali drugačen družbeni sistem kot okvir, znotraj katerega se dogaja podeljevanje, vendar pa ceremonija, tako kot prej, ni potrebna za vzpostavitev statusa: na primer, neka oseba lahko pridobi status modreca ali vaškega idiota znotraj neke skupnosti brez ceremonije.

Nekateri bi utegnili misliti, da je pojem podeljevanja statusa znotraj sveta umetnosti skrajno nejasen. Gotovo, ta pojem ni tako jasno razmejen kot podeljevanje statusa znotraj legalnega sistema, kjer so postopki in načela avtoritete izrecno definirani in vključeni v zakon. Dvojniki določenih postopkov in načel avtoritete v svetu umetnosti niso nikjer kodificirani, svet umetnosti pa nadaljuje s svojim poslom na ravni običajne prakse. Toda, še vedno *obstaja* praksa, to pa definira družbeno institucijo. Družbena institucija ne potrebuje formalno vzpostavljene ustave, uradnikov in lokalnih predpisov, da bi obstajala in imela zmožnost podeljevanja statusa – nekatere družbene institucije so formalne, nekatere pa neformalne. Svet umetnosti bi lahko postal formaliziran in nemara je v določenih političnih kontekstih v določeni meri to celo bil, vendar bi večina ljudi, ki jih umetnost zanima, to imela za slabo stvar. Taka formalnost bi ogrozila svežino in bogatost umetnosti. Jedrno osebje sveta umetnosti je ohlapno organizirana, vendar navzlic temu povezana množica oseb, ki vključuje umetnike (ki so razumljeni, kot da se nanašajo na slikarje, pisce, skladatelje), producente, muzejske direktorje, obiskovalce muzejev, obiskovalce gledališč, časopisne reporterje, kritike za vseh vrst publikacij, umetnostne zgodovinarje, teoretike umetnosti, filozofe umetnosti in druge. To so ljudje, ki skrbijo, da deluje mašinerija sveta umetnosti in tako tudi skrbijo za njegovo nadaljnjo eksistenco. Poleg tega je vsaka oseba, ki se vidi kot član sveta umetnosti, s tem tudi član. Četudi sem pravkar naštete osebe imenoval jedrno osebje sveta umetnosti, obstaja minimalno jedro znotraj tega jedra, brez katerega svet umetnosti ne bi obstajal. To bistveno jedro sestoji iz umetnikov, ki ustvarjajo dela, "predstavljalcev", ki dela predstavljajo, in "obiskovalcev", ki dela cenijo. To minimalno jedro bi se lahko imenovalo "predstavljalna skupina", saj sestoji iz umetnikov, katerih dejavnost je nujna, če naj bo sploh karkoli predstavljeno. Neka osebe lahko igra več kot eno od teh bistvenih vlog v primeru predstavitve posameznega dela. Kritiki, zgodovinarji in filozofi umetnosti postanejo člani sveta umetnosti potem, ko je minimalno jedro osebja posameznega sistema umetnosti ta sistem pognalo v tek. Vse te vloge so institucionalizirane in se jih udeleženci morajo tako ali drugače naučiti. Na primer, obiskovalec gledališča ni zgolj nekdo, za katerega se primeri, da stopi v gledališče; je oseba, ki vstopi z določenimi pričakovanji in vednostjo o tem, kaj bo izkusil, in z razumevanjem, kako bi se moral obnašati v soočenju s tistim, kar bo izkusil.

Če domnevamo, da je obstajanje sveta umetnosti vzpostavljeno ali vsaj sprejemljivo, je zdaj problem videti, kako institucija podeljuje status. Moja teza je, da artefakt lahko pridobi status kandidata za vrednotenje znotraj družbenega sistema, ki se imenuje "svet umetnosti", na analogen način, kot je za osebo ugotovljeno, da je upravičena do kandidature, ali dve osebi pridobita status običajnopravne poroke znotraj legalnega sistema, ali je oseba izvoljena za predsednika kluba rotarijcev, ali oseba pridobi status modreca znotraj skupnosti. Kako lahko prepoznamo, da je bil status podeljen? To, da artefakt visi v muzeju umetnosti kot del razstave, in predstava v gledališču sta zanesljiva znaka. Seveda pa ni nobenega zagotovila, da lahko vselej vemo, ali je nekaj kandidat za

vrednotenje, kot tudi ne znamo vselej povedati, ali je določena oseba vitez ali če je poročena. Ko je status predmeta odvisen od nepokazanih značilnosti, preprost pogled na predmet ne bo nujno razkril tega statusa. Nepokazan odnos *lahko* simbolizira neki znak, na primer poročni prstan; v tem primeru bo preprost pogled razkril status.

Pomembnejše vprašanje je, kako je podeljen status kandidata za vrednotenje. Zdi se, da pravkar omenjena primera, razstava v muzeju in predstava v gledališču, nakazujeta, da so za dejansko podeljevanje statusa potrebne številne osebe. V enem smislu so potrebne številne osebe, v drugem smislu pa je potrebna le ena oseba: številne osebe so potrebne, da zgradijo družbeno institucijo sveta umetnosti, vendar je potrebna le ena oseba, da deluje v imenu sveta umetnosti in da podeli status kandidata za vrednotenje. Dejansko mnogo umetniških del vidi zgolj ena oseba – oseba, ki jih ustvari –, vendar so še vedno umetniška dela. Zadevni status je mogoče pridobiti tako, da ena sama oseba deluje v imenu sveta umetnosti in *obravnava neki artefakt kot kandidata za vrednotenje*. Seveda nič ne preprečuje skupini ljudi, da podeli status, vendar pa ga običajno podeli ena sama oseba, umetnik, ki ustvari artefakt. Mogoče je koristno primerjati in soočiti pojem podeljevanja statusa kandidata za vrednotenje s primerom, v katerem je neka stvar preprosto predstavljena za vrednotenje: upamo, da bo to osvetlilo pojem statusa kandidata. Poglejmo si primer trgovca z vodovodnim materialom, ki razlaga svoje blago pred nami. "Postavljati pred" in "podeljevati status kandidata za vrednotenje" sta zelo različna pojma, to razliko pa je mogoče izpostaviti s primerjavo trgovčevega dejanja s površinsko podobnim dejanjem Duchampa, ko je s straniščno školjko, ki jo je imenoval *Vodomet*, prodrl na zdaj znamenito umetniško razstavo. Razlika je v tem, da se je Duchampovo dejanje zgodilo v institucionalnem okolju sveta umetnosti, dejanje trgovca z vodovodnim materialom pa se je zgodilo zunaj tega okvira. Trgovec bi lahko storil, kar je storil Duchamp, to je, spremenil straniščno školjko v umetniško delo, vendar mu taka stvar verjetno ne bi padla na misel. Spomnite se, prosim, da to, da je *Vodomet* umetniško delo, ne pomeni, da je dobro umetniško delo, niti ta kvalifikacija ne namiguje, da je slabo. Burke posameznih današnjih umetnikov rabijo za to, da krepijo poanto Duchampovega primera, in tudi poudarjajo pomen prakse imenovanja umetniških del. Walter de Maria se je v primeru enega izmed svojih del lotil celo tega – nedvomno kot burleske –, da je uporabil postopek, ki ga uporabljajo mnoge legalne in nekatere nelegalne institucije – postopek licenciranja. Njegovo *Visokoenergijsko palico* (nerjaveča jeklena palica) spremlja potrdilo, ki vsebuje ime dela in trdi, da je palica umetniško delo zgolj v primeru prisotnosti potrdila. Poleg tega, da ta primer poudarja status umetnosti tako, da ga "potrjuje" z dokumentom, rabi tudi za pokaz pomembnosti dejanja imenovanja umetniških del. Neki predmet lahko pridobi status umetnosti, ne da bi bil kdajkoli imenovan, če pa mu damo ime, to za kogarkoli zainteresiranega stori, da mu je jasno, da je predmet umetniško delo. Posebni naslovi delujejo na raznolike načine – kot pripomočki pri razumevanju dela ali kot, na primer, primerni način njegove identifikacije –, toda katerikoli naslov nasploh (celo *Brez naslova*) je statusni

znak.[11]

Tretji pojem, vključen v drugi pogoj definicije, je kandidatura: član sveta umetnosti podeli status kandidata za vrednotenje. Ta definicija ne zahteva, da je umetniško delo dejansko cenjeno, celo s strani ene same osebe ne. Dejstvo je, da mnogo – morda celo večina – umetniških del ni cenjeno. Pomembno je, da v definicijo klasifikacijskega smisla "umetniškega dela " ne vgradimo vrednostnih lastnosti, kakršno je dejansko vrednotenje. Če bi to storili, bi to onemogočalo, da bi govorili o necenjenih umetniških delih. Vgrajevanje vrednostnih lastnosti bi lahko celo povzročilo, da bi bilo govorjenje o slabih umetniških delih nelagodno. Teorija umetnosti mora ohraniti določene osrednje značilnosti tega, kako govorimo o umetnosti, včasih pa se nam zdi, da je nujno govoriti o necenjeni in slabi umetnosti. Torej ni vsak vidik dela vključen v kandidaturo za vrednotenje; na primer, barva zadnje strani slike ni običajno mišljena kot nekaj, o čemer bi lahko razmišljali kot o nečem, kar je primerno za vrednotenje. Vprašanje, kateri vidiki umetniškega dela naj bi bili vključeni v kandidaturo za vrednotenje, je vprašanje, ki se ga bom lotil kasneje ..., ko bom poskušal podati razčlenitev pojma estetskega predmeta. Definicijo "umetniškega dela" torej ne bi smeli razumeti v smislu, kot da zatrjuje, da je vsak vidik dela vključen v kandidaturo za vrednotenje.

Četrti pojem, vključen v drugi pogoj definicije, je samo vrednotenje. Nekateri lahko domnevajo, da se definicija nanaša na posebne vrste *estetskega* vrednotenja. Pozneje bom dokazoval ..., da ni nobenega razloga za mišljenje, da obstaja posebna vrsta estetske zavesti, pozornosti ali zaznavanja. Podobno, ne mislim, da obstaja kakršenkoli razlog za mišljenje, da obstaja posebna vrsta estetskega vrednotenja. Vse, kar je v definiciji mišljeno z "vrednotenjem", je nekaj podobnega kot "v izkustvu kvalitet neke stvari zanje odkrijemo, da so vredne ali dragocene", ta pomen pa se povsem splošno uporablja tako znotraj kot zunaj področja umetnosti. Več oseb misli, da je moja razlaga institucionalne teorije umetnosti nepopolna zaradi tistega, kar štejejo za mojo nezadostno razčlenitev vrednotenja. Prepričan sem, da mislijo, da obstajajo različne vrste vrednotenja in da je vrednotenje v vrednotenju umetnosti nekako značilno drugačno od vrednotenja v vrednotenju neumetnosti. Toda edini smisel, v katerem obstaja razlika med vrednotenjem umetnosti in vrednotenjem neumetnosti je v tem, da imata vrednotenji različne *predmete*. Institucionalna struktura, v katero je vstavljen umetniški predmet, ne pa različne vrste vrednotenja, razločuje med vrednotenjem umetnosti in vrednotenjem neumetnosti.

V nedavnem članku[12] je Ted Cohen zastavil vprašanje, ki zadeva (1) kandidaturo za vrednotenje in (2) vrednotenje, kakor sta obravnavana v mojem izvirnem

[11] T. J. Diffey je v nedavnem članku z naslovom "The Republic of Art" v *British Journal of Aesthetics*, april 1969, str. 145-156, govoril o podeljenem statusu umetnosti. Toda on poskuša dati razlago nečesa, kar je podobno vrednostnemu smislu "umetniškega dela", ne pa klasifikacijskemu smislu. Zato je doseg njegove teorije mnogi ožji od mojega.

[12] "The Possibility of Art: Remarks on a Proposal by Dickie", *Philosophical Review*, januar 1973, str. 69-82.

poskusu definiranja "umetnosti".[13] On trdi, da mora biti mogoče – če naj bi bilo mogoče, da neki stvari podelimo kandidaturo za vrednotenje –, da je ta stvar cenjena. Morda ima glede tega prav; vsekakor pa si ne morem zamisliti nobenega razloga za to, da se z njim ne bi strinjal glede tega. Možnost vrednotenja je ena od omejitev definicije: če nečesa ni mogoče ceniti, ne more postati umetnost. Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je naslednje: ali obstaja kaj takega, česar ni mogoče ceniti? Cohen trdi, da mnogih stvari ni mogoče ceniti; na primer "običajnih risalnih žebljičkov, cenenih belih kuvert, plastičnih vilic, ki vam jih dajo v neki avtorestavraciji".[14] Cohen, kar je še pomembnejše, trdi, da *Vodometa* ni mogoče ceniti. Pravi, da ima *Vodomet* poanto, ki jo je mogoče ceniti, vendar pa da je Duchampova poteza tista, ki je pomembna (jo je mogoče ceniti), ne pa sam *Vodomet*. Strinjam se, da ima *Vodomet* pomen, ki mu ga pripisuje Cohen, namreč, da je bilo delo protest proti tedanji umetnosti. Toda, zakaj ni mogoče ceniti običajnih lastnosti *Vodometa* – njegove svetleče se bele površine, globine, ki se pokaže, ko zrcali podobe predmetov, ki ga obkrožajo, njegove ovalne oblike? Ima kvalitete, podobne tistim, ki jih imajo Brancusijeva ali Moorova dela, za katera se mnogi drznejo reči, da jih cenijo. Risalni žebljički, kuverte in plastične vilice imajo, podobno, kvalitete, ki jih je mogoče ceniti, če se potrudimo usmeriti pozornost nanje. Ena od vrednosti fotografije je njena zmožnost, da se osredini na kvalitete povsem običajnih predmetov in jih pokaže. Isto vrsto stvari pa lahko storimo brez podpore fotografije, tako, da zgolj gledamo. Skratka, zdi se mi neverjetno, da katerikoli že predmet ne bi imel neke kvalitete, ki jo je mogoče ceniti, in potemtakem verjetno, da utegne biti omejitev, ki jo predlaga Cohen, prazna. Toda, četudi obstajajo nekateri predmeti, ki jih ni mogoče ceniti, *Vodomet* in druge dadaistične stvaritve niso med njimi.

Moram opozoriti, da – ko sprejemam Cohenovo trditev – pravim, da vsako umetniško delo mora imeti neko minimalno *potencialno* vrednost ali dragocenost. To dejstvo seveda ne poruši razlike med vrednostnim in klasifikacijskim smislom "umetniškega dela". Vrednostni smisel je uporabljen, ko je predmet, ki mu je ta smisel prediciran, mišljen, da *ima* bistveno, dejansko vrednost, ta predmet pa je lahko tudi naravni predmet. Nadalje bom še pripomnil, da je to, da je umetniško delo mogoče ceniti, v klasifikacijskem smislu *potencialna* vrednost, ki se v danem primeru lahko ne udejani.[15]

Definicija, ki sem jo dal, vsebuje sklicevanje na svet umetnosti. Rezultat tega je to, da utegnejo nekateri imeti nelagodni občutek, da je moja definicija začarano krožna. Dopuščam, da je definicija v nekem smislu krožna, vendar pa ne začarano krožna. Če sem rekel nekaj takega kot "Umetniško delo je artefakt, ki mu je svet umetnosti podelil status" in potem o svetu umetnosti povedal zgolj to, da podeljuje status kandidature za vrednotenje, potem bi bila definicija začarano krožna zato, ker bi bil krog tako majhen in *neinformativen*. Vendar pa sem opisu

[13] "Defining Art", *American Philosophical Quarterly*, julij 1969, str. 253-256.

[14] "The Possibility of Art", str. 78.

[15] Rezultat pogovora z Markom Venezio je bila ugotovitev, da moram navesti še dve pripombi, zapisani v tem odstavku. Želim se mu zahvaliti za stimulativnost njegovih pripomb.

in razčlenitvi zgodovinskih, organizacijskih in funkcijskih zapletenosti sveta umetnosti ... posvetil znatno količino prostora, in če je ta razlaga pravilna, potem je bralec dobil precejšnjo količino *informacij* o svetu umetnosti. Krog, ki sem ga pretekel, ni majhen in ni neinformativen. Če, naposled, sveta umetnosti ni mogoče opisati neodvisno od umetnosti – to je, če opis vsebuje sklicevanje na umetnostne zgodovinarje, umetnostne poročevalce, igre, gledališča itn. –, potem je definicija, strogo govoreč, krožna. Vendar pa to kajpada ni začarani krog zato, ker celotna razlaga, v katero je definicija vstavljena, vsebuje mnogo informacij o svetu umetnosti. Ni se nam treba ozko osrediniti le na definicijo: kajti tisto, kar je pomembno videti, je, da je umetnost institucionalni pojem, to pa zahteva, da definicijo ugledamo v kontekstu celotne razlage. Sumim, da se bo "problem" krožnosti pojavljal pogosto, celo vselej, ko imamo opraviti z institucionalnimi pojmi.

III

Primerki dadaistične umetnosti in podobnih sedanjih dogodkov, ki so rabili za to, da so usmerili našo pozornost na institucionalno naravo umetnosti, zastavljajo več vprašanj. Prvič, če Duchamp lahko take artefakte, kot so straniščna školjka, lopata za kidanje snega in obešalnik za klobuke, spremeni v umetniška dela, zakaj ne morejo postati umetniška dela v klasifikacijskem smislu tudi naravni objekti, kakršen je plavni les? Morda lahko to postanejo, če jim naredimo katerokoli od številnih stvari. En način, kako bi se to utegnilo zgoditi, bi bil, da bi kdo pobral naravni objekt, ga vzel domov in obesil na steno. Drugi način bi bil, da bi pobrali naravni objekt in ga predstavili na razstavi. Prej sem mimogrede domneval, da je kos plavnega lesu, ki ga omenja Weitzov stavek, ležal na obali in da se ga ni dotaknila človekova roka ali pa da se ga vsaj ni dotaknila nobena človekova intenca; torej je bil umetnost v vrednostnem ali izpeljanem smislu. Naravni predmeti, ki postanejo umetniška dela v klasifikacijskem smislu so artefaktualizirani brez uporabe orodij – predmetu je artefaktičnost podeljena, torej ne postane artefakt tako, da na njem delamo.[16] To pomeni, da naravni predmeti, ki postanejo umetniška dela, pridobijo svojo artefaktičnost hkrati, ko jim je podeljen status kandidata za vrednotenje, čeravno dejanje, ki podeljuje artefaktičnost, ni isto dejanje, ki podeljuje status kandidata za vrednotenje. Toda, morda se podobna stvar običajno dogaja s slikami in pesmimi: kot artefakti začnejo obstajati hkrati, ko jim podelimo status kandidata za vrednotenje. Biti artefakt in biti kandidat za vrednotenje nista ena in ista stvar – sta dve lastnosti, ki ju je mogoče pridobiti hkrati. Mnogim se utegne zdeti pojem artefaktičnosti, ki je podeljena, ne pa pridobljena tako, da se na predmetu "dela", preveč tuj, da bi ga sprejeli. To je domnevno res neobičajno pojmovanje. Lahko se zgodi, da bo treba za razstavljen plavni les in podobne primere izdelati posebno razlago.

[16] Zdaj sem prepričan, da je bilo napak trditi, da je artefaktičnost mogoče podeliti. Artefaktičnost ni vrsta stvari, ki bi jo bilo mogoče podeliti; izvirati mora iz nekakšne vrste dela. Na primer, kos plavnega lesa, ki je postal umetnost, smo pobrali, ga prenesli in obesili na steno. Kos plavnega lesa je postal umetnost zato, ker smo mu storili vse te stvari, ne pa – kot predlagajo moje prvotne trditve – zato, ker su mu ta dejanja podelila artefaktičnost. Podobno, kos plavnega lesa lahko poberemo in uporabimo kot orožje in tako postane artefakt.

Drugo vprašanje, ki se dokaj pogosto zastavlja v povezavi z razpravami o pojmu umetnosti in za katero se zdi, da je posebej pomembno v kontekstu institucionalne teorije, je naslednje: "Kako razumeti slike, ki so jih naredili posamezniki, kot je šimpanzinja Betsy iz baltimorskega živalskega vrta?" Ko imenujemo Betsyjine stvaritve slike, ne mislimo vnaprej soditi, da so to umetniška dela, gre preprosto za to, da za njihovo omenjanje potrebujemo neko besedo. Vprašanje, ali so Betsyjine slike umetnost, je odvisno od tega, kaj z njimi naredimo. Na primer, pred letom ali dvema je *Field Museum of Natural History* iz Chicaga razstavil nekaj slik, ki so jih naredili gorile in šimpanzi. Moramo reči, da te slike niso umetniška dela. Če pa bi bile kajpada razstavljene nekaj kilometrov stran, v *Chicago Art Institute*, bi bile umetniška dela – slike bi bile umetnost, če bi se bil direktor *Art Institute* voljan izpostaviti za svoje tovariše primate. Veliko je odvisno od institucionalnega okvira: en institucionalni okvir je primeren za podelitev statusa umetnosti, drugi pa ne. Prosim, upoštevajte dejstvo, da – čeravno bodo slike, kakršne so Betsyjine, ostale njene slike celo v primeru, če bodo razstavljene v muzeju umetnosti – bodo *umetnost* tiste osebe, ki je odgovorna za to, da so razstavljene. Betsy ne bo zmožna (tako domnevam) razumeti samo sebe na tak način, kot da je članica sveta umetnosti, in zato ne bo zmožna pripisati ustreznega statusa. Umetnost je pojem, ki nujno vključuje človekovo intencionalnost. Te zadnje pripombe niso mišljene, da bi oklevetale vrednost (vključno z lepoto) slik šimpanzinje, ki so razstavljene v naravoslovnem muzeju, ali stvaritve ptic sedalk, temveč kot pripombe o tem, kaj sodi v posamezen pojem.

Danto v "Art Works and Real Things" razpravlja o pogojih ovrgljivosti pripisovanja umetnosti.[17] Obravnava ponarejene slike, to je, kopije izvirnih slik, ki so pripisane ustvarjalcem izvirnih slik. Dokazuje, da to, da je slika ponaredek, sliki preprečuje, da bi bila umetniško delo, in trdi, da je izvirnost analitična zahteva za to, da je nekaj umetniško delo. To, da je delo izpeljano ali imitacijsko, mu kajpada še ne preprečuje, tako misli, da ne bi bilo umetniško delo. Mislim, da ima Danto prav o ponarejenih slikah, jaz pa lahko to izrazim v okviru moje lastne razlage tako, da rečem, da je izvirnost v slikarstvu vnaprejšnja zahteva za podelitev statusa kandidata za vrednotenje. Podobne vrste stvari bi bilo treba reči za podobne primere v drugih umetnostih. Ena posledica te zahteve je, da obstajajo številna neumetniška dela, ki jih ljudje štejejo za umetniška – namreč, tiste slike-ponaredki, za katere ne vemo, da so ponaredki. Ko za ponaredke ugotovimo, da so ponaredki, ne izgubijo tega statusa umetnosti zato, ker ga sploh nikoli niso imeli, navzlic temu kar si domala vsakdo misli. Tu obstaja nekakšna analogija s patentnim zakonom. Ko je bil izum enkrat patentiran, izuma, ki mu je do natankosti podoben, ni mogoče patentirati – patent za ravno ta izum je bil že "izrabljen". V primeru patentiranja je to, ali je druga naprava kopija ali neodvisno izdelana, nepomembno, v umetniškem primeru pa je vidik kopiranja bistven. Van Meegerenova slika, ki ni bila kopija dejanskega Vermeerja, temveč slika, narejena v Vermeerjevi maniri s ponarejenim podpisom, je nekako zapletenejši

[17] *Nav. delo*, str. 12-14.

primer. Slika s ponarejenim podpisom ni umetniško delo, toda če bi jo Van Meegeren podpisal s svojim imenom, bi to bila.

Ker je izvirnost analitična zahteva za to, da je slika umetniško delo, bi morala biti, strogo govoreč, klavzula izvirnosti vključena v mojo definicijo "umetniškega dela". Toda, ker nisem dal nobene analize zahteve po izvirnosti glede na druga dela, kot so slike, nisem zmožen na tak način dopolniti definicije. Vse, kar lahko v tem trenutku rečem, je, kar sem pravkar rekel zgoraj – namreč, da je izvirnost v slikarstvu vnaprejšnja zahteva za podelitev statusa kandidature za vrednotenje in da se podobne vrste obravnav uporabljajo tudi v drugih umetnostih.

Weitz opozarja, da definiranje "umetnosti" ali njenih podpojmov izključuje ustvarjalnost. Nekatere od tradicionalnih definicij "umetnosti" so *lahko*, nekatere od tradicionalnih definicij njenih podpojmov pa so verjetno tudi *dejansko* izključile ustvarjalnost, vendar pa je zdaj ta nevarnost mimo. Nekoč je dramatik, na primer, lahko koncipiral in želel napisati igro s tragičnimi značilnostmi, vendar pa so ji manjkale definirajoče značilnosti, kakor so, recimo, podrobno določene z Aristotelovo definicijo "tragedije". Soočen s to dilemo, se je dramatik lahko prestrašil in opustil svoj projekt. Z današnjim neupoštevanjem uveljavljenih zvrsti in kriku po novosti v umetnosti, ta ovira za ustvarjalnost ne obstaja več. Če je ustvarjeno novo in neobičajno delo in je podobno nekemu članu uveljavljene vrste umetnosti, ga bodo danes običajno vzeli v to vrsto, če pa je novo delo zelo različno od kateregakoli obstajajočega dela, potem bodo verjetno ustvarili nov podpojem umetnosti. Današnje umetnike je težko zastrašiti, umetnostne zvrsti pa imajo za ohlapna vodila, ne pa za trdna podrobna določila. Četudi bi filozofove pripombe imele kak učinek na tisto, kar danes delajo umetniki, institucionalno pojmovanje umetnosti gotovo ne bi izključevalo ustvarjalnosti. Zahteva po artefaktičnosti ne more preprečiti ustvarjalnosti, saj je artefaktičnost nujni pogoj ustvarjalnosti. Ne more obstajati primerek ustvarjalnosti, ne da bi bil ustvarjen nekakšen vrste artefakt. Druga zahteva, ki vključuje podelitev statusa, ne bi mogla preprečiti ustvarjalnosti; pravzaprav jo opogumlja. Ker po definiciji lahko karkoli postane umetnost, definicija ne vsiljuje nobene omejitve ustvarjalnosti.

Institucionalna teorija umetnosti utegne zveneti, kot da pravi: "Umetniško delo je predmet, o katerem je kdo rekel: 'Ta predmet imenujem umetniško delo.'" In je res v precejšnji meri tako, čeravno to ne pomeni, da je podelitev statusa umetnosti preprosta zadeva. Kot ima krst otroka za svoje ozadje zgodovino in zgradbo Cerkve, tako ima podelitev statusa umetnosti za svoje ozadje bizantinsko zapletenost sveta umetnosti. Nekomu se lahko zdi nenavadno, da v obravnavanih neumetniških primerih obstajajo načini, kako lahko podelitev spodleti, medtem ko se to ne zdi, da velja v umetnosti. Na primer, obsodba utegne biti sestavljena neustrezno in obtožena oseba dejansko ne bo obsojena, vendar se zdi, da v primeru umetnosti ni mogoče kaj podobnega. To dejstvo ravno zrcali razlike med svetom umetnosti in legalnimi institucijami: legalni sistem se ukvarja z zadevami, ki imajo resne osebne posledice, zato njegovi postopki morajo to odsevati; tudi

svet umetnosti se ukvarja s pomembnimi zadevami, vendar pa so to povsem drugačne vrste zadeve. Svet umetnosti ne zahteva trdnih postopkov; dovoljuje in celo opogumlja lahkomiselnost in muhavost, ne da bi izgubil svoj resen namen. Upoštevajte tudi, da niso vsi legalni postopki tako trdni kot postopki na sodišču in da napake, storjene pri podelitvi neke vrste legalnega statusa, niso usodne za ta status. Duhovnik lahko stori napake pri branju v poročni ceremoniji, toda par, ki stoji pred njim, bo še vedno pridobil status poročenosti. Če napake ni mogoče storiti *v* podelitvi statusa umetnosti, pa jo je kajpada mogoče storiti *s* podelitvijo. Ko podelimo status umetnosti nekemu predmetu, prevzamemo nase neko vrsto odgovornosti za predmet v njegovem novem statusu – predstavitev kandidata za vrednotenje vselej dopušča možnost, da ga nihče ne bo cenil in da bo oseba, ki je opravila podelitev, tako izgubila svoj obraz. Umetniško delo *lahko* naredimo iz slabega materiala, toda to ne naredi nujno kaj dobrega.

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

OKO, REALNI PREDMET IN SVET UMETNOSTI – I. DEL
O TISTEM, ČESAR OKO NE MORE IZSLEDITI

Prvi del članka obravnava začetke institucionalne teorije umetnosti, kakor se kažejo v tezah A. Dantoja. To, da vidimo nekaj kot umetnino, ne zahteva nič manj kot ozračje, okolje teorije umetnosti, poznavanje zgodovine umetnosti. Eksistenca umetnosti je odvisna od teorij: brez teorije je črna barva zgolj črna barva in nič več. Sveta umetnosti ne more biti brez teorije; zato je bistveno, da razumemo naravo teorije umetnosti, ki je tako močna stvar, da loči predmete od realnega sveta in jih naredi za del drugega sveta, sveta umetnosti, sveta interpretiranih stvari.
V osrednjem delu delu članka dokazujemo, da je Dantojevo stališče nereduktivnega fizikalizma glede eksistence umetnin neizdelano in nepojasnjeno; ravno tako kritični smo tudi do njegove teze, da neka lastnost novih (kasnejših) umetniških del postane umetniško pomembna lastnost prejšnjih del.
Zadnji del članka pojasnjuje Dickijevo institucionalno definicijo umetnosti in brani tezo, da artefaktičnost ni nujni pogoj za to, da je neka stvar umetnina.

Ključne besede: institucionalna teorija umetnosti, svet umetnosti, artefakt, A. Danto, G. Dickie.

Nerazločljivi predmeti

> Če bi si Danto moral izmisliti moto, ki najprimernejše izraža izhodišče njegove filozofije umetnosti, potem si ne bi mogel izmisliti ustreznejšega, kot je ravno odlomek iz Shakespearovega *Hamleta*, ki ga navaja na začetku svojega članka *Podeljevanje umetniškega statusa realnim predmetom: svet umetnosti*. Če ga ne bi že odkril genialni Shakespearov duh, bi si ga bilo treba izmisliti. Kraljica odgovori Hamletu, da nič ne vidi, vendar pa hkrati zatrdi, da vidi vse, kar je. Danto je velik mojster, ko si je treba izmisliti dvoje ali več stvari, ki jih medsebojno ni mogoče ločiti po zaznavni plati, vendar pa vsaj ena (ali več njih) ni umetniško delo,

druge pa to so. Na nekaj takih primerov zaznavno nerazločljivih predmetov, ki je vsak zase pravzaprav zanimiv miselni eksperiment, naletimo že v prevedenem članku, tako da ni treba seči po drugih Dantojevih člankih in delih.

Prvi primer: umetnika Robert Rauschenberg in Claes Oldenburg sta izdelovala prave postelje. Rauschenbergova postelja visi na steni in je obeležena s progami nekakšne nenačrtne hišne barve. Oldenburgova postelja je romboid, ožja na enem kot na drugem koncu, o čemer bi lahko govorili kot o vgrajeni perspektivi: idealu za majhne spalnice. Imata kajpada zelo napihnjeno ceno, vendar pa *bi lahko* spali v vsaki od njiju: Rauschenberg je izrazil strah, da bi se lahko kdo preprosto povzpel na njegovo posteljo in zaspal. Ni si težko zamisliti nekoga, preprostega človeka, ki se ne zaveda, da sta ti postelji umetnost, in ki ju šteje za preprosto in čisto realnost. Barve proge na Rauschenbergovi postelji pripisuje umazanosti lastnika, poševnost pri Oldenburgovi postelji pa nesposobnosti izdelovalca ali nemara kaprici tistega, ki jo je naredil "po naročilu".

Drugi primer: Andy Warhol je razstavil posnetke Brillo škatel, ki so bile nakopičeni v urejene visoke kupe, kakor v skladišču supermarketa. Bili so iz vezanega lesa, obarvani tako, da so se zdeli kot kartonske škatle, v katere so sicer pakirali kose mila. Ljudje, ki delajo te škatle, bi jih lahko delali iz vezanega lesa, ne da bi te postale umetniška dela, Warhol pa bi lahko naredil *svojo* iz kartona, ne da bi nehala obstajati kot umetnost: "Tako lahko pozabimo vprašanja o intrinzični vrednosti in vprašamo, zakaj Brillo ljudje ne morejo izdelovati umetnosti in zakaj Warhol ne more drugega, *kot* ustvarjati umetniška dela ... Mar je ta človek neke vrste Midas, ki spremeni vse, česar se dotakne, v zlato čiste umetnosti? Cel svet pa sestoji iz latentnih umetniških del, ki čakajo – kot kruh in vino realnosti –, da bodo preko nekega temnega misterija spremenjena v nerazločljivo meso in kri zakramenta? Nič zato, če Brillo škatla nemara ni dobra, še manj pa velika umetnost. Impresivna zadeva je, da je sploh umetnost. Če pa je umetnost, zakaj potem niso umetnost nerazločljive Brillo škatle, ki so v skladišču? Ali pa se *je* celotna razlika med umetnostjo in realnostjo podrla?" (Danto, 2001: 23)

Ne vidim nobene razlike med dvema realnima predmetoma, in vendar je to vse, kar vidim (ne vidim nič, po čemer bi se razlikovala, in vendar vidim vse, kar je, namreč, da sploh ne razlikujeta).

Bistveni del zgornjega navedka je tisti, ki govori o tem, da je treba pozabiti na vprašanje o intrinzičnih lastnostih oziroma vrednostih neke stvari. Intrinzične lastnosti neke stvari so *notranje* lastnosti te stvari: oblika, notranja zgradba. Druge lastnosti pa niso popolnoma intrinzične: biti brat, biti posojilodajalec, biti tri kilometre od Ljubljane. Te lastnosti so vsaj delno ekstrinzične ali *relacijske*. Neka stvar ima intrinzične lastnosti zaradi tega, kar je. "Intrinzične lastnosti nečesa so odvisne zgolj od te stvari, medtem ko so ekstrinzične lastnosti nečesa lahko delno ali v celoti odvisne od nečesa drugega. Če nekaj ima intrinzične lastnosti, jih potem ima tudi vsakršen popolni dvojnik te stvari, medtem ko se bodo dvojniki, umeščeni v različna okolja, razlikovali v svojih ekstrinzičnih lastnostih." (Lewis, 1999: 111-112) Če zgoraj navedeno uporabimo za umetnino, potem bi lahko rekli takole: če o tem, da je neka stvar umetnina, odločajo intrinzične lastnosti te stvari,

potem je ta stvar umetnina zaradi tega, kakršna je; če pa odločajo ekstrinzične lastnosti, potem je ta stvar umetnina zaradi *relacij*, v katerih je ta stvar s stvarmi zunaj sebe. Ker po Dantoju intrinzične lastnosti niso pomembne ali odločilne za to, da je eden od zaznavno nerazločljivih predmet umetnina, drugi pa ne, nam ostanejo za razrešitev tega problema zgolj še *relacijske* lastnosti. Tisto, kar ustvari razliko, mora potemtakem biti (ne neka očitna, zaznavna lastnost), temveč *relacijska*. Položaj je podoben tistemu v filozofiji dejanja: kaj nam ostane, če od dejstva, da smo dvignili roko, odštejemo dejstvo, da se je roka dvignila? Imamo torej dva primera dvigovanja roke: za enega rečemo, da je to (zavestno) dejanje, za drugega pa da gre zgolj za telesno dejavnosti. Imamo par telesnih gibov, ni pa nobenih zunanjih znakov, ki bi nam pomagali razločiti, da gre v enem primeru za dejanje, v drugem pa za zgolj telesni gib.

Danto poskuša s primeri zaznavno nerazločljivih parov stvari pritisniti ob zid teorije umetnosti, ki se prizadevajo utemeljiti na očitnih lastnostih umetnin. Estetski čut ni podoben drugim čutom, temveč so naši estetski odgovori pogosto v funkciji tega, kakšna so naša prepričanja o nekem predmetu. Nasprotno, za naša čutna izkustva ne pričakujemo, da se bodo spremenila, če spremenimo opis predmetov. Res pa je, da obstajajo primeri, kjer se moje čutno izkustvo nekega predmeta utegne spremeniti, ko je predmet podan pod nekim opisom: če vem, da je predmet opisan na določen način, lahko usmerim svojo pozornost na nekatere kvalitete ali lastnosti, ki sem jih pri prvem srečanju s predmetom spregledal. Ko mi, na primer, povedo, da ima neko vino okus po jagodah, se utegnem naučiti razločevati okus, ki ga pri prvem okušanju tega vina nisem zaznal. Vendar pa je ta okus tam obstajal tako pred takim opisom kot tudi po takem opisu. Predmet te lastnosti ni pridobil z opisom niti ni tako spremenil svojega statusa. Po Dantojevem mnenju so lastnosti, ki jih ima predmet, ko je umetnina, dejansko tako različne od tistih, ki jih ima nerazločljivi dvojnik, ko je zgolj stvar, da je nesmiselno domnevati, da sem te lastnosti pri slednjem spregledal. V nerazločljivem dvojniku kot zgolj stvari teh lastnosti sploh ni bilo, da bi jih lahko zaznal. Tega, da je predmet umetnina, mi ne bo povedala nobena, še tako natančna čutna preiskava. To pa kajpada ne velja za estetske odzive: estetski odzivi se bodo razlikovali zato, ker se razlikujejo lastnosti, na katere se odzivamo.

V ozadju take Dantojeve argumentacije je prepričanje, da ima umetnina – v nasprotju z zaznavno nerazločljivim predmetom – drugačno ontološko zgradbo: ko zvemo, da je nekaj umetnina, to pomeni, da ima take kvalitete, na katere moramo biti pozorni, ki jih njen nespremenjen dvojnik nima (*glej* Danto, 1994: 99). To hkrati tudi pomeni, da bo naš estetski odziv na umetnino drugačen kot na njenega dvojnika, saj imamo opraviti s popolnoma drugačnim redom stvari. Dejstvo, da neka stvar pridobi status umetnine, pomeni, da tudi spremeni svojo ontološko zgradbo, da pridobi estetske lastnosti, ki jih ni imela že prej, pa jih mi nismo opazili. Teh estetskih lastnosti realna stvar preprosto ni imela, tako da jih nisem mogel niti spregledati. Umetnina je neka celota in *relacijska* lastnost, po kateri se umetnina razlikuje od zgolj stvari, je relacijski odnos del-celota. Imamo fizični predmet *P* in njegovega nerazločljivega dvojnika *P'*. *P* je umetnina, *P'* pa ne, takrat ko je *P*, ne pa *P'*, del celote *C*. *P* imenujemo umetnino zato, ker je del celote.

Dejansko je celota *C* tista, ki je umetnina, ker pa je *P* vse, kar vidimo v primeru vizualnih umetnosti, *P* nadomešča oziroma zamenjuje to celoto. V tem primeru gre za "znamenito filozofsko napako, precej podobno tisti – če lahko domnevamo, da so nekatera dobro znana stališča P. F. Strawsona pravilna –, ki zamenjuje osebo z materialnim telesom, medtem ko je resnica ta, da oseba *je* materialno telo v smislu, da je mogoče celoten razred predikatov, ki jih je možno razumno aplicirati na materialna telesa, mogoče razumno in s sklicevanjem na enaka merila aplicirati na osebe. Torej ne morete *odkriti*, da oseba ni materialno telo." (Danto, 2000: 19)

Tu je mogoče potegniti vzporednico med metafiziko osebe in metafiziko umetnine. Odnos fizičnega predmeta do celote (umetnine) je analogen odnosu fizičnega telesa do celote (osebe). Ravno zaradi te *relacije* dela (fizičnega predmeta) do celote (umetnine) je fizični predmet umetnina. Osebe imajo kot svoje dele telesa, umetnine pa fizične predmete. Oseba je, kakor popularno rečemo, sestavljena iz telesa in duše (duha). Kaj pa je tisto, kar pri umetnini prevzame vlogo, ki jo ima pri osebi duša? Če torej od umetnine odštejemo fizični predmet, nam v tem primeru preostane *interpretacija* fizičnega predmeta umetnine (torej zgolj dela umetnine). O tej interpretaciji lahko tudi razmišljamo – tako Danto – kot o *pomenu* tega dela celote. Umetnina je interpretiran artefakt. Ta trditev ima po Dantojevem mnenju status analitične resnice: pojem umetnine vsebuje v sebi pojem interpretacije. Umetnina nosi pomen, kakor mati "nosi" otroka.

V umetnosti je vsaka nova interpretacija nekakšna kopernikanska revolucija v smislu, da vsaka interpretacija tvori novo delo, čeravno obstaja fizični predmet, ki ga interpretiramo, nespremenjen. Različne interpretacije tvorijo različne umetnine, čeravno je fizični predmet zaznavna stalnica.

Umetnina in preteklost

Kar zadeva odnos med novimi in preteklimi umetninami, Danto prevzema stališče T. S. Eliota, ki meni, da pojav vsake nove umetnine zahteva preinterpretacijo starih. Tisto, kar se zgodi, ko je ustvarjena nova umetnina, je nekaj, kar se zgodi vsem prejšnjim umetninam. Že obstoječe umetnine tvorijo nekakšen idealen medsebojni red, ki se z vpeljavo nove umetnine poruši. Obstoječi red je pred prihodom novih umetnin popoln, tako da se mora, če hoče po prihodu novih umetnin še naprej obstajati, spremeniti. Tako se morajo tudi spremeniti oziroma spet uredi odnosi, razmerja in vrednosti vsakega dela do celote. Ali, če parafraziramo znano Quinovo reklo, umetnine stopajo pred sodišče razuma v trumah, ne pa posamezno.

Nova umetniška dela pogosto prinesejo s seboj nove lastnosti – take, ki jih pred tem ni mogoče zaslediti na področju umetnosti. Označimo tako na novo nastalo lastnost z *F*. Potem lahko tako na novo nastalo lastnost ali predikat pripišemo le nekaterim novim delom, predikat *ne-F* pa vsem *drugim* delom. Na ta način smo označili lastnost *ne-F*, ki pred tem ni bila umetniško pomembna za pretekla umetniška dela. Vzemimo spet primer, da bo jasno, o čem govorimo. Pojav kubizma (lastnost *F*) je povzročil, da smo lahko v nekem pomenljivem smislu vse slike

pred pojavom kubizma lahko označili kot nekubistične (*ne-F*). To je tisto, kar ima približno v mislih Danto, ko govori o retroaktivni obogatitvi področja umetniških del, ki jo prinese s seboj razvoj umetnosti.

Danto sicer ne trdi, da vsem prejšnjim delom lahko pripišemo lastnost *ne-F* le tedaj, ko se lastnost *F* prvič udejani. Dopušča, da so prejšnja dela že vseskozi imela lastnost *ne-F*, vendar da to ni bilo opaženo. Torej prejšnja dela niso podvržena spremembi iz *ne-biti-ne-F* k *biti ne-F* (iz *ne-biti-nekubističen* k *biti-nekubističen*). Gre zgolj za to, da se zdaj lastnost (*biti nekubističen*) privzdigne na raven umetniško pomembne oziroma relevantne lastnosti. Vendar pa to preprosto ni res; ni res, da *ne-F* (*biti nekubističen*) zdaj postane umetniško pomembna lastnost prejšnjih del. *Ne-F* (*biti nekubističen*) seveda zdaj postane razpoložljiv predikat za označevanje vseskozi prisotne lastnosti danih prejšnjih umetniških del, vendar to samo na sebi še ne pomeni, da je ta lastnost pomembna za *ocenjevanje* ali *razumevanje* teh del, kar misli Danto.

Nasprotno, kar se zgodi, je naslednje. Nova lastnost *F* je kajpada pomembna za oceno novega dela; pomembno pa je tudi, da prepoznamo komplementarno lastnost *ne-F* kot tisto, ki sodi k prejšnjim delom, vendar *zgolj kot del naše ocene novega dela*. Torej ta lastnost (*ne-F*) nima nobene vloge pri ocenjevanju teh prejšnjih del. Torej ni povzdignjena na raven umetniško pomembnih lastnosti za taka prejšnja dela.

Potemtakem bi lahko – tako kot Levinson – nasprotujoči si stališči označili z dvema dokaj nenavadnima izrazoma. Dantojevo stališče, to je stališče, ki meni, da neka lastnost novih (kasnejših) umetniških del postane umetniško pomembna lastnost prejšnjih del, bomo poimenovali vnaprejšnji retroaktivizem (izraz je zgolj na prvi pogled protisloven). Drugo stališče meni, da je edini legitimen pristop do razlage umetniških del ali zgodovinskih dogodkov pristop vnazajšnjega retroaktivizma (izraz je videti na prvi pogled pleonastičen), v skladu s katerim neka lastnost novih umetniških del ni pomembna za ocenjevanje ali interpretacijo prejšnjih umetnin. Vzemimo za primer dve umetniški deli (na njuno mesto pa bi lahko postavili tudi dva zgodovinska dogodka), UD_1 in UD_2; prvo je bilo ustvarjeno leta 1898, drugo pa 1998. Vnazajšnji retroaktivizem najprej rekonstruira UD_1 v luči UD_2 in potem usmeri to novo razsvetljavo naprej na UD_2. V tem primeru nam sedanjost omogoča, da vidimo preteklost v jasnejši luči, v kakršni sama sebe sicer ne bo mogla ugledati, kar – narobe – razjasnjuje sedanjost, pojmovano v odnosu do preteklosti. Vnaprejšnji retroaktivizem pa, nasprotno, najprej rekonstruira UD_2 v luči UD_1, potem pa projicira to razumevanje UD_2 na UD_1. To je ravno metoda tradicionalnega historicizma.

V prvem primeru (vnazajšnji retroaktivizem) se misel giblje od leta 1998 k letu 1898 in potem spet k letu 1998, kjer je cilj razumeti 1998 v okviru 1898, vendar kot ga mi zdaj razumemo z gledišča 1998. Cilj tega koraka je razumeti sedanjost (leto 1998) v okviru razjasnjene in rekonstituirane preteklosti (leta 1898), vendar preteklosti, kakor jo uzremo z naše sedanje točke (leta 1998). Po drugem scenariju (vnaprejšnji retroaktivizem) se misel giblje od leta 1898 k letu 1998 in potem spet k letu 1898, pri čemer je cilj razumeti 1898 v okviru 1998, vendar kot ga mi

zdaj razumemo z gledišča 1898. Gre torej za poskus razumevanja preteklosti v okviru iz preteklosti se pojavljajoče sedanjosti.

Vnazajšnji retroaktivizem kaže, da tisto, kar umetniško delo reče ali sporoča, ne more biti produkt onega, kar mu sledi, to je, preteklost ne more biti produkt tistih dogodkov, ki ji sledijo. Tisto, kar sledi nekemu dogodku, dejansko zgolj omogoča, da učinkoviteje in jasneje razmejimo kontekst, v katerem je dogodek potekal, ne more pa vplivati na njegovo vsebino. Nazorneje bi to lahko pokazali takole:



vnazajšnji retroaktivizem vnaprejšnji retroaktivizem

Oglejmo si zdaj primer, kjer se oba retroaktivizma prepletata:

> "Podobno smer argumentacije lahko uporabimo, da bi pokazali, da pomeni umetniških del niso nedovzetni za tisto, kar se zgodi pozneje. Kajti tudi tu nam postanejo razpoložljivi novi razlogi ali pa se značaj obstajajočih razlogov spremeni. Poglejte, na primer, 'pomen' Velazquezove slike *Las Meninas*. To, da je Picasso oprl cel niz svojih del na to mojstrovino, *je* ne more pustiti neprizadeto. Če postavimo stvar morda nekoliko pregrobo, potem lahko rečemo, da bo kritik, ki piše o Velazquezu, zdaj zmožen reči – česar niso mogli reči Velazquezovi sodobniki –, da je sprožil to-in-to v plodnem Picassovem duhu. Toda, ali to res prispeva ali tvori spremembo pomena? Gotovo da. Kajti: ko bomo opisovali Picassa, se bomo morali sklicevati na Velazqueza. Če bomo spregledali 'navajanje' kot tako, bomo spregledali nekaj bistvenega. Če pa je bistveno za Picassa, ali je lahko nepomembno za Velazqueza? Ali nam ne Picasso v nekem smislu *pove* nekaj o Velazquezu, nekaj, iz česar se lahko razvije smer kritike?" (Levinson, 1996: 199)

Tu imamo torej mešanico obeh retroaktivizmov, najprej tezo, da ne moremo razumeti Picassa brez upoštevanja Velazqueza. V kontekstu popolnega razumevanja Picassa, glede na njegov odnos do modela (Velazqueza), dejansko lahko – v določeni meri – vidimo celo Velazqueza drugače v luči Picassa. Tu gre za vnazajšnji retroaktivizem. Vnaprejšnji retroaktivizem pa je druga zgodba. Če hočemo razumeti Velazqueza, potem tega preprosto ne smemo storiti v okviru našega bistvenega sklicevanja na kasnejšega Picassa. Kar je "bistveno" za Picassa, je dejansko "nepomembno za Velazqueza". Dejstvo, da nam Picasso lahko kaj pove o Velazquezu, še ne pomeni, da je Picassu uspelo povzročiti kakršnokoli spremembo v izvirni vsebini Velazquezovega dela.

Naj ta del razpravljanja sklenemo z Borgesovo zgodbo o predhodnikih F. Kafke. Tu Borges pove, da je najprej mislil, da je Kafka edinstven. Kmalu potem, ko ga je začel prebirati, je mislil, da prepoznava njegov glas v besedilih različnih književnosti in različnih dob. Tako našteva besedila, za katera se zdi, da nosijo Kafkov pečat. Vsako od teh besedil nosi Kafkov pečat, vendar ga, če Kafka ne bi bil pisal, ne bi zaznali. Torej tega pečata sploh ne bi bilo. Borges pride do naslednjega sklepa: "Dejstvo je, da vsak pisatelj *ustvari* svoje predhodnike. Njegovo delo

spremeni naše pojmovanje preteklosti, kot bo spremenilo prihodnost." (Borges, 1995: 81) Mi bi se torej strinjali, da Kafkovo pisanje spremeni naše pojmovanje pretekle literature, ne pa tudi našega pojmovanja prihodnosti. Potemtakem zagovarjamo asimetričen odnos: pisatelj si ustvarja predhodnike, ne pa naslednikov.

