ANαliZA

časopis za kritično misel

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

03

2002 letnik 6.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto VI., januar 2003, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.daf-drustvo.si/analiza.htm, e-mail: analiza@uni-lj.si, transakcijski račun: 02010-0013794433

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Boran Berčić
USODA....3

PREVOD

Richard Taylor
USODA....27

ARGUMENT IZ ILUZIJE

A. J. Ayer
ARGUMENT IZ ILUZIJE....43

J. L. Austin
[ARGUMENT IZ ILUZIJE]....49

Smiljana Gartner
ARGUMENT IZ ILUZIJE – OBRAMBA POSREDNEGA REALIZMA....68

REFORMIRANA EPISTEMOLOGIJA

Alvin Plantinga
TEIZEM, ATEIZEM IN RACIONALNOST....89

Alvin Plantinga
REFORMIRANA EPISTEMOLOGIJA....96

Gorazd Andrejč
ALVIN PLANTINGA IN USTREZNA TEMELJNOST RELIGIOZNIH PREPRIČANJ....104

Boran Berčić
Filozofska fakulteta na Reki

USODA

V tem članku razpravljamo o stališču, da karkoli se že zgodi, je usojeno, da se zgodi. Čeravno obstajajo različni viri takega stališča, obravnavamo le dva filozofska argumenta za to tezo. Prvi je argument pomorske bitke (Aristotel, Taylor). Glede tega argumenta obstajajo vsaj tri težave: (1) vprašljivo je, ali imajo trditve o prihodnjih kontingencah resničnostne vrednosti; (2) bistveni sklepi so izpeljani iz čisto formalnih premis in (3) zdi se, da argumenti temeljijo na modalni napaki. Drugi obravnavani argument je argument iz nedejavnosti. Dokazujemo, da je zmoten zato, ker iz zgolj formalnih premis ne more slediti nikakršen sklep o naših sposobnostih vplivanja na tek dogodkov. Očitna in trivialna resnica "Bo, kar bo" ne more odgovoriti na vprašanje "Kaj bo?". Nadalje, potegnemo razloček med grobo in sofisticirano različico fatalizma in poskušamo pokazati, da se zdi groba različica preprosto neresnična, medtem ko se za sofisticirano različico zdi, da je oropana vsakršne empirične vsebine. Navzlic temu pa mislimo, da napovedljivost lahko da empirično vsebino tezi o fatalizmu. Na koncu članka poskušamo preučiti odnos med tezo o fatalizmu in držami, ki bi jih morali imeti do svojega lastnega življenja.

Ključne besede: determinizem, fatalizem, argument pomorske bitke, argument iz nedejavnosti.

> Ali obstaja usoda? Ali obstajajo stvari, ki se nam bodo zgodile, pa če to hočemo ali ne? Ali je bodočnost že določena? Mar o stvareh, ki se nam bodo zgodile, vsaj včasih odločamo mi sami, ali pa je vse, kar delamo, zgolj izpolnjevanje že prej določenih stvari. Vemo, da naša življenja v veliki meri določajo dejavniki, ki niso pod našim nadzorom, nemara celo v večji meri, kot si mislimo. Vprašanje pa je, ali naša življenja *popolnoma* določajo dejavniki, ki niso pod našim nadzorom. Nismo si izbrali staršev, niti bratov in sester, če jih imamo, niti spola, niti barve oči, niti datum rojstva. Ali smo sploh kaj izbrali? Toliko je pomembnih stvari v našem življenju, na katere sploh nismo imeli vpliva. Ali smo sploh na kaj vplivali ali pa so bile naše usode popolnoma določene že zdavnaj pred našim rojstvom?
>
> V glavnem menimo, da *so* nekatere stvari pod našim nadzorom in da *lahko* vsaj delno vplivamo na prihodnost, svojo in tujo. Intuitivno nam je vsem jasna razlika med

(1) stvarmi, ki jih delamo,

in

(2) stvarmi, ki se nam dogajajo.

Včasih imamo občutek, da stvari, ki se nam dogajajo, niso v naši moči in da ne moremo vplivati na tisto, kar se nam bo zgodilo. To je občutek, da stvari ne delamo mi, temveč da se nam preprosto dogajajo. Morda ta občutek pravzaprav niti ne vara. Nemara je res tako, da celotno svoje življenje izpolnjujemo tisto, kar je bilo določeno že davno pred našim rojstvom. Lahko da občutek nemoči ni zgolj posledica utrujenosti, neuspeha, razočaranja ali odtujenosti, temveč je dobesedno resničen. Morda pa prepričanje o usodi ni zadeva predsodkov in praznoverja, temveč je dejansko resnično.

Povečini menimo, da *ni* vsa bodočnost določena in da vsaj na *nekaj* lahko vplivamo. Vendar pa včasih pomislimo “Tako je moralo biti” ali “Ni moglo biti drugače” ali “Tako se je moralo zgoditi”. Kdo ve, morda so te misli pravzaprav resnične. Nemara je vse že vnaprej določeno.

Zanima nas, kaj bo jutri. Hočemo vedeti, kaj se nam bo zgodilo in ali lahko na to vplivamo. Horoskop redko vzamemo resno. Navzlic temu pa ga radi pogledamo. Kajti, kdo ve? Lahko da je vseeno vse zapisano v zvezdah ali na dlani ali v kavi. Morda je Nostradamus res videl bodočnost. Lahko da metanje graha in vlivanje stopljenega svinca v vodo res govori o tem, kakšna bo naša bodočnost. Morda nam lahko tarot ali pa kristalna krogla povesta, kaj nas čaka? Nemara *deja vu* ni zadeva nevrološke motnje, temveč se včasih dobesedno spomnimo stvari, ki se še niso zgodile? Ravno tako ko imamo tako imenovane prediktivne sanje.

Fatalizem

Fatalizem je filozofsko stališče, v skladu s katerim je vse, kar se dogaja, vnaprej določeno. Bodočnost je že zdavnaj določena, ravno tako kot je bila tudi preteklost. Vse, kar se je kdajkoli zgodilo, se je moralo zgoditi ravno tako, kakor se je zgodilo, in nič drugače. Nikoli se nič ni moglo zgoditi drugače, kot se je zgodilo. Ravno tako se mora zgoditi tudi vse, kar se šele bo zgodilo, in to ravno tako, kakor se bo zgodilo, in nič drugače. Vse, kar se dogaja, je neizogibno. Vse, kar smo storili, smo morali storiti. Kar nismo storili, nismo mogli storiti. Nič ni moglo biti drugače, kot je bilo, in nič ne more biti drugače, kot bo. Vse je moralo biti ravno tako, kot je bilo. Na bodočnost ne moremo vplivati, ravno tako kot ne moremo vplivati niti na preteklost. Ker je vse določeno, ne moremo na nič vplivati.

Kaj pa volja? To je čista iluzija. Stvari ne delamo, temveč se nam preprosto dogajajo. Odgovornost? Te ni. Nihče ni zaslužen za dobre stvari, ki jih je naredil, in nihče ni kriv za slabe stvari, ki jih je zakrivil, preprosto zato, ker nihče nikoli ničesar ni naredil. In ne le, da nihče nikoli ničesar ni naredil, temveč tudi nikoli *ni mogel* ničesar narediti, saj je bilo od vselej vse vnaprej določeno. V načelu ni razlike med nami in lutkami, razlika je morda le v zapletenosti.

Ozmo (Ojdip)

Ozmo je odšel v knjižnico, da bi si vzel nekaj za brat. Ker ni imel v mislih nič določnega, je pregledoval naslove na policah in iskal nekaj, kar bi ga utegnilo zanimati. Opazil je knjigo z naslovom *Ozmovo življenje, kakor ga vidi Bog*. Pogleda začetek knjige in vidi, da je v njej dejansko točno opisano *njegovo* življenje. "Ozmo se je rodil tedaj in tedaj, v tem in tem mestu, staršem finskega porekla ... Ko je imel tri leta, je mami kradel marmelado ... Pri štirih se je izgubil na podstrešju ... Obiskoval je to in to šolo ... Oženil se je s to in to žensko. Itn. " V knjigi so bile natančno opisane vse podrobnosti njegovega življenja. Ozmo je bil osupel. Toda to še ni bilo vse. V knjigi ni bilo opisano le njegovo *dosedanje* življenje, ravno tako je bilo opisano tudi njegovo *prihodnje* življenje. Opazil je, da od mesta, na katerem se opisuje sedanjost, ni ostalo mnogo do mesta, na katerem se opisuje konec njegovega življenja. Pisalo je, da je tega in tega dne preminil v padcu letala na liniji za Fort Wayne, do katerega je prišlo zaradi ne povsem pojasnjenih okoliščin, čeravno sta bili letalo in oprema na letališču brezhibni. Ker je Ozmo zaradi dela mnogo potoval, je še posebej pazil, da se je izogibal liniji za Forth Wayne. Navedenega dne je letel v neko drugo mesto, na drugem koncu države. Vendar pa je pilot po vzletu obvestil potnike, da bo letalo zaradi slabega vremena spremenilo kurz in da bo pristalo v Forth Waynu. Letalo je spremenilo kurz in se res zrušilo na poti za Forth Wayne. Ko so strokovnjaki poslušali črno skrinjico, so prišli do sklepa, da je do padca najverjetneje prišlo zato, ker je ponoreli potnik, ki se mu je ime začenjalo z "Os" ali "Oz", po obvestilu, da je letalo zavilo proti Forth Waynu, vdrl v pilotsko kabino in poskušal pilota prisiliti, da bi pristal kje drugje. V prerivanju s ponorelim potnikom je pilot izgubil nadzor nad letalom in prišlo je do padca.

Ta zgodba ne kaže le, da se ni mogoče izogniti usodi, temveč tudi to, da so v usodo vključeni tudi poskusi, da bi se ji izognili. Ne le, da se je Ozmu zgodilo, kar se mu je moralo zgoditi, temveč se mu je to zgodilo *ravno zato*, ker se je poskušal izogniti tistemu, kar se mu je moralo zgoditi. Če ne bi napadel pilota, se letalo ne bi zrušilo. Njegova usoda je bila, da umre v padcu letala na liniji za Forth Wayne, do zrušitve letala pa je prišlo *ravno zato*, ker je poskušal preprečiti padec letala. Če ne bi poskušal preprečiti padca, do padca sploh ne bi prišlo.

Spomnimo se samo Ojdipa. Prerokba je bila, da bo ubil očeta in oženil mater. Da bi preprečil uresničitev prerokbe, ga je oče dal ubiti. Vendar ga niso ubili, ko je odrasel, pa je ubil očeta in oženil mater ravno zato, ker ni vedel, da je Jokasta njegova mama, Laert pa njegov oče.

Predvideni dogodki, do katerih pripeljejo sami ljudje ravno zato, ker se jim želijo izogniti, pravzaprav niso ključni za fatalistični nauk. Ti primeri *ironije usode* zgolj dodatno ponazarjajo tezo o neizbežnosti usode; kakorkoli se že trudimo, da bi se izognili tistemu, kar se mora zgoditi, se temu ne moremo izogniti. Če se kdo usodi upira, ga ta lahko dodatno "kaznuje" tako, da bo sam, po svoji volji, pripeljal ravno do tistega, čemur se je poskušal izogniti. Osnova fatalizma je prepričanje, da so nekateri ali pa celo vsi dogodki v bodočnosti vnaprej dani. Ali bodo do njih pripeljali sami ljudje, katerim se bodo pripetili, ali pa se bodo zgo-

dili neodvisno od njihovih naporov in znanja, je nebistveno. Nam neznane sile bodo že našle pot, da kdo ali nekaj privede do tistega, kar se mora zgoditi, morda pa bomo to kar mi sami.

Fatalizem se lahko zdi nesmiseln in očitno neresničen. Vendar pa obstajajo filozofski argumenti, ki ga podpirajo. To so torej *dokaz, da je bodočnost že določena in da nanjo ne moremo vplivati*. Če so ti dokazi dobri, potem moramo fatalizem sprejeti in spremeniti stališče do življenja. Opustiti moramo prepričanje, da so vsaj nekatere stvari pod našim nadzorom in da lahko vplivamo vsaj na nekatere dogodke v bodočnosti.

Pomorska bitka

V filozofiji je znan primer jutrišnje pomorske bitke. To je Aristotelov primer iz *De interpretatione* (9. knjiga, paragrafi 28-40). Sam Aristotel iz tega primera ni izpeljal fatalističnega sklepa. Toda Richard Taylor meni, da je to primer, ki jasno in nedvoumno kaže resničnost fatalizma. Tu bomo rekonstruirali argument, ki ga je Taylor zapisal v svoji knjigi *Metaphysics* (Taylor, 1983: 6. pogl.).

(1) Jutri bo v Kvarnerskem zalivu potekala pomorska bitka ali jutri v Kvarnerskem zalivu ne bo potekala pomorska bitka.

(2) (1) je nujno resnično.

(3) Če je (1) nujno resnično, potem je vselej resnično.

(4) Če je (1) vselej resnično, potem je že zdaj resnično.

(5) Disjunkcija je lahko resnična le tako, da je eden od disjunktov resničen.

(6) Čeravno ne vemo, kateri disjunkt je resničen, je eden resničen že zdaj.

(7) Že zdaj je res, kaj se bo jutri zgodilo.

(8) Če je že zdaj res, kaj se bo jutri zgodilo, potem mi na to ne moremo vplivati. Lahko samo izpolnimo, kar je vnaprej določeno.

Dokaz se zdi dokaj trden; zdi se, da so začetni koraki sprejemljivi in da vsak naslednji korak sledi iz prejšnjega. Če je res tako, potem je dokaz dober in moramo sprejeti tudi končne korake, pa če nam so všeč ali ne. Poglejmo podrobneje korake dokaza in njihovo vzajemno sledenje.

(1) je tavtologija. Tavtologija je prazen, neinformativen, vendar pa nujno resničen stavek. Nujno resničen stavek pomeni, da ni mogoče, da ne bi bil resničen, to pomeni, da mora biti resničen. Stavek je resničen na osnovi svoje logične forme, ne pa na osnovi svoje dejstvene vsebine. V tem primeru gre za disjunkcijo, in to ne za katerokoli disjunkcijo, temveč za zakon o izključenem tretjem. Ta ima obliko

$p \vee$ ne-p (p ali ne-p).

Katerikoli stavek že ima tako obliko, je nujno resničen ne glede na to, kaj *p* trdi. Zakon o izključenem tretjem trdi, da je katerakoli sodba ali resnična ali pa neresnična, tretja možnost je izključena. Zato se tudi imenuje zakon izključenega tretjega. Včasih se govori o načelu bivalence: obstajata le dve možni resničnostni vrednosti sodbe, resnica ali neresnica. Z drugimi besedami, v primeru katerekoli sodbe velja, da je resnična ta sodba ali pa je resnična njena negacija. Zato je vsak stavek, ki ima obliko (*p* ∨ ne-*p*), nujno, vendar prazno in neinformativno resničen. (1) ima enako zgradbo kot "Dež pada ali pa dež ne pada" ali "Opatija ima ali pa nima tropske klime". Ta stavka sta resnična ne glede na to, ali dež pada in ali ima Opatija tropsko klimo. Resnična sta na temelju svoje logične forme.

Ne smemo pozabiti, da je jutrišnja pomorska bitka v Kvarnerskem zalivu le eden od številnih možnih primerov. Isti dokaz velja za *katerokoli sodbo o bodočnosti*. Kdo bo zmagal na volitvah. Kdo bo osvojil pokal? Kaj bom zajtrkoval čez teden dni? Kdo bo zadel osmico na lotu? Itn. Dokaz, če je dober, kaže, da je vse to že določeno; vsa bodočnost je že določena; že zdaj je res, da se bo zgodila vsaka stvar, ki se bo zgodila.

Drugi stavek v dokazu trdi, da je (1) nujna resnica. Videli smo, da je to tako in o tem bi lahko le težko podvomili.

Tretji korak v dokazu nam kaže, da so nujne resnice vselej resnične ne glede na čas. Če je zakon o izključenem tretjem logično nujna resnica, resnična le na temelju svoje forme, potem je resničen ne glede na to, ali disjunkcija govori o preteklem, sedanjem ali bodočem dogodku. "*P* bo ali ne bo" je ravno tako resničen kot "*P* se je ali pa se ni zgodil". Če je karkoli imuno na čas, so to potem logične resnice.

Četrti korak kaže, da je (1) že sedaj resničen. Četrti korak sledi iz tretjega, trditve, da je tisto, kar je nujno resnično, vselej resnično. Če je vselej, potem je tudi že sedaj.

Peti korak je morda odločilen korak v dokazu. Kaj pomeni, da je disjunkcija v obliki *p* ali ne-*p* resnična? Pomeni, da je resničen eden *ali* drug disjunkt. Eden mora biti resničen, in samo eden je lahko resničen. Ni drugega načina, da je (1) resničen, razen da je resničen eden od disjunktov.

Šesti korak izhaja iz četrtega in petega. Če je disjunkcija resnična že zdaj in če je edini način, da je resnična, ta, da je resničen eden od njenih disjunktov, potem eden od njenih disjunktov mora biti resničen *že sedaj*. Mi ne vemo in ne moremo vedeti kateri, saj ne moremo poznati bodočnosti. Toda, tisti, ki je resničen, je resničen že zdaj, pa naj to vemo ali ne. Resnica nasploh ni odvisna od tega, ali jo mi poznamo ali ne. Resnica je bila, da je Zemlja okrogla, medtem ko so vsi mislili, da je ravna. Oblika Zemlje je neodvisna od naših prepričanj o njej. S sodobnimi meritvami so odkrili, da je Cres pravzaprav večji od Krka, čeravno so mislili, da je Krk največji otok na Jadranu. Sodba, da je Cres večji od Krka, je bila resnična, še preden smo odkrili, da je resnična. Enako velja tudi za sodbe, ki govorijo o bodočnosti. Te sodbe so že zdaj resnične ali neresnične, pa če to vemo

ali ne, ne glede na to, ali imamo razloge, da jim pripišemo večjo ali manjšo verjetnost.

Sedmi korak izhaja iz šestega. To, da je danes resnična sodba, ki govori o tem, kaj se bo zgodilo jutri, je preprosto drug način, kako povedati, da je že danes res, kar se bo zgodilo jutri. Isti argument kaže, da je že danes res, kar se bo zgodilo pojutrišnjem, čez leto dni, čez milijardo let. Ne le da je danes res, kaj se bo zgodilo jutri, pojutrišnjem, čez milijardo let, to je bilo res *od vekomaj*.

Osmi korak kaže, da ni mogoče vplivati na resničnostno vrednost sodb. Trditev, da je res, da se bo jutri zgodilo to in to, preprosto pomeni, da se bo jutri zgodilo to in to. Če se ne bi zgodilo, bi to pomenilo, da sodba niti ni bila resnična. Z drugimi besedami, če je neka sodba o jutrišnjem dogodku resnična že danes, potem je jutrišnji dogodek, o katerem govori sodba, neizbežen, nujen, ne moremo ga preprečiti in se ne more pripetiti, da se ne bi zgodil. Mora se zgoditi. Če je že danes res, da bom jaz jutri naredil to in to, potem se ne more zgoditi, da tega in tega ne bi storil, kolikorkoli naj se že trudim, da tega ne bi storil. Čeravno ne vem, katera od sodb o mojem jutrišnjem obnašanju je resnična, so nekatere resnične od vekomaj, jaz pa jih moram "izpolniti", pa naj mi je to všeč ali ne.

Morda se nam zdi, da je dokaz dober in da moramo fatalizem res sprejeti ali pa ga vsaj resno vzeti. Navzlic temu pa so končni koraki v dokazu zelo nesprejemljivi in imamo zaradi tega občutek, da je nujno, da je nekje v dokazu kaka napaka. Sumljive so tri stvari; predpostavka, da imajo sodbe, ki govorijo o bodočnosti, že zdaj resničnostno vrednost; predpostavka, da je mogoče iz čisto formalnih resnic logike izpeljati kakršnokoli vsebinsko trditev o tem, kaj se bo v svetu zgodilo; in predpostavka, da so resnice o dogodkih v svetu nujne, ne pa kontingentne.

Ali imajo izjave o bodočnosti resničnostno vrednost?

Dokaz je zasnovan na predpostavki, da imajo izjave, ki opisujejo prihodnje dogodke, resničnostno vrednost, to je, da so *že sedaj* resnične ali neresnične. Predpostavka je eksplicitno izražena v sedmem koraku. Vendar pa bi lahko trdili, še več, sprejemljivo je trditi, da je ta predpostavka preprosto zmotna, da izjave o bodočnosti *še nimajo* resničnostne vrednosti. Imele jo bodo, ko nastopijo ali pa ne nastopijo dogodki, ki jih te izjave opisujejo. Taka izjavi "Jutri bo padal dež" in "Jutri bo v Kvarnerskem zalivu potekala pomorska bitka" danes še vedno *nimata* resničnostne vrednosti. Imeli ju bosta *šele jutri*. Izjava "23. 5. 2012 bo v zgradbo Filozofske fakultete na Reki udaril meteor" *bo postala* resnična ali neresnična šele 23. 5. 2012 ob 24. uri. Ta izjava danes (10. 1. 2002) *še vedno ni* niti resnična niti neresnična. Jasno, če predpostavka, da imajo izjave o bodočnosti že sedaj resničnostno vrednost, ni resnična, potem dokaz ni dober in ga je treba zavrniti.

Videti je, da je Aristotel v *De Interpretatione* primer jutrišnje pomorske bitke navedel ravno kot primer, ki kaže, da izjave o prihodnjih kontingentih dogodkih *nimajo* resničnostne vrednosti (Aristotel, 1989: 9. knjiga, paragraf 40). Kajti če bi jo imele, potem bi bil fatalizem resničen. Ker pa je fatalizem očitno nesmiselna

teza, je jasno, da izjave o bodočnosti ne morejo imeti resničnostne vrednosti. Res je, dejstvo, da iz neke predpostavke sledi tako nesprejemljiva posledica, kot je fatalizem, lahko razumemo kot *reductio ad absurdum* te predpostavke. Toda Taylor ima nasprotno intuicijo. Prepričan je, da izjave o bodočnosti *imajo* resničnostno vrednost in na tej predpostavki tudi utemeljuje svoj dokaz za fatalizem. Ko sicer beremo Taylorja, lahko dobimo občutek, da on to predpostavko sprejema ravno zato, ker iz nje sledi fatalizem, to je teza, ki jo želi dokazati. Toda psihološka motivacija je v tem primeru nepomembna, vprašanje je, katera stvar je v logičnem redu pred drugo stvarjo. V dokazu je predpostavka, da imajo izjave o bodočnosti resničnostno vrednost, logično pred tezo fatalizma, zato bi morali o njej odločati neodvisno od posledic, ki iz nje sledijo. V tem primeru neodvisno od sprejemljivosti ali nesmiselnosti fatalistične teze. (Kaj mislite, ali imajo izjave o prihodnjih kontingencah resničnostno vrednost? Izjave o preteklosti jo imajo, čeravno stvari, o katerih te izjave govorijo, *ne obstajajo več*. Zakaj potem ne bi imele resničnostne vrednosti tudi izjave o stvareh, ki *še ne obstajajo*? Za pretekle stvari sicer vemo, za bodoče pa ne. Vendar ne gre za to; te izjave so, če so resnične, resnične, pa če mi zanje vemo ali ne.)

Vendar pa je treba pripomniti, da predpostavka ni preprosto uvedena v dokaz. Sledi ali se vsaj zdi, da sledi, iz prejšnjih korakov dokaza. Tako da jo upravičujejo ali pa vsaj dozdevno upravičujejo prejšnji koraki v dokazu. Če namreč izjave o bodočnosti niso resnične že zdaj, ni jasno, kako so lahko že zdaj resnične disjunkcije teh izjav in njihovih negacij, saj je edini način, kako je disjunkcija lahko resnična, ta, da je eden od disjunktov resničen že zdaj. Zaradi tega si je potrebno pobliže ogledati odnos med formalnimi resnicami logike in vsebinskimi resnicami o svetu.

Ali je mogoče vsebinske resnice izpeljati iz formalnih?

Dokaz se začne s prazno in čisto formalno resnico logike, z zakonom o izključitvi tretjega. Po drugi strani pa se končuje s vsebinsko ali z vsaj navidezno vsebinsko tezo, da je bodočnost že zdaj določena. Torej se iz čisto logičnih premis izpelje vsebinski sklep. Vendar pa *iz nobenega niza logičnih resnic ni mogoče izpeljati nikakršne vsebinske trditve*. Iz $p \rightarrow p$ ne moremo izpeljati *p*, ravno tako kot iz *p* $\vee$ ne-*p* ali iz katerekoli druge tavtologije ali kateregakoli niza tavtologij. Dokaz je torej treba zavrniti zato, kar se začne s prazno resnico in konča z vsebinsko. Neopažen prehod se je zgodil v petem koraku, kjer se izraz "resnično" prvič uporablja v smislu prazne, formalne resnice, medtem ko se drugič uporablja v smislu vsebinske, informativne resnice. Če formalno resnico označimo z "resnica$_f$", vsebinsko resnico pa z "resnica$_v$", potem je peta premisa pravzaprav videti takole:

(5) Disjunkcija je lahko resnična$_f$ samo tako, da je eden od disjunktov resničen$_v$.

V korakih od (1) do (5) se izraz "resnica" uporablja v smislu formalne resnice, v korakih od (5) do (8) pa v smislu vsebinske resnice. Zato koraki od (5) do (8) ne sledijo iz korakov od (1) do (4).

Ideja je, da iz tega, da je resnica$_f$, da $p \vee$ ne-p, še ne sledi, da je resnica$_v$ bodisi da p bodisi da *ne-p*. Vendar pa se zastavlja vprašanje, ali je ta diagnoza veljavna. Kajti še naprej ni povsem jasno, kako bi disjunkcija lahko bila resnična$_f$, ko eden od disjunktov ne bi bil resničen$_v$. To je poanta, na kateri vztraja Taylor. Vendar pa lahko na razliko med resničnostjo cele disjunkcije in resničnostjo posameznega disjunkta pokažemo s pomočjo modalnih izrazov; disjunkcija je nujno resnična, disjunkti pa ne, ker je disjunkcija sodba logike, medtem ko so posamezni disjunkti kontingentne sodbe o svetu (Aristotel, 1989). Zato je treba ugotoviti, ali gre za dokaz o *modalni napaki*, za mešanje nujnih in kontingentnih resnic.

Ali gre za modalno napako?

Že pri samem tvorjenju teze o fatalizmu se uporabljajo številni modalni pojmi; *ni moglo* biti drugače, tako je *moralo* biti, *ne moremo* vplivati na karkoli itn. Po fatalizmu je torej vse, kar se je zgodilo, bilo *nujno*, *ni bilo mogoče*, da se ne bi zgodilo. Če je že zdaj resnica, kaj se bo zgodilo jutri, potem ni mogoče, da se to ne bi zgodilo, potem je to nujno. Ta trditev pa se vendarle zdi preprosto neresnična. Za stvari, ki so se zgodile, bi se *lahko* pripetilo, da se ne bi zgodile, *lahko* bi bilo tudi drugače. Pomorske bitke, dobitki na lotu, uspehi, neuspehi – nič od tega ni nujno. Za vse te stvari, ki so se zgodile, bi se lahko primerilo, da se ne bi zgodile. Še več je stvari, ki se niso zgodile, pa bi se lahko, saj ni bilo nujno, da se niso zgodile. Nič, kar se dogaja v svetu, ni nujno, pa naj bo to v preteklosti, sedanjosti ali bodočnosti.

V dokazu se ustvarja vtis, da se nujnost, o kateri se govori v (2) in (3), prenaša tudi na druge korake, vse do (8). Vendar pa to ni tako. Nujnost, o kateri se govori v (2) in (3), je logične narave. To je nujnost zakonov logike, ki se *ne more prenesti na empirične sodbe*. Logično neveljavno prenašanje modalnosti se imenuje *modalna napaka*. Zdi se torej, da fatalist v svojem dokazu naredi modalno napako: nujnost zakonov logike napačno prenaša na empirične sodbe. Oglejmo si nekaj primerov take napake:

N ($p \vee$ ne-p)	Nujno je, da dež pada ali pa ne pada.
p	Dež pada.
$\therefore Np$	Torej: Nujno je, da dež pada.

Iz tega, da je disjunkcija nujno resnična, *ne sledi* tudi to, da je resnični disjunkt nujno resničen. Nujna je resnica, da dež ali pada ali pa ne pada, iz tega pa še ne sledi, da je katerikoli disjunkt nujno resničen. Ali dež pada ali ne pada – to je kontingentna resnica; ni nujno, da dež mora padati, lahko bi se zgodilo, da ne pada. Ali:

N ($p \rightarrow p$)	Nujno je, da če dež pada, potem dež pada.
p	Dež pada.
$\therefore Np$	Torej: Nujno je, da dež pada.

Iz tega, da je nujno resnično, da če *p*, potem *p*, in dejstva, da je *de facto* resnično, da *p*, *ne sledi*, da je *p* nujna resnica. Nujno resnično je, da če dež pada, potem dež pada, vendar pa ni nujno niti da pada niti da ne pada. Ali pada ali ne pada – to je kontingentna resnica, ki bi lahko bila tudi drugačna.

Res je nujno resnično, da bo jutri v Kvarnerskem zalivu potekala pomorska bitka ali pa ne bo potekala. Toda iz tega ne sledi, kot misli fatalist, da bo tisto, kar se bo zgodilo, nujno. Ne bo nujno! Za vse, kar se bo zgodilo, se lahko primeri, da se ne bo zgodilo. Torej, nujno je resnično, da bo bitka potekala ali pa ne bo potekala, vendar ni nujno, da bo potekala, niti ni nujno, da ne bo potekala. Tisto, kar se bo zgodilo, bo – tako kot vse drugo, kar se dogaja v svetu – kontingentna resnica. Potemtakem, ta dokaz za fatalizem ni veljaven in ga je treba zato zavreči.

Zračni napad

Če usoda res obstaja, če je dejansko res, da se bo zgodilo tisto, kar se mora zgoditi ne glede na to, kaj delamo mi, ali potem sploh obstaja kakršenkoli razlog, da bi kaj storili? Ni ga! Če je že določeno, da bom uspešen, potem se mi ni treba truditi, da bi bil uspešen! Moj uspeh bo nastal sam po sebi. Če mi je usojeno, da bom propadel, potem je nesmiselno, da poskušam to preprečiti. Saj ne morem preprečiti tistega, kar se mora zgoditi. Torej se mi ni treba truditi za nič, kajti karkoli že se bo zgodilo, se bo zgodilo tako ali drugače, pa naj se jaz trudim ali ne. Je preprosto nesmiselno truditi se za karkoli. Če res ne morem vplivati na bodočnost, potem je edino, kar je razumno storiti, to, da *čakam*, da se zgodi, kar se tako in tako mora zgoditi. Nerazumno bi bilo kakorkoli si prizadevati za karkoli.

Obstaja fatalistični argument, ki neposredno dokazuje ali vsaj dozdevno dokazuje, da *nima smisla karkoli storiti*. Zato se ta argument pogosto imenuje "dokaz iz nedejavnosti" (Cicero, 1980). Namreč, če je že določeno, kaj se bo zgodilo, potem se bo to zgodilo ne glede na to, kaj bom poskušal storiti. Zato je pravzaprav nerazumno karkoli poskušati storiti ali preprečiti. Kajti tisto, kar se bo zgodilo, se bo tako in tako zgodilo, karkoli bom že poskušal storiti. Zato *ni razlogov, da bi storil karkoli*.

Pogost primer dokaza iz nedejavnosti je zračni napad. V času II. svetovne vojne Nemci bombardirajo London. Ljudje gredo v zaklonišče. Toda Bertrand razmišlja takole: "Če bom umrl, bom umrl, pa če grem v zaklonišče ali ne. Če ne bom umrl, ne bom umrl, pa če grem v zaklonišče ali ne. Torej ni razlogov, da bi šel v zaklonišče." Bodite pozorni, on si *ne* želi umreti, bombardiranje bi raje preživel. Vendar pa je fatalist in meni, da nič, kar dela, ne more vplivati na tisto, kar se mu bo zgodilo in da zato nima razlogov, da bi sprejel kakršnekoli zaščitne ukrepe. Mar je res tako? Ali Bertrand res nima razlogov, da bi šel v zaklonišče? Ali je res popolnoma vseeno, kje bo med bombardiranjem, globoko pod zemljo ali pa se bo sprehajal po ulici? Zdi se nam očitno, da *ni vseeno* in da mora biti nekje v njegovem sklepanju kaka napaka. Toda način, kako Bertrand sklepa, je pravzaprav dokaj trden dokaz in ni lahko povedati, kje je napaka. Dokaz ima naslednjo obliko:

P_1: Bertrand bo v zračnem napadu umrl ali pa ne bo umrl.

P_2: Če bo umrl, bo umrl, pa če gre v zaklonišče ali ne.

P_3: Če ne bo umrl, ne bo umrl, pa naj ostane na ulici ali ne.

Sklep: Ni potrebe, da gre Bertrand med bombardiranjem v zaklonišče.

Jasno je, da dokaz ne velja le za Bertranda v štiridesetih letih 20. stoletja v Londonu. Dokaz velja za *vse*, kar se bo kdajkoli zgodilo. To pomeni, da ne moremo vplivati na *nič*, kar se bo kdajkoli zgodilo, in da je popolnoma nesmiselno *kdajkoli karkoli* poskušati storiti. Če je dokaz dober, potem je nerazumno truditi se za karkoli, je nerazumno tudi v najmanjši meri prizadevati si za karkoli. Razumen človek nikoli ničesar ne poskuša, temveč zgolj *čaka*, da se mu zgodi, kar se mu bo tako in tako zgodilo ne glede na njegova ravnanja. Splošna zgradba dokaza iz nedejavnosti je torej naslednja:

P_1: *X* se bo zgodil ali pa se ne bo zgodil.

P_2: Če se bo *x* zgodil, potem se bo *x* zgodil, pa naj si še tako prizadevam, da bi ga preprečil.

P_3: Če se *x* ne bo zgodil, potem se *x* ne bo zgodil, pa naj si še tako prizadevam, da bi se zgodil.

Sklep: Ne morem vplivati na to, ali se bo *x* zgodil.

Sklep se zdi očitno nesprejemljiv. Preprosto nismo prepričani, da tisto, kar delamo, v ničemer ne vpliva na ono, kar se dogaja. Prepričani smo, da vsaj nekatere stvari, ki jih delamo, vplivajo na našo bodočnost. Zdi se, da preprosto *ni vseeno*, kje bo Bertrand med bombardiranjem, na ulici ali v zakloniščU. Mislimo, da je veliko verjetneje, da bodo preživeli tisti, ki so odšli v zaklonišče in da je veliko število teh ljudi preživelo ravno zato, ker so odšli v zaklonišče. To je, da se *jim je uspelo* izogniti nečemu, kar bi se jim bilo zgodilo, če ne bi odšli v zaklonišče. Poskušajmo zato ugotoviti, kje bi lahko bila napaka v dokazu. Najprej poglejmo, ali so premise resnične in kaj pravzaprav trdijo. Pozneje pa bomo poskušali ugotoviti, ali sklep res sledi iz njih. P_1 je zakon o izključenem tretjem. To je nujna resnica logike in je zaradi tega gotovo resnična. Z njo sicer ničesar ne trdimo o tem, kaj se bo zgodilo. Vendar je za katerikoli dogodek res, da se bo zgodil ali pa se ne bo zgodil. Torej moramo P_1 sprejeti. Vprašanje je, kaj je s P_2 in P_3? *Ali sta to sprejemljivi premisi*? Zdi se, da *nista*!

Che sara sara![1]

P_2 in P_3 samo *navidez* trdita, da naše delovanje nima nobenega vpliva na to, kar se nam bo zgodilo; če je Bertrandu usojeno, da bo umrl, bo umrl, pa naj že dela karkoli, da bi to preprečil. Če mu je usojeno, da ne bo umrl, potem ne bo umrl, pa naj bo še tako nepreviden. Če pa podrobneje pogledamo, ugotovimo, da sta P_2 in P_3 pravzaprav ravno tako *prazni tavtologiji*, kot je P_1, ki pravzaprav ničesar ne

[1] Bo, kar bo! – op. prev.

trdita o tem, kaj se nam bo zgodilo. Samo *navidezno* trdita, da naša bodočnost ni odvisna od našega obnašanja, toda tisto, kar dejansko trdita, je, da *logične resnice* niso odvisne od našega obnašanja. P_2 in P_3 imata pravzaprav naslednjo zgradbo (da bi bilo jasneje, je tavtološki del zapisan v oklepaju):

P_2: (Če *p*, potem *p*), karkoli naj že storim.

