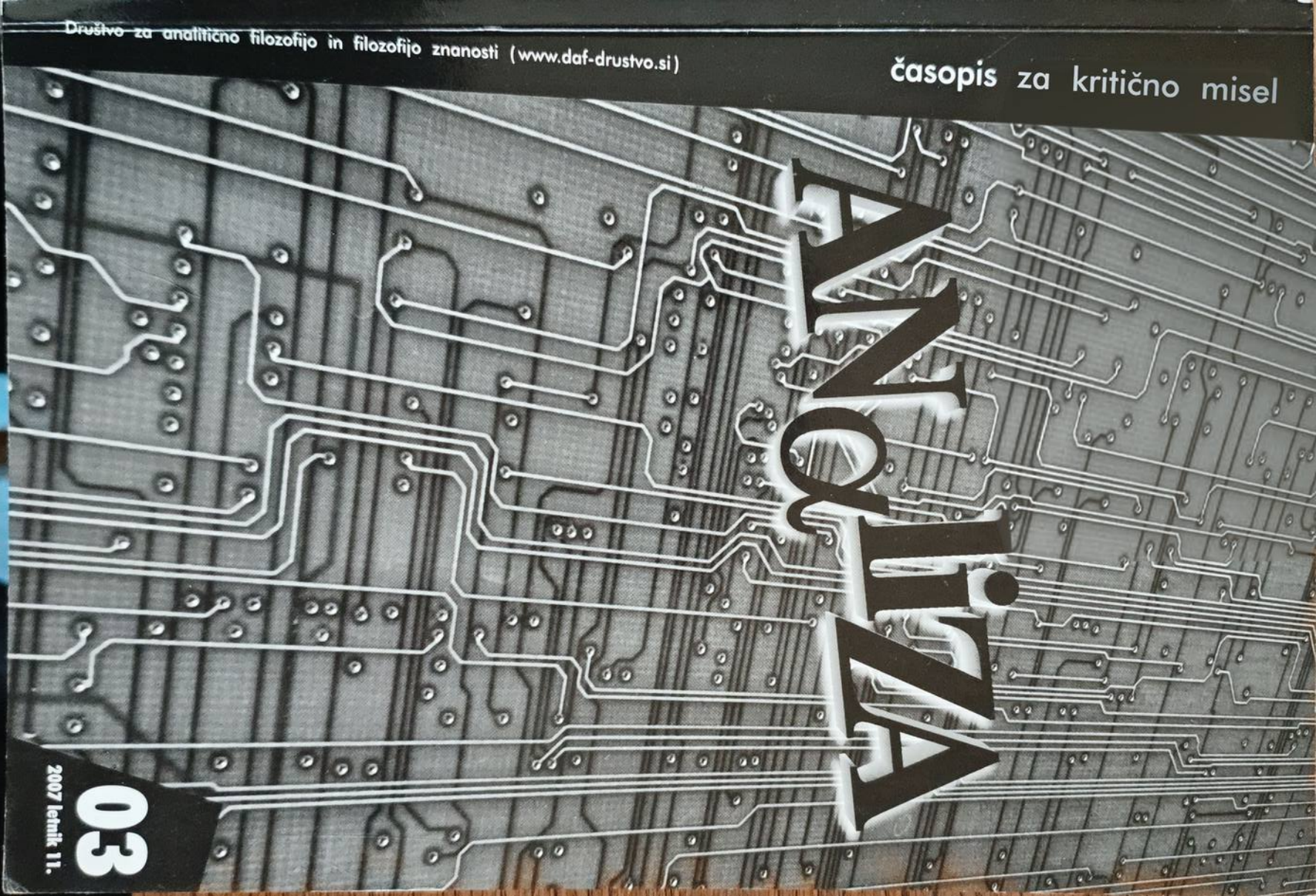
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

časopis za kritično misel



03
2007 letnik 11.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto XI., oktober 2007
Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

Založnica: Založba Aristej d.o.o., Marčičeva ulica 19, 2000 Maribor
e-naslov: info@aristej.si
Naročila sprejema založba na zgornji naslov.
Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR,
za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

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

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Unigrafika d.o.o., Lesjakova ulica 9, 2000 Maribor, november 2007

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo MINISTRSTVA ZA KULTURO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

KAZALO

POUČEVANJE FILOZOFIJE

Rudi Kotnik
BOLONJSKA PRENOVA IN FILOZOFIJA 5

Andrej Adam
RAZUMNOST – IDEAL IZOBRAŽEVANJA 17

ONTOLOGIJA UMETNOSTI

Joseph Margolis
ONTOLOŠKA POSEBNOST UMETNIN 41

Peter Kivy
PLATONIZEM V GLASBI: NEKAKŠNA OBRAMBA 47

FILOZOFIJA LUDVIKA BARTLJA

Tanja Pihlar
LUDVIK BARTELJ (1913 – 2006) 65

Ludvik Bartelj
GLOBINSKI RAZUM 73

VARIA

Danilo Šuster
KONTEKSTUALIZEM, PROTIDEJSTVENIKI IN REALIZEM 89

Miklavž Vospernik
KONTINGENTNOST IN NUJNOST NARAVNIH ZAKONOV 113

Dunja Jutronić
NOVE HIPOTEZE O IZVORU JEZIKA 121

Marko Uršič
ZNANOST KOT KOMUNIKACIJSKA MREŽA – KAJ PA FILOZOFIJA? 137

Poučevanje filozofije

Rudi Kotnik
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Bolonjska prenova in filozofija

Prispevek je poskus kritične analize kontroverzne vloge bolonjske prenove študija filozofije v tranzicijskih razmerah. Na eni strani je reforma priložnost za razvijanje filozofskih sposobnosti kot doslej prezrtega, a nujnega sestavnega dela študija filozofije. Na drugi strani je past, da z nereflekiranim pristopom študij postane bodisi reduciran na behavioristično fragmentacijo učenja v obliki »kompetenc« ali pa zgolj trening za delovne vloge. Kljub intelektualni kritični distanci profesorjev do bolonjskih novotarij je nevarnost v hkratnemu prilagajanju institucionalnim zahtevam. Rešitev, ki sledi iz analize, je v zavedanju predpostavk in implikacij bolonjske prenove in temu ustrezno iskanje kreativnih in situaciji primernih rešitev. Odločitev za razvijanje filozofskih sposobnosti je taka rešitev, ki bi nas lahko približala študiju filozofije v razvitem svetu, kar pomeni uresničevanje tistih načel bolonjske prenove, ki so trenutno v ozadju ali popolnoma odsotni. To je »nova edukacijska paradigma«, ki se namesto vsebini in posredovanju vednosti posveča procesu in torej razvijanju filozofskih sposobnosti. Analiza drugega primera pa kaže na past, ki je možna tudi v študiju filozofije.
Ključne besede: bolonjska reforma, kompetenca, filozofske sposobnosti, proces.

Uvod

Bolonjska reforma zadeva filozofijo vsaj z dveh vidikov. Najprej gre za zavezanost filozofije, da bolonjske reforme ne sprejema na samoumeven način ali se z njo sploh ne ukvarja, pač pa, da se je loti resno na reflektiran način, ki vključuje tudi raziskovanje predpostavk in implikacij. Slednje nas pripelje tudi do drugega vidika, ko gre za poučevanje filozofije na vseh treh ravneh: na univerzitetni ravni, v srednjih šolah in v filozofiji z otroki. Zato bosta z analizo dveh primerov v tem prispevku navzoča oba vidika.

Predpostavke in implikacije

Bolonjska reforma je realnost, ki je sestavni del konvergenčnih procesov v evropskem visokošolskem prostoru. Kot taka je nujnost, ki ima v sebi tako značilnosti, ki prinašajo koristne novosti in so izraz realnih potreb, kot tudi globalizacijski fenomen z vsemi posledicami, ki jih prinaša vpliv kapitala in politike. Je torej kontroverzen fenomen, v katerem je tako zagovornikom kot kritikom dostikrat težko priznati drugo plat. To velja predvsem v primerih, ko gre za nepoznavanje v nekritičnem prevzemanju in nepoznavanje v kategoričnem zavračanju. Verjetno niso sporna temeljna načela bolonjske prenove (kva-

liteta, primerljivost, kompatibilnost), ki pa jih je kaj hitro mogoče »zlorabiti«. Ker smo v fazi implementacije načel bolonjske reforme (tako v zakonodajo postopke akreditacije študijskih programov kot v prakso poučevanja), se o tem lahko praktično prepričamo (več o tem glej Kotnik, 2006e). Kar posebej preseneča, je dejstvo slabega poznavanja ali celo nepoznavanja konceptualne zasnove bolonjske prenove. V tej konceptualni zasnovi (več o tem glej Kotnik, 2006a, 2006b, 2006d, 2006e) je ključni pojem pojem »kompetence«, ki je kontroverzen, problematičen, predvsem pa teoretsko nedodelan, saj (če ne drugega) obstaja mnoštvo zelo različnih pomenov tega izraza in upravičeno se lahko vprašamo, kako pri mnoštvu različnih pomenov tega pojma vemo, če govorimo o isti stvari. Še bolj preseneča neverjetna lahkota, s katero se vsevprek uporablja ta kontaminiran pojem. Pa tudi to, da je temu podlegla tudi akademska javnost. Zato bo pojem kompetence vključen v pričujočo analizo toliko, kolikor je to nujno. Videti je namreč, da je pojem kompetence tisto, na čemer bolonjski proces oziroma njegov dokument *Tuning* stoji in pade, saj bi lahko rekli, da je pojem kompetence tisti ključni moment primerljivosti (s tem tudi medsebojnega usklajevanja oziroma harmonizacije), kar je podlaga BP pa tudi kompetenčnega pristopa (KP) nasploh.

Če bi se strinjali, da je naše izobraževanje potrebno reformirati, potem sledi vprašanje, kakšno vlogo ima pri tem lahko bolonjska reforma. Zgoraj omenjena njena načela – kvaliteta, primerljivost in kompatibilnost – prinašajo priložnost, da bi se dosežki tujega izobraževanja približali tudi nam. Država se pri nas z zavezanostjo uresničevanja bolonjskih načel postavlja v kontroverzno vlogo: je spodbujevalec dviga kvalitete izobraževanja in hkrati zastopnik korporativnih interesov v razmerah globalizacije. To pomeni, da s tem spreminja temeljno vlogo izobraževanja v globalizirani družbi. Ta kontroverznost pa nas ne ovira, da ne bi mogli v tej reformi najti priložnost za vse tisto, kar pri nas pogrešamo in bolonjska reforma to do določene mere ponuja. Velika nevarnost pri tem je, da bi se z zgolj formalno prilagoditvijo zahtevam zgodilo ravno nasprotno: da v tem prisilnem prilagajanju univerza kompromisno sprejme problematične vidike reforme, ne pa tistih vidikov, ki so dejansko ali potencialno pomembni za kvaliteto izobraževanja. To konkretno lahko pomeni, da univerze pristanejo na samoumevni diskurz kompetenčnega pristopa, se v privzetih dokumentih sklicuje nanj in na »kompetence«, izvedbena raven pa ostane zavezana učnosnovnim načelom (Kotnik, 2006e). Ker sem omenjena vprašanja že obravnaval (Kotnik, 2006a, 2006b, 2006c, 2006d, 2006e), naj opozorim na najbolj problematično dejstvo v zvezi s pojmom kompetence: kako lahko pri mnoštvu različnih pomenov tega nedodelanega in konceptualno vprašljivega pojma vemo ali govorimo o isti stvari? Ali na podlagi tega lahko imamo za verodostojne znanstvene raziskave, ki raziskujejo odnos do posameznih »kompetenc« pri različnih ciljnih skupinah (delodajalci, profesorji, študentje itn.)?

Priložnost za filozofijo?

Vredno si je torej podrobneje ogledati priložnosti in nevarnosti za izobraževanje na področju filozofije. Ena takih priložnosti je dejstvo, da sicer izrazita

učnociljna naravnanost bolonjskega kurikula daje poudarek tudi na razvijanje sposobnosti [*skills*]. Pri nas so bile sposobnosti bodisi naključni stranski produkti ali pa so bile tako ali drugače odsotne. Vsekakor pa niso bile načelno izhodišče. Ko gre za poučevanje filozofije in s tem učenje filozofije, je bila ali pa je še samoumevna predpostavka, da se filozofije učimo iz velikih filozofskih mislecev, ki so nam zgled. Ob branju filozofskih besedil se seznanjamo s filozofsko vsebino in metodo. Če se torej poleg vsebine učimo tudi metode, je to stranski produkt, ki je sicer zaželen, vendar pa ni v ospredju kot princip dela z dijaki ali študenti. Izjema pri tem bi lahko bila logika.

Ko smo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru pripravljali akreditacijski dokument (elaborat), smo bili (tako kot verjetno naše kolegice in kolegi v Ljubljani in v Kopru) pred dilemo, kaj storiti s seznamom »kompetenc«, ki ga zahteva 2. točka 7. člena Meril za akreditacijo. Pregledali smo si druge rešitve in našli zanimiv pristop v primeru britanskih nacionalnih standardov (kot del nacionalnega kvalifikacijskega ogrodja) oziroma tako imenovanih »benchmark statements« za področje filozofije v Združenem kraljestvu: (http://www.qaa.ac.uk/academicinfrastructure/benchmark/honours/philosophy.asp). Zato si ta primer poglejmo pobližje. Kot je znano, so britanske izkušnje s kompetenčnim pristopom zelo bogate, saj segajo že v osemdeseta leta prejšnjega stoletja. V devetdesetih letih je tam potekala ostra polemična teoretska diskusija, katere rezultat je bil, da je akademska sfera ostro protestirala, ko je država neuspeli poskus uvajanja kompetenčnega pristopa v poklicnem izobraževanju hotela uveljaviti tudi v visokošolskem sistemu. Ker so se britanske univerze lahko učile iz omenjenih eksperimentov, so se na podlagi teh izkušenj zahtevam države in kapitala *lahko* prilagodile na bistveno drugačen način. Pravim »lahko«, saj so se te spremembe dogajala na različne načine – tako, kot se to zdaj dogaja z bolonjsko reformo drugje po Evropi.

Če si dokument, ki predstavlja enotne standarde na posameznih stopnjah študija filozofije za celo področje Združenega kraljestva, ogledamo pobližje, lahko opazimo, da po eni strani sledi temeljni ideji rezultatskega pristopa. Poleg znanja in razumevanja upošteva torej tudi usposobljenost za opravljanje dela, se pravi, da ga zanimajo tudi sposobnosti, ki naj jih študent na koncu študija obvlada. Ko so predstavniki številnih univerz s področja filozofije iskali konsenz o nacionalnem standardu na svojem področju, so na to vprašanje prej našli odgovor v sposobnostih, ki naj jih da študij filozofije, ne pa v vsebini. Ko jo, vsebino omenjajo sicer kot poznavanje in razumevanje *nekaterih* teorij, avtorjev, problemov; nikakor pa ni omenjeno niti eno ime. Sposobnosti, ki jih navajajo, so razvrščene v tri sklope: intelektualne sposobnosti, sposobnost sodelovanja v filozofski diskusiji in spopadanja s problemi ter zmožnost širine pogleda. Izvzeti velja tiste sposobnosti, ki zahtevajo ustrezno strategijo poučevanja in učenja, za katero težko najdemo mesto v tradicionalnem učnosnovnem kurikulu. Iz tega primera standardov lahko razberemo tisto plat bolonjske reforme, ki je manj problematična (čeprav je v nekaterih temeljnih vidikih lahko diskutabilna) ali celo korak v smer, ki lahko v določenem smislu omogoča kvaliteto izobraževanja. Vsekakor pa sem prepričan, da je ta vidik tisto, kar v našem sistemu rabimo. Zakaj? Znano je (Ross, 2000), da je uvajajoči se učnociljni model izobraževanja, kakorkoli že gre v svojo skrajnost, nastal

tudi zaradi dejanskih potreb ravno zato, ker se tradicionalni učnosnovni model izobraževanja, ki temelji na disciplinah, zaradi rigidnosti ni bil sposoben prilagoditi zahtevam časa. Gre za preprosto vprašanje, ali so diplomanti usposobljeni za delo, ki ga bodo opravljali. Kaj za to rabijo? Britanski standardi za področje filozofije zato na najsplošnejši ravni predstavljajo konsenz oziroma odgovor na to vprašanje. Če te standarde pazljivo preberemo, lahko najdemo ta odgovor. Za nas bo zanimivo troje:

1. opredelitev same filozofije, ki vodi v metode;
2. opredelitev znanja in razumevanje, ki iz tega sledi;
3. opredelitev potrebnih sposobnosti [*skills*].

Začenja z dovolj široko *opredelitvijo* filozofije, ki je »razumevanje ter kritično vpraševanje o idejah glede narave realnosti, vrednot in izkustva, ki imajo prevladujočo vlogo v razumevanja sveta in nas samih« (str. 2). Pri tem poudarijo, da ni *metode*, ki bi ustrezala vsem problemom, saj je »značilnost filozofije postavljanje vprašanj, kritična obravnava idej, delanje in izostrovanje distinkcij, uvajanje novega besednjaka, kritika in reinterpretacije velikih besedil, obravnava vprašanj iz zgodovine filozofije, uporaba tehnik iz formalne logike, konstrukcija in preverjanje argumentov, izvajanje miselnih eksperimentov ter iskanje evidence v virih« (ibid.). Poudariti velja, da imajo za njih različne filozofske šole enako *veljavo* in navajajo primer »analitične filozofije, fenomenologije in hermenevtike« (ibid.).

V zvezi z opredelitvijo predvidenega znanja in razumevanja je za naše razmere ta pristop zanimiv, ker se ne ukvarja s tem, kaj vse bi študent moral poznati ali česa ne bi smel izpustiti, pač pa izhaja iz načela, da je v izjemnem obsegu filozofske vednosti za dojetje in obvladovanje filozofije nujno potrebna visoka selektivnost, kar seveda pomeni temu ustrezno izbirnost. Zato kot obseg vednosti predvideva le štiri široka področja:

- ideje in argumenti nekaj velikih filozofov iz njihovih del samih;
- splošen vpogled v nekaj osrednjih teorij in argumentov s področja logike, metafizike, epistemologije ali filozofije duha;
- splošen vpogled v nekaj osrednjih teorij in argumentov s področja moralne, politične ali socialne filozofije;
- vpogled v poglavitna vprašanja sodobnih filozofskih diskusij in raziskav.

Če torej povzamemo konsenz o standardu *znanja* (in razumevanja) diplomanta filozofije, se le-ta omejuje na poznavanje nekaj *osrednjih filozofov*, na določen vpogled v nekatere *filozofske discipline* in na vpogled v nekaj poglavitnih *sodobnih vprašanj*. Za naše razmere s standardnim obsežnim predmetnikom je to videti presenetljivo skromno, dokler ne pregledamo skrbno še seznama zahtevanih sposobnosti [*skills*]. Le-ta je dokaj obsežen in predstavlja omenjeni kompromis med institucionalnimi zahtevami in dejanskimi potrebami, kako naj

bo diplomant usposobljen, da bo uspešno opravljal svoje delo na najrazličnejših področjih. Tudi to ima svoj pomen, saj institucije, ki zaposlujejo, to še kako zanima. Predvsem pa te sposobnosti niso zgolj lepotni dodatek. Oglejmo si te poglavitne filozofske sposobnosti:

Najprej splošne filozofske sposobnosti:

- Artikuliranost v identifikaciji problemov, ki so v temelju vsakovrstnih razprav.
- Natančnost mišljenja in izražanja v analiziranju in formulaciji strukture, kompleksnih in kontroverznih problemov.
- Senzibilnost za branje in interpretacijo besedil iz različnih obdobij in/ali tradicij.
- Jasnost in rigoroznost v kritični obravnavi argumentacije takih besedil.
- Zmožnost uporabe in kritike specialne filozofske terminologije.
- Zmožnost abstrahiranja, analize in konstruiranja jasnih argumentov ter razpoznavanja logičnih napak.
- Sposobnost prepoznavanja metodoloških napak, retoričnih sredstev, nepreverjenih običajnih modrosti, neopaženih predpostavk, nejasnosti in površnosti.
- Sposobnost gibanja med splošnostjo in ustrezno detajlno diskusijo, izumljanja ali odkrivanja primerov v prid ali proti stališču ter razlikovanja med relevantnimi in nerelevantnimi obravnavami.
- Odprtost za obravnavo tujih stališč in sposobnost za ustrezno spremembo svojih.
- Sposobnost za spoprijem z neobičajnimi idejami in načini razmišljanja ter za kritično obravnavo predpostavk in metod znotraj discipline. (str. 3)

Sledijo sposobnosti, ki se nanašajo na vključevanje v filozofsko diskusijo:

- Sposobnost za argumentiranje v zvezi z najpomembnejšimi vprašanji brez zatekanja v žalitve drugih ali jemanja argumentov drugih za žalitev sebe.
- Pripravljenost za upoštevanje nasprotnih argumentov, za oblikovanje in tehtanje najboljših argumentov znotraj različnih pogledov ter za identifikacijo najšibkejših elementov v najbolj prepričljivih pogledih.
- Poštenost v priznavanju sklepov, ki sledijo iz skrbnega preverjanja primernosti argumentacije. (ibid.)

Zaključi pa zmožnost širine pogleda, ki se kaže kot:

- Zmožnost pogleda preko tradicionalnih meja predmetnega področja in zmožnost obravnave tako prednosti kot omejitev drugih disciplin in praks ter razpoznavanje filozofskih doktrin na nepoznanih področjih.

- Zmožnost uporabe filozofskih sposobnosti in tehnik za spoprijem s problemi vsakdanjega življenja. (ibid.)

V pregledu seznama teh sposobnosti po eni strani lahko vidimo zavezanost tradiciji, v kateri je nastajal, hkrati pa opazimo določeno skrb za splošnost formulacij, kar bi lahko pomenilo tudi sprejemljivost za drugačne pristope. Če slednje ne drži, je še vedno mogoče izdelati kulturi in tradiciji primeren seznam. Gre seveda za načelo, da tudi v fenomenološki in hermenevtični šoli lahko poleg poznavanja in razumevanja obeh pristopov sledimo tudi sistematičnemu razvijanju ustreznih sposobnosti, ki bi bolj načrtno omogočale to, kar je zgolj s poznavanjem in razumevanjem le naključen stranski produkt.

Kaj lahko iz celotnega primera sklenemo? Kot rečeno, kar velja še enkrat poudariti, gre za učinkovit, predvsem pa premišljen in konsistenten kompromis med institucionalnimi zahtevami (v Veliki Britaniji je to potekalo neodvisno od bolonjskega procesa) in akademskim odporom do kompetenčnega pristopa, saj, kot se lahko jasno prepričamo, standardi *niti enkrat ne omenjajo besede kompetenca*. Še več: zavestno se od pasti kompetenčnega pristopa oziroma njegove behavioristične verzije ograjujejo z drobnimi, a pomembnimi formulacijami. Ko gre za preverjanje, pravijo:

»Vsega, kar ima neko vrednost, ni mogoče ločeno testirati, meriti ali kvantificirati. (…) Globine in obsega osebnih kvalitet ni mogoče preverjati neposredno, vendar pa se pričakuje, da se pokaže uspešno obvladovanje z uporabo drugih sposobnosti, ki pa jih je sicer mogoče eksplicitno preverjati.« (str. 6)

Za naše tranzicijske razmere, kjer smo po eni strani soočeni z nedoumljivo nesmiselnimi zahtevami akreditacijskih dokumentov in temu ustreznim prilagajanjem (obrazce izpolnjujemo v skladu z zahtevami, ne pa s tem, kar bomo dejansko delali), je to izziv, da razmislimo in preverimo, ali imajo naši diplomanti poleg znanja in razumevanja, ki sledi iz prevladujočega učnosnovnega modela izobraževanja, dovolj razvite tudi druge sposobnosti. Če bi te sposobnosti želeli, bi jim bilo treba posvetiti posebno skrb. Za dosego teh ciljev je namreč še kako smiselno upoštevati temeljna načela tega, kar se v bolonjski prenovi *Tuning* imenuje »nova edukacijska paradigma« (Gonzalez & Wagenaar, 2003: 63-64). Znano je, namreč, da ima prevladujoče transmisijsko poučevanje svoje meje pri doseganju omenjenih ciljev. Izkušnje utrjujejo prepričanje, da od učiteljev, ki pri svojem delu predvsem posredujejo vednost (sledijo načelom učnosnovnega modela izobraževanja), težko pričakujemo, da bodo pri svojem delu pozorni tudi na razvijanje sposobnosti (ki so sicer lahko ravno tako rezultat učnosnovnega pristopa). Zavedanje tega premika v poudarku je lahko pomembno, in to je eden tistih elementov bolonjskega procesa, ki lahko prinese pozitivne premike v izobraževanju. Če realizacija tega koristnega vidika trenutno še ni mogoča, je lahko vsaj projekt.