Umetnina in svet umetnosti

"Ugledati nekaj kot umetnost zahteva nekaj, česar oko ne more izslediti – okolje umetniške teorije, poznavanje zgodovine umetnosti: svet umetnosti." (Danto, 2000: 22) Ta stavek navaja Dickie kot navdih za izgradnjo institucionalne teorije umetnosti, Danto pa kot vir nesporazuma in razhajanj med njim in Dickijem. Pravi, da je institucionalna teorija povsem v nasprotju z vsem, kar on misli: naši otroci niso vselej taki, kakor smo si jih zamislili.

V čem se kažejo ta razhajanja? Kot pravi sam Danto, ima izraz "svet umetnosti" nekakšen nejasen sociološki prizvok, čeravno je imel on sam v času, ko ga je uporabil, v mislih nekaj povsem drugega, namreč, svet, sestavljen iz umetnin, skupnost ontološko zapletenih predmetov, ki se nanašajo drug na drugega. Pomembno je tudi, da ima tak svet zgodovinsko razsežnost, tako da je neka stvar lahko član tega sveta v določenem času, nikakor pa ne prej. Vendar tudi Danto včasih govori, da svet umetnosti sestavljajo posamezniki, ki poznajo zgodovino umetnosti. Zmožnost videti neko stvar kot umetnino predpostavlja vedno večjo in večjo izurjenost v razpravi o razlogih, zaradi katerih je ta stvar sprejeta v skupnost umetnin – v svet umetnosti. To pa je dejansko nekakšna institucionalna teorija, saj so udeleženci razprave člani sveta umetnosti v sociološkem pomenu tega izraza: razširjajoča se skupina kritikov, kuratorjev, umetnikov, zbiralcev, prodajalcev itn. Torej imamo že v Dantojevih prispevkih zgodbo o dveh svetovih, od katerih naj ne bi nobeden ustrezal Dickijevi kasnejši, popravljeni opredelitvi sveta umetnosti kot zgradbi vlog, znotraj katerih umetniki ustvarjajo umetnost. Taka opredelitev je sicer bliže Dantojevemu pojmovanju sveta umetnosti, vendar pa nič bliže teoriji, ki bi povedala, kaj je tisto, kar *naredi* neko stvar za umetnino. Skratka, Danto očita Dickiju, da se preveč ukvarja s samo mehaniko podeljevanja statusa umetnosti, zanemarja pa dejavnike, ki so odločilni za to, da stvar, ki ima umetniški status, zasluži cenjenje in razumevanje, ki ga odrekamo njenemu podobnemu, "nepreoblikovanemu dvojniku". Ta Dantojev ugovor gre razumeti, kot da Dickijeva institucionalna teorija preveč zanemarja definicijska vprašanja. Zato je Danto tudi eksplicitno prepričan, da nam nobena institucionalna teorija ne more dati definicije umetnosti. Ta teorija zamenjuje vprašanje "Kaj je umetnost?" z vprašanjem "Kdaj je umetnost?", kar se zdi Dantoju neupravičena poteza. Naše stališče je, da je ugovor neupravičen, saj se lahko izkaže, da ta definicijska vprašanja institucionalno teorijo zgolj dopolnjujejo, ji pa ne nujno nasprotujejo.

Kakorkoli že gledamo na ta nesporazum, pa nedvomno drži, da je Dantojeva vpeljava pojma sveta umetnosti preusmerila pozornost od umetniško pomembnih lastnosti umetnin k družbenemu kontekstu, brez katerega umetnine ne bi mogle prevzeti in predstaviti takih lastnosti: "Tisto, kar naposled naredi razliko med Brillo škatlo in umetniškim delom, ki sestoji iz Brillo škatle, je neka teorija umet-

nosti. Ravno teorija je tista, ki škatlo dvigne v svet umetnosti in preprečuje, da bi se sesula v realni predmet, kakršen je ... Brez teorije je malo verjetno, da bomo škatlo razumeli kot umetnost, da pa bi jo razumeli kot del sveta umetnosti, moramo obvladati precejšen del umetniške teorije kot tudi znatno količino zgodovine sedanjega newyorškega slikarstva. Pred petdesetimi leti škatla ne bi mogla biti umetnost. Toda potem ne bi moglo – v sicer enakih okoliščinah – obstajati letalsko zavarovanje v srednjem veku ali etruščanska radirka za pisalni stroj. Svet mora biti pripravljen na določene stvari, svet umetnosti nič manj kot realni svet. Vloga umetniških teorij – tako danes kot vselej – pa je ravno v tem, da omogočijo svet umetnosti in umetnost. Slikarjem iz Lascauxa ne bi nikoli padlo na pamet – tako bi mislil –, da so na tistih stenah ustvarili *umetnost*. Razen če niso obstajali neolitski estetiki." (Danto, 2000, 24)

To, da vidimo nekaj kot umetnino, ne zahteva nič manj kot ozračje, okolje teorije umetnosti, poznavanje zgodovine umetnosti. Eksistenca umetnosti je odvisna od teorij: brez teorije je črna barva zgolj črna barva in nič več. Sveta umetnosti ne more biti brez teorije; zato je bistveno, da razumemo naravo teorije umetnosti, ki je tako močna stvar, da loči predmete od realnega sveta in jih naredi za del drugega sveta, sveta umetnosti, sveta interpretiranih stvari.

Ta premik pozornosti je pripravil temelje za nastop institucionalne teorije umetnosti.

V čem je bistvo institucionalne teorije umetnosti? Njeno temeljno tezo lahko izrazimo – če vzamemo primer slikarstva – takole: Slika je umetnina zato, ker visi v galeriji (ki je del sveta umetnosti), in ne visi v galeriji zato, ker je umetnina. Ali – bolj po vzoru Dickijeve definicije – neka stvar je umetnina, če je artefakt in če ji je kdo, ki je za to pristojen zaradi položaja, ki ga ima znotraj institucije sveta umetnosti, podelil status umetnine (jo imenoval, krstil ali počastil kot umetnino).

Ta trditev je na prvi pogled šokantna in se zanjo zdi, da stvari obrača na glavo. Teorija meni, da so stvari umetnine zato, ker so umeščene znotraj ustreznega institucionalnega kontekta, medtem ko običajno mislimo, da jih tja postavljamo zato, ker so umetnine. Nekaj podobnega trdi Platonov Evtifron, ko pravi, da so dejanja pobožna zato, ker jih ljubijo bogovi, namesto da bi priznal, da bogovi ljubijo pobožna dejanja zato, ker so pobožna.

Dickijev pristop je primerljiv z delom J. L. Austina v filozofiji jezika, natančneje, z njegovo teorijo performativov. Performativi so take izjave kot: "Obljubim, da ...", "Razglašam, da ...", "Stavim, da ...". Ko izrekamo take vrste stavkov, hkrati z izrekanjem nekega dejstva to dejstvo tudi ustvarimo. Ko damo obljubo, prikličemo v življenje neko dejstvo s samim dejanjem izrekanja "Obljubim, da ..." – s samim opravljanjem tega dejanja. Ko opravimo tako govorno dejanje, se nima smisla spraševati, ali je stavek resničen ali neresničen, saj postane resničen s samim dejanjem njegovega izrekanja. To seveda ne pomeni, da obljube ni mogoče prelomiti ali da ne moremo biti neiskreni, ko jo izrekamo.

Za opravljanje takih govornih dejanj pa kajpada potrebujemo primerno situacijo. Opravičimo se lahko le, če je kaj takega, za kar se je treba opravičiti, in če je za-

devna oseba prisotna, da bi lahko opravičilo sprejela. V primeru nekaterih performativov zahtevamo institucionalno okolje. Na bankovcih ameriškega dolarja piše: "Ta bankovec je zakonito plačilno sredstvo za vse javne in privatne dolgove." Ta trditev ni uporabljena za zapis nekega neodvisnega dejstva: je trditev, izrečena v primernem okolju, ki *stori*, da je ta bankovec zakonito plačilno sredstvo. V tem primeru je seveda bistveno, da je trditev izrečena s strani ali v imenu ustrezne institucije (zakladnice ZDA). Če bi to trditev izrekla nepooblaščena oseba, ne bi imela nobene moči. Podobno je z dolgom. Če vam kdo reče "Odvežem vas dolga, ki ...", je to zgolj šala, če seveda ta človek ni bankir ali oseba, ki to počne v imenu banke, pri kateri ste se zadolžili.

Institucionalna teorija torej dobro ustreza teoriji performativov v filozofiji jezika. To kaže tudi dejstvo, da se Dickie izrecno sklicuje na dejanja poroke in krsta. Teorija vključuje tako institucionalno okolje – ustrezna institucija je svet umetnosti – kot performativno dejanje: dejanje razstavljanja slik v umetniški galeriji je enakovredno razglasitvi, da so te slike umetnost.

Dickie opiše svet umetnosti kot običajno, vzpostavljeno prakso. Tak opis nas vabi, da svet umetnosti na še en način primerjavo z denarjem. Zamislimo si denar, ki ni ameriški dolar in ki na sebi ne nosi deklaracije, da je zakonito plačilno sredstvo, vendar pa so ga in ga še rabijo za vse normalne namene, za katere se uporablja denar. Predpostavimo, nadalje, da tega denarja ne podpira nobena formalna institucija, temveč je nastal neformalno iz prejšnjega sistema zamenjave blago za blago. Zdaj pa se vprašajmo, ali je res denar. Naposled bi lahko rekli, da je zgolj kos papirja, in medtem ko je res, da se uporablja kot denar, mar iz tega sledi, da je res denar? Na to bi lahko kdo odgovoril, da je tisto, kar ga stori za denar, njegova raba (ali običajna, vzpostavljena praksa). Če ga vsakdo uporablja kot denar, potem ni vprašljivo, ali je res denar. O tem bi lahko celo govorili kot o instituciji, čeravno neformalni, ki je ne opredeljuje ali uravnava zakonodaja (na tak način je primerljiva s svetom umetnosti, kakor ga pojmuje Dickie).

Razčlenitev Dickijeve definicije

Prikličimo si še enkrat v spomin Dickijevo definicijo: "Umetniško delo je v klasifikacijskem smislu (1) artefakt in (2) niz vidikov, ki so mu neka oseba ali osebe, delujoče v imenu neke družbene institucije (sveta umetnosti), podelile status kandidata za vrednotenje." (Dickie, 2000: 33)

Prvo, na kar hočem v razčlenitvi te definicije opozoriti, je dejstvo, da ta definicija govori o umetnini v "klasifikacijskem smislu". Dickie hoče s tem poudarkom povedati, da ni nujno, da obstaja kaka povezava med teorijo umetniškega vrednotenja in institucionalno teorijo. Dejstvo, da med tema teorijama ne utegne biti nobene povezave, ni presenetljivo, saj naj bi bila institucionalna teorija *klasifikacijska* teorija umetnosti, torej teorija, ki pojasnjuje, zakaj je umetnina umetnina. Zakaj je umetnina vredna ali nevredna, to je povsem drugo vprašanje.

O tem, ali je klasifikacijska raba besede "umetnina" v bistvu opisna ali vrednostna, med filozofi ni soglasja. V skladu s pojmovanjem, po katerem ima odločilno vlogo pri definiciji umetnosti postopek (procedura), bo ustrezna klasifikacija stvari kot umetnin zgolj opisna. Dela, ki zadostijo opisnim merilom, so potem podvržena vrednotenju. Klasifikacija se po institucionalni teoriji ne meša z vrednotenjem.

Artefaktičnost

Izraz "artefakt", kakor ga uporabljajo estetiki pa tudi drugi ljudje, ima dva pomena. Osnovni pomen (a) izraza "artefakt" označuje tisto, kar je spremenjeno z delom, v nasprotju z onim, kar se pojavlja v naravnem stanju. Artefakt je v tem smislu izdelek človekove roke. Drugi (b), alternativni pomen izraza je, da je artefakt tisto, kar ima pomen za člane neke kulture; tisto, kar kliče po interpretaciji v nasprotju z zgolj pojasnitvijo. Razlika v teh dveh rabah izraza je očitna. Osnovni pomen se opira na misel, da artefakt izdelamo z neposredno obdelavo neke materialne stvari, ki obstaja pred stvaritvijo artefakta. Artefakt si mora tako deliti vsaj nekatere materialne lastnosti s svojim predhodnikom. Če pa si, nasprotno, neka stvar pridobi družbeni, kulturni pomen, potem ni potrebno, da bi spremenila svoje fizične lastnosti. Na primer, gorski vrh ima lahko religiozni pomen za člane neke skupnosti, vendar pa ni nobene potrebe, da bi obstajal materialni predhodnik, iz katerega bi potem ustvarili stvar s kulturnim pomenom. Zadevo, ki ima kulturni pomen, lahko ustvarimo tako rekoč iz nič, kakor v primeru pomenljivih izjav.

Pogosto se zgodi, da filozofi umetnosti ta dva pomena zamenjujejo, kar je nevarno. To zamenjevanje je nevarno zato, ker niso vse stvari, ki so artefakti (b) vrste, hkrati tudi artefakti (a) vrste. Res pa je nasprotno, da so namreč vsi artefakti (a) vrste hkrati tudi artefakti (b) vrste. Ta delitev artefaktov nas takoj postavlja pred odločitev, v katero vrsto artefaktov sodijo umetnine. Verjetno ni sporno, da so vse umetnine stvari, ki imajo določen kulturni pomen, vendar pa je vprašljivo, ali umetnine res nujno sodijo med artefakte (a) vrste.

Prvo vprašanje, ki se nam zastavi po teh začetnih pripombah, je potem, ali je artefaktičnost dejansko nujni pogoj za to, da je nekaj umetnina. Z dejstvom, da mora neka stvar nujno zadovoljiti pogoj artefaktičnosti, če hoče postati umetnina, bi se strinjali številni filozofi, ne le Dickie.

V prvi različici institucionalne teorije je Dickie menil, da bo že dejstvo, da smo neki stvar podelili status umetnine, čeravno to dejanje ni vključevalo spremembe nobene lastnosti te stvari, razen njenega statusa, samodejno zadostovalo za to, da bo stvar postala artefakt. Običajno dejanje, s katerim podelimo umetniški status, vključuje umetnikovo delo na sredstvu, iz katerega je stvar ustvarjena. Ta Dickijeva teorija je bila povsem sprejemljiva za običajne primere, odpovedala pa je pri nestandardnih primerih. Dickie je namreč dopuščal, da lahko podelimo status umetnosti kosu plavnega lesa, ne da bi ga kakorkoli spremenili, razen tega, da smo ga prenesli v umetnostno galerijo. V tem primeru je kos plavnega lesa pridobil status artefaktičnosti s taistim dejanjem, s katerim je pridobil status umetnine. Z uspešno podelitvijo umetniškega statusa je bila neki stvari samodejno zagotov-

ljen tudi status artefakta.

Kasneje to mnenje spremeni, kakor je razvidno iz opombe k prevedenemu članku: "Zdaj sem prepričan, da je bilo napak trditi, da je artefaktičnost mogoče podeliti. Artefaktičnost ni vrsta stvari, ki bi jo bilo mogoče podeliti; izvirati mora iz nekakšne vrste dela. Na primer, kos plavnega lesa, ki je postal umetnost, smo pobrali, ga prenesli in obesili na steno. Kos plavnega lesa je postal umetnost zato, ker smo mu storili vse te stvari, ne pa – kot predlagajo moje prvotne trditve – zato, ker so mu ta dejanja podelila artefaktičnost" (Dickie, 2000: 38). Zdaj podelitev umetniškega statusa nekemu predmetu ne zadošča več za samodejno podelitev statusa artefaktičnosti.

Zdaj se moramo spomniti na to, da Dickie s svojim pojmovanjem artefaktičnosti polemizira z Weitzovimi stališči, kakor jih je predstavil v znamenitem članku "Vloga teorije v estetiki" (Weitz, 1999: 85-95). Weitz zavrača misel, da bi bila artefaktičnost nujni pogoj za to, da je nekaj umetnina. Weitzovo sklepanje poteka takole:

(1) Kos plavnega lesa lahko postane umetnina, ne da bi ga kakorkoli spremenili, razen da ga prenesemo v umetnostno galerijo.

(2) Kos plavnega lesa ne postane artefakt med tem, ko pridobi status umetnine (saj na njem nismo delali).

(3) Torej pogoj artefaktičnosti ne drži.

Dickie je v svojem zgodnjem obdobju zavrnil resničnost druge premise in tako tudi sklepa, čeravno se je z Weitzem strinjal glede resničnosti prve premise. V kasnejšem obdobju Dickie še vedno zavrača drugo premiso in vztraja na pogoju artefaktičnosti, vendar zdaj doda, da se plavni les spremeni v artefakt z umetnikovim delom (z umetnikovim delom doseže tudi status umetnine). Nesoglasje med njima se torej omeji na razpravo, ali je obravnava, s katero plavni les lahko pridobi status umetnine, neke vrste delo, ki ustvarja artefaktičnost.

Po Dickijevem pojmovanju lahko dosežemo artefaktičnost (a) vrste tako, da stvar intencionalno uporabimo kot umetnino. Sami se pridružujemo mnenju tistih, ki mislijo, da je tako pojmovanje zmotno. Ni res, da neka stvar postane artefakt (a) vrste zgolj tako, da jo uporabimo, kot uporabljamo artefakt (a) vrste. To, da utegnemo neko stvar uporabiti tako, kot običajno uporabljamo umetnino, še ne pomeni, da je ta stvar umetnina. Ne gre za delo, ki ga lahko opravimo *z* neko stvarjo tako, da jo uporabimo, temveč za delo, opravljeno *na* tej stvari. Če neka stvar lahko opravlja funkcijo umetnine, to še ne pomeni, da je umetnina.

Artefaktičnost zahteva spremembo zaznavnih, intrinzičnih lastnosti neke stvari. Kakšna pa je potem povezava med umetniškim statusom in artefaktičnostjo (a) vrste, če artefaktičnost ni nujni pogoj za podelitev statusa umetnosti? Pomembnost artefaktičnosti (a) vrste pri podrobni določitvi umetnin ali njihovega udejanjanja je zgodovinska, ne pa ontološka. Nujno dejstvo je, da ima umetnina ob svoji stvaritvi artefaktičnost (b) vrste, torej, da ima nekakšen kulturni pomen. Značilno je, da ko neki stvari podelimo kulturno pomenljivost (ji torej podelimo

artefaktičnost (b) vrste) kot umetnini, to dejanje podelitve umetniškega statusa vključuje še nekaj več. Kar hočem reči, je, da gre običajno ustvarjanje umetnin z roko v roki z ustvarjanjem artefaktov (a) vrste, od katerih so nekateri umetnine (oljne slike, izklesani kipi), drugi pa primerki umetnin ali podrobne določitve za umetnine (partiture, scenariji, knjige, rokopisi, odliti kipi). Naš pojem umetnosti ne bi bil to, kar je, če ne bi bilo dejstva, da so umetnine v resnici artefakti (a) vrste ali pa da so utelešene v artefaktih (a) vrste. Ustrezno sklicevanje neke umetnine na tradicijo umetniškega ustvarjanja (kot tistega, ki vključuje obdelavo fizičnega sredstva) je zagotovljeno že s tem, da jo uvrstimo v umetnostnozgodovinski kontekst.

Naš pojem umetnosti predpostavlja neko zgodovino umetnikovega dela, da bi z njim ustvaril umetnino. Tako delo se običajno, čeravno to ni nujno, kaže v stvaritvi artefaktov (a) vrste (od katerih so nekateri umetnine, drugi pa utelešajo ali podrobno določajo umetnine). Vendar to še ne pomeni, da mora biti vsaka umetnina artefakt (a) vrste ali vsaj odvisna za svojo eksistenco od take vrste artefakta. Tisti, ki zagovarjajo pogoj (a) artefaktičnosti, zamenjujejo *zgodovinsko* z *ontološko* nujnostjo (*glej* Davies, 1991: 120-141).

On what the eye cannot descry

The first part of the article considers the beginnings of an institutional theory of art as expressed in Arthur Danto's thesis that to see something as an artwork requires nothing less than "an atmosphere of artistic theory, a knowledge of the history of art: an artworld". An artworld is dependent on artistic theories. The power of an artistic theory manifests itself in the fact that it segregate objects from the real world and make them part of another world, an artworld.
Further, we argue that Danto's claim of the nonreductive physicalism concerning the ontology of artworks is still wanting. We are also suspicious about his explicit assertion that the properties of new created artworks become artistic relevant properties of previous artworks.
Last part of the article focuses on the analysis of Dickie's institutional definition of

art defending the view that artefactuality is not the necessary condition for something to be an artwork.

Keywords: institutional theory of art, artworld, artefact, A. Danto, G. Dickie.

Literatura

Borges, L. (1995). *Druge raziskave*. Ljubljana: Literatura.

Danto, A. (1994). *The Transfiguration of Commonplace*. Cambridge, Mas. in London: Harvard University Press.

Danto, A. (2000). "Podeljevanje umetniškega statusa realnim predmetom: svet umetnosti". *Analiza*, 3-4, str. 15-26.

Davies, S. (1991). *Definitions of Art*. Ithaca in London: Cornell University Press.

Dickie, G. (2000). "Kaj je umetnost? Institucionalna analiza". *Analiza*, 3-4, str. 27-41.

Levinson, J. (1996). *Music, Art & Metaphysics*. Ithaca in London: Cornell University Press.

Lewis, D. (1999). *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weitz, M. (1999). "Vloga teorije v estetiki". *Analiza*, 2, str. 85-95.



Čudeži

Marko Uršič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

SPINOZA O NARAVNIH ZAKONIH, *BIBLIJI* IN ČUDEŽIH

Članek je uvodno razmišljanje k branju Spinozove *Teološko-politične razprave*, predvsem analiza njenega VI. poglavja "O čudežih", ki je objavljeno v nadaljevanju. Spinoza smatra čudeže za blasfemične, kajti naravni zakoni, ki naj bi jih čudeži kršili, so "božji dekreti", v katerih se neposredno odraža božja volja. Zato je treba biblične čudeže bodisi razložiti kot naravne pojave ali jih razumeti metaforično. V članku skušamo opozoriti na aktualnost in moč Spinozovih argumentov.

Ključne besede: narava, zakon, čudež, Spinoza, Bog.

Spinozova *Teološko-politična razprava* (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) je poleg *Principov Kartezijeve filozofije* (1663) edino njegovo za življenja objavljeno knjižno delo. Glavna tema obsežne razprave, ki je razdeljena na dvajset poglavij, je kritična analiza *Svetega pisma*, na osnovi katere se Spinoza zavzema za neodvisnost razuma od vere, filozofije od teologije, predvsem pa zagovarja svobodo veroizpovedi v razumno urejeni državi. Ena izmed ključnih in še dandanes aktualnih tém *Teološko-politične razprave* je Spinozova obravnava odnosa med naravnimi zakoni, kakor jih pojmuje znanost ali filozofija, in čudeži, o katerih pričuje *Sveto pismo* in ki jih skuša racionalno utemeljiti teologija. Pričujoči zapis je mišljen kot uvod v branje šestega poglavja razprave, poglavja "O čudežih", ki ga je prevedel Jan Bednarik in je objavljeno v nadaljevanju (isti prevajalec je že prej prevedel sedmo poglavje "Interpretacija *Svetega pisma*", objavljeno v reviji *Phainomena*, 27/28, 1999).

Kritika konfesionalne religije v *Teološko-politični razpravi*, še posebej oblastniške zveze med religijo in politiko, je Spinozi prinesla vrsto težav in preganjanj, čeprav je vse do svoje prezgodnje smrti kot pravi modrec ohranil stoiško vedrino in notranjo svobodo. Ob izidu razprave so se namreč zgražali tako judje kot kristjani in Spinozo obdolžili za "najbolj grešnega in najnevarnejšega človeka stoletja" ter ga izločili iz svojih skupnosti. Navsezadnje ni čudno, da niso prenesli njegovih odkritih besed: "Vse cerkve so postale teater ..." (Spinoza, *TPR*: Predgovor/27) in "od stare religije je preživela zgolj njena zunanja forma ... in vera je postala zmes lahkovernosti in predsodkov ..." (*prav tam*: 28) Te modrijanove besede so stare že tristo trideset let in vendar so aktualne še

dandanes, na prelomu novega tisočletja, ko se Cerkev znova poskuša vmešavati v javno in politično življenje, namesto da bi skrbela za vero v "nebeško kraljestvo". Spinozova filozofska kritika religije in njenih institucij pa seže veliko globlje od političnega zavračanja klerikalizma in fundamentalizma, posega namreč v samo "bistvo stvari", razkriva zmote tistih, ki zavračajo ali celo prezirajo razum:

> "O véliki Bog! – pobožnost in religija sta postali splet smešnih misterijev; ljudje, ki prezirajo razum, zavračajo razumevanje in se od njega odvračajo, češ da je po naravi sprijeno, ti ljudje, glej, so od vseh cenjeni kot tisti, ki posedujejo luč z Višav – o najstrašnejša laž!" (Spinoza, *TPR*: P/29)

Toda pri "teh ljudeh" ne gre samo za zavračanje razuma, za odvračanje od *lumen naturale* – naravne luči, "zdrave pameti", ki še vedno, tudi na začetku tretjega tisočletja, navkljub nedvomno tragičnim obratom "dialektike razsvetljenstva" v minulih treh stoletjih, zahodnemu človeku pomeni najzanesljivejši kažipot v negotovo prihodnost – ampak gre tudi za nesprejemljivo fundamentalistično alternativo, ki se v primeru krščanstva glasi *aut Christus aut nihil* in ki jo v bolj ali manj zaviti obliki lahko slišimo pri marsikateri pridigi ali celo na pogrebni slovesnosti. Gre za tisto "krščansko" prevzetnost, običajno zavito v spokorniško ponižnost, ki je prepričana, da v našem svetu, v zahodni kulturi, ni mogoče verjeti v Boga brez krščanskega Kreda. Toda, če se vrnem k Spinozi, on *je* verjel v Boga, še kako močno je verjel Vanj, gotovo bolj kot tisti vzvišeni teologi, ki so ga imeli za brezbožneža; in tudi v Kristusa je verjel na *svoj* način – vendar brez praznoverja, brez razumu nesprejemljivih zgodbic o čudežih, brez zahteve po izključnosti, predvsem pa brez fanatizma! Spinoza je verjel v Boga-ali-naravo *sub specie aeternitatis*, na najčistejši človeku možni način, z brezpogojno umsko ljubeznijo, ki se ne "pogaja" z Bogom, ki od Njega ne pričakuje nobenega povračila, ne na zemlji, ne v nebesih, saj *vse*, prav vse, *že* je, namreč tu, v naravi, četudi zastrto s strastmi in nevednostjo ... In tudi *Biblij*o je Spinoza spoštoval, še več, v njej je videl Božjo besedo, toda ni se zadovoljil z dogmo, "z mrtvo črko", ampak je v njej iskal "živega duha". Zato pravi, da –

> "... sem sklenil, da na novo proučim *Biblijo*, podrobno, nepristransko, z neokovanim duhom, brez vnaprejšnjih predpostavk o njej in ne da bi ji pripisoval nauke, katerih ne najdem jasno zapisanih v njej." (Spinoza, *TPR*: P/35)

Toda vprašati se moramo, ali je takšen "nepristranski" pristop k *Bibliji* sploh mogoč? Je možno o njej premišljevati "brez vnaprejšnjih predpostavk" – po tolikih stoletjih, ki so minila, odkar so bile napisane svetopisemske knjige, po tolikerih razlagah in komentarjih? Gotovo je možno, če *Biblijo* premerimo zgolj z vatlom razuma, vendar s tem izgubimo tisto, kar je bržkone v njej najdragocenejše, namreč skrivnost. Kajti skrivnost, tisto mistično, ki pa *ni* misteriozno (saj je mistika nekaj povsem drugega od lažnega misticizma in misterioznosti), je v *Bibliji* treba ohraniti, če naj človeka vodi k poslednjemu spoznanju in odrešenju. Je Spinoza skrivnost *Biblije* upošteval pri svojem novem in pogumnem tolmačenju "Knjige vseh knjig"? Mislim, da je, saj v njegovem osnovnem filozofskem kredu, najkrajše izraženem v formuli *Deus sive natura*, še

zdaleč ne gre za poskus razumske odprave vere, kot, na primer, pri deklariranem ateizmu poznejših francoskih razsvetljencev. Lahko bi celo rekli, da je bil Spinoza bolj prepričan v obstoj Boga kot njegov predhodnik Kartezij, saj je Spinoza postavil Boga za absolutni in nedvomni temelj svojega filozofskega sistema, medtem ko je Kartezij dokazoval Boga iz *cogita*. Gotovo pa se noben filozof, ki sledi svojemu po-klicu, ljubezni do modrosti in iskanju resnice, ne more povsem izogniti vprašanju o *resnici Svetega pisma*, kajti resnica, ki jo išče filozofija, je precej povezana z odgovorom na vprašanje, ali je tisto, o čemer pričujejo preroki in o čemer je govoril sam Kristus – *resnično*? In če je resnično, *kako* je resnično? Mar biblična razodetja res nasprotujejo razumu? Spinoza je menil, presenetljivo, da ne, kajti –

> "... *Biblija* pušča razum absolutno svoboden in nima nič skupnega s filozofijo, saj Razodetje in Filozofija stojita na različnih bregovih." (Spinoza, *TPR*: P/42)

Toda odnos med religioznim razodetjem in filozofijo vendarle ni tako preprost – kajti če stojita na različnih bregovih, če nimata nič skupnega, kot pravi Spinoza, zakaj naj bi se filozof sploh ukvarjal z *Biblijo*, zakaj je ne bi rajši prepustil teologu? Če pa razodetje in filozofija imata nekaj skupnega, kaj to je? Iskanje "najvišje", "poslednje" resnice? Toda, ali gre pri obeh za *isto* resnico? Za *istega* Boga? Enega, večnega, popolnega? Saj filozofija ne more iskati *drugega* boga, kot ga razodevajo sveti spisi: Bog je eden – ali pa sploh ni Bog!

Spinoza v prvem in drugem poglavju *Teološko-politične razprave* piše o preroštvu in prerokih v *Bibliji*, predvsem o Mojzesu in Kristusu, naslednje:

> "Samo Kristusu so bili neposredno, brez besed ali videnj, razodeti božji napotki ljudem za odrešenje, tako da se je Bog razodel apostolom po Kristusovem duhu, kakor se je bil razodel Mojzesu po nadnaravnem glasu. V tem pomenu lahko rečemo, da je Kristusov glas, tako kot glas, ki ga je slišal Mojzes, božji glas in da je božja modrost (tj. nadčloveška modrost) v Kristusu prevzela nase človeško naravo in da je Kristus pot k odrešenju. Na tem mestu pa moram poudariti, da tistih naukov, ki jih nekatere cerkve razlagajo v zvezi s Kristusom, jaz ne zatrjujem, niti ne zanikujem, kajti svobodno priznam, da jih ne razumem. Tisto pa, kar sem pravkar rekel, povzemam iz *Svetega pisma*, v katerem nisem nikoli prebral, da se je Bog prikazal Kristusu ali govoril Kristusu, ampak da se je Bog razodel apostolom po Kristusu; da je Kristus Pot življenja in da je bil stari zakon dan po angelu, ne pa neposredno od Boga; odtod sledi, da če je Mojzes govoril z Bogom iz obličja v obličje, tako kot človek govori s svojim prijateljem (tj., ko govorita s svojima telesoma), potem je Kristus občeval z Bogom iz duha v duh." (Spinoza, *TPR*: I/48-51)

Če prav razumem, Spinoza ni verjel, da je Kristus "istobistven" z Bogom, nebeškim Očetom, ampak da je v njem "božja modrost prevzela človeško naravo" in da se je po njem "Bog razodel apostolom" – torej je bil Kristus velik prerok, a vendar zgolj *prerok*, z božjo modrostjo navdahnjen *človek*, ne pa sam Bog. Kristus je odrešenik človeštva po svojem nauku, ki ga je prejel tako, da je

"občeval z Bogom iz duha v duh"; Kristus je "pot življenja", podobno (čeprav bolj neposredno, notranje in obenem univerzalno), kot je bil Mojzes vodnik svojega ljudstva iz egiptovske sužnosti. Toda Kristus *ni* isti z Bogom-ali-naravo, nič bolj kot Mojzes, saj moč in popolnost Boga-ali-narave neskončno presega *vsakega* človeka in sploh vsako omejeno bitje.

Za Spinozo je značilna "filozofska vera" in ob njej se nehote spomnimo razprave Karla Jaspersa z naslovom *Filozofska vera* (1999), ki je bila nedavno prevedena v slovenščino, čeprav seveda oba misleca ločijo ne le stoletja, ampak tudi njuno v osnovi različno filozofsko izhodišče. Skupno pa jima je prizadevanje za religiozno in nasploh nazorsko strpnost, povezano s filozofskim premislekom o možnosti *drugačnega*, nedogmatskega krščanstva. Jaspers v omenjeni razpravi pravi podobno kot Spinoza, da Kristus ni bil Bog, ampak človek, velik prerok, in gre v "počlovečenju", v "relativizaciji" Kristusa še dlje od Spinoze:

> "Kristusova religija vsebuje resnico, da govori Bog človeku prek človeka; toda Bog govori prek mnogo ljudi, v *Bibliji* prek številnih prerokov, med katerimi zadnji v nizu je Jezus. Noben človek ne more biti Bog. Prek nobenega človeka Bog ne govori izključujoče, prek vsakogar večpomensko." (Jaspers, 1999: 78)

Spinoza se verjetno ne bi strinjal z mislijo, da je Jezus zgolj "zadnji v nizu prerokov", saj je iz njegovega pisanja o Kristusu razvidno, da ga povzdiguje nad vse druge preroke, celo nad Mojzesa, kajti edino Kristus naj bi "občeval z Bogom iz duha v duh", karkoli že to pomeni. Še manj pa se je Jaspers strinjal z Spinozovim enačenjem Boga in narave, saj je Jaspers postavljal ne samo Boga, ampak tudi človekovo eksistenco nad naravo. Kljub temu pa med obema mislecema obstaja precejšnja sorodnost glede njunega odnosa do konfesionalnega krščanstva: še posebej bi se strinjala v zavrnitvi "zahteve izključnosti" (izraz je Jaspersov) – zahteve, ki je značilna za krščanstvo, do neke mere pa tudi za vse druge konfesije, zlasti monoteistične – zahteve, ki ob preveliki verski gorečnosti vodi k nestrpnosti in nasilju (in žal je pogosto pot v pekel "tlakovana z dobrimi nameni"). Jaspers piše:

> "Ne razumem, kako se je mogoče nevtralno vesti do zahteve izključnosti. To bi bilo možno tam, kjer bi lahko nestrpnost obravnavali kot dejansko nenevarno, kot nenavadno anomalijo. Toda pri zahtevi izključnosti, ki temelji v *Bibliji*, to nikakor ni tako. Po naravi svojega bistva uveljavlja zahtevo s pomočjo vedno znova mogočnih institucij in je v nenehni pripravljenosti, da bo prižgala grmado pod novim krivovercem. To je v sami naravi zahteve izključnosti v vseh oblikah biblijskih religij, čeprav še tako številni verniki osebno ne čutijo nobene naklonjenosti do nasilja ali celo uničenja teh, ki so v njihovem smislu neverni." (Jaspers, 1999: 71)

Vendar se Jaspers nazadnje le opredeli *za* "biblijsko religijo", kajti "povsem drugače je z vero v Kristusa, ki se osvobodi zahteve in posledic izključnosti ..." (*prav tam*) Seveda pa ostaja vprašanje, ali je takšna osvoboditev znotraj biblijske religije sploh možna, saj je sam Kristus dejal, da na zemljo ni prinesel miru, ampak meč ... Zato je tudi Jaspers omahoval:

> "... Danes se zdi, da vedno manj ljudi verjame v Kristusa kot edinega božjega sina, kot edinega, od Boga poslanega posrednika. To je težko preveriti. Vtis je, da osebnostno visoke ljudi vera še izpolnjuje. Na vprašanje, ali lahko sprejmemo vero v Kristusa kot od stigme izključnosti osvobojen element biblijske religije, ne moremo vnaprej odgovoriti." (Jaspers, 1999: 72)

Toda vrnimo se k našemu neposrednemu kontekstu, tj. k uvodu v branje šestega poglavja Spinozove *Teološko-politične razprave*, ki govori o odnosu med naravnimi zakoni in čudeži, o katerih pričuje *Sveto pismo*. Že v prvem poglavju beremo:

> "... Vse se dogaja po moči Boga. Narava sama je božja moč pod drugim imenom in naša nevednost o moči božji je sorazmerna z našo nevednostjo o naravi. Zato je povsem nerazumno pripisovati neki dogodek božji moči, kadar ne poznamo njegovega naravnega vzroka, ki je božja moč." (Spinoza, *TPR*: I/116-7)

Tu je Spinoza verjetno mislil na dogodke, o katerih so pričevali svetopisemski preroki, na primer na vesoljni potop ali na čudežni izvir vode iz puščavske skale. Pozneje pravi, da "je popolnoma zmotno pričakovati, da si lahko iz preroških knjig pridobimo znanje o naravnih in duhovnih fenomenih" (II/6), kajti "gotovost prerokbe je zgolj moralna" (II/23). Zato posameznim detajlom v preroških spisih "lahko vsakdo verjame ali pa ne, kakor želi" (II/127); "vsakdo lahko verjame toliko o njih, kolikor mu dopušča razum" (II/132). – In ravno to se mi zdi bistveno: *vsakdo lahko verjame toliko, kolikor mu dopušča razum*! Nasprotno pa pravoverno krščanstvo *izključno* zahteva, da mora človek, če naj bo kristjan, verjeti "vse ali nič", tj. sprejeti celoten krščanski "Verujem ...", *vključno* s tistimi postavkami v njem, katerih razum ne samo da ne razume, ampak se jim tudi upira, saj so dejansko nerazumne, še zlasti če jih je treba razumeti *dobesedno*. Kajti ravno ta izključna zahteva, da je treba verovati po načelu *vse ali nič*, ne glede na to, koliko posameznemu človeku "dopušča razum" (saj menda izobraženi modrijan drugače razume svet kot kak neuk pastirček?), je *specifično krščanska*, pri čemer "umik" v metaforično razumevanje Kristusovega utelešenja in vstajenja, kakor tudi vseh "manjših" oziroma za celoto nauka manj pomembnih "čudežev", v pravovernem krščanstvu ni dopusten in se smatra za pomanjkanje vere; v drugih verstvih (na primer v budizmu ali, vsaj deloma, tudi v judovstvu in islamu) pa to *ni* tako, ampak je za vero resnično važen samo tisti prvi stavek veroizpovedi, ki se v krščanskem Kredu glasi: "Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari."

Tudi Spinoza je veroval v enega Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari. Seveda, stvarnika je pojmoval kot *imanentnega* naravi, kot *istega* z naravo, saj je bil Spinoza utemeljitelj filozofskega panteizma. Imanenca Boga v naravi je razumu – pa tudi umu (Spinoza ni ločeval uma in razuma <*intellectus* in *ratio*> tako ostro kot pozneje nemški klasiki) – bližja kakor Njegova transcendenca. Modrec, ki se je poglobil v

skrivnost stvarstva in v duhu uzrl resnico, kolikor jo je človeku sploh mogoče uzreti, je spoznal, da je neskončna in najvišja popolnost Boga prisotna *v naravi*, kar pa za Spinozo nikakor ne pomeni, da "samega" Boga ni in da je "zgolj" narava, saj narava ni "zgolj", ampak je *vse* in *eno*: Bog. Odtod je treba razumeti tudi Spinozovo enačenje Božjega zakona (ali zakonov) z zakonom (ali zakoni) narave ter posledično tudi njegov slavni in večinoma slabo razumljeni determinizem, ki zadeva, če dobro premislimo, samo neskončni in popolni Božji um, ne pa človeškega: človek je svoboden v svoji *nepopolnosti*, Bog pa je – paradoksno – svoboden v svoji *popolnosti*, saj izven Njega (ali Nje, narave) ni nobene "zunanjosti", ničesar drugega ni, kar bi lahko hotela Njegova volja, razen Njenega lastnega in v Njegovi sámo-volji popolnega božje-naravnega zakona. Zato Spinoza v četrtem poglavju *Teološko-politične razprave* pod naslovom "O Božjem zakonu" piše:

> "Čim globlje je naše spoznanje naravnih pojavov, tem popolnejše je naše spoznanje božjega bistva (kajti Bog je vzrok vseh stvari)." (Spinoza, *TPR*: IV/28) In nadaljuje: "... najvišje blaženosti pa je deležen tisti, ki se bolj kot vsega drugega radostí umskega spoznanja Boga, najpopolnejšega bitja." (*prav tam*: IV/29)

Za Spinozo je najvišja blaženost v umskem spoznanju Boga – vendar je treba nemudoma dodati, da je zanj spoznanje obenem tudi ljubezen, namreč ravno najvišja in najčistejša ljubezen, *amor Dei intellectualis*, ki jo je ovekovečil v petem delu svoje slavne, postumno objavljene *Etike* (1677). Toda že v *Teološko-politični razpravi* se Spinoza izreka za čisto, umsko ljubezen do Boga:

> "Ker je ljubezen do Boga človekova najvišja sreča in blaženost, poslednji konec in cilj vseh človeških dejanj, iz tega sledi, da živi po Božjem zakonu le tisti človek, ki ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega, na primer čutnega užitka ali dobrega slovesa ipd., marveč zgolj zato, ker ima spoznanje Boga oziroma ker je prepričan, da sta spoznanje in ljubezen do Boga najvišje dobro." (Spinoza, *TPR*: IV/33)

Ugovor kristjana bi verjetno bil, da je Spinozova umska ljubezen do Boga zgolj razumska in zelo samotna, saj ne pozna nobenih obredov, nobene skupne molitve, nobenega verskega občestva. V obrambo Spinozi pa je treba reči, da njegova "filozofska vera" vsekakor pozna so-čutje (empatijo) do sočloveka. Morda še bolj iskreno kot krščanska vera sočustvuje s soljudmi, saj za Spinozovo vero dobrota in sočutje nista odvisna od "pogodbe" z Bogom, od božje obljube, da bodo dobra dela nagrajena v nebesih, slaba pa kaznovana v peklu, kajti človek naj "ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega ...". In čeprav Spinozova filozofska vera ne potrebuje nobene konfesionalne skupnosti, pa nedvomno sprejema *človeško* skupnost, za katero si modrec želi, da bi bila univerzalna, neizključujoča – in ravno zato odklanja "ceremonije" kot izmišljotine tistih, ki skušajo v človeško skupnost vnesti načelo izključnosti: razdeliti ljudi na odrešene in pogubljene. O "ceremonijah" pravi:

> "Vidimo, da naravni Božji zakon ne zahteva izvajanja kakih ceremonij –

> tj. dejanj, ki so po sebi indiferentna, čeprav cenjena kot dobra zaradi njihove institucije, ali dejanj, ki simbolizirajo nekaj koristnega za odrešenje, ali dejanj (če ima kdo rajši takšno definicijo), katerih pomen presega človeško razumevanje." (Spinoza, *TPR*: IV/44)

Kljub temu da v "ceremonijah" vidi dejanja, ki so "po sebi indiferentna", namreč ničesar bistvenega ne prispevajo k resnični človeški blaženosti in bližini Bogu, pa Spinoza zagovarja družbeni pomen obredov:

> "Kar se tiče krščanskih obredov, kot so krst, zadnja večerja, prazniki, javne molitve in vsi drugi običaji, ki so in so zmeraj bili skupni vsemu krščanskemu svetu – če jih je zares vpeljal Kristus ali Njegovi apostoli (kar je dvomljivo), so bili vpeljani kot zunanji znaki vesoljne Cerkve, ne pa zato, ker bi imeli karkoli opraviti z blaženostjo ali ker bi v sebi vsebovali kakšno svetost. Zatorej, tudi če takšni obredi niso bili vpeljani z namenom podpiranja oblasti, so bili uvedeni za ohranitev družbe, in zato tisti, ki živi sam zase, nanje ni vezan: tako so se tudi tisti, ki živijo v kaki drugi deželi, kjer je krščanska vera prepovedana, dolžni odreči tem obredom, saj tudi brez njih lahko doživijo stanje blaženosti. Na primer na Japonskem, kjer je krščanstvo prepovedano ..." (Spinoza, *TPR*: V/60-62)

Iz odlomka je razvidno, da Spinoza s svojim družbeno "pragmatičnim" pojmovanjem religioznih obredov zagovarja tudi prioriteto splošnega družbenega interesa pred specifično konfesionalnim, kajti posameznik – recimo, če kak kristjan živi na Japonskem – ni slepo vezan na opravljanje svojih obredov, še več: če človek vztraja pri javnem demonstriranju ceremonij, ki so izključujoče bodisi za manjšino ali celo za večino, tako kot v tem primeru, vnaša v javno življenje nemir in prepir in nazadnje zaneti še versko vojno ... Drugače povedano, Spinoza nasprotuje temu, da se razne "specifične" ceremonije, še posebej misteriozne in v svoji misterioznosti ločevalne, vsiljujejo celotni človeški skupnosti, vsakemu posamezniku, bodisi modrijanu bodisi neukemu pastirčku, kajti "jasneje od dneva je, da ceremonije nimajo nič skupnega s stanjem blaženosti" (Spinoza, *TPR*: V/59), torej s tistim poslednjim ciljem, h kateremu stremi vsaka duša, bodisi modrijanova bodisi pastirčkova. Filozof se bolj kot drugi ljudje *zaveda*, da v resnični veri udeležba pri "ceremonijah" ni odločilna. (Tako je menil tudi Plotin v odnosu do njemu sočasnih poganskih obredov.) Za Spinozo je bistveno bolj odločilno vprašanje: "Ali lahko s pomočjo naravne luči razuma doumemo Boga kot zakonodajalca ali vladarja, ki ljudem predpisuje zakone?" (Spinoza, *TPR*: IV/50) Na zastavljeno vprašanje odgovarja:

> "Naš sklep glede tega vprašanja se zlahka izpelje iz narave božje volje, ki se od Njegovega razumevanja razlikuje zgolj v odnosu do našega uma – tj., v Bogu sta volja in razumevanje resnično eno in isto in se razlikujeta samo v odnosu do naših misli, ki jih oblikujemo glede božjega razumevanja." (Spinoza, *TPR*: IV/55)

Ali torej Spinoza misli, da se Božja volja izraža neposredno v nujnih in večnih zakonih – tudi v fizikalnih zakonih narave? Odgovor je pritrdilen, ob njem pa se zastavlja novo vprašanje: *kdo* je "izvajalec" teh zakonov? Je Bog ne le

zakonodajalec, ampak tudi vsevladar narave, vesolja? Na to bi Spinoza odgovoril: seveda, Bog sam je naravni zakon in obenem moč njegovega (svojega) udejanjenja. Božji "odlok" ("dekret"), Njegova volja, je *obenem* zakon narave, zakon, ki "daje sam sebe", utemeljen je v svoji lastni (božji) nujnosti.

> "Bog je torej opisan kot zakonodajalec ali vladar in prikazan kot pravičen, usmiljen, &c., zgolj v dopuščanju ljudskega razumevanja in v tem je ravno nepopolnost takšnega razumevanja, kajti v resnici Bog deluje in usmerja vse stvari preprosto po nujnosti svoje narave in po svoji popolnosti, saj so Njegovi odloki in hotenja večne resnice, ki vedno vsebujejo nujnost." (Spinoza, *TPR*: IV/76)

Spinozov kritik bi nemara ugovarjal, da je v primeru, če je Božja volja zgolj naravni zakon, Bog pravzaprav odveč, saj zadostovuje sama narava s svojimi zakoni. Spinozov zagovornik bi odvrnil, da narava *resnično* zadostuje – seveda, če je pojmovana kot *božanska*.

Takšno pojmovanje narave je nedvomno težko uskladljivo z judovsko-krščanskimi nauki, in vendar je Spinoza skušal v osrednjem delu *Teološko-politične razprave* uskladiti svojo filozofijo s *Svetim pismom*. V petem poglavju pod naslovom "O obrednem (ceremonialnem) zakonu", piše:

> "*Sveto pismo* je bilo prvotno napisano za celotno [judovsko] ljudstvo, drugotno pa za ves človeški rod; zato je bilo treba njegovo vsebino karseda prilagoditi razumevanju množic in jo dokazovati s primeri, vzetimi iz izkustva." (Spinoza *TPR*: V/71) ... "Resnica teh zgodb, kakršnakoli je že, nima nič opraviti z Božjim zakonom in ne služi drugemu kot spoštovanju nauka ..." (*prav tam*: V/85); "po drugi strani pa, tudi če je kakemu človeku *Sveto pismo* popolnoma neznano, a ima kljub temu pravilne nazore in resničen življenjski cilj, je ta človek popolnoma blažen in resnično nosi v sebi Kristusovega duha." (V/87) ... Saj "lahko vsakdo z lučjo narave jasno razume dobrost in večno božanskost Boga, iz nje pa lahko tudi sklepa in spozna, kaj naj išče in česa naj se izogiblje" (*prav tam*: IV/96).

Spinozov "socialni" argument za božanskost *Pisma* je šibak – to je treba priznati –, kajti razumnemu človeku gotovo ni težko najti kak boljši argument za *Biblijo* od tega, da je namenjena "razumevanju množic". (Sploh pa je množice niso smele brati vse do reformacije.) In najsi smo še takšni skeptiki, moramo priznati, da je v *Svetem pismu* ubesedena silna modrost in globina in da očitno ni bilo napisano zgolj za neuke množice. Tega se je gotovo zavedal tudi Spinoza, kot je razvidno iz drugih poglavij *Teološko-politične razprave*, v kateri, gledano v celoti, obravnava *Biblijo* z vso filozofsko resnostjo in spoštovanjem.