P_3: (Če ne-*p*, potem ne-*p*), karkoli naj že storim.

Del v oklepaju je prazna ali nujno resnična tavtologija, s katero se trdi, da vsaka sodba implicira samo sebe. Če bo Bertrand odšel v zaklonišče, bo to *precej* zmanjšalo verjetnost, da bo umrl v zračnem napadu, vendar pa *niti najmanj* ne vpliva na tavtologijo, da bo umrl v zračnem napadu, če bo umrl v zračnem napadu. Resničnostna vrednost tavtologije, da bo Bertrand umrl v zračnem napadu, če bo umrl v zračnem napadu *ni niti najmanj* odvisna od resničnostne vrednosti sodbe, da bo Bertrand umrl v zračnem napadu. *Karkoli se bo* z njim že zgodilo med napadom, je prazna resnica, da bo umrl, če bo umrl. Obstaja rek, celo refren znane pesmi “che sara sara” (bo, kar bo!). Ta rek je, če ga vzamemo dobesedno, prazna tavtologija. Toda z njim želimo reči, da ne moremo reči, kaj bo, ali da gre za stvari, na katere ne moremo vplivati, ali da nam sploh ni mar, kaj bo, vendar z njim *ne trdimo in tudi ne moremo trditi ničesar o tem, kaj bo*. *Z njim ne trdimo, da je bodočnost določena*. Resničnostna vrednost implikacije $p \rightarrow p$ (če *p*, potem *p*) *ni odvisna* od resničnostne vrednosti katerekoli sodbe, niti samega *p*-ja:

Če *p*, potem *p* ne glede na to, ali *p* ali ne-*p*.

Taka logična oblika je tista, ki naslednje stavke naredi za resnične, čeravno se na prvi pogled sploh ne zdijo taki: Če pada dež, potem pada dež, pa naj pada dež ali ne. Če je halja rdeča, potem je rdeča, pa naj bo že kakršnekoli barve. Če je Luna napravljena iz zelenega sira, potem je Luna napravljena iz zelenega sira, čeravno je izdelana iz železobetona. Če dež pada, potem dež pada, pa naj gre Bertrand v zaklonišče ali ne. To so dejansko logično nujne ali prazne resnice, ki trdijo, da resničnostna vrednost tavtologije (če *p*, potem *p*) ni odvisna od resničnostne vrednosti *p*-ja. Vendar pa sklep dokaza je ali bi vsaj morala biti *vsebinska* sodba, ki trdi, da naša ravnanja ne vplivajo na to, kaj se nam bo zgodilo. Problem je v tem, da iz nobenega niza čisto formalnih premis ne more *slediti* nobena vsebinska sodba. Če sta torej P_2 in P_3 čisto formalni resnici logike, čeravno se na prvi pogled morda niti ne zdita taki, potem iz njiju ne more slediti vsebinski sklep, da ne moremo na nič vplivati. Dokaz iz nedejavnosti ni dober, ker ni veljaven: sklep ne sledi iz premis. Da bi vsebinski sklep lahko izviral iz premis, bi morale biti tudi same premise vsebinske. Torej bi morale imeti naslednjo obliko:

p – pa naj delam karkoli.

Z njimi bi morali, na primer, trditi, da bo Bertrand umrl v zračnem napadu, pa naj gre v zaklonišče ali ne. Ali pa, da ne bo umrl v zračnem napadu, pa naj gre v zaklonišče ali ne. To so že sodbe o bodočnosti z empirično vsebino, ki trdijo, da je Bertrandovo obnašanje v sedanjosti popolnoma nepomembno za tisto, kar se mu bo zgodilo v bodočnosti. Iz njih res sledi sklep, da Bertrand nima razloga za

to, da bi odšel v zaklonišče. Te sodbe pa so očitno preprosto *neresnične*. Zanikajo očitno empirično, statistično dejstvo, da je daleč nižja verjetnost, da bo v zračnem napadu umrla oseba v zaklonišču kot oseba na ulici.

Dokaz torej ni dober, ker če se P_2 in P_3 interpretirata *kot čisti logični resnici*, potem iz njiju ne more slediti noben vsebinski sklep. Če se po drugi strani interpretirata *kot vsebinski sodbi*, s katerima trdimo, da s svojimi ravnanji ne moremo vplivati na svojo bodočnost, potem sta očitno empirično neresnični. Kakršnakoli naj je že retorična moč dokaza, ta ni veljaven in ne podpira fatalistične teze, da naša usoda ni v naši rokah in da ne moremo vplivati na svojo bodočnost. Dokaz potemtakem ne kaže, da nimamo razlogov, da ničesar ne počnemo.

Groba in sofisticirana različica fatalizma

Četudi je dokaz iz nedejavnosti eden od najbolj znanih fatalističnih dokazov, pa lahko fatalistično intuicijo izoblikujemo tudi na precej bolj umirjen in sprejemljiv način. Dokaz iz nedejavnosti temelji na radikalni predpostavki, da naša ravnanja niti najmanj ne vplivajo na tisto, kar se nam bo zgodilo. To je pravzaprav interpretacija, po kateri P_2 in P_3 v iz nedejavnosti dokazu izražata vsebinske sodbe o naši bodočnosti:

p – pa naj počnem karkoli.

To bi bila *groba* različica fatalizma, po kateri moja ravnanja ne morejo nikoli niti najmanj vplivati na tisto, kar se mi bo zgodilo. Groba različica fatalizma pa je očitno neresnična. Nihče ni prepričan, da skok z dvajsetega nadstropja ni v zelo tesni korelaciji z dolžino življenja. Nihče ne verjame, da lahko dobi glavni dobitek na lotu, celo če ne izpolni stavnega lističa. Morda so nekateri študenti prepričani, da bodo naredili izpit, čeravno se niso nič učili. Vendar pa so le stežka prepričani, da bodo naredili izpit, celo če nanj ne pridejo. Dejansko smo prepričani, da vsaj nekatera naša ravnanja vplivajo na tisto, kar se nam bo zgodilo: da bi dosegel 90 let starosti, *ne smem* skakati z nebotičnika, da bi zadel na lotu, *moram* izpolniti stavni listek, da bi naredil izpit, se ga *moram* vsaj udeležiti itn. Ali to pomeni, da fatalizem preprosto ni resničen? Ne! Fatalizem lahko izrazimo tudi v *sofisticirani* različici, po kateri usoda *ni nekaj zunanjega* vzročnim odnosom v svetu, temveč se udejani *ravno preko njih*. Ta različica ohranja *deterministično* intuicijo, da v svetu vladajo vzročni odnosi, še posebej pa intuicijo, da mi s svojimi ravnanji vsaj v določeni meri vplivamo na bodočnost. Po sofisticirani različici mi je v primeru, če mi je usojeno, da bom dočakal 90 let in če ne morem dočakati 90 let, če bom skočil z nebotičnika, potem ravno tako usojeno tudi to, da ne bom skočil z nebotičnika. Če mi je usojeno, da bom v nedeljo dobil glavni dobitek na lotu, in če ne morem dobiti glavnega dobitka, če ne izpolnim stavnega listka in če ga ne plačam do sobote, mi je potem ravno tako usojeno, da bom do sobote izpolnil in plačal stavni listek. Če ne morem narediti izpita, ne da bi se učil, in če mi je usojeno, da bom naredil izpit, potem mi je ravno tako usojeno, da se bom učil. Po sofisticirani različici fatalizma se torej usodna določenost dogodkov iz bodočnosti prenaša tudi na vse

tisto, kar je potrebno, da do njih pride. Splošna zgradba usodne določenosti bi bila potem videti takole:

P_1: Usojeno mi je, da se mi bo zgodilo *p*.

P_2: Ne more se mi zgoditi *p*, če ne storim *q*.

Sklep: Usojeno mi je, da bom storil *q*.

Ta "fatalistični silogizem" kaže, zakaj po sofisticirani različici fatalizma usoda ni nekaj zunanjega vzročnim odnosom v svetu, ki deluje neodvisno od njih, temveč nekaj, kar deluje ravno preko vzročnih odnosov v svetu. Med grobo fatalistično trditvijo, da "*p*, karkoli naj se je zgodilo pred tem", in sofisticirano trditvijo, da "*p*, le če se pred tem zgodi vse tisto, kar se mora zgoditi, da bi se zgodil *p*", je res ogromna razlika.

Fatalizem in determinizem

V filozofski literaturi pogosto vztrajajo na razliki med fatalizmom in determinizmom. Toda avtorji, ki uveljavljajo to razliko, imajo v mislih grobo, ne pa sofisticirane različice fatalizma. Zaradi tega je osnovna razlika, na katero opozarjajo, *možnost delovanja*; po fatalizmu mi *ne moremo* vplivati na tisto, kar se nam bo zgodilo, medtem ko po determinizmu *lahko vplivamo*. "Fatalist pravi, da bo rezultat – ne glede na to, kaj delamo – vselej isti" (Grünbaum, 1952: 772). "Fatalizem je nauk, da človekova ravnanja nimajo vpliva na dogodke" (Blackburn, 1996: 137). Razliko, ki jo ti avtorji imajo v mislih, lahko podrobno določimo v okviru protidejstvenih pogojnikov. Recimo, da smo storili *x* in da je to, da smo storili *x*, pripeljalo do tega, da se nam zgodi *y*. Lahko bi tudi rekli, da smo naredili *y* tako, da smo naredili *x*. V tem primeru bi po grobi različici fatalizma bilo res, da:

F: *Y* bi se zgodil, čeravno nismo storili *x*.

V skladu z determinizmom pa bi bilo – po drugi strani – res, da:

D: Če ne bi storili *x*, se ne bi zgodil niti *y*.

V skladu z determinizmom *mi* v določenem smislu *dejansko delujemo*. Delujemo kajpada v smislu, da smo del velikega vzročnega mehanizma. Naša ravnanja so *določena*, vendar pa hkrati tudi *določujoča*. Naša ravnanja so samo člen v vzročni verigi. Zato je bodočnost med drugim odvisna tudi od naših ravnanj. Privrženec grobe različice fatalizma bi menil, da ta drugi pogojnik ni resničen, pravzaprav bi ga imel za smešnega. Po grobi različici fatalizma mi *ne delujemo*, stvari se dogajajo neodvisno od naše volje in niso pod našim nadzorom. Bodočnost ni odvisna od naših ravnanj. Bodočnosti naši napori ne zadevajo. To je razlika med fatalizmom in determinizmom, ki jo imajo v mislih tisti, ki menijo, da je treba ti dve stališči jasno ločiti.

Toda avtorji, ki dejansko zagovarjajo fatalizem, ne zagovarjajo grobe, temveč sofisticirano različico tega stališča. Tako Richard Taylor, eden redkih zagovornikov fatalizma, odločno zavrača pojmovanje, po katerem se bodo

"nekateri dogodki zgodili *ne glede na karkoli*, ali – z drugimi besedami – ne glede na vzroke" (Taylor, 1983: 59). Meni, da je tako pojmovanje fatalizma dejansko izmišljeno in da "bi bilo v celotni zgodovini mišljenja težko najti enega samega fatalista, ki je zastopal tako pojmovanje" (Taylor, 1983: 59). Njegovo stališče je, da determinisi, ki zavračajo fatalizem, pravzaprav *niso dosledni*. Če je namreč bodočnost že določena, kako potem lahko nanjo vplivamo? Kako lahko vplivamo na tisto, kar je že določeno? Če je res vse določeno, potem lahko le izpolnimo tisto, kar moramo tako in tako izpolniti. Taylorjeva obtožba, da so deterministi nedosledni, je dejansko libertarijanska kritika determinizma. Zagovornik sofisticirane različice fatalizma v nekem ironičnem smislu sprejema deterministični protidejstveni pogojnik:

D: Če ne bi naredili *x*, se ne bi zgodil niti *y*.

Zakaj v ironičnem smislu? Zato, ker meni, da *si nismo mogli kaj, da ne bi storili x*. Res je, da je *x* pripeljal do *y*. Ker pa je bilo že določeno, da bomo storili *x*, smo *morali* narediti *x*. Delujemo v enakem smislu kot lutke na vrvicah ali pa zobčeniki v mehanizmu. Tak deterministični "dokaz", da mi vplivamo na bodočnost, je Pirova zmaga nad fatalizmom. To je razlog, zaradi katerega Taylor obtožuje deterministe nedoslednosti.

Izpraznjenost sofisticirane različice

Problem fatalizma je v tem, da se zdi groba različica očitno neresnična, medtem ko je videti sofisticirana različica *prazna*. Res je, da sofisticirana različica ohranja intuicije, da (1) v svetu vladajo vzročni odnosi in da zaradi tega (2) mi s svojimi ravnanji vsaj včasih vplivamo na svojo bodočnost. Vendar pa je problem v tem, da ni jasno, *kaj še* trdi sofisticirana različica fatalizma. Kajti jasno je, da se bo *p* zgodil le, če se pred tem zgodi vse tisto, kar se mora zgoditi, da bi se zgodil *p*. Če pa se ne zgodi vse tisto, kar se mora zgoditi, da bi se zgodil *p*, potem se tudi sam *p* ne bo zgodil. Sofisticirana fatalistična trditev pravzaprav izraža *načelo vzročnosti*: intuicijo, da se nič ne zgodi samo od sebe. Vendar pa je to intuicija, ki jo delijo tudi tisti, ki fatalizem zavračajo. V fatalističnem silogizmu se sicer res govori o usodi in o tem, kar nam je usojeno, vendar pa ni jasno, kaj se s tem govorom dejansko trdi. Na čisto *besedni* ravni obstaja razlika med opisom dogodkov, ki ga daje sofisticirani fatalist, in zdravorazumskim opisom. To je med "sem samo izpolnil, kar mi je bilo usojeno" in "s svojo voljo in naporom sem dosegel, kar sem hotel". Fatalistični opis naših postopkov je vselej dan v trpnih izrazih ("Zgodilo se je"), medtem ko je zdravorazumski dan v dejavnih izrazih ("Jaz sem storil"). Zastavlja pa se vprašanje, ali poleg čisto besedne razlike obstaja tudi kaka *vsebinska* razlika med tema dvema opisoma. V čem bi bila razlika med zgoraj omenjenim fatalističnim silogizmom in naslednjim zdravorazumskim praktičnim silogizmom?

P_1: Želim doseči *p*.

P_2: Vem, da *q* privede do *p*.

Sklep: Naredim *q*.

Če govorimo v verifikacionističnih okvirih, potem ni jasno, kako preveriti, ali sem *x* naredil po svoji volji ali pa je *x* nekaj, kar se mi je zgodilo. En študent trdi, da je želel narediti izpit, da je vedel, da lahko naredi izpit le, če se uči, in se je zato učil. Drugi pa trdi, da mu je bilo usojeno, da naredi izpit, da ga ne bi mogel narediti, če se ne bi učil, ter mu je bilo tako tudi usojeno, da se uči. *Ali obstaja kaka vsebinska razlika med opisoma te dvojice*? Kaj pomeni, da je pri prvem šlo za cilj, ki ga je dosegel s svojo voljo in vloženim trudom, pri drugem pa za izpolnjevanje vnaprej določenega dogodka?

Težava s sofisticirano različico fatalizma ni v tem, da ni resnična, temveč v tem, da ni jasno, kaj se z njo trdi. Zdi se, da ta različica sploh *nima nikakršne empirične vsebine*. Je le *besedno drugačen način*, da se pove isto, kar lahko povemo tudi brez fatalističnih konotacij. Kaj dobimo s tem, da trdimo, da je bilo nekaj usojeno, neizbežno ali usodno vnaprej zadano? Kaj dobimo s tem, da pred opis vsakega dogodka v življenjepisu nekoga dodamo vstavek "Bilo mu je usojeno, da ..."? Ali, kaj dobimo s tem, da na začetek učbenika zgodovine dodamo "Bilo je usojeno, da ..."? Nič! Te predpone ničesar ne dodajo informativni vsebini. V čem je pravzaprav razlika med naslednjima sodbama?

Napoleon je napadel Rusijo.

Bilo je usojeno, da je Napoleon napadel Rusijo.

V ničemer! Isto dokazno gradivo, ki nam govori, da je Napoleon napadel Rusijo, nam tudi govori, da je bilo usojeno, da napade Rusijo. Zato predpona "Bilo je usojeno, da ..." pravzaprav *nima nikakršne empirične vsebine*.

To, da sofisticirana različica fatalizma nima empirične vsebine, je zanjo dokaj resen problem. Zato bomo v nadaljevanju poskušali ugotoviti, kaj bi lahko tvorilo njeno empirično vsebino.

Vnazajšnja vzročnost

Fatalist bi morda lahko trdil, da opis dogodkov v okvirih sofisticirane različice fatalizma dejansko izraža intuicijo, da *dogodki iz prihodnosti določajo dogodke v sedanjosti*. Da torej ni tako, da zgodnejši dogodki povzročajo kasnejše, temveč da je ravno narobe, da namreč kasnejši dogodki povzročajo zgodnejše. To je, da je smer vročnosti nasprotna smeri časa. Po tem pojmovanju smo mi zmotno prepričani, da je dejstvo, da se je študent učil v t_1, vzročno odgovorno za dejstvo, da je v t_2 naredil izpit. Tisto, kar se je pravzaprav zgodilo, je popolnoma nasprotno: dejstvo, da je v t_2 naredil izpit, je pripeljalo do tega, da se je učil v t_1. Izpita potemtakem *ni naredil zato, ker se je učil, temveč se je učil zato, ker je naredil izpit*. To bi lahko bil smisel razlike med "sem samo izpolnil, kar je bilo vnaprej določeno" in "s svojo voljo in naporom sem dosegel, kar sem hotel".

V filozofski literaturi je *vnazajšnja vzročnost* [*backward causation*] izziv za teorijo vzročnosti. Uspešna teorija vzročnosti bi morala pojasniti, zakaj zgodnejši dogodki lahko povzročajo kasnejše, kasnejši pa ne morejo povzročati zgodnejših. Morala bi torej pojasniti, v čem je vzročna asimetrija med preteklostjo in

bodočnostjo. Če teorija vzročnosti te asimetrije ne more pojasniti, potem ni primerna. Toda fatalist ni nenaklonjen misli, da bodočnost določa preteklost. Eno od osrednjih vodil fatalizma je ravno prepričanje, da na bodočnost ne moremo vplivati, ravno tako kot ne moremo vplivati tudi na preteklost. Zato fatalist zavrača razširjeno zdravorazumsko intuicijo o vzročni asimetriji preteklosti in bodočnosti, dejstvo, da teorija vzročnosti težko pojasni vzročno asimetrijo med preteklostjo in bodočnostjo, pa lahko navede ravno v podkrepitev svoje teze. Četudi se nam misel o vnazajšnji vzročnosti zdi očitno nesmiselna in neresnična, pa se zastavlja vprašanje, ali lahko v tem kontekstu njeno očitno neresničnost navedemo kot dokaz proti fatalizmu. Ker je ta misel ena od osrednjih tez fatalizma, bi dejstvo, da se nanjo opiramo, pomenilo *predpostaviti tisto, kar dokazujemo*. V dokazovanju proti nekemu stališču pa se lahko opremo le na tiste predpostavke, ki niso del tega stališča. Ne glede na resničnost misli o vnazajšnji vzročnosti pa nam je ta misel, vsaj navidez, pomagala, da pojasnimo razliko med sofisticirano različico fatalizma in zdravorazumsko pojasnitvijo dogodkov in ravnanj. Intuitivno se nam zdi, da razumemo, kaj pomeni, da neki dogodek iz bodočnosti povzroča neki drugi dogodek v preteklosti. Vendar pa se misel o vnazajšnji vzročnosti sooča z isto težavo, s katero se spopada tudi sama sofisticirana različica fatalizma: ni jasno, *kako lahko ugotovimo*, da neki dogodek iz bodočnosti povzroča dogodek v sedanjosti. Zato ni jasno, kaj je vsebina te trditve. Da bi vedeli, kaj se s trditvijo dejansko trdi, moramo vedeti, *kaj bi v svetu bilo drugače*, če bi bilo nasprotno. *Kaj bi v našem izkustvu bilo drugače*, če bi bilo tako, da to, da naredim izpit v t_2, povzroči učenje v t_1, ne bi pa bilo tako, da učenje v t_1 povzroči to, da naredim izpit v t_2? Nič! Ker bi bilo naše izkustvo enako v obeh primerih, preprosto vsebina trditve o vnazajšnji vzročnosti ni jasna. Zato ideja vnazajšnje vzročnosti ne more biti nekaj, s čimer bomo pojasnili sofisticirano različico fatalizma, saj je tudi sama v enaki meri nejasna. Razlika med zdravorazumsko pojasnitvijo dogodkov in sofisticirano različico fatalizma še naprej ostaja čisto besedna. Še naprej ni jasno, kaj je empirična vsebina teze o fatalizmu.

Fatalizem kot empirična teza

Da bi videli, kaj je empirična vsebina fatalizma, moramo ugotoviti, kaj je to, kar bi ga lahko naredilo resničnega, kateri so razlogi, zaradi katerih bi morali biti prepričani o fatalizmu ali pa ga vsaj vzeti resno. To so *predvidevanja*! Če bi se namreč izkazalo, da je bodočnost predvidljiva, potem bi morali biti prepričani, da je vnaprej določena. Predvidevanja imajo lahko različne osnove. To so lahko (1) neznanstvena prerokovanja, astrologija, vedeževanje, tarot itn. To so lahko statistične posplošitve sociologije, psihologije, ekonomije, medicine in podobnega. Lahko gre preprosto za (3) življenjska izkustva. Pameten človek z bogatejšimi življenjskimi izkušnjami lahko, ko pozna značaj in sposobnosti nekoga ter okoliščine, v katerih živi, predvidi njegovo bodočnost. V tem kontekstu ni bistveno, kateri je najboljši način predvidevanja bodočnosti. Vprašanje je, *ali se bodočnost lahko predvideva*? Če lahko, potem to pomeni, da je že določena. Če pa je že določena, potem ne moremo nanjo vplivati. V

filozofski literaturi označuje izraz “fatalizem” tezo, da je *vse* popolnoma določeno in da ne moremo *na nič* vplivati. Bodočnost pa je lahko določena *v večji ali manjši meri*, ni treba, da je določena v popolnosti. V tem primeru lahko vplivamo le na nekatere stvari ali vsaj na nekatere lažje, na nekatere pa težje. Vprašanje “Ali je bodočnost določena?” je torej *empirično* vprašanje, odgovor nanj pa je odvisen od tega, ali lahko in v kakšni meri lahko predvidevamo bodočnost. Če bi kristalna krogla predvidevala z 80-odstotno natančnostjo, potem bi morali biti prepričani, da je najmanj 80% bodočnosti določeno. V tem primeru bi namreč ostala odprta možnost, da je 100% bodočnosti določeno, da pa je zanesljivost metode 80-odstotna. V tem kontekstu ni bistveno, ali gre za kristalno kroglo ali za moštvo nobelovcev, ki opravljajo simulacije na superračunalniku. Vprašanje je le, ali obstaja *sploh kaka* zanesljiva metoda predvidevanja bodočnosti. Fatalizem torej *ni* teza, ki bi bila brez empirične vsebine in za katero ni jasno, v kakšnih okoliščinah bi bila resnična. Predvidevanja bodočnosti, resnična ali neresnična, so tista, kar fatalizmu daje njegovo empirično vsebino. Zdaj postaja tudi jasnejše, kakšna je razlika med že omenjenimi sodbami:

Napoleon je napadel Rusijo.

Bilo je usojeno, da je Napoleon napadel Rusijo.

Prvo sodbo je treba sprejeti le, če zgodovinsko dokazno gradivo kaže, da je Napoleon napadel Rusijo. Drugo sodbo pa je treba sprejeti le, če je na osnovi dokaznega gradiva o letih pred pohodom *mogoče predvideti*, da bo prišlo do pohoda na Rusijo. Če je torej mogoče opraviti *retrodikcijo* Napoleonovega napada na Rusijo. Zato empirična vsebina teh sodb ni enaka, predpona “Bilo je usojeno, da ...” pa ni zgolj besedni izraz brez kakršnekoli empirične vsebine.

Videli smo, da je glavna slabost fatalističnih dokazov v tem, da se iz praznih, čisto logičnih resnic poskuša izpeljati vsebinski, empirični sklep. Pomorska bitka in dokaz iz nedejavnosti sta *apriorna* argumenta, tisto, kar nas zanima, pa so *aposteriorne* resnice o naši bodočnosti in možnosti vplivanja nanjo. Zato morajo biti dokazi, ki podpirajo fatalistično tezo, *aposteriorne* narave. To bi moralo biti statistično pomembno število uspešnih predvidevanj dogodkov v naših življenjih.

V okviru predvidljivosti lahko podrobno določimo tudi razliko med grobo in sofisticirano različico fatalizma. Obe različici je potemtakem mogoče in tudi treba razumeti kot empirični tezi. Na koncu smo grobo različico zavrgli kot *de facto* neresnično, vendar ne na podlagi *apriornih* razlogov. Da bi bila groba različica fatalizma resnična, bi morali biti predvideni dogodki neizbežni. Torej bi moralo biti tako, da res pride do statistično pomembnega števila predvidenih dogodkov, ki *se jim skušamo* izogniti, vendar nam to *spodleti*. Če vedeževalka ali superznanstvenik predvidita, da se nam bo zgodil *x*, dogodek, za katerega sicer mislimo, da se mu je mogoče izogniti, in nam kažeta svoja predvidevanja, ki se jim z vsemi silami poskušamo izogniti, vendar pa nam to spodleti, potem moramo dejansko resno vzeti stališče, da nam je *x* bil usojen in da se mu nismo mogli izogniti. Nemožnost preprečevanja predvidenih dogodkov je tisto, kar grobi različici fatalizma daje empirično vsebino ravno tako kot tudi nemožnost doseganja tistega, kar nam je predvideno, da ne moremo doseči. Jasno, to ne

pomeni, da morajo predvideni dogodki nastopiti sami od sebe ne glede na prejšnje okoliščine. Spomnimo se na mit o Ojdipu ali pa na zgodbo o Ozmu. Nam neznane sile bodo že našle način, da pripeljejo do tistega, kar se mora zgoditi, vendar pa ti načini niso del prerokbe.

Sofisticirana različica fatalizma upošteva tudi vzročne mehanizme, ki privedejo do predvidenih dogodkov: če mi je usojeno, da se mi bo zgodil *x*, potem mi je s tem tudi usojeno, da se mi bo zgodilo tudi vse tisto, kar pripelje do *x*. Pogosto gre za stvari, ki jih bom naredil ravno jaz sam po svoji volji in ki bodo pripeljali do *x*. Zato je sofisticirana različica načelno bogatejša z empirično vsebino: predvidevanje bi moralo – poleg predvidenega dogodka – zajeti tudi vse korake, ki do njega pripeljejo. Predvidevanja sofisticirane različice fatalizma so potemtakem *logično močnejša* zato, ker trdijo več in je zato manjša verjetnost, da se bo izkazalo, da so resnična.

Pri predvidevanjih sofisticirane različice fatalizma je vprašanje, ali sme oseba, katere usoda je predvidena, vedeti za predvidevanje. Verjetno je namreč, da bi si ljudje zaradi posebnosti ali celo zaradi trme prizadevali, da *ne* bi naredili tistega, kar je predvideno, da bodo naredili. Pri predvidevanjih grobe različice je poanta ravno v tem, da *vedo* za predvidene dogodke in da se jim *ne morejo* izogniti. Če bi tudi v primeru sofisticirane različice vedeli tako za predviden dogodek kot za vse, kar do njega pripelje, in če bi navzlic temu storili tisto, kar je predvideno, bi to bilo izjemno dokazno gradivo v prid fatalistične teze. To bi pomenilo, da niti trma niti posebnost niti naključje ne morejo spremeniti že določene bodočnosti in da svobodna volja obstaja morda zgolj v minimalnem kompatibilističnem smislu. Celo če osebe, katerih obnašanje je predvideno, *ne bi vedele* za vsebino predvidevanja, bi to bilo – če bi se izkazalo, da so predvidevanja resnična – zelo močno dokazno gradivo v prid fatalizma.

Trenutno nimamo zadostnega dokaznega gradiva, da bi lahko sprejeli kakršnokoli obliko fatalizma. Morda ga nikoli niti ne bomo mogli imeti preprosto zato, ker bodočnost *ni* vnaprej določena. Vendar pa vemo, kakšno bi moralo biti dokazno gradivo, ki bi podprlo fatalizem, in zato poznamo empirično vsebino fatalistične teze v njeni grobi in sofisticirani različici.

Prepričanje o fatalizmu in stališče do življenja

Celo v primeru, ko ne bi bilo jasno, kaj je empirična vsebina fatalizma, pa bi fatalistična teza in dokazi vsaj s svojo retorično močjo lahko pripeljali do *spremembe stališča do svojega lastnega delovanja*. Lahko bi vplivali na motivacijo za delovanje in na intenzivnost čustev, povezanih z uspehi in neuspehi. Prepričanje, da s svojimi ravnanji vplivamo na svojo bodočnost, krepi motivacijsko moč za delovanje, medtem ko lahko prepričanje, da le izpolnjujemo vnaprej določeno, pripelje do defetizma in pasivnosti. Če je fatalizem resničen, potem nimamo razlogov, da smo ponosni na svoje uspehe, vendar pa se nam ravno tako ni treba kriviti za svoje neuspehe in napake, saj tako in tako ni moglo biti drugače. Če pa po drugi strani naši uspehi in neuspehi niso bili vnaprej določeni, temveč so posledica naših odločitev in prizadevanj, potem imamo

razloge za ponos, sramovanje in druga čustva, ki bi se morala pojaviti kot posledica uspeha ali neuspeha. Zaradi tega je lahko res, da sprejemanje fatalizma nekako pripelje do duševnega miru.

Prepričanje o usodi bi lahko ublažilo močna čustva in pretirane ambicije glede bodočnosti: zakaj naj bi nas vznemirjalo nekaj, na kar ne moremo vplivati? Če so to stvari, ki jih ne moremo spremeniti, potem je nesmiselno, da si jih prizadevamo doseči ali pa se jim izogniti, saj se bodo zgodile ne glede na naša prizadevanja. Zato ni razlogov – če nam je usoda določena – da bi se sploh zaradi česarkoli vznemirjali, niti glede naše bodočnosti ne. Vendar pa ni povsem jasno, kako bi tako razmišljanje moralo pripeljati do duševnega miru. Če je usoda taka, da bom moral vložiti neznanske napore, da bi nekaj dosegel, kako jih potem ne bi vložil? Če mi je usojeno, da bom nekaj dosegel z mukotrpnim delom, kako bi potem lahko tega ne dosegel z mukotrpnim delom? Če je moj značaj tak, da zelo močno čustveno reagiram, kako bi potem lahko reagiral drugače? Prepričanje o fatalizmu lahko ublaži močna čustva le, če ta niso določena z usodo, temveč so pod nadzorom razuma. Torej, le če so izjema od vsega drugega. Zaradi tega je rek "Veruj v usodo!" *lahko dober nasvet le, če ni povsem resničen*. Poleg tega pa ni jasno, kako bi lahko prepričanje o usodi odgnalo ali vsaj ublažilo naše čustvene reakcije do dogodkov, ki so pred nami. Naša bodočnost je *naša* bodočnost in tisto, kar se bo zgodilo nam, se bo zgodilo *nam* ne glede na to, ali bi lahko nanjo vplivali ali ne, ali je bila ta že zdavnaj zapisana ali ne. Če se mi bo zgodilo nekaj slabega, ni jasno, zakaj bi se tega manj bal, če vem, da se temu ne morem izogniti. Zakaj bi se manj veselil nečesa dobrega zato, ker vem, da mi se to mora zgoditi. Celo če prepričanje o fatalizmu odstranjuje tudi druge razloge za delovanje, ni jasno, kako lahko odstrani razloge za čustva. Videti je, da so v tem dokazu ponovno pomešani razlogi dveh vrst.

Stoiki so menili, da je treba sprejeti svojo usodo, jo celo ljubiti (*amor fati*). Misel je pravzaprav v osnovi ista kot v izreku "Če ne moreš imeti tistega, kar si želiš, si začni želeti ono, kar imaš!" (redukcija kognitivne disonance). Ta nasvet lahko zveni zelo cinično, še posebej, če ga daje nekdo, ki ima, tistim, ki nimajo. V njem je gotovo zrno resnice; srečnejši bomo, če se nam želje skladajo z dejanskostjo. Seveda pa je vprašanje, ali lahko to skladnost dosežemo tako, da želje prilagajamo dejanskosti. Običajno stališče, ki vključuje svobodno voljo, je, da želimo dejanskost prilagoditi željam. Želimo to, kar želimo, svoje želje pa poskušamo v meri, v kateri je to mogoče, tudi udejaniti. Res je, pogosto bi bilo racionalno storiti ravno nasprotno, torej želje uskladiti z dejanskostjo. V velikem številu primerov bi to bilo ekonomičnejše, včasih morda celo edino mogoče. Tako bi zmanjšali frustracijo in nezadovoljstvo. Toda ni jasno, ali lahko želje res spremenimo na tak način. Ali so to želje in če so, v kolikšni meri so potem pod nadzorom razuma. To je zelo zanimivo vprašanje o naši psihologiji. To vprašanje je v temelju opisno in empirično. Zaradi tega bi načelno psihološko raziskovanje moralo ponuditi odgovor. Razen tega, da vselej ostane odprt nek prostor za interpretacijo empiričnih rezultatov, ostane seveda odprt tudi prostor za sprejemanje normativnih sodb o odnosu želja in dejanskosti. Ta prostor se pogosto uporablja v vsakdanjem, predfilozofskem življenju, na primer "Ti želiš

nemogoče!" ali "Zakaj tega nočeš? To je dobro!". Želje so v določeni meri podvržene vrednotenju po merilih racionalnosti. Ta prostor pa vseeno ne zajema *vsega*, kar se nam dogaja. Težko, da bi se celo kdo, ki je res prepričan, da ne more prav na nič vplivati, pomiril z *vsem*, kar se mu zgodi, in da bi mu uspelo iskreno vzljubiti *vso* svojo usodo.

Za misel, da ne moremo vplivati na tisto, kar se nam bo zgodilo, ni nujno, da pripelje do pomiritve z usodo. Taka misel lahko izzove tudi nasprotno reakcijo: lahko deluje depresivno, občutek nemoči pa nas lahko pripelje do besa. Zato sploh ni jasno, do kakšne reakcije bi moralo privesti morebitno spoznanje, da usoda res obstaja. Če bi se izkazalo, da nam je bodočnost določena, se zastavlja vprašanje, ali bi nam moralo biti zaradi tega kaj težje ali kaj lažje. Kajpada je jasno, da je tudi pomembno, kakšna bi bila naša usoda. Kaka usoda bi nam bila nemara tudi všeč, kaka pa ne. Vendar pa je verjetno, da nam ne bila všeč sama misel, da je naša usoda določena in da nanjo ne moremo vplivati, celo če je pred nami ne vem kako lepa bodočnost. Tisto, kar bi nas spravilo v slabo voljo in nemara celo v depresijo ali v bes, bi bilo ravno spoznanje, da ne moremo vplivati na tisto, kar se nam dogaja. Zato ni jasno, zakaj bi in kako bi lahko sprejeli in celo vzljubili svojo usodo, če bi se pokazalo, da kaj takega res obstaja.