To, kar je videti na univerzitetni ravni projekt, pa je na srednješolski ravni do določene mere, se pravi vsaj na normativni ravni, že realnost, saj naš katalog za maturo pri filozofiji od dijakov izrecno zahteva, da so v *enem segmentu* maturitetnega preizkusa sposobni samostojnega reševanja filozofskega problema, kar se preverja na podlagi kriterijev, ki so posamezne sposobnosti. Če združimo splošne cilje in merila ocenjevanja, iz njih lahko povzamemo naslednje sposobnosti:

- refleksija oz. samostojno mišljenje,
- problematizacija,
- argumentacija,
- pojmovna analiza,
- alternativni pogledi,
- iskanje predpostavk,
- iskanje implikacij,
- preverjanje konsistentnosti,
- filozofska relevanca. (Filozofija za splošno maturo, 2007: 7)

Če v srednješolski filozofiji opazimo to kot korak v učnosnovno smer, je to toliko bolj očitno v primeru filozofije z otroki, kjer je že sama zasnova predmeta (prevzeta iz tujine) v načelu in bistveno učnociljno zasnovana. Ne le to, prednost filozofije z otroki je ravno v tem, da v pouku ni posredovanja vednosti, pač pa nefilozofski *stimulus* v obliki zgodbe, ki sicer nosi v sebi filozofski potencial, ni vsebina za posredovanje, ampak predmet obravnave v skupnosti raziskovanja, kjer je poglavitni cilj ravno razvijanje sposobnosti. V filozofiji za otroke naš učni načrt poleg splošnih ciljev, kot so npr. razvijanje avtonomnega, kritičnega in refleksivnega mišljenja ter razvijanje kulture dialoga, omenja tudi posamezne »spretnosti«: »oblikovanje mnenj, analiziranje, sintetiziranje, primerjanje, klasificiranje, postavljanje vprašanj, iskanje hipotez, izpeljevanje, odkrivanje predpostavk in posledic, reševanje problemov« (Hladnik in Šimenc, 1999: 5).

To je torej racionalna podlaga kompetenčnega pristopa, ki ga vnaša bolonjski proces. Le-ta pa ima tudi pasti, ki so vredne posebne pozornosti. Po eni strani zadevajo konceptualno raven, po drugi pa način implementacije. Začnemo lahko prav pri filozofiji z otroki, bolj konkretno z Lipmanovim modelom, ki ima ime filozofija z otroki.

Pasti

Lipmanov članek »On Children Philosophical Style« (Lipman, 1998) nam je lahko za izhodišče obravnave kontroverznosti kompetenčnega pristopa. Ko pojasnjuje metodologijo svojega pristopa v filozofiji za otroke, začenja z men-

talnimi dejanji kot elementarnimi enotami, ki so potem organizirane na molekularni ravni kot sposobnosti mišljenja v smislu filozofske obrti in slednjič pride do vprašanja, kaj naj bi bila umetnost filozofiranja, pri čemer uporabi analogijo iz baleta z gibi kot nečim elementarnim:

»Filozofsko vedenje [*behaviour*] prav tako vsebuje določene gibe, ki jih imenujemo *mentalna dejanja*: predpostavljanje, nameravanje, razumevanje, spominjanje, asociiranje itn. – ki so tudi značilnosti samega mišljenja. Ti atomarni gibi so lahko potem organizirani molekularno v sposobnosti sklepanja, katerih primeri bi bili dedukcija, kategorizacija, ustvarjanje analogij, definiranje, posploševanje in navajanje primerov. Nobena od teh posamičnih sposobnosti ali njenih komponent ni specifično filozofska; filozofija se dogaja, ko te sposobnosti kompetentno uporabimo v reflektivnem raziskovanju. Lahko torej učimo sposobnosti v filozofski obrti; ali pa je mogoče učiti umetnost filozofiranja – bodisi v osnovni šoli ali na univerzi –, to je že drugo vprašanje …« (Lipman, 1998: 5)

Lipman potem navede primer filozofije, ki se je dogajala v razredu z otroki in filozofsko vrednost dialoga opiše z naslednjimi besedami:

»V tem dialogu je čisto dorska preprostost in odkritost, hkrati pa je to hitrost gibanja, ki jemlje sapo.« (ibid)

Ta dva citata predstavljata svojevrsten paradoks. Na eni strani avtor govori o filozofskem obnašanju, kar samo na sebi ni problematično, lahko pa je v določenem kontekstu. Nadalje omenja mentalna dejanja kot elementarne gibe. Takoj lahko razpoznamo tendenco in značilnost temeljne naravnanosti kompetenčnega pristopa v svoji behavioristični verziji – potreba po razdelitvi neke naloge na elementarne oziroma atomarne gibe v tayloristični maniri. Verjetno je to naključje, a zanimivo naključje, da avtor uporablja besedo »gib« s področja baleta, ki je hkrati element delovnega akta. Tako lahko preskočimo na tiste kritike bolonjske prenove in s tem komptenčnega pristopa, ki opozarjajo na njegove behavioristične temelje:

»Behavioristično ogrodje razstavi kompetenco na izvrševanje nepovezanih nalog, ki so izvedene iz funkcionalne analize delovnih vlog.« (Kerka, 1998)

»Običajni pridržki do behavioristič nih ciljev so običajno izraženi v stališču, da fragmentirajo učenje na ozko zasnovane kategorije obnašanja.« (Tenant, 1988: 117)

Hyland (1993: 59) ob tem povzema prevladujoče mnenje kritikov, da take težnje »zvedejo kompleksne človeške dejavnosti na koščke merljivega ob-

našanja«.

To je le nekaj drobcev, ki skupaj z iskreno Lipmanovo namero, da učiteljem, ki se usposabljajo za filozofijo z otroki, čim bolj približa metodologijo in seveda z njegovo težnjo, da znanstveno utemelji svoj pristop, imajo namen pokazati v čisti obliki, kako je omenjena atomizacija lahko videti v filozofiji.

Lipmanov citat sam na sebi ne bi bil nič posebnega, če ne bi kazal na temeljne dileme aktualnih debat o kompetenčnem pristopu. Ker je bil v originalu objavljen že leta 1988, za le-te ni nič »kriv«, kaže pa na samo podlago kompetenčnega pristopa v behaviorizmu. Kaj so vse te razsežnosti citata?

1. Najprej je tu samoumevnost izraza »philosophical behaviour«, ki jo lahko razumemo kot izraz tradicije, v kateri je na pedagoškem področju Lipman deloval.
2. Fragmentacija učenja (bodisi kot kurikularni projekt ali kot rezultat) na ozko zasnovane kategorije vedènja.
3. Identifikacija teh elementov na atomarni in molekularni ravni.
4. In seveda paradoks v izjavah, da te sposobnosti in njihove komponente niso specifično filozofske (ker jih najdemo tudi drugje), ter tudi to, da sicer to obrtniško plat filozofije lahko poučujemo, vprašljivo pa ostaja vprašanje, če je učljiva sama umetnost filozofiranja, ki jo formulira kot kompetentno uporabo teh elementov za »reflective inquiry«. Ta ključna formulacija ostaja kot nepojasnjen presežek – tako kompetentna raba kot tudi reflektivno raziskovanje.
5. In slednjič: medtem ko na eni strani zelo jasno opredeljuje te obrtniške elemente in molekule (posebej je to obdeleno v Lipman, 2003: 158-160), je za presojo »umetniškosti« filozofije na voljo le analogija s plesom ali arhitekturo.
6. Tako smo v zagati, da za presojo o tem, ali je neka dejavnost filozofija, ostanemo brez trdnih oziroma kakorkoli oprijemljivih meril. (Razen, v kolikor nismo zadovoljni z opredelitvijo filozofije, ki ostaja pri tej obrtniškosti – kar seveda vodi v temeljno razumevanje filozofije oziroma vprašanje, kaj filozofija je.) To seveda ne bi bil nikakršen problem, če bi si ta neizrazljivi presežek kot tak (neizrazljiv) vzeli za izziv že na samem začetku. Fragmentacija in atomizacija je namreč po eni strani videti kot neuspešen rezultat iskanja meril ali celo objektivnih meril, po drugi strani pa nevarnost. Kaj hitro se lahko zgodi – in izkušnje to potrjujejo –, da se v praksi učitelji zadovoljijo in ostajajo pri tem obrtniškem vidiku. Še bolj nevarno je to za izobraževanje učiteljev, če bi jim predpisali seznam »kompetenc«, ki jih usposablja za kompetentno poučevanje filozofije – ne glede na to, ali gre za filozofijo z otroki, srednješolsko filozofijo ali za študij filozofije.
7. Tako nam ostane primer filozofije kot primer nevarnosti uvajanja kompetenčnega pristopa – seveda, če je v nereflektirani obliki. Se pravi, da lahko enaki pomisleki veljajo tudi za kompetenčni pristop v celoti, saj predstavlja v osnovi isto težnjo: po eni strani ambicioznost projekta kompetentne perform-

ance, ki ga tvorijo do manjše ali večje mere fragmentirani elementi in molekule kot »delovne vloge« (oziroma tako imenovane kompetence) z iluzijo, da identifikacija teh elementov že omogoča preverjanje same kompetentnosti (kar je iluzija in napaka). Drugi, veliko nevarnejši trend in že obstoječa realnost je, da instituciji (birokraciji) veliko bolj ustreza ta prvi del, ki je v končni fazi tudi tisto, kar v dokumentih od učiteljev zahteva.

8. Če se vrnemo k Lipmanovemu citatu, želim nujno poudariti, da v samem izvajanju filozofije z otroki tako iz primerov v literaturi kot v osebnih izkušnjah ne najdem tega, kar bi sledilo iz teh teoretskih izhodišč in kar bi spominjalo na behavioristično fragmentacijo učenja ali trening posameznih »molekul«. Nasprotno, omenjeni primeri, zlasti pa možnost opazovanja predstavnikov Lipmanove šole iz IAPC (Institute for the Advancement of Philosophy for Children) na Montclair State University (npr. Ann Margaret Sharp, Laurence Splitter) na seminarjih, so me prepričali o senzibilnosti in mojstrstvu, s katerima se lotevajo filozofije z otroki oziroma skupnosti raziskovanja. Še več: to mojstrsko razvijanje filozofije same s posvečanjem procesu kot razvijanju sposobnosti, ki jo je do določene mere (kot obrtniški vidik) mogoče konceptualizirati, je povsem resno lahko zgled tisti akademski filozofiji, ki tega še ne prakticira. Sam pri didaktiki filozofije znova in znova spoznavam, da mi je pri delu s študenti (ko gre za razvijanje sposobnosti) filozofija z otroki v veliko pomoč. Ko gre za razvijanje sposobnosti, so na vseh treh ravneh, tako v filozofiji z otroki kot v srednješolski filozofiji in slednjič v akademski filozofiji (kot jo npr. najdemo v omenjenih britanskih standardih), v temelju navzoča ista načela.

Sklep:

Prihajamo do paradoksnega zaključka. Bolonjska prenova prinaša priložnost za razvoj poučevanja filozofije in hkrati pasti. Razvijanje filozofskih sposobnosti je mogoče s posebno pozornostjo na procesu. Osredotočenost tudi na proces, ki je del »nove edukacijske paradigme«, je videti nujna, saj nam posredovanje vednosti učnosnovnega modela izobraževanja tega ne omogoča. Hkrati pa dvorezen meč. Opazovanje procesa na kognitivni ravni prinaša potrebo po konceptualizaciji in ustreznem instrumentariju, klasifikaciji itd. Pri tem pa kaj lahko iz celote nastanejo fragmentirani delci, ki, če jih hočemo »detektirati«, morajo imeti »merila« ali celo več: morajo biti merljivi. V razmerah tranzicije uspešna implementacija bolonjske prenove torej zahteva razumevanje njenih predpostavk. To pomeni njene konceptualne zasnove, ki hkrati ponuja:

1. *možnost* za smiselno in koristno razvijanje filozofskih sposobnosti kot tudi
2. *past* za behavioristično fragmentacijo učenja v obliki »kompetenc«, zaradi česar se lahko zgodi tole: »Namesto kompetentnih ljudi bomo imeli ljudi s kompetencami.« (navedeno po Bates, 1997)

Bologna's process and philosophy

The paper is an attempt to show the controversial role of Bologna process in study of philosophy within transitional context. On the one hand it brings a real opportunity for the development of philosophical skills as neglected aspects of philosophical study. On the other hand unreflective approaches can be a trap to reduce academic study of philosophy to behaviourist fragmented learning or just training for key tasks or work roles. An example of standards is offered which represent an intelligent compromise between academic dignity and institutional requirements. The analysis shows that the development of philosophical skills is an essential and important aspect of philosophical study which is neglected in traditional content based curriculum, especially in transitional context. Bologna process with its new educational paradigm can, therefore, offer above mentioned opportunity. Another example is offered which aim is to show the trap if these skills are understood as behaviouristic conceived competences. This approach atomises and fragments learning into measurable chunks.

Keywords: Bologna process, competence, philosophical skills, process.

Lietratura

Bates, I. M. (1997, 2002). *The competence and outcomes movement: the landscape of research*, 1986-1996. Educati*on-line*. http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00002216.htm (30.6.2007)

Filozofija za splošno maturo (2007). *Predmetni izpitni katalog*. Ljubljana: Državni izpitni center.

Gonzalez J. & Wagenaar R. (ur.) (2003). *Tuning Educational Structures in Europe*, *Final Report Phase One*. University of Deusto/University of Groningen. Dostop 29.6. 2007.

http://www.tuning.unideusto.org/tuningeu/index.php?option=com_docman&Itemid=59&task=view_category&catid=19&order=dmdate_published&ascdesc=DESC

Hladnik, A. in Šimenc, M. (1999). *Učni načrt za izbirne predmete, Filozofija za otroke*. Ljubljana: Nacionalni kurikularni svet.

Hyland, T. (1993). "Competence, Knowledge and Education." *Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain*, 27. zv., št.1, str. 57-68.

Hyland, T. (1994). *Competence, Education and NVQs: Dissenting Perspectives*. London: Cassell.

Kerka, S. (1998). *Competency-Based Education and Training*. Education Resources Information Center. http://ericacve.org/docgen.asp?tbl=mr&ID=65

Kotnik R., Borstner, B. (2004). »Rezultati kot vstopnica za evropski prostor.« *Vzgoja in izobraževanje*, 2004 (1), str. 38-42.

Kotnik, R. (2004). »Controversies of Bologna process in transition context.« V: Lazaridou, A. (ur.), Papanikos, G. T. (ur.), Pappas, N. (ur.), *Education : concepts and practices*. Athens: Institute for Education and Research, 2004, str. 321-331.

Kotnik, R. (2006a). »Predpostavke kompetenčnega pristopa.« *Vzgoja in izobraževanje*, 2006, letn. 37, št. 1, str. 12-19.

Kotnik, R. (2006b). »A new educational paradigm? : assumptions and implications.« *Prospero (Norwich)*, 2006, 12. zv., št. 1, str. 14-23.

Kotnik, R. (2006c). »Editorial.« *Prospero (Norwich)*, 2006, 12. zv., št. 1, str. 3-5.

Kotnik, R. (2006d). „Dileme konceptualne zasnove kompetenčnega pristopa : holizem kot alternativa.“ V Tancig, S. (ur.), Devjak, T. (ur.), *Prispevki k posodobitvi pedagoških študijskih programov*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta, 2006, str. 222-236.

Kotnik, R. (2006e). »Konceptualne dileme implementacije načel bolonjskega procesa.« *Sodobna pedagogika*, 2006 (4), str. 82-99.

Kotnik, R. (2006f). »Bolonjski proces in njegove implikacije : nujnost holističnega pojma kompetentnosti«. *Pedagoš. obz.*, 2006, letn. 21, št. 1, str. 118-125.

Lipman, M. (1998). “On Children Philosophical Style.” V Lipman, M., *Thinking* in Education. Cambridge: Cambridge University Press, str. 2-7.

Lipman, M. (2003). *Thinking in Education*. Cambridge University Press.

Philosophy, Subject benchmark statements (2000). Gloucester: Quality Assurance Agency for Higher Education http://www.qaa.ac.uk/academicinfrastructure/benchmark/honours/philosophy.asp (29.6.2007)

Ross, A. (2000). *Curriculum: Construction and Critique*. London: Routledge Falmer.

Tennant, M. (1988). *Psychology and Adult Learning*. London: Routledge.

Andrej Adam
Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše

Razumnost – ideal izobraževanja

V pričujočem članku govorimo o razumnosti kot idealu izobraževanja, kar sledeč tradiciji kritičnega racionalizma enačimo s kritičnim mišljenjem. Najprej izpostavimo, da je teoretični premislek tega ideala za učitelja praktika izjemno pomemben, in ker smo prepričani, da je soočenje s kritiko najboljši način takšnega premišljevanja, ga kritiki tudi izpostavimo. Zlasti pri nas je bilo v minulem obdobju veliko razprav o tem, kako bi moral biti orientiran pouk filozofije: problemsko ali zgodovinsko. Zato v nadaljevanju predstavimo eno izmed kritik, ki stavi na zgodovinskost. To kritiko analiziramo, jo na ozadju razprav s področja kritičnega racionalizma umestimo in pokažemo na njene težave, ki se pojavijo zlasti ob vprašanju, kolikšen pomen naj pripišemo kontekstualnosti. Hkrati se ves čas zavedamo lastne konceptualne »omejenosti«, to je zapisanosti tradiciji kritičnega racionalizma, za katero verjamemo, da lahko ponudi orodje za obrambo omenjenega ideala in tudi »podlago« za poglobljeno razumevanje avtorjev s področja filozofije izobraževanja, ki ta ideal zagovarjajo.

Ključne besede: racionalnost, izobraževanje, kritični racionalizem, pouk filozofije, problemski pristop, zgodovinski pristop

Uvod

Za učitelja so vprašanja o utemeljevanju lastne pedagoške prakse zanimiva. Pri tem ne gre le za vprašanje, ali poučuje v skladu z danimi cilji, zapisanimi v učnem načrtu, temveč tudi za vprašanje interpretacije in same utemeljenosti ciljev. Ob tem so najbolj dobrodošle tiste razprave, ki izpostavijo preizpraševanju njegovo zavezanost zapisanim ciljem, njegovo interpretacijo ciljev in cilje same. Takšne razprave so dobrodošle tudi, če se s kritiko, ki jo prinašajo, učitelj nemara ne strinja; preizpraševanje in ponovni premislek sta kljub temu dosežena.

Ponovni premislek se tukaj nanaša zlasti na idejo razumnosti kot ideala izobraževanja, za katerega verjamemo, da je izražen tudi v ciljih zapisanih v *Učnem načrtu za filozofijo*. Harvey Siegel v razpravi »Negovanje razumnosti« (Siegel, 2003) ta ideal opredeli kot izobraževanje, ki ima za ključen cilj spodbujanje (1) zmožnosti dobrega razmišljanja, kar pomeni konstrukcijo in ovrednotenje različnih razlogov, ki jih je mogoče ponuditi *za* oziroma *proti* nekemu

prepričanju, presoji ali dejanju; in (2) spodbujanje pripravljenosti ali nagnjenja, da nas vodijo tako ovrednoteni razlogi, se pravi, da tudi dejansko verjamemo, sodimo in delujemo na temelju ovrednotenih razlogov. Spoštovanje kultiviranja razuma kot temeljnega izobraževalnega ideala tako pomeni razvijanje zmožnosti dobrega razmišljanja in pripravljenosti, da nas bo razum potem zares vodil (Siegel, 2003: 306).

Sieglu gre torej – kot lahko preberemo tudi v drugih njegovih tekstih – za takšno izobraževanje, kjer »je naš cilj razvijati sposobnost ocenjevanja argumentov in dokazne moči, ki jo imajo domnevni razlogi, in spodbujanje učencev, da utemeljujejo svoja dejanja in prepričanja na podlagi razlogov – *da jih razlogi primerno vzpodbudijo*« (Siegel, 1997: 20).[1] Pripravljenost, da nas vodijo razlogi, je tudi sicer Sieglova opredelitev kritičnega mišljenja, o katerem se v zadnjem času veliko govori tudi v slovenskem šolskem prostoru. Z njegovega vidika sta razumnost kot ideal izobraževanja in kritično mišljenje ena in ista stvar.

Toda brskanje po literaturi in poskus utemeljevanja in kritike teoretskih izhodišč praktičnega dela učitelju pokaže, da je Sieglova, na razsvetljenski tradiciji zrasla ideja razumnosti, samo ena izmed možnih definicij tega pojma. Donald Hatcher, denimo, sicer tudi sam pripadnik te iste tradicije, v tekstu »Tri teorije racionalnosti« (Hatcher, 1997), kot pove že sam naslov članka, pokaže, da so – odvisno od teorije, ki jo zagovarjamo – možni različni odgovori na vprašanje, kaj je racionalno/razumno. To pomeni, da bodo predstavniki različnih teorij gojili različne izobraževalne ideale, četudi bodo vsi govorili o razumnosti, racionalnosti, kritičnem mišljenju ipd. Kritike pa prihajajo tudi s feminističnega tabora (prim. Noddings, 2007: 100-105)[2] in kritične pedagogike, ki nasprotnim taborom očita pomanjkanje družbene angažiranosti (prim. Rutar, 2007)[3].

Naša osnovna teza je, da niso vse opredelitve razumnosti (in s tem izobraževalnega ideala) enako dobre, čeprav s tem ne zanikamo pluralizma in dragocenosti alternativnih pristopov. Prav tako mislimo, da se različni in na prvi pogled sprti pristopi med seboj pogosto in v znatni meri prekrivajo, tako da so medsebojne kritike včasih prej posledica nesporazumov, kakor resničnih konceptualnih razlik. Kljub temu bomo poskušali pokazati, da vztrajanje pri opredelitvi, s katero smo začeli in s katero je mogoče povezati ter utemeljiti cilje zapisane v *Učnem načrtu za filozofijo*, ni zgolj nekakšen izraz trme, temveč je zanj mogoče navesti razumne razloge. Naša stava ob tem je, da je mogoče razprave filozofov izobraževanja, kakršni so Siegel, Ennis, Paul, Hatcher, Lipman, Peters, Scheffler in mnogi drugi, ki (čeprav ne brez razlik) zagovarjajo omenjeni ideal razumnosti, osvetliti in podpreti s tradicijo kritičnega racionalizma, kakršna se je razvila v okviru razprav na področju filozofije znanosti in epistemologije.

[1] Navedeno po prevodu Sama Bohaka: Harvey Siegel, »Epistemologija, kritično mišljenje in pedagogika kritičnega mišljenja«. Prevod tega članka bo objavljen v FNM, št. 1-2, 2007.