Bržkone najžlahtnejša misel v Spinozovem teološkem razpravljanju je njegovo prepričanje, da je prava resnica *Biblije* v njenem *moralnem* nauku, ki je preprost in jasen, razumljiv vsem in obvezujoč za vse ljudi, za kristjana, juda, pogana ... in celo za ateista, če se kje najde kakšen. V dvanajstem poglavju pod naslovom "O resničnem izvoru božanskega zakona" Spinoza pravi, da se *Pismo* imenuje sveto zato, ker vsebuje Besedo božjo:

> "Iz same *Biblije* se lahko brez vsake težave ali dvoumnosti naučimo, da je njen glavni nauk v naslednjem: Ljubi Boga bolj kot vse drugo in svojega bližnjega kakor samega sebe! To sporočilo ne more biti ponarejeno, ni ga mogoče pripisati prenaglemu prepisu ali pisarjevi napaki, kajti če bi bila *Biblija* kdajkoli učila drugačen nauk, bi se moralo [pozneje] spremeniti njeno celotno učenje, saj je to temeljni kamen religije, brez katerega bi se od vrha navzdol sesula celotna zgradba. *Biblija* ne bi bila več to delo, ki ga zdaj proučujemo, ampak nekaj povsem drugega." (Spinoza *TPR*: XII/61-63)

Biblija je namreč *sveto* pismo zgolj zato, ker je njeno jedro Božji zakon in ta je v vrsti stoletij od njenega nastanka ostal nedotaknjen in nepopačen, četudi se je besedilo morda v podrobnostih spremenilo. Spinoza k temu dodaja – kar je že bolj vprašljivo –, da iz osnovnega Božjega zakona kakor iz nekakšnega religioznega aksioma nujno sledijo še drugi neizpodbitni religiozni teoremi, namreč "da Bog obstaja, da pred-videva vse stvari, da je vsemogočen, da po Njegovem odloku dobri uspevajo in so hudobni uničeni, in končno, da je naša odrešitev odvisna samo od Njegove milosti" (Spinoza *TPR*: XII/65). Takšni sklepi niso nujni, kajti lahko si zamislimo duha, ki bi sprejemal najvišji religiozni Aksiom in zakone logike, zavračal pa navedene sklepe; dejansko je sam Spinoza pozneje, kar je razvidno iz *Etike*, opustil nekatere izmed njih, na primer, da je "naša odrešitev odvisna samo od Njegove milosti" – to namreč brez dodatnih predpostavk ne sledi zgolj po logiki iz temeljnega biblijskega nauka, če ga razumemo povzetega v jasnem in preprostem stavku: "Ljubi Boga bolj kot vse drugo in svojega bližnjega kakor samega sebe!"

Spinoza je bil prepričan, da je s svojo kritično analizo *Biblije*, ki zavzema večji del *Teološko-politične razprave*, religijo okrepil, ne pa oslabil. Večkrat poudarja, naj ne sledimo Besedi Gospodovi kot farizeji, z "malikovanjem papirja in črnila", temveč s tem, da prisluhnemo tistemu v njej, kar je resnično pomembno za naše odrešenje. V trinajstem poglavju dokazuje, da *Sveto pismo* v svojem bistvu uči "samo zelo preproste nauke", namreč poslušnost in ljubezen do Boga; zavzema se tudi proti mistificiranju *Biblije* in proti teološkemu akademiziranju religije, ki je doseglo vrh v sholastiki. V sedmem poglavju pod naslovom "O tolmačenju *Svetega pisma*" [tistem, ki je prevedeno tudi v slovenščino v reviji *Phainomena*], v poglavju, ki je z metodološkega vidika verjetno najpomembnejše v celotni *Teološko-politični razpravi*, Spinoza ugotavlja, da so mnogi učeni komentatorji izkrivljali pomen Besede božje in za vsako ceno skušali doseči, da bi jim vsi drugi sledili (*cf.* Spinoza *TPR*: VII/1 in dalje), pri čemer so "svojo bolno domišljijo pripisovali Svetemu Duhu" (VII/7). Res pa je *Sveto pismo* zelo kompleksno in razumu marsikje neprosojno besedilo, ki žal ni tako preprosto in jasno kot Evklidovi *Elementi* (Spinoza *TPR*: VII/13), zato je najbolje, svetuje Spinoza, da pri razlagi *Pisma* ostajamo čimbolj znotraj samega besedila ter "ne sprejmemo ničesar kot avtoritativno biblično resnico, česar ne uvidimo zelo jasno, kadar *Biblijo* preučujemo v luči njene zgodovine" (VII/21). Prava metoda razlage *Pisma* "se ne razlikuje močno od metode razlage narave, dejansko je skoraj ista" (VII/9). Z "zgodovino" *Biblije* Spinoza tu misli ne samo na

zgodovinsko ozadje bibličnih dogodkov, temveč tudi na osebnostne značilnosti prerokov in piscev preroških knjig, na takratne jezikovne značilnosti hebrejščine ipd. – skratka, Spinozo lahko štejemo za enega izmed pionirjev sodobne kritične analize starih religioznih besedil. Še posebej pomembno je njegovo opozorilo, da imajo biblični opisi dogajanj in videnj pogosto *metaforični* pomen: tako se, na primer, moramo vprašati, kaj pravzaprav pomeni beseda 'ogenj' v Mojzesovem stavku "Bog je ogenj" – ne smemo namreč mešati realnega in simbolnega, niti večnega in časnega.

Toda pri "metaforiziranju" in/ali "naravnem" razlaganju *Biblije* obstaja neka meja (Spinoza je zanjo vedel, vendar je v *Teološko-politični razpravi* verjetno namenoma ni hotel prestopiti), na katero opozarja tudi Alan Donagan v svojem eseju o Spinozovi teologiji, objavljenem v zborniku *The Cambridge Companion to Spinoza*; Donagan se navezuje na Spinozovo razlago čudežev in preroških videnj z naravnimi vzroki, na primer na pojasnitev čudeža, da je sonce obstalo na nebu, medtem ko se je Jozue bojeval z Amorejci (*Joz* 10, 13 in Spinoza, *TPR*: II/68 isl.), in se ob tem sprašuje:

> "Ali ne bi Spinoza ponudil podobne razlage z naravnimi vzroki za glas, po katerem je Mojzes prejel razodetja [od Boga], če bi verjel, da je bil ta glas resničen <*real*>? O tej vzporednici je treba premisliti. Prav tako, kakor je resničnost <*reality*> glasu, ki ga je slišal Mojzes, odločilna za pravoverno judovstvo, je resničnost Jezusovega telesnega vstajenja odločilna za pravoverno krščanstvo. Kako Spinoza obravnava dve poročili o vstajenjih mrtvih v drugi *Knjigi kraljev* (2 *Kr* 4, 31-37: o Šunemkinem sinu) in v vseh štirih evangelijih (o Jezusu)?
>
> V prvem primeru, za katerega ponuja naravno razlago, nima težav s sprejetjem misli, da se je oživljenje Šunemkinega sina resnično zgodilo (*Teološko-politična razprava*, VI/79). V drugem primeru pa, ko tolmači pravo naravo Jezusovega učenja, s svojim pozornost zbujajočim molkom glede pričevanja o njegovem vstajenju jasno namiguje, da se Jezusovo telo ni vrnilo v življenje – ta namig pa izrecno potrdi v pismu Oldenburgu (*Epistolae*, 75). Domnevno je delni razlog, zakaj sprejme prvo [vstajenje], ne pa tudi drugega, v tem, da oživljenje Šunemkinega sina nima za pristno vstajenje: deček je bil zgolj oživljen s toploto prerokovega telesa in je bil torej le navidezno mrtev. Nasprotno pa Spinoza na osnovi evangeljskih pričevanj sprejema misel, da je Jezus resnično umrl na križu, pri tem pa piše Oldenburgu, da so navzlic iskrenemu prepričanju apostolov evangeljska poročila o prikazovanjih njegovega iz smrti vstalega telesa imaginarna – 'ne povsem drugačna od prikazni, v kateri se je Bog prikazal Abrahamu, ko je videl tri može, ki jih je povabil k sebi na večerjo' (*Epistolae*, 75)." (Donagan, 1996: 363)

Sicer pa že sam Spinoza vpelje v analizo *Biblije* eksplicitno razlikovanje med resničnim (realnim) in imaginarnim (oziroma simbolnim); na nekem mestu v šestem poglavju *Teološko-politične razprave*, tj. v tu prevedenem poglavju "O čudežih", pravi, da tedaj, če pri svetopisemskih pričevanjih o čudežih ne

poznamo resničnih okoliščin, pa mnenj pripovedovalca ali zapisovalca itd. –

> "... bomo zamešali dejanske dogodke s simbolnimi in imaginarnimi. Kajti mnoge stvari, ki so v *Svetem pismu* zapisane kot resnične in za katere so ljudje verjeli, da so resnične, so dejansko zgolj simbolne in imaginarne. Na primer, da se je Bog spustil iz nebes (2 *Mz* 19, 18; 5 *Mz* 5, 18) in da se je vsa Sinajska gora kadila, ker je Gospod v ognju stopil nanjo ..." (Spinoza, *TPR*: VI/98-100)

Poleg tega Spinoza ugotavlja, da *Biblija* nikjer ne govori o "resnični" Božji naravi, kar pomeni, da Boga nikjer realno ne "definira", saj je njeno osnovno poslanstvo v preprostem in jasnem *moralnem* nauku, ne pa v teoretičnih razglabljanjih o bistvu stvari; slednje je domena filozofije – in ravno to ločevanje med vero in vednostjo omogoča filozofu, da svobodno in brez bojazni, da bi prišel navzkriž s pravo vero, premišljuje o Bogu-ali-naravi. Že omenjena Spinozova trditev, da si razum in avtoriteta *Biblije*, če jo pravilno razumemo, ne nasprotujeta, je eden glavnih sklepov *Teološko-metafizične razprave*, s katerim se ta razprava uvršča med najbolj žlahtne dosežke novoveškega razsvetljenstva.

Ostaja vprašanje – kaj pa čudeži? Kaj je Spinoza mislil o bibličnih čudežih? Na kratko rečeno, Spinoza ni priznaval čudežem *spoznavne* vrednosti, menil je celo, da je za razumnega človeka verovanje v čudeže blasfemično, češ da čudeži kršijo univerzalni Božji zakon, ki vlada v vsej naravi. In tako kot vse druge pomembne pojme, ki jih je uporabljal v svoji racionalistični filozofiji, je Spinoza eksaktno definiral tudi pojem čudeža:

> "S čudežem tu pojmujem dogodek, ki presega, ali se vsaj zdi, da presega človeško dojemanje: in če se o njem domneva, da uničuje ali prekinja red narave in njene zakone, ne samo da nam ne more dati nobenega spoznanja Boga, marveč nasprotno, jemlje nam tisto [spoznanje], ki ga imamo po naravi in v nas povzroča dvom v Boga in v vse drugo." (Spinoza, *TPR*: VI/41)

Po drugi strani pa je menil, da čudeži in preroška videnja vzbujajo pri preprostem ljudstvu pobožnost in poslušnost do Boga in tako vendarle imajo neko vzgojno in socialno funkcijo. Sicer pa "lahko o čudežih vsakdo misli, kakor hoče, v skladu s tem, kar se mu zdi zanj najbolje in kar ga najbolj zanesljivo vodi k čaščenju Boga in k iskreni veri" (*prav tam*: VI/129).

Ob tem bi lahko kdo vprašal, ali je res nujno, da čudeži kršijo Božji zakon v naravi? Kaj pa, če so tudi čudeži nekako že vključeni v sam Božji zakon? – S to domnevo se Spinoza skoraj gotovo ne bi strinjal, kajti to bi dejansko pomenilo, da narava ni zakonita, ampak v svojem bistvu kaotična ali vsaj nepopolna, in da jo mora Božja volja od časa do časa "popravljati" s čudeži, kar pa je v temeljnem nasprotju s celoto Spinozove filozofije, in ne samo njegove, ampak tudi Aristotelove, Leibnizove, Kantove ... Sicer pa na zastavljeno vprašanje najbolje odgovarja Spinoza sam:

> "Torej, ker ni nič nujno resnično razen po Božjem odloku, je očitno, da so univerzalni zakoni narave Božji odloki, ki izhajajo iz nujnosti in

> popolnosti Božje narave. Zato bi vsak dogodek v naravi, ki bi kršil njene univerzalne zakone, nujno kršil tudi Božji odlok, njegovo naravo in umevanje; drugače rečeno, če bi kdo trdil, da Bog deluje v nasprotju z zakoni narave, bi bil s to trditvijo *ipso facto* primoran trditi, da Bog deluje proti svoji lastni naravi – kar je očiten nesmisel." (Spinoza, *TPR*: VI/16-18)

K temu lahko dodamo še tisti aksiom, na katerem temelji ves Spinozov racionalizem in ki sam znotraj sistema ni podvržen kritični refleksiji: "... kajti karkoli je nasprotno naravi, je nasprotno tudi razumu, in karkoli je nasprotno razumu, je nesmiselno in mora biti, *ipso facto*, zavrnjeno." (Spinoza, *TPR*: VI/88) Verjetno je odveč pripomniti, da sta v tem aksiomu, gledano z današnjega stališča, prisotni tako moč kakor tudi ranljivost Spinozove filozofije.

Ernst Cassirer v *Filozofiji razsvetljenstva* lepo pokaže, kako je Spinozovo pojmovanje svetopisemske religije in še posebej zavračanje čudežev povezano z njegovim celotnim filozofskim sistemom, predvsem z razmerjem med substanco in modusi:

> "Če želimo temeljno misel Spinozove svetopisemske kritike izraziti v jeziku njegovega sistema, ki ga *Teološko-politični traktat* kajpak ne more in ne sme izgovoriti, bi lahko rekli, da v nobeni preroški viziji ne more biti predstavljena 'substanca', narava in bitnost Boga, temveč da se v njej vedno izraža in oglaša samo neki določen 'modus'. In bolj kot kjerkoli drugje velja tu načelo, da je vsaka determinacija negacija. Jedra in smisla božanskega s takšno izrazno obliko ni mogoče osvetliti, ampak se oboje z njo kvečjemu uničuje. Značaj božanskega je njegova univerzalnost, ki izključuje sleherno omejevanje na individualno in vezavo na individualno. Biblijski čudeži in njene preroške vizije so kršitev te prve, temeljne filozofske gotovosti. Boga iščejo v posameznem in naključnem namesto v splošnem in nujnem. Čudež kot poseg v naravni red, mišljen kot razbitje njenih splošnih zakonov, je kratko malo brezboštvo, kajti prav v teh zakonih je božja resnica in bitnost, prav v njih se izpričuje. ... Vera v čudeže v svojem dobesednem pomenu je torej za Spinozo dejansko perverzija religioznega: oznanjevati čudeže pomeni tajiti Boga." (Cassirer, 1998: 175-6)

Na morebitno vprašanje: toda, ali so potemtakem čudeži v *Svetem pismu* in tudi v drugih svetih knjigah – prazen ništrc? ... bi v Spinozovem duhu lahko odgovorili: ne, pač pa so čudeži odraz človeške nevednosti, pri čemer, paradoksno, vera v čudeže in nasploh *čudenje* spričo dogodkov, ki presegajo vsako razumsko razlago, ljudem daje občutek svobode v odnosu do naravne nujnosti. Slednja misel sicer ni več Spinozova, toda o pomenu čudežev za ljudi pravi naslednje:

> "Ker se v naravi nič takega ne zgodi, kar ne sledi iz njenih zakonov, in ker njeni zakoni zaobsegajo vse, kar si Božji um zamisli, in končno, ker narava ohranja trden in nespremenljiv red – iz tega očitno sledi, da so čudeži razumljivi zgolj v odnosu do človeških mnenj in da pomenijo samo dogodke, katerih naravni vzrok ne more biti pojasnjen s sklicevanjem na

> neko običajno dogajanje, bodisi da ga mi ne znamo pojasniti ali ga vsaj ni znal pojasniti pripovedovalec čudeža." (Spinoza, *TPR*: VI/21)

Krščanski (in nasploh teistični) kritik Spinozovega panteizma bi k temu verjetno pripomnil: torej je Spinozov Bog, vsaj kar zadeva človeško spoznanje, Bog le tolikanj, kolikor ga človek razume, kolikor je dostopen našemu racionalnemu mišljenju? Tako rekoč: Bog-razum?

Spinozist bi na to pripombo nemara lahko odvrnil: seveda, *Deus sive natura* je razumski, kakor tudi "razsežni" Bog, vendar le tolikanj, kolikor zadeva človeško spoznanje, saj Spinoza v *Etiki* uči, da ima Bog *neskončno* mnogo atributov in da ga človek lahko dojema samo po dveh, mišljenju in razsežnosti. In ko govorimo o človeškem razumevanju neskončne Božje biti, ne smemo pozabiti, da gre vselej za vzporednost *obeh* atributov, ne samo miselne, ampak tudi razsežne *narave*. Zato Spinoza tudi v *Teološko-politični razpravi* poudarja, da s spoznavanjem narave *eo ipso* spoznavamo Boga:

> "... ker so zakoni narave večni Božji odloki in hotenja, moramo nujno sklepati, da bo naše spoznanje Boga in Božje volje naraščalo v sorazmerju z našim spoznavanjem in jasnim razumevanjem narave, s tem da bomo uvideli, kako je odvisna od svojega prvotnega vzroka in kako deluje v skladu z večnim zakonom. Zatorej, kolikor napreduje naše razumevanje, so tisti pojavi, ki jih jasno in razločno razumemo, veliko bolj upravičeni, da jih imenujemo Božja dela in da jih pripisujemo Božji volji, kakor pa oni, o katerih smo povsem nevedni, čeprav močno učinkujejo na domišljijo in izsiljujejo človeško občudovanje." (Spinoza *TPR*: VI/34-35)

Morda nas zanima, ali Spinoza pri svojem kritičnem branju *Biblije* navaja kakšne konkretne primere za to, da Božja volja ni nič drugega kot zakon narave. Seveda, veliko takšnih primerov navaja, v poglavju "O čudežih" pravi:

> "... pokazal bom iz *Svetega pisma*, da so Božji odloki in ukazi ter posledično tudi Njegova previdnost, zgolj red narave – tj., kadar *Sveto pismo* opisuje nek dogodek kot izvršen od Boga ali Božje volje, moramo to razumeti samo tako, da se je zgodil v skladu z zakonom in redom narave, ne pa, kot verjame večina ljudi, da je narava za nekaj časa prenehala delovati ali da je bil njen red začasno prekinjen." (Spinoza *TPR*: VI/60)

... in potem navede vrsto primerov delovanja "božjih odlokov" v naravi, med njimi tudi naslednja:

> Prvi primer: "V prvi Samuelovi knjigi (1 *Sam* 9, 15-16) se pripoveduje, da je Bog razodel Samuelu, da mu bo poslal Savla, vendar Bog ni poslal Savla k Samuelu tako, kakor smo ljudje navajeni poslati enega človeka k drugemu. Njegovo 'poslanje' je bilo le navaden naravni potek. Savel je iskal oslice, ki jih je bil izgubil, in se je ravno nameraval vrniti domov brez njih, ko je, na pobudo svojega hlapca, stopil k preroku Samuelu, da bi od njega izvedel, kje bi jih lahko našel. Iz nobenega dela te pripovedi ni razvidno, da bi Savel dobil kakršenkoli ukaz od Boga, naj obišče Samuela, razen tega naravnega nagiba." (Spinoza *TPR*: VI/64-67)

> Drugi primer: "V Genezi (1 *Mz* 9, 13) Bog pravi Noetu, da bo svojo mavrico postavil na oblake; toda to Božje dejanje je zgolj drug način za izražanje loma in odboja svetlobe, ki so jima podvrženi sončni žarki v vodnih kapljicah." (*prav tam*: VI/70)

Gotovo pa mavrica v nekem "višjem", presežno simbolnem pomenu vendarle ostaja most med zemljo in nebom, znamenje zaveze med Bogom in človekom, znamenje, ki ga ne moremo zvesti zgolj na fizikalne zakone – in v tem smislu mavrica ostaja *čudež*. Tudi za Spinozo. Zdaj pa preberimo, kaj modrec sam pravi o čudežih.

SPINOZA ON NATURAL LAWS, BIBLE AND MIRACLES

The article is an introductory essay to Spinoza's *Theologico-Political Treatise*, especially to its Chapter VI, "Of Miracles", which is translated for the first time in Slovenian and published in this volume. Spinoza considers miracles as blasphemous, since natural laws, which are supposed to be violated by miracles, are "decrees of God", manifestations of the Will of God. Therefore we have to explain away biblical miracles either by reducing them to unknown natural phenomena or by understanding them metaphorically. In the article we argue for actuality and force of Spinoza's arguments.

Keywords: nature, law, miracle, Spinoza, God.

Literatura

Spinoza, B. (*TPR*). *Teološko-politična razprava* (1670). (Tu uporabljam angleški prevod: *A Theologico-Political Treatise* (prevedel R. H. M. Elwes iz Bruderjeve latinske izdaje Spinoze, 1843, II. knjiga), dostopen leta 2000 na *spletnih* straneh http://users.erols.com/jyselman/ttpelws1.htm – v knjižni obliki je izšel pri Dover Publications, New York, 1951 in ponatisi.)

Spinoza, B. (1999). "Interpretacija *Svetega pisma*" (VII. poglavje *Teološko-politične razprave*, prevedel in spremno besedo napisal Bednarik, J.). *Phainomena*, 27/28, str.151-178.

Cassirer, E. (1998). *Filozofija razsvetljenstva*. Ljubljana: Claritas, Študentska založba Univerze.

Donagan, A. (1996). "Spinoza's Theology". V Garrett, D. (ur.), *The Cambridge*

Companion to Spinoza, Cambridge: Cambridge University Press.

Jaspers, K. (1999). *Filozofska vera*. Ljubljana: Hieron, Nova revija.

Uršič, M. (1998): "Deus sive natura". *Poligrafi*, 9/10, str. 3-86.

Baruch de Spinoza

prevedel Jan Bednarik

O ČUDEŽIH*

VI. poglavje *Teološko-politične razprave*

Ponavadi ljudje pravijo "božanska vednost" vsakemu védenju, ki presega človeške spoznavne zmožnosti. Prav tako so vajeni reči "božje" ali božje delo vsakemu pojavu, katerega vzrok jim je neznan. Ljudstvo namreč meni, da se božja moč in previdnost razodevata v največji slavi, kadar se v naravi zgodi kaj nenavadnega in nasprotnega njegovim običajnim predstavam, še zlasti, če mu je to prineslo kaj dobička ali koristi. Ljudje so namreč prepričani, da najjasnejši dokaz za bivanje Boga lahko nudi le dejstvo, da se narava ne drži – tako menijo – toka lastnih dogodkov. Zato pa imajo vsakega, ki razlaga ali poskuša dojeti vse dogodke sploh in še posebej čudeže s pomočjo naravnih vzrokov, za zanikovalca Boga ali v najboljšem primeru božje previdnosti.

Po ljudskem mnenju je torej Bog popolnoma nedejaven, ko se narava obnaša kot običajno, ko je pa Bog na delu, so nezaposleni moč narave in naravni vzroki. Ljudje si torej umišljajo dvoje medsebojno ločenih moči: moč Boga in moč narave, ki jo Bog nekako pogojuje oziroma (tako kot dandanes misli večina) ki jo je Bog ustvaril. Kaj pa razumejo s prvo in drugo, kako si predstavljajo Boga in naravo, tega pravzaprav še sami ne vedo. Božjo moč si predstavljajo kot oblast absolutnega vladarja, moč narave pa kot nekakšno neukrotljivo silo.

To je razlog, da ljudstvo pravi čudež ali božje delo vsem neobičajnim dogodkom v naravi. Delno iz verske gorečnosti, delno pa iz gluhega sovraštva do raziskovalcev narave noče zvedeti za naravne vzroke in si želi slišati le tisto, kar mu je povsem nejasno in zaradi tega zbuja njegovo največje občudovanje. Množica nepoučenih očitno ne pozna drugih načinov, da bi častila Boga in zvedla vse na njegovo moč in na njegovo voljo, kot da odmisli naravne vzroke in si umišlja stvari, ki so naravnemu redu povsem tuje. Božjo moč ne občuduje nikoli bolj kot takrat, ko si predstavlja, da ta nekako kroti in podjarmlja moč narave.

Takšna predstava menda prihaja od starih Judov. Da bi prepričali tedanje pogane, ki so častili vidna božanstva, kot so Sonce, Zemlja, Voda, Nebo, in jim dokazali, da so ti bogovi nemočni, nestanovitni in podvrženi moči nevidnega Boga, so pripovedovali o njegovih čudežih. Z njihovo pomočjo so si tudi prizadevali dokazati, da je po volji Boga, ki so ga častili, vsa narava naravnana njim v korist.

To pa je ljudem bilo tako po godu, da do današnjih dni niso opustili navade kovati si čudeže in se imeti za božje izvoljence ter za cilj in namen, zaradi katerega je Bog ustvaril vse in še vlada vsemu. Kaj vsega ne zahteva ljudska nevednost! Ne samo, da nima pravega pojma ne o Bogu ne o naravi, ne le meša med božjimi in človeškimi določbami, ampak si celo predstavlja neko naravo, ki je tako omejena, da ima človeka za svoj vrh.

S tem sem se že dovolj na široko izrazil o ljudskem umovanju in predsodkih o naravi in čudežih. Zaradi urejenosti bom pokazal še sledeče:

(1) Nič se ne dogaja v nasprotju z naravo; ta nasprotno ohranja večen, stalen in nespremenljiv red. Povedal bom tudi, kaj naj razumemo kot čudež.

(2) Iz čudeža ni mogoče racionalno izpeljati niti božjega bistva niti božjega bivanja, zato pa tudi božje previdnosti ne. Vse to prej zaznamo na podlagi stalnega in nespremenljivega reda narave.

(3) S pomočjo svetopisemskih primerov bom dokazal, da kot božji odlok in voljo, torej kot božjo previdnost, *Sveto pismo* ne razume drugega kot naravni red, ki izhaja iz večnih zakonitosti narave.

(4) Slednjič bom razpravljal o tem, kako naj tolmačimo svetopisemske čudeže in kaj naj upoštevamo pri takih pripovedih.

To so glavna vprašanja tega poglavja. Menim, da njihova vrednost ni zanemarljiva tudi v sklopu celotnega dela.

Prvo točko lahko brez težav dokažemo, če se opremo na načela, ki smo jih pojasnili v IV. poglavju v zvezi z božjim zakonom: se pravi, da vse, kar Bog hoče ali določi, vključuje večno nujnost in večno resnico. Na podlagi sovpadanja božjega uma in božje volje smo dokazali, da je isto reči, da Bog kaj hoče, in reči, da Bog kaj ume. Ker iz božje narave in popolnosti nujno izhaja, da Bog ume stvari tako, kot so, iz tega tudi sledi, da Bog hoče te stvari tako, kot so. Ker pa po nujnosti nič ni resnično razen po božjem odloku, od tega najjasneje sledi, da so naravne zakonitosti preprosto božje odločbe, ki izhajajo iz nujnosti in popolnosti božje narave.

Ko bi se torej v naravi pripetilo kaj nasprotnega tem univerzalnim zakonom, bi to nujno nasprotovalo tudi božji odločbi, božjemu umu in božji naravi. Če bi kdo izjavil, da Bog ravna nekako proti zakonom narave, bi moral s tem že priznati, da Bog ravna zoper svojo naravo, kar je višek absurda. To lahko brez težav pokažemo tudi s pomočjo poistovetenja moči narave in božje moči in zmožnosti, saj je božja moč sámo bistvo Boga. Tega pa se zaenkrat ne nameravam lotiti.

V naravi[a] se torej ne dogaja nič takega, kar nasprotuje njenim univerzalnim zakonom, kar se ne sklada z njimi in ne izhaja iz njih. Kar se zgodi, se zgodi po božji volji in večnem odloku, se pravi, kot smo že pokazali, karkoli se zgodi, se

[a*] Prevedeno po: Spinoza, *Opera*, tretja knjiga, ur. C. Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925.

zgodi po zakonih in pravilih, ki vključujejo večno nujnost in resnico. Čeprav nam niso znani vsi ti zakoni in pravila, jih narava vselej spoštuje tako, da ohranja svoj večen in nespremenljiv red. Ni upravičenega razloga, ki bi nas lahko prepričal, naj naravi pripišemo omejenost v moči in zmogljivosti, češ da njeni zakoni veljajo za določene stvari, ne pa za vse. Ker sta namreč moč in zmožnost narave isto kot moč in zmožnost Boga, zakoni in pravila narave pa sami božji odloki, moramo nujno verjeti, da je moč narave neskončna in da so njeni zakoni tako splošni, da zaobjemajo vse, kar umeva božji um, sicer bi zatrjevali, da je Bog ustvaril tako nesposobno naravo s tako jalovimi zakoni in pravili, da ji mora zmerom znova priskočiti na pomoč, da bi jo ohranil in da bi stvari potekale po načrtih, kar se mi zdi povsem zmotno. Iz tega, da se v naravi ne godi nič takega, kar ne izhaja iz njenih zakonov, in da ti zakoni obsegajo vse, kar umeva božji um, in slednjič, da narava ohranja stalen in nespremenljiv red, torej povsem jasno izhaja, da izraz čudež lahko razumemo le glede na človeška mnenja, saj po sebi označuje le pojav, katerega naravnega vzroka ne moremo pojasniti na podlagi primerjanja z drugimi običajnimi stvarmi, ali vsaj tega ne more tisti, ki piše ali pripoveduje o čudežih. Lahko bi torej rekel, da je čudež tisto, česar vzroka ni mogoče pojasniti na podlagi naravnih principov, ki so nam znani po naravnem razsvetljenju. Ker so čudeže spoznali za take ljudje, ki niso vedeli za naravna počela, je za starodavnike nedvomno bil čudež vsaka stvar, ki je niso mogli obrazložiti tako kot ljudstvo običajno razlaga naravne pojave, se pravi tako, da si prikliče v spomin podobno stvar, ki se ji po navadi ne čudi. Ljudstvo namreč meni, da je neko stvar zadostno razumelo takrat, ko mu ta ne vzbuja več čudenja. Starodavniki in skoraj vsi ljudje do današnjih dni niso poznali drugega pravila za določanje čudeža. Ni dvoma zatorej, da se v *Svetem pismu* obravnava kot čudež marsikaj, česar vzrok lahko z lahkoto obrazložimo na podlagi znanih naravnih počel, tako kot smo že zgoraj nakazali v zvezi s soncem, ki se je ustavilo za časa Jozueta ali ki se je premaknilo nazaj za časa Ahaza. O tem pa bomo kmalu razpravljali bolj na široko, ko se bomo v tem poglavju ukvarjali z interpretacijo čudežev, kot sem obljubil.

Zdaj pa je čas, da preidem k drugi točki, se pravi, da pokažem, kako iz čudežev ni mogoče razumeti niti božjega bistva niti bivanja niti previdnosti, medtem ko lahko to daleč bolje zaznamo izhajajoč iz trajnega in nespremenljivega reda narave. Dokaz poteka takole. Ker božje bivanje ni znano po sebi[b], ga moramo nujno izpeljati iz pojmov, katerih resnica je tako trdna in močna, da ni ali ne bo mogoče misliti sile, ki bi jih premaknila. Taki se nam morajo pokazati od trenutka, ko iz njih izpeljemo božje bivanje, če želimo priti do zaključka, ki ni izpostavljen dvomu. Ko bi namreč lahko mislili, da te pojme zmore spremeniti kaka sila, pa bodi kakršna koli, bi bili prisiljeni dvomiti v njihovo resnico in potemtakem tudi o svojem zaključku, se pravi o božjem bivanju. V takem primeru ne bi imeli nič gotovega. Vemo tudi, da se nič ne sklada z naravo ali je njej nasprotno razen tega, kar se ujema ali nasprotuje tem počelom, kot smo

[ba] Tu pod naravo ne razumem golo tvar in njene afekcije, marveč poleg teh tudi druge neskončne stvari.

dokazali; ko bi si torej mogli umisliti v naravi kaj takega, kar nastane iz kakršne koli sile in je v nasprotju z naravo samo, bi to bilo v nasprotju s temi počeli. Tako trditev bi morali zavrniti, sicer bi bili prisiljeni podvomiti v prva počela (kot smo pokazali) in posledično v Boga in v vsako stvar, ki jo kakorkoli že zaznamo.

Daleč od nas naj bo torej predstava, češ da nam lahko čudeži kot dela, ki se ne skladajo z redom narave, dokažejo božje bivanje. Pravzaprav bi nas prej silili v dvom, medtem ko smo lahko v njihovi odsotnosti absolutno gotovi, saj vemo, da vse v naravi sledi določenemu in nespremenljivemu redu. Recimo, da je čudež nekaj, česar ni moč obrazložiti z naravnimi vzroki. To lahko razumemo na dva načina: ali ima naravne vzroke, ki pa jih človeški um ne more raziskati, ali pa nima drugega vzroka razen Boga ali božje volje. Ker pa nastane vse, kar nastaja iz naravnih vzrokov, tudi po božji moči in volji, moramo nujno sklepati, da je čudež, pa naj ima naravne vzroke ali ne, pojav, ki ga ni mogoče obrazložiti z nekim vzrokom. To pomeni, da je pojav, ki presega človeške spoznavne zmožnosti. Toda iz pojava oziroma sploh iz vsega, kar presega naše zmožnosti, tudi ne moremo ničesar razumeti. Če kaj dojamemo jasno in razločno, nam to mora postati znano ali po sebi ali po nečem drugem, kar je tudi dojeto jasno in razločno. Zato iz čudeža kot pojava, ki presega naše razumevanje, ne moremo dojeti ne božjega bistva ne božjega bivanja, pravzaprav ne moremo dojeti ničesar o Bogu in naravi. Ko pa nasprotno vemo, da je vse odločil in določil Bog in da delovanje narave izhaja iz božjega bistva in da so naravni zakoni večni božji odloki in volja, moramo nujno sklepati, da toliko bolj poznamo Boga in njegovo voljo, kolikor bolj poznamo naravne pojave in kolikor jasneje razumemo, na kakšen način so odvisni od svojega prvega vzroka in kako sledijo večnim zakonom narave. Glede na naš razum je daleč pravičneje, da zvedemo na Boga in imenujemo božja dela vse tisto, kar razumemo jasno in razločno, kot pa to, kar nam je povsem nerazumljivo, pa čeprav slednje bolj draži domišljijo in sili ljudi k čudenju. Kajti edinole naravni pojavi, ki jih dojamemo jasno in razločno, povzdignejo naše poznavanje Boga in najjasneje razkažejo njegove odloke in voljo. Prazne so besede tistega, ki se sklicuje na božjo voljo, ko česa ne razume. Takšno priznavanje lastne nevednosti je prav smešno. Poleg tega, četudi bi lahko kaj sklepali iz čudežev, iz njih ne bi mogli nikakor izpeljati božjega bivanja. Ker je namreč čudež omejen pojav in ker ne izraža drugega kot določeno in omejeno moč, iz njega seveda ne moremo sklepati o obstoju vzroka, katerega moč je neomejena, marveč kvečjemu o takem, katerega moč je večja od moči njegove posledice. Izraz kvečjemu sem uporabil zato, ker je neki pojav lahko odvisen od več hkratnih vzrokov, tako da je njegova sila oziroma moč manjša od tiste vseh vzrokov skupaj, a daleč večja od moči vsakega vzroka posebej. Ker pa je območje naravnih zakonov neskončno (kot smo dokazali) in te zakone dojemamo kot nekaj večnega, poleg tega pa jim sama narava sledi v svojem nespremenljivem toku, nam že ti zakoni sami po svoje kažejo na božjo neskončnost, večnost in nespremenljivost. Sklepamo torej, da preko čudežev ne moremo spoznati Boga, njegovega bivanja in njegove previdnosti, marveč da

nam to slej ko prej daleč bolje omogoča trajni in nespremenljivi red narave.

O čudežu bom odslej govoril pod pogojem, da ga ne razumemo drugače kot pojav, ki presega ali domnevno presega človeško spoznavanje. Če bi namreč domnevali, da ruši ali prekinja red narave ali nasprotuje njenim zakonom, bi nam čudež ne samo ne mogel nuditi (kot smo pravkar dokazali) nikakršnega poznanja Boga, ampak bi celo zastrl tistega, ki ga imamo po naravi, in bi nas silil v dvom o Bogu in o vsem. Tu ne vidim razlik med protinaravnim in nadnaravnim pojavom (to naj bi bil po trditvah nekaterih pojav, ki ni nasproten z naravo, a ga le-ta ne more proizvesti ali ustvariti): čudež ne nastopa zunaj narave, marveč znotraj nje. Četudi trdimo, da je nadnaraven, bo še vedno nujno prekinil tok narave, ki ga dojemamo kot trajnega, nespremenljivega in izhajajočega iz božjih odlokov. Če bi kaj nastalo v naravi, kar ne izhaja iz naravnih zakonov, to bi nujno nasprotovalo redu, ki ga je Bog na veke določil z večnimi naravnimi zakoni. To bi bilo proti naravi in njenim zakonom. Če bi verjeli v to, bi začeli dvomiti v vse in bi se prepustili ateizmu. Menim, da sem z dovolj trdnimi razlogi podprl trditve pod drugo točko. Zato lahko ponovno zaključimo, da je čudež absurd, pa naj ga opredelimo kot nenaravnega ali kot nadnaravnega. Čudeže iz *Svetega pisma* zato ne smemo razumeti drugače (to smo že rekli) kot naravne pojave, ki presegajo oziroma domnevno presegajo človeške spoznavne zmožnosti. Preden bi prešel na tretjo točko, bi rad potrdil z avtoriteto *Svetega pisma* mojo prejšnjo trditev, namreč, da iz čudežev ne moremo spoznati Boga. Sveta knjiga sicer tega ne uči izrecno, z lahkoto pa lahko to izpeljemo iz Mojzesovega ukaza (5 *Mz* 13), naj se lažni prerok obsodi na smrt, četudi dela čudeže. Tako namreč pravi: "Čeprav se je dogodilo znamenje in čudo, ki ti ga je predvidel itd., ne priznavaj besed tistega preroka itd., ker Gospod vaš Bog vas skuša itd. (Zato) naj bo ta prerok obsojen na smrt (itd.)." Iz tega jasno sledi, da so čudežev sposobni tudi lažni preroki in da lahko ljudje z isto lahkoto sprejmejo lažne bogove ali Resničnega Boga, če jih pred tem ne brani pravo poznanje Boga in čista ljubezen do njega. Mojzes namreč dodaja: "Kajti vaš Bog Jahve vas skuša, da bi zvedel, ali ga ljubite s čistim srcem in duhom." Drugič, izkustvo uči, da si kljub velikemu številu teh čudežev Izraelci niso znali oblikovati zdrave predstave o Bogu: v prepričanju, da je Mojzes odšel, so zahtevali od Arona vidne bogove. Kakšna sramota! Po vseh teh čudežih so si Boga predstavljali kot jagnje! Čeprav je zaslišal za vse te čudeže, je Asaf dvomil v božjo previdnost in skorajda bi zašel iz prave poti, če ne bi dojel pravega pomena blaženosti (glej *Ps* 73). Celo Salomonu, kralju, ki je vladal v dobi največje slave izraelskega kraljestva, se poraja sum, da se vse dogaja slučajno (*Prd* 3, 19-21; 9, 2-3, idr.). Skoraj vsem prerokom je bilo nerazumljivo, kako naj se red narave in človeška zgodovina ujemata s pojmom Boga, ki so si ga izoblikovali. To pa je bilo vselej povsem jasno filozofom, ki si prizadevajo spoznati naravo iz jasnih pojmov, ne pa iz čudežev, in ki postavljajo pravo srečo v krepost in duhovni mir ter ne zahtevajo, da se jim narava pokorava, marveč se nasprotno sami pokoravajo njej. Ti dobro vedo, da Bog upravlja naravo v skladu z njenimi univerzalnimi zakoni, ne pa v skladu s tem, kar zahtevajo posebni

zakoni človeške narave. Zatorej vedo tudi, da Bog skrbi ne samo za človeški rod, ampak za vso naravo. Tudi iz *Svetega pisma* je torej jasno, da čudeži ne dajejo zares spoznati Boga in ne nudijo primerne poduke glede božje previdnosti. V *Svetem pismu* pa pogosto zasledimo, da je Bog naredil čudež zato, da bi se razodel ljudem. V *Eksodusu* (2 *Mz* 10, 2) je rečeno, da je Bog preslepil Egipčane in dal Izraelcem znamenja, da bi ga lahko prepoznali. Iz tega ne sledi, da vednost o Bogu prihaja iz čudežev, marveč edinole, da so bile predstave Judov take, da jih je bilo mogoče brez težav prepričati s čudeži. Zgoraj, v II. poglavju, smo namreč že jasno pokazali, da preroška razlaga, se pravi taka, ki se sklicuje na kako razodetje, ne izhaja iz univerzalnih in občih pojmov, marveč iz verovanj, ki so lahko tudi absurdna, in iz mnenj tistih, ki jih doleti razodetje oziroma ki jih hoče prepričati Sveti Duh. To smo že pokazali s številnimi primeri in tudi s Pavlovim pričevanjem, ki je bil Grk do Grkov in Jud z Judi. Čeprav so čudeži zmogli prepričati Egipčane in Jude na podlagi njihovih predstav, še niso mogli nuditi pravega pojma in spoznanja Boga. Čudeži so sicer nagovorili ljudi, da so priznali obstoj božanstva, ki je bilo močnejše od vsega, kar jim je bilo znano, in ki je skrbelo za Hebrejce – takrat se jim je godilo daleč bolje, kot so lahko sploh upali – nad vsemi ljudstvi, niso pa mogli dokazati, da Bog skrbi za vse enako. To lahko uči le filozofija. Zato so se Judje in vsi tisti, ki so spoznali božjo previdnost le skozi razlike in neenako srečo ljudi, prepričali, da so Judje božji izvoljenci, čeprav po resnični človeški popolnosti niso presegali ostalih ljudstev, kot smo že pokazali v III. poglavju.

K tretjemu prehajam zato, da bi na temelju *Svetega pisma* pokazal, da božji odloki in ukazi, torej posledično božja previdnost, pravzaprav niso nič drugega kot sam red narave. Ko *Sveto pismo* pravi, da je to ali ono naredil Bog oziroma božja volja, pravzaprav ne gre razumeti kaj drugega, kot da se je to zgodilo po naravnih zakonih in redu, ne pa, tako kot počenja ljudstvo, da je tedaj narava mirovala ali da je bil njen tok kakorkoli že prekinjen. Tega, kar ne zadeva njegovega nauka, *Sveto pismo* ne uči neposredno, saj ni dolžno (kot smo pokazali v zvezi z božjim zakonom) razlagati stvari s pomočjo naravnih vzrokov ali obravnavati čisto spekulativna vprašanja. Zato moramo to, kar želimo tu dokazati, izpeljati iz nekaterih svetopisemskih zgodb, ki so slučajno podane širše in bolj poglobljeno.

V 1 *Sam* 9, 15-16, se pripoveduje, da je Bog razodel Samuelu, da mu bo poslal Savla. Tega Bog ni storil tako, kot človek običajno pošlje nekega človeka k drugemu človeku. Božje vabilo ni bilo drugo kot sam naravni tok stvari. Savel je namreč iskal (tako pripoveduje omenjeno poglavje) oslice, ki so se izgubile, in je že sklenil vrniti se domov brez teh, se je na nasvet svojega služabnika obrnil na preroka Samuela, da bi zvedel, kje jih lahko spet najde. V vsej pripovedi ne zasledimo drugega božjega ukaza, naj Savel gre k Samuelu, razen tega naravnega poteka stvari. V *Psalmu* 105 (25-26) je rečeno, da je Bog dal Egipčanom zasovražiti Izraelce. Razlogi za sovraštvo so bili povsem naravni, kot je razvidno iz *Eksodusa* (2 *Mz* 1), kjer je govor o ne ravno zanemarljivem vzroku, zakaj so

Egipčani zasužnjili Izraelce. V *Genezi* (1 *Mz* 9, 13) Bog pove Noetu, da bo razpel mavrico nad oblaki. Tudi to božje početje ni drugo kot refrakcija in refleksija sončnih žarkov v vodnih kapljicah. V *Psalmu* 147 (18) se imenujejo naravni učinki toplega vetra, ki raztaja slano in sneg, "božja beseda"; v 15. verzu sta veter in mraz božja govorica in beseda. V *Psalmu* 104 (4) sta veter in ogenj prikazana kot božja sla. V *Svetem pismu* najdemo več podobnih primerov, ki najjasneje kažejo na to, da božji odlok, ukaz, govor in beseda niso drugo kot samo delovanje in red narave.

Ni dvoma torej, da je vse, o čemer se pripoveduje v *Svetem pismu*, naravni dogodek, ki se ga pripisuje Bogu, saj ni namen *Svetega pisma*, kot smo že pokazali, razlagati po naravnih vzrokih, marveč le pripovedovati to, kar najbolj zaposluje domišljijo, z metodo in slogom, ki sta najbolj prikladna za vzbujanje občudovanja in posledično tudi pobožnosti pri ljudstvu. Če torej najdemo v *Svetem pismu* kaj takega, česar vzrokov ne vemo navesti in kar se je navidez zgodilo nad ali celo proti redu narave, nas to ne sme ovirati, ampak nas mora celo potrditi v prepričanju, da se vse, kar se dogaja, tudi dogaja v skladu z naravo. To potrjuje tudi dejstvo, da se pri čudežih navajajo številne okoliščine, čeprav o teh ni vedno mnogo rečenega, še zlasti, če je pripoved pesniško zasnovana. Te okoliščine jasno kažejo, kako čudeži zahtevajo naravne vzroke. Da bi Egipčane napadle garje, je moral namreč Mojzes spustiti saje v zrak (glej 2 *Mz* 9,10). Prav tako so kobilice napadle Egipt zaradi nekakšnega naravnega božjega ukaza, to je, potem ko je vzhodni veter vel cel dan in celo noč. Pregnal pa jih je mogočen veter z zahoda (glej 2 *Mz* 10, 14 in 19). Na podoben ukaz, se pravi zaradi vzhodnega vetra, ki je vel vso noč, se je morje razprlo in omogočilo Judom prehod (glej 2 *Mz* 14, 21).

Da bi zmogel oživiti dečka, ki so ga imeli za mrtvega, se je moral Elizej uleči nanj, dokler se ta ni segrel in odprl oči (glej 2 *Kr* 4, 34-35). Tudi v Janezovem evangeliju (9. poglavje) se pripoveduje o okoliščinah, ki jih je Kristus izkoristil, da bi ozdravil slepca. V *Svetem pismu* lahko najdemo še mnogo podobnega. Vse to dovolj jasno kaže, da čudeži zahtevajo nekatere pogoje in ne, tako kot pravijo, le absoluten božji ukaz. Zato mora obveljati mnenje, da se čudeži ne bi zgodili brez teh okoliščin in naravnih vzrokov, čeprav se le-ti ne omenjajo vselej in v celoti. To izhaja tudi iz *Eksodusa* (2 *Mz* 14, 27), kjer se govori le o tem, da se je zgolj ob Mojzesovem znaku morje spet razprlo, ne omenja pa se veter. V *Spevu* (2 *Mz* 15, 10) pa je rečeno, da se je to zgodilo, ker je Bog vel s svojim vetrom (to je z zelo močnim vetrom). Ker se v pripovedi ne navaja tega vzroka, zgleda čudež še večji.

Mogoče pa bo kdo vztrajal, da lahko v *Svetem pismu* zasledimo premnogo takega, kar na videz ni mogoče nikakor obrazložiti s pomočjo naravnih vzrokov, recimo to, da je grešnost ljudi ali njihova prošnja vzrok dežja ali plodnosti zemlje, ali to, da lahko vera ozdravi slepce in drugo podobno. Menim, da sem na to že odgovoril. Pokazal sem, da *Sveto pismo* ne nudi poduke z navajanjem vzrokov, marveč pripoveduje o stvareh z redom in povedmi, ki lahko najbolj

vzbudijo pobožnost v ljudeh in še zlasti v ljudstvu. Zato se v njem netočno govori o Bogu in o stvareh sploh, saj njegov namen ni prepričati z razumom, temveč dotakniti se človeške fantazije in domišljije in jima zavladati. Če bi *Sveto pismo* pripovedovalo o uničenju kakega kraljestva, tako kot to navadno počenjajo zgodovinarji, bi s tem ne ganilo ljudstva. Ljudstvo pa bi se nasprotno zelo ganilo, če bi bilo vse povedano na pesniški način in pripisano Bogu, kakor *Sveto pismo* navadno dela. Ko torej *Sveto pismo* pripoveduje, da zemlja ni obrodila zaradi človeške pregrehe ali da so slepci ozdraveli zaradi lastne vere, ne smemo biti bolj vznemirjeni kot takrat, kadar pove, da se Bog zaradi človeških grehov razjezi, razžalosti, kesa, da je kaj storil ali obljubil ali da se Bog ob pogledu na kako znamenje spomni svoje obljube. Premnogo je takega, kar je povedanega ali na pesniški način ali v skladu z mnenji in predsodki pišočega. Zato pa kategorično sklepamo, da se je vse tisto, o čemer se v *Svetem pismu* pripoveduje kot o resničnem dogodku, zgodilo v skladu z naravnimi zakoni, kot se nujno dogaja pri vsaki stvari. Ko bi našli kaj takega, za kar bi lahko apodiktično dokazali, da nasprotuje zakonom narave ali ne more izhajati iz njih, bi zagotovo smeli verjeti, da so to v *Sveto pismo* dodali svetoskrunci. Kar je namreč proti naravi, je proti razumu, to je absurdno in zaradi tega ovržbe vredno.