Razprava o fatalizmu in svobodni volji bi nam morala – med drugim in celo predvsem – pomagati zavzeti *pravilno stališče* do življenja; da pravilno vrednotimo svoje uspehe in neuspehe. *Psihološko gledano* pa je verjetneje, da je stvar *obratna*, da je prepričanje o fatalizmu posledica odpovedi in razočaranja v življenju, naknadno iskanje razlogov, s katerimi bi upravičili naše neuspehe in našo nemoč, da uresničimo tisto, kar smo nameravali. Freudovsko rečeno, verjetneje je, da gre za naknadno racionalizacijo, saj je lažje biti prepričan "Tako je moralo biti" kot "Jaz sem nesposoben". Morda pa včasih ne moremo prenesti bremena uspeha ali pa smo dejansko tako skromni, da smo lažje prepričani, da so preko nas delovale neke višje sile, kot da smo mi sami dosegli take uspehe. *Če gledamo racionalno*, prepričanje o fatalizmu vseeno ne bi smelo biti posledica takega ali drugačnega stališča do življenja. Zato da bi lahko upravičilo določeno stališče do lastnega življenja in odpravilo razloge za ponos, sramovanje in druga čustva, povezana z uspehi in neuspehi, bi moralo imeti *neodvisno osnovo*, ne pa da je posledica takega stališča. Kajti če fatalizem ni resničen, potem *imamo* razloge, da smo ponosni na svoje uspehe in da se sramujemo svojih neuspehov. Zato fatalistično vrednostno stališče do sveta, v katerem živimo, in do lastnega življenja ne more biti osnova, ki upravičuje prepričanje o fatalizmu. Razlogi za prepričanje o fatalizmu morajo biti neodvisni od reakcije, do katere bi morali le-ti pripeljati. To bi morali biti razumski in izkustveni dokazi, ki bi nam morali pomagati v zavzemanju pravilnega stališča do življenja in ki ne bi bili naknadna racionalizacija stališča, ki ga že imamo.

prevedel Božidar Kante

FATE

In this article author discusses the view that whatever happens is fated to happen. Although there are different sources of such a view, author examines two philosophical arguments for this thesis. The first one is the Sea-battle argument (Aristotle, Taylor). There are at least three problems with this argument: (1) it is questionable whether statements about future contingencies have truth value, (2) substantial conclusions are derived from purely formal premises, and (3) arguments seems to be based upon a modal fallacy. The second examined argument is the Idle argument. It is argued that it is unsound because no conclusion about our abilities to influence the course of events can follow from purely formal premises. The obvious and trivial truth that "Che sara sara!" can not answer the question "Che sara?" Further, author draws a distinction between the rough and the sophisticated version of fatalism, and tries to show that the rough version seems simply false, while the sophisticated version seems to be depraved of any empirical content. Nevertheless, author thinks that predictability can give empirical content to the thesis of fatalism. At the end of the article, author tries to examine the relationship between the thesis of fatalism and attitudes we should have toward our own life.

Keywords: determinism, fatalism, sea-battle argument, idle argument.

Literatura

Aristotel (1989). *O tumačenju*. Latina et Graeca.

Blackburn, S. (1996). *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Cicero, M. T. (1980). *Über Das Fatum*. Heimeran Verlag.

Grünbaum, A. (1952). "Causality and the Science of Human Behavior". *American Scientist*, 40; ponatis v Feigl & Brodbeck (ur.) (1953), *Readings in the*

Philosophy of Science, Appleton-Century-Crofts.

Taylor, R. (1983). *Metaphysics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Prevod

Richard Taylor
prevedla Nataša Rogina

USODA[1]

V nekaterih trenutkih bolečine, nevarnosti ali izgube ljubljene osebe vsak od nas razglablja o ideji fatalizma, o misli, da je tisto, kar se dogaja v nekem trenutku, neizbežno in da smo nemočni, da bi to preprečili. Včasih se znajdemo v okoliščinah, ki jih nismo sami ustvarili in v katerih sta naše lastno bivanje in usoda tako popolnoma zasidrana, da je lahko misel o fatalizmu povsem nezaustavljiva in včasih tudi pomirjujoča. Čutimo, da bo to – karkoli se bo že zgodilo, dobro ali slabo – tisto, kar bodo prinesle te okoliščine, mi pa smo nemočni. Pravijo, da takšne misli včasih obsedajo vojake. Nemara pa bi jim bil vsakdo bolj naklonjen, če bi enkrat nekoliko postal in pretehtal, kako malo je imel sploh opraviti s tem, da je v življenju prišel tja, do kamor je prišel, kako so mnogo njegovih dogodkov in usod zanj določile gole okoliščine in kako celoten potek njegovega življenja pogosto enkrat za vselej določajo najbolj trivialni pripetljaji, ki jih ni povzročil sam in jih ni mogel predvideti. Torej, če lahko sploh krojimo svojo lastno usodo, kar pa je dvomljivo, potem imamo svobodo, ki jo v najboljšem primeru uveljavljamo v skrajno omejenem okviru. Vse pomembne stvari – kdaj smo rojeni, katerim staršem, v katero kulturo, ali smo ljubljeni ali zavrnjeni, moški ali ženska, naš značaj, naša inteligenca ali neumnost, dejansko vse tisto, kar tvori našo srečo ali nesrečo – vse to za nas določajo najbolj naključne in brezbrižne okoliščine, gola naključja, naključna srečanja in dozdevno nepomembni slučaji. To lahko vidi vsakdo, če se ozre nazaj in če išče, vendar pa je malo takih, ki iščejo. Usoda, ki nam je podelila naše lastno bivanje, nam je podarila tudi naš ponos in domišljavost in nas potemtakem oblikovala tako, da si, ker smo ljudje, za svoja srečna naključja, ki jih imenujemo dosežke, čestitamo, za spodrsljaje, ki jih imenujemo naše nesreče, pa krivimo svet, in ob tem komaj kdaj pomislimo na tisto neosebno usodo, ki svojevoljno odvezuje oboje.

Fatalizem in determinizem

Determinizem, spomnimo se, je teorija, da so vsi dogodki, glede na njihove vzroke, neizogibni. Včasih poskušajo razločiti determinizem od fatalizma tako, da rečejo, da se bodo nekateri dogodki, v skladu s prepričanjem fatalista, zgodili

[1] Prevedeno po Richard Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1983, str. 51-62.

ne glede na karkoli, ali, z drugimi besedami, ne glede na vzroke. Toda to je neznanska izmišljija. V celotni zgodovini mišljenja bi bilo težko najti enega samega fatalista, ki bi zagovarjal tako pojmovanje fatalizma.

Fatalizem je prepričanje, da karkoli se že zgodi, je to neizogibno. To je najbolj jasen izraz nauka in nudi temelj za držo mirnega sprejemanja, ki naj bi ga fatalist – povsem pravilno – utelešal. Kdor pritrjuje trditvi o univerzalni vzročnosti in teoriji vzročne določenosti vsega človeškega obnašanja, je neke vrste fatalist ali pa bi to vsaj moral biti, če želi biti konsistenten. Kajti ta teorija – kot smo videli – ko je enkrat jasno izoblikovana in ni ograjena z živo mejo nerešenih "če-jev", nima za posledico tega, da je – karkoli se že zgodi – glede na vzročne pogoje, ki obstajajo pred tem dogodkom, nujno in potemtakem neizogibno. Kdo lahko dejansko razmišlja o besednih formulah za razločevanje teh dveh teorij, če pa fatalista obravnavamo kot nekoga, ki ima neko držo, ugotovimo, da je to drža, ki bi jo moral predpostavljati tudi radikalni determinist, če bi hotel biti konsistenten. Dejstvo, da nekateri filozofski deterministi niso fatalisti, ne ponazarja toliko velike razlike med fatalizmom in determinizmom, temveč prej ponižanje nekogaršnjega ponosa, ki ga lahko prinese fatalistova pozicija, in udobje, ki ga včasih lahko najdemo v izmikanju.

Fatalizem glede na prihodnost in preteklost

Fatalist je torej nekdo, ki je prepričan, da to – karkoli se že zgodi – je in tudi je bilo neizogibno. Misli, da ni od njega odvisno, kaj se bo zgodilo čez tisoč let, naslednje leto, jutri ali naslednji trenutek. Seveda se tudi ne slepi, da vselej *ve*, kaj se bo zgodilo. Včasih torej lahko poskuša brati znake in znamenja, kakor to delajo meteorologi in astrologi, ali pretehtati učinke, ki jih imajo nanj razne stvari, ki jim utegne biti, ob vsem, kar ve, usojeno, da se zgodijo. Nikakor pa ne predpostavlja, da bi se bilo mogoče kdajkoli dejansko izogniti tistemu, kar se zgodi.

Fatalist torej razmišlja o prihodnost tako, kot mi vsi razmišljamo o preteklosti, kajti vsakdo je fatalist, medtem ko se ozira *nazaj* na stvari. Kaj se je zgodilo v preteklosti – nekaterih stvari se lahko celo spomnimo – v veliki meri vemo, medtem ko je prihodnost še vedno zavita v tančico, zato nas mika, da bi jo v naši domišljiji obarvali z vsemi vrstami "možnosti". Fatalist se tej skušnjavi upre, saj ve, da zgolj nevednost lahko le stežka povzroči katerokoli pravo možnost v stvareh. Tako na preteklost kot na prihodnost gleda "z vidika večnosti", tako kot naj bi nanju gledal Bog. O preteklosti vsi razmišljamo na tak način, kot o nečemu nespremenljivemu in določenemu, kot o nečemu, kar je treba vzeti kot tako, kakršno je. Niti najmanj nismo v skušnjavi, da bi jo poskušali spremeniti. Kar se je zgodilo lani, včeraj ali trenutek nazaj, nikakor ni odvisno od nas, kakor tudi niso odvisni od nas nebesni premiki ali razplet politične situacije na Tibetu. Če nismo fatalisti, lahko menimo, da je preteklost nekoč *bila* odvisna od nas, da smo

jo lahko povzročali ali preprečevali, dokler je bila še prihodnost – a to izraža naš odnos do prihodnosti, ne pa do preteklosti.

Tako je torej naše pojmovanje celotne preteklosti, bližnje ali daljne. Toda konsistenten fatalist tako razmišlja tudi o prihodnosti. O preteklih stvareh pravimo, da niso več pod našim nadzorom, fatalist pa meni, da nikoli niti niso bile.

Izvori fatalizma

Fatalistični način razmišljanja pogosto izvira iz teoloških idej ali iz tistega, za kar se splošno misli, da so določene predpostavke znanosti in logike. Če je Bog res vseveden in vsemogočen, potem ni težko predpostavljati, da je za vse uredil, da se dogaja ravno tako, kot se bo dogajalo, da že pozna vsako najmanjšo podrobnost celotnega prihodnjega poteka sveta in da meni in tebi ne preostane nič, kar bi lahko storila, razen da gledava razvoj dogodkov, zdaj in potem. A tudi če v sliko ne vpeljemo Boga, ni težko predpostaviti, kot smo videli, da je vse, kar se dogaja, popolnoma določeno s tistim, kar se je zgodilo pred tem, in da je torej vse, kar se bo zgodilo v kateremkoli prihodnjem času, edina stvar, ki se lahko potem zgodi glede na tisto, kar se je zgodilo pred njo. Ali če zanemarimo tudi to: zdi se naravno domnevati, da tako kot obstaja množica resnic, ki zadeva tisto, kar vsebuje preteklost, obstaja tudi množica resnic, ki zadeva tisto, kar skriva prihodnost, ne glede na to, ali je ta množica znana katerikoli osebi ali celo Bogu, in da se bo vse, kar je zatrjeno v tej množici resnic, v teku časa zagotovo zgodilo natanko tako, kakor je tam notri opisano.

Seveda ni nujno, da smo prepričani, da je fatalizem edini pravi možni pogled na preteklost. Da je to tudi pravi način gledanja na prihodnost, je manj očitno, delno nemara tudi zaradi naše neznansko večje nevednosti glede tega, kaj skriva prihodnost. Posledice zakupa takega fatalizma so očitno pomembne. Ne da bi kaj povedali o utehi fatalizma, ki neki osebi omogoča, da gleda na vse nastajajoče stvari z enakim nemotenim duhom, s katerim premišlja o celo najbolj odvratnih grozotah zgodovine, pa fatalistični nauk osebo razbremeni vseh nagnjenj, da bi krivil in hvalil druge ter krivil in vzljubil sebe. Obljublja, da je možno popolno razumevanje in odstrani skušnjavo, da bi na stvari gledali v okviru človekove grešnosti in moralne odgovornosti. Ta misel sama, ko jo enkrat trdno dojamemo, povzroči sublimni sprejem vsega tistega, kar ponujata življenje in narava, bodisi meni samemu bodisi mojemu prijatelju; in čeravno s tem zmanjša naš ponos, pa hkrati krepi občutke, odpira srce in širi razumevanje.

Božja vsevednost

Za trenutek predpostavimo, zgolj zaradi te razprave, da Bog obstaja in je vseveden. Reči, da je Bog vseveden, pomeni, da ve vse, kar je resnično. Ne more

kajpada vedeti tistega, kar je neresnično. Za vsako neresnico pa vsevedno bitje lahko ve, da je neresnica; toda potem je resnica, da je neresnica znana, namreč resnica, da *je* zadevna stvar neresnica. Če je torej trditev, da je luna kocka, neresnična, potem lahko Bog, kakor tudi jaz ali vi, ve, da je trditev neresnica, ne more pa vedeti neresnice same, da je luna kocka.

Če je torej Bog vseveden, ve – tako kot verjetno veste tudi vi – datum vašega rojstva. Ve tudi uro vašega rojstva, česar vi nemara ne morete vedeti. Dalje, Bog ve – kar vi zagotovo ne veste – datum vašega spočetja, saj taka resnica obstaja, vi pa predpostavljate, da Bog pozna vsako resnico. Še več, Bog ve – kar vi zagotovo ne veste – datum in okoliščine vaše smrti, ali je bila v tistem trenutku, za katerega on že ve, vaša smrt posledica nesreče, usodne bolezni, samomora, umora ali česarkoli drugega. Če nadalje predpostavljamo, da Bog obstaja in je vseveden, mora tudi vedeti, ali je sinoči mojo pisalno mizo prečkala kaka mravlja, in če jo je, katera mravlja je to bila, od kod je prišla, kako se je znašla na mizi, kako dolgo se je zadrževala na njej in podobno – vedeti mora vsako resnico o tej žuželki. Seveda mora tudi vedeti, kdaj se bo, če se bo, v prihodnosti kakšna mravlja spet znašla na moji mizi.

Bog pozna število las na moji glavi, beleži smrt vsakega vrabca in ve, zakaj je umrl in zakaj je moral umreti. To so zgolj nekatere posledice vsevednosti, ki jo trenutno predpostavljamo. Če bi vse to natančneje izrazili, bi rekli, da Bog za vsako izjavo, ki jo je možno formulirati, ve, da je resnična, če je resnična in da je neresnična, če ni resnična. Lahko še predpostavimo, da Bog kdaj pa kdaj blagovoli posredovati del svoje vednosti ljudem ali nemara nekaterim izbrancem. Tako se pojavijo preroki, ki razglašajo prihod nekaterih dogodkov, stvari pa se potem zgodijo tako, kakor so napovedali. Seveda ni presenetljivo, da se – ob predpostavki, ki jo naredimo, namreč, da ta vnaprejšnja vednost o teh stvareh prihaja od Boga, ki je vseveden –, morajo tako zgoditi.

Ozmova zgodba

Z naslednjo predpostavko bomo prišli naravnost v samo jedro filozofskega vprašanja, ki naj bi ga te ideje uvedle. Predpostavimo, da je Bog razodel neko množico dejstev izbranemu pisarju, ki jih je, ker je bil (pravilno) prepričan, da jih narekuje Bog, zapisal. Zadevna dejstva so se potem izkazala za bolj ali manj pomembne dogodke v življenji povsem navadnega moža z imenom Ozmo. Ozmo je bil pisarju – in pravzaprav vsakomur – popolnoma neznan, a o tem, koga zadevajo vsa ta dejstva, ni bilo nikakršnega dvoma, saj je bila prva stvar, ki jo je pisar prejel od Boga, naslednja: “Tisti, o katerem govorim, se imenuje Ozmo.” Ko so razodetja dosegla dokaj velik obseg in se je zdelo, da so končana, jih je pisar kronološko uredil in jih zbral v knjigo. Prvotno jo je naslovil *Ozmovo življenje po nareku Boga*, vendar je kasneje sklicevanje na Boga izpustil, saj se je bal, da ga bralci ne bodo jemali resno.

Knjiga je bila objavljena, vendar ni pritegnila nikakršne pozornosti, saj se je zdelo, da ni nič drugega kot zapis dolgočasnega življenja zelo običajnega možaka z imenom Ozmo. Celo pisar se je spraševal, zakaj je Bog za svoj narek izbral tak kup dozdevno trivialnih dejstev.

Knjiga si je sčasoma le utrla pot do raznih knjižnic; na njej se je nabiral prah, dokler ni nekega dne njenega primerka videl na knjižni polici učitelj iz Indiane z imenom Ozmo. Njegovo pozornost je pritegnil naslov. Ko jo je z zanimanjem vzel v svoje roke in z nje odpihnil prah, ga je kot strela z jasnega zadel začetni stavek: "Ozmo je rojen v bolnici Mercury v Auburnu, Indiani, 6. junija 1942, finskim staršem. Potem ko pri petih letih skoraj umre zaradi napada pljučnice, se vpiše v osnovno šolo svetega Jamesa." Ozmo je prebledel; knjiga mu je skoraj padla iz rok. Spet jo je v razburjenju prelistal, da bi odkril, kdo jo je napisal. Ni bilo nikakršnega podatka o njenem avtorstvu niti – kar se tega tiče – o njenem izdajatelju. Izpraševanje knjižničarja ni prineslo nobene nove informacije, saj je bil ta – glede tega, kako je knjiga zašla na police – ravno tako neveden kot Ozmo.

Tako je Ozmo s knjigo, ki jo je trdno stiskal pod pazduho, planil čez ulico na kavo, da bi se zbral in potem knjigo skrbno preučil. Medtem je poškilil na nekaj njenih začetnih opazk, na tisto, kar je bilo rečeno o njegovih težavah z mlajšo sestro, o tem, kako počasen je bil pri uku branja, o poletju na Mackinac otoku in podobno. Njegova čustva so se zdaj nekako umirila in jo je začel natančneje brati. Ozmo je opazil, da je napisana v sedanjiku, tako, kakor so napisani naslovi v časopisu. Na primer, besedilo pravi "Ozmo je rojen v bolnici Mercury", namesto da bi pisalo, da se *je rodil* tam, in je zapisano, da se prepira s svojo sestro, da je počasen študent, da pri osmih nosi zobno oporo in podobno, vse v časopisnem sedanjiku. Samo besedilo pa je bilo povsem jasno, kdaj približno so se te razne stvari zgodile, saj je bilo vse urejeno v kronološkem redu, vsako leto njegovega življenja pa je tvorilo posebno poglavje v knjigi in je bilo tako tudi naslovljeno – "Ozmovo sedmo leto", "Ozmovo osmo leto" in tako naprej skozi celo knjigo.

Ozmo je bil popolnoma prevzet, in to v takem obsegu, da je pozabil na svojo začetno osuplost, ki je mejila na paniko, za trenutek pa je tudi izgubil zanimanje za avtorstvo. Sedel je in pil kavo ter podoživljal otroštvo, ki ga je domala pozabil, dokler mu spominov ni znova oživila knjiga, ki jo je imel pred sabo. Domala v celoti je pozabil, na primer, mačko, popolnoma pa je pozabil njeno ime, dokler si ni v poglavju z naslovom "Ozmovo sedmo leto" prebral naslednje opazke: "Ozmo ihteč nese zdaj popolnoma mrtvo Fluffy na vrt in jo pokoplje blizu cvetličnega grmička." Ah, seveda! In potem Louise, ki je sedela poleg njega v osmem razredu – takrat je bilo vse v redu! In kako so ga nekega dne ujeli pri kajenju! In še, kako hudo mu je bilo, ko je umrl njegov oče! In tako naprej. Ozmo je bil tako prevzet, da je povsem pozabil na vsakdanje življenje, dokler se mu ni utrnila misel, da bi pogledal v šestindvajseto poglavje in videl, kaj utegne tam pisati, saj je pravkar dopolnil šestindvajset let. Šele ko je to storil, ga je znova

zagrabila panika, kajti, glej!, kar pravi knjiga, je *res*. Piše na primer, da na njegov rojstni dan dežuje, da mu žena ni dala daljnogleda, za katerega je namignil, da bi si ga želel imeti, da kmalu po tem dobi povišico in podobno. Ozmo si je zdaj razbijal glavo, kako lahko kdo (za božjo voljo!) očitno ve kaj, še preden se to zgodi? Kajti ti dogodki so bili še povsem sveži, knjiga pa je bila zaprašena. Ozmo je, ko je hlastno listal po knjigi, prišel do naslednjega odlomka: "Ko Ozmo sedi in bere knjigo v kavarni nasproti knjižnice, obilno se znoječ, popolnoma pozabi, dokler ni prepozno, da bi moral ob štirih iti po svojo ženo k frizerki." O moj Bog! Na to je popolnoma pozabil. Ko je iz svojega žepa sunkovito izvlekel uro, je Ozmo ugotovil, da se približuje peti – bilo je prepozno. Žena je zdaj verjetno že na poti domov in zelo čemerna.

Ozmova tesnoba ob tem odkritju ni bila nič, če jo primerjamo s tistim, kar je zanj prihranil ostanek dneva. Natočil si je še več kave in zdaj se mu je posvetilo, naj preveri, koliko poglavij premore ta neverjetna knjiga: samo devetindvajset. Tolažil se je, da to gotovo nič ne pomeni. Dovolj zapleteno se mu je gotovo zdelo že to, kako je sploh kdo mogel napisati vse te podatke, nihče na zemeljski obli pa ne bi mogel vnaprej vedeti, kako dolgo bo živela ta ali ona oseba. (To bi lahko vedel samo Bog, je premišljeval Ozmo.) Tako je s precejšnjim nelagodjem in celo s potrtostjo bral naprej, saj so bila preostala tri poglavja, v celoti gledano, taka, da so jemala pogum. Mislil si je, na primer, da ima tisti ulkus pod nadzorom. Niti ni videl nobenega razloga za domnevo, da se bo njegova služba izkazala za slabo ali da si bo pri smučanju zlomil nogo, saj bi lahko, naposled, smučanje opustil! Toda potem se je knjiga končala s strašno opazko, ki pravi: "Ozmo, potem ko se vkrca na Northwest let štev. 569 iz O'Hare, umre, ko letalo strmoglavi na pristajalno stezo na letališču Fort Wayne. Tragedija, ki zahteva znatno število življenj, je še bolj katastrofalna ob dejstvu, da je Ozmo pozabil obnoviti svoje življenjsko zavarovanje, preden se je izteklo obdobje odloga plačila." In to je bilo vse. To je bil konec knjige.

Zaradi tega ima knjiga le devetindvajset poglavij – neki bedak je mislil, da se bo Ozmo ubil v letalski nesreči. Ozmo pa je bil prepričan, da pač ne bo šel na omenjeno letalo in da ga bo tudi spomnilo, da obnovi svoje življenjsko zavarovanje.

(Čez približno tri leta se naš junak vkrca na let za St. Paul. Ko pilot med letom sporoči, da bo letalo zaradi slabih vremenskih razmer namesto tega pristalo na letališču Fort Wayne, naš junak pobesni. Po poročilu enega od članov posadke letala je Ozmo poskušal ugrabiti letalo in ga preusmeriti na drugo letališče. Ozmovo vmešavanje je po poročilu Ministrstva za civilno letalstvo prispevalo k zrušenju, ki je sledilo, ko je letalo poskušalo pristati.)

Štiri vprašanja

Ozma so izjemne okoliščine privedle do tega, da se je priklonil fatalističnemu

nauku. Morda se mu ni popolnoma priklonil, saj se je do konca zaman poskušal upirati lastni usodi in tako briti norca iz Boga, čeprav se sam tega ni zavedal, saj ni vedel ničesar o izvoru knjige. Vendar pa je imel prepričljive dokaze iz svojega celotnega preteklega življenja, na podlagi katerih bi si lahko mislil, da se bo vse zgodilo natanko tako, kot je opisano v knjigi. Vselej se je zgodilo tako. Ravno to prepričanje je bilo dejansko tisto, ki ga je navdajalo s takim paničnim strahom.

Sedaj pa si zastavimo naslednja štiri vprašanja, da bi Ozmova izkustva tudi osebno osmislili. Prvič, zakaj je postal – ali skoraj postal – fatalist? Drugič, kaj natanko pomeni njegov fatalizem? Tretjič, ali je bilo njegovo prepričanje upravičeno glede na evidenco, ki jo je imel? In končno, ali je to prepričanje upravičeno glede na evidenco, ki jo imamo *mi*? Ali bi morali, z drugimi besedami, tudi mi biti fatalisti?

To zadnje je seveda pomembno metafizično vprašanje, ki se mu moramo približati preko drugih.

Zakaj je Ozmo postal fatalist? Ozmo je postal fatalist zato, ker je obstajala množica resničnih trditev o podrobnostih njegovem življenju, tako preteklih kot prihodnjih, in ker je spoznal, kakšne so nekatere od teh trditev, in je bil o njih prepričan, vključno z mnogimi, ki so zadevala njegovo prihodnost. To je vse.

Njegova prepričanja nikakor niso bila prežeta niti s teološkimi idejami niti z nobenimi predpostavkami vzročnega determinizma, na primer s tem, da so bile njegova dejanja izsiljena z vzroki ali s čim drugim te vrste. Temelji Ozmovega fatalizma so segali zgolj v logiko in epistemologijo in so imeli opraviti zgolj z resnico in vednostjo. Na Boga ni nikoli niti pomislil, saj ni slutil, da je ta poslednji vir teh trditev. Niti ni nikoli pomislil, da ga je Bog *napeljal*, da je storil, kar pač je. Poigraval se je le z mislijo, da se zdi, da nekdo nekako *ve*, kaj je storil in kaj bo storil.

O čem je bil potem Ozmo prepričan? Ozmo ni bil prepričan, to je treba reči, da se mu bodo nekatere stvari zgodile *ne glede na karkoli*, saj to ne izraža logično koherentnega prepričanja. Ni bil, na primer, prepričan, da mu grozi smrt v letalski nesreči celo v primeru, če se na letalo ne vkrca, niti ni bil prepričan, da si bo pri smučanju zlomil nogo, ne glede na to ali bo šel smučat ali ne. Nihče ni prepričan o tem, za kar meni, da preprosto ni mogoče. Če smo prepričani, da se bo določen dogodek zgodil, ne dvomimo o tem, da se bodo zgodile tudi vse tiste stvari, ki so nujne za njegov pojav. Izraz “ne glede na karkoli”, s katerim so si nekateri filozofi prizadevali zlahka in po otročje zavrniti fatalizem, je v skladu s tem zelo neustrezen, da bi se lahko pojavil v kakršnemkoli opisu fatalističnega prepričanja.

Ozmov fatalizem je bila preprosto ugotovitev, da so stvari, opisane v knjigi, neizogibne.

V tem smislu smo kajpada glede nekaterih stvari vsi fatalisti, metafizično

vprašanje pa je, ali te znane drže ne gre razširiti na vse stvari. Vemo, na primer, da bo jutri vzšlo sonce in da na to ne moremo vplivati. Vsak od nas tudi ve, da bo slej ko prej umrl in da tudi na to nimamo nobenega vpliva. Običajno kajpada ne vemo, kdaj natanko se bo to zgodilo, in to je še sreča, saj bi v nasprotnem primeru sedeli in z naraščajočim obupom odkljukavali minule dneve, kakor zapornik, obsojen na vislice, ki čaka na znano uro svoje usmrtitve. Plima in oseka se menjavata, nebesa se vrtijo, letni časi si sledijo v zaporedju, generacije se rojevajo in umirajo in nihče ne razmišlja, da bi se lotil preventivnih ukrepov. Glede teh stvari vsak od nas priznava, da so onstran našega nadzora, zato smo glede njih nujno fatalisti.

Osnovno vprašanje fatalizma je preprosto naslednje: kateri od stvari – če se je kateri sploh mogoče –, ki se dogajajo v svetu, se je mogoče izogniti? Filozofski fatalist pa odvrne: nobeni. Nikoli se jim tudi ni bilo mogoče izogniti, za nekatere se je to le zdelo.

Je bil Ozmov fatalizem upravičen? Seveda. Ko se je lahko preprosto usedel in si prebral resnične opise tistih delov svojega življenja, ki jih še ni preživel, bi mu bilo nesmiselno predlagati, da utegne njegova prihodnost vsebovati alternativne možnosti. Edini dvomi, ki jih je gojil Ozmo, so bili, ali bi te trditve lahko bile dejansko resnične. V tem primeru pa je imel dokaz svojega lastnega izkustva, saj so se trditve preverjale ena za drugo. Kadarkoli je poskusil preprečiti, kar je bilo napovedano, mu je kajpada spodrsnilo.Tak znova in znova ponavljajoči se neuspeh tudi najbolj herkulskih prizadevanj, brez enega samega uspešnega poskusa, mora gotovo slej ko prej napeljati na misel, da mu je bilo usojeno, da mu spodleti. Celo na koncu, ko se je Ozmo tako obupno poskušal rešiti pred uničenjem, ki je opisano v knjigi, so bila njegova prizadevanja popolnoma zaman – kakor bi bil ugotovil, da se bo zgodilo, če bi dejansko vedel, da je tisto, kar je tam rečeno, res. Ni je moči ne v nebesih ne na zemlji, ki bi lahko resnično trditev spremenila v neresnično. To se nikoli ni zgodilo in se tudi ne bo zgodilo.

Je potemtakem nauk fatalizma resničen? To pomeni zastaviti si vprašanje, ali se naše okoliščine v znatni meri razlikujejo od Ozmovih? Ne moremo si, kajpada, prebrati lastnih biografij tako, kakor si jo je lahko on. Zapis svojih življenj dobijo zgolj ljudje, ki postanejo slavni, in celo v tem primeru vselej v retrospektivi. To je škoda. Škoda, da kdo z zadostno vednostjo – na primer Bog – ne napiše biografij pomembnih mož in žena vnaprej, da bi lahko njihovi sodobniki in dejansko tudi njihovi predhodniki – na primer njihovi starši – bolje ocenili njihove dosežke. Navadni smrtniki nimajo potrebnega znanja, če pa že obstajajo kaki bogovi, ki tako znanje imajo, potem se zdi, da ga držijo zase.

Kar zadeva naš lastni fatalizem, pa ni pomembno nič od tega. Kajti pomembna stvar, ki jo je treba opaziti, je, da je od dveh premislekov, ki pojasnjujeta Ozmov fatalizem, le eden filozofsko pomemben, ta pa se ne nanaša na nas v enaki meri kot nanj. Ta dva premisleka sta: (1) obstajala je množica resničnih trditev tako o

njegovem preteklem kot prihodnjem življenju in (2) spoznal je, kaj so te trditve, in je bil o njih prepričan. Drugi od teh premislekov pojasnjuje, zakaj je Ozmo – v smislu psihološkega dejstva – postal fatalist, vendar pa nima nobenega opravka z veljavnostjo tega stališča. Veljavnost fatalizma zagotavlja zgolj prvi premislek. Dejstvo, da so bile trditve po naključju zapisane, ni povzročilo, da so stvari, ki jih opisujejo, neizbežne; to nima nobenega opravka z veljavnostjo fatalizma. Prav tako nima nobene zveze s fatalizmom dejstvo, da jih je Ozmo, zato ker so bile zapisane, lahko prebral. To, da jih je prebral in da je bil o njih prepričan, nima nič opraviti z neizogibnostjo tistega, kar opisujejo. Ta neizogibnost je bila zagotovljena preprosto že s tem, da je obstajalo tako mnoštvo trditev, napisanih ali nenapisanih, ne glede na to, ali si jih je kdo prebral ali ne, ne glede na to, ali se zanje ve ali pa ne, da so resnični. Vse, kar se zahteva, je, da morajo *biti* resnične.

Vsak od nas ima zgolj eno možno preteklost, ki jo opisuje tista celota trditev o nas v preteklem času, od katerih se za vsako zgodi, da je resnična. Nikoli nam ne pride na misel, da bi v tej celoti kaj preuredili, saj jo preprosto sprejemamo kot dano, kot tako. Prav tako ima vsak od nas zgolj eno možno prihodnost, ki jo opisuje tista celota trditev o nas v prihodnjem času, od katerih se za vsako zgodi, da je resnična. Skupek vseh teh trditev tvori našo biografijo, katere del smo že preživeli. Njene glavne obrise lahko, če se ozremo nazaj, še vedno vidimo, čeravno je večina njenih podrobnosti že nejasna. Drugega dela še nismo preživeli, čeravno se bo najbolj gotovo zgodil v natančnem skladu s tistim mnoštvom trditev, na katere smo se pravkar sklicevali. Nekatere njegove obrise lahko že vidimo na vidiku, vendar pa je v celoti bolj nejasen kot del, ki sodi v preteklost. V najboljšem primeru imamo zgolj zgodnje simptome pogleda nanj. Ni dvoma, da je ravno to razlog, da ne dojemamo celote tega dela, dela, ki nas čaka, kot dane, ljudje pa včasih nesmiselno govorijo o njegovem spreminjanju, kakor da tisto, kar skriva prihodnost in kar prepozna vsakršna resnična trditev v prihodnjem času, mogoče naposled sploh *ne* velja.

Ozmova biografija je bila v celoti napisana v sedanjiku, ker je bilo vse tisto, kar je bilo pomembno, to, da so bile stvari, na katere se je nanašala, realni dogodki; ni bilo pomembno, v kateri del časa so ti dogodki sodili. Njegovo preteklost so sestavljale tiste stvari, ki so bile pred njegovim branjem knjige, in jih je preprosto sprejel kot dane. Ni bil v skušnjavi, da bi tisto, ker je bilo tam rečeno, popravil, saj je bil prepričan, da je res. Vendar pa je bila knjiga tista, ki je povzročila, da je ugotovil, da je bila tudi njegova prihodnost nekaj danega. Zanj je bilo enako nesmiselno poskusiti popraviti tisto, kar je bilo tam rečeno, saj je bilo tudi to res. Kakor preteklost vsebuje tisto, kar se je zgodilo, tako prihodnost vsebuje ono, kar se bo zgodilo, nobena pa ne vsebuje – poleg teh stvari – kakih drugih stvari, ki se niso ali se ne bodo zgodile.

Seveda vemo sorazmerno malo o tem, kaj vsebuje prihodnost. Nekaj pa vendarle vemo: na primer, sonce bo vzhajalo in zahajalo, države bodo pobirale davke, vojne bodo divjale, ljudje bodo še naprej zavistni in pohlepni, morili bodo in

ropali. Tisto, kar je treba še odkriti, so zgolj podrobnosti. Enako pa velja tudi za preteklost; ta je zgolj stvar stopnje. Ko srečam popolnega tujca, ne vem in verjetno ne bom nikoli vedel ničesar o njegovi preteklosti, razen nekaterih očitnih stvari – da ima mater in očeta in podobne stvari. Ne vem pa nič o posameznostih tistega obširnega področja dejstev, ki je edinstveno za njegovo preteklost. Enako velja za njegovo prihodnost, razlika je le v tem, da so zame *vsi* ljudje tujci, kar zadeva njihovo prihodnost, in v tem primeru sem si tujec tudi samemu sebi.

Pa vendar obstaja neka stvar, ki jo vem, kar zadeva preteklost kateregakoli tujca in preteklost vsega pod soncem, namreč, da karkoli že utegne veljati, ni nobene stvari, na katero bi zdaj lahko kdorkoli vplival. Tistega, kar se je zgodilo, ne moremo spremeniti. To jamči že dejstvo, da se je to zgodilo.

In po analogiji je enako s prihodnostjo vsega pod soncem. Karkoli se bo zgodilo, na to zdaj nihče nima nobenega vpliva. Tistega, kar se bo zgodilo, ni mogoče spremeniti. To jamči že dejstvo, da se bo zgodilo.

Zakon izključenega tretjega

Predpostavke fatalizma torej niso nič drugega kot najsplošnejše predpostavke vse logike in raziskovanja, namreč, da obstaja nekaj takega kot resnica in da to sploh nima nobenega opravka z minevanjem časa. Nič ne postane ali *neha* biti *resnično*; kar je sploh resnično, *je* preprosto resnično.