[2] Noddingsova poudarja zlasti idejo, da bi moralo kritično mišljenje služiti moralnim namenom.

[3] Primerjaj še Rutarjeve prevode člankov Kellnerja, Girouxa in McLarna v reviji Vzgoja in izobraževan-

Ideal izobraževanja, ki se sklicuje na razumnost, tako neposredno povezujemo s pojmi, kot so problemskost, zmotljivost, kritičnost, falibilizem, ločevanje med upravičenjem in obstojem objektivne resnice itd.; skratka s pojmi, ki so jih razvili kritični racionalisti.

Če smo se z zgornjimi besedami izrekli za kritični racionalizem, tedaj prav kot kritični racionalisti pozdravljamo vsako tehtno kritiko.

Tukaj se bomo soočili z eno izmed domačih kritik – zlasti zato, ker je bila v nedavni preteklosti precej pogosta in je zaposlovala premislek marsikaterega učitelja filozofije. Analizirali bomo tekst Iva Keržeta »Vprašanje problemskega in zgodovinskega načina poučevanja filozofije« (Kerže, 2006), ki na podlagi predpostavljenega nasprotja med problemskim in zgodovinskim načinom poučevanja nasprotuje problemskemu. Marjan Šimenc (Šimenc, 2006) v odgovoru na to kritiko poskuša pokazati, da je takšna opozicija že v osnovi problematična in posledica napačnega pogleda na problem poučevanja. Pri tem ne gre, kot lahko preberemo tudi v Šimenčevi *Didaktiki filozofije* toliko za opozicijo med staro paradigmo oziroma zgodovinskim pristopom in novim, problemskim pristopom (Šimenc, 2007: 7-16), temveč bolj za zavezanost omenjenim ciljem in idealom, ki same zgodovinskosti kot take sploh ne izključujejo.

Na nekaj podobnega – kar že priča o plodnosti kritičnega racionalizma – naletimo tudi pri Poppru. Po njegovem zavezanost racionalni oziroma kritični razpravi – tudi on oboje enači (Popper, 1998: 12) – nikakor ne izključuje zgodovinskosti. O tem se lahko prepričamo v naslednjem odlomku:

»Ne zanikam, da je lahko v […] postopku pojasnjevanja in kritičnega razpravljanja naših problemov in predlaganih rešitev pomembno nekaj, kar lahko imenujemo 'logična analiza'. In ne trdim, da so metode 'logične analize' ali 'jezikovne analize' nujno neuporabne. Moja teza je namreč, da te metode še zdaleč niso edine, ki jih filozof lahko koristno uporabi, in da nikakor niso značilne za filozofijo. Nič bolj niso značilne za filozofijo kot za katero koli drugo znanstveno ali racionalno raziskavo.

Lahko bi me vprašali, katere druge 'metode' lahko uporablja filozof. Moj odgovor je: čeprav obstaja zelo veliko različnih metod, jih tukaj nikakor ne nameravam naštevati. Popolnoma vseeno mi je, kakšne metode uporablja filozof (ali kdor koli drug), če le ima kakšen zanimiv problem in če ga resno poskuša rešiti.

Med mnogimi metodami, ki jih lahko uporabi – […] –, obstaja ena, ki se mi jo zdi vredno omeniti. To je različica (trenutno nemoderne) historične metode. Njeno bistvo je ugotavljanje, kaj so mislili in rekli drugi ljudje o obravnavanem problemu, zakaj so se morali z njim soočiti, kako so ga oblikovali, kako so ga poskušali rešiti. To se mi zdi pomembno, saj je del splošne metode racionalne razprave. Če zanemarjamo to, kar drugi ljudje mislijo *ali so mislili* v preteklosti, potem se mora racionalna razprava nehati, čeprav lahko vsakdo zadovoljno naprej govori sam s sabo.« (prav tam, 12-13)

Toda Keržetova kritika se nam vseeno zdi pomembna. Za učitelja filozofije je vprašanje utemeljevanja postavljenih ciljev in idealov, ki jim je zavezan, ne le zanimiv, temveč tudi življenjsko pomemben problem. Hkrati si lahko prav s pomočjo kritike razčisti nekatere poprej samoumevno sprejete pojme in načine dela. V pričujočem članku bomo tako najprej podrobneje predstavili Keržetovo kritiko uradnega pojmovanja poučevanja filozofije in jo v nadaljevanju podvrgli analizi. Kot smo namignili, je naša ideja v osnovi falibilistična (ali falsifikacionistična): če kritika drži, potem je potrebno nekaj ukreniti z danimi cilji, ideali in samim pojmom razumnosti; če pa ne drži, v kar smo – vsaj po tej kritiki – prepričani, si cilji in ideali zaslužijo nadaljnjo podporo.

Kritika učnega načrta za filozofijo

Keržetova kritika se torej nanaša na razumevanje filozofije, kakršno je trenutno v veljavi za slovenske gimnazije. Zgoraj smo rekli, da poskuša ovreči problemski pristop njenega poučevanja in ga nadomestiti z zgodovinskim. Iz ciljev, zapisanih v *Učnem načrtu za filozofijo*, Kerže izpelje, da je filozofija razumljena zlasti in izključno kot »kritična refleksija izkustva, vednosti in delovanja, ki poskuša opredeliti načela vednosti in vrednote, ki usmerjajo delovanje, a hkrati dopušča, da so ta načela in vrednote ter njihove upravičitve omejeni« (Kerže, 2006: 78).

Kerže temu razumevanju filozofije pripisuje skrčenje samega pojma filozofije »na *spoznavoslovje* in *etiko*« (prav tam) in se pritožuje, da vanj niso vključena ontološka vprašanja. Nato nadaljuje, da je iz tega že dovolj razvidno, da je to pojmovanje zavezano »tisti usmeritvi sodobne filozofije, ki jo navadno imenujemo *analitična filozofija* in se umešča v anglosaško miselno tradicijo, za katero je obče znano, da ontologija ne spada med njene primarne interese« (prav tam). Kerže se ob tem (kot v potrditev te misli) v opombi skliče še na članek Branka Kluna »Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga«, kjer Klun dejansko zapiše, da »anglosaška filozofija razume samo sebe kot 'spoznavno teorijo' [*theory of knowledge*]. Metafizika in ontologija kot problematizacija samoumevnih izhodiščnih predpostavk pa ji je nasprotno dokaj tuja« (Klun, 1999: 71).

Menimo, da je takšno razumevanje pristopa k poučevanju filozofije v slovenski gimnaziji, kakršno sledi iz Keržetovega povzemanja ciljev, preveč enostavno. Prvič zato, ker izpostavi analizi samo nekatere cilje *Učnega načrta* (čeprav je res, da našteje vse); drugič zato, ker iz teh ciljev ne sledi nikakršna nujna zavezanost nobeni ozko določeni metodi filozofiranja; in tretjič, četudi bi se z njegovo analizo strinjali, je še vedno problematična teza, da se analitična filozofija skorajda ne ukvarja z metafiziko in ontologijo (oziroma da sta ji ti področji filozofije dokaj tuji). Čeprav je do nedavnega to morda držalo, pa je v zadnjem času prav v okviru analitično-filozofskih razprav vse več takšnih, ki odpravljajo nekdanje stanje.

Toda te uvodne domneve Keržetovega članka v resnici niso predmet razprave. Veliko bolj nas zanima, kako utemeljuje zgodovinski pristop oziroma kaj predlaga namesto tega, kar je po njegovem slabo (ali narobe) pri poučevanju filozofije v Sloveniji. Izhajali bomo iz njegovega prepričanja, da je osnovno vprašanje filozofije že od nekdaj vprašanje po *arhé*.

Keržetov predlog ponazarja naslednja miselna veriga: »… vprašanje, ki vse od Talesa obvladuje filozofijo in jo v osnovi tudi utemeljuje, je vprašanje po Izvoru in Cilju vsega, kar je.« (Kerže, 2006: 79) Ker gre pri tem za grško dojemanje filozofije, se dijaki (ko sedijo pri urah filozofije) vključujejo (ali bi se morali vključevati) »v grško razumevanje filozofije« (prav tam). Toda vključevanje še ni pouk, kajti kar »dijaka *dejansko motivira k razumevanju* (brez česar uspešno učenje ni mogoče), predvideva dijakovo *vživetje* v grško razumevanje filozofije« (prav tam). Poleg tega nas mora tisto, kar se učimo, globoko zadevati, oblikovati mora nas sedanji bivanjski in zgodovinski položaj. In če bi se vprašali, kako nas (in dijake) danes zadeva filozofija, bi morali ugotoviti, da »samo in izključno po zgodovinskem posredovanju« (prav tam). Od tod sledi naslednji sklep: »Posledično je genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do danes edini možni način, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje.« (prav tam)

Poskušajmo rečeno (zaradi preglednosti) zapisati kot argument:

1. Vprašanje, ki od njenega začetka utemeljuje filozofijo, je vprašanje po Izvoru in Cilju vsega.
2. To vprašanje (oziroma dojemanje filozofije) je grško, ker so se ga vpraševali Grki.

Zato:

[3] Uvajanje dijakov v filozofsko mišljenje je vključevanje v grško razumevanje filozofije.

4. Toda golo vključevanje še ni pouk, pouk je povezan z razumevanjem, to pa je mogoče šele na podlagi vživljanja v tisto, kar se učimo.
5. Prav tako ni mogoče vzpostaviti razumevanja, če ne pokažemo, kako nas tisto, kar bi se naj naučili, globoko zadeva in oblikuje naš sedanji bivanjski in zgodovinski položaj.
6. Nekaj pa nas zadeva samo in izključno po zgodovinskem posredovanju, vsakršno drugo zadevanje je namreč le navidezno.

Torej:

[7] Posledično je genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do danes edini možni način, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje.

Keržetovemu argumentu ne moremo očitati tehtnosti ali da nima rdeče niti, toda vprašanje je, ali je dober. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da ni.

I.

Če smo pozorni, premisi 1. in 2. sami še ne vodita do delnega sklepa [3]. To je mogoče šele na osnovi tihe podmene, da premisa 1. pomeni tudi že neko (pravilno?) definicijo filozofije. Brez te dodatne podmene bi namreč grško dojemanje filozofije lahko bilo tudi naključno, stvar kulturne muhe, s čimer bi zapadli v tak ali drugačen relativizem, ki nikogar ne obvezuje. Ker se Keržetovemu argumentu ne zdi pošteno naprtiti relativizma, mu moramo predpostaviti, da je grško dojemanje filozofije že tudi pravilno dojemanje, saj lahko le tako trdimo, kot pravi delni sklep [3], da je uvajanje v filozofijo vključevanje v grško dojemanje le-te.

Tiho podmeno A bi potemtakem lahko formulirati takole: Grško dojemanje filozofije je edino pravilno dojemanje filozofije. S tem, kot rečeno, dobimo naslednje sklepanje:

$$\frac{1+2+A}{\downarrow}$$
$$3$$

Ob prvi premisi in privzeti implicitni domnevi bi se lahko vprašali tudi, katera vprašanja so za kakšno stvar utemeljujoča. Ali je res, da vprašanje po izvoru in cilju kot takšno utemeljuje filozofijo? Morda bi lahko podobna vprašanja pripisali tudi dogmatičnim šolam. A tudi če je, ali je z današnjega vidika poglavitni dosežek ionske šole ravno ta, da si je zastavila vprašanje o izviru vsega (ki seveda nikakor ni nepomembno)?

Kerže utemeljuje svojo premiso s sklicevanjem na Realeja oziroma njegovo *Zgodovino antične filozofije* (Reale, 2002). Toda po Realeju in zdi se, da je to tudi sicer široko sprejeto (prim. Palmer, 1995: 9-11), je pomen počela kot prve, izvirne in temeljne resničnosti zlasti v tem, kar izraža – to pa je razumska motivacija, ki se pri razlagi sveta ne zadovolji več z miti ali domišljijskimi predstavami: problema, ki ga predstavlja vprašanje, zakaj je nenehoma spreminjajoča resničnost vendarle ves čas istovetna sama s seboj, ne razrešuje več v terminih mitologije temveč v terminih *logosa* (Reale, 2002: 46-47). Ampak, ali sedaj ni res, da dosežek grške filozofije ni toliko v samem vpraševanju po prvi resničnosti, kolikor v drugačnem načinu reševanja, ki ga je to vpraševanje deležno?

Toda napravimo lahko še korak naprej. Popper (2002: 200), denimo, pravi, da so bile tudi prve rešitve, podane v terminologiji *logosa*, kaj malo oddaljene od mitičnih rešitev. Zanj je tako ključno še nekaj drugega, in sicer kritična drža

oziroma rojstvo tradicije svobodnega razpravljanja. Po njegovem je pravi znak racionalnosti drža, ki dopušča odkrivanje šibkih mest v predlogu za rešitev problema in popravljanje teorij oziroma njihovo nadomeščanje z boljšimi (Popper, 2002: 67). Njegova poanta je, da so to kritično (razumno) metodo razprave odkrili prav Grki.

Navedimo odlomek:

»Problem bom poskušal ostreje izraziti. V vseh ali skoraj v vseh civilizacijah najdemo nekakšne verske in kozmološke nauke; v mnogih družbah pa tudi šole. Ampak za šole, zlasti primitivne šole, se zdi, da imajo značilno strukturo in funkcijo. Daleč od tega, da bi bile prostor za kritično razpravo, imajo za svojo nalogo prenašanje in ohranjanje končnoveljavnega nauka, neoporečnega in nespremenljivega. Naloga šole je predati naslednji generaciji tradicijo, nauk svojega ustanovitelja, prvega učitelja in za ta cilj je najpomembneje ohraniti nauk neokrnjen. Tovrstna šola nikoli ne dopušča nove ideje. Nove ideje so herezije in vodijo do razkolov; če član šole poskuša spremeniti nauk, je kot heretik izključen. In heretik kot po pravilu trdi, da prav on poseduje resnični nauk utemeljitelja. Tako niti izumitelj ne priznava, da je uvedel kakšno novost; raje verjame, da se je vrnil k pravi ortodoksiji, ki je bila nekako popačena.« (Popper, 2002: 200-201)

Popper nato na kratko oriše pitagorejsko šolo, ki je imela še vse prvine dogmatizma, in nadaljuje:

»Toda med grškimi filozofskimi šolami so bili zgodnji pitagorejci izjema. Če jih pustimo ob strani, bi lahko rekli, da je značaj grške filozofije in filozofskih šol osupljivo drugačen od opisanega tipa dogmatične šole. To sem pokazal s primerom: *zgodba o problemu spremembe, ki sem jo povedal*[4]*, je zgodba o kritični razpravi, o racionalni razpravi*. Predlagane so bile nove zamisli in kot take so vzniknile kot posledica odprte kritike. […]

To je enkratni pojav in je tesno povezan s presenetljivo svobodo in ustvarjalnostjo grške filozofije. […] Če iščemo prva znamenja te kritične drže, te nove svobode mišljenja, smo napoteni nazaj do Anaksimandrove kritike Talesa. To je kar se da presenetljivo dejstvo: Anaksimander kritizira svojega učitelja in sorodnika, enega izmed sedmerice modrih ter ustanovitelja ionske šole. Glede na tradicijo je bil le štirinajst let mlajši od Talesa, tako da je moral svojo kritiko in svoje nove zamisli razviti, ko je bil njegov učitelj še živ. […] Kljub temu v virih ni nobenega sledu o nesoglasju, prepiru ali razkolu. To, mislim, namiguje, da je bil Tales tisti, ki je osnoval novo tradicijo svobode – utemeljeno na novem odnosu med učiteljem in učencem – in ki je potemtakem ustvaril nov tip šole, popolnoma drugačno od pitagorejske šole. Zdi se, da je bil sposoben tole-

[4] Popper se tukaj nanaša na predhodno razpravo, v kateri je razgrnil, da se je grška misel o izviru začela kot razprava o problemu spremembe (torej podobno kot Reale). Tako je mogoče različne odgovore - od Talesovega, da je vse voda, do atomističnih atomov in Platonovih idej - razumeti kot odgovore na

rirati kritiko. In kar je še pomembneje, zdi se, da je ustvaril tradicijo, po kateri kritiko moramo tolerirati.

Vendar si rad zamišljam še celo več kakor to. Težko si predstavljam odnos med učiteljem in učencem, v katerem učitelj zgolj tolerira kritiko, ne da bi je aktivno spodbujal. Ne zdi se mi verjetno, da bi si učenec, izšolan v dogmatični drži, kadarkoli drznil kritizirati dogmo (še najmanj dogmo slavnega modrijana) in kritiko izraziti. Tako se mi zdi, da je razlaga lažja in enostavnejša, če privzamemo, da je učitelj kritično držo spodbujal […].« (prav tam: 202-03)

Na osnovi rečenega bi potemtakem Keržetov delni sklep [3], po katerem je *uvajanje dijakov v filozofsko mišljenje vključevanje v grško razumevanje filozofije*, lahko celo sprejeli, toda ne na osnovi njegovih premis. Kritiko prvega dela Keržetovega argumenta, to je dela, ki vodi do delnega sklepa [3], tako zaključujemo z izzivom, da kar od vsega začetka utemeljuje filozofijo, morda ni toliko vprašanje njene vsebine (ki nikakor ni nepomembno), kolikor način, s katerim se loteva tega vprašanja.

Ali kot pravi sam Popper v 1. dodatku h knjigi *Objektivno spoznanje*:

»Zdi se mi, da to, kar je novega v grški filozofiji, ni zamenjava mitov z nečim bolj 'znanstvenim', temveč da gre bolj za nov *odnos* do njih. Posledica tega novega odnosa pa je, da se začne spreminjati njihov značaj.« (Popper, 1972/1979: 347; slov. prevod, 1997: 49)

Ta odnos oziroma način pa je problemski. Stavi na kritiko prehodnih rešitev vsebinskega problema in je pomemben zlasti zato, ker brez njega sploh ne bi bilo nobene filozofske (in znanstvene) tradicije in potemtakem ne zgodovine filozofije, za katero se Kerže zavzema, ko gre za uvajanje dijakov v filozofsko mišljenje. Rečeno enostavno: filozofsko mišljenje, v kolikor je filozofsko, je že od samega začetka problemsko, kritično in zavezano argumentaciji.

Danes je virov, s katerimi bi lahko podčrtali rečeno, že skorajda neskončno. A za gimnazijskega učitelja v Sloveniji je dobrodošel zlasti Ekkehard Martens. V tekstu »Didaktika filozofije« preberemo naslednje:

»Filozofiranje kot učni proces lahko najprej utemeljimo z argumentativnim značajem filozofije. Za razliko od dogmatizma ali 'pozitivizma' vsakdanjega in razumskega vedenja ter delovanja filozofija ne izhaja iz 'danih' trdnih uvidov, pojmov ali pozicij, temveč le-te podvrže kritičnemu preverjanju, da bi tako dosegla boljše, čeprav ne dokončno znanje. To izboljšano znanje ne sloni na enostranskem prepričevanju, temveč na vzajemnem prepričanju in uvidu. O kritično-argumentativnem momentu, o 'sokratskem' utemeljevanju kot temeljni normi (evropske) filozofije, soglašajo celo različne filozofske smeri.« (Martens, 1996: 45)

II.

Druga premisa v Keržetovem argumentu pravi, da je vprašanje po izvoru in cilju vsega (oziroma takšno dojemanje filozofije) grško, ker so si ga izmislili Grki.

Ob kritiki te premise se ne bomo zadržali. To ni potrebno zato, ker delni sklep [3] Keržetovega argumenta pade že, če ne drži prva premisa, poleg tega bomo nekatere domneve, na katerih temelji ta premisa, razvili v nadaljevanju.

Kljub vsemu – in na kratko – pa se vendarle vprašajmo, ali neka stvar, denimo odkritje ali izum, pripada tistemu, ki jo je iznašel? Ali je nogomet – izmislili so si ga Angleži – ekskluzivno angleška stvar? Ali je uvajanje mladih (denimo Slovencev) v nogometno igro vključevanje v angleško razumevanje te igre?

Zgoraj smo videli, da se zdi Poppru neverjetno, da bi Anaksimander, Talesov učenec, po naključju razvil teorijo, drugačno od teorije svojega učitelja. V že omenjenem tekstu »Posoda in žaromet« Popper to misel ponovi:

»Kot kaže, je edina razlaga za ta pojav, da je ustanovitelj šole sam izzval učence h kritiziranju svoje teorije in da so ti preobrnili kritični odnos v novo tradicijo.« (Popper, 1972 /1979: 348; slov. prevod, 1997: 49)

Potem nadaljuje:

»Zanimivo je, da se je to, kolikor vem, zgodilo le enkrat.« (prav tam)

Nemara so ljudje prav tako samo enkrat odkrili ogenj, bolj ali manj gotovo je, da so samo enkrat izumili nogomet, avtomobil, letalo ipd. Skratka, če sprejmemo, da so ljudje kritično razpravo odkrili le enkrat (nekoč in nekje), lahko še vedno na osnovi podanih zgledov in povsem neproblematično verjamemo, da to odkritje ne pripada nikomur posebej, temveč človeštvu kot celoti. S tega zornega kota (torej človeštva kot celote) se zdi, da nam ni potrebno poznati natančne zgodovine nekega odkritja, če ga hočemo privzeti za svojega, se ga naučiti uporabljati itd. Priznavamo pa, da s takšnim poznavanjem tudi ni nič narobe ali da ne bi bilo dobrodošlo.

III.

Zgoraj smo rekli, da je mogoče Keržetov delni sklep vendarle sprejeti, čeprav na osnovi drugačnih razlogov, kot jih ponudi sam. V tem primeru nam grško razumevanje filozofije seveda ne pomeni nečesa časovno in krajevno lokalnega, temveč predstavlja občo dediščino človeštva, ki odtlej vključuje vase kritično razpravo, kritično preverjanje teorij predhodnikov itd. Toda čeprav s tem spremenimo pomen delnega sklepa [3], ali sedaj ni res, da je še vedno mogoče, da v konjunkciji s premisami 4., 5. in 6. vodi do glavnega sklepa argumenta, po katerem je [7] *genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije od Talesa do danes edini možni način, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje*.

IV.

Preidimo zato k vprašanju, ali lahko sprejmemo 4., 5. in 6. premiso Keržetovega argumenta. Četrta premisa pravi, da *golo vključevanje še ni pouk, pouk je povezan z razumevanjem, to pa je mogoče šele na podlagi vživljanja v tisto, kar*

se učimo. Peta poudarja tisto, kar nas globoko zadeva in oblikuje naš sedanji položaj; šesta pa zgodovinsko posredovanje. Glede na to, da sta premisi 5. in 6. odvisni od 4., se bomo osredotočili zlasti na slednjo.

Osrednja pojma v 4. premisi sta *razumevanje* in *vživljanje*. Kaj utegneta pomeniti? Kerže o tem ne pove veliko, nekaj pa vendarle. Tako pravi, da »bi bilo tudi sicer razumevanje filozofije, ki bi se ne sklicevalo na njen izvorni grški kontekst, pravzaprav nesporazum« (Kerže, 2006: 79). Glede na to sklepamo, da sta oba pojma tesno povezana s kontekstom: gre za razumevanje konteksta in vživljanje v kontekst (tako grške filozofije kot tiste, ki temelji na grški tradiciji). Ker pa ob tem vprašanju obstaja kopica nians, poskušajmo ugotoviti, katero je mogoče pripisati Kerževemu argumentu.