Preostaja nam le še, da zabeležimo nekaj malenkosti glede interpretacije čudežev oziroma da to na kratko povzamemo (glavne stvari smo že rekli) in opremimo z enim ali dvema primeroma, tako kot sem obljubil za to četrto točko. Do tega mi je tudi zato, da ne bi kdo, ki se je podal v zmotno interpretacijo čudeža, nepremišljeno posumil, da je našel v *Svetem pismu* kaj nasprotnega naravni luči razuma. Zelo redko se dogaja, da ljudje pripovedujejo o nečem tako, kot se je zares zgodilo, ne da bi dodajali kaj svojega. Če niso močno pozorni na lastna vnaprejšnja mnenja, ljudje hitro zapadejo vanj, ko vidijo ali zaslišijo kaj novega, tako da razumejo nekaj povsem različnega od tega, kar so videli ali slišali, še zlasti, če to presega razum pripovedovalca ali poslušalca, najbolj pa tedaj, ko je v njihovem interesu, da se je stvar zgodila tako in ne drugače. Zato ljudje v svojih kronikah in zgodovinah pripovedujejo bolj svoja mnenja kot sama dejstva. Isti dogodek lahko različno predstavita človeka, ki gledata nanj drugače, tako da se že zdi, da govorita o dveh različnih dogodkih. Dogaja se tudi, da večkrat sploh ni težko odkriti zgodovinarjevih ali letopiščevih mnenj le z branjem njunega dela. To bi lahko potrdil z marsikaterim primerom, bodisi pri filozofih, ki so pisali o zgodovini, bodisi pri piscih kronik. To pa se mi zdi odveč. Iz *Svetega pisma* bom navedel samo enega. O ostalih naj presodi bralec.

Za časa Jozueta so Hebrejci (kot smo že opozorili) in vsi ljudje menili, da se sonce giblje s tako imenovanim dnevnim gibanjem, medtem ko zemlja miruje. Temu predsodku so prikrojili čudež, ki se jim je pripetil, ko je prišlo do spopada s peterico kraljev. Niso namreč le pripovedovali, da je bil dan daljši kot po navadi, marveč so rekli, da sta sonce in luna obstala oziroma da se je njuno gibanje ustavilo. V tistem času jim je to bilo v veliko korist pri prepričevanju poganov, ki so častili sonce, in pri dokazovanju ter izkustvenem potrjevanju trditve, da nad

soncem vlada drugo božanstvo, ki lahko s kretnjo spremeni njegovo naravno gibanje. Zato so deloma iz verskega čuta deloma iz lastnih predsodkov in verovanj stvar razumeli in izrazili precej drugače od tistega, kar se je moglo zgoditi.

Za interpretacijo čudežev iz *Svetega pisma* in za razumevanje pravega poteka stvari iz svetopisemske pripovedi je treba poznati mnenja tistih, ki so jih prvi opisali in nam zapustili pisno pričevanje. Ta mnenja moramo ločiti od tega, kar so jim dali zaznati čuti, sicer bi zamešali njihove sodbe in mnenja s samim čudežem, kot se pravzaprav tudi dogaja. Ne samo zato, ampak tudi, da ne bi zmešali skupaj tega, kar se je zares zgodilo, s tistim, kar je izmišljeno in ni bilo drugo kot preroško videnje. V *Svetem pismu* je predstavljeno kot resnično – in prav tako so ga tudi pojmovali – marsikaj takega, kar ni drugo kot gola predstava in plod domišljije. Med temi so tile dogodki: Bog (najvišje bitje) je prišel z neba (glej 2 *Mz* 19, 18 in 5 *Mz* 5, 22), iz Sinaja se je kadilo, ker je Bog stopil nanj v plamenih, Elija se je dvignil k nebu na ognjenem vozu, ki so ga vlekli plamteči konji.

To so seveda le predstave, ki so prikrojene mnenjem tistim, ki so nam jih zapustili tako, kot so si jih sami predstavljali, se pravi kot stvarnost. Kdor koli je namreč le malce razumnejši od ljudstva, ve, da Bog nima ne desne ne leve roke, da ne miruje in se ne giblje, da ni v nekem določenem mestu, ampak da je neskončen in da so v njem zbrane vse popolnosti. To, pravim, dobro vedo tisti, ki stvari presojajo po čistem razumskem dojemanju in ne prek domišljije, ki jo aficirajo zunanji čuti, tako kot počenja ljudstvo. Boga si predstavlja s telesom in kraljevskim žezlom in prestolom na nebesnem svodu nad zvezdami, ki po ljudskem mnenju niso kaj dosti oddaljene od zemlje. Takemu in podobnim mnenjem je prikrojenih premnogo svetopisemskih zgodb. Filozof jih zato ne sme jemati kot resnične.

Da razumemo čudeže, tako kot so se res zgodili, je koristno poznati hebrejske fraze in metafore. Kdor ni dovolj pozoren nanje, bo *Svetemu pismu* pripisal čudeže, ki jih njihovi pisci nikdar niso mislili pripovedovati. Ne samo, da mu bo ostalo neznano, kako so se čudežna dejanja zares zgodila: ostala mu bo neznana tudi misel svetih piscev. Ko na primer Zaharija (*Zah* 14, 7) govori o neki bodoči vojni, pravi takole: "To bo čudovit dan – znan je Gospodu – brez menjave dneva in noči; in zvečer bo spet svetlo." Zdi se, da s temi besedami prerokuje velik čudež, pravzaprav pa hoče le povedati, da bo izid bitke cel dan negotov, da je ta izid znan samo Bogu in da bo zmaga izbojevana šele ob mraku. Preroki so navadno prerokovali in opisovali zmage in poraze ljudstev s podobnimi povedmi. Izaija nam v trinajstem poglavju tako oriše razdejanje v Babilonu: "Zakaj zvezde neba in njih sozvezdja ne dajejo več svoje svetlobe. Sonce otemni pri svojem vzhodu, luna ne sveti več s svojo svetlobo." Menim, da nihče ne verjame, da se je vse to res zgodilo ob padcu Babilona, ravno tako kot tudi ne tistega, kar prerok dodaja takoj za tem: "Zato stresem nebo in zemlja se premakne s svojega mesta." Ravno tako v 48. poglavju, predzadnja vrstica, Judom oznani, da bodo srečno prišli iz Babilona v Jeruzalem in da na poti ne bodo trpeli žeje: "Ni jih žejalo, ko

jih je vodil po puščavah; vodo iz skale jim je točil; razklal je skalo, da so tekle vode." S temi besedami Izaija hoče le povedati, da bodo Judje našli v puščavi – kot se sicer tudi dogaja – izvirke in se z njihovo vodo odžejali. Zdi se namreč, da ni prišlo do takega čudeža, ko jim je Kir dovolil, da se vrnejo v Jeruzalem. Take izjave, ki ustrezajo le judovskemu načinu govorjenja, so v *Svetem pismu* izredno pogoste. Nima smisla proučevati jih posamično. Rad bi le pripomnil, da so jih Hebrejci uporabljali ne le zato, da bi se lepo izražali, marveč predvsem zato, da bi se izražali pobožno. To je razlog, da v *Svetem pismu* najdemo zvezo "blagoslavljati Boga" namesto "preklinjati Boga" (1 *Kr* 21, 10; *Job* 2, 9). To je tudi razlog, da je vsaka stvar zvedena na Boga. Iz tega nastaja vtis, da *Sveto pismo* ne pripoveduje o drugem kot o čudežih, pravzaprav pa govori o najnaravnejših stvareh, kot smo že prikazali z zgornjimi primeri. Ko *Sveto pismo* pravi, da je Bog spremenil faraonovo srce v kamen, noče povedati drugega kot to, da je bil faraon neusmiljeno ošaben. Ko pove, da je Bog odprl okna neba, to pomeni le, da je padlo veliko dežja ipd. Če upoštevamo vse to in dejstvo, da je pripoved po večini zelo kratka, skoraj okorna, in da ne navaja podrobnosti, v *Svetem pismu* ne bomo našli skoraj nič takega, za kar bi lahko dokazali, da nasprotuje človeškemu razumu. Kar se sprva zdi zelo temno, je mogoče razumeti in brez težav raztolmačiti s kratkim premislekom. Ocenjujem, da sem s tem dovolj jasno povedal to, kar sem hotel.

Pred zaključkom tega poglavja pa bi rad še opozoril, da sem pri proučevanju čudežev postopal z drugačno metodo kot pri proučevanju prerokb. Pri prerokbah nisem trdil nič takega, česar ne bi bilo mogoče izpeljati iz načel, ki jih je razodelo *Sveto pismo*; v pričujočem poglavju pa sem do najpomembnejših sklepov prišel s pomočjo principov, ki so nam znani po naravni luči razuma. To sem storil namerno, saj prerokba presega človeške spoznavne zmožnosti in je čisto teološko vprašanje, zato pa ne bi mogel o njej ničesar trditi ali vedeti, iz česa sestoji, če se ne bi oprl na temelje razodetja. To me je prisililo, da sem se prerokbe lotil v zgodovinskem smislu in iz tega oblikoval določena pravila, ki bi me vodila pri razumevanju narave prerokbe in njenih značilnosti. Ni mi bilo potrebno kaj takega pri čudežih, saj je predmet raziskave (se pravi, ali lahko trdimo, da se v naravi dogaja kaj takega, kar je v nasprotju z njenimi zakoni ali ne izhaja iz njih) povsem filozofski. Celo razumneje se mi je zazdelo reševati to vprašanje na podlagi načel, ki nam jih je pokazala luč naravnega razuma, saj so nam ravno ta najbolj znana. Pravzaprav bi lahko vprašanje brez težav rešil tudi na podlagi dogem in temeljev *Svetega pisma*, kot bom na kratko pokazal, da bo lahko vsakomur jasno.

Sveto pismo zatrjuje na različnih mestih, da narava ohranja večen in nespremenljiv red: na primer v *Ps* 148, 6 in v *Jer* 31, 35-36. Še pred tem Pridigar (*Prd* 1, 10) najjasneje uči, da se v naravi ne dogaja nič novega; pri pojasnjevanju te trditve v 11. in 12. stihu pove, da se včasih sicer res dogodi kaj takega, kar zgleda novo, čeprav ni tako, saj se je že zgodilo v prejšnjih vekih, do katerih ne seže spomin. Pridigar (*Prd* 3, 11) pravi, da je Bog določil čas za vsako stvar; v 14.

vrstici pa ugotavlja, da na veke ostane vse, kar Bog dela, nič se ne more temu dodati, nič od tega vzeti. Vse to najjasneje uči, da narava ohranja trden in nespremenljiv red, da je Bog bil tak v vseh nam znanih in neznanih vekih, da so naravni zakoni tako polni in plodni, da jim ni mogoče ničesar dodati ali odvzeti, slednjič, da se čudeži zdijo nekaj novega samo zaradi človeške nevednosti.

Vse to se izrecno uči v *Svetem pismu*, medtem ko ne zasledimo trditve, da se v naravi dogaja kaj nespravljivega z njenimi zakoni in neizpeljivega iz njih – zato takih trditev sveti knjigi tudi ne smemo pripisati. Poleg tega čudeži zahtevajo (kot smo že pokazali) posebne vzroke in pogoje, ne izhajajo iz ne vem katere kraljevske oblasti, ki jo ljudstvo zmotno pripisuje Bogu, marveč iz božjega ukaza in odloka, to je (kot smo že pokazali tudi na podlagi *Svetega pisma*) iz zakonov in reda narave. Slednjič izvemo, da so bili tudi lažni preroki sposobni čudežev, kot se lahko prepričamo v *Devteronomiju* (5 *Mz* 2) in v *Evangeliju po Mateju* (*Mt* 24, 24). Iz tega z največjo razvidnostjo izhaja, da so bili čudeži naravni pojavi in da jih zato moramo obrazložiti tako, da ne izgledajo niti novi (s Salomonovim izrazom) niti naravi nasprotni. Ravno nasprotno: če je mogoče, moramo pokazati, da se povsem skladajo s svetom narave. Da bi to lahko počel kdor koli, sem posredoval neka pravila, ki sem jih izpeljal prav iz *Svetega pisma*.

Ko pravim, da to uči *Sveto pismo*, nočem reči, da to obravnava kot pričevanja, potrebna za odrešenje, marveč le, da so preroki sprejeli podobno stališče kot mi. Vsakdo je torej svoboden, da o tem presodi, kakor zase najbolje čuti, da lahko odkritosrčno sprejme vero v Boga. Tak vtis ima tudi Jožef Flavij, ki je zapisal na koncu 2. knjige *Starodavnosti*: "Nihče naj ne odreka imena čudež tistemu, kar se je zgodilo neomadeževanim starodavnikom, pa naj si jim je pot v rešitev čez morje prikazala po božji volji ali spontano. Saj se je nekoč tudi pred Aleksandrovo vojsko razprlo pamfilsko morje, ki jo je ločevalo od sovražnikov. Tedaj se jim je ponudila pot, ki je drugje ni bilo, saj je Bog hotel, da bi zrušili perzijsko kraljestvo. To potrjujejo vsi Aleksandrovi življenjepisci. Zato naj vsak sodi, kakor hoče." V teh besedah je Jožefovo mnenje o čudežih.

Gorazd Andrejč
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

NARAVA ČUDEŽEV

Po tradicionalnem krščanskem nauku Bog občasno dela čudeže – včasih povzroči dogodke, ki se ne zgodijo v skladu s fizikalnimi zakoni, ki drugače trdno držijo. Ta teistični nauk je bil napaden z več argumenti in v tem članku bom branil teistični nauk pred dvema argumentoma proti čudežem – eden je Humov, drugi Mackijev. Hume trdi, da je čudež, ki je kršitev zakonov narave, vedno bolj neverjeten kot naravna pojasnitev določenega pričevanja o čudežu. V odgovor temu sem razširil Swinburnov odgovor, da so v nekaterih primerih, kjer imamo dobre razloge za to, da verjamemo določenim pričevanjem (zaradi zanesljivosti prič, naše duhovne in moralne izkušnje in podobno), dokazi za nek čudež lahko močnejši kot dokazi zoper njega, četudi je naša celotna zaznavna izkušnja nečudežna. Na Mackijev predlog, da obstajajo določeni fizikalni zakoni, ki bi pojasnili čudež po naravni poti, odgovarjam, da so včasih okoliščine, ki so opisane v določeni zanesljivi zgodbi o čudežu, takšne, da kažejo bolj na nadnaravno pojasnitev pojava kot na naravno.

Ključne besede: čudeži, skepticizem, teizem, D. Hume, J. L. Mackie, R. Swinburne.

0. Uvod

Namen poročil o čudežih je že od nekdaj v tem, da potrdijo obstoj nadnaravnega sveta, Boga ali ponekod več bogov ali duhovnih bitij. Veliko svetovnih religij pozna poročila o čudežih, čeprav se vsa ta po njihovi naravi, jasnosti in drugih kvalitetah med seboj zelo razlikujejo. Rečemo lahko, kot ugotavlja John L. Mackie, da je "ena izmed potrditev tradicionalnega teizma argument iz čudežev: s tem mislim argument, katerega glavna premisa je, da so se pripetili takšni in takšni izjemni dogodki, in katerega sklep je, da tradicionalni Bog obstaja in tudi od časa do časa poseže v običajni svet". (Mackie, 1982: I)

Poročila o čudežih so bila že v prejšnjih stoletjih deležna močnih ugovorov in dvomov. V filozofski tradiciji najdemo celo paleto pozicij, od tradicionalnega teizma in sprejemanja čudežev do trde fizikalistične pozicije in temu ustreznega apriornega zavračanja vsakega poročila o čudežih. Nekateri filozofi v zgodovini so zagovarjali obstoj Boga, vendar so zavračali pričevanja o čudežih; drugi so sprejemali nekatera pričevanja, ki so jih prepričala. Z vzponom moderne znanosti

in kritičnega mišljenja se je dvom v čudeže znotraj svetovne znanstvene in akademske skupnosti močno povečal, tako da so dandanes pričevanja o čudežih brez resnega pregledovanja dokazov zelo pogosto avtomatično zavrnjena. Na drugi strani pa obstaja mnogo ljudi, ki čudeže sprejemajo – med temi je tudi veliko takšnih, ki v čudeže verujejo brez kakršnegakoli presojanja ali previdnosti.

V tej razpravi bom pregledal pomembne argumente za dvom v čudeže, predvsem argument Davida Huma in prispevek njegovega modernega somišljenika Johna Leslija Mackija. Podal bom tudi Swinburnov ugovor na Humov argument ter dodatne razloge, zakaj pričevanja o čudežih ne gre odpraviti na tak način, kot sta to poskušala Hume in Mackie. S tem nameravam pokazati, zakaj so razlogi za dvom v pojavljanje čudežev, kot jih navajata omenjena filozofa, neutemeljeni.

1. Definicije čudeža

Z besedo čudež označujemo različne stvari. V enem pomenu pomeni čudež dogodek, za katerega je statistično zelo malo verjetnosti, da bi se zgodil (*Slovar slovenskega knjižnega jezika* definira ta pomen kot "nenavaden, izreden dogodek ali naključje" (*SSKJ*, 1995)).

Za ponazoritev bom podal dogodek iz lastne izkušnje, ki ga smatram kot primer takšnega čudeža. Nedavno tega sem moral odpotovati na Reko, ker sem do določenega datuma nujno potreboval podpis profesorja Miščevića, ki je tam doma. Za zmenek sva bila dogovorjena v torek in to je bilo moje prvo potovanje na Reko zaradi kakega opravka (pred tem sem se le dvakrat ali trikrat peljal skozi, ko sem potoval na morje). V času štirih dni pred tem torkom pa sta se mi pripetili naslednji situaciji: V soboto sem v Mariboru mimogrede spoznal in se spoprijateljil s študentom mojih let, ki mi je povedal, da je doma z Reke. In še preden sem mu karkoli povedal o tem, da čez tri dni potujem prav tja, mi je, če bom kadarkoli prišel tja, ponudil prenočišče in hrano. Potem sem v ponedeljek, dan pred odhodom, med običajnim obiskom Pedagoške fakultete v Mariboru srečal še enega študenta z Reke, ki je celo vedel in mi natanko pojasnil, kje profesor Miščević stanuje in kako pridem do tja!

Ta dva dogodka ne bi bila tako nenavadna, če bi pred tem v vsem mojem življenju spoznal kaj več kot (približno) pet ljudi z Reke ali če bi Rečane pogosto srečeval v Mariboru. Z izjemo tistih, ki so stalno v Mariboru, ker so, denimo, tukaj zaposleni (kar ne velja za nobeno od zgornjih dveh oseb), srečujem v Mariboru približno enega Rečana na tri leta ali še bolj redko.

Ti dve srečanji in potovanje na Reko v tako zelo kratkem časovnem intervalu so statistično zelo izjemne okoliščine – obstaja zelo majhna verjetnost, da bi se to pripetilo. Ni nenavadno, da takšne dogodke razumemo kot čudeže. Vendar ta vrsta čudežev *ne krši fizikalnih zakonov*; lahko pa "krši" *statistične* zakone (denimo, da je možnost 1 : 5000, da sem v Mariboru prav v tem času srečal tisto prvo osebo z Reke, in še dodatnih 1 : 3000, da sem se dva dni kasneje v teh-in-teh okoliščinah srečal še z drugim

Rečanom). Teist bo pogosto razumel tovrstne čudeže (prav tako kot tiste v močnejšem smislu) kot božje delovanje – če obstaja Bog, ki ima roko nad vsem, kar se dogaja, lahko povzroči izjemne dogodke tudi brez kršitve fizikalnih zakonov, saj vzdržuje vesolje preko teh zakonov, ki jih je sam določil.

Vendar pa – ko bom v članku govoril o čudežih – ne bom imel v mislih tovrstnih dogodkov, temveč le tiste, za katere rečemo, da kršijo *fizikalne* zakone, kajti na pričevanja o takšnih je naslovljen tudi Hume-Mackijev argument. Kadar pa bo govora o obeh vrstah čudežev v istem odstavku, bom slednje označil kot "fizikalne" čudeže. *SSKJ* opredeljuje čudež v tem drugem pomenu kot "dogodek, ki se ne da razložiti z naravnimi zakoni" (*SSKJ*, 1995). Ta definicija pa je precej ohlapna in jo lahko razumemo na več načinov. En možni način je ta, da med čudeže prištevamo tudi dogodke, ki jih sicer ne moremo *pojasniti* s poznanimi naravnimi zakoni, ampak *so* morda kljub temu v skladu z njimi, le da so nam ti zakoni zdaj še nepoznani. Drugi način razumevanja te definicije pa je, da med čudeže štejemo le dogodke, ki *niso v skladu* z naravnimi zakoni (tj. zakoni, ki običajno veljajo v fizikalnem svetu), pa če mi te zakone poznamo ali ne.

Zaradi nazornosti bom pojem čudeža opredelil na dva načina: čudež v širšem ter v ožjem smislu. V obeh primerih pa bom imel v mislih predvsem zgoraj omenjeni drugi način razumevanja tega pojma.

S čudežem v širšem smislu bom v celotnem članku mislil preprosto na *dogodek, ki se ne zgodi v skladu z naravnimi* (*tj. fizikalnimi, biološkimi, kemijskimi ...*) *zakoni*.

V ožjem smislu pa označujem čudež kot *redek dogodek, ki se ne zgodi v skladu z naravnimi zakoni in predstavlja poseg nadnaravnega bitja* (*najpogosteje Boga*) *v ta fizikalni svet*.

Druga definicija je bolj natančno opredeljena in je tudi tradicionalna, saj so v preteklosti misleci spontano povezovali kakršnokoli razmišljanje o čudežih z razmišljanjem o nadnaravnem in o Bogu. Diskusijo o čudežih pa lahko začnemo s prvo definicijo, ki je bolj skopa in tehnična, a med samo obravnavo čudežev se bomo premaknili na drugo definicijo, saj obstoj čudeža že sam po sebi predstavlja dokaz za nadnaravno delovanje (delovanje, katerega izvor je nad oziroma izven samega fizikalnega sveta) in pogosto lahko skupaj z drugimi dejavniki pomeni dokaz za delovanje inteligentnega Boga.

2. Argumenti proti čudežem

2.1 Humov argument proti čudežem

Verjetno najbolj znan argument proti čudežem je sestavil David Hume. Argument je z določenimi popravki še danes osnova, na kateri gradijo skeptiki glede čudežev, zato ga bom tudi sam obravnaval kot temelj za pozicijo dvoma v čudeže. V svojem delu *Raziskovanje človeškega razuma* Hume pravi:

> "Čudež je kršitev zakonov narave; in ker so trdne in nespremenljive izkušnje potrdile te zakone, je dokaz proti čudežem … tako celovit dokaz iz izkušenj, kot si ga sploh lahko zamislimo." (Hume, 1955: 122)

Če zapišemo ta sklep v pregledni obliki:

(1) Čudež je kršitev zakonov narave.

(2) Trdne in nespremenljive izkušnje so potrdile te zakone.

(3) Moder mož uravnava svoja prepričanja glede na dokaze.

Torej:

∴ Dokaz proti čudežem je tako celovit argument iz izkušenj, kot si ga je sploh mogoče zamisliti.

V tem dokazu je ključna empiristična premisa (2), ki pravi, da naše izkušnje potrjujejo nespremenljivost naravnih zakonov. Hume postavlja naše zaznavne izkušnje dogodkov, ki so bili v skladu z naravnimi zakoni, za zadosten razlog, da verjamemo, da je neverjetno, da bi bili ti zakoni kršeni. Pravi, da mora zaradi definicije čudeža "obstajati enotna izkušnja proti vsakemu čudežnemu dogodku. V nasprotnem primeru si dogodek ne bi zaslužil tega naziva." In "nič, kar se je kadarkoli zgodilo po običajnem poteku narave, ne označujemo kot čudež". (Hume, 1955: 122)

Če to povemo v sodobnejšem jeziku: Ker je že po definiciji čudež skrajno izjemen dogodek, je tudi zelo neverjeten – bolj neverjeten kot karkoli drugega, ker proti njemu govori ogromno naših izkušenj, ki so bila v skladu z zakoni narave. Če osebno nismo doživeli nobenega čudeža, so to vse naše dosedanje zaznavne izkušnje zunanjega sveta. Zato naj moder mož v pričevanja o čudežih ne verjame, pravi Hume.

Humov osnovno načelo ovrednotenja nekega pričevanja je, da moramo primerjati neverjetnost izpričanega dogodka z neverjetnostjo, da je priča v zmoti ali neiskrena. Kot opozarja Mackie, je to v bistvu različica bolj splošnega načela sprejetja katerekoli hipoteze, ki nam da v celoti najboljšo pojasnitev vseh dostopnih dokazov, ki so na kakršenkoli način relevantni za tisto, kar pojasnjujemo.

Ko vrednotimo verjetnost, ali se je v nekem trenutku zgodil čudež, ki ga nekdo izpričuje, vrednotimo zanesljivost pričevanja te osebe. Zaenkrat vzemimo, da je vse, kar imamo na razpolago kot možni dokaz o nekem preteklem čudežu, le pričevanje neke osebe, ki trdi, da je ta čudež doživela. Lahko rečemo, da imamo na voljo *dokaz iz pričevanj* [*testimonial evidence*]. Vemo, da smo s pričevanji soočeni na vsakem koraku. Zagotovo na njih temelji večina našega znanja in v normalnih okoliščinah pričevanjem večinoma verjamemo.[1] Zakaj? Verjamemo, da je precej neverjetno, da bi nam oseba pripovedovala o nečem, kar se ni zgodilo. Poročilo te osebe bi lahko bilo napačno le na dva načina: da je oseba v

[1] O znanju na podlagi pričevanj *glej* Plantinga (1993: 78).

zmoti ali da govori neresnico. Če pri ovrednotenju poročila ocenim, da sta ti dve možnosti zelo neverjetni, smatram kot zelo verjetno, da je poročilo resnično. Mackie je vprašanje formuliral takole:

> "Katero od tega dvojega je bolj neverjetno kot celota? To, da mi priča govori o nekem dogodku in tisto ni res – torej je priča v zmoti ali nepoštena – ali pa to, da mi priča govori o nečem in je tisto res – to pomeni, da se je navkljub intrinzični neverjetnosti takšnega dogodka najverjetneje le zgodil?" (Mackie, 1982: I)

Ključna premisa v Humovem dokazu je torej trditev, da imamo trdne dokaze za to, da naravni zakoni vedno veljajo. Čudež je po definiciji kršenje naravnih zakonov in zato predstavlja zelo izjemen dogodek. Po zgornjem načelu ovrednotenja pričevanj imamo dober razlog, da verjamemo pričevanju o čudežu le takrat, kadar je predpostavka, da je priča ali neiskrena ali v zmoti, bolj neverjetna, kot je čudež sam. Hume torej meni, da zaradi tolikšne količine naših običajnih "normalnih" izkustev (tj. izkustev dogodkov, ki so "ubogali" zakone narave), ki smo jih imeli v življenju, neverjetnost čudeža ne more biti manjša od neverjetnosti, da se je oseba lagala ali pa da je v zmoti. Trdi tudi, da ti dve neverjetnosti ne moreta biti niti enako veliki, ker to, da se priča laže ali da je v zmoti, ne krši naravnih zakonov; čudež pa jih krši. Zato Hume zaključuje, da je le-ta v vsakem primeru bolj neverjeten.

2.2 Mackijev dodatek k argumentu proti čudežem

Preden ovrednotimo Humovo sklepanje in premise, poglejmo še Mackijev dodatek k temu argumentu. Mackie zastavlja dvom v čudeže nekoliko širše in postavlja obrambo skeptika v sledeči obliki:

> "... tisti, ki zanikajo, da se je pojavil čudež, imajo dve alternativni liniji obrambe. Prva možnost je trditi, da se je dogodek lahko zgodil, vendar v skladu z zakoni narave. Morda so ga omogočile neznane okoliščine; ali pa morda to, za kar so mislili, da so relevantni zakoni narave, niso striktno zakoni; lahko bi obstajale še nepoznane vrste naravne vzročnosti, po katerih bi se ta dogodek lahko zgodil. Druga možnost pa je trditi, da bi ta dogodek res kršil naravne zakone, da pa zaradi tega obstaja zelo močna domneva, da se ni zgodil, za katero je najverjetneje, da ne bo nobenega pričevanja, ki bi to odtehtalo. ... disjunkcija teh dveh vrst pojasnitve je kot celota zelo močan odgovor na katerokoli trditev, da se je zgodil čudež." (Mackie, 1982: I)

Strategija sodobnega skeptika je torej ta, da izpričan dogodek najprej poskusi pojasniti z zakoni narave – ali s postuliranjem še neodkritih domnevnih zakonov narave ali pa s trditvijo, da so bile okoliščine takšne, da se je pričam le zdelo, kot da se je zgodil čudež, v resnici pa se ni. Če pa poročilo o čudežu govori o nedvoumno zaznanem kršenju dobro poznanega zakona narave, pa Mackie uporabi drugo (Humovo) možnost: da je zaradi same definicije čudeža ("čudež je dogodek, ki krši naravne zakone") skrajno neverjetno, da se je ta zgodil. Kdor se

torej odloči, da ne sprejme določenega poročila o čudežu, praviloma uporabi to disjunkcijo. Humov argument in ta Mackijev nastavek skupaj predstavljata celotni argument proti čudežem, ki ga obravnavam v tem članku.

3. Klasična teistična pozicija

Pred analizo Humovega in Mackijevega argumenta je dobro natančneje odgovoriti še na vprašanje: Kaj natančno trdi tisti, ki veruje v čudeže? To stališče se običajno imenuje *tradicionalni teizem*.

Teist prav tako verjame, da so čudeži izredno nenavaden ter izjemen dogodek. S fizikalistom se tudi strinja, da so čudeži glede na zakone, po katerih fizikalni svet običajno deluje, neizvedljivi. Dopušča pa, da so dejansko oziroma praktično kljub temu mogoči in se občasno zgodijo. Poglejmo tradicionalno teistično pozicijo natančneje.

Če je razumni Bog ustvaril svet, je smiselno pričakovati, da bodo v njem veljale določene pravilnosti. Te pravilnosti so naravni zakoni. To, da se stvarstvo ravna po teh zakonih, omogoča razumnim bitjem, kot smo ljudje, da normalno živimo in funkcioniramo – s pomočjo poznavanja teh zakonov lahko oblikujemo določena stabilna pričakovanja in živimo z upoštevanjem tega. Če narava ne bi imela zakonov, si zelo težko predstavljamo normalno življenje.

Teist tudi verjame, da ima Bog, ki je svet ustvaril, tudi možnost, da vpliva na svoje stvarstvo ter na same zakone, ki veljajo v njem. Takšno vplivanje ali poseg pogosto imenujemo *božanska intervencija*. Vsaka teorija, ki vključuje možnost božanske intervencije, pa se imenuje *intervenistična teorija*. Intervenistične teorije vsebujejo naslednjo trditev: Čeprav veliko večino časa v celotnem stvarstvu veljajo naravni zakoni, se *ob izjemnih priložnostih* zgodi tudi to, da Stvarnik aktivno "poseže vmes" oziroma intervenira v naravni tok dogodkov in povzroči, da se zgodi nekaj, kar se po naravnih zakonih ne bi zgodilo.

To lahko zadovoljivo natančno opišemo tudi na mikrofizikalni ravni. Vemo, da imajo delci, kot so, denimo, atomi (ali tudi manjši delci – kvarki ipd.; vrsta delcev tukaj ne spremeni ničesar), svoje natančno določene trajne lastnosti. Med temi lastnostmi so, denimo, značilnosti, kako bo reagiral atom, ko pride v stik z drugimi atomi, drugimi delci, ali kakršnimikoli fizikalnimi motnjami. Za atom vodika lahko ugotovimo in določimo, da bo, ko bo prišel v bližino atomov kisika, reagiral tako-in-tako ter da bo pri kisikovih atomih povzročil to-in-to reakcijo. Podobno lahko naštejemo še cel niz drugih tovrstnih značilnosti vodikovega atoma, ki so trdno določene. Rečemo lahko, da ima atom svoje *vzročne moči*, ki določajo, kako bo atom vplival na karkoli, s čimer pride v stik oziroma v kakršenkoli medsebojni vpliv.

Znotraj tega opisa lahko dobro opredelimo čudež. Bog lahko stori čudež tako, da spremeni vzročne moči izbranih delcev na tak način, da le-te natančno ustrezajo njegovemu namenu, zato se zgodi dogodek, ki po naravnih zakonih ne bi bil mogoč. Ko je, denimo, Jezus spremenil vodo v vino, so bile vzročne moči

atomov v molekulah vode spremenjene tako, da so ustrezale vzročnim močem atomov v molekulah vina. Ko je Jezus hodil po vodi, so bile lahko spremenjene ali vzročne moči atomov v molekulah vode, ali atomov njegovega telesa, ali oboje. Ne trdim, da je to izčrpen opis čudeža – verjamem pa, da Bog lahko stori čudež na načine, o katerih se nam še sanja ne; vendar skupaj z nekaterimi teisti tudi verjamem, da Bog dela čudeže *tudi* na zgoraj opisan način.

Tradicionalni teizem torej pravi, da se čudeži dogajajo zelo redko. Mnenja o pogostosti njihovega pojavljanja se lahko seveda precej razlikujejo, vendar noben teist ne bo rekel, da se kršitve zakonov narave dogajajo zelo pogosto. Bog sicer lahko pogosto povzroča drugačne čudeže: izjemne dogodke ali situacije, za katere je statistično praktično nemogoče (oziroma je verjetnost za njihovo pojavljanje neznatna), da bi se pripetili po golem naključju. Teist trdi ali vsaj dopušča, da se takšne stvari dogajajo (ali pa se *lahko* dogajajo) dnevno – Bog lahko vodi ljudi ali jih srečuje z dogodki z določenim namenom, predvsem zato, da jih poskuša voditi po najboljši možni poti v življenju. In pri tem seveda ni nujno, da se poslužuje dogodkov, ki bi kršili zakone narave.

Zgolj za boljšo predstavo vzemimo bolj konkretno številko, ki bi jo teist lahko predlagal kot možno pogostost fizikalnih čudežev: denimo, da se nekje na naši zemlji povprečno pripetita dva takšna čudeža v desetletju. Dopustimo za trenutek, da bi to lahko bilo tako: potemtakem je treba pri poročilih o čudežih previdno, a vseeno odprto in pošteno pregledati dokaze, preden se neko pričevanje zavrne ali sprejme. Ti dokazi pa niso le empirične izkušnje, temveč lahko izvirajo iz vsega, kar doživljamo, tudi iz naših notranjih moralnih ter duhovnih izkušenj. To zveni kot trivialno dejstvo – vendar je res, da mnogi fizikalisti – zaradi predhodnega prepričanja, da se čudeži tako ali tako ne dogajajo – niso pripravljeni odprto pregledati dokazov in razlogov (sploh zgoraj omenjenih tako imenovanih notranjih dokazov) za oziroma proti pristnosti nekega pričevanja o čudežih, kar je z materialističnega stališča seveda razumljivo. Seveda tudi vsi teisti oziroma verniki še zdaleč ne pristopajo k presojanju pričevanj o čudežih objektivno in brez predsodkov. Verjetno je za obe strani – čeprav izhajata iz popolnoma različnih stališč in doživljanj sveta – najboljši recept odprtost duha in poštenost pri presoji.

4. Analiza Humovega argumenta in odgovor nanj

4.1 Problemi Humovega sklepanja

Že Mackie, ki sicer zagovarja približno enako stališče kot Hume, je opozoril na nekatere vprašljive točke Humovega razmišljanja. Menim, da jih je, preden obravnavamo glavni odgovor na Humov argument, ki sledi na koncu tega dela članka, smiselno vsaj omeniti.

Prva stvar, ki je Hume ni upošteval, je možnost obstoja dveh ali več neodvisnih pričevanj. Mackie utemeljeno poudarja, da je "znano ..., da stri njanje dveh (ali več) *neodvisnih* prič sestavlja zelo močan dokaz. Dve neodvisni priči sta več kot

dvakrat toliko vredni kot vsaka posebej." (Mackie, 1982: I)

Hume tega ne omenja, čeprav imamo pri mnogih primerih (verjetno večini), pri katerih resno presojamo, ali so to zanesljiva poročila o čudežih, več kot le eno samo pričevanje. Ko imamo na voljo več pričevanj (vsaj dve), je pomembno, da sta priči, kolikor je mogoče, neodvisni druga od druge. Če nista in lahko pokažemo, da sta se dogovorili o svojih pričevanjih oziroma imamo dokazila, da so pričevanja lažna; ali pa v primeru, ko lahko pokažemo, da sta bili obe prevarani iz drugega vira, število pričevanj seveda izgubi svojo težo in strinjanja pričevanj ni več težko pojasniti.

Pri poročilih o čudežih ali tudi o drugih redkih ali izjemnih dogodkih je običajno zelo težko najti dve ali več prič, ki po dogodku ne bi na kakršen način komunicirali med seboj. Zamislimo si, da je pet oseb prisostvovalo določenemu čudežu ter da imajo neposredno po dogodku priložnost pogovarjati se med seboj. Ali ni najverjetneje, da se bodo o takšnem izjemnem dogodku med seboj pogovarjale in izmenjale mnenja oziroma doživetja že na mestu samem? Mnogo prič o kakšnem pomembnem ali izjemnem dogodku (tudi nečudežnem) je pred pričanjem drugim ljudem, ki dogodku niso prisostvovali, že imela nek stik s kakšno drugo osebo, ki je tudi prisostvovala temu dogodku. Samo dejstvo, da so bile vse te osebe priče istemu dogodku, jih povezuje – in to navadno vodi do njihove medsebojne komunikacije o njem. Vendar v praksi zaradi tega njihovih pričanj avtomatično še ne zavrnemo kot prevaro ali zmoto. Tisti, ki ta pričevanja ne sprejme, mora podati boljšo pojasnitev, zakaj so le-ta med seboj soglasna, kot je pojasnitev, da je izpričan dogodek resničen (na to opozarja Richard Swinburne[2]). Pogledati je treba vse dostopne dokaze in dokazila o tem, ali so priče to dejansko doživele ali ne. Pri tem gledamo na notranje dokaze (tj. primerjavo zgodb), kot tudi na vse ostale okoliščine, ki nam o tem kaj povedo: zanesljivost prič; kakšne motive bi priče lahko imele z govorjenjem neresnice; na kakšen način bi lahko bile prevarane ipd. Če imamo po pregledu tovrstnih okoliščin še vedno dobre dokaze, da pričevanja sprejmemo, striktna neodvisnost pričevanj (v smislu, da različne priče med seboj ne smejo imeti nikakršnega stika) ni popolnoma obvezna zahteva. To lahko vidimo tudi v sodni praksi: če na sodišču ugotovijo, da sta se dve priči že kdaj pred pričanjem pogovarjali med seboj, zgolj zaradi tega razloga njuni pričevanji ne razveljavijo.

Torej – čeprav skoraj nikoli ne moremo do gotovosti preveriti niti zagotoviti sterilne neodvisnosti pričevanj – nam lahko, če obstajajo dobri dokazi, da so ta pričevanja zanesljiva, dejstvo, da jih je več, predstavlja še vedno močan dokaz v prid resničnosti dogodka.

Druga stvar, ki je Hume ni upošteval, a je prav tako pomembna, je naslednja: Kadar po zgornjem načelu primerjamo neverjetnost izpričanega dogodka z neverjetnostjo, da bi bila priča v zmoti ali da bi varala, moramo upoštevati, da lahko nekaj, kar se nam zdi neverjetno, s časom, med katerim pridobimo dodatno znanje, postane bolj verjetno. In obratno: nekaj, kar smo vrednotili kot verjetno,

[2] *Glej* Swinburnov odgovor v poglavju 4.2.

lahko postane neverjetno. Epistemična možnost ali nemožnost nečesa je relativna glede na določeno količino informacij in se s pridobitvijo novih informacij lahko spremeni. Denimo, da se srečam z določenim poročilom o zelo nenavadnem dogodku: o tako imenovanem severnem siju, astronomskem pojavu, ki ga lahko opazujejo na Aljaski in še na nekaterih zelo severnih predelih zemeljske oble. Pri tem pojavu se po nebu prelivajo mavrične barve. Vendar denimo, da takega dogodka še nisem doživel in o njem tudi nisem slišal ali bral. Ker nimam dovolj razlogov, da bi verjel v zanesljivost prič, ki mi o tem pripovedujejo, ovrednotim dogodek kot neverjeten – skratka, totalnost mojih izkušenj mi sploh ne govori dovolj v prid resničnosti tistega dogodka. Kasneje pa se srečam z drugim, ločenim poročilom o istovrstnem dogodku: neka velika skupina ljudi, za katere z dobrimi razlogi verjamem, da so zanesljive priče, mi poroča o njihovih opazovanjih tega dogodka in njihova pričevanja so enotna. Presodim, da imam na podlagi neodvisnih pričevanj in zadostnega poznavanja zanesljivosti prič močne dokaze za obstoj tega dogodka. V tem primeru lahko te dodatne informacije iz drugega primera močno prispevajo k temu, da tudi prvi severni sij pridobi na verjetnosti. Ali ni podobna situacija mogoča tudi pri soočenju s pričevanjem o čudežu? Kadar skeptik presodi, da glede nekega čudeža nima dovolj razlogov za vero vanj, je še vedno možno, da bodo v prihodnosti dokazi nagnili tehntnico na drugo stran – za sedaj ostanimo pri tem, da *je mogoče*, da bodo novi dokazi tako tehtno govorili v prid čudežu, da bo bolj smiselno verjeti, da se je zgodil.[3]

Velja pa seveda tudi obratno: Če ovrednotimo določeno pričevanje o nekem dogodku kot verodostojno in zato izpričan dogodek kot zelo verjeten, lahko z dodatnimi informacijami o tej priči ali o drugih okoliščinah ugotovimo, da pričevanje ni zanesljivo in zato dogodek obravnavamo kot zelo neverjeten. Zato je vsaka specifična odločitev zgolj na podlagi zgornjega principa vrednotenja verjetnosti oziroma neverjetnosti lahko le *začasna*. Hume torej lahko trdi, da na podlagi mnogih nečudežnih empiričnih izkušenj ne veruje v čudeže, ne more pa trditi, da ga prihodnje izkušnje v čudeže zagotovo ne bodo prepričale. Izgleda, da je njegova želja, da bi s tem dokazom za vselej dokazal, zakaj v čudeže naj ne bi verjeli[4], neuresničljiva zaradi spremenljivosti epistemičnih možnosti.

Tretja pomanjkljivost Humovega argumenta je logična napaka, saj njegov opis tega, kaj potrjuje verjetnost glede prihodnjih dogodkov, kot bomo videli, ne temelji na pravilnem sklepanju. Mackie opisuje to napako takole:

> "Zdi se, da Hume trdi, da če so vsi do sedaj opazovani *A*-ji bili *B*-ji, to predstavlja 'dokaz', da bodo (ali so oziroma so bili) nekateri neopazovani *A*-ji *B*-ji, medtem ko – če so le nekateri opazovani *A*-ji bili *B*-ji, nekateri pa ne – obstaja le 'možnost', da bo kakšen neopazovani *A* tudi *B*. Tukaj sta pomešana sklepanje *na* posplošitev in sklepanje *iz* splošnega na posamezni primer. Res je, da premisi 'vsi *A*-ji so *B*-ji' in 'To je *A*' sestavljata dokaz za

[3] Nadaljevanje te misli in pojasnitev, zakaj in kdaj je lahko tako, je zapisana v poglavju 4.2.

[4] Humova želja po učinkovitem argumentu se izraža v tej njegovi izjavi: "Laskam si, da sem odkril argument ..., ki bo, če je utemeljen, za modre in učene ljudi predstavljal večno preveritev vsakovrstnih vraževernih zablod in bo zato uporaben tako dolgo, kot bo obstajal svet." (Hume, 1955: 118)

> sklep 'To je *B*', medtem ko premisi '*x* odstotkov *A*-jev je *B*-jev' in 'To je *A*' zagotovita – če ni drugih relevantnih informacij – *x* odstotno možnost, da je to *B*: dajeta tolikšno stopnjo možnosti za sklep. Oziroma lahko rečemo, da je možnost za sklep 'To je *B*' glede na te-in-te dokaze *x* odstotna. Induktivni argument iz opazovanja 'Vsi do sedaj opazovani *A*-ji so bili *B*-ji' na posplošitev 'Vsi *A*-ji so *B*-ji' pa je vse prej kot zanesljiv in zavajajoče bi bilo to označiti kot 'dokaz' ter zato tudi zavajajoče opisati kot dokaz celotno zaporedje sklepanja iz 'Vsi do sedaj opazovani *A*-ji so bili *B*-ji' na sklep 'Ta še neopazovani *A* je *B*'." (Mackie, 1982: I)

Če ta logični popravek sedaj uporabimo v zvezi z vsebino argumenta, moramo trditi naslednje: *Če v vseh naših izkušnjah do sedaj še nismo doživeli čudeža, iz tega* ne *sledi, da moramo zaradi tega kakršnokoli pričevanje o čudežu, s katerim se srečamo, nujno vzeti kot neresnično*.

Hume je zagrešil to napako le na nekaterih mestih teksta, očitno v trenutkih skeptične gorečnosti. Pomešal je ocenjevanje epistemične verjetnosti (ki je odvisno od mnogih dejavnikov) ter sklepanje iz univerzalne premise na posamezni primer. Za to drugo bi potrebovali mnogo močnejšo premiso v primerjavi s to, s katero Hume v pravilnem zaporedju podkrepi svoj argument. Potrebovali bi namreč stavek "Vsi dogodki, ki so se kdajkoli zgodili, *so bili* v skladu z zakoni narave", česar ne more nihče predpostavljati, medtem ko Humova običajna in pravilnejša premisa za razliko od zgornje pravi: "Vsi *do sedaj opazovani* dogodki so bili v skladu z naravnimi zakoni." Res je, da so lahko vse svoje dotakratne izkušnje tistega, ki ocenjuje verjetnost tega, ali je neko pričevanje o čudežih resnično ali ne, nečudežne (v fizikalnem smislu), torej v skladu z naravnimi zakoni. Hume to okoliščino predpostavlja. Vredno pa je tudi omeniti, da predpostavka, da tisti, ki presoja pričevanja, še ni imel nobene lastne čudežne izkušnje, ni nujno resnična. Vendar to tukaj ni toliko pomembno, ker se ukvarjamo s situacijami, ko presojamo pričevanja o čudežih, ki nam jih podajajo drugi ljudje in ne s presojanjem lastnih izkušenj, za katere verjamemo (ali pa ne verjamemo), da so bila čudežne (kar je posebna tema, ki jo bom morda obravnaval kdaj drugič).

4.2 Odgovor na Humov argument

Med teistične filozofe in zagovornike pojavljanja čudežev, ki so dokazovali, zakaj Humov argument ni ustrezen, spada Richard Swinburne. Poglejmo njegov odgovor na Humov argument.

Swinburne opozarja, da dokazi[5] iz lastnih izkušenj (če tisti, ki presoja, ni doživel še nobenega čudeža) niso edini dokazi in tudi niso vedno najmočnejši dokazi o verjetnosti tega, ali se je ob določeni priložnosti, ki ji nismo prisostvovali, zgodil

[5] Beseda "dokaz" [*evidence*] v celotnem članku ne označuje takšnega dokaza, kot je denimo matematični [*proof*] – s pomočjo katerega bi deduktivno dokazali, da je določena propozicija resnična. Dokazi ("evidence") so tukaj mišljeni bolj kot *razlogi*, močnejši ali šibkejši, da sprejmemo določeno trditev za resnično oziroma zanesljivo. Vendar bom, ker ima beseda "razlog" v določenih kontekstih prešibek pomen ter zaradi pomanjkanja boljšega prevoda, uporabljal – odvisno od konteksta – tako besedo "dokaz" kot "razlog".

čudež:

> "O tem, kar se je zgodilo v nekem preteklem času, imamo štiri vrste dokazov – naše lastne spomine glede naših preteklih izkušenj, pričevanja drugih o njihovih preteklih izkušnjah, fizikalne sledi ter naše trenutno razumevanje tega, katere stvari so fizikalno nemogoče ..." (Swinburne, 1996: 399)

Pri tem želimo dobiti najbolj koherentno idejo o tem, kar se v nekem preteklem času dogajalo, in ta ideja mora biti najbolj, kar je mogoče, konsistentna z vsemi dokazi, s katerimi razpolagamo.

Swinburne opaža, da – ko smo soočeni s pričanjem osebe *A* o dogodku *E*, ki krši fizikalni zakon *L*, in se odločamo o verjetnosti oziroma neverjetnosti tega dogodka – veljajo določene relacije med zakoni oziroma korelacijami in presojanjem dokazov za oziroma proti verjetju v to pričevanje. Njegov opis tehtanja verjetnosti je nekoliko drugačen, vendar gre v glavnem le za spremenjen opis enakega principa, kot ga podajata Mackie in Hume.

Swinburne pri tej razpravi prevzema klasično sliko zakona: Zakon *L* je določena pravilnost v svetu, ki je potrjena z mnogimi opazovanji ponovljivih dogodkov, in nam tako predstavlja določeno korelacijo (primer takšne korelacije bi bil "če spustim kamen v zraku brez podpore, bo padel na tla"). To korelacijo lahko vedno znova in znova preverimo z eksperimenti. Takšne korelacije pa imamo tudi pri pričanjih: Pričanje osebe *A* je lahko potrjeno s korelacijo *K*, ki je naslednje vrste: "Kadar *A* priča, govori resnico." Ta je lahko statistična (oseba *A* v 97 odstotkih govori resnico) ali univerzalna (oseba *A* je do sedaj vedno govorila resnico), kakršni so določeni zakoni narave.[6] Če v takem primeru *A* trdi, da se je zgodil dogodek *E*, ki je v nasprotju z neko drugo korelacijo *L*, ki predstavlja neko očitno pravilnost v naravi, moramo tehtati med korelacijama *L* in *K* – ocenjujemo torej, katera od teh dveh pravilnosti je bolj zanesljiva: ali ta, da A vedno govori resnico, ali pa neka druga, ki smo jo v naravi do sedaj vedno opazili.

Zadeva je nadalje nadgrajena, kadar imamo dve ali več oseb, ki trdijo isto stvar – namreč, da se je zgodil dogodek *E*, ki je prekršil korelacijo *L*, ki smo jo opazili v naravi – in imamo razloge, da te osebe obravnavamo kot resnicoljubne (resnicoljubnost ene in druge osebe lahko označimo z novima korelacijama K_2 in K_1). V takem primeru mora tisti, ki teh pričevanj ne sprejme, podati boljšo pojasnitev, zakaj so le-ta med seboj soglasna (denimo, da so lažna, ker imajo priče od tega neko korist ali podobno). Pomembno "načelo je, da ne zavrnemo soglasnih dokazov (razen če so dokazi za njihovo zmotnost izjemno močni), če ne moremo priskrbeti pojasnitve za to soglasnost". (Swimburne, 1996: 401)

Kot torej pravi z Mackijem tudi Swinburne, obstoj dveh ali več soglasnih pričevanj (če so med seboj neodvisna ali pa imamo dovolj prepričljive razloge v

[6] Fizikalna teorija kvantne mehanike je prinesla v pojem "naravnega zakona" tudi statistične zakone, zato mnogi znanstveniki menijo, da so nekateri naravni zakoni na osnovni način tudi statistični in ne le fizikalni. O tem vprašanju je potekala znamenita debata med fizikoma Nielsom Bohrom in Albertom Eisteinom, v svetovni znanstveni skupnosti pa še danes obstaja več pozicij glede interpretacije kvantne mehanike.

prid resnicoljubnosti prič) predstavlja mnogo večji dokaz v prid temu, da se je E zgodil, kot če bi razpolagali le z enim samim pričevanjem.