Nemara je natančneje, čeravno pove isto, reči, da je vsaka pomenljiva trditev, bodisi o nas samih bodisi o čemerkoli drugem, ali resnična ali neresnična, to je, njeno zanikanje je resnično – tretje možnosti ni. To načelo se tako ustrezno imenuje *zakon izključenega tretjega* in nima nobenega opravka s tem, kakšen čas trditev izraža, niti z vprašanjem, ali kdo, Bog ali človek, ve, da je ta trditev resnična ali neresnična.

Nihče torej ne ve, če je bila včeraj zvečer na moji pisalni mizi mravlja, in tega nihče nikoli tudi ne bo vedel. Vemo pa, da je ta trditev bodisi resnična bodisi pa je resnično njeno zanikanje, tretje možnosti ni. Če rečemo, da *utegne* biti resnična, menimo le, da slučajno ne vemo, ali je resnična. Nihče, podobno, ne ve, ali bo nocoj na moji pisalni mizi mravlja ali ne, vendar vemo, da bodisi bo bodisi ne bo.

Na podoben način lahko ločimo dva vzajemno izključujoča se, vendar izčrpna razreda trditev o katerikoli osebi, namreč razred vseh tistih trditev, ki so resnične, in razred vseh tistih trditev, ki so neresnične. Poleg teh razredov ni nobenega drugega razreda. V vsakega od obeh so vključene trditve, ki jih nihče nikoli ni zatrdil ali celo preučil, vendar pa so take, da če bi kdo formuliral kako od njih, bi le-ta bila bodisi resnična bodisi neresnična trditev.

Oglejmo si potemtakem razred trditev o neki osebi – na primer o vas – za katere velja, da je vsaka resnična. Njihova celota tvori vašo biografijo. Ena kombinacija

takih trditev opisuje čas, kraj in okoliščine vašega rojstva, druga kombinacija pa čas, kraj in okoliščine vaše smrti. Druge podrobno opisujejo vzpone in padce vaše usode, vaše dosežke in neuspehe, vaša veselja in žalosti – popolnoma vse, kar je o vas resnično.

Nekatere izmed teh stvari ste že doživeli, druge še boste, celotne biografija pa že obstaja. Ni napisana in verjetno tudi nikoli ne bo napisana, vendar pa navzlic temu obstaja, in to v celoti. Če bi kot Ozmo imeli možnost že vnaprej spoznati te trditve, potem si ne bi mogli kaj, da ne bi – tako kot Osmo – postali fatalist. Vnaprejšnja vednost o resnici pa ne bi ustvarila nikakršne resnice, niti ne bi vaše filozofije odela v resnico, niti ne bi dodala ničesar k filozofskim temeljem fatalizma, ki bi vam bil potem tako očiten. Rabila bi le temu, da bi ga naredila očitnega.

Ugovori

Ta misel in občutek njene moči sta mučila in plašila ljudi že od samega začetka, misleci, katerih ponos je včasih presegel njihovo bistrost in njihovo spoštovanje resnice, pa so ju poskušali na vse možne načine spodkopati. Obstaja le nekaj členov vere, s katerimi se dejansko lahko vsakdo strinja, eden od njih pa je gotovo prepričanje o njihovi cenjeni svobodni volji. Takoj in nekritično se oklenejo vsakršnega argumenta, ki nasprotuje nauku o usodi, pa naj si bo še tako šibek, kot da zavrnitev fatalizma zahteva zgolj njegovo zanikanje, podprto z razlogi, ki bi le stežka delali čast otroku. Zato si velja na kratko ogledati nekatere argumente, ki jih najbolj običajno slišimo.

1. Nihče ne more napovedati prihodnosti niti dokazati obstoja Boga ali, če bi ta že obstajal, dokazati, da bi ta lahko že vnaprej poznal svobodna dejanja ljudi.

   Odgovor na to je, da to ni pomembno. Teza fatalizma ne temelji na teoriji prerokovanja niti na teologiji. Te ideje so bile uvedene zgolj ilustrativno.

2. Resnične trditve ničesar ne povzročajo. Trditve imajo zgolj posledice, ne povzročajo in zato ne morejo ogroziti svobode nobenega človeka.

   Tudi ta ugovor ni relevanten, saj trditev, ki je tu zanikana, ni trditev, ki je bila zatrjena.

3. Celoten argument enači dejstvo in nujnost kot eno in isto stvar in ima za neizogibno tisto, kar je zgolj resnično. Dejstvo, da se bo neka stvar zgodila, implicira le, da se *bo* zgodila, ne pa, da se *mora* zgoditi. Nekdo bi to še vedno lahko preprečil, čeprav tega nihče ne bo storil. Na primer: predsednik Kennedy je bil umorjen. To pomeni, da je resnično, da je bil umorjen, a ne pomeni, da je bila njegova smrt ob tistem času in na tistem mestu neizogibna. Trditev o Kennedyjevem umoru bi kdo *lahko* spremenil v neresnično, vendar pa tega seveda nihče ni storil.

To je verjetno najbolj običajna "zavrnitev" fatalizma, ki je bila kdajkoli ponujena. Kako močna pa je trditev, da je nekaj *mogoče* storiti, ko pa v vsej vesoljni zgodovini to nikoli ni *bilo* dejansko storjeno, navzlic, včasih, najbolj vztrajnim prizadevanjem? Resnične izjave nihče še nikoli ni spremenil v neresnično, pa naj so se nekateri še tako močno trudili. Ko se poskušamo, morda heroično, izogniti določeni katastrofi, le-ta pa se vseeno zgodi, in to ravno v trenutku in ravno tako, kot se je zgodila, imamo razlog za dvom, da bi se ji lahko izognili. Na primer, predsednika Kennedyja so si dejansko zelo prizadevali rešiti pred katastrofo, v katero je drvel tistega usodnega dne, saj celotna množica telesnih stražarjev ni imela nobenega drugega opravka, kot ga varovati. Pa vendarle je bilo varovanje neuspešno. Res je, lahko bi trdili, da – *če* bi sprejeli še ostrejše varnostne ukrepe – se to ne bi bilo zgodilo. A k temu moramo takoj dodati, *res*, ostrejši ukrepi niso bili sprejeti, in torej, *res*, ne bodo sprejeti – in spet imamo v naših rokah resnično trditev, tako da nihče nikoli ni imel niti najmanjše možnosti, da bi jo uspešno spremenil v neresnično.

4. Argument fatalistov se opira na "zamenjavo modalnosti". Dejstvo, da je nekaj resnično, implicira zgolj to, da je njegovo zanikanje neresnično, ne pa da njegovo zanikanje ni mogoče. Nemogoče je le, da sta tako trditev kot njena negacija hkrati resnični ali neresnični. Torej, če bo predsednik umorjen, vsekakor ni res, da ne bo umorjen – ni pa to nemogoče. Nemogoče je, da bo hkrati umorjen in da mu bo prizanešeno.

   Tudi tukaj gre za begajočo irelevanco, ki je podobna pravkar izrečeni poanti. Argument fatalistov nima nič opraviti s pojmom "nemožnosti" v smislu, kakršen je običajen v logiki. Opraviti ima z neizogibnostjo. Z drugimi besedami, opraviti ima s človekovimi zmožnostmi. Dejstvo, da je trditev resnična, gotovo ne implicira, da je nujna, niti ne vse neresnične trditve izražajo nemožnosti. Navzlic temu pa se nihče ne more izogniti tistemu, kar je resnično, kakorkoli kontingentno, opisano v katerikoli trditvi, niti povzročiti onega, kar je tako neresnično opisano. Niti ne more nihče spremeniti enega v drugo, tako da bi nenadoma naredil za resnično tisto, kar je bilo neresnično, in narobe. To se nikoli ni zgodilo in se tudi ne bo. Res bi bilo domišljavo, če bi zdaj kdo trdil, da bi on utegnil, edini od ljudi, biti zmožen opraviti to junaško dejanje. Ta nezmožnost daleč presega očitno nemožnost, da bi nekaj naredili hkrati za resnično in neresnično. Nobena metafizika ne vključuje te preproste poante.

5. Potemtakem bi nemara bilo najbolje zavreči predpostavko, ki je v temelju celotne filozofije fatalizma, namreč misel, da so trditve resnične pred stvarmi, ki jih opisujejo. Prihodnost je področje možnosti, za vsako od katerih ne bi smeli reči: niti da je res, da se bo uresničila, niti da je neresnična.

   Toda v odgovor lahko rečemo, da ta obupen korak ni nič drugega kot samovoljna fikcija, h kateri so se zatekli zgolj zato, da bi se rešili odvratnega nauka fatalizma. Tisto, za kar tu gre, je sam zakon izključenega tretjega, ki ga bomo – tako

predlagajo – lahko zatrjevali le do tiste točke, kjer začne ogrožati kaj ljubega. Dopustili bomo, da velja za en del časa, vendar pa ga bomo opustili, ko bomo govorili o drugem delu časa, čeravno se prihodnost nenehno spreminja v preteklost preko golega časovnega minevanja.

Če je zdaj izrečena trditev, da je bil predsednik Kennedy umorjen, resnična, potem je najbolj zanesljivo resnična tudi pred tem dogodkom izrečena napoved, da bo predsednik Kennedy umorjen. Trditvi imata popolnoma enako vsebino in sta dejansko ena in ista trditev, izjema je le čas. Dejstvo, da je trditev mogoče lažje spoznati v retrospektivi kot v perspektivi, ne meče nobenega dvoma na njeno resnico, temveč le ponazarja znano dejstvo epistemologije. Napoved mora kajpada počakati, da se izpolni, vendar pa ne šele takrat prvič pridobi svojo resnico. Če ne bi bila dejansko resnična že od samega začetka, potem se ne bi mogla izpolniti, niti ne bi mogli kasneje čestitati njenemu avtorju, da je imel prav. Izpolnitev ni nič drugega kot pojav tistega, kar je pravilno napovedano.

Zakon izključitve tretjega ni neizpolnjen ček, na katerega bi lahko v skladu z našimi preferencami napisali vrednost po želji. Z dodajanjem pogojev temu zakonu se ne moremo nič bolj metafizično osvoboditi in postati gospodar naših usod, kot lahko revež naredi iz sebe bogataša zgolj tako, da bankovcem pripiše nekaj ničel. Ta zakon razglasi vsako smiselno trditev za resnično ali – če ni resnična – za neresnično. Med tema dvema možnostma ne pušča nobenega pripravnega klina, na katerega bi lahko obesili svojo priljubljeno svobodno voljo, kjer bi bila varno shranjena, niti ne pove sploh ničesar o času.

Vsak posamezen filozofski argument proti nauku fatalizma se opira na domnevo, da smo pri zasledovanju in udejanjanju raznih alternativnih prihodnjih možnosti svobodni – to pa je kajpada ravno stvar, za katero gre oziroma ki jo je treba dokazati. Ko se nekatere od teh možnosti udejanjijo in postanejo preteklost, se za domnevne alternativne možnosti običajno zdi, da so bile manj realne, kot so se zdele. To pa nekako ne uniči nespametnega stališča, da so vseeno obstajale. Metafizika in logika sta dejansko šibki v soočenju z mnenjem, ki ga hrani nepremagljiv ponos, večina ljudi pa bo prej izgubila svoje lastne duše, kot da bi se pustila oropati tistega dostojanstva, za katerega si domišljajo, da se opira na njihovo svobodno voljo.

Nepremagljiva usoda

Zato bomo, za karkoli se že zgodi, rekli, da je bilo določeno, da se zgodi tako. To pa je tolažba v dobrem in v slabem. Za tiste, ki se izkažejo za slabe in nizkotne, bomo rekli, da jim je bilo tako usojeno; za tiste, ki se izkažejo za srečne in blažene, bomo rekli, da jim je bilo tako usojeno; ni prostora niti za hvalo niti za grajo usode, za objokovanje tistega, kar se je zgodilo, za žalovanje nad tistim, kar se bo zgodilo, ali za sprejemanje moralnih sodb.

Ali bomo potem sedeli križem rok in trpno opazovali spreminjajoče se prizorišče, ne da bi sodelovali, ne da bi kdajkoli preizkusili našo moč in našo dobroto, ne da bi se vmešavali v tisto, kar se dogaja, ali v to, da bi se stvari izoblikovale tako, kot bi se morale? To je vprašanje, na katero si mora vsakdo odgovoriti sam. Nekateri ljudje iz svojega življenja ne naredijo ničesar ali zelo malo in nobene škode ne bi bilo, če sploh nikoli ne bi živeli, saj je njihovo življenje čista zguba. Drugi iz življenja naredijo veliko, življenja nekaterih pa celo sijejo kot zvezde. A to smo vedeli že pred našo razpravo o usodi. In sčasoma bo vsak od nas spoznal iz kakšnega testa nam je usojeno, da smo.

Argument iz iluzije

A. J. Ayer
Prevedla Smiljana Gartner

ARGUMENT IZ ILUZIJE*

Če si ogledamo razloge, ki jih filozofi dejansko navajajo v prid stališču, da lahko neposredno zaznavamo le čutne podatke, vidimo, da jih večina temelji na tem, kar je znano pod imenom argument iz iluzije. Izhodišče tega argumenta je, da se objekti različnim opazovalcem pojavljajo drugače ali da se drugače pojavljajo istemu opazovalcu v drugačnih okoliščinah in, dalje, da je način, kako se pojavljajo, vzročno odvisen od zunanjih dejavnikov, kot so prisotnost svetlobe, položaj opazovalca ali stanja njegovega živčnega sistema. Te premise same verjetno niso sporne, vendar je težko videti, kako lahko privedejo do želenega rezultata.

Najprej preučimo dejstvo, da imamo lahko različne videze istega fizičnega objekta. Trdimo lahko, da to dokazuje vsaj to, da ljudje včasih ne zaznavajo stvari takšne, kakršne dejansko so. Če vzamemo znan primer s kovancem: kovanec hkrati izgleda eni osebi okrogel, drugi pa, ki gleda z drugega kota, elipsast. Iz tega sledi, da se vsaj eni od teh oseb prikazuje varljiv videz kovanca. Vendar pa ni nujno, da je nekaj od tega dvojega (lahko se zgodi, da ne izgleda niti okroglo niti elipsasto); v nobenem primeru pa ne more biti oboje hkrati. Zatorej, če vsaka oseba sodi, da zaznava kovanec takšen, kakršen dejansko je, potem ima vsaj ena izmed teh oseb iluzijo. Vendar pa za argument ni nujno, da bi kdo moral imeti takšno vrsto izkustva, to je, da bi bil pri zaznavi prevaran, kot tudi ne to, da imamo lahko različne videze istega fizičnega objekta. Vse, kar argument zahteva, je obstoj možnosti, da ima en fizični objekt različne videze. In dovolj je, da se nam zdi trditev, da kovanec izgleda eni osebi okrogel in drugi elipsast, smiselna, ne glede na to, ali do tega kdaj dejansko pride ali ne. Možno pa je celo to, da če se takšna stvar ne bi nikoli pripetila, tudi te prakse ne bi bilo, vendar je to za argument iz iluzije popolnoma nerelevantno. Dejstvo je, da takšno prakso imamo in da potemtakem priznavamo možnost, da se nam lahko fizični objekti prikazujejo drugačni, kot so v resnici.

Vendar pa, če rečemo, da se nam fizični objekt lahko včasih prikazuje drugače, kot je v resnici, to ne pomeni, da ga nikoli ne zaznavamo takšnega, kot dejansko je, še manj pa, da tisto, kar neposredno zaznavamo, ni nikoli sam fizični objekt, temveč nekaj drugega. Da pa bi prišli do slednjega, moramo sprejeti naslednji načeli: (i) v vsakem primeru, kjer naj bi zaznavali objekt, obstaja nekaj, kar zaznavamo neposredno, in (ii) tisto, kar je neposredno zaznano, se nam nikoli ne more prikazovati drugače, kot je. Kdo bi lahko sedaj sklepal, da kadarkoli se nam

** Prevedeno po A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan, 1969, str. 87-95.

fizični objekt prikazuje drugače, kot je v resnici, neposredno zaznavamo nekaj drugega kot sam objekt. Četudi je to tako, iz tega še vedno ne bi sledilo, da fizičnih objektov ne moremo nikoli neposredno zaznavati, saj v doslej razvitem argumentu ni prav nič, kar bi kazalo na to, da fizičnih objektov nikoli ne zaznavamo oziroma da jih nikoli ne moremo zaznavati takšnih, kot dejansko so. Vse, kar je bilo do sedaj ugotovljeno, je, da včasih fizičnih objektov ne zaznavamo takšnih, kot so. Na tej točki bi bilo kajpada zaželeno posvetiti pozornost podobnosti med primeri (če takšni primeri sploh obstajajo), kjer se fizični objekti prikazujejo takšni, kot dejansko so, in tistimi, kjer se ne. Iz različnih kotov je lahko kovanec videti, kot da ima množico različnih oblik – predvidevamo lahko, da je ena izmed teh oblik njegova dejanska oblika. Ničesar ne bo, kar bi lahko to obliko razmejilo od drugih, razen razlike v videzu, ki utegne biti skrajno neznatna. Vsekakor pa ne bo nobene take razlike med tem, kako se kovanec zaznava v tem primeru, in med onim, kako se zaznava v vseh drugih primerih, ki bi storila, da bi bilo sploh plavzibilno reči, da so ti primeri generično različni, torej, da je objekt, ki je neposredno zaznan v prvem primeru, povsem drugačne vrste kot tisto, kar je neposredno zaznano v vseh ostalih primerih. Toda glede na to, da lahko za samo eno izmed oblik rečemo, da ni prevara, moramo dopustiti, da v vseh – razen v enem primeru – ni fizični objekt sam na sebi tisti, ki ga neposredno zaznavamo. Če pa smo pripravljeni dopustiti, da so si vsi primeri v zadostni meri enaki, tako da je razumno trditi, da v vseh primerih neposredno zaznavamo objekt iste vrste, bo iz tega sledilo, da tudi v tistem enem, preostalem primeru, neposredno ne zaznavamo fizičnega objekta. Tako smo prišli do sklepa, da četudi dopustimo možnost, da včasih zaznavamo fizični objekt takšen, kot dejansko je, neposredno vedno zaznavamo nekaj drugega.

Ta argument preprosto ni dokončen, vendar mislim, da ima veliko prepričevalno moč pod pogojem, da vselej sprejemamo trditev, da fizičnega objekta, kadar ga ne zaznavamo takšnega, kot v resnici je, samega na sebi neposredno ne zaznavamo. Zakaj pa bi morali sprejeti takšno trditev? Zdi se popolnoma smiselno trditi, da zaznavamo stvari na nek način drugačne, kot dejansko so, in ne vidim nobenega – vsaj očitnega – razloga, zakaj bi se morali tukaj čutiti prisiljeni dodati, da teh stvari ne zaznavamo neposredno. Če neposredno ne zaznavam stvari, ki jih neposredno gledam, kakorkoli varljivi že utegnejo biti njihovi videzi, potem ni jasno niti to, kaj naj bi pomenilo “neposredno zaznavanje”. Zdi se, da je domneva naslednja: objekti med sebe in opazovalca vrinejo svojo podobo kot nekakšen kos stekla. Steklo je lahko tako zamegljeno, da podvomimo o naravi ali celo o obstoju tistega, kar je za steklom, ali pa tako prozorno, da ga skorajda ne opazimo. Fizični objekt naj bi si predstavljali tako, kot da je ločen od svojega videza ali od otipljivih lastnosti tako, kot je ločen od zvokov, ki jih lahko proizvaja. Toda niti pravkar povedano, kot smo videli, ne preskrbi čutnih podatkov, pomeni pa velik korak k njim. Mislim, da je to korak, ki bi ga lahko naredili; če pa bi bila edina stvar, na katero bi se lahko oprli, dejstvo, da imajo fizični objekti lahko drugačne videze od tega, kakršni so dejansko, potem bi se zdelo, da je komajda kak razlog, da bi tak korak tudi naredili.

Nadaljnji motiv za sprejetje ideje o čutnih podatkih nudijo popolne halucinacije. Do sedaj smo obravnavali primere, kjer se je zdelo, da ima fizični predmet nekatere lastnosti, ki jih dejansko nima. Vprašanje, ali obstaja možnost, da fizičnega objekta sploh ni tam, da bi ga zaznali, se ni zastavilo. Vendar se kaj lahko zgodi, da nekdo "zaznava" fizični predmet, ki sploh ne obstaja. Vzemimo primer Macbethovega privida bodala – glede na to, da se tukaj ukvarjamo zgolj s tem, kar je možno, nima to, da je ta prizor verjetno fikcija, nobene vloge. Očitno smiselno je trditi, da Macbeth ni videl bodala, ker ga pred njim dejansko ni bilo. Vendar pa je, kajpada, tudi povsem smiselno reči, da je videl bodalo, saj je to popolnoma naraven način opisa njegovega izkustva; toda ne dejanskega bodala, to je fizičnega objekta, niti ne njegove podobe, če lahko podobe sploh kdo vidi. Če pa želimo trditi, da je nekaj videl, mora biti to nekaj takšnega, kar je bilo dostopno le njemu samemu, nekaj, kar je obstajalo le toliko časa, kolikor je trajalo to posebno izkustvo. Skratka, reči moramo, da je šlo za čutni podatek. Razprava se potem nadaljuje s tem, da ni potemtakem v naravi tega izkustva, če ga preprosto obravnavamo samega na sebi, nič takega, kar bi ga ločevalo od izkustva, ki ni bilo varljivo. Halucinacije so možne ravno zato, ker je tovrstno izkustvo podobno izkustvu, ko vidimo dejanski fizični objekt, a dokler sta si izkustvi podobni, bi njuna analiza morala potekati po enakem vzorcu. Če smo torej v enem primeru zavezani reči, da je tisto, kar vidimo, čutni podatek, je razumno trditi, da smo k temu zavezani v vseh primerih.

Dejstvo pa je, da kadar pojasnjujemo take halucinacije, nismo primorani reči, da sploh kaj vidimo. Če rečemo, da je Macbeth mislil, da vidi bodalo, ko dejansko ni videl ničesar, bo to popolnoma legitimen opis Macbethovega izkustva. To reči je enako naravno, kot reči, da je videl bodalo. In četudi vztrajamo pri tem, da je nekaj videl, čeprav, jasno, ne fizičnega objekta, iz tega ne sledi, da je tam vendarle nekaj *bilo*, kar je videl, saj tudi iz tega, ko rečemo, da smo videli duha, ne sklepamo na to, da duh obstaja. Sicer na splošno uporabljamo besede, kakršna je "videti", tako da iz dejstva, je bilo nekaj videno, sledi, da to tudi obstaja. Zaradi tega bo kdo, če že ne verjame v duhove, ko pripoveduje zgodbo o duhovih, bolj nagnjen reči, da je žrtev mislila, da je videla duha, kot pa da ga je videla. Vendar pa ta raba ni nepravilna. Nekdo lahko namreč opiše nekoga, kot da je videl duha, ne da bi bil zavezan k trditvi, da duh, ki naj bi ga oseba videla, dejansko obstaja. Enako velja za Macbethov privid bodala ali za katerikoli primer podobne vrste. Vpeljavo čutnih podatkov lahko zagotovimo zgolj tako, da umetno povežemo sklep, ki pravi, da žrtev halucinacije nekaj vidi, s trditvijo, da tisto, kar je videno, mora obstajati. Toda še enkrat se zdi, da ni nobenega dobrega razloga, zakaj bi morali to narediti.

Seveda si lahko mislimo, da se bo stališče spremenilo, če bomo v razpravo vpeljali vzročni vidik argumenta iz iluzije. Vzročni vidik naj bi dokazoval, da nikoli ne moremo priti do tega, da bi zaznavali fizični objekt takšen, kot dejansko je, ali da sploh nimamo nobenega razloga to predpostavljati. Če bi to bilo tako, potem bi nas naše nagnjenje, da rečemo, da tisto, kar zaznavamo, pogosto dejansko ima tiste lastnosti, za katere se nam zdi, da jih ima, utegnilo napeljati k sklepu, da samih fizičnih objektov ne zaznavamo. Toda to nasprotuje našemu

zelo močnemu nagnjenju, da rečemo, da jih lahko. Iz te zagate bi se torej lahko rešili tako, da rečemo, da fizične objekte dejansko zaznavamo, a le posredno. Potem bi lahko trdili, da je tisto, kar zaznavamo neposredno in kar je glede svoje eksistence odvisno od stanja opazovalčevega živčnega sistema, čutni podatek.

Temu vzročnemu argumentu so očitali nekonsistentnost na podlagi tega, da so fiziološka dejstva, na katera se opira, dejstva o fizičnih objektih, mi pa si vednost o teh dejstvih pridobimo preko zaznavanja. Toda na tej stopnji ni vprašanje, *ali* sploh kaj vemo o naravi fizičnih objektov, temveč, *kako* vemo. In reči, da vemo "kako" s pomočjo njihovega zaznavanja, nas ne zavezuje k temu, da rečemo, da je to njihovo zaznavanje neposredno. Res pa je, da predpostavka o posredni zaznavi sproža svoje lastne težave, h katerim se bomo vrnili ob obravnavi vzročne teorije zaznavanja, in da imajo znanstvene informacije, na katere se sklicuje vzročni argument, svoje korenine v naivnem realizmu zdravega razuma. Toda četudi bi lahko pokazali, da te znanstvene teorije ne temeljijo na naivnem realizmu zgolj historično, temveč tudi logično, jih to ne bi obvarovalo pred težavami. Nasprotno, kot je jedrnato povzel Russell: "Naivni realizem vodi k fiziki in fizika, če je resnična, kaže, da je napačen. Naivni realizem je torej, če je resničen, napačen, torej je napačen."[1]

Toda, ali je zadeva taka, da "fizika, če je resnična, kaže, da je naivni realizem napačen"? To, kar fizika pokaže, če je resnična, je, da je videz stvari vzročno odvisen od številnih dejavnikov, ki so zunaj same stvari. Če se nam, na primer, zdi preproga v tem trenutku modra, je to zato, ker se svetloba z določeno valovno dolžino prenaša s preproge na moje oči, dražljaji pa se nato preko določenega živčnega vlakna prenesejo v moje možgane. Ob drugačni svetlobi ali če bi bile moje oči ali moji možgani poškodovani, bi se mi preproga utegnila zdeti drugačne barve ali pa barve sploh ne bi mogli določiti. Toda iz tega sklepati, da stvari ne zaznavamo takšnih, kot v resnici so, da, na primer, fizični objekt, na katerega se nanašamo kot na "ta preproga", dejansko ni modre barve, pomeni predpostavljati, da če ima videz fizičnega objekta nekatere lastnosti, ki jih deloma povzročijo zunanji dejavniki, potem sam objekt teh lastnosti dejansko nima. Na splošno je ta predpostavka očitno napačna, saj bi lahko bil delni vzrok za to, da se mi sedaj zdi preproga modra to, da je bila pobarvana. A vendar ne bo nihče rekel, da je lahko ta vzročna odvisnost od učinka stroja za barvanje razlog za sklep, da preproga dejansko ni modra. Mogoče si je kajpada misliti, da omenjena predpostavka drži v tistih posebnih primerih, kjer naj bi zunanje dejavnike našli v stanju, v katerem se nahaja opazovalec. Ideja je, da če ima objekt neke lastnosti zaradi nas, potem te praviloma niso njegove lastne. Toda tisto, kar objekt dolguje ali deloma dolguje opazovalcu, je to, da se mu prikazuje, kakor se mu prikazuje. Če pa nas to, če se vrnemo k našemu primeru s preprogo, ne privede do zanikanja, da preproga dejansko *izgleda* modre barve, potem ni čisto jasno, zakaj bi nas to moralo privesti do zanikanja, da preproga dejansko *je* modre barve. Obstajajo namreč merila, po katerih se odločamo, kakšne barve so "v resnici" predmeti. Gre v glavnem za barvo, kakršno dozdevno imajo v

[1] Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, str. 15.

okoliščinah, ki jih štejemo za normalne. Dejstvo, da vzročna pojasnitev teh videzov fizičnega objekta vpelje opazovalca, ne preprečuje izpolnitev teh meril, niti ne preprečuje tega, da bi predmeti dejansko imeli takšno barvo, kakršno jim jo pripišemo. Enako bo veljalo za katerokoli lastnost, ki jo objektom pripiše zdravi razum. Tako se torej zdi, da fizika ne zavrne naivnega realizma, vsaj ne v smislu, da bi pokazala njegovo napačenost. Fizika ne dokaže, da fizičnih objektov ne zaznavamo takšnih, kot dejansko so. Vendar bomo kmalu videli, da ga (naivni realizem) načne s tem, ko na primernost slike, ki si jo naivni realist oblikuje o zunanjem svetu, vrže senco dvoma. Namera torej je, da bi sliko, ki je povezana z vzročno teorijo zaznavanja, nadomestili z nečim drugim. Toda tudi to je, kot bomo kmalu videli, komaj omembe vreden napredek.

Različica vzročnega argumenta, ki je navdušila nekatere filozofe, navaja dejstvo, da je pri potovanju svetlobe prisoten časovni dejavnik. Iz tega se sklepa, da v trenutku, ko vidimo fizični objekt, ta ni dejansko takšen, kot ga vidimo, ampak v najboljšem primeru le takšen, kot je bil pred nekaj trenutki. V primerih, ko je ta fizični objekt blizu posameznika, je ta razlika, ki nastane zaradi časa, zanemarljivo majhna, celo tako majhna, da lahko podvomimo o tem, da ne vidimo teh fizičnih objektov takšnih, kot so sedaj, temveč takšnih, kot so bili pred nekaj trenutki. Vendar pa obstajajo drugi primeri, v katerih je ta razlika pomembna. Primer, ki ga pogosto navaja Russell, je, da vidimo sonce vedno le takšno, kakršno je bilo pred osmimi minutami; ko pa govorimo o oddaljenosti zvezd, lahko časovna razlika zajema tisoče let. Lahko se celo zgodi, da takrat, ko vidimo zvezdo, le-ta več ne obstaja. Če pa zvezda ne obstaja več, potem, tako pravi argument, je sedaj ne moremo videti. Ker pa je v vsakem primeru, kjer je morala svetloba prepotovati znatno oddaljenost, mogoče, da je objekt, za katerega mislimo, da ga vidimo, v tem časovnem intervalu nehal obstajati, ga ne moremo nikoli identificirati s tistim, kar vidimo, saj bo naše trenutno izkustvo enako, pa če ta objekt še vedno obstaja ali ne. Če pa v takšnih primerih ne moremo reči, da vidimo fizični objekt, potem tega ne moremo reči niti v primerih, kjer je časovni presledek zanemarljivo majhen, saj primerjalna dolžina presledka ne vpliva na naravo našega izkustva. Bilo bi celo neupravičeno trditi, da smo videli objekt ene vrste, ko je bil časovni presledek zelo kratek, in objekt popolnoma druge vrste, ko je bil nekoliko daljši. Namreč, kje v tem nepretrganem nizu možnih časovnih presledkov bi prišlo do zgoraj omenjene bistvene spremembe? Kakorkoli že, še enkrat naj povemo, da se zdi preveč paradoksalno zanikati, da fizičnih objektov v nekem smislu sploh ne vidimo. Vendar pa imamo že ponujeno rešitev: vidimo jih le posredno, tisto, kar vidimo neposredno, pa je nekaj drugega.

Gornji argument črpa svojo moč iz dejstva, da smo nagnjeni k temu, da o vidu razmišljamo tako, kot da zadeva zgolj sedanjost. Predpostavka je namreč ta, da naše oči, v nasprotju z našim spominom ali našo domišljijo, ne morejo seči v preteklost – karkoli vidimo, mora obstajati tukaj in zdaj, če sploh obstaja. Toda ta predpostavka ni neizpodbitna. Zakaj ne bi smeli dopustiti, da naše oči lahko segajo v preteklost, če je vse, kar želimo s tem povedati, le to, da je objekt v trenutku, ko ga vidimo, dejansko objekt, kot je bil pred nekaj trenutki? Če pa

dopustimo to, zakaj ne bi dopustili tudi tega, da je mogoče videti stvari, ki ne obstajajo več? Takšna ideja se nam ne bi nemara nikoli porodila, če ne bi bilo odkritij fizike. Ko pa enkrat ta fizikalna dejstva spoznamo, se ne zdi pretežko, da jim prilagodimo naš način govorjenja. Čudaštvo izjave, da lahko vidimo nekaj, kar je že preteklost, moramo uravnotežiti s čudaštvom izjave, da ne vidimo fizičnih objektov. Dati našim očem dostop do preteklosti pa se v tem trenutku utegne zdeti razumnejša pot.

Rezultat pričujoče razprave je, da nas do sedaj predloženi argumenti ne postavljajo v preveč nelagoden položaj, ko vztrajamo pri stališču naivnega realizma. Treba ga bo kajpada nekoliko dodelati. Pripravljeni moramo biti, da rečemo, da predmetov ne zaznavamo vedno takšnih, kot dejansko so; da jih včasih vidimo le takšne, kot so bili, in včasih takšne, kot niti niso niti niso bili; da mogoče tisto, kar vidimo ali sicer zaznavamo, ne obstaja, ali pa da mogoče mislimo, da nekaj zaznavamo, ko pa v resnici sploh ničesar ne zaznavamo; in da utegnejo fizični objekti, ki jih zaznavamo, delno dolgovati nekatere od svojih lastnosti okoliščinam, ki spremljajo naše zaznavanje le-teh. Od vseh teh dopustitev se je z zadnjo nemara najtežje sprijazniti; vendar pa ne tako težko, da bi nas morala, četudi v kombinaciji z ostalimi, brez nadaljnje argumentacije pripeljati do tega, da bi medse in fizični svet postavili zaslon čutnih podatkov.

J. L. Austin
prevedla Smiljana Gartner

[ARGUMENT IZ ILUZIJE][1]

III.[2]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

   Videti je elegantna (prestrašena, sitna).

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

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

   Videti je kot pisar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

   (*b*) Izgleda kavalir.

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

   (*b*) Izgleda kot kavalir.

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

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

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

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

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

5. (*a*) Izgleda, da se širi.

Izgleda, da je ponaredek.

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

Izgleda, da je Egipčan.

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

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

7. Izgleda, da so vse pojedli.

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

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

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

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

Oglejmo si prvi sklop primerov:

(1) Videti je kriv.

---

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

[13] V angleščini "seems". – op. p.

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

(2) Izgleda/pojavlja se kriv.

(3) Zdi se kriv.

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

Drugi sklop podobnih primerov je naslednji:

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

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

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

Enako velja za tretji sklop:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

smeri.

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

(i) "Videti so kot mravlje"

ali

(ii) "Videti so kot Evropejci".

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Torej, kaj lahko rečemo o tako predstavljenih argumentih?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Smiljana Gartner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ARGUMENT IZ ILUZIJE – OBRAMBA POSREDNEGA REALIZMA

Kadar pogledamo rdečo žogo ali palico, je to osnovna dejavnost, ki jo opravljajo naša čutila, to je, da se v nas odvije neki psihofizični akt, ki ga imenujemo zaznavanje. Zaznavanje česa? Fizičnih objektov? Ali res neposredno zaznavamo fizične predmete, in če jih ne, kaj potem sploh je tisto, kar zaznavamo? Teorija posrednega realizma trdi, da fizične objekte zaznavamo, če sploh, posredno. Osrednji namen pričujočega članka je pokazati, na katerih postavkah teorija temelji in katera smer posrednega realizma največ obeta.
Članek je razdeljen na tri dele. V prvem je predstavljeno jedro obrambe posrednega realizma, kakor ga je predstavil A. J. Ayer in temelji na argumentu iz iluzije in argumentu iz halucinacije. V tem delu je prikazana tudi vzročna teorija zaznave, na katero se Ayer pri svojem zagovoru opre. Sledi drugi del, kjer so prikazani Austinovi ugovori Ayerju, s tem pa tudi ugovori proti posrednemu realizmu. Tretji, zadnji del, je razdeljen na (i) mojo zavrnitev Austinovih ugovorov in na (ii) predstavitev Robinsonovega vzročnega argumenta, ki je (po mojem mnenju) v tem trenutku najboljša obramba posrednega realizma.

Ključne besede: epistemologija, posredni realizem, zaznavanje, teorija čutnih podatkov, iluzija, halucinacija.