IV. A.

Med radikalnejše premisleke o kontekstu in njegovi vlogi pri formiranju našega življenja, mišljenja in delovanja sodijo številni postmodernistični trendi, ki jim je skupno to, da tako ali drugače napadajo idejo posplošljive in univerzalne racionalnosti (razumnosti). Nicholas C. Burbules, denimo, v tekstu »Razumni dvom: k postmoderni obrambi razuma kot cilja izobraževanja« naniza štiri postmoderne kritike razumnosti ter poskuša podati minimalno in še sprejemljivo dojemanje tega pojma. Kritike so naslednje: 1. poststrukturalistična zavrnitev metanaracij (Derrida, Foucault, Lyotard); 2. feministične perspektive (Belenkey, Gillian idr.); 3. multikulturalizem in z njim povezan kulturni relativizem; 4. filozofski relativizem Rortyjevega tipa, »ki skuša izraziti zgodovinsko, kontekstualno in smotrnostno specifičnost vseh sistemov mišljenja in vrednot ter že načeloma zavrača možnost nevtralnih in univerzalnih meril, s katerimi bi lahko primerjali ali presojali alternativne sisteme« (Burbules, 1995).

Glede na to, da predstavljene pozicije delujejo precej abstraktno, bomo za zgled na kratko predstavili predstavnika, ki ga je mogoče umestiti v tretjo ali četrto skupino. To nam bo v nadaljevanju omogočilo lažjo identifikacijo Kerževega kontekstualizma, čeprav po ovinku in skozi nasprotje. Predstavnik, ki ga imamo v mislih, je Paul Feyerabend. V knjigi *Proti metodi*, denimo, se zavzame za Whorfovo pozicijo, po kateri jeziki in vzorci obnašanja »niso zgolj sredstva za *opis* dogodkov (dejstev, stvarnih stanj), temveč dogodke (dejstva, stvarna stanja) tudi *konstituirajo*« (Feyerabend, 1999: 259). Naravni jeziki tako poskrbijo za latentne klasifikacije stvarnosti in določajo naš odnos do sveta. Po Feyerabendu se tudi znanstvene teorije (in brez škode bi lahko dodali, da tudi vsi drugi miselni sistemi in slogi – vključno s filozofijo) obnašajo kot naravni jeziki (prav tam: 261). Na osnovi tega se poigra z možnostjo, da miselni sistemi in slogi dogodke dobesedno oblikujejo.

Tako bi lahko izpeljali, da ljudje v nekem kontekstu svet vidijo in dojemajo v skladu z danimi sistemi in slogi. Tako nek kontekst oskrbi ljudi s »koherentno življenjsko obliko« (prav tam: 274), ki se izraža na vseh področjih človeškega delovanja in dojemanja sveta. Feyerabend na ta način poda zelo močno interpretacijo vloge konteksta, iz katere sledi, da kontekst človeka izoblikuje skoraj

v celoti. Pri tem ne gre le za to, da vsi deli tvorijo neko celoto, od katere so potem odvisni in določeni (holizem), gre tudi za to, da sta sama interpretacija in pravzaprav tudi sleherno spoznanje že določena s kontekstom, iz katerega izhajata.

Težavo te zastavitve izraža vprašanje, kako lahko ocenimo prednosti enega konteksta pred drugim oziroma kako lahko ločimo (demarkiramo) dobra prepričanja od slabih. Feyerabendov odgovor je bolj ali manj kategoričen: ne moremo. Tako vsaj trdijo njegovi najboljši interpreti in kritiki, denimo Imre Lakatos (Lakatos, 1999). Po Lakatosu so imena, kot so *skepticizem*, *epistemološki anarhizem* in *kulturni relativizem* »sinonimi za tok razmišljanja, ki sega nazaj do antičnega skeptika Pirona in ima danes glavnega zagovornika v Paulu Feyerabendu, katerega delo *Proti metodi* se je pojavilo kot četrta knjiga v zbirki Minnesota Studies. Če sledimo skeptikom, je problem demarkacije nerešljiv. Razlog je zelo enostaven: demarkacijska linija ne obstaja. Epistemološko rečeno, vse teorije so enakopravne. Skepticizem smatra, da so znanstvene teorije zgolj še ena družina prepričanj in njihov rang je enak s tisočimi drugimi družinami različnih prepričanj. Nobena od teh družin – ali sistemov – nima nič bolj prav kot druga, vendar imajo nekatere več moči. Čeprav lahko v posameznem sistemu prepričanj pride do sprememb, pa napredek ne obstaja. S stališča pozitivistov obstaja tok napredka, ki vodi vsaj do Einsteina, toda epistemološki anarhisti na takšen napredek ne pristajajo. Kar vidijo, so samo spremenljive mode, t. i. učinek priključevanja večini. Ta šola mišljenja, ki je bila z izjemnim uspehom newtonovske znanosti začasno utišana, se danes zopet postavlja na noge. Filozofija znanosti je, glede na njena stališča, povsem legitimna aktivnost: nekdo lahko ima kriterij demarkacije /kakšno olajšanje!/, vendar z njim sme ali pa tudi ne sme vplivati na druge ljudi. Upoštevajte, da epistemološki anarhizem nima nič opraviti z Maovim reklom 'naj cveti tisoč cvetov', saj je beseda 'cvet', jasno, normativni termin. Raje naj cvetovi in plevel cvetijo skupaj – kajti med njimi ne obstaja linija demarkacije. To predstavlja zelo pomemben problem. Feyerabend nima absolutno nobenega namena, da bi komurkoli vsiljeval subjektivno razlikovanje med cvetjem in plevelom.« (Lakatos, 1999: 25)

Posledica zavračanja demarkacije je antropološka metoda oziroma antropološki pristop k spoznavanju drugih in drugačnih koherentnih življenjskih oblik (Feyerabend, 1999: 287).

Rečeno s samim Feyerabendom:

»Ko antropolog najde ključne ideje, jih poskuša *razumeti*. To se dogaja točno tako kot učenje maternega jezika in tudi učenje jezika posebnega poklica, ki mu prinaša dohodek. Ideje *internalizira* tako, da njihove povezave čvrsto vtisne v svoj spomin in reakcije ter jih lahko poljubno interpretira.« (prav tam)

Poanta je skratka ta – na tem mestu se Feyerabend skliče na antropologa E. Evansa-Pritcharda –, da mora biti drugačna družba prisotna v samem antropologu (prav tam). Nikakor pa ni dovoljeno novo pridobljene predstave logično rekonstruirati. Antropologa bi namreč takšen postopek priklenil na znano ideologijo itd. (prav tam: 288).

Vrnimo se k analizi Keržetovega argumenta. Pred seboj imamo eno izmed možnih pojmovanj razumevanja in vživljanja. To je podvrženo antropološki metodi vživljanja in razumevanja, pri čemer se zastavlja vprašanje, ali skuša ta metoda, ki zavrača klasično pojmovano razumsko rekonstrukcijo in oceno (demarkacijo) dobrih teorij (ali miselnih sistemov) od slabih, vendarle nekako izstopiti iz totalne določenosti s kontekstom, ki si ga je naprtila, ali ne.

IV. B.

Kakorkoli že, Keržetovemu argumentu – kot rečeno – ne moremo pripisati relativistične pozicije. To preprečuje sam sklep argumenta, ki navija za *genetični prikaz zgodovinskega razvoja filozofije* (določenega miselnega sistema torej) *kot edinega možnega načina, kako lahko dejansko uvedemo dijaka v filozofsko mišljenje*. Ta *edino možni način* namreč preprečuje relativistično interpretacijo, kar nadalje pomeni, da – v nasprotju s Feyerabendom – predpostavlja neko demarkacijo.

Pri raziskovanju vprašanja, za kakšno demarkacijo gre, si bomo pomagali z Lakatosem. Čeprav gre za filozofa, ki se je ukvarjal s filozofijo matematike in znanosti, so lahko njegove ideje plodne tudi širše – tudi ob vprašanju izbire (demarkacije) med različnimi modeli poučevanja.

Lakatos se v svojih filozofskih tekstih – omenimo »Problem ocene znanstvenih teorij: trije pristopi« (Lakatos, 1978/1997), »Predavanja o znanstveni metodi«, »Falsifikacija in metodologija znanstvenih raziskovalnih programov« (Lakatos, 1970/1999), »Zgodovina znanosti in njene racionalne rekonstrukcije« (Lakatos, 1978/1999; slov. prevod Lakatos, 1984)[5] – ukvarja s tradicionalnim problemom filozofije znanosti, to je z (normativno) oceno tistih teorij, ki zase zahtevajo znanstveni status. Pri tem gre za vprašanje, ali je mogoče navesti univerzalno uporabne pogoje, ki jih znanstvene teorije dosegajo in tako upravičujejo zahtevo po znanstvenem statusu. Lakatos pravi temu splošni problem demarkacije, pri čemer od splošnega problema loči še posebnega, kjer gre za vprašanje ločevanja (demarkacije) med posameznimi znanstvenimi teorijami, prav tako pa tudi za vprašanje ločevanja med samimi normativnimi metodologijami ali logikami odkritja. Za Lakatosa so ta vprašanja ključna vprašanja filozofije znanosti in tudi filozofije.

Za nas je zanimiva ideja, ki jo na področju filozofije izobraževanja izrazi Burbules, ki se, splošno gledano, od Lakatosa zaradi pretiranega poudarka konteksta tudi odmakne (prim. Siegel, 1997). Burbules namreč privzema, da sami izumljamo pravila, po katerih živimo. Ne moremo reči, da ta čakajo na nas, dokler jih ne odkrijemo s kontemplacijo čistega uma. Po njegovem to velja celo za konvencije same argumentacije. Poanta, na katero bi tukaj opozorili, je, da Burbules sprejema kritiko razumnosti (Burbules, 1995). Gre za isto gesto, ki jo lahko opazujemo tudi pri kritičnih racionalistih, denimo pri Poppru in, kot rečeno, Lakatosu. Zlasti za slednjega velja, da je v razpravi s Feyerabendom

opustil precej prej domnevno racionalističnega ozemlja. Ob tem se zastavi vprašanje, do katere točke je kritika razumnosti še upravičena. Do kod se lahko umaknemo? Odgovor na to vprašanje namreč odloča o terenu, ki po umiku še preostane za samo definiranje razumnosti/racionalnosti.

S samo Lakatosevo metodologijo znanstvenih raziskovalnih programov se tukaj ne bomo ukvarjali, omenimo samo, da po njegovem ne moremo racionalno oceniti ene same teorije, temveč le serijo teorij oziroma program, ki lahko svoje prednosti pokaže le čez čas. Če pa to sprejmemo, se pojavi vprašanje, zakaj bi bilo (ali je bilo) nekemu razvijajočemu ali še nerazvitemu in v začetku celo ne preveč obetajočemu raziskovalnemu programu razumno dati čas? Če to prenesemo na vprašanja družbe (tudi izobraževanja, njegove organizacije in ciljev), je vprašanje enako. Soočimo se namreč z upoštevanja vredno idejo, da takojšnja kritika nekega poskusa organiziranja nemara ni razumna.

Poleg tega je za Burbulesa v pojmovanje same razumnosti razumno vključiti čustva, skrb, empatijo in še več, po njegovem bo razumna oseba vedela, kdaj nekaterih stvari nima smisla ugotavljati na racionalen način. V nasprotnem namreč razumne osebe ne bi mogli ločiti od gospoda Spocka iz TV serije *Zvezdne steze* (prav tam).

Vprašanje, tudi Lakatosevo, je torej v tem, do kod se je še mogoče umakniti in ohraniti idejo racionalnosti ali razumnosti. Ob tem velja poudariti še, da je ta umik tudi ploden: pokaže nam namreč, da so razlike v demarkiranju (med dobrimi in slabimi teorijami, pristopi, predlogi v naravoslovju, družboslovju, humanistiki in izobraževanju) že posledica metodologije ali logike raziskovanja, pri čemer vsaka od teh logik nosi s seboj tudi konstrukcijo interne (racionalne) zgodovine lastnega področja, normativne zahteve (ki odločajo o poštenosti raziskovalca) in konec koncev tudi samo (implicitno privzeto) definicijo razumnosti (ki preostane po omenjenem umiku) (primerjaj Lakatos, 1978/1997; 1970/1999; in zlasti 1978 /1999, slov. prevod 1984).

IV. C.

Lakatos v tekstih »Problem ocene znanstvenih teorij« (Lakatos, 1978/1997) in »Predavanjih o znanstveni metodi« (Lakatos, 1999) opravi kratko primerjavo med različnimi in rivalskimi logikami raziskovanja, pri čemer analizira logiko, ki jo poimenuje elitizem (v »Problemu«) oziroma avtoritarni elitizem (v »Predavanjih«).

Osnovna poanta je, da v nasprotju s skepticizmom, relativizmom ali metodološkim anarhizmom Paula Feyerabenda elitizem verjame v demarkacijo med dobrimi in slabimi znanstvenimi teorijami (oziroma predlogi na drugih področjih, v kolikor pristanemo na širšo aplikacijo Lakatosevih idej). Težava te šole pa je po njegovem, da elitizem – čeprav pristaja na demarkacijo – zavrača merila demarkacije. Po tem stališču ne obstaja statutarni zakon, ki bi služil kot eksplicitno, univerzalno merilo napredka ali nazadovanja (Lakatos, 1978/1997: 111; 1999: 27-28).

Ker ne obstaja statutarni zakon, je v veljavi le merilo, ki je primerno za dani primer, o njegovi primernosti pa odločajo tisti, ki presojajo; to pa je razsodišče modrih mož oziroma samih znanstvenikov. Predstavniki te pozicije so po Lakatosu zlasti T. Kuhn, M. Polanyi in R. Merton. Po Polanyiju, denimo, pravo umetnost znanstvenega ukvarjanja poseduje zgolj privilegirana elita (prav tam). Toda zakaj? Ker poseduje neko posebno, *tacitno* vednost.

Na tem mestu si nemara velja nekoliko pobližje ogledati Polanyijeve ideje. V knjigi *Tacitna razsežnost* razmišlja o spoznanju na osnovi dejstva, da vemo več, kot lahko povemo (Polanyi, 1983: 4). Njegov primer je prepoznanje obraza v milijonski množici drugih obrazov, pri čemer običajno ne moremo ubesediti, kako prepoznamo obraz, ki ga poznamo (prav tam). Po njegovem to težavo zadovoljivo razloži gestalt psihologija, po kateri neko fiziognomijo prepoznamo zato, ker smo zmožni integrirati dele te fiziognomije, čeprav samih delov nismo sposobni identificirati. Polanyi pravi, da je njegova analiza spoznanja tesno povezana s tem odkritjem gestalt psihologije, razlika je le v tem, da gestalt aplicira na aktivno oblikovanje izkustva, kar počnemo vselej, ko nekaj spoznavamo. Oblikovanje oziroma integracija je tako ta *tacitna* moč, s katero pridobivamo spoznanje. Rečeno drugače, Polanyi strukturo gestalta spremeni v logiko *tacitnega* spoznanja, ki velja za vsako spoznanje – tako praktično kot teoretično, tako za *vedeti kako* kot *vedeti kaj* (prav tam: 6-7).

Kako osvojimo *tacitno* znanje, Polanyi ilustrira z nekaj primeri. Lazarus in McCleary, denimo, sta poskusne osebe izpostavila velikemu številu nesmiselnih zlogov, pri čemer sta ob določenih zlogih poskusne osebe dodatno izpostavila električnemu šoku. Osebe so kmalu pokazale očitne simptome: ob določenih zlogih so šok pričakovale, toda med pogovorom tega niso znale razložiti (prav tam: 7-8). Ta in podobni primeri jasno kažejo, kaj pomeni, da vemo več, kot lahko povemo.

Temeljna struktura *tacitne* vednosti je sestavljena iz dveh stvari, ki ju Polanyi imenuje dva termina *tacitne* vednosti. V eksperimentu je zlog, ki ga spremlja šok prvi termin, sam šok, ki nato sledi, pa drugi termin. Ko se je oseba naučila povezati oba termina, je pogled na zvok izzval pričakovanje šoka, toda ubeseditev te asociacije, povezane s šokom, je bila potlačena. Vednost je ostala *tacitna* (prav tam: 9). Toda ta *tacitna* vednost je vzpostavila pomen oziroma pomensko relacijo med terminoma in še več, to pomensko relacijo lahko identificiramo kot razumevanje doumljive (splošne) entitete, ki jo termina skupaj vzpostavljata (konstituirata) (prav tam: 13).

Po Polanyiju je *tacitna* vednost v vsakem znanju že predpostavljena, mu že predhodi. Celo konstrukcija matematične teorije je namreč mogoča le, če se zanaša na predhodno *tacitno* vednost itd. (prav tam: 21). Enako velja tudi za spoznanje neke teorije in samo prepoznavanje njenih problemov. To je mogoče šele po tem, ko je bila ta teorija ponotranjena in velikokrat uporabljena pri interpretaciji izkustva (prav tam: 20-21).

Skratka, kot pravi Lakatos, če ne gre le za to, kako se nečesa naučiti (denimo smučanja), temveč tudi za to, da znamo oceniti, kdo je boljši (denimo smučar), se moramo za desetletja usesti k nogam velikega učitelja (Lakatos, 1999: 29).

Povsem enako velja tudi za druga področja, vključno z znanostjo, filozofijo, izobraževanjem. Znanje – na katerem koli področju – mora biti ponotranjeno (vanj se moramo vživeti) in velikokrat uporabljeno pri interpretaciji izkustva. Brez vživljanja in razumevanja, kot omenja tudi Kerže v svojih premisah, ne moremo govoriti o pravem pouku, stvar nas ne bo primerno, dovolj globoko zadevala.

IV. D.

Na osnovi rečenega potemtakem lahko sklepamo, da Keržetov argument predpostavlja oziroma implicira domnevo o *tacitni* vednosti. To lahko zapišemo:

B: Z vživljanjem, ki je pogoj razumevanja, si pridobimo *tacitno* vednost.

Na tej osnovi lahko njegov argument zapišemo takole:

$$\frac{1+2+A}{\downarrow}$$
$$\frac{3+4+B+5+6}{\downarrow}$$
$$7$$

Po naši interpretaciji Keržetovega argumenta imamo potemtakem opravka z logiko avtoritarnega elitizma, ki predpostavlja uvid na temelju *tacitnega* vedenja, v kolikor je slednje tista sila, ki oblikuje izkustvo in zaradi česar brez vživljanja v dano tradicijo izoblikovanja izkustva (ali kontekst) nimamo pravega razumevanja, temveč le nek obžalovanja vreden približek. To implicitno predpostavljanje v Keržetovem argumentu lahko dodatno utemeljimo z drugimi navedki iz njegovega teksta. Omenimo zgolj dva. V prvem Kerže prepozna kot svojemu nasproten pristop Palmerjev učbenik *Ali središče drži?* (Palmer, 1995), o katerem zapiše:

»Palmer natančno prikaže logično sestavo dokaza 'ontološkega dokaza za božji obstoj; op. A. A.', kakršno so zasnovali avtorji (zlasti sv. Anzelm in Descates) in njihove zgodovinske kritike (Hume, Kant). Vendar (in to je *1. očitek*) s tem, ko dokaza ne vpne v zgodovinski kontinuum celotne filozofije, ne more posredovati dijaku uvida v to, kako ta dokaz sooblikuje dijakov bivanjski/zgodovinski položaj. Zato se dijak ne more počutiti temeljito izzvan k razumevanju dokaza. Edina motivacija, ki se v njem lahko porodi, je nekakšna igriva radovednost o tem, kako neki logični algoritmi delujejo oziroma ne delujejo. V najboljšem se bo iz tega porodil nekakšen logicistični ludizem, '…'.« (Kerže, 2006: 80)

O vlogi in moči zgodovinskega oblikovanja izkustva pa nemara priča naslednji odlomek:

»Kako naj npr. dijak razume ključno Descartesovo podmeno tega dokaza, da je bit realnost ali popolnost, kar je glavni predmet Kantove kritike? Ali je sploh mogoče razumeti to Descartesovo tezo, ne upoštevajoč dediščino srednjeveškega aristotelizma, zlasti tomizma, pri katerem je bit razumljena kot *actus* in torej kot *perfectio* ali, kakor bi rekel Aristotel, kot *entelecheia*?« (prav tam)

Skratka, po tej logiki je filozofija brez izpostavitve dijaka tradiciji »nezavezujoče govoričenje« (prav tam: 81).

Brez izpostavitve kontekstu in njegovi zgodovini, v kateri se je oblikoval, in – nemara bi lahko rekli – vzpostavil določen gestalt tistih, ki mu pripadajo, ne bomo pridobili *tacitne* vednosti in preprosto ne bomo kompetentni.

V.

Zgoraj je bilo govora o umikanju pred kritikami racionalnosti v smislu univerzalnih meril razumne presoje ipd. Zato naj takoj poudarimo, da naša kritika *tacitnosti* in s tem celotnega argumenta ne bo temeljila na zanikanju vsakršne vloge kontekstualnosti in vživljanja. Upoštevanje konteksta je gotovo pomembno, še več, njegovo neupoštevanje bi bilo preprosto nerazumno in nekritično. O tem govorijo tako Popper v predavanju »Mit o okvirju« (Popper, 1997) kot drugi številni filozofi in filozofi izobraževanja. Matthew Lipman, denimo, v kontekstu razprave o kritičnem mišljenju predlaga naslednjo definicijo tega pojma: kritično mišljenje je »*vešče, odgovorno mišljenje, ki spodbuja dobro presojo, ker 1) temelji na kriterijih, 2) je samokorigirajoče, 3) je občutljivo na kontekst*« (Lipman, 2006: 211-212).[6]

Tudi Marjan Šimenc priznava, da lahko za filozofijo »tako rečemo: da bi jo poznali, moramo tja odpotovati. In s tem zagovarjamo njen močnejši pojem, čeprav gre le za to, da jo spoznamo. Podobno je z matematiko: da bi jo poznali, ne zadošča informacija, da se ukvarja s števili. Potrebna je neka minimalna matematična praksa. S tem seveda še ne postanemo profesionalni matematiki, dobimo pa neko osnovno izkustvo tega, kaj matematika je. Pravzaprav bi bilo zelo nespametno, če bi nekomu poskušali samo opisovati, kaj matematiki delajo, če mu področje lahko približamo tako, da sam za hip vstopi vanj in se ukvarja z njim. […] Podobno je s filozofijo. Najlažje dobimo občutek zanjo, če vidimo, kako je vpeta v vsakdanje življenje ljudi, in če smo sami vključeni v filozofsko prakso.« (Šimenc, 2006: 15)

Takšna vključenost je ne nazadnje ena izmed pomembnih metodoloških postavk poučevanja filozofije v slovenskih gimnazijah. Zelo jasno jo izreka tudi Kant. Pouk, ki poteka predvsem kot posredovanje specifičnih informacij ali znanj, privede do tega, da si »šolar nagrabi neko vrsto uma, še preden se v njem izoblikuje razum, in si pridobi sposojeno znanost, ki je tako rekoč le pripeta nanj in ne vrasla vanj, pri čemer ostanejo zmožnosti njegovega duha enako neplodne kot prej, le da zaradi utvare modrosti postanejo bolj sprevržene« (Kant, 1996: 35).

[6] Prevod je naveden po: Tanja Rupnik Vec in Alenka Kompare, Kritično mišljenje v šoli: Strategije poučevanja kritičnega mišljenja, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana 2006, str. 17.

Seveda pa je pri Kantu, v kolikor lahko govorimo o vživljanju in vključevanju v filozofijo, govora zlasti o razvijanju umskih zmožnosti. Rečeno drugače, »učenec se ne sme učiti *misli*, temveč *misliti*; ne smemo ga *nositi*, temveč *voditi*, če hočemo, da bo kdaj zmožen *hoditi* sam« (prav tam). Po tej logiki ni več »mogoče pokazati kako knjigo in reči: glejte, tu je modrost in zanesljivo znanje; naučite se ga razumeti in dojeti, gradite v bodoče na njem, […]« (prav tam: 36). Vživljanje pri Kantu ima torej vlogo razširjanja razumskih zmožnosti mladine, pri čemer je prava metoda preiskujoča, kritična.