Povedano v preprostem jeziku: Swinburne opozarja, da *obstajajo primeri pričevanj o čudežih, pri katerih je* (*zaradi močnih dokazov iz pričevanj, fizikalnih sledi in našega možnega ozadnjega znanja*) *neverjetnost, da bi bila ta pričevanja lažna, večja, kot je neverjetnost obravnavanega čudeža.* Dokazi v prid čudežu so v teh primerih močnejši kot dokazi proti. Pri tem so kriteriji, po katerih se odločamo, kaj bomo sprejeli kot najverjetnejšo pojasnitev, pogosto dokaj zapleteni in od situacije do situacije različni.

Res je, kot pravi Mackie, da – ko smo soočeni z nekim pričevanjem o čudežem dogodku – lahko rečemo, da je možnost za sklep "Ta dogodek je bil čudež" *x* odstotna, kjer je vrednost *x* odvisna od celovitosti vseh dokazov, s katerimi razpolagamo: od njihove kvantitete in kvalitete, predvsem pa od vrednosti oziroma moči posameznih dokazov. Pomembno se je zavedati, da epistemična verjetnost (*x*) *ni* sorazmerna z razmerjem med našimi dosedanjimi nečudežnimi in čudežnimi izkušnjami, kot bi lahko kdo razumel Humov argument. Ko nas Hume prepričuje, da je ogromna množina naših nečudežnih izkušenj v življenju dovolj močan razlog, da zavrnemo vsakršno pričevanje o čudežih, se zdi, da s tem zahteva, da bi moralo čudežev biti precej in bi morali sami imeti tudi precej neposrednih zaznavnih izkušenj z čudeži, če bi naj verjeli vanje tudi iz ust drugih. Vendar se fizikalni čudeži po teistovi shemi tako ali tako dogajajo izjemno redko in je zato pričakovati, da jih mnogi med nami ne bomo nikoli doživeli. Če bi torej zgolj gledali na število naših izkušenj, za katere verjamemo, da so bile v skladu z naravnimi zakoni, ter jih primerjali z izkušnjami, za katere verjamemo, da so bili čudeži, bi seveda tudi teist nikoli ne imel zadostnih razlogov za vero vanje. To, česar Hume ne upošteva, je, da poleg same količine naših neposrednih izkušenj zunanjega sveta upoštevamo v praksi še druge dejavnike in dokaze, ki so lahko odločilni.

Prvi dejavnik je omenjeno *dejstvo, da lahko imajo različni dokazi zelo različne teže oziroma dokazne moči*. V mejnem primeru lahko celo ena sama skupina pričevanj o čudežu, ki prihaja od skupine ljudi, za katere imamo zelo utemeljene razloge, da se ne lažejo ter se ne motijo glede tega, o čemer poročajo, včasih odtehta vse naše lastne nečudežne izkušnje (odtehta v smislu, da presodim, da se je izpričan čudež zgodil, čeprav sam še nisem doživel fizikalnega čudeža). Kot sem omenil zgoraj, ima več pričevanj mnogo večjo težo oziroma dokazno moč kot eno samo pričevanje. To dejstvo nam že samo po sebi kaže na zelo različne moči posameznih dokazov. Na naslednji ravni pa drži, da lahko več skupin pričevanj, za katere imamo dobre razloge za to, da jim verjamemo, ogromno prispeva k medsebojni okrepitvi dokazne moči. Denimo, da sem soočen z določenimi pričevanji o ozdravljenju osebe, ki je bila s pomočjo molitve njenih bližnjih ozdravljena hude bolezni, ki v normalnih okoliščinah velja za neozdravljivo. Pri tem imam dobre razloge, da zaupam v zanesljivost prič, ki mi o tem poročajo. Če se nadalje srečam še z dvema ločenima primeroma podobnih pričevanj o dveh

drugih ozdravljenjih s pomočjo molitev, neodvisnih od prvega primera, se ti dokazi medsebojno zelo okrepijo in lahko povzročijo, da bom tovrsten čudež na splošno imel za mogoč. Na ta način lahko posamezni dokazi zelo pridobijo na dokazni moči. Osnovna zahteva je torej, da naj bodo dokazi, ki nas morajo prepričati o obstoju čudežev, *dovolj močni*, čeprav skoraj zagotovo ne bodo *tako številni*, kot so naše normalne, nečudežne izkušnje.[7]

Drugi dejavnik pa so *razlogi oziroma dokazi z drugih področij, vključno z* "*neempiričnimi*" *dokazi*. Veliko teistov ima za vero v Boga močne razloge s področij, ki niso neposredno povezana z vprašanjem o kršenju zakonov narave. Takšni razlogi so denimo: sledi inteligentnega oblikovanja v naravi (na primer kompleksnost in specifikacija žive celice ali organizmov, kar kaže na Stvarnika), svetopisemska prerokovanja, ki so v zgodovini dejansko izpolnila, osebne duhovne in moralne izkušnje v praktičnem življenju. Takšni dokazi, zaradi katerih se lahko zgodi, da trdno verujemo v obstoj nadnaravnega, lahko predstavljajo tudi močne dokaze za možnost in obstoj čudežev oziroma posameznega čudeža. Medtem ko bo trdi empirist pod besedo "dokazi" štel najverjetneje le gole empirične zaznavne izkušnje (in to pogosto le tiste ponovljive, ki se jih da znanstveno preveriti), bo teist kot izvor dokazov upošteval našo celotno bivanjsko izkušnjo, ki obsega tudi zgoraj omenjene notranje izkušnje. Priznati je namreč treba, da v praktičnem življenju funkcioniramo pogosto na ta drugi način: Kadar se odločamo o tem, ali bomo neki bližnji osebi zaupali "brez empiričnih dokazov", ali kadar presojamo, ali bomo neko dejanje ovrednotili kot pravilno ali napačno ipd., upoštevamo mnoge "neznanstvene" in neempirične dejavnike. Takšne notranje izkušnje imajo za nas večkrat zelo veliko težo ter pomembnost in upoštevanje le-teh je popolnoma racionalno.

V nadaljevanju s pomočjo tega stališča, ki temelji na Swinburnovem odgovoru Humu, podajam še natančnejši odgovor Mackijevi disjunkciji, ki je nadgradnja Humovega argumenta proti čudežem.

5. Odgovor na Mackijev argument in sklep

Poglejmo najprej odgovor na prvi krak Mackijeve disjunkcije, ki pravi:

> "Prva možnost (skeptika) je, da trdi, da se je dogodek lahko zgodil, vendar v skladu z zakoni narave. Morda so obstajale neznane okoliščine, ki so ga omogočile; ali pa morda to, za kar so mislili, da so relevantni zakoni narave, niso striktno zakoni; lahko bi obstajale še nepoznane vrste naravne vzročnosti, po katerih bi se ta dogodek lahko zgodil." (Mackie, 1982: I)

[7] *Glej* tudi naslednje poglavje, kjer je podan odgovor na Mackijev argument.

Ta pojasnitev nedvomno lahko pride v poštev pri nekaterih pričevanjih o čudežih[8], s katerimi se srečujemo – prepričan sem, da se v veliko primerih izkaže tudi za najboljšo pojasnitev. Ustrezen primer prvega predloga (da se je priči le zdelo, da je prisostvovala čudežu – ta predlog bom označil z (i)), bi lahko bilo pričevanje neke priče (četudi zelo zanesljive), ki, denimo, trdi, da je videla nekega človeka lebdeti v zraku. Denimo, da je to videla bolj od daleč in ni bila seznanjena z možnimi okoliščinami, ki bi omogočale pojasnitev dogodka tudi po naravni poti (ta človek bi lahko bil z zelo tankimi žicami nekako pripet na drevesno vejo visoko nad njim in priča zaradi razdalje tega ne bi mogla razločiti). Če obstajajo še drugi razlogi za dvom v avtentičnost tega lebdenja (na primer, da ni bilo prisotne nobene druge priče in podobno), se zgodi, da na podlagi vseh relevantnih dokazov, ki so nam na razpolago, ocenimo za najboljšo pojasnitev tega dogodka to, da se je dogodek na nek način zgodil v skladu z zakoni narave, vendar se je priči zdelo, da je bil to čudež.

Drugi način napačne presoje, ki ga implicira Mackijevo stališče, je, da nek redek dogodek označimo kot čudež zaradi tega, ker ni v skladu s tistimi naravnimi zakoni, ki jih *poznamo* – vendar dejansko *je* v skladu z naravnimi zakoni, ki pa so nam še nepoznani ali jih še ne poznamo dovolj dobro (predlog (ii)). Ta poskus pojasnitve čudežev lahko pogosto srečamo v novejši popularnoznanstveni in občasno tudi v strokovni literaturi o nepojasnjenih dogodkih, predvsem v primerih tako imenovanih "paranormalnih" pojavov. Obstajajo namreč mnoga poročila uglednih znanstvenikov o očitnih kršenjih nekaterih znanih naravnih zakonov v prisotnosti določenih oseb, ki jih pogosto imenujejo tudi "mediji"[9]. Nekateri to pojasnjujejo s teorijo (ii): trdijo, da lahko določene osebe paranormalne pojave – kot je lebdenje mize ali ukrivljenje kovinskih predmetov – nekako povzročajo s svojimi psihičnimi stanji, vendar povsem po naravni poti. Zagovorniki te teorije ponavadi tudi trdijo, da se bo to, kako lahko naša psihična stanja vplivajo na zunanji svet na daljavo, dalo nekoč v prihodnosti fizikalno pojasniti. Predpostavljajo torej neke fizikalne zakone, ki so trenutno še daleč nad našim sedanjim znanjem, vendar na omenjeni način povezujejo psihično in fizično. Ta predlog (ii) še vedno pripada prvemu kraku Mackijeve disjunkcije.

Drugi krak disjunkcije pa je klasična oziroma Humova linija argumenta: tam, kjer imamo nedvoumen in jasen opis čudežnega dogodka, pri katerem se ne zdi smiselno predpostavljati niti, da je priča v zablodi, niti, da obstajajo še neznani zakoni narave, ki bi lahko pojasnili dogodek po naravni poti – tam, trdi Mackie, moramo zaradi izjemnosti čudeža predpostaviti, da se priča laže (predlog (iii)).

Kako teist odgovarja na te razloge za dvom? Če trdimo, da upravičeno verujemo,

[8] Takšno razumevanje besede čudeč je implicirano tudi v pomenu besede "čudež", kot ga najdemo opisanega v *SSKJ*.

[9] Mediji se pojavljajo predvsem v povezavi s spiritizmom, sistemom verovanj v duhove, za katere se veruje, da delujejo preko določenih oseb, ki trdijo, da so z njimi povezane. Mediji običajno delujejo na tako imenovanih spiritističnih seansah, od koder mnogi (tudi zanesljivi znanstveniki, kot so Marie Curie, d'Arsonoval ali Langevin) poročajo o različnih čudežih, kot so premikanje in lebdenje težkih predmetov v zraku, ukrivljanje predmetov, ne da bi se jih kdo dotaknil ipd. Na nekaterih seansah so bili narejeni tudi natančni eksperimenti, ki so potrdili "paranormalni" izvor pojavov oziroma dejstvo, da pojavi ne morejo biti povzročeni na noben znan naraven, fizikalen način.

da se je zgodil nek posamezen čudež, o katerem imamo pričevanja, mora za ta primer pričevanj veljati, da je smiselno verjeti ne-(i) in ne-(ii) in ne-(iii) – torej, da tudi disjunkcija zgornjih pojasnitev ne daje najboljšega odgovora na vprašanje, kaj se je dejansko zgodilo, oziroma da kot bolj verjetno od vseh zgornjih možnosti – (i), (ii) in (iii) – ocenimo predpostavko, da se je res zgodil čudež. Poglejmo, kdaj lahko pride do vsakega posameznega "ne".

Vzemimo najprej predlog (i). Zdi se, da v večini primerov pričevanj, ki jih resno presojamo glede na to, ali bi to lahko bila pričevanja o resničnih čudežih, velja, da priča trdi, da je jasno in razločno videla ali doživela, kako se je pripetil čudežni dogodek. O primerih, kjer ni tako, v kontekstu filozofske razprave pač nima smisla razpravljati. Z drugimi besedami, pri tistih pričevanjih, ki se jih lotevamo z resnim presojanjem njihove resničnostne vrednosti, priče praviloma govorijo, da so prisostvovale čudežu dovolj "prisotno" in "od blizu" – tako da skoraj ni mogoče, da bi se jim le zdelo, da se je zgodil čudež. Takrat smo soočeni z dilemo, ali se priče lažejo ali pa se je tisti izjemni dogodek res zgodil. Med primere jasnega pričevanja o očitnem čudežu spadajo mnoga poročila o čudežih v *Svetem pismu*[10], nekatera znanstvena poročila o paranormalih pojavih in druga. Trdim torej, da predlog (i) v mnogih res zanimivih primerih ni aktualna možnost pojasnitve.

Kaj pa predlog (iii)? To je klasični Humov ugovor, na katerega je že zgoraj (v poglavju 4.2) podan Swinburnov odgovor, za katerega sem prepričan, da je zadosten: lahko se zgodi, da imamo več usklajenih pričevanj in zelo dobre razloge, da verjamemo, da so priče zanesljive ter da nimamo neodvisnih dokazov, da lažejo. Ti razlogi so lahko tako močni, da pretehtajo neverjetnost čudeža, ki ga priče opisujejo.

Mackie nam predlaga, da v primeru *zanesljivih* pričevanj poskusimo pojasniti dogodek s pojasnitvijo (i) ali (ii). Sedaj pa predpostavimo, da velja ne-(i) in ne-(iii): torej, da imamo pričevanja, kjer imamo dobre razloge za vero v resnicoljubnost prič, ter da je pripoved takšna, da je praktično nemogoče, da bi priče prisostvovale dozdevnemu čudežu. Sam sem se v praksi srečal s kar nekaj takšnimi primeri.[11] Ostane nam izbira med stališčem, da je to bil nadnaravni čudež, ali pa velja skeptični predlog (ii) – obstoj še nepoznanih zakonov narave, ki bi pojasnili čudež po naravni poti.

Glede predloga (ii) je zagotovo res, da se ne da dokazati, da takšni zakoni *ne morejo* obstajati oziroma niti, da ne obstajajo. Pogosto se zdi razumno –

[10] Pojasnitev Kristusovega vstajenja s predpostavljanjem tega, da so apostoli imeli skupinsko in identično halucinacijo, je v bistvu zelo slaba. Poročila so namreč tako detajlna, uskladljiva ter povezana z vsakdanjimi dogodki in časi, da bi, upoštevajoč vse ostale okoliščine teh zgodb in značilnosti krščanskega nauka na splošno, takšna usklajena halucinacija bila večji "čudež" kot samo vstajenje. Prav tako imamo tudi močne razloge za verovanje, da pisci niso lagali. (*Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 1980: vol. 5)

[11] Primer je denimo pričevanje kristjanke iz Hrvaške, ki je popolnoma ozdravela od raka po veliki spremembi v njenem duhovnem življenju (Jerončič, 1996: 24), ali pa različni primeri ozdravitev kristjanov v odgovor na molitev (White, 1955: 120-124). Drugačni primeri so tudi razna strokovna poročila o očitnih čudežih iz spiritističnih seans (Hasted in Robertson, 1981: 159-187).

predvsem na področju povezave našega duhovnomiselnega življenja z našim telesom in zdravjem – verjeti v še neodkrite zakone. Tudi mnogi teisti sprejemajo takšno ali pa zelo podobno pojasnitev čudežev.[12] Vendar se sprašujem, ali je ta pojasnitev vedno – ko velja ne-(i) in ne-(iii) – smiselna? Obstajajo poročila, v katerih je jasno opisan takšen dogodek, ki predstavlja nedvoumno in očitno kršenje znanih zakonov narave. Lahko velja, da so dotični naravni zakoni *dobro poznani* in da nimamo nobenih dokazov za predpostavljanje domnevnih naravnih zakonov, ki jih naj še ne bi poznali in ki bi dovoljevali pojasnitev opisanega dogodka po naravni poti. Med takšne dogodke lahko uvrstimo tudi: obujenje v življenje biološko mrtvega človeka (človeka, ki je mrtev več kot 24 ur[13]), lebdenje človeka ali težkih predmetov v zraku brez pomoči kakršnihkoli naprav, hoja človeka po navadni vodi v tekočem stanju ipd. Menim, da je pri mnogih takšnih primerih najbolj smiselno verjeti:

Če so se zgodili tako, kot so opisani, so bili to primeri nadnaravnega posega v naravne zakone.

Drugi razlog v prid tej pojasnitvi pa je naslednji. (Še vedno torej predpostavljamo, da nam priče govorijo to, kar so resnično doživele.) Večkrat nam priče zagotavljajo, da je bil čudež napovedan vnaprej ali pa, v primeru čudežnih ozdravitev, da so okoliščine očitno kazale na to, da se je čudež zgodil tudi *zaradi* vere ozdravljenega ali drugih oseb v božjo ozdravljujočo moč. Tudi pri svetopisemskih opisih Jezusovih čudežev večkrat najdemo, da je bil čudež odvisen od zaupanja bolnika, da Bog to lahko stori in če bolnik glede tega ne bi zaupal Bogu, Jezus tega ne bi mogel storiti zaradi načina delovanja duhovnega sveta, ki deluje po veri oziroma zaupanju, kot nam pravi *Sveto pismo*. Večkrat so tudi opisane okoliščine takšne, da kažejo nek moralni *namen* dogodka (denimo, ozdravljenje ali vzpodbuda prisotnih k veri v Boga in Jezusa kot božjega sina). Vse te stvari (namen, zaupanje, vnaprejšnja napoved) po fizikalistični sliki sveta ne obstajajo, kaj šele, da bi imele kakršnokoli povezavo s fizičnim svetom. Ko imamo takšna pričevanja, je zato mnogo težje reči, da se je dogodek zgodil nekako po naravni poti, in zdi se, da je dovoljevanje nadnaravnega v takih primerih bolj smiselno.

Zdi se pa tudi, da se na tej točki pri presojanju pričevanj prej ali slej srečamo z

[12] Ena od teistovih možnosti je, da dovoli obstajanje določenih zakonov, s katerimi so čudeži vseeno v skladu, vendar to niso preprosti naravni zakoni, temveč neke vrste višji zakoni, ki določajo, na kak način sta povezana nadnaravni in naravni svet – lahko bi jim rekli duhovnofizikalni zakoni. Za teista je sprejemljivo verjeti, da je Bog ustvaril svet z določenimi naravnimi zakoni skupaj s takšnimi višjimi zakoni, ki določajo, kako je ta svet odprt za Njegove posege vanj (in tudi posege drugih duhovnih bitij). Možno je, da je Bog fiksno določil, na kakšen način lahko nadnaravni svet posega v zakone, po katerih fizikalni svet običajno deluje. Če mi te duhovnofizikalne zakone lahko spoznamo ali ne oziroma v kakšni meri jih lahko spoznamo, je že drugo, epistemološko vprašanje; njihov obstoj je vsekakor možen in nekateri teisti to shemo uporabijo pri pojasnitvi čudežev. Materialistu pa ta pojasnitev seveda ne pomaga – on potrebuje postuliranje golih naravnih zakonov, ki bi bili še nepoznani in bi lahko pojasnili dogodek, ki se ni zgodil v skladu z tistim zakonom narave, za katerega izgleda, da je očitno kršen, a je drugače trdno potrjen iz izkušenj.

[13] Drugi pogoj, da je oseba res biološko mrtva, bi lahko bil ta, da je ne vzdržujejo aparati, ki ohranjajo krvni obtok v telesu (razlika med "klinično" in "biološko" smrtjo).

"nezdružljivostjo" bolj temeljnih prepričanj o svetu oziroma dveh popolnoma različnih perspektiv: ateist-fizikalist pristopa k pričevanjem o čudežih s povsem drugačnimi predhodnimi predpostavkami kot teist oziroma vsakdo, ki veruje v Boga ter v obstoj nadnaravnega sveta. Zato se bo fizikalist mnogo prej odločil za dvom v nek izpričan čudež kot teist; takšne odločitve so lahko tudi v precejšnji meri podzavestne. Seveda tukaj ni prostora, da bi obravnaval veliko vprašanje, kateri od teh velikih dveh pogledov na svet je pravilen. Vsekakor sam pri presoji pričevanj o čudežih upoštevam mnoge razloge za obstoj v Boga in nadnaravno – za namene te razprave pa upam, da sem uspel zgolj nekoliko pokazati skladnost in smiselnost teistične perspektive glede čudežev ter nezadostnost Mackie-Humovega argumenta.

Naslednji možni korak po tej razpravi pa je praktičen: iskanje in odprta presoja kakšnih konkretnih pričevanj o čudežih, ki nam izgledajo zanesljiva.

THE NATURE OF MIRACLES

According to the traditional Christian picture God also works miracles – He sometimes causes events that do not happen in accordance with the physical laws which otherwise firmly hold. This theistic teaching has been attacked with several arguments, and in this article I will defend the theistic teaching against two arguments against miracles – one by Hume, and another by Mackie. Hume claims that a miracle, being a violation of the laws of nature, is always more unbelievable than a natural explanation of the certain testimony of a miracle. In answer to this position I expound on Swinburne's answer, that in certain cases, where we have good reasons to believe certain testimonies (because of the reliability of witnesses, our spiritual and moral experience and similar), the evidence for a miracle can be stronger than the evidence against that miracle, although our

whole sensory experience may be of a non-miraculous nature. To Mackie's proposal of postulating certain unknown physical laws which would explain a miracle in a natural way, I answer that sometimes the circumstances which are described in a reliable miracle story suggest more a supernatural explanation of the phenomenon than a natural one.

Keywords: miracles, skepticism, theism, D. Hume, J. L. Mackie, R. Swinburne.

Literatura

Cavendish, R. (ur.) (1991). *Enciklopedija nepojasnjenega*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.

Hasted & Robertson (1981). *Paranormal electrical effects*, *Psychoenergetic Systems* (*četrti zvezek*). Gordon and Breach Science Publishers Inc.

Heinz, H. (1992). *Sodobni človek in* Sveto pismo. Ljubljana: Znamenja časa.

Hume, D. (1955). *An Inquiry Concerning Human Understanding* (ur. C. W. Hendel). New York: Bobbs-Merrill.

Hume, D. (1996). "Of Miracles". V Peterson, Hasker, Reichenbach & Basinger (ur.), *Philosophy of Religion* (*selected readings*), New York & Oxford: Oxford University Press.

Jerončič, P. (1996). *Adventistični pregled*.

Kant, I. (1990). *Religija unutar granica čistoga uma*. Beograd: BIGZ.

Lewis, C. S. (1989). *Zakaj Bog?* Ljubljana: Ganeš.

Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Morris, T. V. (ur.) (1994). *God and the Philosophers* (*The Reconciliation of Faith and Reason*). New York & Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Seventh-day Adventist Bible Commentary (1980). Hagerstown: Review and Herald Publishing Association.

SSKJ 1.0 (1995). Ljubljana (Kamnik): DZS (Amebis, d.o.o.).

Sveto Pismo *Starega in Novega Zakona* (prevod A. Chraska), (1999). British and Foreign Bible Society.

Swinburne, R. (1989). *Miracles*. Macmillan Publishing Company.

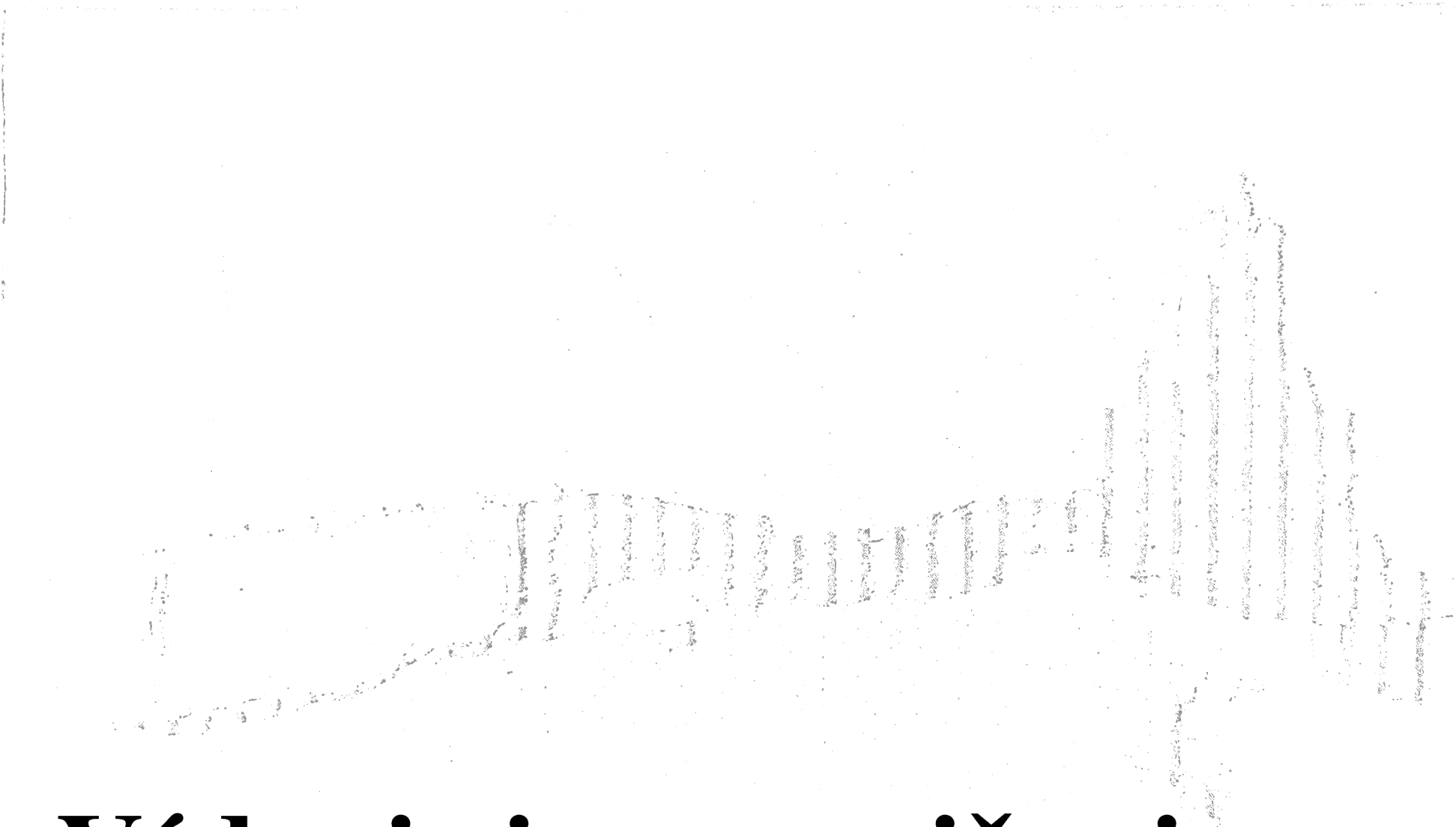
Swinburne, R. (1996). “Miracles and historical evidence”. V Peterson, Hasker, Reichenbach & Basinger (ur.), *Philosophy of Religion* (*selected readings*), New York & Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, R. (1996). *Is there a God?* New York & Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, P. (1995). *God, Knowledge, and mystery. Essays in Philosophical Theology.* Ithaca and London: Cornell University Press.

White, E. G. (1995). *Life Sketches of Ellen G. White*. Ontario: Pacific Press.

Wilkinson, D. & Frost, R. (1997). *O Bogu in znanosti: jasno razmišljanje*. Celje: Mohorjeva družba.



Védenje in prepričanje

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.

H. H. Price
prevedel Tomaž Jereb

NEKAJ PREMIŠLJEVANJ O PREPRIČANJU*

Predlagam, da začnemo z določanjem tega, kar bi lahko imenovali *prima facie* teorija prepričanja. Večinoma je izpeljana iz Cook Wilsona.[1] Toda ne v celoti, poleg tega pa on nekaj terminologije, ki jo bom privzel pri razlagi, nikakor ne bi odobraval. Nato bom obravnaval nekaj težav te teorije, na koncu pa bom predlagal nekaj sprememb za rešitev le-teh.

Teorija začne z razločevanjem prepričanja od védenja. V védenju je mišljenje neposredno soočeno z določenim dejstvom oziroma z določeno posamezno stvarjo. Védenje je po definiciji nezmotljivo, čeprav seveda ni treba, da je tudi izčrpno. Vendar ne moremo smiselno reči, da je védenje resnično, saj se alternativa *resnično ali neresnično* ne more nanašati nanj. Prav tako ne moremo reči, kljub mnenjem piscev o zgodovini filozofije, da je védenje bodisi aktivno bodisi pasivno. Vprašanje, ali je védenje aktivno ali pasivno (vprašanje, na katerega so racionalisti domnevno odgovorili na en, empiristi na drug, Kant pa na oba načina), je nesmiselno zato, ker ima védenje za vzročno relacijo.[2] Védenje je nekaj temeljnega, česar se ne da več dalje analizirati. Je preprosto situacija, v kateri je neka bitnost ali neko dejstvo neposredno prezentno zavesti. To dejstvo seveda lahko ima obliko "da iz *p* sledi *q*". Tedaj védenje imenujemo sklepalno. Vendar to védenje ni nič manj neposredno, čeprav je njegov predmet v tem primeru bolj kompleksen.

Prepričanje pa je, na drugi strani, vedno lahko zmotno. Ne glede na to, kako trdno sem prepričan v nekaj in ne glede na to, kako močno evidenco imam za to, ni treba, da je tako, kakor sem prepričan, da je. Poleg tega pa pri prepričanju obstaja tudi določena *posrednost*. Ko sem resnično prepričan, obstaja dejstvo, ki moje prepričanje naredi za resnično. Toda to dejstvo sâmo ni prezentno mojemu mišljenju. Kar mu je prezentno, je nekaj drugega, nekaj, kar se v tem primeru sklada oziroma ujema z dejstvom, v ostalih primerih pa ne. (Zdi se mi, da mnogi kritiki korespondenčne teorije resnice niso opazili, da se ta teorija nanaša na prepričanje, nikakor pa ne na védenje. Korespondenčna teorija védenja bi seveda

[1*] Prevedeno po H. H. Price, "Some Considerations About Belief", v A. Phillips Griffiths (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, New York 1967, str. 41-59. Članek je najprej izšel v *Proceedings of the Aristotelian Society*, 35. zvezek (1934/35), str. 229-252.

[2] Cook Wilson, *Statement and Inference*, II. del, 3. poglavje.

bila absurdna.)

Razlika med védenjem in neresničnim prepričanjem je očitna. Razliko med védenjem in resničnim prepričanjem pa včasih zanikajo ali pa jo postavljajo pod vprašaj. Morda jo bo pojasnil sledeči primer. Predpostavimo, da sem nad nečem začuden. Potem lahko z introspekcijo *vem*, da sem začuden. Nekdo, ki opazuje moje obnašanje in opazi, kako sem se namrščil in zavzdihnil, je lahko *prepričan*, da sem začuden. In njegovo prepričanje bo resnično. Očitno pa je, da se *njegov* odnos do moje začudenosti popolnoma razlikuje od mojega odnosa do nje. Ne mislim samo tega, da sem jaz subjekt oziroma lastnik začudenosti, on pa ne. Kar mislim, je to, da začudenost ni neposredno prezentna njegovi zavesti, moji pa *je*. Seveda je nekaj, kakorkoli temu že rečemo, prezentno tudi njegovi zavesti: vsekakor pa to ni začudenost sama, ampak nekaj drugega, kar se sklada ali ujema z njo – nekaj, kar bi lahko bilo prezentno njegovemu mišljenju, četudi začudenost v meni sploh ne bi obstajala.

Sledi, da je nemogoče hkrati vedeti in biti prepričan v isto stvar. Če vem, da *A* je *B*, ne morem v istem času biti prepričan, da *A* je *B*. Če pa sem v to prepričan, ne morem hkrati vedeti tega. Čeprav sem seveda enkrat lahko prepričan v nekaj, drugič pa to lahko vem.

Mislim, da so to posledico tu in tam zanikali. Nekateri filozofi mislijo, da se, kadarkoli podamo kakšno izjavo, pojavi posebna vrsta mentalnega dejanja, ki ga izjava izraža. (Ta izjava seveda ne bi *izjavljala*, da se to dejanje dogaja, temveč bi ga izražala, podobno kot stokanje izraža obup ali kot smehljaj izraža zadovoljstvo.) To mentalno dejanje včasih imenujejo *zatrjevanje*, drugi pa mu pravijo *presojanje*. Včasih – čeprav ne pogosto – se najde kdo, ki ve, katero od njiju je izjavljanje. Posledično je s tega stališča možno oboje: vedeti, da *A* je *B*, in hkrati zatrditi ali presoditi, da *A* je *B*. Tako so nekateri, ki stojijo na tem stališču, hoteli izraz "biti prepričan" uporabiti kot sinonim za "presoditi" ali "zatrditi". Iz tega pa sledi, da lahko v skladu s tem stališčem nekaj vemo in smo hkrati v to tudi prepričani.

Kar se mene tiče, precej dvomim (skupaj s Cook Wilsonom), ali to predpostavljeno dejanje zatrjevanja oziroma presojanja sploh obstaja. Vsekakor obstaja dejanje formuliranja nečesa v besedah ali drugih simbolih. In to dejanje izmišljanja izjave lahko razlikujemo od kasnejšega dejanja izrekanja ali zapisovanja te izjave. To je vsekakor – tudi če njegov storilec tega ne ve – neko praktično dejanje; če hočete: je umetniško dejanje. Gotovo pa to ni kognitivno dejanje, kakršna naj bi bilo zatrjevanje oziroma presojanje. Ko vem, da kakšno dejstvo obstaja, bi do njega sicer lahko tudi bil v različnih čustvenih odnosih, kot so osuplost, strah ali žalost. Nemara obstaja celo čustven odnos – odnos spoštovanja ali obzirnosti ali podrejanja –, ki ga imam vedno, kadar navajam kakšno dejstvo, za katerega vem, da obstaja. In nemara moja izjava – ravno tako kot *označuje* to dejstvo samo – vedno *izraža* to čustvo. Tega, da kakšno *kognitivno* dejanje ali odnos, ki ga izraža izjava, sega čez in nad meje védenja, pa ne vidim.

Dejstvo je prezentno moji zavesti. Jaz pa si lahko, da bi to dejstvo označil, izmislim stavek ali kakšen drug kompleksen simbol. Kaj več je v tem razen tega?

Vseeno predpostavimo, da obstaja kognitivno dejanje, ki se pojavi, kadarkoli podam izjavo in ga ta izjava izraža. Celo če je tako, se mi zdi zelo neponesrečeno to dejanje imenovati *prepričanje*. Kajti besedo "prepričanje" hočemo imeti za nekaj drugega, za miselno naravnanost, ki je – kar sem poskušal opisati zgoraj – drugačna od védenja in jo lahko primerjamo z njim: za nekaj, kar je zmotljivo in posredno, medtem ko je védenje nezmotljivo in neposredno. In mislim, da je to tisto, kar beseda prepričanje pomeni v običajni uporabi. Tako, na primer, rečemo: "Ne vem, ali je v Oxfordu, prepričan pa sem, da je." Nikoli pa ne rečemo: "Vem, da je v Oxfordu, *in* prepričan sem, da je tam." Vsakega, ki ugovarja tej rabi, moram prositi, naj poišče drugo besedo za to nevedno in zmotljivo kognitivno naravnanost. V vsakem primeru ta gotovo obstaja in nam je vsem zelo domača.

Sedaj lahko nadaljujemo s podajanjem *prima facie* analize prepričanja. Pokazati moramo, kako se razlikuje od védenja. Najprej v prepričanju razlikujemo dva elementa: (1) *zamišljanje* [*entertaining*] propozicije, (2) *soglašanje s* [*assenting to*] to propozicijo oziroma *privzemanje* [*adopting*] te propozicije. Preden nadaljujemo, moramo povedati nekaj več o vsakem od teh elementov.

Glede na (1) se seveda zavedam, da je fraza "zamišljati propozicijo" kamen spotike za mnoge filozofe. Vprašali me bodo, če z Bolzanom in Meinongom menim, da so propozicije realne bitnosti, neodvisne od mišljenja, ki eksistirajo oziroma subsistirajo v lastnem svetu, ločenem od sveta dejstev. Odgovoril bom, da uporabljam frazo "zamišljanje propozicije" – na popolnoma neobvezujoč način – za označevanje izkušnje, ki nam je vsem dobro poznana. Vsakdo ve, kaj pomeni razumeti izjavo, ne da bi pri tem bil oziroma ne bil prepričan v to, kar izjava trdi. Na primer, vsi lahko razumemo izjavi "Po Siamu divja neurje" ali "Septembra bodo splošne volitve". Lahko jih razumemo, ne da bi bodisi bili ali pa ne bili prepričani v to, kar pravijo. Razumevanje takšne izjave je nekaj drugega kot zgolj poslušanje ali branje besed, ki jo sestavljajo: je to, čemur pravim zamišljanje propozicije. Oziroma še enkrat: vsakdo ve, kako je misliti o *A*, "kot" da je *B*, ne da bi o tem, da *A je B*, bodisi bil bodisi ne bil prepričan, in ne da bi vedel, da *A* je *B* ali da ni. Ne vem, ali se gospod Smith v tem trenutku češe ali ne, in niti sem niti nisem prepričan, da to počne. (Le zakaj bi bil?) Toda lahko si in si o njem tudi mislim, "kot" da si v tem trenutku češe svoje lase. Ta situacija, v kateri mislimo o nečem "kot" takem in takem, je to, čemur pravim zamišljanje propozicije. O naravi tega dejanja in njegovega predmeta (kakorkoli ju že imenujemo), so predlagali mnoštvo teorij, med katerimi je ena Bolzano–Meinongova teorija, toda samo ena. Sam se ne nameravam poglabljati v nobeno od teh teorij: ne zato, ker mislim, da je ta tematika nepomembna – kot je pravilno povedal filozof iz Cambridga, je zamišljanje "najbolj mentalna zadeva, kar jih počnemo" –, ampak zato, ker so razlike med njimi nepomembne za probleme, o katerih želim razpravljati. Ne glede na to, katero od teh teorij sprejmemo, ti problemi še vedno ostanejo.

Da bi pojasnil, kaj je bilo mišljeno z besedo “zamišljati”, moram to dejanje vzeti tako rekoč v izolaciji in preučiti primer, kjer razumemo izjavo oziroma mislimo o *A* in *B*, ne da bi bodisi bili bodisi ne bili prepričani v to. Pravzaprav se zamišljanje praviloma ne pojavlja samo. Ponavadi vzamemo kakšno *dodatno* naravnanost, glede na katero si nekaj zamišljamo. Zato je zamišljanje ponavadi le element bolj kompleksne mentalne naravnanosti. Vsebovano je, na primer, v dvomljenju, spraševanju, predpostavljanju. Tvori pa tudi del določenih čustvenih naravnanosti, na primer, ko upam, da bo jutri lepo vreme, ali pa se bojim, da bo deževalo, ali ko sem presenečen nad zgodbo, ki sem jo prebral v časopisu. Tudi kadar sem prepričan in kadar nisem prepričan, to moje stanje vsebuje zamišljanje. Zamišljanje se lahko (kakor smo rekli) pojavi brez tega, ne moremo pa biti prepričani v nekaj oziroma ne biti prepričani v nekaj brez zamišljanja.

To nas pripelje do drugega elementa v naši *prima facie* teoriji prepričanja, do elementa soglašanja oziroma privzemanja. Da bi lahko pojasnili, kaj je to, se moramo vrniti nekolikanj nazaj in obravnavati proces, ki predhodi oblikovanju prepričanja. V skladu s to teorijo začenjamo s tem, da si zamišljamo *več* propozicij (najmanj dve), ki se medsebojno izključujejo. Predpostavimo, da se nam je izgubil maček. Zamišljamo si propozicije, da je maček v kredenci, da je v posodi za premog, da je za zofo. Premišljujemo in se sprašujemo o teh propozicijah, vendar nas nobena ne prepriča. Nenadoma pa iz smeri kredence zaslišimo hrup in zaradi tega *soglašamo s* propozicijo oziroma *privzemamo* propozicijo, da je maček v omari, hkrati pa *ne soglašamo z* drugima dvema alternativnima propozicijama oziroma ju *zavračamo*.

Težko je podati nadaljnjo razlago procesa soglašanja. Zdi se mi, da je sestavljen iz dveh elementov, iz dela, ki izvira iz hotenja in iz čustvenega dela. Po eni strani je podoben izbiri, preferenci ali odločitvi; in značilno je, da rečemo tako “Odločil sem se, *da A* je *B*” kot tudi “Odločil sem se, da bom naredil *X*”. Ko preidemo iz stanja premišljevanja v stanje soglašanja, se nam nekako zdi, da smo zmagali oziroma napravili odločilen korak. Najprej smo bili glede alternativ nevtralni, sedaj pa smo se odločili v prid ene in proti ostalim. Po drugi strani pa ima soglašanje tudi čustveno plat. Ko smo v nekaj prepričani, nam to vzbuja občutek *sigurnosti* ali *zaupanja*. Kot rečemo, se pri tem počutimo kot doma.

Prvi od obeh dejavnikov soglašanja ne pozna nobenih stopenj. Ali se odločimo v korist *p* in proti njegovima alternativama *q* in *r* ali pa ne. Svojo odločitev lahko kasneje seveda prekličemo, toda ko se je zgodila, se je morala zgoditi v celoti ali pa se sploh ni zgodila. Čustveni dejavnik pa ima lahko vse vrste stopenj. “Raje bi mislil, da *A* je *B*” izraža zelo majhno stopnjo zaupanja. “Predpostavljam” ali “Pričakujem” sta pogovorno pogosto, vendar nenatančno, uporabljena za izražanje nekoliko večje stopnje zaupanja. “Jaz mislim” vendarle izraža še več zaupanja. In “Siguren sem” ali “Popolnoma sem siguren” ali “Gotov sem” izražajo zelo visoko stopnjo zaupanja. Mogoče bi spodnji polovici lestvice lahko

rekli *mnenje*, zgornji polovici *prepričanost* [*conviction*], najvišjo stopnjo pa bi lahko imenovali *absolutna prepričanost.*[3]

V primeru, ki smo ga obravnavali zgoraj, je naše soglašanje bilo soglašanje *na osnovi evidence;* imeli smo *razlog* za svoje prepričanje. S propozicijo, da je maček v kredenci, smo soglašali zato, ker smo slišali hrup, ki je prihajal iz tiste smeri, iz smeri posode za premog ali iz smeri, kjer je zofa, pa nismo slišali nobenega hrupa. Kaj pa je mišljeno z "imeti evidenco za propozicijo *p*" oziroma "imeti razlog za" prepričanje v to, kar pravi? V skladu s predstavljeno teorijo to pomeni (a) *vedeti* za kakšno dejstvo in (b) *vedeti*, da to dejstvo naredi propozicijo *p* za bolj verjetno kot njene alternative. Tako v skladu s to teorijo prepričanje vedno vsebuje védenje. To pa je ena najbolj presenetljivih poant te teorije. K njej se bomo vrnili kasneje.

V zvezi s tem ostro razlikujemo med *razlogi* za prepričanje in njegovim *vzrokom* oziroma psihološkim izvorom. In nobeno raziskovanje psiholoških izvorov prepričanja – na primer čustev, navad ali običajev, ki povzročajo, da določena propozicija *p* prepriča ljudi – naj si ne bi zastavljalo naloge, da pokaže bodisi, da je *p* resničen, bodisi, da ni. Če želimo ugotoviti, ali je *p* resničen oziroma neresničen, moramo preprosto pretehtati razloge za in proti. Težava, ki nastopi tukaj, je v tem, da imeti razlog že samo po sebi pomeni vrsto vzroka. Védenje je – nič manj kot želja – psihični dogodek. In prav tako kot drugi psihični dogodki ima lahko tudi védenje posledice. To bo postalo bolj jasno, če povemo, da lahko soglašanje določimo na dva različna načina: (a) kognitivno – tako da vemo za evidenco v korist propozicije, s katero soglašamo, (b) čustveno in hotenjsko. Ta dva vzročna dejavnika se spreminjata neodvisno drug od drugega. Včasih prevlada eden, včasih drugi. V vseh prepričanjih morata biti do določene mere prisotna oba. Soglašanje ne bi moglo biti določeno izključno s poznavanjem evidence. *Zainteresirani* moramo biti vsaj za obe propoziciji, med katerima naj bi odločila evidenca, drugače ju sploh ne bi obravnavali. Če pa je to edini učinek čustvenih in hotenjskih dejavnikov, potem je naše prepričanje tako racionalno, kot je prepričanje sploh lahko racionalno.

Ali lahko na drugi strani obstajalo popolnoma neracionalno prepričanje, kjer je soglašanje v celoti določeno z našimi čustvi in hotenji in bi bilo popolnoma neodvisno od poznavanja evidence? Mislim, da takšno prepričanje ne bi moglo obstajati. Tu moramo razlikovati dva možna primera. Da poenostavim, predpostavimo, da obstajata samo dve alternativi, *p* in *q*, ter da imamo veliko evidence za *p* in zelo malo evidence za *q*. Ali lahko kljub temu zaradi naših upov, strahov ali želja soglašamo s *q*? Zdi se mi, da tega tako neposredno ne moremo storiti, lahko pa to naredimo posredno. Zaradi želja ipd. lahko našo pozornost odvrnemo od evidence za *p* in se omejimo na evidenco za *q*. V drugem primeru nimamo nikakršne evidence za nobeno stran; kakor tedaj, ko pridemo na križišče in nimamo nobene evidence za to, katera od obeh cest je prava. Tu se zdi, da

[3] Ne pravim, da so filozofi 17. in 18. stoletja sami prišli v ta absurd, ampak samo, da so jim to podtaknili pisci o zgodovini filozofije.

soglašanje in zato tudi prepričanje ni mogoče. Edino, kar lahko storimo, je, da se *odločimo za ravnanje, kot da* bi bila cesta *A* prava. Vendar zaradi tega še nismo prepričani, saj smo nezaupljivi do tega, da je ta cesta prava. Res je, da so nekateri filozofi poskušali istovetiti soglašanje s *p* z odločitvijo za ravnanje, kot da bi bil *p* resničen. Toda iz tega primera je jasno, da se lahko odločimo, da bomo ravnali tako, ne da bi sploh bili prepričani v to, kar trdi *p*. Ne samo to, včasih se lahko odločimo, da bomo ravnali, kot da je *p* resničen, tudi kadar nismo prepričani v to, kar trdi, ali celo zato, ker nismo prepričani v to: recimo, kadar – z namenom, da bi nekoga prepričali, da je neresnična – ravnamo, kot da je posamezna znanstvena ali arheološka teorija resnična.

Do sedaj smo razločili naslednje štiri dejavnike v situaciji, imenovani "prepričanje, da *p*":

(1) Zamišljanje, da *p*, skupaj z zamišljanjem ene ali več alternativnih propozicij *q* in *r*.

(2) Védenje, da obstaja dejstvo (ali niz dejstev) *F*, ki je relevantno za *p*, *q* in *r*.

(3) Védenje, da *F*, naredi *p* za bolj verjetno kot *q* ali *r*, *tj*., za *p* imamo več evidence kot za *q* ali *r*.

(4) Soglašanje s *p*; to po vrsti vključuje

(a) preferiranje *p* pred *q* in *r*;

(b) občutek določene stopnje zaupanja glede *p*.

Sledi zanimiva posledica. Očitno je, da je vsako prepričanje lahko zmotno (to je vsekakor del definicije prepričanja). Ne glede na to, koliko evidence imamo zanjo in ne glede na to, kako ji zaupamo, je propozicija še vedno lahko neresnična. Tako je v našem zgornjem primeru hrup v kredenci lahko povzročila podgana ali deček in je mačka navsezadnje lahko pod zofo. Pa se mora tisti, ki je prepričan, sam zavedati te možnosti? V skladu z zgornjo analizo se zdi jasno, da se mora, saj ve, da ima *p* tudi alternative. Ve tudi, da je njegov evidenca nepopolna, *tj*., da *obstajajo* tudi druga relevantna dejstva, katerih *specifične narave* ne pozna. In ve, da *F* naredi *p* za samo *bolj verjetno* kot *q* in *r*, vendar niti ne *potrdi p* niti ne ovrže *q* in *r*.

Kljub temu pa gotovo obstaja stanje mišljenja, za katerega smo v skušnjavi, da bi mu rekli prepričanje, kadar se *ne* zavedamo možnosti, da se lahko motimo. To je stanje, ki ga pričujoča teorija imenuje *imeti za dognano* [*taking for granted*] ali *sprejetje* [*acceptance*] oziroma s Cook Wilsonom *biti pod vtisom, da.* (Prepričan sem, da ga profesor Prichard imenuje "mišljenje brez spraševanja".) Zavračanje tega, da bi ga imenovali prepričanje, se lahko zdi nekako umetno. Vendar se to stanje na zelo pomemben način razlikuje od tega, kar smo doslej imenovali prepričanje.

Tradicionalni primer za imeti za dognano je sledeči. Na ulici pred nami

zagledamo moškega, ki ima rdeče lase in temno moder površnik. Brez kakršnegakoli pretehtanja evidence oziroma brez kakršnegakoli premisleka o alternativah takoj sklepamo, da je to naš prijatelj Smith. Stopimo k njemu in ga lopnemo po hrbtu. Potem pa ugotovimo, da to sploh ni Smith, ampak nekdo, ki ga sploh ne poznam.