I

Oglejmo si naslednji primer. V zemljo zakoličimo palico, ki meri v višino 1 meter. Nato tri osebe postavimo tako, da so različno oddaljene od palice. Zanima nas, kakšno višino palice zaznavajo. Ko na to odgovorijo, pride do težave. Dobimo namreč tri različne odgovore. Toda vedeti moramo, da je višina palice lahko ali 1,2 metra ali 1,6 metra ali 1,1 metra. Nikoli pa ne more biti višina palice 1,2 metra, 1,1 meter in 1,6 metra hkrati. Iz tega primera (in še veliko podobnih, ki so nam na voljo) lahko sklepamo, da se fizični predmeti, v našem primeru palica, lahko prikazujejo ljudem drugačni, kot so dejansko. Ni pa možno, da bi dejanski fizični predmeti imeli *hkrati* dve različni obliki. Ena možnost je, da se nam fizični predmeti prikazujejo drugačni, kot dejansko so. Reči, da jih nikoli ne zaznavamo takšne, kot so v resnici, pa bi bil v tem trenutku veliko prehiter sklep. Zato še vedno drži predpostavka, da kakšen predmet lahko zaznavamo takšen,

kot dejansko tudi je. Vendar pa smemo, glede na to, da en predmet ne more imeti dveh različnih oblik hkrati, iz do sedaj povedanega izpeljati sklep, da sta *vsaj dve* višini palice varljivi.[1] Toda, še enkrat, vsak izmed posameznikov, ki je zaznal palico, je kljub temu nekaj videl, zaznal, in je o tem tudi prepričan. Rečemo lahko, da je vsak od njih neposredno zaznal neki *X*. Je *X* kdaj fizični predmet?

Preden bomo poskušali na to odgovoriti, si oglejmo še primer, ki ga navaja A. J. Ayer (Ayer, 1961). Primer se navezuje na lom svetlobe. Vzemimo ravno palico in jo do polovice potopimo v vodo. Če bo v tistem trenutku, ko bo ravna palica do polovice v vodi, nekdo pogledal v tisto smer, bo videl ukrivljeno palico. Palica, ki jo bo zaznal, bo ukrivljena. Vendar, kot smo ugotovili že pri prvem primeru, fizični predmeti ne morejo imeti *hkrati* dveh različnih oblik. Tako kot ne more imeti palica, zakoličena v zemljo, hkrati treh različnih višin, tudi palica, ki je do polovice potopljena v vodo, ne more biti ravna in ukrivljena hkrati. Poleg tega se zdi, da v našem primeru palica ne menja oblike. Če to drži, potem posameznik dejansko ravno palico zazna kot ukrivljeno. S pomočjo zgornjih primerov smo pokazali, da se fizični predmeti včasih le *prikazujejo* drugačni, kot *so* v resnici. Potemtakem je nujno, da v teh primerih neposredno zaznavamo nekaj drugega.

A možnost, da se fizični predmeti prikazujejo takšni, kot so dejansko, še vedno obstaja. Ayerjev odgovor na vprašanje, ali lahko fizične predmete neposredno zaznamo ali ne, vodi v isto smer. Ne glede na to, ali je ena oblika videza palice prevara ali pa so prevare vse tri in ali je prevara ukrivljena ali pa ravna palica, v vsakem primeru imamo zaznavno izkušnjo. Zaznavamo neki za zdaj še nedoločeni *X*. Ko govorimo o zaznavanju, govorimo o neposrednem zaznavanju nečesa. In vedno, ko se zdi, da je nekaj zaznano, obstaja nekaj, kar je neposredno zaznano (omenjeni *X* ali pa dejanski fizični predmet). In tisto, kar je neposredno zaznano, se ne more prikazovati drugačno, kot je v resnici. Vprašanje, ki se znova postavlja, je, kaj je tisti *X*, kaj je tisto, kar zaznavamo?

Predpostavimo, da ena izmed oseb odgovori pravilno, kar pomeni, da je bila njena zaznavna izkušnja neposredna zaznava fizičnega predmeta. Se njeno zaznavanje razlikuje od zaznavanja drugih dveh oseb? Ne. Med načinom zaznavanja ni nobenih razlik, razlika je le v razdalji, s katere te osebe palico opazujejo. Če se nam to zdi razlog za dvom, se spomnimo primera kovanca.[2] Postavimo osebe v krog okrog njega, in če se nam zdi kot, pod katerim osebe stojijo okrog kovanca, razlog za razlikovanje med zaznavami, je to po Ayerju, *sicer brez nadaljnjega pojasnila*, dokaj šibek ugovor. Tako Ayer zaključi z možnostjo, da če imamo sedem različnih zaznavnih izkušenj, od katerih je vsaj šest zaznavnih izkušenj prevara in v vseh šestih primerih neposredno zaznavamo neki *X*, ki pa ni fizični predmet, potem naj bi tudi v sedmem primeru zaznavali neposredno neki *X*, ki ni fizični predmet (Ayer, 1961: 88). Je dana možnost, da *X* ni fizični predmet, neutemeljena in obsojena na propad?

Pri odgovoru na to vprašanje moramo upoštevati naslednje tri možnosti v zvezi z

[1] Angl. "delusive". V nadaljevanju bomo angleško besedo "delusive" prevajali kot "varljivo" ali kot "prevaro". Prav tako bomo angleško besedo "delusion" prevajali kot "prevaro" ali kot "privid".

[2] Kovanec opazujemo iz različnih kotov. Zanj lahko nekdo trdi, da je okrogel, drugi, da je elipsast, in tretji, da je ovalen. Tako se isti fizični predmet pojavlja kot elipsast, okrogel ali ovalen.

videzom fizičnih predmetov. Le-ti lahko imajo (i) različni videz za različne opazovalce, (ii) različni videz v različnih pogojih, vendar za istega opazovalca in (iii) videz, značilnosti, ki so odvisne od opazovalčevega stanja (Ayer, 1961: 87). In za vse tri možnosti velja, da smo lahko takrat, ko dejansko neposredno zaznavamo stvar *B* (ukrivljeno palico; palico, ki meri v višino 1,2 m), neupravičeno prepričani o tem, da neposredno zaznavamo stvar *A* (ravna palica; palica, katere višina je 1,6 m). Takšen pojav imenujemo *iluzija* (oba primera s palicama sta primera iluzije), argument pa argument iz iluzije. Argument iz iluzije se običajno navaja kot argument proti neposrednemu realizmu. Njegova zgradba je naslednja:

(1) Stvari lahko zaznavamo drugačne, kot so v resnici.

(2) Če lahko stvari zaznavamo drugačne, kot so v resnici, potem ne moremo upravičeno trditi, da je to, kar zaznavamo, prava narava fizičnega predmeta.

Torej:

(3) Ne moremo upravičeno trditi, da je to, kar zaznavamo, prava narava fizičnega predmeta.

Vendar je pri iluziji, kot sem že omenila, še vedno mogoče, da je nekaj, kar dejansko obstaja, fizični objekt. Zatorej je možnost, ki nam jo je ponudil Ayer, to je, da *X* ni fizični predmet, še vedno vprašljiva.

Naprej, včasih smo neupravičeno prepričani, da zaznavamo predmet *A*, ki pa, kot materialni predmet, v resnici sploh ne obstaja. Vzemimo privid oaze, ki ga ima popotnik v puščavi. Oazo lahko popotnik natančno opiše, poleg tega pa jo lahko zazna še s kakšnimi drugimi čutili, ne samo z očmi. Popotnik je imel popolno zaznavo oaze, ki pa je v resnici ni bilo tam, kjer bi morala biti. To pomeni, da ni mogel zaznati oaze kot dejanski materialni predmet, prav tako pa ni zaznal niti nobenega drugega predmeta. Ta pojav imenujemo *halucinacija*, argument pa argument iz halucinacije. Njegova zgradba je naslednja:

(1) Vsebina (lastnosti) halucinacije je podobna vsebini zaznavne izkušnje.

(2) V primeru halucinacije ne zaznavamo fizičnega predmeta.

Torej:

(3) Trditev, da je to, kar zaznavamo, vedno fizični predmet, ni upravičena.

Vendar pa je popotnik: prvič, zaznaval, drugič, imel neposredno zaznavno izkušnjo nečesa, in tretjič, to nekaj je, tako kot v primerih iluzij, *X*. V obeh primerih, tako v primeru iluzije kot v primeru halucinacije, imamo neupravičeno prepričanje o materialnih predmetih. Torej zaznavamo nekaj nematerialnega. Toda še enkrat, kaj je ta *X*, oziroma, kaj je tisto, kar zaznavamo?

Iz vsega do sedaj povedanega lahko izpeljemo dva sklepa. Prvi se glasi, da kadarkoli nekaj gledamo, dobimo le vidno zaznavo tistega, drugi pa, da je *X*, o katerem smo govorili, ker palica na primer ne more biti hkrati visoka 1,2 m in 1,6 m, nekaj nematerialnega. Ayer je to poimenoval čutni podatek oziroma *sense-datum* (S-D), ali kot pravi sam:

> "Tisto, kar mi takoj izkusimo, ni v nobenem primeru materialni predmet ...

> niti ni del materialnega predmeta, s S-D le priporočamo novo besedo za pojav ...” (Ayer, 1961: 91)

Tako je Ayer, kot sem že omenila, posredni realist, kar pa je naredil, je bilo le to, da je poimenoval *X*. Tega *X* ne želi opisati kot nekaj stalnega, kot nekaj, kar se pojavlja vedno na isti način, ampak temu, kar neposredno zaznavamo, le dati ime. Intrinzične razlike med materialnim predmetom in S-D sicer ni, a trditi, da zaznavamo materialne predmete, bi bilo, glede na do sedaj povedano, zelo sporno. Do intrinzične razlike pride šele kasneje, ko upoštevamo okolico in ko se sklicujemo na spomin. Če je palica, ki je do polovice potopljena v vodo, dejansko ukrivljena, in jo mi tudi zaznavamo kot ukrivljeno (naš S-D je ukrivljena palica), je naša zaznavna izkušnja verodostojna[3] (pravilna). Če pa je palica, ki je do polovice potopljena v vodo, ravna ali pa je sploh ni, mi pa jo zaznavamo kot ukrivljeno, je naša zaznavna izkušnja privid[4] (napačna).

Pastem pri ugotavljanju tega, kakšen je predmet v resnici, in govorjenja o njem, bi se morda lahko izognili na naslednji način. Če oseba pravi “videla sem rdečo žogo”, potem mora, glede na splošno razumevanje pomena, ki ga ima glagol videti, rdeča žoga dejansko obstajati. V tem primeru rdečo žogo tudi zaznava. Toda tega ne moremo imenovati upravičeno prepričanje, saj logično ni nujno, da obstoj rdeče žoge (kar pravi drugi del stavka) sledi iz “videla sem rdečo žogo” (kar pravi prvi del stavka). Tisto, kar lahko upravičeno trdimo, je le “mislim, da sem videla rdečo žogo”, zato ker je vedno mogoče, da rdeča žoga v resnici ne obstaja in da zaznava ni identična z materialnim predmetom. Zato tudi ne moremo reči “zaznavam rdečo žogo”, ampak le “zdi se mi, da zaznavam rdečo žogo”.

Ayerjev argument iz iluzije lahko zapišemo v naslednji obliki:

(1) *Hkrati* lahko zaznavamo dve različni obliki predmeta.

(2) Ni možno, da bi dejanski fizični predmet imel hkrati dve različni obliki.

Torej:

(3) Vsaj ena oblika videza fizičnega predmeta je napačna.

(4) Pri neposrednem zaznavanju fizičnega predmeta se le-ta ne more prikazovati drugačen, kot je v resnici.

(5) Fizični predmeti se lahko prikazujejo drugačni, kot so v resnici.

Torej:

(6) Možno je, da neposredno ne zaznavamo fizičnih predmetov, ampak nekaj drugega.

Ker lahko po tem argumentu fizični predmet še vedno zaznavamo neposredno, potrebujemo še nekaj, kar bo to možnost izničilo:[5]

(1) Če sta si dve stvari podobni kvalitativno, potem si morata biti tudi ontološko.

(2) Vsebina halucinacije je kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva

[3] Angl. “veridical”.
[4] Angl. “delusion”.
[5] Premise, uporabljene v tem argumentu, so pojasnjene v tretjem, zadnjem delu tega članka.

fizičnega predmeta.

Torej:

(3) Ne obstaja intrinzična (notranja) razlika med zaznavnimi izkustvi, ki so glede predstavljanja fizičnih predmetov pravilna, in tistimi, ki so nepravilna (iluzije).

(4) Vsebina halucinacije je sestavljena zgolj iz S-D.

Torej:

(5) Neposredno nikoli ne zaznavamo fizičnega predmeta, ampak vedno S-D.

Kaj smo do sedaj ugotovili? Ugotovili smo, da fizične predmete sicer zaznavamo, toda po Ayerju jih zaznavamo posredno preko S-D, in da je vsebina zaznave sestavljena iz S-D oziroma čutnih podatkov (subjektivnih podob). Vprašanje, ki se zastavlja, je, kako/na kakšen način zaznavamo lastnosti, ki jih imajo fizični predmeti? Eden izmed odgovorov na to vprašanje je, da jih zaznavamo neposredno, tako kot zaznavamo fizične predmete. Takšno stališče se imenuje neposredni realizem. Toda – zaradi že omenjenih primerov iluzij – nekateri neposredni realisti (to so znanstveni neposredni realisti) trdijo, da obstaja možnost, da fizičnih predmetov kljub vsemu ne zaznavamo neposredno. Pri tem se sklicujejo na znanost, ki je dokazala, da so lastnosti na fizičnem predmetu, za katere trdimo, da jih lahko zaznavamo, kot na primer barva ali toplota, v veliki meri naš lastni konstrukt.

Z razlikovanjem med lastnostmi, ki so naš lastni konstrukt, in lastnostmi, ki to niso, pa smo že bliže Lockovi razdelitvi na primarne (oblika, teža ...) in sekundarne lastnosti (barva, toplota ...). Nekateri avtorji menijo, da so primarne tiste, ki so zaznane in so od opazovalca neodvisne, sekundarne pa tiste, ki so od opazovalca odvisne. To razlikovanje pa po Berkeleyu ni upravičeno zato, ker so vse lastnosti odvisne/povzročene od opazovalca.[6] To pomeni, da fizičnega predmeta in njegovih lastnosti ne zaznavamo neposredno, ampak nekako drugače, ker ima vpliv na zaznavo neka vmesna pregrada, to je lastnosti opazovalca in okoliščine, v katerih se nahaja. Vprašanje, ki ostane in na katerega morajo omenjeni avtorji odgovoriti, je še vedno: kako/na kakšen način? Ena možnost, ki jo nekateri uporabijo, je, da se zatečemo k znanosti, k njenim dokazom o fizičnem predmetu, to je k dokazom o obstoju atomov in molekul (mikrolastnosti), iz katerih lahko izpeljemo obstoj vseh njegovih makrolastnosti s čutnimi podatki vred. Tako je zadostni pogoj za povezavo dveh stvari to, da se lahko o eni izrečemo s pomočjo druge. To pomeni, da lahko našo zaznavo in prepričanje o obstoju fizičnega predmeta opišemo s pomočjo znanstvenih pojmov ali da lahko naše prepričanje o obstoju stvari in njihovih lastnostih, vsaj primarnih, upravičimo s pomočjo znanstvenih opisov (Ayer, 1961: 115). Takšna teorija se imenuje *vzročna teorija zaznave* (tudi vzročna teorija zaznave je teorija, ki nasprotuje neposrednemu realizmu).

Vzemimo kot primer žogo. Znanost s svojimi izsledki dokazuje, da žoga obstaja kot skupek fizikalnih delcev, svetlobnih sevanj in ostalih fizikalnih procesov.

[6] Toda iz dejstva, da so opazovane lastnosti fizičnega predmeta vzročno odvisne od opazovalca, še ne sledi, da jih predmet dejansko nima. Rdeča žoga je lahko, na primer, rdeča tudi takrat, ko jo nihče ne zaznava (kar pa po Berkeleyevem prepričanju, kot smo videli, ne drži).

Sama žoga povzroča, da jo skupaj z njenimi lastnostmi zaznamo, oziroma sama žoga v nas ustvarja čutni podatek o sebi. Vemo, da obstaja celotna skupina takšnih čutnih podatkov, ki jih ustvarja ali za katere je dejanska žoga (to je žoga' kot fizični objekt) vzrok. Oseba *A* zazna S-D (žogo*), ki je takšen, da sprejme sklep o tem, da je žoga* članica tiste skupine čutnih podatkov, katere povzroča žoga'. In če to drži, to je, če oseba *A* zazna takšen S-D (žogo*), potem je vzrok za ta čutni podatek žoga'. Iz tega sledi, da se oseba *A* preko zaznave in vzročnih procesov zaveda obstoja žoge', to je fizičnega predmeta. Tako vzročna teorija zaznave trdi, da ima lahko oseba na osnovi vzročnega argumenta, ki pravi, da so zaznavna izkustva odvisna od fizikalnih procesov, ki jih ne moremo neposredno zaznati, upravičeno prepričanje o obstoju fizičnih predmetov.

Proti vzročni teoriji zaznave je mogoče navesti kar nekaj ugovorov. Eden izmed osrednjih je naslednji: če imamo dva razreda in člana enega ne moremo niti opazovati niti dokazati, da je povezan s članom drugega, potem ne moremo izpeljati tudi sklepa, da sta vzročno povezana (Ayer, 1961: 114). Tako sklep, da žoga' povzroča žogo*, nikakor ni resničen. Odgovor privržencev vzročne teorije zaznave na to je, da je zadostni pogoj za povezavo članov dveh razredov to, da se lahko o enem izrekamo s pomočjo drugega. Če to sprejmemo, pa lahko upravičeno sklepamo, da žogo* povzroča žoga' (zunanji, fizični predmet), oziroma natančneje njen znanstveni opis v pojmih atomov in molekul.

Vprašanji, ki se zastavljata, sta, ali smo na osnovi znanstvenih raziskav res lahko upravičeno prepričani, da zunanji, fizični predmeti obstajajo in kako so lahko avtorji znanstvenih trditev upravičeno prepričani o njihovi resničnosti? Odgovor na obe vprašanji je verjetno skrit v sklicevanju na opazovanje fizičnih predmetov in njihovih lastnosti ter preverjanju rezultatov, ki jih s tem dobimo. Vendar pa ne smemo pozabiti, da iz tega, da imamo znanstvene dokaze o obstoju zunanjih fizičnih predmetov, ne sledi nujno, da smo zmožni te predmete in njihove lastnosti neposredno zaznavati.

Ayer trdi, da je prednost vzročne teorije zaznave pred neposrednim realizmom v tem, da fizični predmet, ki v resnici obstaja, ni nujno identičen v primeru, ko je, in v primeru, ko ni zaznan. Razlog za to je, da obstajajo skupine lastnosti, ki so vzročno odvisne od naše zaznave, zaradi česar se lahko zaznan fizični predmet razlikuje od nezaznanega (Ayer, 1961: 116).

II

J. L. Austin se z Ayerjevim stališčem (posredni realizem) in argumentom iz iluzije ne strinja. V svojem delu *Sense and Sensibilia* (Austin, 1962) navaja precej ugovorov, v splošnem pa za Ayerjevo stališče trdi, da je tipično sholastično, in to predvsem zato, ker gre za "obsedenost z nekaterimi posameznimi besedami". (Austin, 1962: 3) Oglejmo si Austinove ugovore. Njegov prvi ugovor se nanaša na naslov Ayerjevega dela *Argument iz iluzije*, iz katerega po Austinovem mnenju sledi dvoje: prvič, vsi primeri, ki jih Ayer uporabi, so primeri iluzij in drugič, iluzija in privid sta isti stvari. Oba sklepa pa sta po njegovem prepričanju napačna, saj sta iluzija in privid dejansko dve popolnoma različni stvari, ki ju nikakor ne moremo enačiti (Austin, 1962: 22-

23).[7] Da to drži, dokazujejo odgovori na tri naslednja vprašanja: (1) kdo lahko doživi takšen pojav, (2) kako ga doživljamo in (3) kaj je sploh tisto, kar doživljamo. Odgovore nanje si oglejmo s pomočjo naslednje tabele.

	ILUZIJA	PRIVID
Primer	Zdi se nam, da se kolo vrti nazaj, ko se dejansko vrti naprej.	delirium tremens
Kdo je tisti, ki lahko takšen pojav doživi, in kako, to je, v kakšnih pogojih ga doživi?	Ob določenih izpolnjenih pogojih, največkrat zunanjih, jo lahko doživimo vsi hkrati.	Doživi ga lahko samo posameznik, in še to le ob določenih izpolnjenih psihičnih pogojih.
Kaj je tisto, kar doživljamo?	Temelji na materialnem predmetu, kar pomeni, da fizični predmet resnično obstaja.	Ne temelji na ničemer materialnem, kar pomeni, da fizični predmet ne obstaja.
	Pri iluziji gre za zaznavanje.	Pri prividu ne gre za zaznavanje.

Vidimo, da so odgovori na omenjena vprašanja pri iluziji in prividu različni, in to je za Austina zadostni dokaz, da ju ne moremo enačiti.

Austinov drugi ugovor, kar se lepo vidi iz tabele, temelji na njegovem prepričanju, da je edina stvar, ki jo lahko zaznamo, materialni predmet, ne pa, kot pravi Ayer, nekaj nematerialnega. Res je, da lahko nekaj nematerialnega vidimo, toda to še ne pomeni, da lahko to tudi zaznavamo. Tako so osnova za pojav iluzij materialni predmeti. Ko vidimo iluzijo, vidimo nekaj materialnega. Vendar je slika, ki jo vidimo, v primeru iluzije zaradi določenih spremenjenih pogojev opazovanja nekoliko drugačna, kot bi bila, če bi bili pogoji, v katerih opazujemo, normalni. Pri prividu pa ne obstaja nič materialnega, kar bi imelo kakršnokoli zvezo s tem, ali se pojavi ali ne. Če Polde vidi slone s krili ali ima privid oaze sredi puščave in če lahko izključimo možnost, da na to vplivajo materialni predmeti okrog nas, potem govorimo o prividu. V takšnem primeru je Polde sicer videl in doživel neki pojav, toda ni imel nikakršnega zaznavnega izkustva. To je po Austinovem mnenju tudi razlog, da lahko v primeru iluzije govorimo o zaznavanju, v primeru privida pa ne.

Njegov tretji ugovor je, da za tisto, kar zaznamo, ne potrebujemo nobene nove besede. Ayer poimenuje učinek zaznavanja čutni podatek, to je S-D. Tako ne zaznamo mize kot nekaj materialnega, ampak zaznamo mizo kot S-D. Tisto, kar zaznamo pri ravni palici, potopljeni do polovice v vodo, je S-D ukrivljene palice in tudi Polde vidi v puščavi S-D oaze. Austinov razlog, zakaj ne potrebujemo nove besede za tisto, kar zaznavamo ali vidimo, je ta, da poimenovanje tega že obstaja. Besedi, ki imata to vlogo, sta iluzija in halucinacija, kar popolnoma zadostuje. Austinu namesto novega izraza, ki ga je predlagal Ayer, na primer S-D palice, zadostuje izraz, ki ga že imamo, to je iluzija in privid.

[7] A. Ule (Ule, 2001: 261) interpretira Austina drugače.

Kljub temu da Austin Ayerju očita sholastičnost v smislu obsedenosti s posameznimi besedami, besedam tudi sam posveča veliko pozornosti. Njegov četrti ugovor se nanaša na uporabo besed "videti je"[8], "izgleda"[9] in "zdi se",[10] katerih pomene naj bi Ayer enačil. To pomeni, da jih uporablja tako, kot da med njihovimi pomeni ni razlike.

Oglejmo si naslednja primera:

(1) Polde *je videti* kriv.	(1) Hrib *je videti* strm.
(2) Polde *izgleda* kriv.	(2) Hrib *izgleda* strm.
(3) Polde *se zdi* kriv.	(3) Hrib *se zdi* strm.

(Austin, 1962: 36)

Austin trdi, da v obeh primerih med temi besedami obstaja pomenska razlika, zato ni vseeno, katero besedo bomo v katerem primeru uporabili.[11] Dopušča sicer možnost, da obstajajo primeri, ko so pomeni teh besed skoraj isti, toda to še ne pomeni, da razlike med pomeni teh besed ni in da jih lahko uporabljamo kot sopomenke.

Njegov peti ugovor se nanaša na primere, ki jih je Ayer uporabil pri svojem dokazovanju. Ravne palice, ki je do polovice potopljena v vodo, kovanca, ki ga zaznamo kot elipsastega, ali našega odseva v ogledalu, ne moremo uporabiti za primer iluzije. Razlog je v tem, da ljudje takšne primere poznamo, in smo s situacijo, ki nastane, seznanjeni. Točno vemo, da se ob določenih spremenjenih pogojih (na primer ob spremembi kota gledanja) videz predmeta (oblika kovanca) spremeni. Ker so nam ti primeri *preveč znani*, jih ne moremo obravnavati kot iluzije[12].

Austinov šesti ugovor se imenuje ugovor iz "kvalitativnega razlikovanja" (razlike v opisu oziroma razlike v lastnostih). Ayer trdi, da ni nobene intrinzične razlike med zaznavnimi izkustvi, ki so glede na predstavljanje fizičnih predmetov pravilna, in tistimi, ki so nepravilna in so zato ali iluzije ali prividi. Med zaznavnim izkustvom ukrivljene palice, za katero se nahaja dejanska ukrivljena palica, in zaznavnim izkustvom ukrivljene palice, za katero je ravna palica, ki je do polovice potopljena v vodo, ni (vsaj) kvalitativne razlike. Opisa prve in druge zaznave sta popolnoma identična. To pomeni, da se pravilni in nepravilni zaznavni izkustvi med seboj kvalitativno ne razlikujeta. In kaj pravi na to Austin? Najprej vzame primer, v katerem oseba *A* sanja, da je predstavljena papežu in potem kot popoln nesmisel brez kakršnegakoli nadaljnjega dokazovanja zavrne trditev, da se takšne sanje kvalitativno ne razlikujejo od "biti dejansko" predstavljen papežu, saj, "... če se sanje ne bi 'kvalitativno' razlikovale od izkustva, ki ga imamo v budnem stanju, potem bi bilo *vsako* izkustvo v budnem stanju enako sanjam". (Austin, 1962: 49) Mogoče je zanj celotno razpravljanje

[8] Angl. "it looks".
[9] Angl. "to appear".
[10] Angl. "it seems".
[11] To je podrobneje pojasnjeno pri mojem ugovoru v nadaljevanju članka.
[12] Austin je pri tem ugovoru izključil otroke in člane arhaičnih kultur. Zakaj? Mogoče je sklepal, da so to osebe, ki jim takšni primeri niso znani, in bi tako njegovemu argumentu prinesli več škode kot koristi.

tako nesmiselno, da pri tem enostavno ne želi izgubljati besed, saj meni, da vsaka zdravorazumska oseba vidi razliko med sanjami in stvarnostjo. Drugič, res je, da se opisi obojega ne razlikujejo, to pomeni, da lahko oboje opišemo z istimi besedami, toda če na osnovi tega sklepamo, da enak opis pomeni natančno isto stvar, potem je naše sklepanje napačno. Dokaz za to najde Austin pri udarcu v glavo, ki ga, ko ga dobimo, opišemo kot "vidim zvezde".

Sedaj sem na kratko predstavila Austinovo stališče do posrednega realizma in njegovo nestrinjanje z Ayerjem. V zadnjem, tretjem delu, so predstavljeni moji ugovori Austinu in pa, v tem trenutku, najboljša obramba posrednega realizma.

III

V zvezi z Austinovimi ugovori bi najprej rada opozorila na po mojem mnenju problematičen primer, ki ga uporabi za to, da bi ovrgel Ayerjev argument iz iluzije. Ta primer je po njegovem mnogo bolj primeren kot Ayerjev z ukrivljeno palico. Austinov primer je naslednji. Predpostavimo, da obstaja cerkev, ki je tako zamaskirana, da izgleda kot skedenj. Če oseba *A* to stavbo pogleda, ne vidi niti nematerialne cerkve niti nematerialnega skednja, ampak materialno cerkev, ki v tem trenutku izgleda kot skedenj. (Austin, 1962: 30)

Moje mnenje je, da se Austin tukaj moti v treh stvareh. Prvič, Ayer ne govori o zamaskirani palici ali o kakršnikoli drugi stvari, ki bi imela *namen varati*. Drugič, četudi sprejmemo Austinov primer ali pa ga le za odtenek spremenimo, tako da imamo sedaj cerkev, ki je zamaskirana v stolp, Austin z njim še vedno ne ovrže argumenta iz iluzije. Zakaj? V prvem trenutku bo oseba *A* zaznala skedenj ali stolp, nikakor pa ne cerkve. Torej tisto, kar mi dejansko zaznavamo, *je* nekaj nematerialnega, saj ta stavba, ki jo je zaznala oseba *A*, ni niti stolp niti skedenj. V bistvu lahko rečemo, da nam je Austin s svojim primerom v resnici dal nov primer za argument iz iluzije. In tretjič, jasno je, da lahko sedaj Austin izjavi, da iluzijo ločimo od neiluzije na podlagi preteklih izkustev. Toda to je natančno tisto, kar pravi tudi Ayer. Njegova trditev se glasi, da resnično ukrivljeno palico ločujemo od ravne palice, ki jo mi le zaznavamo kot ukrivljeno, na podlagi preteklih izkustev. Tako oseba *A* sicer lahko pride do sklepa, da je dejanska stvar, ki jo zaznava, cerkev, toda šele po nekaj minutah zaznavanja in najverjetneje na podlagi preteklih izkustev. Vendar bistvo našega vprašanja ni, kaj neka stvar dejansko je, ampak, kaj je tisto, kar zaznavamo, zato je Austinov primer le še en primer iluzije.

Austinove ugovore si bomo ogledali od zadaj naprej, vendar bomo začeli s petim, šestega pa si bomo pustili za konec. Tisto, kar mu lahko najprej očitamo, je nekonsistentnost v prvem in petem ugovoru. Glede na prvi ugovor ima potopljena ravna palica, ki jo v vodi zaznavamo kot ukrivljeno, vse značilnosti, ki jih po njegovem mnenju neki pojav mora imeti, da ga lahko uvrstimo med iluzije. Bistveni značilnosti sta, da lahko vsak posameznik ob določenih pogojih, ki morajo biti izpolnjeni, ta pojav izkusi in da to izkustvo temelji na materialnem predmetu. Primer z ravno palico, ki je do polovice potopljena v vodo, je tako iluzija. V petem ugovoru pa trdi, da je ta primer nam "preveč znan", da bi ga lahko imeli za primer iluzije. Torej je zanj primer z ravno palico, ki je do

polovice potopljena v vodo in jo zaznavamo ukrivljeno, glede na prvi ugovor iluzija, glede na petega pa ne. Kako je to možno?

Austin v petem ugovoru kot kriterij za ločevanje med iluzijo in neiluzijo uporabi besedno zvezo "biti preveč znan". Vprašanje, ki se takoj postavi, je, komu morajo biti primeri preveč znani, da niso iluzija. Ljudem na splošno, ali le psihologom, filozofom, sociologom, ali morda komu drugemu? Zgodi se lahko, da je, na primer, neki pojav zelo znan psihologom. V tem primeru potemtakem (ob upoštevanju Austinovega kriterija) ne moremo govoriti o iluziji. Toda za nepsihologa, ki mu ta pojav niti približno ni znan, kaj šele zelo znan, pa bo le-ta (ponovno ob upoštevanju Austinovega kriterija) iluzija. Kdo je tisti, ki bi moral sestaviti seznam pojavov, ki jih uvrščamo med iluzije, tako da jih bomo lahko vsi prepoznali in ugotovili, za kaj gre? Psihologi? Mogoče. Toda, kako naj to storijo? Kako naj opišejo vse možne primere iluzij za vse čutne organe, in to tako, da jih bomo lahko vsi prepoznali? Ta naloga se zdi precej nemogoča in zato se zdi tudi omenjeni kriterij nesmiseln. A vendar predpostavimo, da se nekaj takšnega pripeti, to je, da se vsi primeri iluzij opišejo in nam tako postanejo "preveč znani". Kaj se zgodi? Zgodi se, da noben tako opisani pojav ni primer iluzije in zato iluzije izgubimo. Ali potem iluzije ne obstajajo več? Očitno je iluzija samo tisti pojav, ki je nov, in se lahko s takšnim nazivom kiti le tako dolgo, dokler ga nekdo ne opiše, oziroma dokler ne postane "preveč poznan". Ta ugovor se zdi precej za lase privlečen, če že ne nesmiseln.

Austinov četrti ugovor se nanaša na pomene besed, ki naj bi jih Ayer neupravičeno uporabljal kot pomensko enoznačne. Po Austinovem mnenju obstaja med pomeni besed "zdi se", "videti je" in "izgleda" razlika, ki je ne smemo zanemariti, kljub temu da so si v nekaterih primerih njihovi pomeni zelo podobni. Austin pravi, da teh treh glagolov ne smemo zamenjati, zakaj, če se mi nekdo zdi kriv, iz tega ne sledi nujno, da izgleda kriv; kriv se mi pač lahko zdi zaradi kakih drugih razlogov, ne pa zaradi videza. To pa se spremeni, če pogledamo Austinov drugi primer, to je primer s strmim hribom. V tem primeru so glagoli "zdi se", "videti je" in "izgleda" zamenljivi. Namesto stavka "Hrib se zdi strm" lahko uporabimo stavek "Hrib izgleda strm". Vsi glagoli nam namreč povedo, da je strmost možna lastnost hriba in da se ta lastnost nanaša na vidno zaznavo. Isto bi veljalo na primer za pridevnika "biti obarvan" ali "biti debel". Stavek "Zdi se mi črn" lahko nadomestimo s stavkom "Izgleda črn", ali stavek "Zdi se mi debel" s stavkom "Izgleda debel". Razlika med omenjenimi besedami velja za pridevnike, ki se ne nanašajo na označevanje nečesa nematerialnega, kot je, na primer, biti pošten ali biti srečen. Tisto, kar je Austin pozabil, je, da se primeri, v katerih so si pomeni podobni, nanašajo izključno na naša čutila, v naših primerih na vid oziroma na zaznavanje z očmi. Če torej imamo pridevnike, ki opisujejo pojave, ki jih je mogoče zaznavati s čutili, na primer z vidom, potem so omenjeni trije glagoli zamenljivi. Če pa imamo pridevnike, ki opisujejo pojave, za razumevanje katerih samo čutno zaznavanje ni dovolj, na primer biti kriv, potem pa omenjenih glagolov ne smemo zamenjati. Ker pa se Ayer ukvarja z iluzijo in halucinacijami, torej s pojavi, ki se nanašajo na vidno zaznavanje, je njegova uporaba omenjenih glagolov, ko se zavzema za njihovo zamenljivost, popolnoma pravilna. Njegovo zamenjevanje glagolov ni, kot pravi Austin, napačno, je pa morda, ker se po Descartesu v filozofiji zavzemamo za *claro et*

distincto, nezaželeno, saj ne prispeva k jasnosti in razločnosti, čeprav na sam pomen besedila ne vpliva.

Austinov tretji ugovor je, da za tisto, kar zaznavamo, ne potrebujemo nobene nove besede, saj je to že poimenovano; rečeno je bilo, da tisto, kar zaznavamo na takšen način, kot v primeru kovanca in oaze, imenujemo iluzija in privid. Ali to drži, ali je takšno poimenovanje dovolj? Oglejmo si naslednji primer. Na televiziji spremljamo dirko formule 1. Tisto, kar zaznavamo, so določeni avtomobili (npr. mercedes, BMW, ferrari), tekmovalna steza, ljudje na tribunah itd. Nikakor pa ne moremo trditi, da zaznavamo dirko, in v resnici je sploh ne. Z besedo dirka le opišemo celotno situacijo. To je ime za celotno dogajanje in ne za nekaj, kar mi zaznavamo. Analogen primeru z dirko formule 1 je primer z iluzijo in prividom. Z besedama iluzija in privid opišemo celoten dogodek oziroma celotno situacijo (v primeru formule 1 to storimo z besedo dirka) in ne tistega, kar zaznavamo, na primer kovanec ali oazo (v primeru formule 1 različne avtomobile). S S-D pa opišemo ravno tiste stvari, ki jih zaznavamo, kovanec, oazo, avtomobile, ljudi na tribunah itd., pri čemer s stvarjo ne mislimo nujno na materialni predmet. Tako Austinov ugovor, da že imamo besedo za tisto, kar zaznavamo, ne drži.