Kantovo poanto nemara lepo zaokroži tudi Peter Caldwell v tekstu »Filozofiranje in poučevanje filozofije«, ki je dostopen tudi slovenskemu učitelju:

»Prvič, tako kot verjamem, da je treba *delati* filozofijo, se pravi sam filozofirati, da bi lahko razumeli dela prejšnjih 'ustvarjalnih' in 'izvirnih' filozofov in da bi lahko sledili njihovim argumentom in se ukvarjali z njihovimi idejami, tako sem tudi prepričan, da je treba aktivno filozofirati, da bi resnično razumeli zgodovino filozofije. Tako lahko koristno kontrastiramo dve vrsti pristopa k poučevanju zgodovine filozofije.« (Caldwell, 1995: 31-32)

Skratka, tudi če ločimo problemski in zgodovinski pristop, prvemu ne moremo pripisati zanemarjanja kontekstualnosti (na to ne pristaja niti sam) in prav tako ne vživljanja (v pomenu *vaja dela mojstra* oziroma dejanja filozofije). V resnici je ravno nasprotno: samo delanje filozofije (v kontekstu problemskega pristopa) se pokaže kot pogoj resničnega razumevanja filozofije.

VI.

Vprašanje, ki se potemtakem postavlja, je vprašanje omejitve vloge ali vpliva konteksta. Danes se večina teoretikov *razumnosti* in *kritičnega mišljenja* strinja, da je formalistično pojmovanje racionalnosti preozko. Kritike formalističnega pojmovanja racionalnosti potemtakem najdemo tako pri relativistih, kontekstualistih kot kritičnih racionalistih. Na področju filozofije izobraževanja soglasje ob tem vprašanju druži avtorje, kot so na eni strani John E. McPeck, Burbules idr., na drugi strani pa Siegel, Lipman itd.

Na primer, za McPecka je kritično mišljenje »tako kot vse nujno povezano s posameznimi predmeti razmišljanja, in ker so lahko predmeti zelo raznoliki – zaradi področja, kvalitete in vrste –, trdim, da ne obstaja ena sama splošna veščina ali omejen niz veščin (vključno s formalno logiko), ki bi jamčile za to veliko raznolikost predmetov. To je tudi razlog, zaradi katerega ne obstaja popolnoma splošna garnitura miselnih veščin.« (McPeck, 1990: 202)

Burbules pravi zelo podobno:

»Racionalnost je substantiven dosežek; oblikuje se v dejavnostih, odločitvah in presojah oseb, ki posedujejo veščine in formalno poznavanje racionalnosti, ki pa vse to uporabljajo v resničnih kontekstih prepričanj in delovanja.« (Burbules, 1991a: 249)

Toda ob teh zavrnitvah racionalnosti kot golega formalizma in uvajanju konteksta (vsebine, substance) se vendarle zastavlja vprašanje, ali to pomeni tudi, da

racionalnosti (in kritičnega mišljenja) sploh ni mogoče posplošiti (kot meni McPeck) in da lahko oblikovanje racionalnosti v danem kontekstu v temelju razumemo kot njeno konstitucijo, kar je po Sieglu (Siegel, 1997: 105) Burbulesova poanta.

Menimo, da Siegel podobne ideje zavrača zaradi istih razlogov kot zavrača Lakatos avtoritarne elitiste (Polanyija, Kuhna, Toulmina) ob vprašanju demarkacije. Sieglov argument je naslednji: če gre pri oblikovanju racionalnosti (razumnosti) za samo njeno konstitucijo, tako da je racionalno določeno z dejanskimi aktivnostmi, odločitvami in presojami (v danem kontekstu), potem nobena aktivnost, odločitev ali presoja ne more biti neracionalna. Na ta način merila, s pomočjo katerih ocenjujemo posamezne aktivnosti, odločitve in presoje kot racionalne, enostavno izgubijo svojo vlogo (Siegel, prav tam). Vidimo torej, da smo, tako kot pri avtoritarnih elitistih, postavljeni v svet, v katerem je sicer še vedno mogoče ločevati med posameznimi aktivnostmi, odločitvami in presojami v danih kontekstih, toda tega ne delamo na podlagi neodvisnih, posplošljivih meril razumnosti, saj so ta – kot bi bržčas dejal tudi Kerže – že zgodovinsko posredovana. Vse, kar nam po tej logiki preostane, je, da se vanje vživimo in jih – na osnovi tradicije, ki ji pripadamo in ki nas je konstituirala – privzamemo za svoja.

Konstitutivni pogled na racionalnost (ali zgodovinski, kot bi nemara dejal Kerže) je torej močno kontekstualen, v smislu, da dopušča demarkacijo (tukaj bi lahko rekli tudi kritiko), izgubi pa merila demarkacije (kritike).

Sklep

Sklenimo z aplikacijo Popprove kritike Kuhnove *Strukture znanstvenih revolucij* (Kuhn, 1998) na področje izobraževanja, kar lahko opravimo s pomočjo njegovega teksta »Normalna znanost in njene nevarnosti« (Popper, 1970/1999: 53).

Ločevanje med normalno in revolucionarno znanostjo, ki ga zastopa Thomas Kuhn in katerega težavnost je v številnih odzivih in z Lipmanovim ločevanjem med normalno in refleksivno (kritično) akademsko prakso odjeknila tudi na področju filozofije izobraževanja (Lipman, 2003: 14-18), je za nas pomembno, ker lahko z njegovo pomočjo identificiramo konkretne kurikularne cilje, ki izhajajo iz posameznega (avtoritarno elitističnega in kritično racionalističnega) pojmovanja racionalnosti (razumnosti).

Po Poppru je normalen znanstvenik nekdo, ob katerem bi morali občutiti obžalovanje, oziroma nekdo, ki je bil deležen slabega pouka. Popper namreč pravi, da on in mnogi drugi verjamejo, »da bi moral ves pouk na univerzitetni ravni (in po možnosti tudi na nižjih ravneh) biti izobraževanje za kritično mišljenje« (Popper, 1970/1999: 53). Kuhnov »normalen znanstvenik« pa »je bil izobraževan v dogmatičnem duhu: je žrtev indoktrinacije. Naučil se je tehnik, ki jih je mogoče uporabiti, ne da bi se vprašal po razlogu zakaj […]. Zadovoljen je, kot pravi Kuhn, z reševanjem 'ugank'. Izbira tega termina – tako se zdi – kaže na to, da je Kuhn želel poudariti, da se 'normalen' znanstvenik ni zares

pripravljen spoprijeti s temeljnimi problemi: kar se je posameznik naučil, je prej rutinsko vprašanje, vprašanje uporabe naučenega. Kuhn to opiše kot vprašanje, v katerem gre za uporabo prevladujoče teorije (ki jo sam poimenuje 'paradigma').« (prav tam)

Točka, na kateri se »normalen« znanstvenik in, če gremo širše, »normalen« pripadnik neke družbe, odpove vpraševanju, zakaj je nekaj uporabno, utemeljeno itd., se odraža tudi na področju izobraževanja. Po Lipmanu označuje pristanek na šolanje, v kolikor se to razlikuje od izobraževanja v imenu ideala razumnosti oziroma kritičnega mišljenja. Zavračanje poskusov razvoja na področju izobraževanja in s tem pristajanje na standardno paradigmo šolanja, ki jo s poudarjanjem zgodovinskosti – kar je bilo nekoč tudi pri nas temeljno načelo poučevanja filozofije – izraža tudi sklep Keržetovega argumenta, temelji (po Lipmanu) na naslednjih samoumevnih domnevah:

- bistvo izobraževanja je prenos znanja od tistih, ki vedo, k tistim, ki ne vedo;
- spoznanje se nanaša na svet in naše spoznanje sveta je jasno, nedvoumno in prav nič skrivnostno;
- spoznanje je porazdeljeno na posamezne discipline, ki se ne prekrivajo in skupaj izčrpno podajajo spoznanja o svetu;
- učitelji imajo avtoritativno vlogo v izobraževalnem procesu, kajti le, če učitelji vedo, se lahko učenci naučijo, kar vedo;
- učenci pridobijo znanje z vsrkavanjem informacij, to je podatkov o posameznostih, in dobro izobražen um je dobro založen um. (Lipman, 2003: 18)

V nasprotju s tem so poglavitne predpostavke refleksivne (kritične) paradigme naslednje:

- izobrazba je rezultat soudeležbe v raziskovalni skupnosti, ki jo vodi učitelj in ki ima za cilj doseči razumevanje in dobro presojanje;
- učenci so spodbujeni k razmisleku o svetu, ko se za naše znanje izkaže, da je dvoumno, nejasno in *skrivnostno*;
- za discipline, v katerih se raziskovanje odvija, se domneva, da se prekrivajo in da niso izčrpne; zato je njihov odnos do njihovih predmetov raziskav problematičen;
- učiteljeva drža je falibilistična (učitelj je pripravljen priznati zmoto) in ne avtoritarna;
- od učencev se pričakuje, da bodo razmišljajoči in pripravljeni na refleksijo; da bodo napredovali v razumnosti in presojanju;
- v središču izobraževalnega procesa ni pridobivanje informacij, temveč razumevanje odnosov v okviru nekega predmetnega področja in odnosov med področji. (prav tam: 18-19).

Za vse, ki bi vendarle menili (tako kot Kerže), da takšno poučevanje vodi v nekakšen logični ludizem ali nekaj lahkotnega in neobveznega zaključujemo s citatom iz članka R. S. Petersa »Upravičenje izobraževanja«, v katerem zagovarja vrednote ideala razumnosti:

»Omeniti velja tri poudarke in tako nadalje razložiti ta ideal. Prvič, predpostavljena ni nobena dokončnost in se je niti ne poskuša doseči. Spoštuje se, da je pomota vselej mogoča. […] Drugič, predpostavljen ni nikakršen pozitivističen pogled na resnico, ki trdi, da je mogoče resnične izjave formulirati le v okviru empirične znanosti, logike in matematike. Namesto tega je termin uporabljen široko, tako da pokriva področja, kot so morala in razumevanje drugih ljudi, kjer je mogoča neka vrsta objektivnosti in kjer je mogoče podati razloge za ali proti neki sodbi. Tretjič, obstaja skupina vrlin, ki so neločljivo povezane s slehernim poskusom tovrstnega odločanja o vprašanjih. To so vrline govorjenja resnice in iskrenosti, svobode mišljenja, jasnosti, nesamovoljnosti, nepristranskosti, smiselnosti za tehtno, doslednosti, spoštovanja evidence in ljudi kot njenega vira – če omenimo le poglavitne.« (Peters, 1998: 217)

Rationality – the ideal of education

The article deals with rationality as the ideal of education which we identify, following the tradition of critical rationalism, with critical thinking. First, we emphasize the extreme importance of theoretical considerations of this ideal for a teacher-practician. Because we believe that the confrontation with criticism is the best way of such a consideration we subject it to criticism. Recently we had here, in Slovenia, the opportunity to follow the hot debate concerning the question how is to be oriented the teaching of philosophy: along problematic or along historical lines. We proceed with representing one of criticisms which makes a heavy bet on historicity. We analyze this criticism, try to put it on the right place against the background of discussion in the domain of critical rationalism and show the difficulties which arise especially about the extent of meaning to be attributed to contextuality. At the same time we are aware of our conceptual »narrowness«, that is, our liability to the tradition of critical rationalism for which we believe that can offer suitable tools for defence of aforementioned ideal.

Keywords: rationality, education, critical rationalism, teaching of philosophy

Literatura

Burbules, N. C. (1991). »Rationality and Reasonables: A Discussion of Harvey Siegel´s *Relativism Refuted* and *Educating Reason*.« *Educational Theory*, 41. letnik, str. 235-252.

Burbules, N. C. (1995). »Reasonable doubt: toward a postmodern defense of reason as an educational aim.« V Kohli, W. (ur), *Critical Conversations in Education*. http://faculty.ed.uiuc.edu/burbules/papers/reasonable.html

Caldwell, P. (1995). »Filozofiranje in poučevanje filozofije: problemi. Teorija in praksa poučevanja filozofije.« *Filozofija na maturi*, št. 2-3, str. 30-37.

Feyerabend, P. (1999). *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Hatcher, D. (1997). »Three Theories of Rationality: Some Pedagogical Consequences for Critical Thinkers.« *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*, zima 1997, letnik 17, št. 2, str. 4-19.

Kant, I. (1996). »Napoved magistra Immanuela Kanta o poteku njegovih predavanj v zimskem semestru 1765-1766.« *Filozofija na maturi*, 2, str. 35-36.

Kerže, I. (2006). »Vprašanje problemskega in zgodovinskega načina poučevanja filozofije.« *Filozofija na maturi*, 12. letnik, št. 31, str. 77-81.

Kompare, A. & Vec, T. R. (2006). *Kritično mišljenje v šoli: Strategije poučevanja kritičnega mišljenja*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

Klun, B. (1999). »Poskus primerjave anglosaškega in kontinentalnega filozofskega sloga.« FNM, št. 1-2, str. 67-74.

Kuhn, T. S. (1998). *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.

Lakatos, I. (1970). »Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes.« V Lakatos, I, & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 91-196 (popravljen ponatis 1999).

Lakatos, I. (1978). »History of science and its rational reconstructions.« V Lakatos, I., *The methodology of scientific research programmes; Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 102-138.

Lakatos, I. (1984). »Zgodovina znanosti in njene racionalne rekonstrukcije.« *Časopis za kritiko znanosti*, št. 64/65, str. 17-51.

Lakatos, I. (1999). »Lectures on Scientific Method.« V Lakatos, I., *For and against method: including Lakatos´s lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakatos, I. (1978). »The problem od appraising scientific theories: three approaches.« V Lakatos, I., *Mathematicst, science and epistemology; Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 107-120.

Lipman, M. (2003). *Thinking in Education*, 2. izd. Cambridge: Cambridge University Press.

Martens, E. (1996). »Didaktika filozofije.« V *Filozofija v šoli: prispevki k didaktiki filozofije*, Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 31-65.

McPeck, J. E. (1990). *Teaching Critical Thinking: Dialogue and Dialectic*. Routledge, Champan and Hall, Inc.

Noddings, N. (2007). *Philosophy of Education*, 2. izd. Westview Press.

Palmer, D. (1995). *Ali Središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*. Ljubljana: DZS.

Peters, R. S.(1998). »The Justification od Education.« V Hirst, P. H in White, P. (ur.), Philosophy of Education: Major Themes in the Analytic Tradition; Volume I: Philosphy and Education. London: Routledge, str. 207-230.

Polanyi, M. (1983). *The Tacit Dimension*. Gloucester, Mass: Peter Smith.

Popper, K. (2002). *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.

Popper, K. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Popper, K. (1997). »The Myth of the Framework.« V Popper, K., *The Myth of the Framework: In defence of science and rationality*. London: Routledge, str. 33-64.

Popper, K. (1970). »Normal Science and its Dangers.« V Lakatos, I. in Musgrave, A. (ur.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 51-58.

Popper, K. (1972). »Appendix 1. The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge.« V Popper, K., *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Claredon Press, str. 341-362.

Popper, K. (1997). »Posoda in žaromet: Dve teoriji vednosti.« FNM, 4. letnik, št. 13, str. 45-56.

Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije I: Od izvirov do Sokrata*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Rutar, D, (2007). »Kratka zgodovina kritične pedagogike in njen pomen za današnji čas.« *Vzgoja in izobraževanje*, letnik XXXVIII, št. 4.

Siegel, H. (2003). »Cultivating Reason.« V Curren, R. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Education*. Oxford: Blackwell Publishing, str. 305-319.

Siegel, H. (1997). *Rationality Reedemed? Further Dialogues on an Educational Ideal*. London: Routledge.

Siegel, H. (2007). »Epistemologija, kritično mišljenje in pedagogika kritičnega mišljenja.« FNM, št 1-2.

Šimenc, M. (2007). *Didaktika filozofije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Šimenc, M. (2006). »Kako dijaka uvesti v filozofsko mišljenje?« *Filozofija na maturi*, 12. letnik, št. 31, str. 81-88.



Ontologija umetnosti

Joseph Margolis
prevedel Božidar Kante

Ontološka posebnost umetnin

V kontekstu razprave o naravi umetniške ustvarjalnosti Jack Glickman ponudi zanimiv komentar: »Posameznosti so narejene, tipi so ustvarjeni.«[1] Pripomba je strateška, vendar je bodisi neresnična bodisi zavajajoča, to, da je ponovno priklicana, pa na najbolj ekonomičen način osvetljuje nekatere zapletenosti ustvarjalnega procesa in ontologije umetnosti. Glickman ponudi kot primer razločka, ki ga ima v mislih, naslednje: »Če je glavni kuhar ustvaril novo juho, je ustvaril novo vrsto juhe, nov recept; mogoče ni naredil te in te juhe [to je, neki posamezni lonec juhe].«[2] *Če* Glickman z »vrsto« misli, da ta pomeni nekakšno vrsto univerzalije, potem se ne more primeriti – ker univerzalije niso ustvarjene (ali uničene) –, da je glavni kuhar »ustvaril« novo juho, novo vrsto juhe.[3] Mora biti, da je glavni kuhar, ko je naredil posamezno (novo) juho, ustvaril (če uporabim Glickmanovo besedno zvezo) neko vrsto juhe; sicer je seveda to, da je glavni kuhar ustvaril neko novo (vrsto) juhe, mogoče dokazati s tem, da je izoblikoval ustrezen recept (katerega izraz spet kaže enako dvoumje med tipom in primerkom).

Kar je tu pomembno, mogoče ni takoj vidno očesu. Toda če za glavnega kuharja lahko rečemo, da je ustvaril (si izmislil) neko juho (nove vrste) in če univerzalij ni mogoče ustvariti ali uničiti, potem je kuhar, ko je ustvaril neko vrsto juhe, moral ustvariti nekaj drugega kot univerzalijo. Čudna stvar je, da se za vrsto tako ustvarjene juhe misli, da je individuirana med sorodnimi stvaritvami, torej se zdi, da je neke vrste posameznost. Vendar se tudi zdi, da je abstraktna bitnost, če je sploh posameznost. Četudi je torej lahko možno načelno dopustiti abstraktne posameznosti[4], pa je težko dopustiti, da je tisto, kar je ustvaril glavni kuhar, abstraktna posameznost, *če* za nekoga lahko rečemo, da je *okusil*, kar je ustvaril glavni kuhar. Analogija z umetnostjo je jasna. Če je Picasso ustvaril novo vrsto slike, ko je naslikal *Gospodične iz Avignona*, bi se zdelo, da tega ne bi mogel storiti *z uporabo olja*.

[1] Jack Glickman, »Creativity in the Arts«, v Lars Aagaard Mogensen (ur.), *Culture and Art* (Nyborg and Atlantic Highlands, N. J., 1976, str. 140).
[2] Ravno tam.
[3] Težave te vrste spodbijajo tezo Nicholasa Wolterstorffa, namreč, da so umetnine dejansko vrste. Prim. Nicholas Wolterstorff, »Toward an Ontology of Art Works«, *Nous* IX (1975), str. 115-142. Tudi Joseph Margolis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, N. J., 1977, 5. poglavje).
[4] Prim. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, 2. izd. (Indianapolis, 1966), o abstraktnih indi-

Obstaja zgolj ena rešitev, *če* nameravamo govoriti na tak način. Mora biti mogoče uprimeriti posameznosti (določene vrste ali določenih vrst), kot tudi uprimeriti univerzalije ali lastnosti. Predlagam, da termin »tip« – v vseh kontekstih, v katerih nastane dvoumje tip/primerek – pomeni abstraktne posameznosti take vrste, ki jih je mogoče uprimeriti. Naj ponudim primer primerka. Tiski, ustrezno odtisnjeni iz Dürerjeve jedkanice za *Melanholijo I*, so primerki *te* jedkanice, toda za *bona fide* primerke *Melanholije I* ni nujno, da si delijo vse svoje ustrezne lastnosti, saj so kasnejši tiski in tiski, ki sledijo popravkom plošče, ali tiski, ki so sami retuširani, lahko pravi primerki *Melanholije I* in se – vsaj za občutljivo oko – še vedno precej razlikujejo drug od drugega. Nič pa ne more uprimeriti lastnosti, ne da bi dejansko uprimerilo te lastnosti.[5] Torej razmišljanje o tipih kot posameznostih (posebne vrste) se prilagodi dejstvu, da umetnine – izvedbe iste glasbe, odtise iste jedkanice, kopije istega romana – individuiramo na neobičajne načine in da je umetnine mogoče ustvariti in uničiti. Če, dalje, dopustimo, da je glavni kuhar ob tem, ko je ustvaril novo juho, premešal sestavine v loncu in da je Picasso z ustvarjanjem nove vrste slike, ko je naslikal *Gospodične iz Avignona*, nanesel barvo na platno, vidimo, da se vsaj normalno primeri, da nekdo ne ustvari nove vrste juhe ali nove vrste slike, ne da bi (z Glickmanovimi besedami) naredil posamezne juhe ali posamezne slike.

Na tej točki se vsiljuje ogromno vprašanj. Toda mi lahko storimo, da ima vse to vsaj vpliv na bistroumno Glickmanovo tezo. Glickman želi reči, da četudi je mogoče ustrezno izoblikovani plavni les razložiti kot stvaritev »obrežne umetnosti«, ostaja res, da plavnega lesa ni nihče *naredil*, da je dejansko naravni objekt in da je torej »pogoj artefaktičnosti«, za katerega se tako pogosto trdi, da je nujen pogoj za to, da je nekaj umetnina, preprosto »odvečen«.[6] »Ne vidim nobene dokončne pojmovne ovire,« pravi Glickman, »da ne bi dopustil, da je umetnina [lahko] naravni objekt.«[7] Duchampovi »readymades« so ustrezno ustvarjeni iz artefaktov, toda umetnik, ki jih je ustvaril, jih dejansko ni naredil. Glickmanova teza je odvisna od ubranljivosti njegovega razločevanja med delanjem in ustvarjanjem; kakor pa smo pravkar videli, nekdo – vsaj v normalnem primeru – ne ustvari nove vrste umetnosti (tip), ne da bi naredil posameznega dela te vrste (to je primerek te posameznosti, tip, ne zgolj primerek te vrste, univerzalijo). Z drugimi besedami, ko umetnik *ustvari* (če dopustimo Glickmanove termine) »obrežno umetnost«, neko novo vrsto umetnosti, umetnik *naredi* posamezni primer (ali primerek) posameznega tipa – ravno tako, kakor z lesenim kipom naredi *ta edinstven primerek te plavne kompozicije*. Ne more ustvariti univerzalij, ki so na novo uprimerjene, saj univerzalij ni mogoče ustvariti. Lahko ustvari nov tip-posameznost, posameznost vrste »obrežna umetnost«, vendar to lahko naredi zgolj tako, da naredi primerek-posameznost tega tipa. Kar to kaže, je, da smo bili nepotrebno oklevajoči glede odnosa med tipi in primerki. Umetniku lahko pripišemo, da je ustvaril nov tip umetnosti,

[5] O subtilnostih razločevanja med tipom in primerkom na dolgo in široko razpravljamo v Margolis, nav. delo.

[6] Nav. delo, str. 144.

vendar ni nobenih tipov umetnosti, ki jih ne uprimerjajo nekateri primerki-primeri ali za katere nimamo zapisa, s sklicevanjem na katerega (kot v izvedbenih umetnostih) je mogoče narediti dopustne primerke-primere posameznega tipskega dela.