Očitno je ta situacija popolnoma drugačna od našega prejšnjega primera. Nobenega dvoma ni, da se bomo opravičili in rekli: "Žal mi je, *mislil* sem, da ste Smith." Toda "misliti" tukaj ne pomeni "soglašati na podlagi evidence z nizko stopnjo zaupanja". Res smo lahko v skušnjavi, da bi rekli, kot je o podobnem primeru rekel gospod Russell, da je naša izjava, s katero smo se opravičili, preprosto neresnična; da sploh nismo *mislili*, ampak smo se zgolj tako obnašali. In včasih, toda ne vedno, je res tako. Zdi se, da je nujno ločevati med čisto behavorističnim *navideznim sprejetjem* (če ga lahko tako imenujemo) in pravim sprejetjem, kjer razmišljamo vsaj v nekem smislu te dvoumne besede. V pravem sprejetju si zamišljamo propozicijo "ta mož je Smith", zamišljanje pa gotovo je mišljenje. S to propozicijo pa ne soglašamo, kajti soglašanje vključuje, kot smo videli, preferenco, ta pa zahteva zamišljanje vsaj dveh alternativ. Tukaj pa ni nič drugega. V našem mišljenju se sploh ne pojavi nobena alternativa. Kar se zgodi, je, da ni tako, da s to propozicijo *ne bi soglašali*. Prav tako glede na to propozicijo ne čutimo nobene stopnje sigurnosti, ampak se *sploh ne počutimo nesigurno.* Zamišljamo si jo brez vsakega dvoma ali vprašanja. To se razlikuje od stanja "umikanja sodbe" o propoziciji, saj tam potlačimo naše dvome in vprašanja z nekim premišljenim in pogosto napornim trudom. Tukaj pa se v nas ne pojavi noben dvom ali vprašanje, tako da nam ga sploh ni treba potlačiti. Propoziciji se preprosto predamo na otročji in nenaporen način. Potemtakem se sploh ne zavedamo dejstva, da ta propozicija lahko navsezadnje sploh ni resnična. In če se izkaže za neresnično, začutimo posebno neprijeten in boleč šok, precej drugačen od blagega presenečenja in razočaranja, ki ga povzroči razkrinkanje običajnega neresničnega prepričanja. Ta šok je še najbolj podoben tistemu, ki ga doživimo, če se nenadoma zbudimo iz sanj.

Potem, ko smo povedali, kaj je sprejetje, se moramo sedaj še vprašati, kako do njega pride. Soglašanje je, kakor smo videli, določeno z dvema medsebojno neodvisnima dejavnikoma, s poznavanjem evidence na eni strani ter hotenjskimi in čustvenimi dejavniki na drugi strani. Očitno imajo hotenjski in čustveni dejavniki svojo vlogo tudi pri določanju sprejetja. Če hočemo videti Smitha, je bolj verjetno, da bomo tujca imeli zanj.[4] (Podobno je tudi, če se ga bojimo srečati.) Vsekakor pa nas lahko mika reči, da je sprejetje v celoti določeno s hotenjem in čustvi; toda to ne more biti pravilno. Stene ali slona nikoli ne zamenjamo za Smitha, celo strašila ne, in sicer ne glede na to, koliko si ga želimo

[4] Opazili boste, da se tu moja raba razlikuje od Cook Wilsonove. Sam uporabljam prepričanje kot generični termin, čigar vrsti sta mnenje in prepričanost. On ima prepričanje za vmesno vrsto, ki je bolj zaupanja vredna kot mnenje in manj kot prepričanost. Drugi bi mogoče raje *vsakemu* strinjanju na podlagi evidence rekli "mnenje" in bi uporabili besedo "prepričanje" kot vključujoč termin, ki pokriva tako soglašanje na podlagi evidence kot tudi precej drugačno stanje sprejetja oziroma tega, da imamo nekaj za dognano, ki ju bomo kmalu obravnavali.

(ali se ga bojimo) videti. Videti, slišati ali otipati moramo nekaj, kar mu je dovolj podobno. Potemtakem naše sprejetje deloma povzroča kognitivni proces, namreč to, čemur pravimo "asociacija idej". Samo da to ni asociacija med "idejami" (če ta beseda sploh kaj pomeni); je asociacija med dvema množicama lastnosti – imeti rdeče lase in moder površnik na eni strani ter ostalimi Smithovimi značilnostmi na drugi strani. Ta asociacija igra pri sprejetju isto vlogo kot zavedanje ugodne evidence v primeru pravega prepričanja. (V čistem behavioristočnem navideznem sprejetju je asociacija zamenjana s pogojnim refleksom, ki povezuje določeno vrsto dražljaja čutnih organov z določeno vrsto telesnega gibanja.)

Tukaj pa se pojavi nenavaden zaplet. Celo pri sprejetju se lahko zdi, da obstaja *evidenca* za sprejeto propozicijo. Asociacija se je pojavila zato, ker ima Smith zares rdeče lase in ker ponavadi res nosi moder površnik. Če pa je tako, je dejstvo, da je ta možak rdečelas in da nosi moder površnik, evidenca za to, da je Smith (da je tak, je seveda združljivo s tem, da je dejansko nekdo drug: evidenca ni dokaz). Če pa za propozicijo, ki jo sprejemamo, imamo evidenco, ali v resnici sploh obstaja kakšna razlika med sprejetjem in prepričanjem? Da bi to razložili, moramo razlikovati med zavedanjem nečesa, kar dejansko je evidenca, in *uporabo* tega za evidenco: na primer med zaznavanjem nečesa, kar *dejansko* naredi *p* za verjetno, in *spoznanjem*, da to naredi *p* za verjetno. Ravno to spoznanje oziroma uporaba pa je tisto, česar pri sprejetju ni, kar pa je pri pravem prepričanju prisotno. Da tega ni, se lahko prepričamo z introspekcijo. Da bi pokazali, da mora biti tako, pa lahko predložimo tudi argument. Kajti če spoznamo, da *F* naredi *p* za verjetno, moramo tudi spoznati, da je *p* navsezadnje lahko neresnično, določena alternativna propozicija pa resnična. Tega spoznanja pri sprejetju ni, pri prepričanju pa je prisotno.

Vsekakor pa je njegova odsotnost značilnost sprejetja, kakor smo videli najprej. Zdaj lahko, v skladu z običajno rabo, rečemo, da "imamo" evidenco za *p* takrat, ko *spoznamo*, da takšno in takšno dejstvo naredi *p* za verjetno. Zato ni res, da imamo pri sprejetju (ali pri tem, da imamo nekaj za dognano) evidenco za to, kar sprejemamo; čeprav bi jo lahko imeli, če bi se prebudili iz našega nesprašujočega stanja mišljenja in kritično obravnavali to, česar se zavedamo.

Sedaj smo dovršili navedbo *prima facie* teorije prepričanja in sprejetja. Pravo prepričanje, pravi teorija, je z razlogi podprto soglašanje z zamišljeno propozicijo; sprejetje pa je odsotnost nesoglašanja brez razloga. Tu sta dve praktični analogiji. Obstaja odločitev, da bomo ravnali, kot da bi bila *p* resnična, in zgolj ravnanje – iz navade ali mogoče nagonsko –, kot da bi bila *p* resnična.

Zdi se mi, da je ta teorija sprejemljiva in najbrž je v različnih oblikah zelo razširjena. Vendar so v njej določene težave, ki nas lahko prisilijo, da jo v določenih podrobnostih spremenimo. Nadaljeval bom z obravnavo dveh. Prva težava zadeva naravo *evidence* za to, v kar smo prepričani. Druga pa zadeva ostro razlikovanje, ki ga teorija postavlja med *prepričanjem* in *sprejetjem* oziroma tem,

da imamo nekaj za dognano.

Teorija pravi, da je pravo prepričanje[5] soglašanje na podlagi evidence. In z "imeti evidenco za *p*" menimo, kot smo videli, *vedeti* nekaj, kar naredi *p* za verjetno. Zato mora prepričanje vedno vsebovati védenje. Če pa obravnavamo posamezne primere, se pojavijo težave. Prepričan sem, da je bil cesar Galba umorjen v Rimu leta 69 našega štetja. Kakšno evidenco imam za to? Ali ta sestoji iz dejstev, za katera vem? Vsekakor izgleda, kot da sestoji samo iz drugih propozicij, v katere sem *prepričan*: kot da je ta knjiga tukaj neka kopija rokopisa, za katerega sem po vrsti prepričan, da je kopija rokopisa, ki ga je narekoval ali napisal Tacit; za katerega sem spet prepričan, da je bil resnicoljuben in zelo pameten človek, sposoben izprašati očividce dogodkov, ki jih opisuje. Kje so v tem primeru moja znana dejstva? Zdi se, da težko najdemo sploh kakšno dejstvo; razen če so to določena dejstva o čutnih podatkih, na primer tista, ki jih zaznavam, ko gledam v to knjigo, ali tista, za katera se spominjam, da sem jih zaznaval, ko sem gledal v druge knjige ali ko sem poslušal predavanja profesorja *X*. Seveda rečemo: "Vemo, da je bil Tacit dober zgodovinar." Ali: "Vemo, da je živel v času smrti cesarja Galbe." Če pa je "védenje" uporabljeno strogo – v tistem smislu, v katerem je nezdružljivo s prepričanjem –, potem teh stvari v resnici ne *vemo*.

Glavna težava je seveda v tem, da v strogem smislu besede "vedeti" zares vemo zelo malo. Vemo določena dejstva o čutnih podatkih in podobah ter dejstva o naših lastnih mentalnih procesih. Poznamo določene matematične in logične zakone. Pa v strogem smislu vemo še kaj več? Podobna težava zadeva tudi dejstva. To, kar v vsakdanjem govoru navadno imenujemo "dejstva", je večinoma neka množica propozicij, v katere smo prepričani, namreč tiste propozicije, ki so tako rekoč razumno gotove [*reasonably certain*]. Tako pravimo, da je dejstvo, da je Oxford zahodno od Cambridga, da je zemlja približno okrogle oblike ali da je bila kraljica Viktorija živa 1. januarja 1900. Toda čeprav so te propozicije razumno gotove, niso *popolnoma* gotove. "Razumno gotovo" pomeni samo "dovolj blizu gotovosti", to je, tako blizu gotovosti, da razumen človek ne bo potreboval nadaljnje evidence: tako kot "razumno čisto" pomeni "tako blizu čistoče, da razumen človek ne bo potreboval še več mila". Še vedno je *mogoče*, da je lahko kakšna od teh razumno gotovih propozicij neresnična ali da so neresnične vse. Če je tako, potem lahko, na primer, navsezadnje sploh ni dejstvo, da je Oxford zahodno od Cambridga. In če – kot bi rekli v običajnem govoru – rečemo, da vemo, da je Oxford zahodno od Cambridga, potem uporabljamo besedo "vedeti" v širšem smislu, v nekem smislu, v katerem védenja *ne* primerjamo s prepričanjem. Res je, da celo v običajnem govoru razlikujemo "védenje" od "prepričanja". Rečemo, na primer: "*Prepričan sem*, da je Smith še vedno doma; *vem*, da je bil včeraj doma, ker je Robinson z njim pil čaj." Toda boleče jasno je, da je ta razlika le razlika v stopnji. Če ni "razumnega dvoma" o propoziciji, navaden človek reče, da ve; če –

[5] Presenetljivo pa je, da si ne smemo *preveč* želeti (ali se bati), da bi videli Smitha. V takšnem primeru bi bili bolj pazljivi. Zaradi naše zaskrbljenosti bi upoštevali alternative in pretehtali evidenco, tako da bi namesto golega skoka na sklep imeli pravo prepričanje.

skupaj z nekim ravnotežjem ugodne evidence – nekaj razumnega dvoma je, pravi, da je prepričan.

Kaj naj filozof stori v tej situaciji? Naj uporablja besedo "vedeti" v strogem in omejenem smislu, kakor jo (na primer) uporablja Cook Wilson, tako da ta beseda pomeni, da imamo kakšno bitnost oziroma dejstvo, ki je neposredno prezentno naši zavesti? Ali pa naj sledi bolj ohlapni rabi običajnega govora, tako da ta beseda pomeni prepričanje v neko propozicijo, ki je razumno gotova? Druga alternativa se lahko zdi bolj privlačna. Manj ko se razlikujemo od običajne rabe, manj bomo prevarali sebe in naše bralce. Toda težava, ki pri tem nastopi, je, da celo navaden človek ne bi nikoli rekel: "Vedel sem, da je bil včeraj doma, toda sedaj se je izkazalo, da ga ni bilo." Ali: "V srednjem veku so ljudje vedeli, da je zemlja ploščata, vendar v resnici ni." Namesto tega bi uporabil frazo kot "biti siguren" ali "biti prepričan". Zato se zdi, da je običajna raba na tej točki preprosto zmedena. Po eni strani pod naslovom védenje vključuje trdno prepričanje v neko razumno gotovo propozicijo. Na drugi strani pa noče priznati, da je védenje lahko zmotno. Pa vendar, če je propozicija samo razumno gotova, obstaja možnost, da se v tem, da smo prepričani vanjo, lahko motimo.

Morda bi bilo za filozofijo najbolj koristno, če bi besedo "vedeti" v celoti zavrgli. Za strogi ali cook-wilsonovski smisel bi jo lahko nadomestili z "dojemati"[6] (kot Cook Wilson sam pogosto počne). Toda, s čim bomo nadomestili drugi smisel, v katerem rečemo, da vemo, da je zemlja približno okrogla ali da je Oxford zahodno od Cambridga? Najboljša fraza, ki se jo lahko domislim, je *razumno zagotovilo* [*reasonable assurance*]. V vsakem primeru je to fraza, ki jo nameravam uporabljati v nadaljevanju tega članka.

Sedaj se lahko vrnemo h glavni temi. Teorija, ki jo raziskujemo, pravi, da imamo, kadar smo prepričani v neki *p*, vedno evidenco za to, v kar smo prepričani. (Spomniti se moramo, da teorija ostro loči med pravim prepričanjem in golim sprejetjem oziroma tem, da imamo nekaj za dognano.) In z *imeti evidenco* meni, da poznamo neko dejstvo ali dejstva, ki delajo *p* za bolj verjetno kot ne. Videli smo razlog za dvom v to, ali prepričanje vedno vsebuje takšno védenje, če je beseda "vedeti" uporabljena v strogem pomenu kot "neposredno dojemati". Toda sedaj lahko predlagamo, da smo vsaj mi *razumno gotovi* o določeni propoziciji, ki dela *p* za bolj verjetno kot ne. Zato je moja evidenca za prepričanje, da je bil Galba leta 69 umorjen, ta, da sem razumno gotov, da Tacit pravi tako in da je Tacit verodostojen zgodovinar.

V večini primerov je razumno zagotovilo, ki nam da našo evidenco, tiste vrste, ki sem ga drugje imenoval zaznavno zagotovilo [*perceptual assurance*][7]. Zato verjamem, da ta pot pelje v Little Puddlecombe. Kaj je moja evidenca? To, da sem *videl* kažipot, na katerem tako piše. To je zaznavno zagotovilo. Toda, kakšno evidenco imam za to, da sem prepričan v to, kar pravi kažipot? Torej, ob mnogih

[6] Kot sem omenil zgoraj, bi nekateri temu rekli "mnenje".
[7] Nekateri bi rekli "*neposredno* dojemati". Toda "neposredno" je strogo rečeno pleonastično.

prejšnjih priložnostih sem *videl* kažipote, na katerih je pisalo "tja-in-tja", in kasneje, ko sem šel v tisti smeri, sem videl to-in-to, na katero se je kažipot nanašal. To pa je spet zaznavno zagotovilo.

Enako je z našim prepričanjem v vsako zgodovinsko propozicijo. Če je zgodovina več kot koherentna domišljija (kar po mnenju nekaterih filozofov ni), mora biti evidenca za to pridobljena iz našega zaznavnega zagotovila, da se raznolika človeška bitja, ki jih dejansko vidimo, se jih dotikamo ali jih slišimo govoriti, obnašajo na določen način. In zlasti, da del njihovega obnašanja sestoji iz beleženja drugih sestavin s pomočjo dokumentov in pomnikov. Včasih, čeprav precej redko, lahko neposredno primerjamo dokument s stvarmi, ki so v njem zabeležene in se jih spominjamo iz našega zaznavanja v preteklosti. In v mnogo drugih primerih je tisto, kar piše v dokumentu, najbrž narejeno iz tega, kar zaznavamo naknadno. Na primer, *v Timesu* piše, da je včeraj v Derbyshiru snežilo. Danes sem se peljal skozi Derbyshire in opazil nekaj snega na vrhovih okoliških hribov. Torej imamo razumno zagotovilo, predvsem zaznavno, da so mnogi dokumenti verodostojni. To pa nam daje nekakšno evidenco za prepričanje, da so verodostojni tudi ostali dokumenti. Če ta zaznavna evidenca odpade, ne vidim niti najmanjšega razloga za prepričanje v katerokoli zgodovinsko izjavo.

Seveda je daleč največji del našega zaznavnega zagotovila v preteklosti. Če naj bi bilo na voljo za to, da nam priskrbi evidenco, si ga moramo zapomniti. Pa je spomin neposredno dojemanje ali pa naj rečemo, da je tudi spomin razumno zagotovilo? Ali pa je spomin samo prepričanje na podlagi evidence, in če je tako, od kod pride evidenca? Za popolno razpravo o tem vprašanju nimam niti časa niti prostora. Namesto tega bom z obžalovanjem ponudil samo nekaj dogmatičnih izjav. Mislim, da moramo dopustiti, da obstaja nekaj takega kot spominsko dojemanje, da torej obstajajo določena dejstva o preteklosti, za katera vemo v strogem pomenu besede "vedeti". In sestavina vseh teh dejstev je spominjanje sámo. Kar dojemam, ni to, da je zjutraj deževalo, ampak da sem zjutraj *videl*, da dežuje; ne, da je bila konferenca v Stresi ta mesec, ampak da sem ta mesec *bral*, da je bila konferenca. Tega, v kar sem bil nek trenutek samo prepričan, ne morem sedaj spominsko vedeti. Lahko pa včasih vem, da sem bil prepričan v nekaj.

Seveda ni res, da je ves spomin dojemanje ali védenje v strogem smislu. Daleč od tega. Fraza "spominjam se" je nejasna in pokriva različne vrste mentalnih dejanj: kar imajo skupnega, je samo to, da se vsa nanašajo na preteklost. Veliko tega, čemur rečemo spomin, je samo prepričanje ali pa samo to, da imamo nekaj za dognano. Nekaj od tega je samo dojemanje znanih čutnih podob skupaj z dispozicijo, da se obnašamo na določen način. Nekaj od tega pa je še celo manj od navedenega. Pogosto s tem, ko rečemo, da se spominjamo – na primer, ko rečem, da se spomnim poti do mojih prostorov –, mislimo samo to, da sem se glede na *zaznavanje* določenih snovnih predmetov ali situacij sposoben obnašati na določen način; na primer, ko vidim vhodna vrata Trinity Collega, lahko – ne da bi sploh razmišljal o kakršnihkoli podobah – grem naravnost do svojih

prostorov.

Vseeno mora biti nekaj spomina tudi dojemanje, drugače takšne besede kot "včeraj" ne bi imele za nas sploh nobenega pomena, in tako ne bi mogli o preteklosti imeti niti neresničnega prepričanja. Težko si je namreč predstavljati, da je značilni *zgodilo se je včeraj* apriorni pojem, ali pa, da smo ga neposredno odkrili z našo intelektualno intuicijo. Očitno smo se ga pričeli zavedati z abstrakcijo, s pregledovanjem primerov. Imeti moramo torej neposredno dojemanje vsaj kakšnih dogodkov, ki so "včerajšnji". Vsekakor moram seveda priznati, da je spominsko dojemanje fragmentarno, in še več, da je nedoločeno oziroma shematično. V tem trenutku ne dojemamo vseh dogodkov, ki smo jih kadarkoli doživeli, ampak samo nekaj tu in tam. In ko jih dojemamo, dojemamo samo nekatere od njihovih *določujočih* značilnosti, ne pa popolnoma *določene* značilnosti, ki bi jih morali v resnici imeti. Zato težimo k temu, da bi nadomestili pomanjkljivosti našega spominskega dojemanja s prepričanji različne stopnje primernosti, in to celo z manj uglednimi umskimi procesi, kot sta imeti nekaj za dognano ali premlevanje znanih čutnih podob.

Če je vse to res, potem dejstvo, da je večina naših zaznavnih zagotovil v preteklosti, ni ovira za predlog, da so *ona* tista, ki nam priskrbijo evidenco za veliko večino naših prepričanj. Pojavila so se v preteklosti, nekaj pa jih lahko dojemamo sedaj. Na primer, sedaj lahko dojemam to, da sem videl veliko kažipotov in s tem, da sem naknadno videl kraje, ki so jih omenjali, preveril informacije, ki so bile napisane na njih. Na enak način se lahko sklicujemo na katerokoli drugo vrsto razumnega zagotovila, ki lahko obstaja in ga lahko uporabimo za to, da nam priskrbi evidenco za naša prepričanja, kadar ni na voljo nobenih dejstev, za katera vemo (v strogem pomenu besede "vedeti"), ali pa jih ni dovolj.

Toda sedaj smo soočeni z očitnim problemom: kako naj razložimo razumno zagotovilo? Ali je to, kar daje evidenco na katerikoli stopnji pri večini propozicij, v katere smo prepričani, ali pa je tudi samo pravzaprav osnovano na evidenci? Včasih je jasno, da je. Jaz sem razumno gotov, da je to svinčnik. In to je spet zato, ker sem razumno gotov, da je to majhen podolgovat predmet šestkotnega preseka itd. Toda, ali imam evidenco tudi za to? Če jo imam, ne more biti pridobljena z drugim razumnim zagotovilom, evidenca zanj pa spet z novim: sicer imamo regres v neskončnost. Če pa nimam nobene evidence za to, da je predmet take oblike itd., kako je potem moje zagotovilo razumno? Ni namreč védenje v strogem pomenu: nobenih dejstev o materialnih objektov ne dojemam neposredno, ampak največ samo čutne podatke. In zaradi tega bi lahko mislili, da mora moja biti moje zagotovilo na nek način upravičeno z evidenco v korist tega, v kar sem gotov. Evidenca pa bi morala biti določeno dejstvo o čutnih podatkih, dejstvo, ki ga neposredno dojemam oziroma zanj vem v strogem pomenu besede. Tako smo tu, vsaj zdi se, prišli do nekakšnega mentalnega procesa, ki ga naša teorija opisuje kot prepričanje, to je soglašanje s propozicijo, ko neposredno dojamemo kakšna dejstva, ki naredijo propozicijo za bolj verjetno kot ne. Veliko

naših vsakodnevnih prepričanj *ni* tisto, kar bi, glede na teorijo, morala biti – recimo prepričanje, da ta cesta vodi v Little Puddlecombe. Kajti tu, čeprav imamo evidenco, ta ne sestoji iz znanih dejstev, ampak samo iz propozicij, za katere imamo razumno zagotovilo. Toda zdi se, da se zaznavno zagotovilo samo in mogoče tudi druge vrste razumnega zagotovila zelo dobro skladajo s teorijo. Pa poglejmo, če je temu res tako.

Po premisleku se zdi jasno, da obstajajo težave pri dopuščanju tega, da zaznavno zagotovilo je prepričanje (v pomenu, ki smo ga dali tej besedi v naši *prima facie* teoriji), oziroma da dojemanje čutnih podatkov priskrbi evidenco zanj. Nedvomno bi lahko filozof kot evidenco za obstoj takšnega in takšnega materialnega predmeta uporabil raznovrstna dojeta dejstva o čutnih podatkih. V vsakem primeru je veliko filozofov počelo prav to. In če je tako, so *oni* prepričani na osnovi evidence, da takšen in takšen materialni predmet obstaja. Vendar se zdi očitno, da je njihovo stanje mišljenja precej drugačno od stanja mišljenja običajno zaznavajočega človeka. Grobo rečeno: prišli so do istega sklepa kot običajni ljudje, vendar pa so do njega prišli po precej drugačni poti.

Naj zdaj rečemo, da je človek z običajno zaznavo vse propozicije o materialnih predmetih zgolj sprejema: da samo vzame za dognano, da je tukaj miza ali da ima osem prstov in dva palca? Ali bomo rekli, da za te propozicije sploh nima nobene evidence (čeprav bi ga lahko prijazen filozof oskrbel s kakšno), ampak si zaradi nekega vzroka zgolj zamišlja te propozicije, ne da bi z njimi ne soglašal? To bi se lahko zgodilo bodisi pri občutenju določenih čutnih podatkov, bodisi z nekim asociacijskim procesom, bodisi z neko skrivnostno vrsto prirojene lahkovernosti. Pretirano bi bilo reči kaj takega. Seveda obstaja oblika oziroma stopnja zaznavne zavesti, ki je zgolj sprejetje, na primer, ko imamo že z bežnim pogledom za dognano, da je to drevo hrast. Toda zaznavno zagotovilo je nekaj veliko bolj spoštovanja vrednega. Nastopi samo, kadar smo zaznali *niz* čutnih podatkov, ki so primerno povezani med seboj: kar je najprej samo sprejeto, je na ta način potrjeno in s pomočjo kasnejših zaznav še nadalje določeno.

To nas pripelje do drugega od dveh problemov, za katerega sem obljubil, da ga bom obravnaval. Ko obravnavamo zaznavno zagotovilo, se zdi, da ni niti to, kar naša *prima facie* teorija imenuje prepričanje, niti to, kar ta teorija imenuje sprejetje. Je nekako na sredi med obema oziroma ima z vsakim od njiju kaj skupnega. In mislim, da ne bi bilo težko poiskati še kakšen primer te težave. Ko rečem: "Siguren sem, da je Smith resnicoljuben človek," ni nujno, da izražam zgolj to, da imam to za dognano. In vendar, ali sem v stanju, ki ga teorija imenuje prepričanje? Če sem, kje je moja evidenca? Možno je, da sploh ne morem navesti *nobene* evidence; oziroma če jih, jih navedem zelo malo. Nemara bi lahko omenil dogodek ali dva, po katerih sem sploh ugotovil, da je Smith resnicoljuben. Toda ta količina evidence je precej nesorazmerna v primerjavi s stopnjo gotovosti, ki jo čutim. Kakšen iskren prijatelj bi mi lahko rekel: "Nimaš nobene pravice, da si tako siguren; tvoja gotovost je preprosto nerazumna." Toda predpostavimo, da smo se s Smithom ogromno srečevali, nekaj mesecev mogoče kar vsak dan (in

bolj, kot smo domači z njim, *manj* verjetno si bomo zapomnili posamezne dogodke, v katerih je bil udeležen). Ali ne bi vsi zanikali tega, da je bila naša gotovost nerazumna? Seveda bi priznali, da se lahko motimo. Gotovost, ne glede na to, kako razumska je, se bistveno razlikuje od neposrednega dojemanja in je vedno zmotljiva. Toda stopnja gotovosti, ki je razumna, vsekakor *ni* sorazmerna s količino ugodne evidence, ki jo kdo občuti. In v nekaterih primerih vsi mislimo, da je popolnoma razumno občutiti visoko stopnjo gotovosti, čeprav zanjo ne moremo navesti nobene evidence.

Ta se tudi ne nanaša na gotovost drugih oseb. Ne trdim, da imamo mi nekakšen skrivnostni neposredni dostop do našega mišljenja, takšnega dostopa pa nimamo do materialnih predmetov. Gotovost pastirja, ki zna napovedovati, da bo deževalo še pred nočjo, ali avtomobilistova gotovost o zmogljivosti njegovega avtomobila prav tako dobro ustrezata mojemu namenu. Nobeden od njiju ne more podati evidence za svojo propozicijo, celo samemu sebi ne. Vsekakor pa je ne moreta podati tako, da bi prepričala bistroumnega poslušalca. Občutek gotovosti se jima pač nekako pojavil. Pa bomo rekli, da je njuna gotovost docela nerazumna ter da onadva in drugi, ki jim pravimo, da so "izkušeni", zgolj imajo nekaj za dognano?

Nemara bi se lahko zdelo, da v takšnim primerih dejansko poznamo veliko dejstev, ki skupaj naredijo našo propozicijo za zelo verjetno, vendar pa naše jezikovne spretnosti ne zadostujejo za to, da bi jih izrazili v besedah. Tega ne bi mogli povedati niti samim sebi. Včasih je lahko tako. Toda ne vedno, pa tudi običajno ni. Mogoče je res, da se trenutno ne morem spomniti *nobenega* dogodka, ki bi ga lahko uporabil kot evidenco za to, da je Smith resnicoljuben. Če pa kdo pripomni: "Oh! Saj za mnoge takšne dogodke pa veš implicitno," bi zelo rad vedel, kaj misli z "implicitno". Filozofi so nas poskušali prisiliti v to, da bi priznali, da vemo za ogromno stvari. Ko pa s premislekom ugotovimo, da ne vemo za njih, pomirimo filozofe s priznanjem, da za njih vemo, toda samo implicitno: tako jih imamo na oba načina.

Mogoče bi, še preden gremo naprej, morali ločiti dva primera. V prvem primeru *smo* ob neki predhodni priložnosti na podlagi evidence že soglašali z neko propozicijo (na način, ki smo ga opisali v naši *prima facie* teoriji), vendar smo do sedaj evidenco že pozabili. Tako bi kdo nekoč lahko imeli veliko evidence za propozicijo, da je bil cesar Klavdij liberalno misleči vladar. Potem pa bi po mnogih letih to evidenco popolnoma pozabil, še vedno pa bi čutil isto stopnjo gotovosti kot prej. Na tem mestu bi moral vsak reči, da je njegova gotovost razumna, ker se spominja, da je nekoč imel evidenco, vendar se zdaj ne spomni njene eksaktne narave. Toda primer, s katerim se ukvarjamo, naše gotovosti o Smithovi resnicoljubnosti in drugi podobni primeri so drugačni in težji. Tukaj nismo na osnovi evidence, ki se je natančno ne spominjamo več, s propozicijo nekoč že soglašali, ampak nismo nikoli soglašali na podlagi evidence. Nikoli nismo obravnavali alternativnih propozicij in ugotovili, da dejstva naredijo eno od njih za bolj verjetno kot ostale, potem pa to izbrali.

Kljub temu pa je jasno, da je "splošni vtis, ki smo ga izoblikovali o njem" (kakor temu rečemo) nekako pridobljen iz mnoštva izkušenj, ki smo jih doživeli z njim. In vse te stvari, ki smo jih doživeli, bi *lahko* uporabili kot evidenco za našo propozicijo. Torej bi s propozicijo *lahko* soglašali na način, ki ga opisuje teorija. Vendar teh izkušenj nikoli nismo uporabili na takšen način in s propozicijo, ki jo obravnavamo, nismo nikoli dejansko soglašali. Zakaj ne? Zato, ker nismo v propozicijo, da je Smith resnicoljuben, nikoli podvomili, ali pa nismo nikoli upoštevali njenih alternativ. Že od začetka nismo bili naklonjeni temu, da bi vanjo dvomili. Z našimi izkušnjami pa se je ta nenaklonjenost dvomu počasi povečevala.

Kakor da bi naša razprava o pravem prepričanju in tem, da imamo nekaj za dognano, vodila k temu, da obstajata dva ločena vzročna dejavnika, ki sta vpletena v to naraščajočo nenaklonjenost dvomu. Eden je čustven in hotenjski. Dvomu v propozicijo smo nenaklonjeni takrat, kadar hočemo, da je resnična. In če ta zahteva naraste, naraste tudi nenaklonjenost. Toda bolj in bolj nenaklonjeni dvomu v propozicijo *p* postajamo tudi, *kadar imamo vse več in več takšnih izkušenj, ki bi jih morali imeti, če bi bilo p resnično.* Če opazujemo Smitha, ko v številnih posameznih primerih različnim ljudem govori resnico, smo vse bolj nenaklonjeni dvomu v njegovo resnicoljubnost. Ni nujno, da posebej *opazimo* te posamezne dogodke, niti, da si jih zapomnimo. In vsekakor, ni treba, da si rečemo: "Ah! Še več verifikacije za Smithovo resnicoljubnost," saj bi jih v tem primeru uporabljali za evidenco. Toda naše opazovanje teh dogodkov, čeprav ni bilo namerno in tudi zapomnili si ga nismo, vseeno učinkuje na stanje našega mišljenja. Zato smo vse manj in manj naklonjeni dvomu v našo propozicijo. Vse manj in manj verjetno je, da bi si kakšno alternativno propozicijo sploh zamislili. Če se je do sedaj naša nenaklonjenost dvomu povečevala na *ta* način, jo lahko imenujemo razumna. Kajti povečala se je z vrsto opazovanj, ki bi jih *lahko* uporabili kot evidenco in kot zelo močno evidenco za racionalno soglašanje. Za to soglašanje bi bilo razumno, da vse bolj narašča in da z naraščajočim številom opazovanj postane bolj trdno.

Sedaj smo odkrili, kaj je razumno zagotovilo. Lahko bi ga definirali kot *napredujočo nenaklonjenost dvomu v zamišljeno propozicijo, kjer to nenaklonjenost povzroča niz izkušenj, ki so dejansko – čeprav njihovega obstoja ne opazimo kot takšnega – takšne, kot bi bile, če bi bila propozicija resnična.* V kolikor je zgolj nenaklonjenost dvomu, ne pa pozitivno soglašanje z eno propozicijo glede na ostale, je sorodna sprejetju oziroma temu, da imamo nekaj za dognano. Vsekakor se zdi, da je to, kar smo do sedaj imenovali sprejetje, spodnja meja, kjer je nenaklonjenost trenutna in nenapredujoča. Povzroči jo ena sama izkušnja, ne pa nakopičen niz izkušenj. Če pa bi izkušnje, ki so ga povzročile, *lahko* bile uporabljene kot evidence za trdno razumno soglašanje, je sprejetje sorodno pravemu prepričanju, kot ga opisuje naša *prima facie* teorija. Je njegova nerefleksivna vzporednica oziroma nekakšen nadomestek zanj.

Zelo srečna okoliščina je, da obstaja ta napredujoča nenaklonjenost dvomu, ki je,

čeprav je nerefleksivna, na nek način vseeno razumna. Ni veliko tega, kar neposredno dojemamo oziroma vemo v strogem pomenu te besede. Stvari, ki nas v vsakdanjem življenju in v naravoslovnih znanostih najbolj zanimajo, niso možni predmeti neposrednega dojemanja takšnih bitij, kot smo mi (nemara so angeli večji srečneži). To *so* možni predmeti prepričanja, to je predmeti razumnega soglašanja na podlagi evidence. Toda sedaj lahko vidimo, da je celo to precej težka dejavnost in da se pojavi redkeje, kot bi predpostavil filozof. Stalno pač ne moremo beležiti in tehtati evidence ter preučevati alternative. Zato je zelo dobra stvar, da v mnogih primerih, kjer je evidence zares veliko in se postopoma še povečuje, preprosto samodejno – kolikor več in več opazovanj se pojavlja – drsimo v vse večjo in večjo nenaklonjenost dvomu.

Harold Arthur Prichard
prevedel Peter Brenko

VEDETI IN BITI PREPRIČAN*

Descartes bi lahko in vsekakor moral razlog za dvom izraziti splošneje ter neodvisno od teološkega okvira. Lahko bi dejal, da jasno dojemanje nečesa dosežemo samo z uporabo takšne sposobnosti mišljenja, kot jo imamo, *tj*. z lastno pametjo (to je nujno ne glede na to, kako smo navedeno sposobnost pridobili, *tj*. ne glede na to, ali jo dolgujemo Bogu ali ne), in da se zato pojavi dvom, ali je ta sposobnost enaka nalogi, da dosežemo stanje, v katerem se ne moremo motiti. Torej bi Descartes lahko dejal, da moramo, preden vemo karkoli drugega, priti do tega, da vemo, ali nam lahko uporaba naše sposobnosti mišljenja da védenje. Oziroma z drugimi besedami: preden lahko vemo, da se v kateremkoli posameznem stanju ne moremo motiti in tako moramo poznati neko posamezno stvar, moramo najprej priti do tega, da vemo, da z uporabo naše pameti lahko pridemo do védenja. To je vsekakor najsplošnejša oblika, v kateri se nam predstavi dvom in v kateri si ga predstavi tudi Locke.

Naslednja stvar, ki jo moramo komentirati, je, da je Descartesova ideja o tem, kako naj, če sploh, dvom preženemo, očitno napačna. Da je napačna, pa lahko opazimo celo, če ne upoštevamo načina, kako je dvom po lastnem prepričanju pregnal Descartes, namreč s tem, da odkrijemo, kaj predoči kot *dokaz* tega, da obstoja božanstvo, ki nas ne vara. Kajti – kot to predstavlja Descartes – takšen dokaz bi lahko bil samo v jasnem in razločnem dojemanju tega, da imajo določene stvari, ki jih dojema jasno, za posledico nujnost, da takšen Bog obstaja. In prav tako, kot dvomi o tem, ali se – celo ko nekaj dojema jasno in razločno – ne moti, bo podvomil, ko bo razmišljal o svojem dokazu, ali se ne moti tudi tu. Če bi jasno dojemali, da naša sposobnost mišljenja zadostuje za doseganje védenja, bi zgolj razmislek o tem, da je to zaznavanje rezultat naše zmožnosti mišljenja, na popolnoma enak način povzročil dvom o resničnosti tega stanja, ki smo ga prej poskušali razpršiti v splošnem. Z drugimi besedami: vsak proces, s katerim poskušamo razpršiti dvom, pri čemer si pomagamo z dokazovanjem zmotnosti dvoma, bo sam izpostavljen istemu dvomu, ki si ga prizadevamo razpršiti.

Očitno je torej, da si Descartes zastavlja nemogočo nalogo. Da je nemogoča, pa lahko ugotovimo, ne da bi upoštevali, kako jo je hotel izpeljati. Če Descartes dopušča obstoj splošnega dvoma, bi bilo bolje, da bi dopustil tudi to, da se ga ne da odstraniti in da zato celo, ko smo gotovi, ne vemo. Toda če bi to dopustil, bi moral tudi dopustiti, da je naša gotovost o čemerkoli lahko samo trenutna, kajti čim bi postali o nečem gotovi, bi morali samo razmisliti o naši gotovosti, pa bi postali gotovi, da ni védenje, tako pa bi o tej stvari postali negotovi.

Vendar, česar ni težko videti, mora biti z Descartesovo doktrino nekaj narobe. Kajti če razmislimo, vidimo, da smo lahko o neki stvari negotovi samo zato, ker smo gotovi o nečem drugem. Tako je torej nemogoče – kot to počne skeptik – vztrajati na tem, da smo negotovi o vsem.

Kljub temu bi radi odkrili, kaj natančno je narobe z Descartesovo pozicijo in kako pravilno ravnati z Descartesovim dvomom. To pa ni lahko.

Da bi uspeli, moramo najprej nujno narediti dve stvari.

(1) Uvideti moramo temeljno naravo razlike med vedeti in biti prepričan.

(2) Uvideti moramo, da vedno, kadar nekaj vemo, bodisi neposredno vemo ali vsaj s pomočjo razmišljanja lahko neposredno vemo, da to vemo; da pa vedno, kadar smo prepričani v nekaj, podobno bodisi neposredno vemo ali lahko neposredno vemo, da smo prepričani v to in da tega ne vemo.

Kar se tiče teze (1), se s tem, da takšna temeljna razlika obstaja, brez nadaljnjega ne bodo vsi strinjali, nekateri pa bodo to vztrajno zanikali. Vseeno pa sem prepričan, da bolj kot boste premišljevali o zadevi, težje boste zanikali obstoj te razlike.

Da bi bil bolj jedrnat in jasen, predlagam, da poskušamo naravo te razlike določiti dogmatično, pri čemer bom v glavnem samo poskušal pojasniti stališče Cooka Wilsona.[1] Ko pravim, da nameravam govoriti dogmatično, mislim dve stvari. Prvič to pomeni, da ne bom ponudil razlogov za to, kar bom trdil. Ti bi morali biti po naravi stvari v glavnem oblikovani v obliki soočanja z ugovori; predlagam, da to naredimo kasneje. Drugič pa to pomeni, da so te izjave mišljene v smislu, da izražajo to, kar vem, da je zame *védenje*, ne pa *mnenje*. Izražajo torej to, kar je nesporno.

Toda če "spornost" zastopa vsako doktrino, o kateri so kdaj razpravljali, potem bodo moje izjave izražale doktrino, ki je sporna, in to sporna na najvišji ravni. Potemtakem bo vsak od vas, ki je imel priložnost poznati ali poslušati profesorja J. A. Smitha ali profesorja Joachima, ugotovil, da bi oba zanikala resnico vsake izjave, ki jo bom podal. Seveda pa to ne sledi iz golega dejstva, da je izjava sporna v tem smislu, da ne izraža védenja za individua, ki jo navaja, kajti v tem smislu je sporno vse – vsak poskus, da bi dosegli védenje o čemerkoli, pa je obsojen na neuspeh.

1. Védenje je absolutno drugačno od tega, čemur pravimo mlačno prepričanje ali biti prepričan ali imeti mnenje ali misliti. Drugačno je v istem smislu, v katerem zoperstavljamo mišljenje in védenje, ko pravimo: "Tako mislim, nisem pa siguren." Védenje ni nekaj, kar se od tega, da smo prepričani, razlikuje v stopnji, na primer, občutka zaupanja (kot se biti bolj prepričan razlikuje od biti manj prepričan oziroma kot se hitro gibanje razlikuje od počasnega). Védenje in prepričanje se – kot se razlikujeta želja in občutek ali rdeča in modra barva – razlikujeta v vrsti. Njuna razlika v vrsti ni razlika med vrsto in rodom (kakršna je

[1*] Prevedeno po H. A. Prichard, "Knowing and Believing", v A. Phillips Griffiths (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, New York 1967, str. 60-68. Članek je ponatis dela Prichardove knjige *Knowledge and Perception*, Clarendon Press 1950, str. 85-91 in 96-97.

razlika med rdečo barvo in barvo). Vedeti ne pomeni imeti prepričanje posebne vrste, ki bi se razlikovalo od prepričanj drugih vrst. In nobena izboljšava prepričanja ali povečanje občutka zaupanja, ki ga le-ta implicira, ga ne bo spremenil v védenje. Razlika me njima tudi ni v tem, da sta to dve vrsti istega rodu. Ne obstaja namreč neka splošna vrsta aktivnosti, ki bi jo lahko imenovali mišljenje in ki bi jo sestavljali dve vrsti: boljša od njiju bi bila védenje, slabša prepričanje. Vedeti nekaj tudi ne pomeni, da o tem razmišljamo na najboljši način, razmišljanje na način, ki ni najboljši, pa bi bilo prepričanje. Njuna sorodnost je prej v dejstvih, (*a*) da to, da smo v nekaj prepričani, predpostavlja, da nekaj vemo, čeprav seveda vemo nekaj drugega kot to, v kar smo prepričani, in (b) da je prepričanje stopnja, ki jo včasih dosežemo v prizadevanju, da bi dosegli védenje.

Da bi se prepričali o razliki med védenjem in prepričanjem, moramo samo opaziti, da lahko po eni strani rečemo, da nekaj vemo samo v primeru, ko smo o tem gotovi, in obratno. In da moramo končno dopustiti, da je pomen teh izrazov popolnoma isti; medtem ko po drugi strani velja, da smo, ko smo o nečem prepričani, o tem negotovi.

Nadalje pri védenju in prepričanju obstajajo določene stvari, za katere je bistveno, da jih uvidimo, *tj*., moramo jih poznati, ko preučujemo Descartesovo delo:

(a) Čeprav védenje očitno ni neresnično in čeprav se, ko vemo, običajno ne motimo, védenje ni *resnično*. Ni niti resnično niti neresnično, kakor barva ni niti težka niti lahka. Po drugi strani pa so prepričanja bodisi resnična bodisi neresnična.

(b) Čeprav so nekatera prepričanja resnična, druga pa neresnična, pa ne obstaja posebna vrsta prepričanja, ki se razlikuje od drugih po kakšni posebni značilnosti, na primer, da sem v stanju, da nekaj dojemam jasno in razločno, kar napravi prepričanje takšne vrste za nujno resnično. Ali drugače: takšna vrsta mnenja, ki bi se imenovalo resnično mnenje – na katerega obstoj pogosto namiguje Platon –, ne obstaja. Pravzaprav ne obstaja vrsta stanja mišljenja, o katerem bi zares lahko rekli, da je nujno resnično; kar se zdi temu najbližje, je stanje védenja, ki nujno ni neresnično, pa vendar ni resnično. Naj tukaj omenimo, da ima zasluge za to Platonov filozofski uvid, saj – čeprav je menil, da obstaja vrsta mnenja, ki ga imenujemo resnično mnenje (ki bi, če bi obstajalo, bilo nujno resnično) – v *Teajtetu*, kjer poskuša odgovoriti na vprašanje "Kaj je védenje?", ne bo imel nobenega opravka s stališčem, da je védenje resnično mnenje.

2. Preden se neposredno lotimo zadeve, pretehtajmo še drugi pogoj, za katerega sem rekel, da mora biti izpolnjen. Uvideti moramo, da ko nekaj vemo, bodisi vemo ali pa z razmišljanjem lahko pridemo do tega, da vemo, da smo v stanju, da to vemo; ko pa smo v nekaj prepričani, bodisi vemo ali pa lahko pridemo do tega, da vemo, da smo v stanju prepričanja in ne v stanju védenja: tako da prepričanja ne moremo zamenjati z védenjem ali *vice versa*.

Pretehtajmo primere. Ko, na primer, vemo, da je hrup, ki ga slišimo, glasen, vemo oziroma lahko vemo, da to vemo, in se tako ne moremo motiti. Ko pa smo

prepričani, da hrup povzroča avtomobil, vemo oziroma lahko vemo, da tega ne vemo, ampak smo v to le prepričani. Seveda je to védenje v obeh primerih neposredno. Tega, na primer, da smo v stanju, da vemo, da je hrup, ki ga slišimo, glasen, ne vemo posredno, *tj*. z védenjem, da ima to stanje kakšen značaj, ki je drugačen od značaja védenja, za katerega vemo, da ga mora imeti vsako stanje, če naj bo stanje védenja – na primer, da je dejanje jasnega in razločnega dojemanja. Da je naše stanje vrsta védenja, vemo neposredno. Tako pa je tudi z našim védenjem, da je naše stanje vrsta prepričanja.

Nadalje bi morali opaziti, da če vemo, da je stanje, v katerem smo, eno od stanj védenja oziroma prepričanja (kakor pač je), nujno vemo, kaj je védenje in kaj prepričanje, čeprav je nemogoče, da bi ju definirali ali da bi ju definiral kdorkoli drug, *tj*., da bi pojasnili njuno naravo v okviru narave nečesa drugega. To je očitno, kajti, celo če v danem primeru vem, da sem v stanju prepričanja in ne védenja, moram vedeti, kaj je védenje, ker sicer ne bi vedel, da nisem v stanju védenja (kakor moram, če vem, da neka črta ni ravna – kot je opazil Platon – vedeti, kaj je ravnost).

S temi premisleki v mislih se sedaj vrnimo k Descartesovemu dvomu in poglejmo, ali se v kakšnem preteklem stanju – ko je sledil dokazu, da je vsota kotov trikotnika enaka vsoti dveh pravih kotov – ni motil. Pretehtajmo, kaj lahko rečemo o tem. Očitno je, da moramo najprej odgovoriti na vprašanje: "Ali je bilo stanje mišljenja, v katerem je Descartes razmišljal, stanje védenja ali stanje prepričanja oziroma (kot pravimo) stanje, ko smo v nekaj prepričani (podobno, kot pravimo, da smo prepričani, da je *X* ubil *Y*)?" Možen je le en odgovor. Descartes je tukaj *vedel*; v tem primeru ni bil *prepričan*. To je nekaj, kar *vemo*, in da bi to vedeli, je vse, kar moramo storiti, da sami sledimo dokazu in se potem vprašamo: "Je to stanje, v katerem, kot bi rekel Descartes, iz določenega razloga jasno dojemamo, da je vsota kotov trikotnika enaka vsoti dveh pravih kotov, stanje *védenja* ali pa je samo stanje, v katerem smo prepričani?" Na to lahko odgovorimo samo naslednje: "Ne glede na to, kakšno bi lahko sicer bilo naše stanje, tukaj to vemo." In ta izjava je izraz našega védenja, da to vemo; kajti v to, da to vemo, nismo *prepričani*, ampak vemo, da vemo.

Če pa je to pravi odgovor o stanju Descartesovega mišljenja, potem seveda vemo, da v njem ne bi mogel biti podvržen prevari; tako smo, za nas, odpravili dvom pri njegovem izvoru. Dokaza o bivanju Boga ne potrebujemo več, ker vemo, da Descartes ni mogel biti prevaran. Na isti način: če bi bil njegov dvom širši dvom o tem, ali ni bi bil prevaran, ker bi lahko bilo njegovo stanje posledica uporabe nepopolne pameti – tudi to smo odrezali iz istega razloga. Očitno je namreč, da stanje védenja ne more biti rezultat uporabe nepopolnih sposobnosti.

Dalje. Če bi kdo ugovarjal, da je bilo kljub vsemu Descartesovo stanje podvrženo napakam – ker, kot vsi vemo, lahko kasneje odkrijemo dejstvo, ki je nezdružljivo s tem, da je vsota vseh kotov v trikotniku enaka vsoti dveh pravih kotov –, mu lahko odgovorimo, da vemo, da takšno dejstvo ne more obstajati, kajti v védenju, da mora trikotnik imeti takšne kote, vemo tudi, da ne more obstajati nič, kar je s tem dejstvom nezdružljivo

K temu lahko še dodamo: Descartes je skoraj na meji odkritja resnice, ko pravi, da je *v tistem času – tj.*, ko je sledil temu dokazu – ugotovil, da je nemogoče, da bi bil prepričan v karkoli drugega, in si rekel: "Tukaj me nihče ne more prevarati." Šele kasneje lahko pomisli, da bi se lahko motil. Očitno je to prav na meji tega, da reče: "Če pretehtam svoje takratno stanje, vem, da je stanje védenja." In očitno je tudi, da je šele kasneje – ker si je po določenem času napačno predstavljal značaj svojega preteklega stanja – podvomil v to, ali se ni morda motil celo v takšnem stanju. Če se to ne bi zgodilo, ne bi mogel o resnici svojega stanja – kakor priznava – dvomiti nič bolj, kot bi lahko o tem dvomil takrat.