V svojem drugem ugovoru je Austin preprosto pozabil na naslednjo Ayerjevo trditev: Če rečem, da vidim ravno palico, ki se zdi ukrivljena, ne trdim, da dejansko obstaja nekaj, kar je ukrivljeno. Torej, ko uporabim besedo zaznavanje v takšnem pomenu, to ne pomeni, da predmet obstaja tudi v materialnem smislu. Vendar s S-D ne zanikamo obstoj materialnih predmetov, ampak trdimo le, da je S-D edina stvar, ki jo lahko zaznamo. (Ayer, 1961: 24) Glede na to lahko Ayerja, kot že vemo, štejemo za predstavnika posrednega realizma. Ravno posredni realisti pa, kot smo že omenili, trdijo, da materialni predmeti sicer lahko obstajajo, vendar pa se jih mi nikoli ne moremo neposredno zavedati. Zavedamo se jih lahko le posredno, preko vmesnih predmetov. Takšne vmesne predmete pa resnično zaznavamo in se jih zavedamo neposredno (en izmed njih bi lahko bil/je S-D). Ayerjev dokaz za to je predstavljen na začetku, iz sklepa pa se vidi, da je *X* tisto, kar lahko zaznamo. Tisto, kar lahko zaznavamo (*X*), pa ni nič drugega kot takšen vmesni predmet (S-D).

Vprašanje, ki ostane v zvezi z drugim Austinovim ugovorom, je, ali lahko resnično zaznavamo le materialne predmete, kot pravi Austin, ali pa lahko zaznavamo še kaj drugega. Moje mnenje je, da lahko. Vzemimo naslednji primer. Polde ima delirium tremens, kar pomeni, da se mu prikazujejo stvari, kot so, na primer, sloni s krili. Tisto, kar lahko trdimo, je, da je Polde prepričan, da ima zaznavno izkustvo nečesa stvarnega. Zanj njegovi sloni s krili dejansko obstajajo in v tistem trenutku jih tudi zaznava tako, kot da bi bili iz mesa in krvi (vsi ostali, ki ga opazujemo in nimamo delirium tremensa, smo seveda upravičeno prepričani, da slonov s krili v tistem trenutku in v tistem prostoru ni). Tako ima Polde zaznavno izkustvo nečesa nematerialnega, neki *X*. Glede na to, da ima opravka s čutnim podatkom, lahko rečemo, da zaznava S-D slonov s krili. In očitno je, da lahko tudi v primeru privida zaznavamo, kar naj bi se po Austinovem mnenju tudi dogajalo.

V svojem prvem ugovoru Austin pravi, da obstaja razlika med iluzijo in prividom, in sicer v odgovoru na vprašanje, kdo je tisti, ki ju lahko doživi in kako, to je ob kakšnih pogojih. Ta ugovor bi lahko držal, saj je možno, da obstaja razlika med tem, da lahko imamo vsi pod določenimi, največkrat zunanjimi, pogoji zaznavno izkustvo nekega pojava (iluzija), in tem, da lahko določen pojav zaradi svojega posebnega psihološkega stanja zazna le posameznik (privid). V primeru privida tako ne moremo govoriti o normalnem, ampak o posebnem zaznavnem izkustvu. Toda ta razlika, čeprav se zdi smiselna, argumenta iz iluzije ne ovrže, ampak kaže le, da je med iluzijo in prividom razlika.

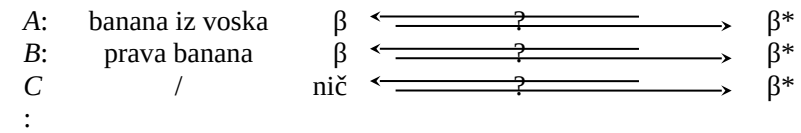
In kaj lahko Austinu očitamo v zvezi s šestim ugovorom? V primeru s papežem mu lahko vsekakor očitamo prepričanje, da je razlika med sanjami in stvarnostjo tako očitna, da za upravičitev tega ni potrebno izgubljati besed, zaradi česar se zdi, da Ayer in njegovi somišljeniki ne razmišljajo preveč zdravorazumsko. V drugem primeru pa – in mogoče je to celo edino, kar mu lahko očitamo –, da je njegova izbira primerov zelo neposrečena in da jih zato ne more uporabiti kot dokaze proti Ayerjevim trditvam. Kvalitativna razlika med "vidim zvezde", s čimer opisujem posledico udarca v glavo, in zaznavnim izkustvom dejanske zvezde, vsekakor obstaja. Toda v primeru z zvezdami gre za metaforo, s katero le opisujem udarec (sploh ni nujno, da sem zvezde po udarcu tudi videl, pa naj govorimo o dejanski zaznavi ali pa tudi ne), v primeru s sanjami pa gre za opis zaznavnega izkustva. Tako si primera niti slučajno nista podobna. Tukaj velja omeniti nekaj, s čimer se bomo ukvarjali nekoliko kasneje, in sicer, da stvari, ki imata enak opis, nista nujno tudi enaki, saj je pri tem vprašanju pomembno razlikovati med kvalitativno in ontološko enakostjo.

Austin dalje pravi, da Ayerjeva trditev, da če dve stvari nista enaki po svoji naravi[13] (v svojem bistvu), potem si niti podobni ne moreta biti, ne drži. (Austin, 1962: 50) Ayerjeva trditev pomeni naslednje: če sta si zaznavi, od katerih je ena pravilna in druga napačna, podobni kvalitativno (glede na lastnosti), potem si morata biti podobni tudi po svoji naravi (ontološko); če to formaliziramo, dobimo naslednje: kvalitativna podobnost (K) → ontološka podobnost (O). Tako sta si glede na to, da sta si zaznavi v primeru prevare in neprevare kvalitativno podobni (v obeh primerih se v moji glavi pojavi, na primer, banana), podobni tudi ontološko, to je, v obeh primerih je tisto, kar zaznavamo, S-D banan. In zakaj po Austinovem mnenju to ne drži? Vzemimo sadje iz voska in pravo sadje. Austin pravi, da "kljub temu da med njima obstaja razlika v bistvu, ne pričakujem, da noben vosek ne izgleda kot sadje". (Austin, 1962: 50) Kaj to pomeni? To pomeni, da sta lahko, po njegovem mnenju, dve stvari, ki se razlikujeta v svojem bistvu (v mikrolastnostih), enaki na zunaj (glede zunanjih ali makrolastnosti); če to formaliziramo, dobimo $\neg O \rightarrow K$.

Imam dva ugovora na to. Prvič, Ayer ne govori o dveh fizičnih predmetih, ki se med seboj razlikujeta po svoji naravi (v svojem bistvu), ampak o razlikovanju med zaznavanjem fizičnega predmeta in zaznavanjem čutnega podatka (S-D). Drugič, četudi bi kot kriterij razlikovanja med fizičnimi predmeti uporabili bistvo stvari, kar Austin tudi stori (glej Austin, 1962: 50), bi se morali vedno znova spopasti s S-D. Vrnimo se na njegov primer z voskom ter vzemimo banano iz

[13] Angl. "generically the same, the same in nature".

voska[14] in pravo banano. Ugotovimo, da pri zaznavanju enega in drugega fizičnega predmeta ni razlike (če dodamo še halucinacijo, pa nimamo razlike med tremi zaznavnimi izkustvi). Tisto, kar oseba zaznava, ko vidi ti dve stvari, je popolnoma enako zaznavno izkustvo (to je zaznavno izkustvo banane ali – kot bomo videli na shemi – β*), ki ju prvi trenutek med seboj ne moremo razlikovati. Če sedaj kot dodatno lastnost predmeta vpeljemo bistvo/naravo fizičnega predmeta, potem bi, glede na to, da je zaznava v obeh primerih enaka, bila ta lastnost tista, ki bi morala odločilno vplivati na zaznavo, to je bila bi *differentia specifica* zaznavnih izkustev. Omenjeni zaznavi (zaznavi banane iz voska in prave banane) pa med seboj ne bi smeli biti enaki. Ponazorimo to še slikovno s shemo:



V primeru *A* fizični predmet obstaja, toda naše zaznavno izkustvo se razlikuje od dejanskega predmeta, ki je pred nami. Na začetku je Ayerjeva razlaga tega in dokaz za to, kaj v takšnem primeru zaznavamo. Na kratko lahko rečemo, da po mnenju posrednih realistov tisto, kar zaznavamo, neposredno ni predmet, ampak nekaj drugega, in sicer S-D (tega predmeta). Kakšna je razlaga za primer *B*? V primeru *B* bi sicer lahko dejali, da fizični predmet zaznavamo neposredno. Toda če se spomnimo ravne palice, ki je, do polovice potopljena v vodo, videti ukrivljena, ali treh različnih odgovorov na vprašanje v zvezi z višino palice, ali je smiselno trditi, da zaznavamo fizični objekt neposredno? Navsezadnje lahko v naslednjem trenutku pogledamo pod drugačnim kotom in tako je lahko tudi ta naš primer že naslednji trenutek iluzija (primer *A*). To pomeni, da četudi bi v nekem trenutku dopustili možnost, da fizični predmet zaznavamo neposredno (zaznavno izkustvo prave banane), bi lahko že ob najmanjši spremembi namesto prave banane zaznavali, na primer, telefonsko slušalko in bi tako imeli iluzijo. V primeru *C* fizični predmet sploh ne obstaja (imamo le S-D banane), fizičnega predmeta pa ne zaznavamo niti posredno niti neposredno (halucinacija).

Ta slikovna predstavitev je tudi uvod v vzročni argument. Vzročni argument v svoji klasični obliki pravi, da se zaznavno izkustvo vedno pojavi na koncu vzročne verige, na primer, če oseba *A* vidi mizo, je miza na začetku, zaznavno izkustvo mize pa na koncu vzročne verige. Ker pa stvari, ki se nahajajo na nasprotnih koncih vzročne verige, ne morejo biti identične, potem zaznavna izkušnja ni identična z zunanjimi fizičnimi predmeti. V standardnem zapisu to izgleda takole:

(1) Zaznavno izkustvo se vedno pojavi na koncu vzročne verige.

(2) Stvari, ki se nahajajo na nasprotnih koncih vzročne verige, ne morejo biti identične.

Torej:

(3) Zaznavno izkustvo ni identično z zunanjimi fizičnimi predmeti.

[14] Austin uporablja v svoji knjigi limono.

Klasični vzročni argument je sicer argument proti naivnemu realizmu, vendar ima tudi sam nekaj šibkih točk. Zato si bomo v nadaljevanju ogledali Robinsonov izboljšan vzročni argument, s katerim poskuša upravičiti S-D, nastane pa s povezavo med klasičnim vzročnim argumentom in spremenjenim argumentom iz halucinacije.

Klasični vzročni argument smo si ogledali že prej, tako da je sedaj na vrsti spremenjeni argument iz halucinacije. Vrnimo se na shemo *A* in si oglejmo primer *C*, ki je primer halucinacije (kot primer halucinacije lahko vzamemo tudi slone s krili, ki smo jih prav tako že omenili). Kaj vidimo? Vidimo, da ne moremo biti prepričani niti o tem, da neposredno zaznavamo dejanski svet (fizične predmete) niti o tem, da dejanski svet zaznavamo posredno. Tisto, česar se zavedamo, je nekaj mentalnega in subjektivnega.[15] Argument iz halucinacije izhaja iz predpostavke, da je vsebina halucinacije kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva (v obeh primerih gre za zaznavanje enakih lastnosti, na primer biti slon, imeti krila itn.). Ker pa vsebino halucinacije sestavljajo čutni podatki oziroma subjektivne podobe, to je S-D, je tudi vsebina zaznavnega izkustva sestavljena iz S-D. V standardnem zapisu ta argument izgleda takole:

(1) Vsebina halucinacije je kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva.

(2) Vsebino halucinacije sestavljajo čutni podatki oziroma subjektivne podobe, to je S-D.

Torej:

(3) Vsebina zaznave je sestavljena iz S-D oziroma čutnih podatkov (subjektivnih podob).

Robinson pravi, da je najmočnejši ugovor argumentu iz halucinacije tisti, ki trdi, da je argument iz halucinacije slab zato, ker je napačna prva premisa, saj vsebina halucinacije ni kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva. Da bi bil argument iz halucinacije dober, bi mu morali dodati naslednjo premiso *G*: "Stvari so si lahko kvalitativno podobne samo, če imajo enak ontološki status (ali če so istovrstne)."[16] (Robinson, 1994: 88) Premisa *G* bi se, zapisana v jeziku formalne logike, glasila (K → O). Robinsonov spremenjeni argument iz halucinacije bi v formalnem zapisu izgledal takole:

(1) K → O

(2) K (To je drugače prva premisa klasičnega argumenta iz halucinacije.)

∴ O

Sklep tega argumenta je po pravilu *modus ponens*, da imajo stvari, v našem primeru halucinacija in zaznavno izkustvo, enak ontološki status (ali so istovrstne)[17]. Če ta spremenjeni argument iz halucinacije oziroma njegov sklep

[15] Argument iz halucinacije je podrobneje predstavljen na začetku članka.

[16] To premiso bi sprejel tudi Ayer, saj sam pravi, da če sta si zaznavi, od katerih je ena pravilna in druga prevara, podobni kvalitativno (glede na lastnosti), potem si morata biti podobni tudi po naravi (ontološko).

[17] To se lepo vidi iz sheme *A*, kjer v primeru *C*, ki je primer halucinacije, zaznavamo S-D banane. Ker pa imata halucinacija in zaznavno izkustvo enak ontološki status, tudi v primeru *A* (iluzija) in *B* (pravilna zaznava) neposredno zaznavamo S-D banane, ne pa fizičnih predmetov.

drži, potem Robinson z njim zavrne neposredni realizem, ki trdi, da lahko fizične predmete zaznavamo neposredno. Zakaj?

Če bi to, da lahko fizične predmete zaznavamo neposredno, držalo, potem bi imele stvari, v našem primeru halucinacija in zaznavno izkustvo, različen ontološki status.[18] (To je bila tudi Austinova ideja.)[19] Oglejmo si, zakaj takšen sklep neposrednih realistov (in Austina) ne drži. Možnosti, ki jih imajo pri napadu na spremenjeni argument iz halucinacije, so tri. Oglejmo si vsako posebej. Prva možnost je, da namesto izvirne premise *G* (Robinsonove) sprejmejo *spremenjeno*, in sicer, da so si lahko stvari kvalitativno podobne, če imajo enak ontološki status. Sklep, ki bi ga iz takšnega argumenta iz halucinacije neposredni realisti radi dobili, je, da so si stvari ontološko različne. Ali je to možno? Oglejmo si to v jeziku formalne logike:

(1) $O \rightarrow K$

(2) K

$\therefore$ $\neg O$

Takšen argument je neveljaven, omenjeni želeni sklep neposrednih realistov iz danih premis pa žal ne sledi.

Druga možnost je, da za izhodišče ali prvo premiso argumenta iz halucinacije postavimo Austinovo trditev, da sta lahko dve stvari, ki sta si različni v svojem bistvu, kvalitativno enaki, to je enaki na zunaj. Ali iz takšnega argumenta iz halucinacije sledi želeni sklep neposrednih realistov? Če ga formaliziramo, izgleda takole:

(1) $\neg O \rightarrow K$

(2) K

$\therefore$ $\neg O$

Takšen argument je spet neveljaven. Gre za formalno zmoto zatrjenega konsekvensa in sklep, da so si stvari ontološko različne, iz danih premis spet ne sledi.[20]

Tretja možnost neposrednih realistov pri napadu na spremenjeni argument iz halucinacije, ki naj bi jim prinesla uspeh, to je podprla želeni sklep, pa je, da kot prvo premiso argumenta sprejmemo trditev, da so si lahko stvari kvalitativno podobne, samo če nimajo enakega ontološkega statusa. Ali jim to res prinese uspeh? Takšen argumet iz halucinacije bi formaliziran izgledal takole:

[18] Glavni ugovor neposrednih realistov privržencem posrednega realizma je primer s ponaredkom. Ponarejeni in pravi bankovec sta kvalitativno popolnoma enaka, toda pravi je kljub temu le eden (drugi je ponaredek). To za naivne realiste pomeni, da je njun ontološki status različen. Tisto, kar so neposredni realisti spregledali, in zaradi česar ta primer ne opravi svoje naloge pri napadu na posredni realizem, je dejstvo, da imamo tukaj opravka z dvema fizičnima predmetoma in da je razlika med njima posledica konvencij in nenaravnih ontoloških kategorij. (Robinson, 1994: 88)

[19] Austin pravi, da sta lahko dve stvari, ki se razlikujeta v svojem bistvu (ontološko), na zunaj enaki.

[20] V najboljšem primeru bi to bila abdukcija, ki pa je ena vrsta induktivnega argumenta, pri katerem sklep nujno ne sledi iz premis, tako da je vedno prostor za dvom v njegovo resničnost.

(1) $K \rightarrow \neg O$

(2) K

$\therefore$ $\neg O$

Takšen argument je veljaven, želeni sklep, da so si stvari ontološko različne, pa iz danih premis nujno sledi. Ali je bil njihov napad uspešen? Da, vendar ima zmaga priokus grenkobe, saj je prva premisa tako nesmiselna, da lahko upravičeno dvomimo, da bi jo kdorkoli, vključno z Austinom, sprejel.

Vidimo lahko, da trditve, da stvari nimajo ontološkega statusa, na primeru iz halucinacije ne moremo ubraniti, saj so bili vsi trije argumenti šibki – dva sta bila neveljavna, en pa nesmiseln. Tako Austinu pri obrambi naivnega realizma, ki mu preti spremenjeni argument iz halucinacije, ne uspe.

Kot sem že omenila, je Robinsonov izboljšani vzročni argument sestavljen iz klasičnega vzročnega argumenta in spremenjenega argumenta iz halucinacije. Ker smo si oba že ogledali, tako ni več ovir za njegovo predstavitev. Njegova oblika je naslednja:

(1) *Teoretično je možno, da z aktiviranjem nekaterih možganskih procesov, ki so odgovorni za pojav določenega zaznavnega izkustva, povzročimo takšno halucinacijo, ki je temu zaznavnemu izkustvu v njenih tipičnih lastnostih popolnoma podobna.*

Vzemimo naslednji primer. Polde sedi v svoji sobi in vidi pred seboj rdečo žogo. V sobi je svetlo, oči ima odprte in njegov čutila delujejo normalno. Ko Polde zazna rdečo žogo, so njegovi možgani v stanju *Y*. Potem pa v določenem trenutku Poldetove možgane zamrznemo (ti ostanejo v stanju *Y*), rdečo žogo pa umaknemo iz njegovega vidnega polja, to je iz sobe. Tako bo imel Polde, ker smo zamrznili njegove možgane, takrat, ko je bil v stanju *Y*, še naprej imel izkustvo rdeče žoge, ki bo popolnoma podobno tistemu, ki ga je imel, ko je rdečo žogo dejansko videl, pa čeprav fizični predmet ne bo več prisoten. Tako prva premisa trdi, da če se posameznikovi možgani nahajajo v določenem možganskem stanju *Y*, potem to zadostuje, da imamo določeno zaznavno izkušnjo.

(2) Iz (1), halucinacija in zaznavno izkustvo imata isti živčni vzrok, nujno sledi, *da imata tudi iste lastnosti*. Povedano drugače, če imata halucinacija in zaznavno izkustvo isti živčni vzrok, potem ni smiselno trditi, da je halucinacijsko izkustvo sestavljeno iz mentalnih podob ali S-D, zaznavno izkustvo pa ne.

Torej:

(3) Iz (1), halucinacija in zaznavno izkustvo imata isti živčni vzrok, in (2), halucinacija in zaznavno izkustvo imata iste lastnosti, sledi, *da zaznavni procesi v možganih proizvajajo takšne predmete zavedanja, ki jih ne moremo identificirati z nobeno lastnostjo zunanjega sveta – tisto, kar proizvajajo, je S-D*.

Ta argument je po mojem mnenju v tem trenutku najboljša obramba posrednega realizma.

THE ARGUMENT FROM ILLUSION – A DEFENSE OF INDIRECT REALISM

When we look at a red ball or a stick, the basic activity of our senses is psychophysical act called perception. But perception of what? Physical objects? Do we immediately perceive physical objects, and if not, what is it that we are aware of in sensory or perceptual experience? The theory of indirect realism says that we perceive physical objects indirectly, if at all. The central aim of the paper is to point out the fundamental tenets of indirect realism and indicate its most promising kind.

The paper is divided into three parts. The first part presents the core defense of indirect realism presented by Ayer, based on the argument from illusion and the argument from hallucination. This part also presents the causal theory of perception, on which Ayer's defense rests. The second part of the paper describes Austin's objections to Ayer defense, and thereby the objections against indirect realism. The last part includes (i) my refutation of Austin's objections and (ii) a presentation of Robinson's causal argument, which is currently, in my opinion, the best defense of indirect realism.

Keywords: epistemology, indirect realism, perception, sense-datum theory, illusion, hallucination.

Literatura

Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. London: Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1961). *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: Mac-Millan.

Berkeley, G. (1976). *Filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Dancy, J. (1985). "Forms of Knowledge". V Dancy, J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell, str. 144-249.

Grice, H. P. (1998). *The Causal Theory of Perception*. London in New York: Routledge.

Hospers, J. (1997). "What is the World Like?". V Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge, str. 71-101.

Robinson, H. (1994). *Perception*. London in New York: Routledge.

Šuster, D. (1998). *Moč argumenta*. Maribor: PeF Univerze v Mariboru.

Ule, A. (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Reformirana epistemologija

Alvin Plantinga
prevedel Gorazd Andrejč

TEIZEM, ATEIZEM IN RACIONALNOST*

Ateološki ugovori prepričanju, da obstaja takšna oseba, kot je Bog, se pojavljajo v mnogih oblikah. Obstajajo, denimo, znani ugovori, da je teizem nekako nekoherenten; da je nezdružljiv z obstojem zla; da je to hipoteza, ki ni dobro potrjena z dokazi ali pa, da dokazi potrjujejo nasprotno; da je moderna znanost nekako vrgla senco dvoma na teizem in podobno. Druga vrsta ugovarjalca pa ne trdi, da je teizem nekoherenten ali neresničen ali najverjetneje neresničen (za tak zaključek je namreč najti zelo malo takega, čemur bi lahko rekli dobri argumenti), temveč da je verovanje v Boga na nek način nerazumno ali iracionalno, četudi bi bilo takšno prepričanje resnično. Tu imamo, kot okras sredi mize, *evidencialistični* ugovor teističnemu prepričanju. Trditev je ta, da niti en teistični argument – ne deduktivni, induktivni ali abduktivni – ni uspešen; zato v najboljšem primeru obstajajo zgolj nezadostni dokazi za Božji obstoj. Toda potem je prepričanje, da obstaja taka oseba, kot je Bog, na nek način intelektualno neprimerno – nekako neumno ali iracionalno. Nekdo, ki bi bil brez dokazov prepričan, da obstaja liho število rac na svetu, bi verjel v to neumno ali iracionalno; enako naj bi veljalo za nekoga, ki sprejema verovanje v Boga brez dokazov. S tega stališča torej za nekoga, ki sprejme verovanje v Boga, a za to nima dokazov, velja, da – razumsko govoreč – nekako ni namazan z vsemi žavbami. Med tistimi, ki so ponudili ta ugovor, so Antony Flew, Brand Blanshard in Michael Scriven. A morda je bolj pomembna ogromna ustna tradicija: ta ugovor teizmu se širi praktično po vsakem večjem univerzitetnem kampusu v ZDA. Podpiral ga je tudi Bertrand Russel. Nekoč ga je nekdo vprašal, kaj bo odvrnil, če se bo po smrti znašel pred Bogom in bo vprašan, zakaj ni bil veren. Russellov odgovor: "Rekel bi 'ni bilo dovolj dokazov, Bog! Ni bilo dovolj dokazov.'" Ne vem ravno, kako bi Bog sprejel ta odgovor; kar hočem reči, je le, da je vključno z mnogimi drugimi tudi Russell odobraval evidencialistični ugovor teističnemu prepričanju.

Kaj natančno trdi ta ugovarjalec? Trdi, da je teist brez dokazov iracionalen ali nerazumen; toda kakšne vrste je omenjena lastnost, s katero evidencionalist opisuje teista? Kakšna pa je lastnost, ki jo pripisuje takemu teistu, ko ga tako opisuje? Kaj točno, ali vsaj približno, ima v mislih, ko trdi, da je teist brez dokazov iracionalen? Kaj vidi kot problem pri tovrstnem teistu? Lahko rečemo, da se ta ugovor pojavlja vsaj v dveh oblikah. Prav tako obstajata vsaj dva ustrezajoča smisla ali pojmovanji besede "racionalnost", ki se ju da najti "v

* Prevedeno po Plantinga, A., "Theism, Atheism, and Rationality", online papers, http://philofreligion.homestead.com/Plantingapage.html.

bližnjem grmovju". Po prvem od teh je teist, ki nima dokazov, prekršil neke vrste intelektualno ali kognitivno dolžnost. Ravnal je v nasprotju z dolžnostjo, ki mu jo morda narekuje družba ali njegova lastna narava, saj je bitje, ki je sposobno doumeti trditve in imeti prepričanja. Obstaja dolžnost ali nekaj podobnega dolžnosti, da svoja prepričanja uravnavamo v sorazmerju z močjo dokazov. Tako je pomembna lastnost racionalne osebe po Johnu Locku ta, da "se ne ukvarja z nobeno propozicijo z večjo gotovostjo, kot to jamči dokaz, na katerem je zgrajena", po Davidu Humu pa: "Moder človek uravnava svoja prepričanja v sorazmerju z dokazi."

V devetnajstem stoletju najdemo W. K. Clifforda (William James ga je poimenoval "izvrsten *enfant terrible*"), ki je vztrajal pri trditvi, da je sprejeti prepričanje, za katero imaš nezadostne dokaze, pošastno, nemoralno ali celo nevljudno:

> "Kdor bi si rad glede tega zaslužil pohvalo od svojega kolega, mora varovati čistost svojega prepričanja z doslednim fanatizmom ljubosumne pazljivosti, da le-to ne bi kdaj slučajno počivalo na nevrednem predmetu in staknilo madež, ki ga ni mogoče nikoli izbrisati." (Clifford, 1879: 183)

Potem pa dodaja:

> "Če je bilo prepričanje sprejeto na podlagi nezadostnih dokazov, je užitek ob tem prepričanju ukraden. Ne le, da nas vara s tem, ko nam daje občutek moči, ki je v resnici nimamo, temveč je grešno, ukradeno navkljub naši dolžnosti do človeštva. Ta dolžnost je, da se varujemo takšnih prepričanj kot kuge, ki lahko v kratkem zagospodari našemu telesu in se razširi po mestu." (Clifford, 1879: 183)

In končno:

> "Če povzamem: vedno, kjerkoli in za kogarkoli je napačno verjeti karkoli na podlagi nezadostnih dokazov." (Clifford, 1879: 183)

(V teh navedkih ni težko zaznati tona "robustnega patosa" v teh vrsticah, ki ga Cliffordu pripisuje James.) Po tem pojmovanju teisti brez dokazov – denimo moja pobožna babica – zanemarjajo svoje epistemične dolžnosti in zaslužijo našo grajo in neodobravanje. Če, denimo, Mati Tereza nima argumentov za svoje verovanje v Boga, je razkrinkana kot neke vrste intelektualna libertinka – kot oseba, ki ravna v nasprotju s svojimi intelektualnimi dolžnostmi in si zasluži ukor in morda celo disciplinski ukrep.

Ideja, da obstajajo intelektualne dolžnosti ali obveznosti, je sicer težavna, a ne nesprejemljiva; tu je vsekakor ne mislim spodbijati. Toda manj sprejemljivo je predlagati, da naj bi ali bi lahko ravnal v nasprotju s svojimi intelektualnimi dolžnostmi, če sem brez dokazov prepričan, da obstaja takšna oseba, kot je Bog. Prvič, moja prepričanja v glavnem niso pod mojim nadzorom. Če mi, denimo, ponudiš milijon dolarjev, da bi nehal biti prepričan, da je Mars manjši od Venere, nimam nobenih možnosti, da bi pobral nagrado. Enako velja za naše verovanje v Boga: tudi če bi si želel, se tega prepričanja ne bi mogel kar tako znebiti – razen,

če bi morda bil pod vplivom močnih drog, ki povzročijo komo. (V vsakem primeru ne moremo ničesar storiti neposredno; a morda obstajajo nekakšni režimi, ki bi v primeru, če bi jim vestno sledil, povzročili, da ne bi več sprejemal verovanja v Boga.) In drugič: zdi se, da ni razloga za mnenje, da imam takšno dolžnost. Zagotovo nisem dolžan, da bi imel dokaze za *vse*, o čemer sem prepričan; to ne bi bilo mogoče. Toda zakaj potem predpostavljati, da imam obveznost sprejeti verovanje v Boga le, če sprejemam druge propozicije, ki služijo kot dokazi zanj? To nikakor ni samorazvidno ali preprosto očitno, izjemno težko pa je uvideti, kako za to najti prepričljiv argument.

V vsakem primeru pa menim, da lahko evidencialistični ugovarjalec ubere bolj obetajočo pot. Lahko trdi – ne, da je teist brez dokazov prekršil neko epistemično dolžnost (saj si nenazadnje morda ne more pomagati), temveč da je teist na nek način intelektualno pomanjkljiv ali izkrivljen. Vzemimo nekoga, ki je prepričan, da je Venera manjša od Merkurja – a ne zato, ker ima za to dobre dokaze, temveč zato, ker je to prebral v stripu in vedno verjame, kar v stripu prebere. Ali pa vzemimo nekoga, ki je o tem prepričan na podlagi nezaslišano slabega argumenta. Morda ne obstaja nobena dolžnost, ki bi jo ta kršil, toda njegovo intelektualno stanje je nekako defektno. Kaže neko nezadostnost, hibo ali nekakšno intelektualno disfunkcijo. Morda je podoben nekomu, ki ima vnetje sklepov ali astigmatizem ali pa je čezmerno neroden. Morda pa evidencialističnega ugovora ne gre razložiti kot trditve, da teist brez dokazov krši nekatere intelektualne dolžnosti, ampak da je namesto tega podvržen neki intelektualni nezadostnosti. Teist brez dokazov, bi lahko rekli, je intelektualni invalid.

Druga, a podobna alternativa pa bi lahko bila ideja, da je teist brez dokazov v neke vrste iluziji – in to v takšni vseobsegajoči iluziji, ki je okužila večino človeštva v večini dosedanjega časa. Tako je, denimo, Freud videl religiozne predstave oziroma prepričanja kot:

> "... iluzije, izpolnitve najstarejših, najmočnejših, najnujnejših želja človeštva." (Freud, 1996: 34)

On vidi teistično prepričanje kot izpolnitev želja. Ljudje so paralizirani in šokirani ob igrokazu silnih in neosebnih sil narave, ki krojijo našo usodo in se ne zmenijo in ne upoštevajo ne nas ne naših želja ne potreb; zato si ljudje izmislijo nebeškega očeta vesoljnih razsežnosti, ki v dobroti, ljubezni in moči presega naše zemeljske očete. "Religija", pravi Freud, "je obča človeška prisilna nevroza", in usojeno ji je, da izgine, kadar se ljudje naučijo soočiti z realnostjo, tako, kakršna je, in ko se uprejo nagnjenju, da jo uredijo tako, da bi ustrezala našim fantazijam.

Podobna čustva ponuja Karl Marx:

> "In sicer je religija samozavedanje in samoobčutenje človeka, ki se ali še ni pridobil ali pa se je že zopet izgubil. Toda *človek*, to ni nikakršno abstraktno bitje ... Človek, to je *svet človeka*, država, družba. Ta država, ta družba, producirata religijo, *sprevrnjeno zavest sveta* zato, ker sta *sprevrnjen* svet ... Religija je vzdih ogrožene kreature, čustvo brezsrčnega

> sveta, kot je tudi duh brezdušnih razmer. Religija je opij ljudstva." (Marx & Engels, 1977: 191-192)
>
> "Odprava religije kot iluzorne sreče ljudstva je zahteva njegove dejanske sreče. Zahteva, da se odrečeš iluzijam o svojem stanju, je *zahteva, da se odrečeš stanju, ki potrebuje iluzije*." (Marks & Engels, 1977: 192)

Bodite pozorni na to, da Marx tukaj govori o *sprevrnjeni* zavesti sveta, ki jo je ustvaril sprevrnjen svet. To sprevrnjenje pravilnega ali pravega ali naravnega stanja je nekako povzročil nezdravi in sprevrnjeni družbeni red. Iz Marxove in Freudove perspektive je teist podvržen neke vrste kognitivni okvari, nekemu pomanjkanju kognitivnega in emocionalnega zdravja. To bi lahko izrazili tudi takole: teist je prepričan o tem, o čemer je prepričan, zgolj zaradi moči te iluzije, tega sprevrnjenega živčnega stanja. Je nor v etimološkem smislu te besede; je nezdrav. Lahko bi rekli tudi, da njegove spoznavne sposobnosti ne delujejo pravilno – ne delujejo tako, kot bi morale. Če bi namreč njegove spoznavne sposobnosti delovale pravilno, delovale tako, kot bi morale, ne bi bil pod urokom te iluzije. Namesto tega bi se soočil s svetom in z našim mestom v njem z jasnim zavedanjem in razumevanjem, da smo sami v svetu in da mora biti vsaka tolažba in pomoč, ki bi jo naj prejeli, naš lasten izum. Ni nobenega Očeta v nebesih, h kateremu bi se lahko obrnili in ni nobene prihodnosti po smrti razen razpadanja ("Ko umremo, strohnimo," pravi Michael Scriven v eni od tistih svojih izjav, ki si jih je lažje zapomniti).

Teist, kajpada, verjetno ni najbolj navdušen nad zamislijo, da bi naj trpel spoznavno pomanjkljivost in da je v neke vrste iluziji, ki je zelo razširjena in običajna za človeško stanje. Morda se sicer najde kak liberalni teolog, ki je vnet za novosti in se je pripravljen – kolikor je le mogoče – prilagoditi sodobnemu sekularizmu, ki bi takšno zamisel sprejel; toda teist ne gleda na samega sebe kot na žrtev spoznavne pomanjkljivosti. V resnici je zelo verjetno, da vidi čevelj na drugi nogi; utegne biti nagnjen k razmišljanju, da je ateist tisti, ki je na podoben način žrtev določene iluzije, nekega noetične okvare, žrtev nesrečnega in nenaravnega stanja z obžalovanja vrednimi noetičnimi posledicami. Na ateista bo gledal kot na žrtev *greha* na svetu – njegova lastnega ali pa greha drugih. Po *Pismu Rimljanom* je nevera rezultat greha; izvira iz truda, da bi se "s krivičnostjo dušilo resnico". Kot trdi Jean Calvin, nas je Bog ustvaril z vzgibom ali nagnjenjem, da vidimo Njegovo roko v svetu okoli nas; "čut za božanstvo", pravi, "je zapisan v srcih vseh nas". Nadalje pravi:

> "Zares, sprevrnjenost brezbožnih, ki se ne morejo – čeprav se divje borijo – osvoboditi Božjega strahu, je obilno pričevanje, da je njegovo prepričanje, namreč da Bog obstaja, naravno vrojeno v vse ljudi in je globoko zakoreninjeno v samem bistvu človeka ... Iz tega sklepamo, da to ni nauk, ki bi se ga najprej morali naučiti v šoli, temveč nauk, ki ga vsak od nas pozna že od materinega trebuha dalje in katerega sama narava ne dopušča nobenemu človeku, da bi ga pozabil." (Calvin, 1960: 43-44)

Če na svetu ne bi bilo greha, trdi Calvin, bi ljudje verovali v Boga v enaki meri in z enako naravno spontanostjo kot pri našem prepričanju o obstoju drugih oseb ali

zunanjega sveta ali preteklosti kot take. *To* je *naravno* človekovo stanje; verovanje v Boga se mnogim od nas utegne zdeti težko ali nesmiselno zaradi našega sedanjega nenaravnega grešnega stanja. Dejstvo je, misli Calvin, da je nekdo, ki ne veruje v Boga, v epistemično pomanjkljivem položaju – približno tako kot nekdo, ki ne verjame, da obstaja njegova žena, ali pa misli, da je njegova žena inteligentno skonstruiran robot, ki nima misli, občutkov ali zavesti. Vernik torej postavlja Freuda in Marxa na glavo. Trdi, da je to, kar ta dva vidita kot bolezen, v resnici zdravje, in to, kar vidita kot zdravje, v resnici bolezen.