Razlog za ta okrepljen sklep je že bil dan. Ko umetnik ustvari svoje delo, uporabljajoč materiale svoje obrti, mora delo, ki ga naredi, imeti vsaj nekatere zaznavne fizične lastnosti, vendar lahko ne bi imelo takih lastnosti, če bi bilo delo zgolj abstraktna posameznost (ali, seveda, univerzalija). Torej kjerkoli umetnik naredi svoje delo neposredno, celo novo vrsto dela, ne more ustvariti abstraktne posameznosti. Alternativno rečeno, pripisati umetniku, da je ustvaril nov *tip* umetnosti – posamezni umetniški tip –, pomeni, da mu moramo torej (normalno) to pripisati zaradi posameznega (primerka) dela, ki ga je naredil. Pri lesenem kipu je posamezen komad, ki ga umetnik naredi, normalno edinstven primerek njegovega dela; pri bronu je pogosteje res, da obstaja – kot v Rodinovem posebno marljivem načinu – več ali številni primerki enega in istega (tipa) kipa. Toda četudi lahko umetniku pripišemo, da je ustvaril tip, tip ne obstaja razen tako, da je uprimerjen v svojih ustreznih primerkih. Mi lahko z nekakšno vljudnostjo rečemo, da je umetnik, ki je naredil odlitek za množico bronov, ustvaril tip umetnine, toda dejstvo je: (i) *naredil* je posamezen odlitek in (ii) odlitek, ki ga je naredil, ni *ustvarjeno* delo. Podobni premisleki se nanašajo na umetnika, ki pripravlja glasbeni zapis za sonato, ki jo je ustvaril: (i) umetnik dela primerek tipskega zapisa in (ii) vsi dopustni primeri njegove sonate so tako prepoznani s sklicevanjem na zapis. Rezultat je, da mora umetnik, v kolikor ustvarja tip, narediti primerek. Prvi lonec juhe – juhe, ki jo je ustvaril glavni kuhar – lahko dejansko naredi pomočnik glavnega kuharja, toda dejanska juha obstaja le, ko je lonec narejen. Pripisovanje juhe glavnemu kuharju zaradi njegovega recepta je delno zagotovilo, da mora biti njegovo avtorstvo priznano pri vsakem in vseh loncih juhe, ki so ustrezni primerki njegove stvaritve, ne glede na to, ali jo je naredil on ali ne, in je tudi delno sredstvo za individuacijo pravih primerkov posameznih tipskih objektov. Dejansko pa obstajajo zgolj primerki *od* tipa, estetsko zanimanje za tip pa je smiselno zgolj zaradi našega estetskega zanimanja za aktualne ali možne primerke – kot v aktualnih ali zamišljenih izvedbah posamezne sonate.

Toda če so ti razločki dopuščeni, potem umetnik normalno naredi primerek tipa, ki ga je ustvaril. Ne bi mogel ustvariti tipa, razen če ne bi naredil ustreznega primerka ali – z vljudnostjo mišljeno v zapisih in podobnem – če ne bi priskrbel sheme *za* delanje ustreznih primerkov posameznega tipa. Tisto, kar je normalno narejeno v ustreznem smislu, je torej primerek tipa. Potem se mora zgoditi, da čeravno Duchamp – ko je ustvaril *Stojalo za steklenice* – ni naredil stojala za steklenice, to je, čeravno ni izdelal stojala za steklenice, čeravno ni najprej povzročil, da objekt uprimerja stojalo za steklenice, pa je navzlic temu *naredil primerek Stojala za steklenice*. Podobno, četudi plavni les ni izdelana stvar, ko umetnik ustvari (če umetnik lahko ustvari) komad »obrežne umetnosti«, *naredi primerek tega komada »obrežne umetnosti«*. Ni mu treba narediti plavnega lesa. Toda to kaže, (i) da artefaktičnost ni odvečna, četudi je res begajoča (ko razstavljanje sicer nedotaknjenega plavnega lesa v skladu z razvito občutljivostjo družbe lahko šteje za stvaritev umetnine), in (ii) ni res (v nasprot-

ju z Glickmanovimi trditvami), da *je* naravni objekt lahko umetnina ali da je delo mogoče ustvariti, ne da bi bilo *kaj* narejeno.

Ontološke posebnosti razločevanja med tipom in primerkom lahko strnemo na naslednji način: (i) tipi in primerki so individuirani kot posameznosti; (ii) tipi in primerki niso ločljivi in ne morejo obstajati ločeno drug od drugega; (iii) tipe uprimerjajo primerki, »primerek« pa je okrajšava za »primerek tipa«; (iv) tipe in primerke je mogoče ustvariti in uničiti v smislu, da je mogoče ustvariti dejanske primerke romanesknega tipa, da je mogoče uničiti dejanske primerke določenega tipa, in katerekoli že naključnosti utegnejo biti nujne za ustvarjanje dejanskih primerkov, je mogoče te uničiti ali onemogočiti; (v) tipi so dejanske abstraktne posameznosti zgolj v smislu, da je množico dejanskih bitnosti mogoče individuirati kot primerke posameznega tipa; (vi) ni koherentno govoriti o primerjavi lastnosti dejanskih primerkov-posameznosti in tipov-posameznosti v nasprotju s primerjavo lastnosti dejanskih posameznih primerkov tipa; (vii) nanašanje na tipe kot posameznosti rabi zgolj olajšanju nanašanja na aktualne in možne primerke tipe. Ti razločki so zadostni za označitev pojma tip/primerek kot različnega od pojma vrsta/primer in pojma množica/član.

Tu je treba dopustiti drugo ontološko nenavadnost. Plavni les, ki ga ni nihče naredil, ni (edinstven) primerek, ki je narejen iz stvaritve »obrežne umetnosti«; artefakt, stojalo za steklenice, ki ga Duchamp ni naredil, pa ni istoveten s (verjetno, vendar ne nujno edinstvenim) primerkom, ki ga je Duchamp naredil iz stvaritve, ki se imenuje *Stojalo za steklenico*. Tisto, kar je Duchamp naredil, je bilo primerek *Stojala za steklenice*, tisto pa, kar je naredil izdelovalec stojal za steklenice, je bilo posamezno stojalo za steklenice, ki je rabilo kot material, iz katerega je Duchamp ustvaril *Stojalo za steklenico*, tako da je naredil (verjetno edinstven) primerek *Stojala za steklenice*. Kajti upoštevajte, da je Duchamp naredil nekaj, ko je ustvaril *Stojalo za steklenice*, vendar pa ni naredil stojala za steklenice; tudi to, da nihče ni naredil plavnega lesa, četudi je nekdo (po tej tezi) naredil posamezno kompozicijo umetnosti, ko je uporabil plavni les. Če bi za stojalo za steklenice rekli, da je istovetno z Duchampovim *Stojalom za steklenice* (primerkom ali tipom), bi morali oporekati samim sebi; enako bi veljalo za primer plavnega lesa. Navzlic videzom torej mora obstajati ontološka razlika med primerki tipov umetnin in takimi fizičnimi objekti, kot so stojala za steklenice in plavni les, ki lahko rabijo kot material, iz katerega so narejeni ti primerki tipov umetnin.

Moj lasten predlog je, da so (primerki) umetnin *utelešeni* v fizičnih objektih, ki niso z njimi istovetni. Moral bi dokazovati, četudi tu ni prostora za tako dokazovanje, da so osebe, podobno, utelešene v fizičnih telesih, vendar pa z njimi niso istovetne.[8] Ideja je, da ne le ena posameznost lahko na določen način uprimeri drugo (primerki tipa), temveč lahko ena posameznost uteleša ali je lahko utelešena v drugi posameznosti, s katero ni (nujno) istovetna. Pomembna poanta je, da identiteta ne more delovati v anomalnih primerih, ki smo jih tu

[8] Popolnejša razlaga pojma utelešenja glede na umetnost je dana v Art and Philosophy, 1. poglavje. Pojem sem poskušal nanesti na vse kulturne bitnosti - to je osebe, umetnine, artefakte, besede in stavke, stroje, institucionalizirana dejanja in podobno - v knjigi *Persons and Minds* (Dordrecht, 1978). Prim. tudi

pretresali (niti v običajnih primerih umetnosti) in da so tisto, kar bi bilo sicer v odnosu identitete, očitno posameznosti. Dalje, odnos utelešenja ne privablja dualizma, čeravno zahteva razločevanje med vrstami stvari in med vrstami lastnosti stvari takih vrst. Na primer, posamezen odtis Dürerjeve *Melanholije I* ima lastnost, da je posamezen primerek *Melanholije I* (tipa umetnine), toda fizični papir in fizični odtis nimata – v skladu z nobenim običajnim stališčem – lastnosti, da bi bila primerek tipa. Zgolj objekti, ki imajo take intencionalne lastnosti, kakršna je »biti ustvarjen«, ali besede, ki imajo pomen ali kaj podobnega, lahko imajo lastnost, da so primerki tipa.[9]

Tisto, kar je mišljeno, ko rečemo, da je ena posameznost utelešena v drugi, je: (i) da dve posameznosti nista istovetni; (ii) da eksistenca utelešene posameznosti predpostavlja eksistenco utelešajoče posameznosti; (iii) da ima utelešena posameznost nekatere lastnosti utelešajoče posameznosti; (iv) da ima utelešena posameznost lastnosti, ki jih utelešajoča nima; (v) da ima utelešena posameznost take lastnosti, ki jih utelešajoča posameznost ne more imeti; (vi) da individuacija utelešene posameznosti predpostavlja individuacijo utelešajoče posameznosti. »Je« utelešenja je torej, podobno, kot »je« identitete in »je« kompozicije[10], logično posebna raba. Po teoriji, na primer teoriji o naravi umetnine, bo posamezni fizični objekt štel, kot da uteleša posamezen objekt druge vrste na tak način, da bo med njima veljal določen sistematičen odnos. Tako bomo, na primer, za kiparja rekli, da je naredil posamezen kip tako, da je obdelal kos marmorja: Michelangelova *Pieta* bo kazala določene fizične lastnosti marmorja in tudi nekatere reprezentacijske in smotrne lastnosti; imela bo tudi lastnost, da je edinstven primerek stvaritve *Pieta*. Razlog za tako teoretiziranje je povsem preprosto ta, da so umetnine izdelki kulturno oblikovanega dela in da fizični objekti to niso. Če nanje gledamo tako, potem morajo imeti lastnosti, ki jih fizični objekti, *qua* fizični objekti, nimajo in ne morejo imeti. Teza o identiteti torej vodi v otipljiva protislovja. Dalje, pojmovanje utelešenja obljublja, da bo olajšalo nereduktivno razlago odnosa med fizično naravo in človeško kulturo brez dualističnih domnev. Tisto, kar to predlaga, je, da je tako imenovani problem duha/telesa v bistvu posebna oblika splošnejšega problema kultura/narava. Toda to je druga zgodba.

Umetnina je potemtakem posameznost. Ne more biti univerzalija zato, ker je ustvarjena in jo je mogoče uničiti, in tudi zato, ker ima fizične in zaznavne lastnosti. Vendar pa je posebne vrste posameznost, ki ni podobna fizičnim telesom, ker (i) lahko uprimeri drugo posameznost in (ii) ker je lahko utelešena v drugi posameznosti. Tukajšnji predlog je, da te poteze kažejo vse in zgolj kulturno pojavljajoče se ali kulturno ustvarjene bitnosti. Tako pripisane ontološke značilnosti niso nič več kot najbolj generične značilnosti umetnosti: njena posebna narava ostaja neanalizirana. Navzlic temu lahko opazimo pomembno razliko med tema dvema lastnostima, kar zadeva umetnost. Kajti prva lastnost, tista, da je posameznost zmožna uprimeriti drugo posameznost, ima opraviti zgolj z individuacijo umetnine in s čemerkoli, kar utegne biti, naključno, od tega odvis-

[9] Po duhu je to zelo blizu Peircovemu izvirnem razločevanju med tipi in primerki. Prim. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ur. Charles Hartshorne in Paul Weiss (Cambridge, 1939), IV, par. 537.
[10] Prim. David Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford, 1967).

no, medtem ko ima druga lastnost opraviti z ontološko odvisno naravo aktualne umetnine. To je razlog, da lahko govorimo o tipskih umetninah kot posameznostih. Hevristično so uvedene zaradi individuacije, četudi ne morejo obstajati razen v smislu, v katerem obstajajo posamezni primerki posameznega tipa. Tako ne moremo nikoli ustrezno *primerjati* lastnosti primerka dela in tipa dela.[11] Tisto, kar lahko primerjamo, so alternativni primerki istega tipa – različni odtisi iste jedkanice ali različne izvedbe iste sonate. Skratka, vsaka umetnina je primerek tipa; ne nikakršnih *tout court* primerkov ali tipov. Spet, to ne pomeni reči, da ni nobenih tipov ali da umetnik ne more ustvariti nove vrste slike. To pomeni zgolj reči, da je tako govorjenje okrajšava za rek, da je določena množica posameznosti primerek tipa in da je umetniku pripisano, da tako dela z lastnostmi stvari, ki jih uprimerjajo člani te množice, da so razumljene kot primerki posameznega tipa.

Torej so odvisnosti dveh omenjenih ontoloških značilnosti povsem različne. Ni nobenih tipov, ki so ločljivi od primerkov, ker ni nobenih primerkov razen primerkov tipa. Sam postopek individuiranja primerkov ima za posledico individuiranje tipov, to je, ima za posledico individuacijo različnih množic posameznosti kot alternativnih primerkov tega ali onega tipa. Za razpravo ni ostalo nič več. Tisto, kar lahko zavaja, je naslednje: pojem različnih primerkov istega tipa je v umetnostih mišljen zato, da bi spravil pod streho dejstvo, da za estetsko pogosto odločilne razlike med primerki istega tipa (na primer alternativnimi izvedbami neke sonate) ni nujno, da so pomembne, kolikor gre za individuacijo (tipa) dela.[12] Toda posamezne umetnine ne morejo obstajati drugače kot utelešene v fizičnih objektih. To je preprosto drug način, kako reči, da so umetnine kulturno pojavljajoče se bitnosti, to je, da umetnine kažejo lastnosti, ki jih fizične objekti ne morejo kazati, vendar to počnejo tako, da to ni odvisno od prisotnosti kakršnekoli druge substance kot tiste, ki jo je mogoče pripisati zgolj fizičnim objektom. Na splošno povedano so te lastnosti tiste, ki jih je mogoče označiti kot funkcionalne ali intencionalne lastnosti in vključujejo načrt, ekspresivnost, simbolizem, reprezentacijo, pomen, slog in podobno. Ta način gledanja na umetnost predlaga brez predsodka do narave bodisi umetnosti bodisi oseb zelo primerno povezavo s funkcionalno teorijo mentalnih značilnosti.[13] Kakorkoli naj si že bodi, razumna teorija umetnosti bi lahko trdila, da ko so fizični materiali obdelani v skladu z določeno umetniško veščino, potem se kulturno pojavi objekt, utelešen v teh materialih, ki ima določen urejen niz takih funkcionalnih lastnosti, ki smo jih pravkar omenili. Vsak tako narejen objekt je mogoče obravnavati kot artefakt. Umetnine torej obstajajo ravno tako popolno kot fizični objekti, toda pogoji, po katerih tako obstajajo, so odvisni od neodvisne eksistence nekaterih samih fizičnih objektov. Umetnine so potemtakem kulturno pojavljajoče se bitnosti, primerki tipa, ki obstajajo utelešene v fizičnih objektih.

[11] To je ena od pomembnih slabosti Wolterstorffove razlage, nav. delo, kot tudi razlage Richarda Wollheima, prim. *Art and Its Objects* (New York, 1968).

[12] To šteje proti omejitvam individuacije umetnin Nelsona Goodmana. Prim. *Languages of Art* (Indianapolis, 1968) in Joseph Margolis, »Numerical Identity and Reference in the Arts«, *British Journal of Aesthetics*, X (1970), str. 138-146.

[13] Prim., na primer, Hilary Putnam, "Minds and Machines«, v Sidney Hook (ur.), *Dimensions of Mind* (Englewood Cliffs, N. J., 1960) in Jerry Fodor, *Psychological Explanation* (New York, 1968).

Peter Kivy
Prevedel Božidar Kante

Platonizem v glasbi: nekakšna obramba

Naslov mojega članka je mišljen, da predlaga dve stvari: da tu ponujam obrambo tistega, kar bom imenoval glasbeni »platonizem« in da ga ponujam v tonu, ki je daleč od tega, da bi mu bilo mogoče zaupati. Imam dva razloga, zakaj si ga želim zagovarjati: prvič zato, ker ponuja način, kako razumeti odnos med glasbenimi deli in njihovimi izvedbami, ki – tako sem prepričan – zajema veliko število naših intuicij in glasbenih *façons de parler*; drugič zato, ker mislim, da je na nekatere ugovore, ki so bili postavljeni proti temu nauku – posebno tiste, ki trdijo, da je glasbeno ali estetsko protiintuitiven in v nasprotju z načinom, kako hočemo govoriti o glasbi –, mogoče odgovoriti. Da pri branjenju tega platonizma nisem niti zaupljiv niti povsem srečen, vse to se dogaja zato, ker sem – kot vsak drug dobro vzgojen študent filozofije, vsaj v anglo-ameriški tradiciji – zdravo skeptičen glede platonistične metafizike in glede množenja bitnosti (posebno problematičnih) preko potrebe.

Na začetku moram tudi povedati, da nimam nikakršnega namena, da bi predstavil kakršenkoli argument v prid platonizmu v glasbi; omejil se bom zgolj na to, da ga bom branil pred nekaterimi ugovori, in domneval, da moji bralci poznajo argumente v njegov prid, podrobnosti tega stališča in njegove različne oblike. Posledica tega je, da bom pojem glasbenega platonizma zaradi tega članka ohranil odprtega in boleče slabo opredeljenega. Na primer, ne bom poskusil razlikovati med takimi kandidati za platonski realizem, kot so univerzalije, vrste in tipi (domnevajoč, da hoče kdo sploh razumeti tipe platonistično). Kritike, ki jih bom obravnaval, bodo vselej pojasnile, katere vrste nauka obdelujejo, bralcu pa prepuščam, da določi, katere druge njegove oblike se zadevni ugovor lahko dotika.

V prvem razdelku moje članka bom obravnaval tisto, za kar menim, da so trije izmed najpomembnejših »tradicionalnih« ugovorov proti glasbenemu platonizmu, v drugem razdelku pa dva novejša ugovora. (Nobeden od njih ni dejansko povsem tako star.) To, da so »tradicionalni« ugovori v literaturi še naprej v obtoku, kaže, tako mislim, da so daleč od tega, da bi bili s starostjo impotentni in da si še vedno zaslužijo odgovor. To, da se še naprej pojavljajo novi ugovori, je gotovo pokaz – če bi kakega sploh potrebovali – tega, kako problematičen bo vselej platonizem katerekoli vrste.

I

(1) Naj začnem s kritiko, ki jo je, med drugimi, sprožil Joseph Margolis v delu *Art and Philosophy*. Margolis trdi, da umetnina »ne more biti univerzalija, zato ker 'delno' ... ima fizične in zaznavne lastnosti«.[1] Še posebej glede glasbe in trditve Nicholasa Wolterstorffa , da so glasbena dela »vrste«, pa kasneje pravi: »Bistvena težava z Wolterstorffovim predlogom je, da hočemo reči, da glasbo *slišimo* ..., da glasba *zveni sladko* ...; skratka, samemu delu želimo pripisati določene lastnosti, v skladu z Wolterstorffovim stališčem pa tega dobesedno ne moremo storiti,« zato ker, kot poudarja Margolis, ne moremo slišati vrste, niti vrsta (zato) ne more *zveneti sladko*.[2]

Očiten odgovor na to je, da je reči »Slišim glasbo« mogoče vzeti za okrajšavo za »Slišim izvedbo glasbe«, da so, z drugimi besedami, izvedbe lahko nosilci lastnosti, katerih – Margolis vztraja – univerzalija ali vrsta ne more biti. Tu kajpada mislim na izvedbo, ki se šteje, da je zvočni pojav, ne pa dejanje njegove produkcije, saj se na oboje lahko pravilno nanašamo v običajni rabi kot na »izvedbo«.

Začetna težava s tem odgovorom je, da se dejansko zdi, da obstajajo lastnosti del, ki so *njihove* slišane lastnosti in jih ni mogoče zgolj vsiliti njihovim izvedbam. Enotnost *Goldbergovih variacij* ali strast Haydnovih simfonij v slogu *Sturm un Drang* sta gotovo lastnosti teh del samih ne glede na to, ali so ali niso lastnosti vseh (ali katerekoli od) njihovih izvedb. In ker so domnevno *glasbena* enotnost in strast, so slišne lastnosti.

Toda težava kajpada lahko ni povsem tako težka, kot se zdi na prvi pogled, če ne pozabimo, k čemur nas zavezuje platonsko razumevanje del in izvedb. Rečeno je, da obstajajo trditve, ki jih želimo izjaviti o glasbenih delih (v nasprotju z izvedbami teh del), s katerimi delu pripišemo neko slišano lastnost, ker pa univerzalija ali vrsta ne more imeti slišane lastnosti, univerzalija ali vrsta ne moreta biti tisto, na kar se nanašamo. Vendar je treba v tem pogledu pripomniti, da ko rečemo nekaj podobnega kot »Lev ima grivo«, ne da bi se nanašali na posameznega leva, uporabljamo enako lokucijo in dejansko čutimo, da opravimo nekakšno označitev *tega* leva *kot tudi* njegovih posameznih primerkov, ne da bi mislili, da ima »logična« bitnost lahko grivo. Ko rečemo »49. Haydnova simfonija je strastna«, kajpada rečemo, da je vsak njen ustrezno oblikovan primerek – to je izvedba – strastna. Toda še več: rečemo, da je delo (vrsta ali univerzalija) take narave, da je resnično uprimerjena *zgolj* s strastnimi izvedbami. Torej nekaj povemo *o* delu (razumljenem kot univerzaliji ali vrsti): pripisujemo *mu* strast kot univerzaliji ali vrsti, četudi ne pravimo, da ima slišano lastnost strasti. Tu utegne biti dovolj, tako se mi zdi, da prilagodimo našo intuicijo tako, da ko rečemo »49. Haydnova simfonija je strastna«, ne povemo nekaj zgolj o pravilnih izvedbah tega dela, temveč nekaj o samem delu, četudi je strast (v tem

[1] Joseph Margolis, *Art and Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980, str. 29.

[2] Ravno tam, str. 75. Glej Nicholas Wolterstorff, "Toward an Ontology of Art Works«, *Nous*, 9 (1975) in njegovo kasnejše delo *Works and Worlds of Art*, Oxford: The Clarendon Press, 1980, o katerem bomo takoj povedali več. Margolis kritizira prejšnje stališče, vendar je kritiko mogoče usmeriti z enako močjo

primeru) slišana lastnost, univerzalije ali vrste pa niso slišane ali, raje, so slišane skozi svoje primerke, to je izvedbe. Bilo bi nenavadno, ali ne?, če bi nas obtožili logične napake, če rečemo »Lev ima grivo« na podlagi tega, da vrsta ali naravna vrsta ne more gojiti grive.

Govoriti o »izvedbah *od* dela« zveni zelo podobno, kot če bi govorili o dveh stvareh: o izvedbi in o delu, od katerega eno stoji namesto drugega kot v »kopiji izvirnika«. Toda lev ne stoji za neko vrsto: je njen *primerek*. Podobno, slišati izvedbo simfonije *pomeni* slišati simfonijo: *pomeni* slišati delo, ne njegov nadomestek. Izvedba je *primerek* dela, ne njegov nadomestek, nekaj zatrjevati o delu pa je zatrjevati nekaj o njegovih primerkih. Zdi se mi, da se – ko enkrat dejansko pustimo, da se psihološko pogreznemo v glasbeni platonizem – v tem pogledu znatno zapre vrzel med teorijo in intuicijo. Morda ne popolnoma, toda ne glede na to, kakšna je teorija, bo nekje obstajala vrzel. Tako se vprašanje neizogibno skrči na to, kako široko vrzel bo kdo toleriral in kje jo bo toleriral. To je ravno tako dobro mesto kot katerokoli drugo in ožja vrzel kot nekatere druge.