In da gre za napačno predstavo, kaže dejstvo, da mora svoje stanje – ko sledi dokazovanju – razložiti na dva načina: najprej ga opiše tako, kakor si ga je predstavljal v tistem času, potem pa ga opiše še tako, kakor si ga je predstavljal kasneje. Stanje, kakor si ga je predstavljal v tistem času, opiše kot stanje jasnega dojemanja, da je vsota kotov v trikotniku enaka vsoti dveh pravih kotov. Stanje, kakor si ga je predstavljal kasneje, opiše kot stanje, v katerem je samo *mislil*, da dojema jasno. In čeprav je lahko resničen samo eden od teh dveh opisov, mora vpeljati še drugega, ker si sicer ne bi mogel predstavljati, kako kasneje dvomi o resničnosti tega stanja.

Descartesov lastni prikaz torej kaže, da o tem stanju v tistem času in kasneje razmišlja drugače.

Descartesa potemtakem lahko izvlečemo iz slepe ulice pod pogojem, da dopustimo (kar lahko), da je bilo stanje, na katerega se je nanašal kot na stanje jasnega dojemanja, pravzaprav stanje védenja in hkrati stanje, za katerega bi lahko v tistem času vedel, da je stanje védenja. S tem že na začetku zaustavimo dokazovalno verigo. Descartesov problem je bil, da jo je sprožil, ko pa je enkrat sprožena, ji ni mogoče preprečiti, da ne bi nadaljevala v neskončnost.

Ne pričakujem, da sem vas prepričal o resničnostni vsega, kar sem povedal. Pravzaprav bi mi moralo biti precej žal, če sem vas. Kajti vprašanja, ki jih postavlja Descartes, so za vsakega, ki trditve sprejema nekritično, daleč pretežka. Verjetno vam bodo prišli na misel različni ugovori. Sedaj pa predlagam, da poskušamo ugotoviti, kakšni so, in da jih obravnavamo.

Doktrino, za katero trdim ali namigujem, da je resnična, lahko povzamemo takole:

1. O določenih stvareh smo gotovi, npr. o tem, da se sprašujemo, kaj se bo zgodilo, da smo se pred kratkim spraševali, kaj se bo zgodilo (dejanje spomina), da ima tristranski lik tri kote in da tristranskost tristranskega lika nujno pomeni, da je število kotov tega lika enako tri, da preizkus resnice ne more obstajati.
2. Biti gotov o nečem pomeni to vedeti.
3. Vedeti nekaj je ena stvar, biti v nekaj prepričan pa druga.
4. Kadar nekaj vemo, vemo ali lahko neposredno vemo, da to vemo, in kadar smo v nekaj prepričani, vemo ali lahko vemo, da smo v to prepričani in da tega ne

vemo. Gledé preteklega dejstva pa vemo, da v določenih primerih njene uporabe naša pamet ni nepopolna, tako da Descartesove težave padejo v vodo.

Sedaj menim, da boste odkrili, da se ugovori, ki jih morebiti čutite, zvedejo na dva. Najbolje bo, da ju obravnavamo ločeno.

Prvi je le ponovitev ugovora, ki ga je Descartes čutil ob resničnosti svoje ideje, da je stanje, v katerem nekaj dojemamo jasno, nujno resnično. Bilo bi nesmiselno vztrajati, da gotovost o nečem pomeni, da to tudi vemo. Mi ali drugi smo bili namreč očitno pogosto gotovi o nečem, kasneje pa se je izkazalo, da smo se motili. Ljudje so, na primer, nekdaj bili gotovi, da sonce kroži okrog zemlje ali da lokalna božanstva vplivajo na delovanje narave. Velikokrat se tudi zgodi, da sta dva človeka gotova o nasprotnih stvareh, na primer o tem, da je gibanje absolutno in da je gibanje relativno, da vesolje lahko ima štiri dimenzije in da jih ne more imeti, da je vesolje neskončno in da ni neskončno. Toda v takih primerih ima lahko *prav* samo eden, ker pa sta oba v enakem stanju, celo tisti, ki ima prav, tega ne more *vedeti*.

Pri obravnavanju tega ugovora bi morali najprej opaziti, da obstaja stanje mišljenja, ki ga morda ne moremo razlikovati od stanja gotovosti in ga zato imamo za stanje gotovosti, čeprav to ni. Opisali bi ga lahko kot slepo razpoloženje – oziroma kot razpoloženje, v katerem ne dvomimo o ničemer oziroma –, kot ga je opisal Cook Wilson: "Biti pod vtisom, da ..." Lahko bi si, na primer, brez spraševanja mislil, da je stvar pred menoj miza ali da je danes torek ali da me je prejšnji teden obiskal ta in ta. Cook Wilson pravi, da to stanje simulira védenje, kajti v tem stanju očitno ni dvoma ali negotovosti. Toda to stanje očitno ni isto kot *biti gotov*. V takšnih stanjih se seveda neprestano motimo, in če jih ne razlikujemo od tega, da smo gotovi, lahko imamo primere takšnih stanj za primere, ko smo gotovi, pa se kljub temu motimo. Ko pa smo enkrat opazili to razliko, moramo dopustiti, da smo gotovi o veliko manj stvareh, kot bi sicer hoteli reči. Tako moramo dopustiti, da nismo gotovi o resničnosti nobene induktivne posplošitve, na primer, da so vsi ljudje umrljivi ali da je sladkor sladek, ker nismo *gotovi*, da je zaradi česarkoli v človekovi naravi nujno, da bo nekoč umrl; gotovi nismo niti o tem, da bo sonce jutri vzšlo. In če bi vas na sodišču vprašali: "Ali ste gotovi o resničnosti tega, kar ste ravnokar dejali?" bi verjetno odgovorili: "Če je tako, potem je zelo malo tega, o čemer sem gotov." Nima smisla ugovarjati: "Če boste to, kar vemo, omejili na to, o čemer smo gotovi, bo od tega, kar vemo, ostalo bore malo." Kajti, če se delamo, da nekaj vemo, ko tega ne vemo, ne pridobimo ničesar. Pomembno pa je, da smo se sposobni prepričati o tem, da imamo védenje o vsaj nekaterih stvareh, in o tem, ali je védenje o teh stvareh pomembno ali ne. To je pomembno predvsem zato, ker bi bila – če ne bi bilo ničesar, kar bi vedeli – vsa naša prepričanja – ker ne bi bila osnovana na védenju – brez vrednosti.

Vprašati pa se moramo še, ali smo, ko smo pripravljeni reči, da vemo, pripravljeni reči tudi, da smo gotovi oziroma *vice versa*. Nesporno bi lahko na prvo vprašanje odgovorili z "Da". Kajti nikoli ne bi smeli misliti, da nekaj vemo, če ne mislimo, da smo gotovi. Nasprotje pa ni tako očitno: da bi bili, ko bi rekli, da

smo gotovi, pripravljeni reči, da vemo. Pa premislimo, kaj je alternativa. Kaj *naj* naredimo, če – ko smo gotovi, da je kvadrat števila tri liho število – ne vemo? Edini možni odgovor je: "V takem stanju *mislimo*, da vemo." Sedaj pretehtajmo, kaj je lahko mišljeno s stanjem, v katerem mislimo, da to vemo. Odgovor mora biti: "To samo mislimo," *tj*., v nasprotju z védenjem, da mora biti tako, mislimo, da mora biti kvadrat števila tri liho število. Če pa pretehtamo naše stanje mišljenja, je hitri odgovor očiten – tega ne *mislimo*, to *vemo*. Pravzaprav se na koncu zdi nemogoče razlikovati pomen védenja in gotovosti. Vsako nasprotovanje temu, da bi to priznali, izhaja iz nezmožnosti, da bi razlikovali to, da smo gotovi, in to, kar bi lahko imenovali mišljenje brez spraševanja.

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

ZNANJE IN PREPRIČANJE

Razpravljam o razmerju med znanjem in prepričanjem. Analiziram štiri ugovore proti tezi, da znanje vsebuje prepričanje: 1. znanje je bistveno različno od prepričanja, 2. večpomenskost znanja in prepričanja, 3. znanstveno znanje ne potrebuje spoznavnega subjekta, 4. prepričanje je znanstveno nevzdržen pojem in ga moramo zamenjati ali izločiti. Vsak od teh ugovorov ima svoj prav, a ob ustreznem preoblikovanju pojma prepričanja lahko sprejmemo, da znanje vsebuje prepričanje. Možna je tudi obratna pot, da prepričanje opredelimo ob pomoči znanja, namreč kot "residuum" od domneve o znanju, če se izkaže za neresnično. S tega stališča lahko rečemo, da *prepričanje := znanje v abstrakciji od resnice*. Pojem znanja tedaj sovpade z običajnim pomom upravičenega prepričanja. Vendar nas to privede do skoraj nesmiselnih krožnih identitet, na primer *prepričanje := resnično prepričanje v abstrakciji od resnice* ali *znanje := znanje v abstrakciji od resnice, ki je resnično*. To dejstvo kaže na bistveno medsebojno pripadnost znanja in prepričanja, kar onemogoča eksplicitno definicijo znanja na podlagi prepričanja.

Ključne besede: znanje, prepričanje, resnica, spoznavni subjekt, znanost.

Za pojem znanja, bodisi znanstvenega, filozofskega ali vsakodnevnega, je bistven njegov odnos do sorodnega epistemskega pojma prepričanje (verjetje).[1] Na to je opozoril že Platon v svojih razpravah (položenih v usta Sokratu) o pojmu znanja (predvsem v dialogu *Teajtet*). Običajno pojmujemo znanje kot posebno vrsto prepričanj, ki so zanesljivo resnična, prepričanje pa kot zavestno sprejetje določenega stališča ali mnenja, ki pa je načeloma lahko zmotno ali varljivo. Prva najbližja pojmovna opredelitev znanja je definicija s pomočjo resničnega prepričanja: znanje je resnično prepričanje. Intuitivni, naivni pojem znanja lahko opišemo kot zanesljivo resnično prepričanje. Ta pojem ne zadošča za definicijo

[1] Uporabljam besedo "prepričanje" kot prevod za angleški "belief", čeprav vem, da to ni povsem ustrezno, ker "prepričanje" vsebuje gotovost subjekta v določeno stvar, tega pa angleška beseda "belief" ne vsebuje. Toda druge slovenske besede so po mojem mnenju še slabše, na primer verjetje, verovanje. "Verjetje" je prešibka beseda, ker je praktično enaka "mnenju", "verovanje" pa je preveč nabito z nekognitivnimi, na primer emocionalnimi vsebinami. Termin "prepričanje" sprejemam tudi zato, ker gre v tej knjigi večinoma za znanstvena prepričanja, t.j. racionalna prepričanja, ki vsebujejo določeno mero gotovosti. Tudi beseda "mnenje" ni ustrezna, kajti mnenje je lahko nekaj povsem trenutnega, kar nič ne zavezuje svojega nosilca k temu, da je sprejeto mnenje resnično. Znanje pa mora vsebovati tak odnos do propozicije, ki zavezuje nosilca znanja k temu, da verjame ali trdi, da je ta propozicija resnična. Po drugi strani pa moramo iz epistemskega pojma prepričanja izločiti vse psihološke komponente, kot je, na primer, občutek zanesljivosti ali trdnost prepričanja. Preostane nam zgolj zavezanost subjekta k temu, da je zanj določena propozicija resnična in da od tega ne odstopa, dokler zato ni kakih utemeljenih nasprotnih dokazov.

znanja, kajti pojem zanesljivo resničnih prepričanj je morda protisloven, namreč tedaj, če menimo, da prepričanje nikoli ne more biti povsem zanesljivo. Kljub temu se nam zdi samo po sebi razumljiva stvar, da znanje vsebuje prepričanje, *tj*. če oseba *A* ve, da *p*, potem mora biti *A* prepričana, da *p*. V nasprotnem primeru bi lahko prišlo do navidezno absurdnega primera, ko oseba *A* ne bi sprejemala *p* za resnično, a bi kljub temu trdila, da ve, da *p*.

Po drugi strani pa med znanjem in prepričanjem obstajajo kvalitativne, morda načelne razlike, ki preprečujejo sklep iz znanja na prepričanje. Platon je, na primer, skozi vso svojo filozofijo utemeljeval razliko med znanjem [*epistéme*] in prepričanji [*doksa*]. Na tem je vendar temeljil tako Sokratov kot Platonov lasten epohalni ugovor sofistom, ki so v svoji relativistični dialektiki izenačevali prepričanje in znanje (na primer dialogi *Teajtet*, *Sofist*, *Protagora* itd.).

Definicijo "Znanje je resnično prepričanje" je ponudil v *Teajtetu* tudi Platonov Sokrat, vendar se hitro izkaže, da je nezadostna.[2] Na primer sodnik, ki razsoja o kakem primeru, ima lahko resnično prepričanje, da je nekdo kriv za zločin, vendar je to še daleč od znanja o tem (znanje bi imel, če bi bil priča zločina).[3] Pri istih dokazih, ki jih ima na voljo, bi se namreč lahko zgodilo, da bi bila oseba pred njim nedolžna.

V *Menonu* je Platonov Sokrat celo dejal, da je zanj razlika med znanjem in prepričanjem ena izmed redkih stvari, za katero se upa reči, da to ve in ne zgolj domneva. To je res, saj hitro najdemo primere resničnih prepričanj, ki nikakor niso znanje, na primer pravilno ugibanje prihodnosti in slučajna "najdenja" resnice. Russell, na primer, navaja primer človeka, ki ne ve, da njegova ura ne dela, vendar – ko ga nekdo vpraša za uro – slučajno v pravem trenutku pogleda na uro, pove resnico, kajti njegova ura "kaže" ravno pravi čas. Lahko imamo veliko prepričanj, ki so resnična, vendar nikoli ne bomo vedeli za to. Resnično prepričanje torej še ni znanje. Platon je v *Teajtetu* ob koncu razprave o tem, kaj je znanje, položil v usta Sokratu klasično opredelitev znanja: znanje je resnično in upravičeno prepričanje. Odtod izhaja naslednja pogosta definicija znanja:

znanje: = prepričanje + resnica + upravičenje prepričanja

Ta "formula" je res na široko sprejeta v filozofiji, čeprav sam Platon (oziroma Sokrat) v *Teajtetu* tudi z njo ni bil zadovoljen. Dialog se namreč konča brez dokončne definicije znanja, torej kot odprto vprašanje.[4]

[2] *Sokrat* namreč ponudi v razpravo tezo, da je znanje resnična predstava. Temu sledi dolga razprava o tem, kako je sploh mogoča napačna predstava, ki se izteče brez jasnega sklepa, torej kot aporija (*Teajtet*, 188a-200a).

[3] Tudi to je *Sokratov* ugovor (*Teajtet*, 201a).

[4] Pravzaprav se dialog konča s tezo: "spoznanje (znanje) je resnična predstava in spoznanje različnosti" ali tudi "spoznanje (znanje) je resnična predstava s spoznanjem (bodisi različnosti ali česa drugega)" (*Teajtet*, 210a,b). To pomeni, da eksplicitna definicija znanja ni mogoča, saj potrebujemo za to sklicevanje na neko drugo znanje. To posredno dokazujejo tudi številni neuspeli kasnejši in sodobni poskusi eksplicitne definicije znanja ali spoznanja (*glej* o tem sestavke v Griffiths, 1967).

Prvi ugovor: znanje je načelno različno od prepričanja

Obstaja cela vrsta ugovorov proti tej tezi. Najprej so tu ugovori zoper tezo, da znanje vsebuje prepričanje ali da znanje nujno implicira prepričanje. Descartesov "*Cogito, ergo sum*", na primer, predstavlja (po Descartesu) znanje, ki naj bi bilo onkraj vsakega dvoma, torej onkraj vsakega mnenja in prepričanja, saj je samoevidentno in povsem zanesljivo, medtem ko je vsako prepričanje vsaj načelno dvomljivo. *Cogita* torej ne moremo imeti za "resnično, racionalno upravičeno prepričanje". Je preprosto neposredno znanje in nič drugega.

V razlikovanju med znanjem in prepričanjem gre včasih tudi za eliptični govor, ki le navidezno izključuje prepričanje (verjetje) iz znanja. Če nam kaka oseba reče: "Tega ne verjamem, temveč vem," potem gre verjetno za okrajšavo stavka: "Ne samo, da to verjamem, pač pa (tudi) vem." Ta stavek pa ne izključuje prepričanja (verjetja). Znani so še nekateri robni primeri znanja, ki se zdijo, da izključujejo prepričanje. Tak je primer, ki ga je dal Colin Radford, ko nekdo trdi, da ne pozna angleške zgodovine, toda vendarle daje pravilne odgovore na vprašanja iz angleške zgodovine. Če ga vprašamo, na primer, "Kdaj je bila bitka pri Hastingsu?" ali "Kdaj je umrla Elizabeta I.?", bo kot iz topa izstrelil pravilen podatek, vendar je govoril zgolj "na pamet", sam zase pa ni vedel, da so ti odgovori pravilni. To pomeni, da ta oseba ni verjela, da so njeni odgovori pravilni. Lahko sicer domnevamo, da je ta oseba pravilne odgovore povzela po spominu, ker se jih je pač nekoč naučila v šoli. Keith Lehrer, ki analizira ta primer, ugotavlja, da oseba sicer *ve za pravilne odgovore*, vendar to še ne pomeni, da ima *znanje o ustreznih dejstvih* (Lehrer, 1990: 30). Ta vednost sploh ni propozicionalna vednost o navedenih dejstvih, temveč je kvečjemu *poznavanje* (*seznanjenost z*) *informacij* o njih. Ni treba, da to seznanjenost spremljajo posebna propozicionalna prepričanja, saj tudi to poznavanje ni nujno propozicionalno. Lahko je zgolj avtomatsko "izbiranje informacij" iz pasivnega znanja, ki ga je osvojil posameznik v svojem učenju, ki je še daleč od aktivnega znanja *na podlagi teh informacij*. Edino prepričanje, ki ga lahko pripišemo osebi, ki je tako na slepo, a pravilno uganila pravi podatek, je prepričanje, da je izbrala iz spomina najprimernejše podatke. Še enostavnejše bi bilo reči, da gre za slučajno resnično mnenje, ki ni niti prepričanje v epistemskem smislu, saj verjetno njegov nosilec sploh ni verjel, da je resnično, temveč ga je zgolj izrekel. Še manj ima kak utemeljen razlog zanj, kar še dodatno izključuje domnevo, da gre za znanje.

Če gre za kako znanje, potem gre za robni primer znanja, ki ga lahko mirno izključimo iz naše analize, ker se omejujemo na aktivno in dejansko propozicionalno znanje.

Obstajajo pa drugi, bolj pomembni kritični ugovori zoper trditev, da znanje logično vključuje prepričanje. H. A. Prichard meni, da je znanje po vrsti različno duševno stanje od prepričanja [*belief*]. Znanje je vedno refleksivno. Če kaj vemo, potem tudi vemo, ali lahko vemo, da to vemo. Če pa smo v nekaj prepričani, potem lahko vemo, da tega ne vemo, temveč smo v to le prepričani. Znanje ni niti resnično niti

napačno, čeprav nismo v zmoti, kadar kaj vemo. Pač pa je prepričanje lahko resnično ali neresnično. Zato znanje ni nobeno prepričanje, na primer resnično prepričanje itd. Znanje torej ni prepričanje z določenim dodatkom. Prichard tudi meni, da je znanje ekvivalentno gotovosti, prepričanje pa ni gotovo (Prichard, 2000: 132 in dalje). Vendar pa Prichard ni dokazal, da je prepričanje vedno brez gotovosti. Lahko bi dejali celo nasprotno: vsako racionalno prepričanje vsebuje tudi neko gotovost. Poleg tega bi bilo absurdno misliti, da nismo več prepričani o nečem, kadar smo povsem gotovi v to.

Podobno kot Prichard argumentira H. H. Price v prid načelni razliki med znanjem in prepričanjem. Znanje je po definiciji nezmotljivo, ker je v njem um neposredno soočen z določenim dejstvom ali z določeno posameznostjo (partikularijo). Zato ga tudi ne moremo imeti za resničnega, kajti resnično je po Pricu le tisto, kar je v načelu lahko napačno. Znanje tudi ni aktivno ali pasivno. Če bi bilo takšno, bi moralo biti neka vzročna relacija, kar je absurd. Torej je znanje nekaj neposrednega, kar se ne da dalje analizirati. Prepričanje pa je vedno zmotljivo in posredno. Če imamo prepričanje, ki je resnično, je to odvisno od dejstva, ki je neodvisno od prepričanja in naredi prepričanje resnično. Toda prepričanje samo po sebi ni nikoli resnično (to je ravno nasprotno stališču Pricharda, da so samo prepričanja lahko resnična ali napačna). Po Pricu torej ni mogoče biti v nekaj prepričan in vedeti isto stvar (Price, 2000: 114-115). Vendar pa Price razlikuje spontano in nedvomno "sprejemanje" [*acceptance*] nečesa od prepričanja in opozarja na pogosto zamenjevanje obeh pojmov. Res je, da vsako znanje vsebuje tudi določeno sprejemanje propozicije, ki vsebuje vsebino znanja, vendar to sprejemanje ni prepričanje. Neposredno sprejemanje neke propozicije brez dvoma (na primer propozicije, da je oseba, ki jo vidimo pred seboj, naš prijatelj Smith) se odlikuje z občutkom gotovosti, vendar je lahko zmotno (oseba pred nami je, na primer, le enako oblečena kot naš prijatelj). Toda po Prichardu v spontanem sprejemanju propozicije ni kognitivnega akta (na primer oblikovanje sodbe na osnovi razlogov ali izkustva, primerjanja alternativ, prepoznavanja podobnosti, razmišljanja), zato to ni niti prepričanje niti znanje. (Price, 2000: 116 in dalje)

Po mnenju J. Cooka Wilsona pa moramo razlikovati tudi med "mišljenjem" [*thinking*] in "znanjem" [*knowledge*]. Vsaj določeno, splošno sprejeto razumevanje teh dveh terminov zahteva načelno razlikovanje med njima. Mišljenje namreč razumemo podobno kot prepričanje, kot oblikovanje mnenj, stališč do nečesa, ki je lahko resnično ali napačno, znanje pa kot svojsko in zanesljivo izkustvo, ki je nezvedljivo na kaj drugega kot znanje (Cook Wilson, 2000: 106 in dalje). Mišljenje pogosto pojmujemo kot duševno dejavnost, ki izhaja iz same sebe (čeprav nimamo predstave o tem, kako se to dogaja), *tj*., mi sami smo avtorji svojih misli, medtem ko tipični primeri znanja (na primer zaznava, zavedanje svojih občutkov) ne kažejo te lastnosti, saj so bistveno odvisni od predmeta. Seveda pa moramo razlikovati zavedanje občutkov od primerjanja in ocenjevanja le-teh. Zavedanje občutkov je oblika spoznanja, primerjanje in ocenjevanje občutkov pa mišljenje. Prav tako se tudi v zaznavanju lahko nahaja mišljenje, vendar moramo razlikovati "nemiselni" in "miselni" del zaznavanja. Prvi del predstavlja "pasivni", drugi pa "aktivni" del

zaznavanja. Po navedenem razlikovanju prvi del predstavlja znanje, drugi del mišljenje. Cook Wilson iz nobene od teh razlik noče pridobiti splošnih definicij znanja oziroma mišljenja, ker meni, da teh dveh pojmov zaradi njune izvornosti in splošnosti ne moremo definirati (razen na krožni način, *tj*. s samim seboj), pač pa opozarja na to, da se obsega obeh pojmov sekata med seboj. Poznamo tako primere znanja, ki niso mišljenje (na primer čista zaznava brez ocenjevanja in primerjanja), kot primere mišljenja, ki niso znanje (na primer oblikovanje mnenj, spraševanje, odločanje, čudenje).

Med kritiki teze, da je znanje podobno prepričanju, je tudi J. L. Austin, ki je zavračal pogosto mnenje, da je znanje posebno duševno stanje in s tem podobno prepričanju. Po Austinu je trditev, da vem, da *p*, neke vrste obveza, ki jo dajem publiki. S tem dajem drugim svojo besedo: pooblaščam jih, da lahko trdijo "*p*". Znanje torej ni nobeno duševno stanje, temveč neka družbena obveza. Zato je povsem različno od prepričanja, ki za Austina je duševno stanje (Austin, 1979: 99). Tudi povsem gotovo prepričanje zato še ni znanje, kajti če se tedaj pokaže, da sem se v tem zmotil, ni treba, da se drugi obrnejo proti meni tako, kot bi se tedaj, če bi trdil, da to vem. Austin meni, da uporaba stavka "Jaz vem" kot opisa dejstva pomeni "deskriptivno napako", ko neko jezikovno frazo razumemo kot opisni izraz, čeprav v resnici pomeni nekaj kategorialno drugega (na primer dejanje). Austin svoje teze o razliki med znanjem in prepričanjem ne razširja na izjave o drugi in tretji osebi ("Ti veš", "On/a ve"), ker meni, da je fundamentalna razlika v rabi in pomenu teh izjav. V primerih, ko ne gre za prvo osebo, gre za opisne stavke, torej gre lahko za opis duševnih stanj (na primer prepričanj). Kritiki navajajo, da tudi raba glagola "vedeti" v prvi osebi ne pomeni vedno obljube oziroma nekega dejanja, na primer tedaj, ko enostavno ugotavljam neko dejstvo o sebi ali ko povem nekaj, kar drugi že vedo in želijo le preveriti, ali jaz to vem (Harrison, 1967: 125 in dalje). Lahko sklenemo, da dobi izjava "Jaz vem, da *p*" neopisni pomen le v določenih okoliščinah, v drugih okoliščinah pa ima opisni pomen, torej se (lahko) nanaša na določena duševna stanja (oziroma prepričanja).

Drugi ugovor: večpomenskost znanja in prepričanja

V nasprotju z avtorji, ki skušajo ostro razmejevati prepričanje (mišljenje) in znanje, stojijo avtorji, ki opozarjajo na različne pomene "prepričanja" in "znanja", kar izključuje ostro razlikovanje med njima. R. B. Braithwaite opozarja, da uporabljamo izraz "znanje" v različnih pomenih, vendar pa po večini (namreč tedaj, kadar gre za znanje, ki se izraža v kontingentnih propozicijah, ki niso logično nujne ali pridobljene z neposrednim zaznavanjem) tako, da predstavlja kompleksen kognitiven pojav, ki vključuje tudi pozitiven kognitiven odnos osebe do propozicije, ki je vsebina znanja. To pa je neko prepričanje [*belief*] osebe. Zato analizira stavek "(Posredno) vem, da *p*" kot konjunkcijo treh stavkov: (1) "*p* je resnično", (2) "V zelo visoki stopnji sem prepričan, da *p*" in (3) "To visoko stopnjo prepričanja lahko upravičimo oziroma je razumna". Namesto "prepričanja" lahko uporabimo kake druge, sorodne izraze, na primer "sodba" [*judgement*] ali "trditev" [*assertion*]. Po

Braithwaitu oba izraza pomenita določeni vrsti prepričanj, ne pa nekaj, kar ne bi bilo prepričanje. (Braithwait, 1967: 19) Po drugi strani Braithwaite opozarja, da poleg prepričanja (verjetja) obstaja posebno šibka oblika zavesti o propoziciji, ki pa je osnova za vse druge kognitivne akte nad propozicijo in stališča do nje. To je čisto "držanje propozicije v misli" [*entertaining in thought*], ne da bi bili prepričani ali verjeli v njeno resničnost. Če, na primer, mislimo implikacijo "Če *p*, potem *q*", potem propoziciji *p* in *q* zgolj držimo v misli, a se vzdržimo vsakega prepričanja o tem, ali sta resnični ali neresnični. Ju niti ne sprejemamo niti odklanjamo. Vse, kar nas zanima, je zgolj to, ali prva implicira drugo. Tudi golo razumevanje propozicije je oblika tega "držanja v misli". Če se omejimo na propozicije, ki niso logično nujne in niso pridobljene v neposrednem zaznavanju, potem je stavek "Prepričan sem, da *p*" logično ekvivalenten konjunkciji "Držim *p* v misli" in "Imam dispozicijo do tega, da delujem tako, kot da bi bila *p* resnična propozicija". (Braithwaite, 1967: 30) Braithwaite meni, da prvi od teh dveh stavkov opisuje subjektivno, drugi pa objektivno (fizično) komponento prepričanja. Po njegovem mnenju za znanje apriornih oziroma logično nujnih propozicij ne velja, da vključuje prepričanje (razen, če ustrezno ne razširimo pojma prepričanja). Enako velja za neposredno čutno zaznavanje ali za zaznavanje lastnih duševnih stanj. Če vem, da je *2 + 2 = 4*, potem o tem nisem tudi prepričan, temveč to preprosto vem. Če zaznavam nekaj rdečega, potem to vem brez prepričanja. V prvem primeru je za moje znanje dovolj, da razumem stavek "*2 + 2 = 4*", v drugem pa, da pogledam, kakšne barve je predmet.

N. Malcolm opozarja, da poznamo dva pojma znanja. Šibko znanje je tisto, ki je lahko tudi napačno, torej podobno prepričanju, strogo znanje pa izključuje napačnost. Kadar uporabljam pojem znanja v šibkem pomenu, potem sem pripravljen raziskovati, če je to, kar trdim, resnično ali neresnično. Kadar pa uporabljam pojem znanja v strogem pomenu, potem nisem več pripravljen raziskovati, ali je to resnično ali ne. Na primer, kadar naredimo kak težavnejši račun, smo pripravljeni na to, da si še dodatno dokažemo, da nismo naredili napake. Ko pa, na primer, trdimo, da je *2 + 2 = 4*, potem odklanjamo sleherno možnost protidokaza. (Malcolm, 1967: 73 in dalje) Podobni primeri so tudi na področju čutnega spoznanja. Toda tako v primeru strogega kot šibkega znanja zaupamo v svoje znanje.

Tretji ugovor: znanstveno znanje ne potrebuje spoznavnega subjekta

Zelo svojsko in izzivalno teorijo "znanja brez prepričanj" najdemo pri Karlu Popperju v njegovi teoriji (spo)znanja brez spoznavnega subjekta. Popper se sicer sklicuje na znanstveno (spo)znanje, vendar imajo njegove trditve splošnejši pomen.[5] Svojo teorijo postavlja v okvir svoje "teorije o treh svetovih". Popper razlikuje tri svetove: osnovni fizični svet, na njem temelječi duševni svet posameznika (oziroma posameznikov) in na obeh teh svetovih temelječi "tretji svet" objektivnih vsebin misli. Slednji vsebuje tudi objektivne vsebine naših zamisli, objektivno znanje in

[5] Popper to misel razvija predvsem v sestavku "Epistemologija brez spoznavnega subjekta" (Popper, 1979).

informacije, ki so pridobljene iz sveta oziroma so uskladiščene v knjigah, zapiskih ali drugih informacijskih zbirkah. Tretji svet naj bi vseboval tudi umetniška dela in umetniške zamisli. Popperjev tretji svet je nekoliko podoben Platonovemu svetu idej, Heglovemu objektivnemu duhu, Bolzanovi teoriji sveta stavkov in resnic po sebi ter predvsem Fregejevi teoriji "tretjega sveta" objektivnih vsebin misli. Kot piše Popper, je s svojo teorijo nasprotoval tako imenovanim "filozofom prepričanja" [*belief philosophers*], *tj*. filozofom, ki jih zanimajo naša subjektivna stanja in izvori prepričanj. Za razliko od Platona, ki ni poznal nobene interakcije med svetom idej in fizičnim svetom, Popper dopušča interakcije med vsemi tremi svetovi. Posebno pomembni člani tretjega sveta so še teoretični sistemi, problemske situacije, kritični argumenti in stanja razprave. Popper zavrača misel, da so ti in drugi predstavniki tretjega sveta le simbolni izrazi naših misli in prepričanj, *tj*. izrazi subjektivnih stanj posameznikov ali vedenjskih dispozicij posameznikov za delovanje.

Poglavitni dokaz za obstoj tretjega sveta sta dva eksperimenta: (1) Če, na primer, propadejo vse naše subjektivne zmožnosti za učenje iz izkustva, vsi stroji in sredstva, vse naše subjektivno znanje o strojih in sredstvih, vendar bi ostale knjižnice in naša zmožnost, da se učimo iz knjig. Lahko bi ponovno pridobili izgubljeno znanje, seveda z mnogo muke. (2) Če bi bile uničene vse knjige, tako da bi postale nekoristne tudi naše zmožnosti za učenje iz njih, bi izginilo tudi naše znanje, ki je bilo nakopičeno do tedaj. Po Popperju oboje dokazuje, da je znanstveno znanje "spravljeno" v knjigah in čaka na tiste, ki so ga pripravljeni (ponovno) črpati iz njih. Obstoj tega znanja je neodvisen od subjektov, ki morebiti uporabljajo to znanje ali se ga naučijo. Če bi, na primer, izginilo vse človeštvo, ostale pa bi knjige ali kake druge zbirke znanstvenih informacij, bi se še vedno lahko kdaj pojavila inteligentna bitja, ki bi ponovno razbrala "naše" zapise in prišla morda do kakih novih spoznanj. Znanje bi torej latentno obstajalo, čeprav neizkoriščeno.

Popper ima spoznavno teorijo kar za teorijo znanstvenega spoznanja, kajti znanstveno spoznanje je najbolj zgrajena oblika spoznanja, ki jo poznamo. Po njegovem mnenju je bila tradicionalna spoznavna teorija že v osnovi preozka, ker je izhajala iz stavkov tipa "Vem, da ...", "Ve, da ..", "Mislim". Ti stavki popisujejo nekaj, kar sodi v drugi svet (psiholoških stanj in procesov posameznika. To je zapeljalo spoznavne teoretike k raziskovanju nečesa, kar sploh ni pomembno za znanstveno spoznanje. To znanje namreč ne sodi v tretji svet objektivnih teorij, objektivnih problemov in objektivnih argumentov. (Popper, 1979: 108) Razlikovati moramo namreč znanje ali misli v subjektivnem smislu in znanje ali misli v objektivnem smislu. Če, na primer, rečem "Na Brouwerjevo misel je vplival Kant" ali "Brouwer je zavrnil Kantovo teorijo prostora", potem vsaj delno govorim o posameznikovih mentalnih stanjih v subjektivnem smislu. Če pa rečem "Brouwerjeva misel se je močno razlikovala od Kantove", potem govorim v glavnem o vsebini misli. Enako velja za stavek "Brouwerjeve misli so nespojljive z Russellovimi" (na objektivni smisel kaže beseda "nespojljive", ki je logični izraz). Popper trdi, da je subjektivna vsebina znanja irelevantna za znanstveno znanje, kajti za znanstveno znanje je avtonomen svet znanstvenih domnev, znanstvenih razprav,

kritičnih argumentov, opazovanj in poskusov, ki nima individualnih nosilcev znanja. Znanstveno znanje je zabeleženo v znanstvenih časopisih in knjigah. Sploh ni treba, da posamezni znanstvenik "ve" za to znanje, še manj, da je "prepričan" v katero od znanstvenih trditev. Posamezni znanstvenik ima le subjektivna prepričanja glede tega, kako doseči rast znanstvenega znanja v tretjem svetu. Popper dalje trdi še, da objektivistični pojem znanstvenega znanja veliko pripomore k razlagi pojavov "drugega sveta", *tj*. sveta duševnosti in mentalnih stanj. Obratno pa ni res, da bi namreč raziskovanje drugega sveta kaj pomembnega povedalo o pojavih tretjega sveta. (Popper, 1979: 112 in dalje)

Popper je primerjal rast znanstvenega znanja z biološko evolucijo, vendar se v to teorijo tu ne bom spuščal. Zanima me zgolj njegova osnovna trditev, da je znanstveno znanje "brez subjekta", *tj*. avtonomno glede na drugi svet duševnih (mentalnih) stanj in procesov posameznih subjektov. Poudarja, da ne zagovarja platonske teze o popolni ločenosti in ontološki samozadostnosti tretjega sveta. Tretji svet ima za produkt človeka in je v tem smislu ontološko odvisen od obstoja ljudi. Vendar pa je tretji svet družbeni, kolektivni proizvod ljudi in tudi obstaja le ob nenehni družbeni dejavnosti skupin ljudi (delovanje znanstvenih skupin in institucij, organizirano izdajanje znanstvenih revij in knjig, stalni tok znanstvenih sestankov in posvetovanj, danes bi dodali še obsežno znanstveno informacijsko mrežo na internetu itd.). Osnovni proces tretjega sveta je nenehna produkcija novih hipotez in njihova kritika. Znanstveniki, na primer, opazijo kak nov zanimiv problem P_1, zgradijo poskusno [*tentative*] teorijo TT, nato sledi kritična razprava te teorije in odpravljanje opaženih napak [*error elimination*] EE, odkoder zoper rastejo novi problemi P_2, ki so znova izhodišče za gradnjo novih znanstvenih teorij. Pogosto ti problemi niso niti najmanj pričakovani, zato niso rezultat posebnih namer, temveč se pojavijo relativno avtonomno. (Popper, 1979: 119) V tem procesu deluje tretji svet povratno na drugi in tudi na prvi svet. Na primer, nova znanstvena odkritja spreminjajo prepričanja in pričakovanja posameznikov o tem, kaj se v svetu dogaja ali kaj se lahko zgodi, nova znanstvena odkritja pa skozi aplikacijo v tehniki lahko močno spreminjajo tudi prvi svet. Nobena znanstvena domneva ali teorija ni dokončna, vsaka je zmotljiva in podvržena možni falzifikaciji.

V tretjem svetu ni nedvomnih resnic in tudi ni potrebe za tem, pomembno pa je, da se dogaja "rast spoznanja", ki jo Popper razume kot nenehno "približevanje k resnici", to pa se doseže skozi nenehno sprotno kritiko predstavljenih domnev in teorij. Začasno "preživijo" le tiste domneve in teorije, ki jih ne ovržejo niti najostrejši poskusi možnega zavračanja (to pa poteka v primerjanju znanstvenih domnev in teorij z njihovimi empiričnimi posledicami).

Popper nasprotuje običajnemu razumevanju znanja, ki je predstavljeno v logični obliki stavkov "*S* ve, da *p*" ali "*S* je prepričan (dvomi), da *p*", kjer "*S*" pomeni subjekt znanja, "*p*" pa propozicijo, ki povzema vsebino znanja. Po njegovem mnenju logična forma dejavnosti, ki tipično pripadajo znanstvenikom, ne ustreza tem enostavnim shemam. Navaja tele dejavnosti:

- *S* poskuša razumeti *p*

- *S* poskuša razmišljati o alternativah k *p*
- *S* poskuša razmišljati o kritikah *p-ja*
- *S* predlaga eksperimentalni test za *p*
- *S* poskuša aksiomatizirati *p*
- *S* poskuša izpeljati *p* iz *q*
- *S* poskuša pokazati, da *p* ni izpeljivo iz *q*
- *S* predlaga nov problem *x*, ki izhaja iz *p*
- *S* predlaga novo rešitev za problem *x*, ki izhaja iz *p*
- *S* kritizira svojo zadnjo rešitev za problem *x* (Popper, 1979: 140 in dalje)

Seveda ta lista ni dokončna. Nobena od teh dejavnosti nima tiste enostavne oblike, ki jo imamo v primeru subjektivne koncepcije znanja (ali prepričanja). Lahko, na primer, dvomimo, ne da bi kaj kritizirali, in lahko kritiziramo, ne da bi kaj dvomili. Vendar pa bi moral Popper priznati, da v vseh teh primerih obstaja nek odnos epistemskega subjekta do propozicije oziroma do problema, ki ju raziskuje. Pojem prepričanja, kot ga potrebujemo v spoznavni teoriji, nima nič opraviti z našim subjektivnim doživljanjem prepričanja, verjetja itd., pravzaprav sploh ni subjektivni pojav. "Subjektiven" je le v toliko, v kolikor je "stvar subjekta". Toda prav vse zgoraj navedene dejavnosti so "stvari subjekta", saj začenjajo s *S*. Zato tega momenta ne moremo kar izločiti iz pojma znanja, kajti vsako dejavno znanje mora biti konec koncev "pripeto" na subjekte, ki z njim razpolagajo in ga razvijajo dalje. Ta moment pripetosti znanja na subjekte zaznamuje pojem prepričanja. Popper pa ima kljub vsemu v nečem močno prav. Namreč v tem, da resnično ni nujno, da vse oblike znanstvenega znanja razumemo kot "stvar" individualnih subjektov.

Po eni strani je res to, da za neko znanstveno domnevo ali teorijo ni nujno potrebno, da vanjo nekdo "verjame", je "prepričan", jo "sprejema", da bi veljala za znanstveno znanje. Dovolj je, da je predstavljena v takšni obliki, da je dostopna znanstveni skupnosti, *tj*. kateremukoli znanstveniku, ki je sposoben, da jo pravilno razume in dalje uporablja. V skrajnem primeru sploh ni treba, da je njen avtor kak človek ali znanstvena skupina, lahko je celo kak računalnik ali kak ekspertni sistem. Danes različni računalniško podprti ekspertni sistemi lahko "proizvedejo" že zelo izdelane domneve ali analize primerov. Trditve, ki nastanejo na podlagi teh sistemov, obstajajo dalje v znanstvenem informacijskem sistemu, posamezni znanstveniki jih nato dalje razvijajo, kritizirajo, uporabljajo. Tu ni bistvenih razlik z običajnimi primeri znanstvenih trditev, ki bi jih podal kak posamezni znanstvenik ali znanstvena skupina. Pri vsem tem *ni prav nič pomembno*, če ta stavek predstavlja *prepričanje*, *verjetje ali privzetje* kakega epistemskega subjekta. Zato, da je neka propozicija primerek znanstvenega znanja, je nujno, da je *znanstveno potrjena in je podana tako, da je dostopna vsem članom znanstvene skupnosti*. Po drugi strani pa za znanstveno znanje ni dovolj le to, da je propozicija znanstveno potrjena, temveč tudi to, da se *dejansko uporablja v znanstveni praksi*, *tj*. v znanstvenem

raziskovanju, razlagah, napovedih, oblikovanju hipotez in teorij ter njihovi kritiki. Znanstveno znanje je živo znanje, *tj*. takšno, ki je v stalnem obtoku, ne pa tisto, ki ostaja zgolj zabeleženo v pozabljenih knjigah ali sestavkih. Moramo torej razlikovati med dvema oblikama znanstvenega znanja: med znanstvenim znanjem kot rezultatom, ki predstavlja določeno informacijo za znanstvenike in druge uporabnike, in živim znanjem, ki je sestavina znanstvene prakse. Prvi obliki recimo na kratko "*pasivno znanstveno znanje*", drugi pa "*aktivno znanstveno znanje*".

Če se zožimo le na prvo obliko znanstvenega znanja, potem res ni nujno potrebno, da takšno znanje predpostavlja obstoj kakega epistemskega subjekta, ki "ima", "nosi" to znanje. Iz dejstva, da propozicija *p* predstavlja znanstveno informacijo, ne izhaja, da obstaja oseba ali skupina, ki ima to znanje, da obstaja epistemski subjekt, ki ve, da *p*. To pa ne velja za drugo, aktivno obliko znanstvenega znanja. Ta seveda nujno terja obstoj epistemskih subjektov, ki vedo, in *eo ipso*, imajo tudi določena prepričanja. Pasivno znanje participira na aktivnem, brez njega sploh ne bi nastalo in obstajalo dalje, saj ne bi bilo več informacija za nikogar. Pasivno znanje je *brez-subjektno, brezosebno*, aktivno pa je *subjektno* (in pogosto osebno znanje).

Tudi v vsakdanjem znanju lahko razlikujemo med pasivnim znanjem, ki obstaja zgolj v obliki splošno dosegljivih in zanesljivih informacij, in aktivnim znanjem, ki je "last" posameznikov in ga uporabljajo v vsakdanjem življenju. Le za drugo obliko velja, da nujno predpostavlja svojega osebnega nosilca in s tem tudi določena prepričanja (pozitiven odnos osebe do ustrezne propozicije kot resnične). Zaradi primarnosti aktivnega znanja pred pasivnim imamo aktivno znanje za izvorno obliko, za paradigmo znanja, pasivno znanje pa za izvedeno obliko znanja. To pa ne pomeni, da je pasivno znanje manj pomembno. Kolikor bolj smo odvisni od različnih "skladišč" informacij, kolikor težje je zagotavljati nastajanje novega znanja in pretok znanja od avtorjev do uporabnikov znanja, toliko pomembnejše postaja pasivno znanje. Med obema oblikama se je vzpostavil trajen krogotok: aktivno zanje se preliva v pasivno (prehaja v "informacijsko" obliko), pasivno znanje pa se iz informacijske oblike spreminja v uporabljeno, aktivno znanje.

Obe obliki znanja lahko uskladimo s tem, da tudi brezsubjektnemu znanju pripišemo epistemskega nosilca, na primer kak abstraktni kolektivni subjekt, na primer znanstveno skupnost ali družbeno skupnost, ki uporablja informacijski vir, kjer je določeno znanje "uskladiščeno". Rečemo, na primer: "znanstvena skupnost ve, da *p*" ali pa "družbena skupnost ve, da *p*" in mislimo na to, da je določena relevantna in zanesljiva informacija dostopna vsem članom znanstvene oziroma družbene skupnosti. To je le navidezno poenotenje v pojmu znanja, če ne podamo kake oprijemljivejše razlage subjekta znanja.

Glede na to, da je znanstveno raziskovanje kolektivna dejavnost znanstvenikov, ki se povezujejo v raziskovalne skupine, so dejanski epistemski subjekti aktivnega znanstvenega znanja znanstvene skupine (skupnosti) in ne posamezniki. Gre za razne oblike *kolektivnega znanja*, ki so nadgradnja individualnega znanja in jih ne moremo vedno zvesti na množico individualnih znanj. Vendar pa ima tudi kolektivno znanje konec koncev obliko "*S* ve, da *p*", pri čemer je *S* skupnostni

epistemski subjekt. Skupnostni epistemski subjekt je tudi nosilec prepričanja, kajti gre le za to, da ima skupina nek afirmativni kolektivni odnos do kake propozicije. Tudi pri trditvah kolektivnega znanja se namreč lahko zgodi, da kaki skupini raziskovalcev pripišemo, da vsi skupaj vedo, da *p*, a se vendar izkaže, da temu ni tako, na primer zato, ker *p* ni resnična. Tedaj lahko skupini pripišemo le kolektivno (skupinsko) prepričanje, da *p*, ki pa seveda ni nobeno kolektivno duševno/mentalno stanje, niti ni zgolj logična konjunkcija individualnih prepričanj njenih članov. Tudi od tod vidimo, da pojem prepričanja v epistemologiji ni psihološki, temveč je epistemski pojem.

Podrobna predstavitev te teze bi terjala logično preciziranje različnih oblik kolektivnega znanja, v kar se ne bom spuščal. Naj omenim le dve obliki kolektivnega znanja: skupno znanje in implicitno znanje skupine. Po eni od dokaj uveljavljenih teorij kolektivnega znanja ima najvišja oblika kolektivnega znanja, ki jo nekateri imenujejo "*skupno zn*anje" [*common knowledge*], naslednjo "neskončno" strukturo epistemskih iteracij:

Skupina *G* ve, da *p*, je resnično natanko tedaj, ko vsak njen član ve, da *p*, ko vsak njen član ve, da vsak njen član ve, da *p*, ko vsak njen član ve, da vsak njen član ve, da vsak njen član ve, da *p* itd.[6]

Takšno znanje naj bi, na primer, obstajalo v skupinah, kjer so vsi člani natančno seznanjeni s propozicijo *p* in poznajo povsem zanesljivo in vsem dostopno komunikacijo med člani skupine. Če vsakdo pove vsem ostalim članom o tem, kako misli glede propozicijo *p* in navede svoje argumente, potem vsi člani pridejo do spoznanja, da vsi ostali člani prav tako vedo za *p*. Implicitno zvedo tudi to, da vsakdo ve, da *p*, da vsakdo ve, da vsakdo ve, da *p* itd. v neskončnost. Če bi bilo karkoli nejasnega glede tega, kaj vedo drugi člani skupine, bi to lahko preverili pri njih z dodatnim spraševanjem (odgovori na vprašanje bi bili – zaradi zanesljive komunikacije – dostopni vsem drugim članom skupine). Prav dejstvo, da ni nobenega dodatnega spraševanja glede tega, ali drugi vedo, da *p*, kaže, da so resnične vse višje stopnje "iterirane vednosti" (vsi vedo, da vsi vedo, da vsi vedo, ... vedo, da *p* itd.).[7]

Strukturo skupnega znanja bi sicer še lahko formalno "razstavili" na konjunkcijo tistih "delov", ki pripadajo vsakemu posamezniku (na primer "*a* ve, da *p*, *a* ve, da vsi člani skupine vedo, da *p*, *a* ve, da vsi člani skupine vedo, da vsi člani skupine vedo, da *p* itd.", "*b* ve, da *p*, *b* ve, da vsi člani skupine vedo, da *p*, *b* ve, da vsi člani skupine vedo, da vsi člani skupine vedo, da *p* itd.", "*c* ve, da *p*, *c* ve, da vsi člani skupine vedo, da *p*, *c* ve, da vsi člani skupine vedo, da vsi člani skupine vedo, da *p* itd." ...), čeprav bi bila ta razdružitev dokaj umetna.

Obstajajo pa tudi takšne oblike kolektivnega aktivnega znanja, ki jih nikakor ne

[6] O teorijah kolektivnega znanja *glej* delo Fagina in sodelavcev *Reasoning About Knowledge* (Fagin, Halpern, Moses, Vardi, 1995). Sam sem pisal o tem v knjigi *Znanje, znanost in stvarnost* (Ule, 1996) in v sestavku "Collective and Common Knowledge" (Ule, 1996a).

[7] V resnici to ni dokončen dokaz, saj se v načelu lahko zgodi, da čez čas kdo ugotovi, da kakega argumenta ni dobro razumel. Vendar pa je nedvomno razumna domneva, da obstaja skupno znanje, ki jo lahko ovrže le kako morebitno nestrinjanje med člani skupine.

moremo zvesti na konjunkcijo individualnih znanj. Ena od njih je tako imenovano *implicitno znanje* skupine.