Očitno je to nestrinjanje v končni fazi ontološko ali teološko ali metafizično. Tukaj lahko opazimo ontološke in v končni fazi religiozne korenine epistemološke razprave o racionalnosti. Kaj boste šteli za racionalno, je vsaj v tem smislu odvisno od vašega metafizičnega in religioznega stališča. Je odvisno od vaše filozofske antropologije. Vaš pogled na to, kakšne vrste bitje je človek, bo v celoti ali vsaj delno določal vaše poglede na to, kaj je za človeka racionalno ali iracionalno biti prepričan; ta pogled bo določal, kaj štejete za naravno ali za normalno ali za zdravo glede prepričanj. Zato se spor o tem, kdo je racionalen in kdo iracionalen ne more rešiti zgolj na podlagi epistemoloških premislekov, saj to v temelju ni epistemološki, temveč ontološki ali teološki spor. Kako lahko vemo, kaj je za človeka zdravo biti prepričan, če ne vemo ali nimamo nobenega pojma o tem, kakšne vrste bitje je človek? Če mislite, da je človek ustvarjen od Boga po božji podobi ter z naravno tendenco, da vidi božjo roko v svetu okrog nas, z nagnjenjem, da prepozna dejstvo, da je bil ustvarjen in da je zavezan svojemu stvarniku, ki mu dolguje čaščenje in zvestobo, potem seveda verovanja v Boga ne boste imeli za manifestacijo pobožnih želja ali kakršne koli druge vrste hibe. Potem je to mnogo bolj podobno čutni zaznavi ali spominu, čeprav v nekem smislu mnogo bolj pomembno. Če pa po drugi strani mislite, da je človek produkt slepih evolucijskih sil, če mislite, da Boga ni in da so človeška bitja del vesolja, ki je brez Boga, potem se boste nagibali k temu, da bi sprejeli stališče, po katerem je verovanje v Boga neke vrste bolezen, ki morda nastane zaradi "skisanja" možganov.

Torej ima nestrinjanje o tem, kdo je zdrav in kdo bolan, teološke ali ontološke korenine in ga je treba reševati (če se ga sploh da rešiti) na tej ravni. Na tem mestu bi rad predstavil razmislek, za katerega menim, da govori v prid teističnemu pogledu na to vprašanje. Kot sem pravkar predstavil to zadevo, govorita tako teist kot ateist o nekakšnem nepravilnem delovanju; o stanju, ko kognitivne sposobnosti ali "oprema" ne delujejo pravilno, ko ne delujejo tako, kot bi morale. Toda, kako naj to razumemo? Kaj to pomeni, da nekaj pravilno deluje? Ali ni v ideji pravilnega delovanja nekaj zelo problematičnega? Kdaj moje kognitivne sposobnosti delujejo pravilno? Kdaj naravni organizmi, na primer drevo, dobro, pravilno delujejo? Ali ni pravilno delovanje relativno glede na naše cilje in interese? Krava pravilno deluje takrat, ko daje mleko; vrtna greda je takšna, kot mora biti, ko kaže bujno rast rastlinstva, za katerega želimo, da bi uspevalo. Torej je očitno, da je pravilno delovanje odvisno od naših ciljev in interesov. Kar pa zadeva samo naravo: ali ne deluje riba, ki razpada na kupu koruze, prav tako dobro kot tista, ki srečno plava in lovi manjše ribice? Kaj bi

torej lahko pomenilo to, da govorimo o "pravilnem delovanju" naših kognitivnih sposobnosti? Neki segment realnosti – organizem, del organizma, ekosistem, vrtna greda – "deluje pravilno" le glede na vrsto okvirja, ki ga vsiljujemo naravi – mreže, ki vsebuje naše cilje in interese.

S teističnega stališča pa ni ideja pravilnega delovanja naše kognitivne opreme nič bolj problematična kot, na primer, ideja pravilnega delovanja Boeinga 747. Nekaj, kar smo sestavili – sistem za ogrevanje, vrv, pospeševalnik – deluje pravilno, kadar deluje tako, kakor je bilo mišljeno, da deluje. Moj avto deluje pravilno, če deluje tako, kot je bilo mišljeno, da naj bi deloval. Hladilnik deluje pravilno, če hladi oziroma dela to, za kar je bil načrtovan, da naj bi delal. Mislim, da je to v samem bistvu ideje pravilnega delovanja. Po teističnem nauku smo bili ljudje, podobno kot vrvi in pospeševalniki, načrtovani; bili smo ustvarjeni in načrtovani od Boga. Zato ima teist lahek odgovor na ustrezen niz vprašanj v zvezi s tem: Kaj je pravilno delovanje? Kaj pomeni, da moje kognitivne sposobnosti pravilno delujejo? Kaj je napačno kognitivno delovanje? Kaj pomeni naravno delovati? Moje kognitivne sposobnosti delujejo naravno takrat, ko delujejo tako, kot je Bog načrtoval, da bi delovale.

Po drugi strani pa nam ateološki evidencialistični ugovarjalec, če trdi, da je teist brez dokazov iracionalen in če tolmači pojem iracionalnosti v smislu popačenja ali napačnega delovanja, dolguje pojasnitev tega pojma. Zakaj misli, da je teist na nek način disfunkcionalen, vsaj na tem področju svojega življenja? Še bolj pomembno vprašanje je, kako razume napačno delovanje? Kako vidi napačno delovanje in nasprotje le-tega? Kako pojasnjuje idejo pravilnega delovanja nekega organizma ali določenega organskega sistema ali dela organizma, ki tako deluje? Kakšno pojasnitev daje temu? Na pravilno delovanje moje noetične opreme verjetno ne more gledati, kakor da deluje tako, kot je bila načrtovana, da bi delovala; kako torej utegne gledati nanj?

Na misel prideta dve možnosti. Prvič, morda ima v mislih pravilno delovanje kot *delovanje na način, ki nam pomaga doseči naše cilje*. V tem smislu lahko trdi, da si za naša telesa zamišljamo, da delujejo pravilno, da so zdrava, kadar delujejo tako, kot si želimo, da bi delovala, ko delujejo tako, da nam omogočajo početi tiste vrste stvari, ki jih hočemo početi. To pa v pričujočem kontekstu kajpada ne bo obetajoče; kajti, čeprav bi morda bilo ateološkemu ugovarjalcu ljubše, da bi naše kognitivne sposobnosti delovale na način, ki ne bi povzročil v nas verovanje v Boga, tega seveda ne moremo reči za teista. Če ga vzamemo tako, se ugovor ateološkega evidencialista ne kaj dosti razlikuje od predloga, da bi ateologu pač bilo ljubše, če ljudje ne bi verjeli v Boga brez dokazov. To bi bila avtobiografska pripomba o njem samem, ki bi imela tak pomen, kakršnega si takšne pripombe običajno zaslužijo v filozofskem kontekstu.

Druga možnost: pravilno delovanje in sorodne pojme je treba pojasniti v okviru sposobnosti pospeševanja preživetja bodisi na ravni posameznika bodisi vrste. Tukaj ni prostora, da bi o tem povedali kaj več, vendar je takoj očitno vsaj to, da bi nam ateološki ugovarjalec potem dolgoval argument za sklep, da je za verovanje v Boga res manj verjetno, da bo prispevalo k našem individualnem

preživetju ali preživetju naše vrste, kot pa za ateizem ali agnosticizem. Kašen pa bi utegnil biti tak argument? Zagotovo so možnosti takšnega argumenta, ki ne bi že predpostavljal sklepa, res minimalne. Kajti če je teizem – vzemimo krščanski teizem – resničen, potem se zdi popolnoma neplavzibilno verjeti, da bi, denimo, velika razširjenost ateizma bolj pripomogla k preživetju naše rase kot zelo razširjeni teizem.

Da bi razpravo sklenili: naravno razumevanje pojmov, kot sta racionalnost in iracionalnost, ima svoje mesto v okviru pravilnega delovanja ustrezne kognitivne opreme. Iz te perspektive je vprašanje, ali je racionalno verjeti v Boga brez dokazne podpore drugih propozicij, v resnici metafizično ali teološko vprašanje. Teist lahko na preprost način razloži pojem pravilnega delovanja naših kognitivnih sposobnosti: naša kognitivna oprema deluje pravilno takrat, ko deluje na način, kot je Bog načrtoval, da naj deluje. Atestični evidencialist pa nam dolguje pojasnitev tega pojma. Kaj misli s tem, ko se pritožuje, da teist brez dokazov kaže neke vrste kognitivno pomanjkljivost? Kako razume pojem napačnega kognitivnega delovanja?

Literatura

Calvin, J. (1960). *Institutes of Christian religion*. Philadelphia: Westminster Press.

Clifford, W. K. (1897). “The Ethics of Belief”. V Clifford, W. K., *Lectures and Essays*, London: Macmillan.

Freud S. (1996). *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Založba Obzorja.

Marx, K. & Engels, F. (1977). *Izbrana dela* I. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Alvin Plantinga
prevedel Gorazd Andrejč

REFORMIRANA EPISTEMOLOGIJA*

Eno od glavnih vprašanj, o katerih se je razpravljalo od časa razsvetljenstva naprej, je vprašanje, ali je versko prepričanje – vzemimo krščansko prepričanje – *racionalno* ali *razumno* ter ali je *sprejemljivo* oziroma *upravičeno*. Reformirana epistemologija (tako imenovana zato, ker so nekateri zagovorniki tega stališča poučevali na Calvin kolidžu in se do neke mere navdihovali pri Jeanu Calvinu in drugih teologih iz reformirane teološke tradicije) je eno od stališč v epistemologiji religioznega prepričanja. Kljub njenemu obujanju protestantske reformacije se s tem imenom ne namerava namigovati, da rimskokatoliška teologija ali epistemologija potrebujeta reformacijo. Med utemeljitelji reformirane epistemologije sta Nicholas Wolterstorff in Alvin Plantinga, oba dolgoletna profesorja na Calvin kolidžu, ter William P. Alston, ki je napisal enega najmočnejših izrazov nekaterih glavnih tem reformirane epistemologije, čeprav sam kaže le malo interesa do tega vzdevka (drži se "episkopske epistemologije").

Reformirana epistemologija se je osredinila na verovanje v Boga, kakor ga pojmujejo v tradicionalnem krščanstvu, židovstvu in islamu: vsemogočna, vsevedna, popolnoma dobra in ljubeča nematerialna oseba, ki je ustvarila svet in človeška bitja po svoji podobi in še dalje deluje v svetu po svoji dobrotljivi skrbi za bitja, ki jih je ustvaril. Poglavitna trditev reformirane epistemologije je, da je verovanje v takšnega Boga lahko "ustrezno temeljno". Kaj to pomeni in zakaj je to pomembno?

Če želimo podati odgovor na to vprašanje, moramo narediti kratko zgodovinsko ekskurzijo. Zapazimo najprej, da je bila v večjem delu dvajsetega stoletja razprava o racionalni sprejemljivosti verovanja v Boga osredinjena na vprašanje "ali obstajajo ustrezni *dokazi* za Božji obstoj?"; če takšni dokazi obstajajo, potem je verovanje v Boga racionalno sprejemljivo; če ne obstajajo, potem *ni* sprejemljivo, pri čemer sta življenja zmožni alternativi ateizem in agnosticizem. Pravilen način, kako se lotiti *tega* vprašanja, je – tako so mislili – pretehtati dokaze za in dokaze proti Božjemu obstoju. Na strani "za" so bili najbolj popularni tradicionalni trije veliki teistični dokazi: ontološki, kozmološki in teleološki dokaz (če uporabimo Kantovo terminologijo), skupaj z moralnim dokazom. Prvi od teh je dokaz v prid prvemu vzroku ali prvemu gibalcu; drugi je fascinanten, a sporen dokaz v prid obstoja bitja, od katerega si večjega ni mogoče

* Prevedeno po Alvin Plantinga, "Reformed epistemology", v M. Petersen (ur.), *Philosophy of Religion: selected readings*, New York in Oxford: Oxford University Press 1996, str. 383-389.

zamisliti; tretji pa je dokaz iz očitnega načrta, ki ga kaže svet; moralni dokaz pa trdi, da v primeru, če ne bi bilo takšnega bitja, kot je Bog, ne bi v resnici moglo biti tudi česa kaj takega, kot je prava moralna obveznost. Od teh je teleološki dokaz, dokaz iz načrta morda najbolj popularen in najbolj prepričljiv; enega najbolj svežih in morda najboljših izrazov tega dokaza lahko najdemo v delu Richarda Swinburna (Swinburne, 1991).

Na drugi, antiteistični strani je tradicionalno osrednji dokaz *deduktivni dokaz iz zla*, dokaz, da je obstoj vsemogočnega, vsevednega in popolnoma dobrega Boga logično nezdružljiv s samim obstojem zla ali vsaj z veliko količino bolečine, trpljenja in človekove hudobnosti, ki jih dejansko najdemo na svetu. Deduktivni dokaz iz zla je v zadnji četrtini stoletja manj popularen, saj so filozofi prišli do mnenja, da tukaj ne gre za nezdružljivost oziroma nekonsistentnost. Nadomestil ga je precej bolj meglen in (iz ateološke perspektive) manj zadovoljiv *verjetnostni dokaz iz zla*, po katerem *ni verjetno*, da obstaja taka oseba, kot je Bog, če vzamemo vse zlo, ki ga vidimo na svetu. Ob bok dokazu iz zla sodijo pomožni dokazi, kot so trditve, da je sam pojem Boga nekoherenten ali da je moderna znanost ali morda miselne navade, ki jih je povzročila moderna znanost, ali morda neki sklep moderne znanosti (denimo evolucija) ali v vsakem primeru *nekaj* blizu tega pokazalo, da je Božji obstoj malo verjeten.

Vprašanje je torej naslednje: katera od teh skupin dokazov je močnejša? Če so dokazi *za* Božji obstoj močnejši, potem verovanje v Boga racionalno upravičeno (odvisno od tega, *koliko* so ti dokazi močnejši), če pa so argumenti proti močnejši, potem je razumen sklep, da verjetno ni takšne osebe, kot je Bog. Če pa so dokazi bolj ali manj enako močni, potem je pravilno stališče agnosticizem, ki ne verjame niti, da takšno bitje obstaja niti da ne obstaja. Recimo tej trditvi – da je prepričanje o Bogu racionalno sprejemljivo, če in le če obstajajo zadovoljivi dokazi v obliki argumentov v prid temu prepričanju – *evidencializem*. Toda zakaj mora, po evidencionalistovem prepričanju, obstajati dober dokaz za Božji obstoj, če naj bo verovanje v Boga racionalno sprejemljivo? Konec koncev skoraj nihče ne misli, da potrebujete dober dokaz za obstoj preteklosti, da bi bili racionalni v prepričanju, da ste danes zjutraj zajtrkovali.

Odgovor leži v splošnejšem načinu mišljenja (sliki ali načinu razumevanja našega celotnega intelektualnega življenja), ki mu pogosto rečemo "klasični fundacionalizem". Klasični fundacionalizem sega nazaj do razsvetljenstva in do dveh znanih trdnjav-dvojčkov zahodne epistemologije, Reneja Descartesa in Johna Locka. Ta slika se začenja z razlikovanjem med prepričanji, ki jih sprejmemo na temeljni način, in tistimi, ki jih ne sprejmemo tako. Sprejeti prepričanje na temeljni način je biti prepričan, vendar ne na dokaznem temelju drugih stvari, o katerih ste prepričani; temeljno prepričanje je neke vrste začetna točka mišljenja. Tako sem, denimo, o propoziciji $6 + 1 = 7$ prepričan na temeljni način; ne sklepam oziroma ne dokazujem je na podlagi drugih propozicij, o katerih sem prepričan; o njej sem prepričan neposredno, ne pa posredno, na podlagi drugih prepričanj, ki bi služila kot premise v argumentu, katerega sklep bi bil prepričanje, o katerem govorimo. Po drugi strani pa sem prepričan o propoziciji $341 \times 269 = 91729$ (pravkar sem jo izračunal) na podlagi drugih

prepričanj, takšnih, kot je 1 × 269 = 269, 4 × 9 = 36 in podobnih. Lahko bi tudi, alternativno, uporabil moj kalkulator, in bi v tem primeru bil prepričan o propoziciji na temelju drugih prepričanj, kakršne so, da je moj kalkulator zanesljiv (vsaj za tovrstne račune), da sem pravilno vtipkal številke in da je to dalo želeni rezultat. Ta primer je s področja aritmetike, obstaja pa seveda mnogo primerov z vseh področij mišljenja.

Druga, bolj značilna trditev klasičnega fundacionalista je, da so le *nekatere* propozicije lahko *pravilno* ali *primerno* ali *upravičeno* sprejete na temeljni način. Osnovna ideja je, da lahko na temeljni način upravičeno sprejmem zgolj tiste propozicije, ki so zame *zanesljive*. Kakšne propozicije pa *so* zame zanesljive? Propozicije dveh vrst. Prvič, obstajajo nekatere propozicije o mojem lastnem duševnem življenju, ki so zanesljive: na primer propozicija "*zdi se mi, da vidim konja*". (Ne: "*vidim konja*" – v nasprotju z "*zdi se mi, da vidim konja*" prejšnja propozicija zame ni zanesljiva; lahko bi haluciniral ali sanjal in si mislil, da vidim konja, a konja ne bi bilo.) Drugič, za nas zanesljive propozicije so "samorazvidne" propozicije, kot sta, denimo, 2 + 1 = 3 ali "Če so vsi ljudje umrljivi in je Sokrat človek, potem je Sokrat umrljiv". Te so tako dokončno očitne, da jih ni mogoče niti razumeti, ne da bi videli, da so resnične. V skladu s sliko klasičnega fundacionalista sta torej pravilno temeljni zgolj ti dve vrsti prepričanj – to je pravilno sprejeti na temeljni način. Druge vrste prepričanj bodo znotraj dobro delujoče kognitivne strukture sprejete na dokaznem temelju drugih prepričanj – v končni fazi na temelju zgoraj omenjenih dveh vrst prepričanj.

Moje prepričanje, da obstaja oseba, kot je Bog, ni niti samorazvidno (mogoče je, da to trditev razumemo, a je ne sprejmemo) niti se ne nanaša na moje lastno duševno življenje. Zato je s tega stališča prepričanje o Bogu pravilno sprejeto le, če je sprejeto na dokazni podlagi drugih prepričanj. Ta slika je prevladujoča vse od razsvetljenstva naprej in tudi skozi glavnino dvajsetega stoletja. Seveda je imela svoje variacije in zasuke – analogno sorodna stališča, ki se razlikujejo na razne načine, vendar tukaj ni prostora, da bi se posvetili zapletenim detajlom. Takšen način razmišljanja je bil "pravoveren" skozi večino dvajsetega stoletja.

Ravno tej "pravovernosti" pa oporeka reformirana epistemologinja. Kot misli ona, je verovanje v Boga popolnoma pravilno in racionalno, popolnoma upravičeno in na mestu, čeprav ni sprejeto na temelju omenjenih dokazov ali četudi vernik ne pozna nobenega od teh dokazov in četudi taki dokazi dejansko sploh *ne* bi obstajali. Vendar to ni zato, ker bi le na *novo definirala* "verovanje v Boga" (kot so to naredili nekateri teologi) na tak način, da bi to dejansko pomenilo nekaj povsem drugega – morda nekaj takega kot biti sproščen glede prihodnosti ter biti pristen v soočenju z boleznijo, smrtjo, trpljenjem in drugim nadlogami, ki jim je podvrženo naše telo, ali morda prepričanje, da nas je ustvaril zgodovinski evolucijski proces. Ne: reformirana epostemologinja govori o Bogu, kot ga razume tradicionalno krščanstvo, judovstvo in islam: vsemogočen, vseveden in v celoti dobra in ljubeča oseba, ki je ustvarila svet in ga sedaj vzdržuje v obstoju. Trdi torej, da je biti prepričan o obstoju takšnega bitja ustrezno temeljno.

Kaj to pomeni? Kako je lahko ta trditev resnična? Kaj natančno tukaj pomeni "ustrezno"? Vprašajmo se najprej, kaj bi bilo po klasičnem stališču z vami narobe, če bi bili prepričani o propoziciji na temeljni način, ko le-ta ne bi bila ustrezno temeljna. Descartes, Locke in večina njunih naslednikov si je ustreznost v tem smislu zamišljala kot *dolžnost* ali *obveznost*: menili so, da obstajajo dolžnosti in obveznosti (pravilni in napačni načini) tako glede *prepričanj* kot *dejanj*. Te dolžnosti določajo, kako naj bi vodili ali uravnavali prepričanja; posebna dolžnost, o kateri je tu govora, pa je zgolj zagotoviti, da o propoziciji, ki ni zanesljiva, nisi prepričan na temeljni način. Edini pravi način, kako biti prepričan o propozicijah, ki niso zanesljive, je na dokazni podlagi propozicij, ki so zanesljive.

Tisto, kar je torej narobe z vami, če sprejmete propozicijo, ki ni ustrezno temeljna, kot da bi bila temeljna, je, da ravnate v nasprotju s svojimi epistemičnimi dolžnostmi. Prelomili ste zahtevo ali obveznost in živite v epistemičnem grehu.

Ravno tej trditvi pa oporeka reformirana epistemologinja. Vztraja pri dveh stvareh. Prvič, klasični fundacionalist se moti v mnenju, da obstaja dolžnost sprejeti le zgoraj omenjeni vrsti propozicij na temeljni način: takšne dolžnosti preprosto ni. Reformirana epistemologinja trdi, da ni popolnoma ničesar nemoralnega v tem, da ste prepričani, da ste, na primer, včeraj jedli pomarančo za kosilo, četudi niste o tem prepričani na podlagi dokaza, izpeljanega iz premis, ki so za vas zanesljive. Dejstvo je, da za obstoj preteklih pojavov ni nobenega dobrega (nekrožnega) dokaza iz zanesljivih propozicij, vendar to še ne pomeni, da kršite dolžnosti ali obveznosti, ko tvorite taka prepričanja. Reformirana epistemologinja je prepričana, da ni ničesar nemoralnega v tem, da smo prepričani v obstoj materialnih predmetov na temeljni način, še posebej glede na to, da preprosto ni – kakor kaže zgodovina moderne filozofije od Reneja Descartesa, Davida Huma pa do Thomasa Reida – nobenega dobrega (nekrožnega) dokaza za obstoj materialnih predmetov iz propozicij, ki bi bile ustrezno temeljne po standardih klasičnega fundacionalizma. Prepričana je tudi, da ni nič nemoralnega oziroma v nasprotju z dolžnostjo, če verjame v Boga na temeljni način. Kajti prvič, morda ni v moji moči, da *ne* bi veroval v Boga na tak način. In drugič: recimo, da se mi po pazljivem razmišljanju zdi preprosto očitno, da obstaja takšna oseba, kot je Bog (morda imam takšno bogato duhovno življenje, kot je opisano v knjigi "Verska čustva" avtorja Jonathana Edwardsa) – kako bi potem nasprotoval dolžnosti s tem, ko bi imel takšno prepričanje? V skladu s tem reformirana epistemologinja meni, da je jasno, da je prepričanje o Bogu ustrezno temeljno v smislu, da je oseba lahko popolnoma upravičena glede posedovanja tega prepričanja na temeljni način. Pravzaprav to ni le jasno, temveč *očitno;* težko si je predstavljati, kako bi si lahko evidencialist mislil kaj drugega.

Reformirana epistemologija je zaživela kot odziv na evidencializem, z njegovo skrbjo za upravičenje. Vprašanje je bilo: "Ali sem lahko upravičen glede prepričanja o Bogu na temeljni način ali moram imeti dokaze, če naj bom upravičen?" Toda reformirana epostemologija je segla preko vprašanj upravičenja do drugih vprašanj o pozitivnem epistemičnem statusu oziroma do

vprašanj o drugih vrstah epistemičnega statusa. Med temi drugimi vrstami pozitivnega epistemičnega statusa sta najpomembnejši *interna racionalnost* in *jamstvo*. Prva ima opraviti z vrsto doksastičnega odziva, ki ga imate glede na dokaze, ki so vam na voljo – z vrstami prepričanj, ki jih tvorite ali pa ne kot odgovor na te dokaze. Tukaj *dokazi* ne vključujejo le drugih propozicij, o katerih ste prepričani (čeprav vsebuje tudi to), temveč tudi vaše sedanje izkustvo: načine, kako se ti stvari zdijo oziroma pojavljajo, kadar, denimo, pogledate na svoje dvorišče in je vaše vidno polje zapolnjeno s tistim zelo detajlnim in zapletenim vzorcem svetlobe, barve in oblike. (To je le ena vrsta izkustva; obstaja tudi, denimo, *moralno izkustvo*: določena dejanja se preprosto zdijo moralno pravilna, druga pa napačna.) Interno racionalni ste takrat, kadar je vaš doksastični odziv na vaše dokaze ustrezen ali pravilen. Kdaj pa je nek odziv ustrezen ali pravilen? Prvo, kar moramo glede tega uvideti, je, da tu ne gre za dolžnost ali obveznost. Namesto tega je to stvar, odkrito rečeno, dobrega zdravja, zdrave pameti ali pravilnega delovanja. Doksastičen odziv je ustrezen ali pravilen takrat, ko ga najdemo med odzivi take vrste, kakor bi se lahko na to situacijo odzval nekdo, ki je v celoti racionalen – ki je brez kognitivne okvare.

Sedaj se lahko lotimo našega vprašanja: denimo, da sem na temeljni način prepričan, da me Bog ljubi ali da je bil Bog v Kristusu, da bi pomiril svet s seboj. Ali sem lahko interno racionalen v tem prepričanju? Odgovor se spet zdi preprost: *seveda* sem lahko. Denimo, da doživljam takšno bogato notranje duhovno življenje, kakršno je omenjeno zgoraj: zdi se mi, da sem v občestvu z Bogom in da zaznavam del njegove čudovite slave in lepote ter da čutim njegovo ljubezen in prisotnost. Takrat (razen, če nimam nekega močnega ovrgljivca – kar pa nam ni treba predpostaviti) je odziv, ki vključuje prepričanje, da takšna oseba *obstaja*, zagotovo popolnoma smiseln: glede tega prepričanja ni ničesar patološkega. Morda je kaj patološkega v tem, da sploh imam tovrstno izkustvo; to se utegne zgoditi. Toda *glede* na to izkustvo ni v tem doksastičnem odzivu ničesar patološkega.

In končno, kaj je z *jamstvom*, z zadnjim članom našega tria? Za jamstvo lahko rečemo, da je to tisto, kar loči vednost od zgolj resničnega prepričanja. Jamstvo je odgovor na Platonovo vprašanje v *Teajtetu*: kaj je tisto, kar moramo dodati resničnemu prepričanju, da bi dobili vednost? Tej kvaliteti ali kvantiteti je ime jamstvo, karkoli natanko naj že bo. Kaj *je* torej jamstvo? Tukaj bom moral biti kratek in dogmatičen. Predpostaviti bom moral določeno stališče o tem, kaj je jamstvo (enak sklep bi dobili tudi, če bi razumeli jamstvo na kak drug, zdaj sprejemljiv način). Kot jaz razumem, ima torej jamstvo, ki ga je neko prepričanje deležno, opraviti s statusom sposobnosti ali procesov oziroma mehanizmov, ki so odgovorni za tvorjenje tega prepričanja. Natančneje: prepričanje ima jamstvo samo tedaj, ko ga tvorijo kognitivne sposobnosti, ki pravilno delujejo (lahko opazimo povezavo z interno racionalnostjo) v takšnem kognitivnem okolju, za katerega so bile načrtovane (od Boga ali evolucije).

To sta prva dva pogoja jamstva – obstajata pa še dva. Kolikor lahko vidimo, imajo nekatere sposobnosti ali procesi za tvorjenje prepričanj funkcijo ustvariti resnična prepričanja: usmerjeni so v ustvarjanje resničnih prepričanj. V mislih

imamo zaznavo, spomin ter procese, karkoli natanko naj že bodo, s pomočjo katerih vemo preproste aritmetične in logične resnice. Toda za nekatere druge procese za tvorjenje prepričanj se zdi, da so usmerjeni k nečemu drugemu, kot so resnična prepričanja. Obstaja, denimo, "zidanje gradov v oblake"; funkcija tega načina tvorjenja prepričanj ni ustvarjanje resničnih prepričanj, temveč prepričanj z neko drugo funkcijo – morda je to prepričanje, ki vas usposobi, da vzdržite v tako težkem in krutem svetu, kot je naš. Obstaja tudi domnevni mehanizem, s pomočjo katerega se ženske poroda ne spominjajo tako bolečega, kot je v resnici; morda je to usmerjeno k hotenju imeti več otrok. Drugi mehanizmi za ustvarjanje prepričanj so lahko usmerjeni v ustvarjanje prepričanj, ki omogočajo in okrepijo prijateljstvo; pravi prijatelj bo zadeve razložil vam v prid in bo še naprej verjel v vašo poštenost tudi po tem, ko bi pozoren in objektiven pregled dokazov narekoval vam nenaklonjeno spremembo mnenja. Tretji pogoj za jamstvo je torej ta, da mora nastati s pomočjo kognitivnih sposobnosti ali procesov za tvorjenje prepričanj, ki so usmerjeni k ustvarjanju resničnih prepričanj (ne pa k preživetju ali psihološkemu ugodju). Četrti in zadnji pogoj pa je ta, da mora biti ta proces *uspešno* usmerjen k tvorjenju resničnega prepričanja: obstajati mora velika verjetnost, da bo prepričanje, ki je nastalo s pomočjo tega procesa (kadar deluje pravilno in v primernem okolju) resnično.

Ali torej krščansko in teistično prepričanje *dejansko* zadovoljuje te kriterije? Po mnenju Sigmunda Freuda in Karla Marxa ne. V jedru Freudove kritike religioznega prepričanja (še posebej verovanja v Boga) je mnenje, da je religiozno prepričanje nastalo s procesom *izpolnjevanja želje* ali s procesom "zidanja gradov v oblake" – ta proces je usmerjen k psihološkemu ugodju spričo soočenja z naravnim svetom, ki se zdi indiferenten ali sovražen. Po Freudu torej verovanje v Boga ne zadovoljuje tretjega pogoja za jamstvo. Po Marxovem mnenju pa je verovanje v Boga (kot tudi druga religiozna prepričanja) nastalo zaradi psihološke okvare pri ljudeh, ki živijo v razmerah družbene okvare; zato ne zadostuje prvemu pogoju jamstva. Če bi imela Freud ali Marx prav, potem teistično prepričanje ne bi imelo jamstva, ker ne bi nastalo s pomočjo pravih vrst sposobnosti ali procesov za tvorjenje prepričanj.

Seveda niti Freud niti Marx nista navedla nikakršnega razloga, zakaj naj bi *verjeli* njunima predlogoma – preprosto sta jih *oznanila*. In pri tem, ko sta jih razglasila, sta v resnici že predpostavljala, da je teistično prepričanje dejansko napačno. A denimo, da je teistično prepričanje resnično: potem je ljudi ustvaril ljubeči Bog, ki bi želel, da imamo vednost o njem in bi skoraj zagotovo priskrbel način, da bi ga ljudje spoznali oziroma spoznali resnico o njem. Ustvaril bi nas torej na tak način, da bi pod primernimi pogoji spoznali resnico o njem ter njega samega. Ker ga mnogi od nas (če predpostavljamo, da je teizem resničen) *dejansko* poznamo in imamo vednost o njem, je gotovo naravno misliti, da procesi ali mehanizmi, s pomočjo katerih se ta prepričanja tvorijo, delujejo pravilno v okolju, za katerega so bili načrtovani; nadalje, da so uspešno usmerjeni k tvorjenju resničnih prepričanj, namreč tistih prepričanj, ki so vključeni pri spoznavanju Boga in spoznavanju resnice o njem. Če je torej teistično prepričanje resnično, potem po vsej verjetnosti zadovoljuje kriterije za jamstvo; če pa je po drugi strani napačno,

potem po vsej verjetnosti ne zadovoljuje teh kriterijev. Ko so torej Freud in Marx in njuni privrženci preprosto oznanili, da teistično prepričanje nima jamstva, so preprosto predpostavljali, da je teistično prepričanje skupaj z drugimi religioznimi prepričanji dejansko napačno.

Seveda nekdo, ki meni, da je teistično prepričanje *resnično* (kot, denimo, zagovorniki reformirane epistemologije), ne bo sledil Marxu in Freudu; ne bo delil Marxovih ali Freudovih razlogov za mnenje, da teistično prepričanje nima jamstva. Namesto tega bo reformirana epistemologija pokazala, da ima (po vsej verjetnosti) teistično prepričanje jamstvo, če in le če je resnično; ker pa meni, da *je* resnično, bo tudi menila, da ima jamstvo – in to na temeljni način. Tukaj ne more trditi (kot lahko trdi pri upravičenju), da je preprosto *očitno*, da ima teistično prepričanje jamstvo, saj ni ravno očitno, da je teizem resničen. Namesto tega kaže, da ima teistično prepričanje jamstvo, če in le če je to prepričanje resnično; zato bo to, ali kdo meni, da ima jamstvo, odvisno od njegovega mnenja, ali je resnično.

Literatura

Alston, W. P. (1991). *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press.

Edwards, J. (1959). *Religious Affections.* New Haven: Yale Univesity Press.

Freud, S. (1949). *Civilization and its discontents.* London: Hogarth Press.

Hoitenga, D. (1991). *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*. Albany: State University of New York Press.

Kenny, A. (1979). *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.

McLeod, M. (1993). *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*. Ithaca: Cornell University Press.

Marx, K. (1977). "Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije". V Marx, K. & Engels F., *Izbrana dela*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Plantinga, A. (2000). *Waranted Christian* Belief. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. in Wolterstorff, N. (ur.) (1983). *Faith and Rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Swinburne, R. (1991). *The existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Woltestorff, N. (1995). *Divine Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gorazd Andrejč
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ALVIN PLANTINGA IN USTREZNA TEMELJNOST RELIGIOZNIH PREPRIČANJ

Nekateri krščanski filozofi dvajsetega stoletja (Nicholas Wolterstorff, Alvin Plantinga, William Alston) so postali znani po zagovarjanju tako imenovane reformirane epistemologije, smeri, ki trdi, da je racionalno biti prepričan o obstoju Boga (tudi) brez dokazov. V pričujočem članku želim analizirati predvsem Plantingovo formulacijo reformirane epistemologije. Najprej bomo za boljše razumevanje skušali umestiti to vejo krščanske filozofije v splošno sliko krščanske oziroma predvsem protestantske filozofije in teologije. V istem razdelku najdemo tudi analizo različnega pojmovanja dokazov, ki nam bo prav tako služila za boljše razumevanje Plantingovih trditev ter tudi trditev njegovih kritikov. V drugem razdelku pa najdemo nekaj izbranih ugovorov, ki morda pridejo najprej na misel filozofu, ki se sreča s to filozofijo. Na koncu skušam oceniti reformirano epistemologijo kot predlog opisa človekovega spoznavnega delovanja.

Ključne besede: krščanska filozofija, reformirana epistemologija, dokaz za božji obstoj, temeljno prepričanje, evidenca, religiozno izkustvo.

Krščanska religiozna epistemologija v protestantski misli

V protestantski tradiciji je bil odnos do naravne teologije in klasičnih argumentov za božji obstoj (kakršni so, denimo, tako imenovani pet poti Tomaža Akvinskega) v glavnem odklonilen. Protestantsko stališče do takšnega argumentiranja je v bistvu odmev zelo zgodnjega krščanskega stališča ter v precejšnji meri tudi filozofije in teologije Avguština iz Hippa. Ta odnos vsebuje in izhaja iz prepričanja, da bistvo krščanstva ni v intelektualni teoriji ter v dokazovanju pravilnosti te teorije, temveč v načinu življenja, v živem, osebnem in neposrednem odnosu z Bogom.