(2) Drugi ugovor glasbenemu platonizmu, ki je bolj izdelan in preiskujoč, lahko spet na začetku vzamemo iz Margolisa, čeravno bom od tu nadaljeval in obravnaval novejše različice iste teme. Margolis pravi, da umetnina »ne more biti univerzalija, zato ker je 'delno' ustvarjena«.[3] Kasneje, s posebnim sklicevanjem na glasbo in, spet, na Wolterstorffova stališča, ki zadevajo glasbo, sporoča, da glasba ne more biti vrsta zato, ker »je jasno«, da je glasba »dejansko iznajdena« in – jasno – vrste ne moremo iznajti ali ustvariti.[4] Zdaj želim porabiti nekaj minut ob domnevno nemogoči nalogi, da bi vas prepričal, da *ne* bi bilo zelo protiintuitivno, če bi glasbeno kompozicijo razumeli kot nekakšno vrsto »odkritja«, ne pa kot nekakšno vrsto »ustvarjanja« ali »iznajdbe«.

Naj spregovorim nekaj zgolj o »iznajdi«. Brata Wright sta iznašla letalo. Domnevam, da je to paradigmatski primer iznajdbe, če je sploh kaj. Toda da bi to storila, sta morala najprej, kot zdaj vemo, odkriti nekatera aerodinamična načela. (Kakor se je izkazalo, nista bila zgolj par srečnih šušmarjev.) Vsaka iznajdba je delno odkritje. Edison je moral odkriti pravi material za nit in tak, ki ustrezneje gori v vakuumu, v postopku *iznajdbe* stvari, ki jo prižigamo in ugašamo ponoči. Razlog, da imenujemo končni izdelek dejavnosti bratov Wright in Edisona *iznajdbe*, dejavnosti pa *iznajdevanje*, je, da je stvar, ki se jo spomnijo, nekaj, za kar mislimo, da ni obstajalo, preden so začeli z delom, da pa obstaja potem.

Toda ravno tako, kot je iznajdba del odkritja, je odkritje del iznajdbe. Michelson je odkril hitrost svetlobe (če mi dovolite, da v tem pogledu uporabim besedo »odkritje«). Da bi to storil, je kajpada moral iznajti tisto, kar se zdaj imenuje Michelsonov interferometer – to ni majhen znanstveni dosežek, kot je opazil Einstein ob priznanju Michelsonovega genija. Gödel je odkril teorem, ki nosi njegovo ime. Vendar je moral iznajti Gödlovo številčenje, da bi to storil. V matematiki naša močna nagnjenost k platoniziranju kajpada naredi nejasno, ali

[3] Margolis, nav. delo, str. 22.
[4] Ravno tam, str. 75.

nočemo namesto tega reči, da je odkril Gödlovo številčenje, ne pa da ga je iznašel. V vsakem primeru pa o hitrosti svetlobe ali Gödlovem teoremu ali permutacijskih skupinah ali o čemerkoli razmišljamo kot o iznajdenih, ne pa kot o odkritih zato, ker so *iznajdbe* – čeravno so mogoče omogočile svoje odkritje – kajpada ves čas tam že obstajale in niso bile pripeljane v bivanje.

To omenjam zato, da bi razjasnil, prvič, da če je Mozart odkril svojo glasbo, ni je pa iznašel, je potem bilo v njegovem odkritju ravno toliko zapletenosti, ravno toliko dajanja in sprejemanja med odkritjem in iznajdbo, kot pri Michelsonovem odkritju hitrosti svetlobe ali Gödlovem odkritju teorema nepopolnosti ali Galoisovem in Abelovem odkritju permutacijskih skupin. Tako ne nujno predlagam, da Mozart ni bil delno iznajditelj ali ustvarjalec kot tudi odkritelj. Tisto, kar predlagam, je, da je lahko bolj sprejemljivo, da o njegovih delih razmišljamo kot o nekakšnih platonskih objektih in torej stvareh, ki niso mogla biti privedena v bivanje. Toda tako kot iznajdevanje ni v celoti delanje, tako odkrivanje ni v celoti najdevanje: neko odkritje, ki je kakorkoli bolj zapleteno in pomembno, je ravno tako tudi iznajdevanje ali ustvarjanje.

Toda gotovo, boste vztrajali, to ni dovolj; kajti, ali ni bil Mozart *ustvarjalec* v paradigmatskem smislu te besede? Ali ni bil *ustvarjalni umetnik*? Ali ni glasba ena od *ustvarjalnih* umetnosti? Ko Mozarta imenujem odkritelj, ali mu ne odvzemam več, kot dopušča intuicija?

Dobro, v enem smislu »ustvarjalca«, sploh nikoli ni bilo ustvarjalca razen samega Gospoda Boga Jehove. Kajti celo Platonov demiurg, zelo ustvarjalen tovariš po vseh razlagah, ni ustvarjal *ex nihilo*. Če je Mozart torej moral biti ustvarjalec, potem je bil demiurg, ne pa božanstvo. Kaj pa ga razlikuje od vsake druge vrste običajnih ustvarjalcev? Dobro, bil je izviren. Ali da je naredil stvari, ki jih ni mogel narediti nihče drug (če to ne pomeni iste stvari). Ali da je naredil stvari določene vrste bolje, kot je bil kdajkoli domala kdorkoli drug zmožen narediti. Toda vse to lahko ravno tako dobro stlačimo v Mozarta odkrivalca kot v Mozarta ustvarjalca. Operativna beseda tu ni »ustvarjalec«, temveč »ustvarjalen«. Gotovo, da je bil Mozart ustvarjalen, če je kdorkoli bil ustvarjalen. Bil je ravno tako ustvarjalen kot, dobro, Galois ali Abel ali Michelson ali Gödel. Ali boste zanikali, da so bili *oni* ustvarjalni? Obstajajo, naposled, dolgočasna odkritja kot tudi ustvarjalna odkritja. Ko je Arhimed skočil iz kadi, je naredil nekaj več, kot se zgolj skopal. Če o Mozartu razmišljamo kot o odkrivalcu, ne pa kot o iznajditelju ali ustvarjalcu, s tem ničesar ne odvzemamo od Mozartove ustvarjalnosti v pomembnem smislu (smislih) te besede. Njegov lesk ostaja neskaljen. Naposled, v družbi z Newtonom je nekdo le stežka prebivalec sluma.

Toda nemara smo se gibali prehitro. Vprašanje je morda pomembnejše, kot je bilo doslej razkrito: še posebej, morda pri razumevanju skladatelja kot odkrivalca, ne pa kot ustvarjalca, opuščamo več – tako se lahko čuti – kot dopušča intuicija. Nedavno je Jerrold Levinson, ko je branil stališče, da »je glasbeni komad *nekakšne vrste* strukturni tip …«,[5] navzlic temu naredil ravno to poanto in vztrajal pri tistem, kar imenuje »zahteva *ustvarljivosti*«, namreč: »Glasbena dela

[5] Jerrold Levinson, »What a Musical Work Is«, *Journal of Philosophy*, 77, (1980), str. 6.

morajo biti taka, da *ne* eksistirajo pred skladateljevo kompozicijsko dejavnosti, temveč da jih *privede v* eksistenco *ta* dejavnost.«[6] Njegov razlog za vztrajanje pri tem je vreden, da ga preučimo. Je dvojen:

»Glavni razlog, da se ga držimo, je, da je eno od naših najbolj trdno zasidranih prepričanj, ki zadeva umetnost. Celotna tradicija umetnosti domneva, da je umetnost ustvarjalna v strogem smislu, da je Bogu podobna dejavnost, v kateri umetnik povzroči eksistenco tistega, kar prej ni obstajalo – tako kot demiurg izoblikuje svet iz neizoblikovane materije …

Drug, s tem tesno povezan razlog za ohranitev resnične stvaritve vis-à-vis glasbenih del, je, da nekaj statusa, pomena in vrednosti, ki jih pripisujemo glasbeni kompoziciji, izvira iz našega prepričanja o tem … Obstaja poseben sij, ki ovija tako skladatelje kot tudi druge umetnike, zato ker o njih razmišljamo kot o resničnih ustvarjalcih.«[7]

Levinsonova prva trditev – da je umetnik kot Bogu podoben stvarnik trdno zasidrano prepričanje –, je, če s tem začnemo, vsaj zelo pretirana. Poleg tega, četudi bi bila resnična brez pretiravanja, ne bi bila nad tem, da je ne bi opustili; saj je – po mojem mnenju – to, kar se domneva, da *pojasnjuje*, ne njena inherentna sprejemljivost same sebe, tisto, kar ji daje privlačnost, ki jo ima – tisto pa, kar domnevno pojasnjuje, te hipoteze sploh ne potrebuje.

Prvič, glede njene resnice. Pojmovanje umetnika kot Bogu podobnega stvarnika ima dejansko neko *zgodovino* – in to ne tako dolgo. Četudi jo je predlagal sir Philip Sidney v *Apologie for Poetrie* (1595), se dejansko ni uveljavila vse do konca 18. stoletja, delno preko vpliva, tako mislim, Kantove tretje *Kritike* na romantično gibanje. Potemtakem je veliko pretiravanje predlagati, kot to počne Levinson, »da je to eno od naših najbolj trdno zasidranih prepričanj, ki zadeva umetnost«. Preprosto zmotno pa je, da »celotna tradicija umetnosti domneva, da je umetnost ustvarjalna v strogem smislu, da je Bogu podobna dejavnost, v kateri umetnik povzroči eksistenco tistega, kar prej ni obstajalo ...«. »Tradicija umetnosti« je shajala brez te domneve domala vse do 200 let nazaj in ji je brez nje uspelo ustvariti *Iliado*, *Odisejo*, grške drame, gotske katedrale, Shakespeara, italijansko renesanso, Bacha, Händla, Haydna, Mozarta in še veliko več. Bach ni mislil, da je Bog, Wagner je to počel z groznimi rezultati.

Toda še več, ta trditev naj bi vsaj delno pojasnila *drugo* splošno prepričanje, ki ga je porodilo (ali vsaj hranilo do njegove zrelosti) romantično gibanje: pojem umetnika kot Bogu podobnega stvarnika. To je prepričanje v *izvirnost* velikega umetnika – drugo prepričanje, treba se je spomniti, ki ni bilo vselej z nami in ima samo na sebi poseben romantični vonj. Kakorkoli že, dejstvo, da naj bi delno pojasnilo, kaj je tisto, kar naredi umetnino za *izvirno*, je tisto, zaradi katerega se obračamo na pojem umetnika kot Bogu podobnem stvarniku. Kajti, kaj naj bi bil izvirnik, če ne tisto, kar nikoli prej ni obstajalo in je torej edinstveno? Kaj potem, razen *stvarjenja*, in kdo, razen *stvarnika*, torej lahko zarodi tisto, kar nikoli prej ni obstajalo?

[6] Ravno tam, str. 9.
[7] Ravno tam, str. 8-9.

To, da so ta dva pojma naščuvali drugega proti drugemu, je ustvarilo ogabno karikaturo znanstvenega odkritja, vidno že v Kantovi *Kritiki razsodnosti* in celo bolj izraženo pri Schopenhauerju. Kajti – ker je lahko v skladu z romantičnim gledišcem izvirnost zgolj rezultat stvarjenja, znanstvenik pa je »zgolj« odkrivalec – znanstvenik, celo veličine Newtona, si ne more nikoli zaslužiti epiteta »ustvarjalen« niti (zato) epiteta »genija«, etimološka povezava med »genijem« in »genezo« pa je preveč očitna, da bi jo tu podrobneje obdelali.

Toda ko je romantični krog, ki izključno povezuje skupaj ustvarjanje, genija in izvirnost, razklenjen, lahko vidimo, da izvirnost ne potrebuje Bogu podobnega stvarnika nič bolj kot sama »ustvarjalnost«, če jo razumemo v njenem popolnoma častitem smislu. Kakor kaže Jack Glickman: »Pravimo, da so dejavnosti, kakršne so slikanje, pisanje ali komponiranje, ustvarjanje, če dosežejo nove in vredne rezultate ...«[8]; temu seznamu pa lahko ravno tako dodamo znanstveno in matematično odkritje in jima tako odkažemo njuno pravo mesto kot »ustvarjalnima« podjetnostima. Doseganje »novih in vrednih rezultatov« je tisto, ki zagotavlja epitet »ustvarjalen«, in ni pomembno, ali je ta dosežek »iznajdevanje«, »odkrivanje« ali »ustvarjanje na Bogu podoben način«. »Izvirno«, »ustvarjalno« odkritje v dobesednem pomenu ni nastajanje nečesa, kar pred tem ni obstajalo, saj potem kajpada ne bi bilo »odkritje« v dobesednem pomenu. Je razkrivanje, in tega ni treba reči, tistega, kar je vselej že bilo tam, vendar za kar nihče do tedaj ni imel genija in ustvarjalne domišljije, da bi videl. Vseeno pa je, ali je odkritje znanstveno ali pa glasbeno.

Še nekaj besed o Levinsonovemu prvemu argumentu za zahtevo *ustvarljivosti*. Drznem si trditi brez dokumentacije, saj bi dokumentacija zahtevala celo knjigo, da jezik »odkritja« prežema zgodovino tako v razpravah o tistem, kaj delajo umetniki, kot tudi jezik »Bogu podobne ustvarjalnosti«. To bi moralo samo na sebi, če je resnično, pokopati trditev, da je pojem umetnika kot Bogu podobnega stvarnika bodisi bistven za zahodno tradicijo umetnosti (nič ne bom povedal glede ne-zahodne, ne-»izvirne« tradicije) bodisi, da je ena od najbolj trdno zasidranih intuicij glede tega početja.

Če gremo k Levinsonovemu drugemu argumentu, vidimo, da tudi ta, tako kot prvi, zatrjuje neko dejstvo, iz katerega naj bi domnevno sledila zahteva *ustvarljivosti*, ali ki naj bi vsaj močno predlagalo njeno sprejemljivost. Dejstvena trditev je preprosto, da bi skladatelja in kompozicijo cenili manj, če bi bil skladatelj »zgolj« odkrivalec, ne pa ustvarjalec, kompozicija pa od prej obstajajoča bitnost, ki jo je treba odkriti, ne pa stvaritev, ki nikoli prej ni obstajala. To mnogovrstno dejstvo nas sili, po Levinsonovemu gledišču, da ohranimo zahtevo *ustvarljivosti*.

Za sedaj predpostavimo, da je dejstvena trditev resnična. Ali je to zelo močan razlog za to, da obdržimo zahtevo *ustvarljivosti*. Tako le stežka mislim. Morda je, na primer, res, da ima »instrumentalna« interpretacija znanstvenih teorij za posledico manjše cenjenje znanstvenikov in njihovih »stvaritev«, kot bi ga imela »realistična« interpretacija. Kajti, naposled, po »instrumentalni« razlagi

[8] Jack Glickman, »Creativity in the Arts«, *Culture and the Art*, ur. Lars Aagaard-Mogensen, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976, str. 136.

znanstveniki nehajo biti modreci, njihove teorije pa ne razkrivajo več »narave stvari«: le-ti so zdaj »zgolj« izmišljevalci artefaktov za človekovo uporabo, teorije pa so ti artefakti. Res, včasih se predlaga, da je prehod od srednjeveškega pogleda astronomije kot zgolj »reševanja pojavov« k bolj »realistični« interpretaciji tega početja pomagal spodbuditi astronome k velikim dosežkom znanstvene revolucije zgolj zato, ker je storil, da se jim je zdelo njihovo delo v njihovih očeh pomembneje. Vendar si je težko zamisliti koga, ki bi zagovarjal »realistično« interpretacijo na podlagi tega, da če bi bila sprejeta, bi znanost in znanstveniki dobili višje ocene.

Za dejstveno domnevo – in to je vse, tako mislim, kar je, nepomembna domneva – se mi kajpada vsekakor ne zdi, da je resnična. Ali vsaj, vode so daleč bolj motne, za kakršne jih Levinsonova precej neumetniška trditev dela, da so. Skladatelji so si prizadevali – kar je zadeva zgodovinskega dejstva – izogniti ideji, da so zgolj izdelovalci ali ustvarjalci artefaktov ne glede na to, kako izvirni že utegnejo biti ti artefakti. Če bi bila glasba zgolj ustvarjen artefakt, potem bi kalejdoskop ali arabeska v zvoku, če si prisvojimo opis Eduarda Hanslicka, postala, nemara nepravično, manj cenjena pri večini njenih izvajalcev kot tudi pri njenem občinstvu. Skladatelj si *želi* biti znan ravno zaradi tistega, za kar se zdi, da Levinson predlaga, da bi omadeževalo njegov ugled: želi si biti znan kot odkrivalec in dobavitelj resnic o svetu, in je – tako kot vsakdo drug v zahodni tradiciji – obseden z vednostjo in njenim pridobivanjem. Skladatelj si zdaj seveda na splošno želi biti znan ne zgolj zaradi odkrivanja zvočnih struktur, temveč zvočnih struktur, ki nekako razkrivajo nekaj, kar le-te presega: metafizično voljo, čustveno življenje, harmonijo sfer ali karkoli si že želite. Toda tisto, za kar tu gre, ni »odkritje« v nasprotju z »ustvarjanjem podobnem Bogu«. Biti »stvarnik podoben Bogu«, ne pa »zgolj odkrivalec« – v tem ni nobene prednosti, če so tisto, kar kdo ustvari, »zgolj« strukture v zvoku, čeravno mislim, da utegne odkritje celo tu imeti neznatno prednost pred stvaritvijo, saj na zabaven platonski način nekdo vsaj nekaj odkrije glede »tega, kar obstaja«, ne pa zgolj aktualizira trivialnega. Kjer obstaja *popolna* prednost, kakor jo je videla večina glasbenih mislecev v preteklosti, je v tem, da je skladatelj skozi glasbo »odkrival« nekaj, kar presega »zgolj« glasbeno strukturo: nekaj, kar obstaja v »realnem svetu«. Ravno ta želja, da bi pretirano napihovali skladatelja in njegova dela, je tista, ki je vodila večino ekstravagantnih glasbenih teorij v preteklosti kot tudi v sedanjosti. In težko potrdi trditev, da pomeni imenovati skladatelja »odkrivalca« njegovo grajo bodisi v njegovih očeh bodisi v očeh njegovega občinstva. Graja je zgolj v primeru, če je tisto, kar je domnevno odkril, v njegovih očeh nepomembno, vendar bi bila v tem primeru stežka manjša graja, če bi rekli, da je tisto, kar je nepomembno v njegovih očeh, tisto, kar je ustvaril, ne pa odkril. Kajti zdi se mi, da odkriti ničvredno blago ni bolj nizkotno, kot pa privesti ga do eksistence tam, kjer ga prej ni bilo.

Tako bo gotovo postavljen ugovor, da je naša celotna slika, kako poteka komponiranje, popolnoma neusklajena s pojmovanjem komponiranja kot odkritja. In, ali je nekako dejansko sprejemljivo razmišljati o »objektu« kot o kompleksu in metafizično okorno kot o Mozartovi operi ali Mahlerjevi simfoniji, ki eksistirata pred njunimi kompozicijami? Naj se v neverjetnem kratkem času lotim teh dveh ugovorov hkrati.

Vsekakor se boste spomnili tistega neprijetnega ostanka viktorijanstva, pesmi Adelaide Ann Procter in glasbe, ki jo je napisal sir Arthur Sullivan:

»Neki dan sem sedela za orglami;
bila sem pobita in neprijetnega počutja.
Moji prsti so prazno begali
po hrupnih tipkah.
Nisem vedela, kaj igram
ali kaj sem sanjala,
vendar sem zadela ob glasbeni akord,
ki je zvenel kot veliki Amen.«

To naključno odkritje akorda v izbruhu brezdelnega sanjarjenja se torej gotovo stežka sklada z realitetami glasbene kompozicije. Celo glasbenik s strašno glasbeno opremo Mozarta mora pri komponiranju delati: preprosto ne pade v odkritja. Odkritja v glasbi, kot tudi drugje, so pripravljena, četudi obstaja tudi prvina naključja. Tisto, kar ne utegne biti tako nespremenljivo v »The Lost Chord«, je pojmovanje, da je bil akord najden, odkrit, ne pa izmišljen ali ustvarjen; da je ta posamezna vertikalna ureditev not »eksistirala«, pričakujoč odkritje kot Keplerjevi zakoni ali permutacijske skupine. Pomislite na *Tristanov* akord. Zdi se mi povsem sprejemljivo, da ga štejem za Wagnerjevo odkritje, ne pa za njegov izmislek, četudi je odkritje tega akorda kajpada zahtevalo delo več kot enega samega življenja. Niti ne vznemirja metafizične domišljije, da bi slikalo *Tristanov* akord – tisti poseben odnos štirih višin –, kot da obstaja pred svojim odkritjem na način platonskega objekta. Toda *Tristanov* akord je naposled del večjega odnosa višin tonov, ki se imenuje *Tristan in Izolda*. Če pa dopustite, da je majhen, vendar življenjski del obstajal pred svojo kompozicijo, se mi zdi, da ste na spolzki strmini, ki vas mora pognati v priznanje, da je tudi večja kompozicija, katere del je, obstajala preden jo je kompozicijsko odkril Wagner. V nedavni številki *Science News* sem bil poučen, da eksistenca »sporadične skupine F_1« zahteva dokaz, ki po dolžini presega 5.000 strani. Če logični prostor ali platonska nebesa imajo prostor za *to*, lahko gotovo najdejo nišo za Beethovnovo *Deveto* ali skrajno majhno Wagnerjevo opero.

(3) Tesno povezana z neustvarljivostjo univerzalij ali vrst je kajpada njihova očitna neuničljivost. Ta razdelek bom končal z nujno kratko razpravo o tem in spet vzel za svoje izhodišče Margolisa. Pravi, da umetnina »ne more biti univerzalija zato, ker jo je [delno] ... mogoče uničiti«.[9] Toda ko pride do posameznega primera glasbe, se zdi, da čveka. Piše:

»Jasno, kip, arhitekturo, sliko in jedkanico *je mogoče* uničiti ...; torej ne morejo biti vrste. Glasba in literatura ne moreta biti v *tem* smislu uničeni preprosto zato, ker je njune ustrezno oblikovane primere mogoče ustvariti s sklicevanjem na notacijo, notacija *pa* ni umetnina. Vse primerke notacije je kajpada mogoče

[9] Margolis, nav. delo, str. 22.

uničiti in notacije se lahko nehajo spominjati – v tem smislu je mogoče uničiti glasbo in literaturo.«[10]

Ni mi jasno, v *kakšnem* smislu Margolis misli, da glasbe ni mogoče uničiti; ali dejansko to ne utegne biti smisel, v katerem jaz mislim, da ne more biti uničena. Jaz sem jasno zavezan stališču, da je smisel, v katerem *Umetnost fuge* ali *Tristanov* akord ne moreta biti uničena v smislu, v katerem ni mogoče uničiti permutacijskih skupin ali da ni mogoče uničiti 5.000 strani matematičnega dokaza. Niti se mi sploh ne zdi protiintuitivno, da bi se to moralo primeriti. Če ste že sprejeli primernost *Tristanovega* akorda kot odkritja, ne pa iznajdbe, in torej to, da obstaja pred svojo kompozicijo, boste sebe že pripravili za sklep, da ga ni mogoče uničiti (čeravno, kot vemo iz *Faidona*, vnaprejšnja eksistenca duš sama na sebi nima za posledico njihove neumrljivosti). Če pa je *Tristanov* akord obstajal, preden je bil mišljen ali notiran, zakaj bi moral nehal obstajati, ko vse notacije, izvedbe in spomini izginejo? Če je obstajal, preden se ga je kdorkoli kdajkoli zavedal, zakaj bi moralo na njegovo eksistenco vplivati to, da smo se ga nehali zavedati? Ko je enkrat kdo prepričan, tako mislim, da vnaprejšnja eksistenca glasbenega dela ni nič grozljivega, se bo njegova nesmrtnost enako, če že ne bolj, zdela nenevarna. Tako se ne bom nič več zadrževal na tem vprašanju, temveč bom nadaljeval, kot sem rekel, da bom na začetku, z razpravo o nekaterih nedavnejših ugovorih proti platonističnemu koraku v glasbi.