Vzemimo, na primer, le dve osebi *a* in *b*, ki tvorita neko epistemsko skupino, ki se v času *t* ukvarjata s kakim skupnim problemom. Naj *a* tedaj ve, da *p*, *b* pa naj tedaj ve, da *p* implicira *q*. Predpostavimo še, da *a* tedaj ne ve tega, kar ve *b*, in *b* ne ve tega, kar ve *a*. Vendar pa lahko obema skupaj, *tj*. epistemski skupini *G*, pripišemo, da v času *t* implicitno ve, da *p*, in tudi to, da *p* implicira *q*.[8] Če predpostavimo, da za implicitno znanje veljajo osnovne logične zahteve, ki veljajo za znanje, potem *G* ve tudi, da *q*, kajti *q* logično izhaja iz *p* in implikacije *Če p, potem q*.[9] Odtod bi sledilo, da *G* v času *t* implicitno ve nekaj, kar tedaj ne ve noben njen član. Implicitnega znanja skupine torej ne moremo v celoti zvesti na individualno znanje njenih članov. Dejstvo je, da tovrstno znanje "deluje" in nas pogosto preseneča. Če se oba člana naše skupine lotita kakega problema, pri katerem je pomembno tako dejstvo, da *p*, kot tudi implikacija *Če p, potem q*, potem se lahko zgodi, da prav implicitno znanje obeh prispeva k rešitvi problema. Do te rešitve ne bi mogla priti, če bi vsak zase reševala problem, ker bi vsakemu manjkala bistvena informacija. Recimo, da sestavljata nek poskus, kjer *a* pripravi začetne pogoje za izvedbo eksperimenta, ki pa *b*-ju niso povsem poznani, *b* pa ve za to, da iz *p* sledi *q*, vendar to ni znano *a*-ju. Če se njun eksperiment posreči, se seveda uresniči tudi *q*. To je za oba "nekaj novega". Ko oba spoznata to dejstvo, se obenem zavesta tudi tega, kar je vsakemu prej "manjkalo" v znanju. *a* bo tedaj vedel, da če *p*, potem *q*, *b* pa bo vedel, da *p*. Tedaj bo prvotno implicitno znanje postalo njuno dejansko znanje. V kolikor obe osebi to spoznanje tudi "kodificirata" v skupnem poročilu o eksperimentu, dosežeta zgoraj navedeno skupno znanje skupine.[10] Tedaj vsakdo od njiju ve, da oba vesta za *p* in za implikacijo *Če p, potem q*, pa tudi oba vesta, da to vesta itd. "v neskončnost". Recimo, da bi *a* in *b* sicer vedela, da *p* in *Če p, potem q*, vendar *a* ne bi vedel, da *b* to tudi ve, *b* pa bi to vedel. Potem bi se lahko zgodilo, da bi *a* skušal preveriti, ali *b* res ve, da *p*, in ali *b* ve, če *p*, potem *q*. *b* bi mu odgovoril, da to seveda ve, saj sta vendar napisala skupno poročilo o eksperimentu, kjer je to jasno navedeno. Ne bi imelo več smisla dalje spraševati, če *b* ve, da *a* to ve, ali spraševati, če *a* ve, da *b* to ve. Vse navidez neskončne iteracije vednosti, ki pripadajo skupnemu znanju, izhajajo iz jasne in nedvoumne komunikacije med *a* in *b*, kjer se eksplicira njuno implicitno znanje.

Tudi pri implicitnem znanju skupine lahko razlikujemo znanje in prepričanje. V našem primeru je, na primer, *a* prepričan, da *p* (vendar ni prepričan, da če *p*, potem *q*), *b* pa je prepričan, da če *p*, potem *q* (vendar ni prepričan, da *p*). *a* in *b* morda nimata ustreznih razlogov za svoje prepričanje. Tudi v tem primeru lahko obema skupaj pripišemo implicitno kolektivno prepričanje, da *p*, in če *p*, potem *q*, odkoder

[8] Tudi pojem implicitnega znanja je dobro pojasnjen v knjigi Fagina in sodelavcev.

[9] Predpostaviti moramo neke vrste epistemski *modus ponens*: Če *G* ve, da *p*, in če *G* ve, da če *p*, potem *q*, potem *G* ve, da *q*. Ta predpostavka je ena od osnovnih logičnih premis za sleherno obliko racionalno urejenega znanja.

[10] Tudi skupno znanje vsebuje veliko implicitnih vsebin, ki niso izrecno tematizirane v zavesti posameznikov, na primer vse višje stopnje iteriranih vednosti (*a* ve, da vsi vedo, da vsi vedo, da ... vedo, da *p*), ki so zanesljivo neprisotne v zavesti posameznikov. Prisotne so le kot latentne logične posledice *dejstva, da obstaja skupno znanje* skupine. Skupno znanje torej ni kompletna eksplikacija implicitnega znanja skupine.

logično izhaja, da je ta skupina *implicitno prepričana*, da *q*. Tudi to prepričanje lahko postane "dejanska moč", če se *a* in *b* hkrati lotita eksperimenta, ki smo ga navedli zgoraj. Lahko se zgodi, da so njuna prepričanja resnična, potem bo pač eksperiment pokazal, da je tudi *q* resnično. To dejstvo je seveda za oba pomembna nova informacija, ki povratno vpliva na to, da izboljšata razloge za svoja prepričanja in dosežeta skupno znanje.

Prepričanje: znanje minus resnica?

Splošni ugovori zoper tradicionalno tezo, da znanje vsebuje prepričanje (verjetje, mnenje, dokso), običajno predpostavljajo, da so prepričanja posebna zavestna mentalna stanja. To pa je močno preozko gledanje. Zgornji primeri s kolektivnimi oblikami znanja in prepričanj kažejo, da moramo razlikovati psihološki pojav prepričanja ali verjetja od epistemskega dejstva "biti prepričan, da". Gledano epistemološko, je najjasnejše tisto prepričanje, ki zajema le tiste "naravnanosti" epistemskega subjekta do propozicije, ki postanejo znanje, če jih dopolnimo z resnico. Gledano s tega stališča, je *prepričanje razumna* "*stava subjekta na resnico propozicije*". Natančneje rečeno, prepričanje je tista *propozicionalna naravnanost*, ki nam "preostane" od domneve o znanju, če od *znanja odštejemo* (*abstrahiramo*) *resnico*. To je *rezidualni* pojem prepričanja, ki ga pridobimo skozi pojem znanja, ne pa obratno, da bi pojem znanja dobili na podlagi pojma prepričanja. Prepričanje v tem primeru združuje vse tiste momente znanja, ki "pripadejo" njegovemu subjektu (nosilcu). Tako opredeljenemu prepričanju (verjetju) pravim "*epistemsko prepričanje* (*verjetje*)". V tem tekstu bom praviloma govoril le o epistemskem prepričanju (verjetju), zato bom izraz "epistemski" opustil, razen tedaj, ko bom izrecno razlikoval med vsakdanjim ali psihološkim pojmom prepričanja (verjetja) in epistemskim prepričanjem (verjetjem).

Težko je podati *popolno pozitivno opredelitev* epistemskega pojma prepričanja, pravzaprav je to nemogoče, kajti za to bi morali izčrpati vse nujne in zadostne pogoje za pridobitev znanja (če je prepričanje preostanek domneve o znanju) in to brez sklicevanja na prepričanje, saj bi v nasprotnem primeru takšna definicija nujno postala krožna. Toda tradicionalne definicije znanja vse temeljijo na pojmu prepričanja, tako da jih ne moremo uporabiti pri opredelitvi epistemskega pojma prepričanj. Alternativne definicije (aktivnega) propozicionalnega znanja, ki ne temeljijo na prepričanju ali na kakem pojmu, ki zopet implicira prepričanja, pa so, kot smo videli, vprašljive. Morajo namreč nekako zajeti subjektni vidik znanja, *tj*. izpostaviti propozicionalno naravnanost subjekta, ki je v temelju znanja. To pa so ravno prepričanja.

Tako se lahko le delno približamo pozitivni določbi pojma prepričanje, a bo vedno manjkal kak moment do dejansko izčrpne definicije. Vsekakor lahko ugotovimo, da je prepričanje v epistemskem smislu neodvisno od razlike zavestno – nezavedno. Prepričanje je lahko zavesten mentalni akt subjekta (formuliranje propozicije v misli in strinjanje z njo) ali pa je le pripravljenost (dispozicija) subjekta, da ravna tako, kot da je kaka propozicija resnična. Prepričanje v epistemskem smislu je povsem

nevtralno glede tega, ali se ga subjekt zaveda ali ne. Nevtralno je tudi glede tega, ali je prepričanje jezikovno formulirano (na primer v govoru ali zgolj v mislih) ali ne. Celo živa bitja, ki ne poznajo jezika in propozicionalnega mišljenja, se lahko vedejo na tak način, da mi to opišemo, *kot da ravnajo v skladu s kako propozicijo*, v katero verjamejo. Tako je, na primer, pri majhnih otrocih, pa pri višje razvitih živalih, ki poznajo rudimentarne oblike logičnega ravnanja, na primer učenje iz napak, pričakovanje bodočih dogodkov, zaznavanje nasprotij itd. Ne rečem, da ni nobene zveze med temi prepričanji v epistemološkem in v psihološkem smislu besede, vendar nikakor ne gre za vsebinsko ali obsegovno enake pojme.

Govor o prepričanju kakega subjekta predpostavlja opazovalce, ki lahko ocenijo, ali njegovo vedenje ustreza domnevi, da subjekt *sprejema propozicijo kot resnično oziroma, da ravna tako, kot da bi bila zanj določena propozicija resnična*. Govor o prepričanju je torej govor s stališča opazovalca, je *pripisovanje prepričanj*, ki se ne zvede na *ugotavljanje dejstev*, temveč je vedno v določeni meri hipotetično. V primeru zavestnih prepričanj je lahko tak opazovalec kar subjekt sam, ko opazuje svoj mentalni proces. V primeru prepričanj kot latentnih propozicionalnih naravnanosti individua pa so opazovalci druge osebe, ki mu pripišejo takšno naravnanost

V primerih implicitnega kolektivnega znanja, o katerih sem govoril v prejšnjem poglavju, je bilo celo tako, da je implicitno prepričanje povsem "neznano" posameznikom, a kljub temu predstavlja neko kolektivno dispozicijo za ravnanje v skladu s propozicijo. Tudi takšno prepričanje lahko proizvede (novo) znanje posameznikov in skupin.

Podobne primere implicitnih prepričanj poznamo tudi pri posamezniku. Nekoga, na primer, vprašamo – če še enkrat uporabim ta primer –, ali ve, koliko je ura in nam reče: "Ura je deset." Toda izkaže se, da je enajst. To pomeni, da se je motil v oceni, da ve za pravilni čas. Od tod ni treba sklepati, da je imel ta človek pred tem, ko je dal svoj odgovor, zavestno prepričanje o tem, koliko je ura. Njegova "vednost" je zrasla iz njegovega nejasnega občutka za čas, ki se je šele v časovnem intervalu med vprašanjem in odgovorom izrazil v podanem odgovoru. Vsekakor pa lahko domnevamo, da je ta oseba že pred tem ravnala tako, kot da bi bila ura okrog 10^h, ne pa 11^h. Pri tem pa v njeni zavesti ni bilo vseskozi prisotno prepričanje o tem, koliko je ura. Le njeno vedenje je potrjevalo njeno implicitno prepričanje o trenutnem času.

Človek ima torej lahko znanje o nečem, ne da bi gojil zavestno prepričanje o tem. Na tak način, na primer, vemo, da imamo glavo, da imamo dve roki, da je *1 + 1 = 2* itd., vendar je malo verjetno, da bi ob tem imeli tudi prepričanje kot poseben mentalni akt.[11] Edino, kar lahko rečemo, je to, da imamo nek latentni afirmativni

[11] Oseba, ki, na primer, pri množenju *17 × 12* napiše na papir *214* namesto *204* in s tem rezultatom dalje operira, ne da bi posebej pomislila na rezultat, ima seveda v tem trenutku dispozicijo za to, da pozitivno odgovori na vprašanje, ali se strinja z rezultatom *17 × 12 = 214*. To pomeni, da napačno operira s tem rezultatom kot znanjem, ni pa opravila nobenega duševnega *akta* prepričanja (verjetja) o tem. Lahko pa rečemo tudi takole: v tem primeru je prepričanje te osebe *povsem vsebovano* v njenem znanju. A v tem primeru je prepričanje še manj kot prej zavestni akt posameznika. Je zgolj logični odnos "imetja": oseba *ima* znanje, ki ga izraža določena propozicija.

kognitivni odnos do določenega dejstva oziroma propozicije. Ta odnos se lahko aktualizira v izrecnem aktu prepričanja ali pa (še dalje) ostaja latenten. Primeri, ko se nam zdi, da nekaj vemo, pa vendar glede tega ne gojimo nobenega zavestnega prepričanja (tega morda niti ne verjamemo), so sicer robni primeri znanja. Včasih so predstavljeni z eliptičnim izražanjem, ki prikriva neproblematične primere. Pojem implicitnega prepričanja je soroden z behavioristič nim pojmom stališča.[12]

Dejal sem, da prepričanje predstavlja subjektni element spoznanja. Nasprotni, objektni element pa predstavlja *resnica* propozicije. Zdi se, da to ni dovolj, kajti za prepričanje, ki je vsebovano v znanju, moramo imeti tudi razumne razloge ali *upravičenje* [*justification*]. Rezidualni pojem prepričanja dejansko zajema tudi to, saj izhajamo iz predpostavke, da subjekt s svojim prepričanjem, da nekaj ve, *misli resno*, *tj*., ima ustrezne razloge zanj. Tedaj pojem epistemskega prepričanja sovpade s tradicionalnim pojmom upravičenega prepričanja. Čeprav moramo razlikovati med sprejemanjem propozicije za resnično in razlogi za to sprejemanje, pa v rezidualnem pojmu prepričanja to dvoje nekako sovpade. Gre namreč za "razumno sprejemanje" propozicije.

Z logično epistemološkega stališča ne moremo razlikovati med prepričanjem in prepričanjem z razlogi, znanje pa lahko opredelimo kot resnično prepričanje. Na to kažejo tudi težave v zvezi s tako imenovanimi gettierovskimi problemi znanja ter težave s pojmom upravičenja prepričanja. Razlog temu vidim v tem, da ni vsako sprejemanje kake propozicije za resnično (ali ravnanje, kot da je resnična) znak za epistemsko prepričanje, temveč le takšno sprejemanje, kjer se implicitno predpostavlja, *da bi subjekt znal braniti svoje prepričanje, če bi bil izzvan*. Ta "če bi ..., potem bi ..." pogojnik (rečemo mu tudi *protidejstveni pogojnik*) kaže na vsaj implicitne razloge prepričanja, ki bi jih subjekt lahko navedel, če bi bil izzvan. Ni treba, da se subjekt prepričanja teh razlogov sploh zaveda, vendar so latentno vsebovani v situaciji, od koder črpa svoje prepričanje.

Če, na primer, opazujem pokrajino okrog sebe in opazim zeleni cvetoči travnik pred seboj, seveda spontano in nezavedno osvojim prepričanje, da je travnik pred menoj cvetoč. Nimam nobenega razloga v glavi, zakaj je temu tako. Vendar pa, če bi me "napadel" kak skeptik in bi me izzval, češ kako moram biti prepričan, da vidim cvetoč travnik pred seboj, bi se verjetno najprej skušal prepričati, da ne sanjam in da imam v redu oči. To bi lahko potem navedel kot dva razloga za svoje prepričanje (pustimo sedaj ob strani vprašanje, ali sta res zadostna za njegovo utemeljitev). Razloga sta se "skrivala" v epistemski situaciji sami, namreč v moji budnosti in zdravih očeh. Ne moremo *realno* razlikovati med sprejemanjem propozicije "Ta travnik cveti" za resnično in implicitnimi razlogi za to sprejemanje. To je vse skupaj eno, je del celotne epistemske situacije. Seveda je možno logično razlikovanje med golim prepričanjem in upravičenim prepričanjem, vendar pa rezidualni pojem prepričanja to dvoje združi, oziroma bolje, pušča odnos med njima odprt.

Zastavlja se nam ugovor, kaj če nekdo meni, da nekaj ve, vendar gre le za slučajno resnično (golo) prepričanje brez zadostnih razlogov zanj. Če bi od te domneve o

[12] S. Luper Foy navaja A. Baina kot zastopnika takšne behavioristične teorije prepričanj (Luper Foy, 1993: 236).

znanju "odšteli" resničnost propozicije, bi dobili golo prepričanje brez razlogov. Toda v tem primeru vsota *prepričanje + resničnost* ne bi bila enaka znanju, saj manjka tretji platonski element, namreč upravičenje prepričanja z določenimi razlogi. Tedaj ne moremo reči, da je prepričanje preostanek od domneve o znanju, če odštejemo resnico. To je res, vendar pa sem predpostavil, da mora biti epistemska situacija takšna, da je smiselno zastaviti domnevo o znanju in ne zgolj o slučajno resničnem prepričanju. To pa pomeni, da gre za epistemsko relevantno prepričanje, o katerem vseskozi govorim.

Če nekdo, za katerega vemo, da ni ravno zanesljiv v svojih sodbah, trdi, da nekaj ve, in se izkaže, da to preprosto ne drži, potem ima zgolj (neresnično) prepričanje. Če pa se morda o isti stvari zmoti strokovnjak, ki oblikuje svoje sodbe na podlagi določenih razlogov, potem je razumno reči, da ima neresnično, vendar upravičeno prepričanje. Skratka, če bi izhajali zgolj iz trditve ali domneve o znanju, nam rezidualni pojem prepričanja še ne pove, kakšno prepričanje imamo, koliko je utemeljeno. To "zvemo" šele ob tem, če upoštevamo druge podatke o epistemski situaciji, ki nam povedo, da gre za resno epistemsko situacijo, *tj*. za resno "stavo na znanje". Sem sodijo tudi informacije o zanesljivosti osebe, katere znanje presojamo.

Tako smo pred dilemo: po eni strani nas razlika med golim sprejemanjem propozicije za resnično in pripravljenostjo, da za to sprejemanje podamo tudi razloge, sili v razliko med prepričanjem nasploh in upravičenim prepričanjem, po drugi strani nas rezidualni pojem prepričanja sili v to, da je znanje "resnično prepričanje", *tj*. v nerazlikovanje med (epistemskim) prepričanjem nasploh in upravičenim prepričanjem. Rešitev vidim v tem, da upoštevamo epistemsko situacijo. Vprašati se moramo, ali gre za resno stavo na znanje ali zgolj mnenje brez pokritja. Le v prvem primeru je v domnevi o znanju vsebovano epistemsko prepričanje, v drugem primeru pa ne, saj se lahko zgodi, da oseba, ki govori, da nekaj ve, v to sploh ne verjame, torej nima niti enostavnega prepričanja o tem. Rezidualni pojem prepričanja sovpade z "upravičenim prepričanjem", v kolikor izhajamo iz resne epistemske situacije in opredelimo prepričanje kot domneva o znanju v abstrakciji od resnice. Zanimivo je, da smo prepričanje opredelili ob pomoči znanja in ne obratno, zato bi bila kaka definicija znanja ob pomoči prepričanja odkrito krožna.

Keith Lehrer in nekateri drugi avtorji so zaradi nevarnosti zamenjav med psihološkim in epistemološkim pojmom prepričanja ta pojem zamenjali s *sprejemanjem* (*akceptiranjem*) *določene propozicije*. (Lehrer, 1990: 26 in dalje) Ali, rečeno točneje: Sprejemanje propozicije je sprejemanje *zaradi tega, da dosežemo resnico in se izognemo zmoti*, kot pravi Lehrer. Po Lehrerju je to sprejemanje posebna oblika prepričanja, tako da še vedno velja, da iz znanja izhaja prepričanje, vendar ne prepričanje nasploh, temveč zgolj navedeno akceptiranje propozicije. (*ravno tam*) Ta opredelitev propozicionalne naravnanosti, podane v znanju, je poskus "minimalistične" teorije prepričanja, ki skuša izločiti iz prepričanja vse psihološko, fenomenalno in zadrži *zgolj afirmativni odnos subjekta do propozicije*, zgolj subjektovo *stavo na resnico*. Lehrerjevo pojmovanje akceptiranja je blizu

mojemu pojmovanju prepričanja, kajti tudi sam menim, da epistemsko prepričanje vsebuje *latentno ali dejansko afirmativno stališče subjekta do propozicije*, ki ga subjekt lahko brani (z razumnimi razlogi), če bi bil izzvan. Ne predpostavljam pa *zavestnega akta pritrditve propoziciji*, niti ne *zavestnega odnosa do nje*. Glede slednjega se Lehrer ni izjasnil. Zdi se mi, da predpostavlja zavestno sprejemanje propozicij.

Kljub temu mislim, da je govor o "akceptiranju" propozicije zelo oglat, kajti ne moremo reči: *S* akceptira, da *p*, temveč kvečjemu *S* akceptira *propozicijo, da p*. Nasprotno pa lahko pri verjetju oziroma prepričanju brez težav rečemo "*S* je prepričan (verjame), da *p*", medtem ko bi bilo zelo nerodno reči, da "*S* je prepričan v propozicijo *p*" ali "*S* verjame v propozicijo *p*". Ni namreč isto *biti prepričan v propozicijo p*, kot biti *prepričan, da p*, čeprav prvo implicira drugo. Največkrat se sploh ne zavedamo *propozicij*, ki izražajo vsebino naših prepričanj, temveč smo neposredno prepričani v to, kar nam propozicija govori. Zato nima smisla podtikati vsakemu verjetju oziroma prepričanju verjetje oziroma prepričanje v ustrezno propozicijo. Po drugi strani pa se mi zdi neprimerno, če bi na silo poskusili preoblikovati "akceptiranje propozicije *p*" v "akceptiranje, da *p*". Včasih je to mogoče, ne pa vedno. Mogoče je, na primer, tedaj, kadar govorimo o tem, da oseba akceptira kako *dejstvo*. Če nekdo akceptira dejstvo, da je Zemlja okrogla, potem to lahko izrazimo s tem, da rečemo "Ta in ta oseba akceptira, da je Zemlja okrogla". A še tedaj je naša formulacija neugodna, kajti bolj pravilno bi bilo reči, da ta in ta oseba akceptira *dejstvo*, da je Zemlja okrogla, ne pa kar "da je Zemlja okrogla". Zato ostajam pri svoji odločitvi, da imam za osnovno obliko epistemske propozicionalne naravnanosti prepričanje oziroma verjetje, ne pa akceptiranje ali kako drugo obliko propozicionalne naravnanosti.

Ne branim brezpogojno trditve, da vsako znanje logično vsebuje prepričanje, če pod prepričanjem razumemo zavestno sprejemanje kake propozicije kot resnične. Primeri pasivnega znanja, o katerih sem govoril v prejšnjih poglavjih, nam kažejo, da je zveza med znanjem in prepričanjem lahko zelo posredna. Za pasivno znanstveno znanje preprosto ni nujno potrebno, da je znanje kakega subjekta (individualnega ali kolektivnega). Največ, kar lahko rečemo, je, da iz trditve "Aktivno znanstveno znanje kake znanstvene skupnosti je, da *p*" logično izhaja trditev "Obstaja kak reprezentativen član znanstvene skupnosti, ki je (racionalno) prepričan, da *p*", vendar to ne pomeni, da znanstveno znanje nasploh implicira prepričanje.

Pač pa branim tezo, da iz stavka "*S* ve, da *p*" logično izhaja stavek "*S* je prepričan, da *p*", če prepričanje razumem kot rezidualni epistemski pojem, ki se približno ujema z latentnim ali manifestnim sprejemanjem propozicije kot resnične.

To sprejemanje ima dve "robni obliki". Ena robna oblika tega sprejemanja je njena popolnoma manifestna – udejanjena oblika, *tj*. takšno posedovanje kake propozicije, ki sovpada z neposrednim prepoznavanjem propozicije kot zanesljive (ali/in nujno) resnične. Druga, tej nasprotna, limitna oblika prepričanja, je latentna in nezavedna pripravljenost subjekta na to, da ravna v skladu s propozicijo. Tako razumevanje

prepričanja se nam zdi nekaj povsem heterogenega, saj združuje domnevno povsem nezdružljive sestavine, na primer čisto latentne dispozicije za mentalni akt in zavestne mentalne akte. Ne trdim, da je podano pojmovanje prepričanja izčrpno in popolno, vendar dobro služi za približanje "centralnim" območjem znanja, *tj*. znanju v znanostih in v filozofiji.

To pojmovanje se zdi razumljivo in ga tudi sam zagovarjam, vendar se moramo zavedati "cene", ki jo plačamo zanj. Cena pa je ta, da ne moremo definirati pojma prepričanja, ne da bi se sklicevali na znanje, zato se moramo odpovedati klasični definiciji znanja s pomočjo prepričanja, celo tako enostavni definiciji, kot je *znanje := resnično prepričanje*.

Če namreč prepričanje opredelimo (v grobem) kot "znanje v abstrakciji od resnice", potem prepričanje posredno definirano s pomočjo znanja. Tedaj pa ne moremo definirati znanja kot resničnega prepričanja, saj zaidemo v skoraj nesmiselno krožno definicijo: *znanje* := *znanje v abstrakciji od resn*ice, *ki je resnično*. Seveda dobimo podobno krožno opredelitev, če skušamo eksplicitno definirati prepričanje kot znanje v abstrakciji od resnice, znanje pa definiramo kot resnično prepričanje. Dobimo namreč tale skorajšnji nesmisel: *prepričanje := resnično prepričanje v abstrakciji od resnice*.

Prepričanje je odvečni pojem

Posebno ostra kritika na klasično tezo o znanju leti s strani tistih kritikov, ki menijo, da je pojem prepričanja neznanstven in povsem zastarel, sodil naj bi k tako imenovani *folk psihologiji*, *tj*. k naivnim teorijam o spoznanju in o zavesti, ki nimajo nobene znanstvene teže, čeprav imajo morda veliko praktično vrednost v vsakdanjem življenju. Ker nam gre v spoznavni teoriji za znanstveno teorijo spoznanja, se moramo tega pojma otresti. Tej tezi pravimo *eliminativizem* glede prepričanj. Seveda moramo potem spoznanje definirati neodvisno od prepričanj, na primer brez sklicevanja na subjekt ali na kake mentalne, notranje dejavnike. Eliminativizem logično nadaljuje nekdanji strogi behaviorizem v psihologiji, ki je želel izločiti vse "subjektivno" in ga nadomestiti z objektivno opisljivimi dogodki, stanji, procesi. Poglavitni predstavniki te smeri so Patricia Churchland (1986), Paul Churchland (1979) in Stephen Stich (1983). Po Paulu Churchlandu moramo pojasniti spoznanje in znanje z nečim, kar ne vsebuje nujno propozicij (stavkov, sodb ipd.), kajti že majhni otroci imajo spoznanja in dosegajo znanje, čeprav še ne poznajo jezika in propozicij. Ker so prepričanja propozicionalne narave, moramo torej spoznanje pri otrocih razložiti brez prepričanj. Ker je spoznanje pri odraslih le kontinuirano nadaljevanje razvoja otroka, moramo tudi spoznanje pri odraslih ljudeh definirati in razlagati tako, da bistveno ne vsebuje prepričanj in propozicij. Vprašanje pa je, kaj bolj preprostega in bolj splošnega od prepričanja naj bi nadomestilo prepričanja, ne da bi le na drug način znova uvedli prepričanj. Odgovori na to tezo so različni. Jerry Fodor in drugi zagovorniki ideje o mentalnem jeziku (jeziku misli) verjamejo, da so prepričanja podana v tako imenovanem mentalnem jeziku oziroma jeziku misli, ki je zabeležen v naših nevralnih

strukturah. Ta jezik ni samo neka duševna, miselna stvarnost, temveč ima svojo fizično realnost v možganih. Zato so tudi prepričanja nekaj objektivnega, so namreč pozitivne naravnanosti organizma do posameznih "stavkov" tega jezika misli, ki jih organizem nekako zaznava v sebi (Fodor, 1987). Ni treba, da je jezik misli preslikava zunanjega, besednega jezika v nevralne strukture v možganih, kajti lahko je povsem neodvisen od kakega besednega jezika. Le splošna semantična struktura jezika, *tj*. razmerja med posameznimi enotami mentalnih stavkov in zunanjimi predmeti, na katere se te enote nanašajo, ter razmerja med stavki so po Fodorjevem mnenju podobna, kot so semantična razmerja med besedami oziroma stavki naravnega jezika ter zunanjo stvarnostjo. Obstaja sistematska preslikava iz resničnih mentalnega stavkov jezika v ustrezna stvarna dejstva. Fodor torej meni, da so prepričanja propozicionalno urejena, vendar zato niso nekaj skrivnostno notranjega, nedostopnega znanosti. Celo živali in mali otroci, ki še ne poznajo besednega ali simbolnega jezika poznajo, lahko imajo elementarne stavke v jeziku misli. Fodor upa, da bo napredek preučevanja možganov in kognitivne znanosti nekoč potrdil njegove domneve in odkril fizične primerke jezika misli, kot so "zabeležene" v strukturah nevronov.

Drug možen odgovor na eliminativizem ponuja zamisel F. P. Ramseya, da so prepričanja nekakšne mentalne mape, ki nam pomagajo usmerjati naše vedenje, predvsem pa omogočajo doseganje naših želja. Medtem ko so za teorijo o mentalnem jeziku pomembni posamezni stavki tega jezika oziroma posamezna prepričanja, so za Ramseyevo teorijo pomembni sistemi prepričanj, kajti le celoten sistem prepričanj tvori mapo, po kateri usmerjamo svoje vedenje. Sistem prepričanj na določen način predstavlja (reprezentira) realni svet za subjekt, vendar ni treba, da so posamezna prepričanja stavčne reprezentacije določenih stanj stvari v svetu. Le celota prepričanj je nekaka "slika sveta" za subjekt. Ta slika je implicitna, nikoli docela izražena v naših mislih, v naši zavesti. Kljub temu učinkuje na naše vedenje. Podobno kot lahko kako razmerje točk in likov na zemljevidu prikazuje kako geografsko dejstvo, vendar ga nič posebej ne izreka, tako tudi v sistemu prepričanj lahko določena struktura elementov v mentalni mapi reprezentira kako dejstvo in lahko bi dejali, da predstavlja to in to prepričanje, vendar pa prav tega prepričanja v resnici nič ne izraža. (Braddon-Mitchel & Jakson, 1998)

Tudi po teoriji mentalne mape imajo lahko takšno mapo mali otroci, celo nekatere višje razvite živali. Na obstoj prepričanj namreč kaže določena sistematičnost in racionalna urejenost vedenja organizma, to pa ne potrebuje nujno besednega oziroma simbolnega jezika. Seveda nam pojav in raba besednega jezika močno olajša oblikovanje prepričanj, spreminjanje, hranjenje, primerjanje prepričanj, vendar jezik ni nujno potreben za prepričanja. Z drugimi besedami, prepričanja niso nujno propozicionalna, lahko jih objektivno raziskujemo skozi opazovanje njihovih posledic na vedenje organizma. Zadnje čase se zdi, da dobiva ideja o notranji mapi nekaj več opore v sodobnem raziskovanju možganov, zlasti zato, ker se dobro ujema s strukturo tako imenovanih nevralnih mrež, s katerimi skušajo kognitivni znanstveniki modelirati delovanje možganov.

Ta struktura bolje ustreza dejanskim procesom v možganih kot Fodorjeva predstava o mentalnih simbolnih elementih in o njihovih povezavah v "mentalne stavke" ter o simbolnih operacijah v možganih. A nič dokončnega še ni rečeno o tem.

Teoriji o mentalni mapi je sorodna tudi teorija o tem, da so prepričanja dispozicije subjekta za določeno vedenje. Takšno teorijo je zagovarjal, na primer, Gilbert Ryle v svoji znani knjigi *Pojem duha*. Ni treba, da se jih zavedamo v obliki propozicij, s katerimi se strinjamo, ker lahko učinkujejo povsem nezavedno, kot ozadnja mentalna struktura, ki uteleša določeno dispozicijo za vedenje. (*glej* Ryle, 1978) Prepričanje je podobno navadam, nagnjenjem. Ryle prepričanja razlikuje od znanja, kajti znanje po njegovem mnenju govori o dosežkih oziroma o določenih spretnostih, metodah, s katerimi nekdo kaj doseže ali stori, prepričanja pa le o nagnjenjih posameznika k temu, da kaj stori, da se vede na določen način itd. Le v primeru propozicionalnega znanja se prepričanja in znanja nekako zbližajo med seboj, vendar med njimi obstaja kvalitativna razlika. Po Rylu je, na primer, nekaj povsem drugega vedeti, da je led tenak, in *zato* pri drsanju paziti na robove, kot pa biti (zgolj) prepričan, da je led tenak, in *zato* paziti na robove. Gre za različne smisle besede "zato", za različen smisel "razlage" v obeh primerih. (Ryle, 1978: 129 in dalje) Ni pa treba, da prepričanja v resnici vsebujejo kak zavesten odnos subjekta do propozicije, ki povzema njegovo vsebino. Tudi pri Rylu je lahko vsebina propozicije povsem latentno vsebovana v vedenjskih dispozicijah posameznika, oziroma bolje, v sistemu teh dispozicij.

Ne glede na to, katera od navedenih teorij je bolj pravilna, mislim, da je sam poskus, da bi se znebili prepričanj s tem, da jih zamenjamo s kakimi ontološko manj "zahtevnimi" empiričnimi pojavi, dispozicijami ali strukturami in temu ustrezno preformulirali pojem znanja, zgrešen, kajti na tihem predpostavlja, da je prepričanje, ki *nastopa v definiciji znanja*, neko subjektivno mentalno stanje posameznika, ki je propozicionalne narave in ki mu moramo pridružiti določene kvalitete (na primer resničnost, upravičenost), da bi postalo znanje. Toda, ali je prepričanje v epistemskem smislu res zgolj neko mentalno ali kakršnokoli drugo stanje subjekta, ki obstaja pred znanjem in mimo njega? Ali ni dovolj le to, da je spoznavni subjekt kakorkoli pozitivno naravnan do tistih možnih ali dejanskih stanj stvari, ki se ujemajo z vsebino propozicije, ki povzema vsebino znanja. Ta pozitivna naravnanost je lahko prisotna v njem kot izrecno zavestno sprejemanje propozicije, kot visoko zaupanje vanjo itd., lahko pa je povsem implicitno prisotna v njegovem govoru in delovanju (obnašanju), ki ustreza njegovemu ukvarjanju s predmetom spoznanja. V spoznanju potrebujemo poleg subjekta in propozicije še dojemanje predmeta. Prepričanje, ki ustreza znanju, le logično izoliramo kot *določeno naravnanost subjekta*, ki ji *pripišemo propozicionalno vsebino*. Ni treba, da je tudi realno samostojni sestavni del znanja oziroma spoznanja. Konec koncev bi lahko shajali s povsem "fizikalističnim" pojmovanjem duševnega dogajanja, pa bi še vedno lahko uvedli propozicije in prepričanja kot *teoretske bitnosti*, s katerimi opišemo spoznanje in znanje. Še

vedno bi lahko propozicionalno znanje opisali kot resnična in upravičena prepričanja. To nas vodi v nadaljnjo analizo medsebojne odvisnosti pojma prepričanja in pojma znanja.

KNOWLEDGE AND BELIEF

The relationship between knowledge and belief has been discussed. I analyse four objections against the thesis that knowledge includes belief: 1. knowledge is essentially different from belief, 2. plurality of the meaning of knowledge and belief, 3. scientific knowledge does not need epistemic subject, and 4. belief is scientifically untenable concept that has to be replaced or eliminated. Each of these objections has its right but if we accept some reformulation of belief, we could agree with the thesis: knowledge includes belief. The opposite way is also possible, namely the definition of belief through knowledge: *belief := knowledge in abstraction from truth*. This lead us to the definition: *knowledge := true belief*. The notion of belief thus coincides with the usual notion of justified belief. However, this move leads us to the nearly meaningless circular definitions like *belief := true belief in abstraction from truth*, or *knowledge := knowledge in abstraction from truth, which is true*. This fact indicates to an essential interchange of knowledge and belief. It indicates also that an explicit definition of knowledge through belief is impossible.

Keywords: knowledge, belief, truth, epistemic subject, science.

Literatura

Austin, J. L. (1979). *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Braithwaite, R. B. (1967). "The Nature of Believing". V Griffiths, A. Ph. (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Braddon-Mitchel, D. & Jackson, F. (1998). "Belief". V Craig, E. (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York: Routledge.

Churchland, Patricia (1979). *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, Paul (1989). *Neurophilosophy*. Cambridge/MA: Bradford Books/MIT Press.

Fagin, R., Halpern, J. Y., Moses, Y., Vardi, M. Y. (1995). *Reasoning About*

Knowledge. Cambridge/MA: MIT Press.

Fodor, J. (1987). *Psychosemantics.* Cambridge/MA: MIT Press.

Griffiths, Ph. A. (ur.) (1967). *Knowledge and Belief.* Oxford: Oxford University Press.

Harrison, J. (1967). "Knowing and Promising". V Griffiths, A. Ph. (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. London: Routledge.

Luper Foy, S. (1993). "Knowledge and Belief". V Dancy, J. & Sosa, E. (ur.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Malcolm, N. (1967). "Knowledge an Belief". V Griffiths, A. Ph. (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Platon (1984). *Theaitetos*. V Platon, Sämtliche Werke 4, Hamburg: Rohwolt.

Popper, K. (1979). "Epistemology Without a Knowing Subject". V Popper, K., *Objective Knowledge*, Oxford: At the Clarendon Press.

Price, H. H. (2000). "Nekaj premišljevanj o prepričanju". *Analiza*, 3-4, str. 114-129.

Prichard, H. A. (1967). "Vedeti in biti prepričan". *Analiza*, 3-4, str. 130-136.

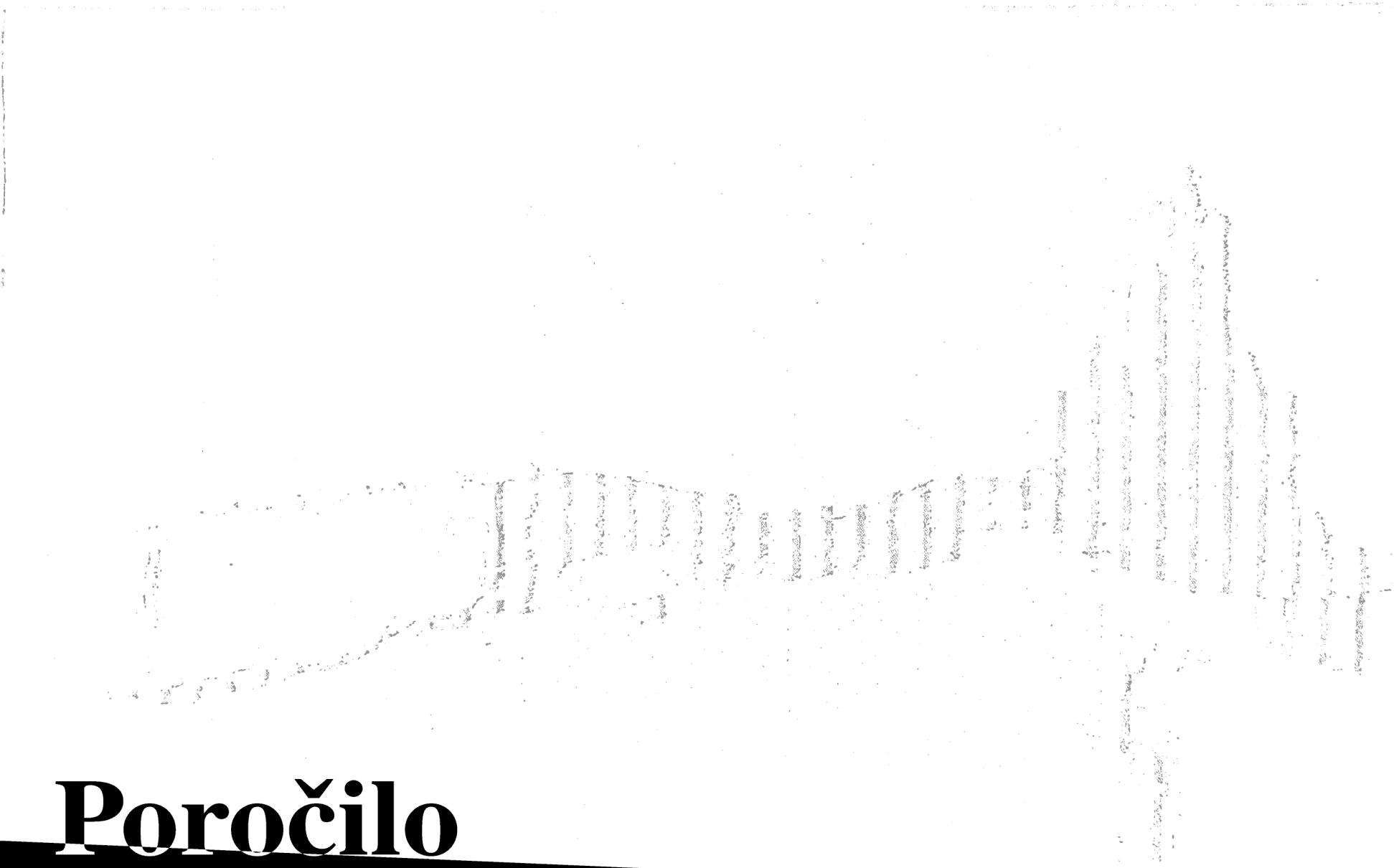
Ryle, G. (1978). *The Concept of Mind.* Harmondworth: Penguin Books.

Stich, S. (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*. Cambridge/MA: Bradford Books/MIT Press.

Ule, A. (1996). *Znanje, znanost in stvarnost*. Ljubljana: ZPS.

Ule, A. (1996a). "Collective and Common Knowledge". V Baumgartner, E., Potrč, M. idr. (ur.), *Phenomenology and Cognitive Science*. Dettelbach: J. H. Röll.

Cook Wilson, J. (2000). "Relacija védenja do mišljenja." *Analiza*, 3-4, str. 105-113.



Poročilo

Maja Lovrenov & Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

ODVISNOSTNE IN DINAMIČNE KATEGORIJE

Bolzano International Schools in Cognitive Analysis 2000

Od 18. do 22. septembra 2000 je v Bolzanu, v prijetnem okolju gradu Maretsch, potekala konferenca BISCA 2000 (*Bolzano International Schools in Cognitive Analysis*) pod okriljem *Istituto Mitteleuropeo di Cultura*. Njen glavni naslov in tema sta bili "Odvisnostne in dinamične kategorije". Predavatelji so poskusili filozofsko opredeliti in zajeti novejša in malo manj nova odkritja v znanosti ter osvetliti možnosti in zahteve po vzpostavitvi novih kategorij in ponovnemu premisleku tradicionalnih ontoloških in epistemoloških kategorij. Osnova izvajanj v tej smeri so bila tudi nasprotja med:

- usmerjenostjo navzgor in usmerjenostjo navzdol,
- biti v času in biti čas,
- spajanjem in razločevanjem procesov,
- ravnmi opisa.

S Filozofske fakultete v Ljubljani smo se konference udeležili prof. dr. Matjaž Potrč, dr. Bojan Žalec, Maja Lovrenov in Vojko Strahovnik. V petih dneh so – vsak štirikrat – predavali Harald Atmanspacher, Mark Bickhard, Roberto Poli in Robert Port.

Ontični in epistemični opis v znanostih

Osrednja tema Atmanspacherjevih predavanj je bila razlika med ontičnim in epistemičnim, ki je še posebej pomembna za fiziko. Meritve na fizikalnih sistemih namreč zahtevajo po eni strani interpretacijo, ki se nanaša na védenje, ki ga ima opazovalec o sistemu glede na njegovo empirično dosegljivost – epistemični vidik – in po drugi strani interpretacijo, ki predpostavlja sistem kot tak, neodvisen od okolja in opazovalca – ontični vidik. Ločevanje med ontičnim in epistemičnim pa se izkaže za relevantno tudi pri konceptih, kot so ločljivost, stabilnost, informacija, determinizem, vzročnost, napovedljivost in naključnost. Ker so ti koncepti (med drugimi) temeljni tudi za filozofska in kognitivna preučevanja, naj bi natančnost tovrstnih razprav izboljšali s prirejanjem in

apliciranjem dobro definiranih fizikalnih kriterijev na omenjeni področji raziskovanja (na primer na preučevanje zavesti).

Toda konceptualni okvir, ki ga ponuja razlika ontično/epistemično, je še vedno preveč enostaven, če naj ontične in epistemične elemente pojmujemo na isti ravni opisa. Zato je uveden pojem relativne ontičnosti, kar pomeni, da je lahko pojem, ki je na eni ravni obravnavan epistemično, na drugi obravnavan ontično. Relativna ontičnost tako vodi k množici realizmov v smislu več ravni opisa z ontičnimi in epistemičnimi referenti na vsaki ravni.

Odvisnost navzgor in navzdol (ravni realnosti)

Roberto Poli je predstavil načrt izgraditve in razporeditve kategorij na podlagi razdelitve realnosti, najprej v sloje (v osnovi v materialni, psihološki in socialni sloj) in nato v plasti. V ta sklop sodi tudi predstavitev kategorialne analize Nicolaja Hartmanna kot manj znanega področja njegovega filozofskega dela. Poli je problematiziral tudi neustreznost sodobnih teorij – na primer o delu in celoti – za pristop k analizi zakonitosti med plastmi. Odnos med sloji je nosilec/nošeno; kategorije višjega sloja so v srednjem brez pomena, tiste iz nižjega pa za srednjega niso zadostne, medtem ko med kategorijami plasti vlada odnos materija/forma. Pri tem je pomembno razlikovati med ravnmi realnosti in ravnmi opisa ter podrobno analizirati same lastnosti ravni. Spraševal se je tudi, kaj ustvari raven, ali so ravni diskretne, kaj jih lahko ločuje in kaj spaja ter kakšni so zakoni odnosnosti med posameznimi ravnmi.

Dinamično rojstvo reprezentacije

Mark H. Bickhard je profesor filozofije znanosti in kognitivne robotike ter vodja programa kognitivne znanosti na univerzi Lehigh v Bethlehemu. V okviru programa zajetja celote človeka ter fenomena mentalnega na temelju metafizike procesov in teorije emergence je predstavil svojo teorijo o emergenci reprezentacije. Reprezentacija je preko naravnega razvoja močno vezana na funkcijo in se je v evolucijski zgodovini pojavila kot rešitev problema o izbiri delovanja pri organizmih. Teme, ki so močno povezane z navedenim, so tudi zaznavanje, spomin, motivacija, učenje, čustva, refleksivna zavest, jezik in racionalnost. Predstavil je modele emergence nekaterih teh struktur in hkrati opozoril na pomanjkljivosti pri ostalih modelih, tako v filozofiji (na primer pri Millikanovi, Dretskemu in Fodorju) kot v psihologiji in kognitivni znanosti. Prav tako je poudaril neprimernost klasične metafizike delcev za teorijo emergence in za razvoj modelov duševnih pojavov, saj jih večina vodi v epifenomenalnost leteh.

Jezik, kognicija in čas

Osnovna naloga Roberta Porta je z raziskovanjem časovnosti jezika postaviti pod vprašaj tradicionalno lingvistično pojmovanje jezika kot formalnega sistema, ki ga sestavlja končna množica diskretnih, statičnih in univerzalnih osnovnih enot.

Te osnovne enote naj bi posredovala fonetika v obliki abecede, *tj*. seznama fonetičnih lastnosti, s katerimi bi lahko zadovoljivo opisali vsak jezik. Portu se zdi taka fonetična abeceda nemogoča, ker raziskovanje časovnosti govora odkriva pojave, ki se ne skladajo s takim konceptom, hkrati pa samo fonetično raziskovanje odkriva neznansko veliko omenjenih lastnosti, ki naj bi se podrejale gramatičnim pravilom. Torej ne samo, da bo število osnovnih enot neskončno, te fonetične lastnosti pogosto ne ustrezajo zahtevam simbolov. Ravno nasprotno, nekateri teh pojavov spominjajo na enostavne rutinske dejavnosti dinamičnih sistemov (kot so, na primer, v fiziki nihala in vzmeti). Še več, zdi se, da ti vzorci niti niso v osnovi kognitivni, temveč celo bolj fundamentalni in spominjajo na splošnosti motornega obnašanja, ki so lastne ne samo različnim jezikom, ampak tudi človeškemu obnašanju na sploh. Zato Port preučevanje jezika kot takega zamenja s preučevanjem govora v času, še posebej ritmičnosti le-tega, in skuša po tej poti priti do univerzalnih značilnosti človeškega govora.

Konferenca je na podlagi poudarjene vloge dinamičnosti in dinamičnih sistemov, s pomočjo katerih naj se na novo premislijo tradicionalne kategorije in modeli, dokaj uspešno povezala raziskovanja iz različnih področij znanosti: fizike, jezikoslovja, kognitivne znanosti in filozofije.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne oklepaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu (“author-date” sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). “Truth and Meaning”. *Synthese*, 17, str. 304-323.

Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). “Truth to the Facts”. V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). “Radical Interpretation”. V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5” disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95, 98 ali 2000. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

vsebina:

Dunja Jutronić

FILOZOFSKA STALIŠČA PRI PREUČEVANJU IDIOLEKTA IN SOCIOLEKTA

Arthur Danto

PODELJEVANJE UMETNIŠKEGA STATUSA REALNIM PREDMETOM: SVET UMETNOSTI

George Dickie

KAJ JE UMETNOST? INSTITUCIONALNA ANALIZA

Božidar Kante

OKO, REALNI PREDMET IN SVET UMETNOSTI – I. DEL

Marko Uršič

SPINOZA O NARAVNIH ZAKONIH, BIBLIJI IN ČUDEŽIH

Baruch de Spinoza

O ČUDEŽIH

Gorazd Andrejč

NARAVA ČUDEŽEV

John Cook Wilson

RELACIJA VÉDENJA DO MIŠLJENJA

H. H. Price

NEKAJ PREMIŠLJEVANJ O PREPRIČANJU

Harold Arthur Prichard

VEDETI IN BITI PREPRIČAN

Andrej Ule

ZNANJE IN PREPRIČANJE

9 771408 296906