Za veliko večino protestantskih mislecev to ni pomenilo in ne pomeni, da intelektualno udejstvovanje kot tako (denimo filozofija nasploh) ni združljiva s praktično pobožnostjo – govora je o posebni vrsti intelektualne dejavnosti, namreč o dokazovanju Božjega obstoja. A tudi znotraj koncepta dokazovanja božjega obstoja lahko mislimo na različne stvari. V širšem smislu (verjetno v

najširšem "smiselnem" smislu) lahko govorimo o dokazih za Boga kot o vsoti razlogov, ki jih poseduje posameznik kot spoznavalec – razlogov za božji obstoj, za resničnost božjih lastnosti, kot so ljubezen, pripravljenost odpuščati prestopke človeku in njegova pravičnost. Ti razlogi so lahko argumenti, sklepi na podlagi prepričanj, ki jih posameznik jemlje za zanesljive oz. za resnične, prav tako pa tudi bogata in raznovrstna izkustva, ki jih doživlja. Naštejemo lahko vsaj nekaj tipov izkušnje, ki se običajno znajdejo na meniju filozofske analize: moralno izkušnja, čutno izkustvo, estetska izkušnja ter religiozna izkušnja (a to ni izčrpen seznam). Če torej povem bolj splošno, totaliteta moje življenjske izkušnje je en velikanski bazen dokaznega materiala za moja prepričanja – nekatere neposredne izkušnje raznih vrst so lahko v tem smislu zame dokazi oz. razlogi za prepričanje o božjem obstoju.

A pogosto z besedo dokazi razumemo nekaj ožjega oz. bolj omejenega, kot so to razlogi v zgornjem smislu. Misli se lahko na *argumente*. Ne zgolj na deduktivne argumente, temveč tudi na induktivne in abduktivne[1] argumente (ki jih omenja tudi Plantinga, ko govori o dokazih). Dokazi morajo biti torej *sklepi* ene od omenjenih sprejemljivih vrst (pustimo sedaj ob strani klasične kritike induktivnega ter tudi abduktivnega sklepanja in skupaj z večino znanstvenikov predpostavimo, da sta vsaj v nekaterih primerih ti vrsti sklepanja racionalni in upravičeni), in če naj bodo to zadovoljivi dokazi, morajo počivati na zanesljivih premisah.

Ne tako redko pa se s pojmom dokaz misli na še nekaj ožjega. To je dokaz, ki mu v angleško govorečem svetu rečejo "proof", za razliko od "evidence", ki je beseda za vse ostalo, kar v slovenščini tudi imenujemo dokazi. "Proof" je razumljen kot veljaven in dober deduktiven argument oz. sklep, ki je izpeljan iz resničnih in za spoznavalca epistemično gotovih premis. Če spet pustimo ob strani vprašanje, ali je *karkoli* nesamoumevnega sploh z gotovostjo (z veljavnim deduktivnim dokazom, ki vsebuje gotove premise) dokazano – zdi se namreč, da ni –, je gotovo res, da je ta filozofski ideal buril in še buri domišljijo prenekaterega filozofa, da so ga pogosto šteli za edini "pravi" dokaz in da je v zgodovini marsikdo menil, da se da Boga dokazati na tak način; med drugimi tudi Descartes in Akvinski.

Protestantska filozofska in teološka misel, katere predstavnik je tudi Plantinga, je v veliki meri zavzela odklonilen odnos do zadnjega od teh treh načinov "dokazovanja" Boga, do deduktivnega dokazovanja v stilu Akvinskega, Anzelma in drugih, kar bi dokazalo Boga onstran možnosti dvoma. Glede sklepanja na najboljšo pojasnitev ter induktivnih sklepov je drugače. Nekatere krščanske smeri tovrstno dokazovanje prav tako zavračajo kot nepotrebno in nesmiselno početje, druge krščanske filozofske šole[2] pa to ne le sprejemajo, temveč aktivno razvijajo. Še vedno pa je seveda vroče prisotna stara razprava o *namenu* tovrstnih (torej induktivnih in abduktivnih, pa tudi deduktivnih, tam, kjer jih sprejemajo) dokazov za obstoj Boga: ali lahko (naj) na tovrstnih sklepanjih počiva vera? Ali verujoči odnos mora temeljiti na tovrstnih sklepanjih, da bi bil epistemično upravičen? Ali dokazi, četudi so dobri, v vsakem primeru ali kadarkoli "motijo"

[1] Abdukcija je izraz za sklepanje na najboljšo pojasnitev.
[2] Najbolj znana sta verjetno Locke in Reid.

vero?

Če sedaj preidemo k filozofiji Alvina Plantinge: On trdi, da je prepričanje o Bogu ustrezno temeljno prepričanje – natančneje: da so prepričanja, kot so "Bog me ljubi" ali "Kristusova smrt me osvobaja greha", ustrezno temeljna, ta pa seveda vsebujejo oz. implicirajo božji obstoj –, kar (zelo) na kratko pomeni, da za to prepričanje spoznavalec ne potrebuje dokazov oz. argumentov[3]. Pri tem ne govorimo le tega, da za prepričanje o Bogu ne rabimo *deduktivnih* argumentov, temveč da ne rabimo nobenih (induktivnih, abduktivnih) argumentov oz. sklepov na podlagi drugih prepričanj. Temeljno prepričanje tvorimo neposredno na podlagi izkušnje, brez sklepanja, nekako vznikne v nas. In tisto temeljno prepričanje, ki vznikne v nas takrat, ko naši kognitivni mehanizmi pravilno delujejo,[4] in to v primernih okoliščinah, je lahko *ustrezno* temeljno prepričanje. Prepričanje o Bogu je tovrstno prepričanje – to je, zelo na kratko, glavna trditev reformirane epistemologije.

Vredno je poudariti, da je ustrezna temeljnost prepričanja o Bogu vsaj v krščanskem mišljenju stara ideja, čeprav ni bila nikoli na tak način filozofsko formulirana. Kljub temu pa predstavlja reformirana epistemologija ustrezne temeljnosti religioznega prepričanja novejšo filozofsko smer/gibanje v sodobni filozofiji. To je tako verjetno tudi zato, ker je bil teizem v prvi polovici 20. stoletja zelo nepriljubljeno stališče. Čas začetka razvoja analitične filozofije se je pokril s časom, ko je bil teizem v širši filozofski in akademski skupnosti najmanj popularen v svoji celotni zgodovini (ali se je to zgodilo naključno, ali pa je med tema dvema pojavoma vzročna zveza, o tem tukaj ne gre razpravljati). Po postopnem zatonu velikega vpliva logičnega pozitivizma in z njim povezane antipatije do religioznih, moralnih in metafizičnih idej v zahodni filozofiji pa je nekje od šestdesetih let naprej spet nastopilo sveže zanimanje tudi za filozofijo religije. S tem so se pojavile tudi nove, natančnejše formulacije raznih različic teizma, med katere spada reformirana epistemologija.

Preden pogledamo nekatere ugovore in kritike reformirane epistemologije, pa še to: menim, da reformirane epistemologije ne smemo na poenostavljen način razumeti kot skupek argumentov v prid prepričanju o božjem obstoju. To je prej poskus *opisa* našega kognitivnega delovanja (predvsem glede na religiozna prepričanja) s pomočjo konsistentne epistemološke teorije. Plantinga navaja razloge, zakaj štejemo to teorijo za resničen opis našega kognitivnega delovanja – prepričanje o Bogu je lahko pravilno temeljno, a prepričanje o reformirani epistemologiji skoraj zagotovo ni, in zato potrebujemo razloge, da to teorijo sprejmemo (ali pa da jo štejemo za bolj verjetno od drugih). Reformirana epistemologija lahko zgolj v tem smislu posredno predstavlja kumulativni dokazni material v prid krščanskemu teizmu – koherentna teorija spoznavnega vidika teizma namreč prispeva h koherenci celotnega teističnega pogleda na svet.

[3] Zaželeno je, da bralec prebere Plantingovo zelo jasno razlago, kaj je to temeljno prepričanje, ter kaj je to ustrezno temeljno prepričanje po različnih epistemoloških teorijah v članku "Reformirana epostemologija" v tej številki *Analize*, str. 96-103.

[4] Pravilno delovanje kognitivnih mehanizmov je ključen pojem pri epistemološki teoriji reliabilizma, ki ga Plantinga v veliki meri vključuje v reformirano epistemologijo.

Nekateri ugovori in odgovori

Sedaj se bomo usmerili na nekatere detajle reformirane epistemologije – na Plantingove trditve, ki so pogosto povzročale negativen, občasno precej intenziven odziv. Poskusimo analizirati nekatere od teh trditev in pogledati zgolj nekatere ugovore na le-te. Prav tako bomo pogledali, kako Plantinga odgovarja na te kritike, ali pa, katere odgovore bi zagovornik te epistemologije lahko ponudil – občasno tovrstne odgovore pomešam tudi s širšo sliko krščanskega teizma in nekateri odgovori zato tudi nekoliko prekoračijo meje reformirane epistemologije, a ostajajo znotraj krščanskega biblijskega teizma.

Religiozno izkustvo nasproti čutnemu izkustvu ter izkustvu spomina; Plantinga primerja prepričanje na podlagi religiozne izkušnje z raznimi drugimi prepričanji: predvsem s prepričanji o obstoju drugih oseb (oz. drugih duhov ali umov – z dejstvi, da obstajajo ljudje, ki tudi notranje doživljajo svojo okolico na podoben način, kot jo doživljam jaz) na podlagi naših čutnih izkustev ter s prepričanji o tem, kaj se je v preteklosti zgodilo na podlagi izkustva lastnega spomina. Ko se, denimo, na podlagi usklajenega "spominskega" izkustva o tem, da sem danes zjutraj jedel zajtrk, spontano in direktno v meni oblikuje prepričanje, da sem dejansko jedel zajtrk (brez kakršnega koli argumenta oz. sklepa), je to v običajnih okoliščinah (če nismo pod vplivom drog ipd.) popolnoma legitimen in zdrav *doksastičen*[5] odziv. Tako je, denimo, po Plantingi tudi prepričanje "Bog mi odpušča zlo dejanje, ki sem ga storil" na podlagi določene religiozne izkušnje, ob katerih se to prepričanje spontano in neposredno oblikuje v nas, lahko popolnoma legitimno, zdravo in epistemično upravičeno. Kot pojasnjuje Plantinga, upravičeno je takrat, kadar naše kognitivne sposobnosti pravilno delujejo v pravem okolju.

Nekateri ugovarjajo tej primerjavi s trditvijo, da sta tako izkustvo spomina kot čutno izkustvo precej različni od religioznega izkustva in zato neprimerljivi s slednjim. Prvič, religiozno izkustvo ni univerzalno – obstaja veliko ljudi, ki so prepričani, da religioznega izkustva[6] še niso imeli. V primeru spomina in čutnega izkustva se zdi zelo drugače: čutno izkustvo je praktično univerzalno prisotno, čeprav je pri nekaterih omejeno zaradi invalidnosti ali podobnih razlogov. Tudi spomin je skoraj povsem univerzalno prisoten (mnogi od nas se sicer marsičesa ne spomnimo, toda zdi se, da se glavnih, nedavnih in jasnih stvari, razen če nismo podvrženi kaki okvari, v glavnem spomnimo). Imamo tudi dobre razloge za prepričanje, da so naša izkustva iz teh dveh virov v glavnem zelo podobna. Pričevanja o religioznih izkustvih kažejo na precej večjo raznolikost. Tisti, ki ugovarjajo, trdijo, da jih zaradi take različnosti v kontekstu spoznavnega procesa ne bi smeli šteti za podobna in da paralelno primerjanje le-teh ni veljavno oz. filozofsko pravilno.

Menim, da je pomembno, da zagovornik reformirane epistemologije ali pa sploh teist, ki poudarja pomen religioznega izkustva, na ta ugovor odgovori, kajti zgornja dejstva o univerzalnosti oz. neuniverzalnosti ter raznolikosti omenjenih

[5] Doksastičen odziv imenujemo to, kako se spoznavalec na določena izkustva ali druga prepričanja odzove z oblikovanjem (novih) prepričanj.

[6] Tukaj mislim religiozno izkustvo v širšem smislu, kot izraz uporablja tudi Plantinga – ne nujno v smislu posebne vizije, temveč tudi izkustvo božje prisotnosti, ljubezni ali odpuščanja ter podobna izkustva.

vrst izkustev se zdi dobro potrjena. Zlahka postavljati te različne vrste izkustev ob bok eno drugi kot zelo podobne se ne zdi tako očitno primerno. A ob zavedanju tega je vredno najprej poudariti, da Plantinga primerja proces *oblikovanja prepričanj* na podlagi teh vrst izkustev, in ne izkustva sama. Za ta *proces* namreč trdi, da je v vseh teh primerih lahko na podoben način zdravo, če se oblikuje določeno temeljno prepričanje.

Zagotovo je čutno izkustvo zelo različno (ali pa *lahko* zelo različno) od religioznega in se ju pogosto ne da primerjati v smislu, da bi bili za spoznavalca doživljajsko podobni. Toda, ali to že avtomatično pomeni, da na podlagi religioznega izkustva ne moremo upravičeno oblikovati temeljnih prepričanj, na podlagi čutnega izkustva ali pa izkustva spomina pa lahko? Zdi se, da to ne sledi tako preprosto. Četudi na doživljajski ravni izkustvo spomina in religiozno izkustvo sploh nista podobna, sta v določenih okoliščinah lahko enako dobra epistemična podlaga za temeljna prepričanja. Poskušajmo ugotoviti, kako je to mogoče znotraj širšega teističnega pogleda na človeka.

S krščanskega stališča je relativna redkost religioznega izkustva naraven in pričakovan pojav – za razliko od čutnega izkustva ali spomina je zdravo religiozno izkustvo ali pa sploh to, da ga posameznik ima, lahko kritično odvisno od določenih pogojev: od posameznikove duhovne odprtosti, njegove volje do smisla, njegove moralne naravnanosti ter drugih tako imenovanih subjektivnih dejavnikov, ki jih omenja tudi William James v svojem znanem eseju *Will to Believe*. Kot trdi drugi sodobni filozof, William Wainwright:

> "Strasti, čustva in občutja so lahko nujni pogoji za pravilno uporabo naših kognitivnih sposobnosti." (Wainwright, 1995: 154)

Čutno izkustvo ter spomin sta nam dana univerzalno in praviloma nista odvisna od omenjenih dejavnikov. A če vzamemo, da je krščanski teizem resničen, so leti za religiozno spoznanje zelo pomembni.[7] Plantinga pogosto citira Calvina, ki trdi, da vsi posedujemo *sensus divinitatis* oz. čut za božansko, ter nadalje trdi, da greh (drugih ali spoznavalca samega) povzroča, da imamo lahko religiozno "zaznavo" zelo zamegljeno, da nam naše kognitivne sposobnosti, ki so odgovorne za naše religiozno doživljanje ter oblikovanje religioznih prepričanj na podlagi le-teh, zaradi našega sedanjega grešnega stanja ne delujejo pravilno. Pri čutnih izkustvih ter spominu greh še zdaleč ne tako drastično vpliva na delovanje naših kognitivnih sposobnosti. Teizem ponuja smiselno pojasnitev razlik med omenjenimi izkustvi ter tistih povezanih z jasnostjo in pogostostjo religioznih izkustev.

Drugi del ugovora se nanaša na raznolikost znotraj religioznega izkustva: ker je religiozno izkustvo lahko tako zelo raznoliko – pogosto sta temeljni prepričanji, denimo, hindujca, ki ga oblikuje na podlagi svoje religiozne izkušnje, ter kristjana, ki ga prav tako oblikuje na podlagi (očitno drugačne) religiozne izkušnje, v medsebojnem nasprotju oz. sta neuskladljivi –, prepričanja na podlagi le-teh ne morejo biti *ustrezno* temeljna. Zdi se tudi, da s tem, ko označimo religiozna prepričanja za ustrezno temeljna, pojem ustrezne temeljnosti

[7] V Jan 7:17 Kristus pravi: "Če hoče kdo spolnjevati njegovo [božjo] voljo, bo spoznal, ali je to, kar učim, od Boga, ali govorim sam od sebe."

nesprejemljivo razširimo – potrebovali bi natančen epistemološki kriterij za ustrezno temeljnost, za katerega se zdi, da ga Plantinga ne ponuja.

Tudi na ta pomislek obstaja zadovoljiv odgovor. Obstajajo kriteriji, po katerih se neko prepričanje šteje za sprejemljivo in po katerih ga je vredno ohraniti v našem sistemu prepričanj. Ti kriteriji veljajo tako za temeljna prepričanja, kot za druga, izpeljana: pomemben kriterij je notranja racionalnost, skladnost ali koherenca tega prepričanja z drugimi temeljnimi ali dobro podprtimi prepričanji v našem sistemu. Plantinga poudarja ta kriterij – zdi se, da ga razume tako, da je lahko spoznavalcu dovolj *negativna* koherenca religioznih temeljnih prepričanj s sistemom prepričanj, kar pomeni, da prepričanje ne sme biti protislovno s sistemom oz. z nobenim dobro podprtim sprejetim prepričanjem v sistemu. Zaželeno seveda je, da je prepričanje *pozitivno* koherentno s sistemom, da je torej opazno povezano in podprto z mnogimi prepričanji v sistemu. A za Plantingo to ni nujen pogoj, da neko prepričanje lahko štejemo za ustrezno temeljno. Seveda Plantinga ni koherentist, temveč fundacionalist (čeprav ne klasični), a kriterije skladnosti kljub temu lahko uporabi.

Odgovor na ugovor iz raznolikosti religioznih izkušenj je torej ta, da morajo tudi religiozna prepričanja, ki jih sprejmemo temeljno, to je ne na podlagi sklepa iz drugih prepričanj, zadovoljevati nekatere (notranje oz. interne in tudi zunanje ali eksterne) kriterije, da bi bila sprejemljiva, denimo – morajo biti koherentna s sistemom (kar je interni kriterij). Če obstaja v sistemu kak dovolj močan "defeater" oz. prepričanje-ovrgljivec za naše prepričanje, potem imamo razlog, da tega prepričanja ne štejemo za *ustrezno* temeljnega. Pri marsikaterih prepričanjih na podlagi religioznih izkustev se lahko to zgodi. Krščanski teist verjame, da noben sistem *religioznih* prepričanj ni tako skladen s celotnim sistemom naših prepričanj (predvsem s tistimi prepričanji, ki so dobro upravičena) in izkušenj o svetu in o nas, kot je to krščanski nauk. In čeprav je v današnji klimi relativizma glede morale in religije zelo nepopularno trditi, da je nek sistem religije boljši ali pravilnejši kot drugi, je biblijski kristjan prepričan ravno v to, namreč, da je krščanski nauk pravilen, pri čemer je eden pomembnih znakov v prid temu to, da je bolj notranje racionalen od naukov drugih religij. Raznolikost religioznega izkustva torej ne govori, da moramo v primeru, če vzamemo krščanska prepričanja, ki temeljijo na religiozni izkušnji, za ustrezno temeljna, potem tudi vsa druga temeljna prepričanja na podlagi drugačnih religioznih izkušenj prav tako imeti za ustrezno temeljna. Nekatera religiozna izkustva so lahko sama lažna, neprava – lahko pa so tudi napačno dojeta. V tem primeru bodo obstajali pomembni ovrgljivci za prepričanja, oblikovana na podlagi teh izkušenj, in jih je treba zato šteti za neracionalna oz. neupravičena. Primerjalni analizi religioznih izkušenj bi bilo seveda potrebno posvetiti veliko več prostora, da bi lahko bolje pokazali smiselnost tega stališča, tukaj sem lahko zgolj podal zgornje krščansko stališče o tem. Ateistični ugovorjalec s takim ugovorom morda ne bo zadovoljen, toda neupravičeno bi pričakoval, da bi teist ponudil pojasnitev iz ateističnega stališča oz. zunaj svojega pogleda na svet.

Morda še to: za kriterije za sprejemljivost religioznih prepričanj ni treba, da so omejeni zgolj s skladnostjo prepričanja z ozadnjim sistemom ter drugimi kriteriji, ki jih ponuja Plantinga (denimo s pravilnim delovanjem) – enako pomembni so

lahko pragmatični kriteriji[8], a takrat ne bi mogli več govoriti o tej obliki reformirane epistemologije, ki jo zagovarja Plantinga.

Napačna analiza evidencializma ter zoženje pojma dokazov; pomembno kritiko reformirane epistemologije je podal Norman Kretzmann (glej Kretzmann, 1992: 17-38), sicer krščanski teist. Plantingov antievidencializem kritizira predvsem iz dveh smeri. Prvič, Plantinga nepravilno opisuje relacijo med evidencializmom (v grobem: to je stališče, da so racionalna zgolj tista prepričanja, ki slonijo na dokazih) in klasičnim fundacionalizmom (ki trdi, da morajo biti vsa racionalna prepričanja izpeljana iz drugih upravičenih prepričanj ali pa morajo biti ustrezno temeljna, med ta pa spadajo le prepričanja o lastnih sedanjih duševnih stanjih ter samoumevna prepričanja). In ker na analizi te relacije ključno temeljijo Plantingovi napadi na evidencializem in tudi njegova lastna epistemološka teorija ustrezne temeljnosti, ta napaka resno oslabi njegovo teorijo. In drugič: pojem dokazov ("evidence") Plantinga nepravilno zoži, s čimer prav tako napačno predstavi evidencialistično stališče, ki ga napada, trdi Kretzmann.

Plantinga jasno trdi, da evidencializem *izhaja iz* bolj splošnega stališča, klasičnega fundacionalizma, ko, denimo, piše:

> "Toda, zakaj mora, po evidencialistovem prepričanju, obstajati dober dokaz za božji obstoj, če naj bo prepričanje o Bogu racionalno sprejemljivo? ... Odgovor leži v bolj splošnem načinu mišljenja (perspektivi oz. načinu razumevanja našega celotnega intelektualnega življenja), ki mu rečemo 'klasični fundacionalizem'."[9] (Plantinga, 1982)

Temu Kretzmann ugovarja takole:

> "Akvinskega filozofska teologija je visoko razvit in natančen sistem vednosti, ki je oblikovan bolj ali manj natančno na aristotelovski demonstrativni znanosti. Evidencializem je logično, psihološko in brez dvoma tudi zgodovinsko pred vsakim takim sistemom; to je k resnici usmerjen in predteoretični kanon racionalnosti same. Aristotelovsko pojmovanje demonstrativne znanosti si lahko predstavljamo kot sad razvoja in truda v smeri večje natančnosti in sistematičnosti na podlagi univerzalne intuicije, izražene z trditvijo 'iracionalno je verjeti karkoli na podlagi nezadostnih dokazov'. Nezamisljivo pa je, da bi ta intuicija lahko zrasla iz fundacionalizma ali pa morda koherentizma ali kateregakoli epistemološkega sistema. Plantinga v resnici ne ponuja nobenega argumenta, da bi pokazal, da se 'evidencialistični ugovor ... lahko izsledi vse nazaj do ... korenin v klasičnem fundacionalizmu'. Ko pravi, da 'lahko bolje razumemo evidencialističnega ugovarjalca, če ga vidimo kot ... zagovornika ene od različic *klasičnega fundacionalizma*', se zdi, da obeša narobe obrnjeno sliko. Nasprotno, boljše razumevanje klasičnega fundacionalista lahko pridobimo, če ga vidimo kot nekoga, ki poskuša razviti in 'uzakoniti' intuicijo, katero se da izraziti z evidencializmom. Fundacionalizem izhaja iz evidencializma." (Kretzmann, 1992: 22)

[8] S tem ne mislim na grobe oblike pragmatizma osebne koristi, kot včasih dojemajo Pascalovo stavo, temveč bolj na tip pragmatizma Williama Jamesa, ki poudarja obstoj naše globoke potrebe po Bogu in tendence k živi veri v Boga. (glej Brown, 2000: 31-65)

[9] Glej Plantingov članek "Reformirana epistemologija" v tej številki *Analize*.

Kretzmann iz tega izpelje, da je Plantingova kritika evidencializma zgrešena prav zato, ker je usmerjena na klasičnega fundacionalista in njegove kriterije za ustrezno temeljnost prepričanj. S to kritiko Plantinga namerava spodbiti tudi evidencionalistično trditev, da je vera v Boga brez dokazov neracionalna. Toda ker je slednja trditev praviloma dojeta širše kot zgolj v mejah klasičnega fundacionalizma (kar bomo videli v naslednjem ugovoru), Plantingi ne uspe zadovoljivo pokazati nezadostnost celotnega evidencializma.

Drugo vprašanje, ki ga zastavlja Kretzmann, je, kaj v Plantingovi besedni zvezi "verovati v Boga brez dokazov" zajema beseda 'dokazi' [*evidence*]. Če se spomnimo razdelitve pojma 'dokazi', podane v prvem poglavju: Plantinga razume dokaze za neko prepričanje – *ne* kot kakršnekoli *razloge* za to prepričanje –, temveč kot *argumente* zanj. To pomeni, da so za Plantingo *vsi* dokazi zgolj *propozicionalni* dokazi, in to takšne vrste, ki ne temeljijo na sami naravi te propozicije ali na okoliščinah, v katerih prepričanje vanjo nastane. Kot trdi Kretzmann, je takšno pojmovanje dokazov precej ozko in evidencializem je pogosto ali celo praviloma dojet tako, da zajema tudi drugačne vrste dokazov (to, kar smo na začetku imenovali dokaze v širšem smislu), ki lahko vključujejo med drugim tudi razne vrste neposrednega izkustva samega.

> "... Četudi tako [Plantingovo] pojmovanje dokazov dobro služi Akvinčevemu sistemu filozofske teologije, je preozko določeno, da bi ustrezalo evidencializmu na splošno, ki ga niti danes niti nikoli ni bilo mogoče izraziti s trditvijo: 'Iracionalno je biti prepričan o čemerkoli na podlagi nezadostnih dokazov, s čimer je mišljeno vse, kar ni verjetno glede na niz propozicij, ki predstavljajo dokaze.' Vse, kar evidencialistični kanon zahteva glede prepričanj, ki dokazov zase ne nosijo v sebi, je *nekakšna* zadostna podpora – angleški 'evidence' je dolgo bil in še vedno je običajna angleška beseda za to običajno pojmovanje. Dokazi, ki jih nekdo ima za racionalno prepričanje, so seveda lahko včasih čisto propozicionalni dokazi, tako popolnoma pripravljeni, kot to implicira Plantingova trditev, da bi naj vedno bili. Toda enako dobro so to lahko gola izkustva sama." (Kretzmann, 1992: 24)

Zgornji ugovori seveda niso vsi možni ali celo vsi znani ugovori, ki so bili podani proti reformirani epistemologiji. Menim pa, da je s tem ugovorom Kretzmann natančno zadel v dejansko šibko točko teorije, zato sem se tukaj najbolj osredotočil na njegova ugovore.

Ovrednotenje reformirane epistemologije ter sklep

Plantingova formulacija reformirane epistemologije je razvita teorija spoznanja, ki skuša ustvarjalno zajeti religiozne, moralne ter druge izkušnje v racionalni sistem prepričanj. To je zagotovo naloga krščanske filozofije in menim, da Plantingov poskus rešitve povsem zasluži pozornost, katere je deležen. Lahko je kritizirati nek filozofski sistem ali trditev, precej težje pa je podati boljšo alternativo. Zato kljub mnenju, da ima Plantingova teorija slabosti, menim tudi, da je to vsekakor eden boljših poskusov opisa človekovega spoznavnega delovanja.

Razlog, zakaj tudi mnogi teisti ne morejo v vseh podrobnostih (ali pa tudi v večji meri) soglašati s Plantingovo formulacijo krščanske epistemologije, se zdi dejstvo, da pogosto zagovarja tezo, da je racionalno verjeti v Boga brez dokazov. Če pustimo ob strani zagnanost ateistov, s katerim so zagrizli v to trditev, je res, da ta trditev neposredno nasprotuje splošni intuiciji, da preprosto rabimo dokaze za svoja prepričanja, če želimo biti racionalni. Rečeno drugače: v vsakem primeru rabimo neke *razloge* za svoja prepričanja. Problem je zagotovo v različnem pojmovanju dokazov – za filozofsko analizo je lažje, če dokaze definiramo tako ozko, kot jih Plantinga, namreč kot propozicionalne dokaze. Prilagoditi realnost lastni želji, da bi lahko o stvareh govorili s čim večjo analitično natančnostjo, pa ni ravno k resnici usmerjeno početje. Šteti svoja moralna, religiozna, čutna izkustva ter izkustvo spomina skupaj s tovrstnimi izkustvi drugih ljudi kot dokazni material za naša prepričanja je naravno in zdi se tudi v glavnem pravilno spoznavno obnašanje. Naša celotna življenjska izkušnja je reka dokaznega materiala za naša prepričanja. Raznotere lastnosti teh izkustev in njihova povezava z raznimi subjektivnimi dejavniki našega duševnega življenja so naslednji pomembni dejavnik pri določanju njihove epistemične vrednosti. Plantingova epistemološka teorija skuša vse to povezati v en sistem, toda za ceno, ki se marsikomu zdi previsoka: da se nikakršno izkustvo ne more šteti kot dokaz. Ne vem pa, kako bi izgledala Plantingova teorija, če si jo skušamo predstavljati brez te nenaravne opredelitve dokazov – zagotovo bi se morala bistveno spremeniti. Poskusi "reformiranja" reformirane epistemologije (glej npr. Pargetter, 1990 in Yandell, 1993) obstajajo in so ena izmed zanimivih nalog sodobne krščanske filozofije.

ALVIN PLANTINGA AND PROPERLY BASIC RELIGIOUS BELIEFS

Some Christian philosophers of 20th century (Nicholas Wolterstorff, Alvin Plantinga, William Alston) have become known because of their stance called reformed epistemology. This is a view, which holds that it is rational to believe in God (also) without evidence. In the present article I want to analyse especially the Plantingian formulation of reformed epistemology. First, I tend to place this branch of Christian philosophy into the wider picture of Christian philosophy as such, and of the protestant philosophy and theology in particular. In the same chapter we also find an analysis of different concepts of evidence, which will also serve for a better understanding of Plantinga's claims and of the claims of his opponents. In the second chapter we find some of the objections that may come to mind of a philosopher who is acquainted with this philosophy. At the end I try to evaluate reformed epistemology as a suggestion of description of human cognitive functioning.

Keywords: Christian philosophy, reformed epistemology, arguments for the existence of God, basic belief, evidence, religious experience.

Literatura

Brown, H. (2000). *William James, on Radical Empiricism and Religion*. Toronto: University of Toronto Press.

Goetz, S. C. (1983). "Belief in God is not Properly Basic". *Religious Studies*, 19.

James, W. (1897). "The Will to Believe". V James, W., *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green.

Kretzman, N. (1992). "Evidence against Anti-Evidentialism". V Clark, J. K. (ur.), *Our knowledge of God*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, str. 17-38.

Pargetter, R. (1990). "Experience, Proper Basicality, and Belief in God". *Philosophy of Religion*, 27.

Plantinga, A. "Atheism, Theism, and Rationality", online-papers, http://philofreligion.homestead.com/Plantingapage.html.

Plantinga, A. (1982). "On Reformed Epistemology". *The Reformed Journal*, January, str. 13-17.

Plantinga, A. (1983). "Reason and Belief in God". V Plantinga, A. in Wolterstorff, N. (ur.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

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

Wainwright, W. (1995). *Reason and Heart*. Ithaca: Cornell Univesity Press.

Yandell, K. E. (1993). *Epistemology of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

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 narekovaje. 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.

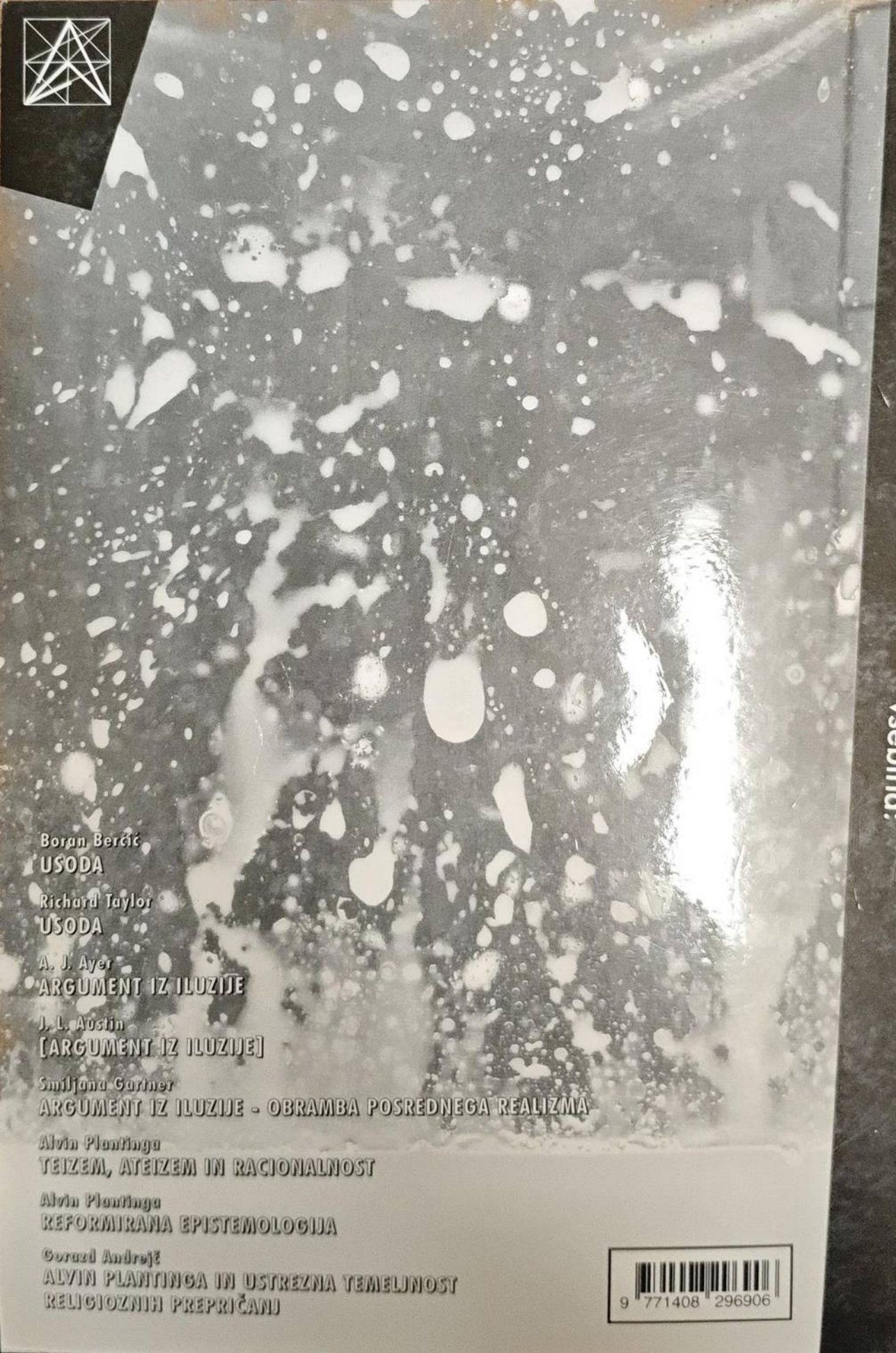
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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:

Boran Berčič
USODA

Richard Taylor
USODA

A. J. Ayer
ARGUMENT IZ ILUZIJE

J. L. Austin
[ARGUMENT IZ ILUZIJE]

Smiljana Gartner
ARGUMENT IZ ILUZIJE - OBRAMBA POSREDNEGA REALIZMA

Alvin Plantinga
TEIZEM, ATEIZEM IN RACIONALNOST

Alvin Plantinga
REFORMIRANA EPISTEMOLOGIJA

Gorazd Andrejč
ALVIN PLANTINGA IN USTREZNA TEMELJNOST RELIGIOZNIH PREPRIČANJ

9 771408 296906