II

(1) Nedavna kritika odnosa delo-izvedba kot odnosa med tipom in primerkom, ki jo je predložil R. A. Sharpe, je v določeni meri zanimiva.[11] Sharpe pokaže, povsem upravičeno, »da lahko odstranim del primerka in ga nadomestim z delom drugega primerka, primerek pa ostane primerek istega tipa«. Na primer:

»Lahko bi odrezal del lanene platnene rdeče zastave in manjkajoči del nadomestil z ustreznim delom plastične rdeče zastave iste velikosti. Še vedno je to rdeča zastava, primerek tega tipa.«[12]

Zdaj predpostavimo, da poskusim isto stvar z dvema izvedbama istega glasbenega dela. Primer, dokazuje Sharpe, ni isti, kajti

»če odstranim zadnji stavek Walterjeve *Das Lied* [*von der Erde*] in ga nadomestim z zadnjim stavkom Bernsteinove izvedbe, ima moje dejanje estetske posledice. Ena stvar, ki jo pričakujemo, je, da dirigent v izvedbi predstavi enotno gledišče dela.«[13]

Če je bila Sharpova intenca s takimi primeri vzpostaviti logično disanalogijo med zastavo in glasbenim delom, potem – vsaj doslej – te intence ni dosegel.

[10] Ravno tam, str. 75.

[11] R. A. Sharpe, »Type, Token, Interpretation and Performances«, *Mind*, 88 (1979). Kritiko Sharpa v drugačni smeri lahko najdete v R. A. Dipert, »Types and Tokens: A Reply to Sharpe«, *Mind*, 89 (1980), Sharpov odgovor pa v »Performing an Interpretation; A Reply«, Mind, 91 (1982).

[12] R. A. Sharpe, "Type, Token, Interpretation and Performances«, str. 438.

[13] Ravno tam.

Krpanje zastave (primerka) iz dveh ločenih zastav (primerkov) istega tipa ustvari zastavo (primerek) istega tipa, vendar je treba poudariti, da ustvari zastavo (primerek) precej slabše kvalitete: polplatneno, polplastično, z odbijajočo prevaro. Izvedba, ki si jo delita dva dirigenta, bo podobno po vsej verjetnosti slaba izvedba, s svojimi lastnimi glasbenimi prevarami, vendar je po tej razlagi pravi, prepoznaven primerek (izvedba) tipa (dela). Zaradi določenih razlogov nam kajpada ni veliko do tega, ali je primerek dobro ali slabo narejen: lahko se pridružimo krpasti zastavi kot tudi zelo novi, medtem ko bomo poredkoma ravnodušni, da je izvedba-primerek *Das Lied von der Erde* slab. Toda, kolikor lahko vidim, dokler priznavamo, da so primerki lahko dobro ali slabo narejeni, dobri ali slabi izdelki, se simfonije in zastave logično ne razlikujejo.

Toda v Sharpovem argumentu je nekaj več kot zgolj to in se kaže v njegovem povzetku svojega stališča:

»Splošno načelo je torej, da primerek ostaja primerek tipa, ko en del nadomesti ustrezen del drugega primerka. Medtem ko kopija pesmi preživi ta prenos, pa za dve izvedbi enega samega komada glasbe ni nujno, da lahko preživita zamenjavo njunih delov. Zamenjava je mogoča zgolj takrat, ko sta dve izvedbi izvedbi iste interpretacije. Sicer bi nam ostala zgolj dva dela dveh različnih izvedb, postavljena drug proti drugemu, ne pa ena sama izvedba.«[14]

Zdi se, da je tu argument naslednji: če bi bili vse izvedbe primerki in vsa glasbena dela tipi, potem bi bil – ker lahko vedno dobim primerek kateregakoli tipa s sestavo dveh (ali več) delov drugih primerkov istega tipa – vselej zmožen dobiti izvedbo kateregakoli dela tako, da bi sestavil dva (ali več) delov drugih izvedb istega dela. Po Sharpovem mnenju pa se slednje ne zgodi. Kajti če so deli izvedbe, ki so sestavljeni skupaj, preveč neskladni, če niso izvedbe iste interpretacije, potem, trdi Sharpe, rezultat krparije ni *neka* izvedba dela, temveč prej *dva* dela izvedbe. To je domnevno »estetska posledica«, o kateri smo govorili zgoraj, ki onemogoča, da bi izvedbe bile dobro delujoči primerki tipa.

Ta trditev pa je videti popolnoma neutemeljena. Oglejmo si dogodek (ne bom se že od začetka izogibal vprašanju, tako da ga bom imenoval izvedba) *Tristana in Izolde*, pri katerem prvo dejanje dirigira Leinsdorf, drugo Bernstein, tretjega pa Solti, od katerih vsako, tako bomo domnevali, temelji na popolnoma drugačnem branju partiture. Kakšni razlogi obstajajo za prepričanje, da ta »dogodek« ni »izvedba« dela, temveč trije različni »deli izvedbe«? Sploh nobenih, kolikor lahko vidim, vse dotlej, dokler se izogibamo temu, da bi zdrsnili v vrednostno rabo »izvedbe«, tako da »izvedba« postane »dobra izvedba«, temeljiti na eni sami interpretaciji pa postane nujen pogoj dobre izvedbe (domneval bom, da je). Dejansko sem bil pred nekaj leti prisoten na »dogodku« *Tristana in Izolde* v Metropolitanski operi, ki se je izkazal za res nenavadnega. Zgodilo se je, da so bili vsi trije ansambelski Tristani bolni. Vsak od njih pa je vendarle imel toliko sape, da je lahko zapel eno dejanje. To pa je bil izhod, okrog katerega se je vse vrtelo. Sopran so peli trije Tristani v omami (smrt tretjega je bila posebej prepričljiva). Poanta je torej, da nihče po »dogodku« niko-

[14] Ravno tam, str. 439.

li ni bil v skušnjavi, da bi ga imenoval kako drugače kot »ta izjemna *izvedba Tristana in Izolde*«. Nihče se nanj ni nanašal kot na »dele izvedbe« ali česarkoli te vrste. Niti ne bi bil – tako mislim – nihče v skušnjavi, da bi to naredil, če bi zaradi bolezni dirigentov Metropolitanske opere vsako dejanje prevzel neki drug dirigent. Zdi se, da niti intuicija niti jezikovna raba ne podpirata Sharpove trditve, da v takih primerih ne bi imeli *neke* izvedbe, temveč mnogo delov izvedbe. Če je to res, zakaj naj bi to trditev sprejeli? Zgolj da bi podprli Sharpovo teorijo? Ne, jasno, če smo prej zavezani razločku med delom in izvedbo kot primerkom razločka med tipom in primerkom.

Niti Sharpe niti kdo drug gotovo ne bi želel dokazovati, da je za pojem *neke* izvedbe, kakor se uporablja v glasbenih kontekstih, analitično, da mora biti *neka* izvedba dejanje *ene* osebe. Če bi to trdili, potem kajpada ne bi mogli imeti izvedbe neke simfonije, opere ali celo godalnega kvarteta, razen v klaviaturnem aranžmaju, saj so vsi kooperativna dejanja. Celo manj analitično se to zdi za pojem *neke* izvedbe, ki temelji na *eni* interpretaciji ali interpretaciji *ene osebe*. Simfonični orkester N.B.C. je po Toscaninijevi smrti nekaj let igral sploh brez dirigenta. In čeravno bi bilo mogoče njihove izvedbe upravičeno kritizirati zato, ker nimajo enotnosti ali edinstvenosti smotra, ki bi jim ga dal dirigent, gotovo ni nič logično ali jezikovno čudnega, če jih imenujemo »izvedbe«. Noben glasbeni kritik, kolikor vem, jih ni nikoli imenoval kako drugače. Izvedbe, ki ustvarijo ustrezno število pravih not in izpolnijo ustrezno število drugih zahtev »pravilne« izvedbe, lahko po kvalitete segajo od velikih do groznih, od enotnih do eklektičnih, vendar ne od izvedbe do neizvedbe ali delov izvedbe.

Sklep mora biti, tako mislim, da Sharpu ni uspelo pokazati kakršnekoli disanalogije med razločkom tip-primerek in razločkom delo-izvedba. Dokler bomo imeli v mislih, da imajo lahko vsaj nekateri tipi tako dobro kot slabo narejene primerke, ne bo nobenih problemov odkriti, da je dele izvedbe mogoče poredkoma združiti brez škodljivih estetskih posledic, saj obstaja pomembna razlika med slabo narejenim primerkom in sploh nobenim primerkom. Kar si je Sharpe naložil pokazati, da bi dokazal logično disanalogijo, je, da deli izvedbe, ko niso iste interpretacije, sploh ne morejo prinesti primerkov – to je pravilnih izvedb. Toda vse, kar je pokazal, je, tako mislim, da ne morejo prinesti dobrih izvedb – in s tem se ne bodo strinjali le tisti z oslovskimi ušesi.

(2) Daleč najbolj logično strog in temeljit glasbeni platonizem je mogoče najti v drugem delu knjige Nicholasa Wolterstorffa *Works and Worlds of Art*. Toda Wolterstorff je, ironično, voljan sprejeti kot posledico svojega platonizma sklep o glasbi, ki ga, tako mislim, vsak glasbenik ali glasbeni učenjak mora imeti za resen ugovor – nemara celo odločilen ugovor – proti celotnemu nauku. Ravno ta posledica je tista, ki jo želim tu preiskati z določeno mero skrbnosti. Mislim, da je nanj treba odgovoriti, če naj glasbeni platonizem obstane.

Postopek komponiranja je po Wolterstorffovem mnenju mogoče opisati kot postopek *izbire*: »Skladatelj izbira lastnosti zvokov za to, da bi rabili kot merila za ocenjevanje pravilnosti pojavljanja.«[15] Končni rezultat tega izbirnega

[15] Wolterstorff, *Works and Worlds of Art*, str. 62.

procesa so kajpada glasbena dela, ki jih Wolterstorff razume kot »normne vrste«, ki so

»vrste …, tako da je zanje mogoče, da imajo neprimerno oblikovane primere. Lev je očitno normna vrsta. Za vrsto Rdeča Stvar se kajpada zdi, da ni normna vrsta, saj ne more obstajati nobena taka bitnost kot neprimerna rdeča stvar, slabo oblikovana rdeča stvar.«[16]

To, da morajo biti glasbena dela *normne* vrste, zahteva kajpada dejstvo, da lahko imajo neprimerno kot tudi primerno oblikovane primere, to pomeni reči: »Simfonija lahko ima tako pravilne kot nepravilne izvedbe.«[17]

Doslej nič, kar je Wolterstorff povedal o glasbenem delu ali njegovem ustvarjanju, ni v neskladju z gledišči, ki sem jih izražal tu: kompozicija kot »izbira« se mi ne zdi nezdružljiva s kompozicijo kot »odkritjem«, saj se bo izbira v skladu z mojim gledišče izkazala za zadevo izbire, katero odkritje zapisati v partituro in tako narediti za javno. Toda iz Wolterstorffovega stališča izhaja, tako domneva on, to, na kar se on nanaša kot na »korolarij«, ki zadeva umetnost improvizacije, ki je – čeravno ni v nasprotju z ničemer, kar sem doslej povedal v tem članku – v globokem protislovju z globoko zasidranimi glasbenimi intuicijami, ki jih delim z mnogimi drugimi. Ravno ta domnevni korolarij je tisti, ki ga želim preučiti in z njim opraviti, saj sem prepričan, da ni niti resnična niti prava posledica Wolterstorffovega »platonizma«, in ki bi res, če bi bil resničen, tvoril resen ugovor proti njemu.

»Korolarij« je, »da improvizacija ni komponiranje«. Wolterstorff nadaljuje:

»Ta korolarij je očitno pravilen. Predpostavimo, da je kdo improviziral na orglah. In predpostavimo, da gre potem domov in zapiše delo takšne vrste, da je njegova improvizacija, presojena z zahtevami za pravilnost, podrobno določenimi v partituri, v vseh točkah pravilna. Skladatelj navzlic temu ni skomponiral svojega dela *v* izvajanju svoje improvizacije. Po vsej verjetnosti ni med svojo improvizacijo končal z izbiro tiste posebne množice zahtev za pravilnost, ki jo je treba najti v njegovi partituri. Predpostavimo, na primer, da je na določenem mestu v svoji improvizaciji uvedel nekoliko *rubata* s popolno zavestjo, da je to storil. Ko je to storil, se še ni odločil, ali bo na tem mestu izbral *rubato*, kot zahteva pravilnost dogodka. Iz izvedbe ne moremo edinstveno izvleči dela.«[18]

Oglejmo si znan zgodovinski primer improvizacije. Mislim, da bo kanček refleksije o njem razkril, kako čudno bi bilo, če bi ga razumeli kaj drugače kot kompozicijo. Med svojim slavnim obiskom Friderika Velikega v Potsdamu, ki je naposled privedel do kompozicije *Musikalisches Opfer*, je kralj Johanna Sebastiana Bacha zaprosil, da improvizira šestglasen *ricercare* (nekakšno fugo) na temo, ki jo je ponudil sam Friderik: »kraljevsko temo«. Bach, ki se mu je zdel Friderikov kromatični predmet »neprimeren«za improvizacijo tako zapletene kompozicije, je namesto tega improviziral troglasni *ricercare*.

[16] Ravno tam, str. 56.
[17] Ravno tam, str. 58.
[18] Ravno tam, str. 64.

Tradicija pravi, da si je, ko se je vrnil spet domov v Leipzig, po spominu zapisal improvizirani *ricercare*, ki ga zdaj poznamo kot del *Musikalisches Opfer*.

Kdaj je nastala kompozicija tega *ricercare*? Očiten odgovor je: med Bachovim obiskom v Potsdamu, natančneje, medtem ko jo je igral za kralja. Noben glasbenik gotovo ne bo v skušnjavi, da bi rekel, da jo je skomponiral, medtem ko jo je zapisoval. Komponiranje je bilo že opravljeno. Bach je bil zgolj (!) svoj lasten kopist, zapisujoč v notacijo po svojem spominu tisto, kar je bil igral: *čudovito mojstrsko delo, ni treba reči*.

Da je to edini inteligentni način gledanja na Bachovo improvizacijo, ne da bi končali v nesmislu, je mogoče videti, če nekoliko spremenimo zgodovinska dejstva. Zamislimo si torej, da je Bachovega velikega sina, Karla Philippa Emanuela, ki je bil nedvomno prisoten na očetovi predstavi, to glasbeno delo tako prevzelo, da ga je po spominu zapisal *on* in da starejši Bach tega nikoli ni storil. Kdo je bil potem skladatelj tega *ricercare*? Očitno ne Karl Philipp Emanuel, in če bi trdil, da je bil on, bi ga mi obtožili, povsem upravičeno, plagiatstva. Toda če improvizacija ni skladanje, potem tudi Johann Sebastian ni bil skladatelj. Torej ni nobenega kandidata za skladatelja tega *ricercare* in moramo skleniti, da je prišel na svet, ne da bi bil sploh skomponiran.

Vendar ni nič nesmiselnega glede trditve, da *kaka* glasba nastane, ne da bi bila skomponirana. Wolterstorff pravilno pripominja, da:

»obstajajo dela domorodne ljudske glasbe, tako da verjetno ni nihče nikoli izbral zahtevane lastnosti na zahtevan način, da bi delo skomponiral. Delo je preprosto nastalo iz izvedb.«[19]

Vendar je tisto, kar je nesmiselno, to – tako mislim –, da je *ricercare* Johanna Sebastiana Bacha tako delo brez skladatelja. Troglasne fuge gotovo niso vrste stvari, ki rastejo tako kot »Greensleeves«. In ena, za katero gre, ki jo je improviziral Johann Sebastian, zapisal pa Karl Philipp Emanuel, dolguje svojo eksistenco geniju, izvirnosti, učenosti in skladateljskim izbiram prvega ravno tako kot njegova druga dela. To, da sta bila njena kompozicija in prva izvedba isto dejanje, je nekaj, kar je za nas predmet začudenja, vendar pa ne priložnost za metafizične sklepe, ki so celo slabši, kot jih zahteva glasbeni platonizem.

Kaj natanko je Wolterstorffa gnalo k temu, da vztraja, da impovizacija ni kompozicija? To je, da v skladu z Wolterstorffovim gledišèem »iz izvedbe ne moremo edinstveno izvleči dela« in da ker očitno brez avtoritete partiture ne moremo zgolj v izvedbi ali improvizaciji razločevati, katere lastnosti so potrebne za pravilno izvedbo in katere so potrebne zgolj za dobro izvedbo, saj če, na primer, izvajalec uvede »nekoliko *rubata*« v svojo improvizacijo, nimamo nobenega načina, kako pred njegovo pripravo avtografa vedeti, ali je *rubato* »potreben za pravilnost izvedbe« ali je zgolj trenutna izbira izvedbe ali morda priporočilo, ki ga je treba zapisati v partituro, za kar skladatelj meni, da je optimalna izvedba. To se zdi, da je bistvo argumenta.

Napaka, tako mislim, je v Wolterstorffovem razumevanju glasbenih partitur kot receptov za udejanjenje glasbenih izvedb. Ne gre za to, da je to zmotno. Na par-

[19] Ravno tam, str. 67.

titure je *mogoče* koristno gledati kot na recepte za izvedbe, in Wolterstorff ni prvi, ki jih opisuje kot take. Toda če kdo gleda na partiture *ravno kot* na recepte, potem pride do sklepa, tako mislim, kot je prišel Wolterstorff, da konvencije, ki jih obkrožajo, zgolj predpisujejo gibanje v eni smeri: od partiture k izvedbi, od kuharske knjige k pecivu. To pa kajpada ni primer, kot razkriva pogled na to, kako se študenti učijo uporabljati partiture – v tistem, kar se imenuje »urjenje ušesa in narek«. Vsak dobro izurjen glasbenik se je naučil zapisati v partituro tisto, kar sliši: da bi, z drugimi besedami, zapisal glasbeni narek, tako kot se stenografka nauči »zapisati črko«. Če pa za tako početje ne bi bilo konvencij, to je za to, da gremo od zvoka do partiture, potem naloga ne bi bila mogoča.

Glavna naloga takih vaj v nareku je torej kajpada ta, da glasbeniku omogočijo brati partiture in »slišati« glasbo »v glavi« in mu omogočiti, da v notaciji udejani, kar »se sliši v glavi« ali kar je izdelek na klaviaturi. Veščina »narekovanja«, ki je rabila v vzgojne namene, se ne uporablja več. Vendar ostaja dejstvo, da jo *lahko* uporabljamo vsaj znotraj določenih praktičnih meja, ko pa so bile partiture redke in jih je bilo težko dobiti, je to utegnila biti koristna veščina kot tudi salonski glasbeni trik. (Znamenita Allegrijeva osemglasna *Miserere* je bila cenjena kot sveti predmet v Sikstinski kapeli; delov in partitur ni bilo dovoljeno delati ali dati v obtok za ceno ekskomunikacije. Štirinajstletni Mozart si je zase kajpada pridobil partituro tako, da je enkrat delo poslušal, si ga takoj zapomnil in ga potem zapisal.)

S tem v mislih se vrnimo k Bachovemu *ricercare*, tistemu, ki ga je improviziral Johann Sebastian in zapisal njegov sin. Predpostavimo, da je v Sebastianovi izvedbi upočasnitev tempa – lahno zadržanje – tik pred vhodom v novo triolo. Bi moral Karl Philipp Emanuel na tem mestu napisati »poco rit.« in tako varno spravil zakasnitev v svoji partituri, ali ne? Vprašanje naposled ni tako, na katerega ni nemogoče odgovoriti. Dejansko so bile take stvari v tistih dneh veliko bolj pogosto kot ne prepuščene izvajalcem in so jih skladatelji v partiturah le poredkoma naznačili. Glasbena konvencija bi torej narekovala, da je ta zakasnitev artefakt izvedbe, ne pa lastnost dela. Če pa bi Johann Sebastian dejansko napisal partituro improvizacije in na ustreznem mestu zapisal »poco rit.«, bi tako ustvaril drugačno različico dela, saj je bil med improvizacijo pod implicitno disciplino konvencije, ki je naredila zakasnitev preprosto za izbiro izvajalca. (Isto bi se nanašalo na trojčke in druge ornamente.) Z drugimi besedami, improvizacija je bila različica dela, v katerem zakasnitev ni bila zahteva pravilne izvedbe, glasbena konvencija pa nam daje razumno zagotovilo tega. Avtograf Philippa Emanuela zapiše to različico delo pod avtoriteto vladajočih glasbenih konvencij. Sebastianov avtograf z »poco rit.« na ustreznem mestu postane različna in bolj določna različica istega dela. Res je, da Karl Philipp Emanuel ne more biti popolnoma gotov, ko sliši improvizacijo, da je zakasnitev artefakt izvedbe, ne pa lastnost dela. Toda nič bolj ne moremo biti popolnoma gotovi glede velikega števila stvari v notiranih glasbenih delih. Obstajajo konvencije za njihovo interpretacijo, brez katerih bi bila nekoristna, mi pa brez pomoči. Vendar konvencije niso nič bolj jekleni oklepi in nevprašljive kot tista, ki Karlu Philippu Emanuelu pove, da zakasnitev ni del dela.

Tisto, za kar mislim, da je mogoče na podlagi tega skleniti, je, da partitura v ohlapnem smislu »edinstvenega« edinstveno določa pravilno izvedbo v dani množici implicitnih konvencij za interpretacijo te partiture – konvencij, ki utegnejo biti povsem drugačne v drugačnih zgodovinskih kontekstih –, izvedbe pa edinstveno določajo partituro v podobni množici zgodovinsko vezanih konvencij za jemanje »glasbenega nareka«. V logično strogem smislu »edinstvenega« pa kajpada dvomim, da partitura edinstveno določa pravilno izvedbo *ali* da izvedba edinstveno določa partituro. V prid »ohlapni« interpretaciji govori ta sama pomembna poanta: ta interpretacija lahko spravi pod streho način, kako glasbeniki, muzikologi in – tako mislim – mi drugi dejansko razmišljamo in govorimo o takih stvareh, kot so komponiranje improvizacij, partiture, izvedbe in drugo. Zdi se mi, da je ta poanta odločilna.

III

Platonsko interpretacijo glasbenega dela sem poskušal braniti pred nekaterimi novimi in nekaterimi znanimi ugovori. Vendar bi lahko kdo vprašal, zakaj nas to sploh skrbi? Zakaj platonizirati glasbo?

Na to vprašanje ne morem odgovoriti zdaj in tu in – povsem iskreno – dejansko ne vem, ali bi lahko kdaj nanj odgovoril kaj bolje, kot sta to storila taka elegantna poklicanca kot Wollheim in Wolterstorff. Lahko pa rečem naslednje. Ko razmišljam o načinu eksistence Bachovega *ricercare*, preden je imel čas, da ga je zapisal, in potem ko ga je zložil, se tresem, kot se je tresel Darwin ob misli o človekovem očesu. Kje je obstajal ta *ricercare*? V Bachovi glavi. Toda kakšna je gotovinska vrednost tega? Kakšen način eksistence je ta *ricercare* imel »v Bachovi glavi«?

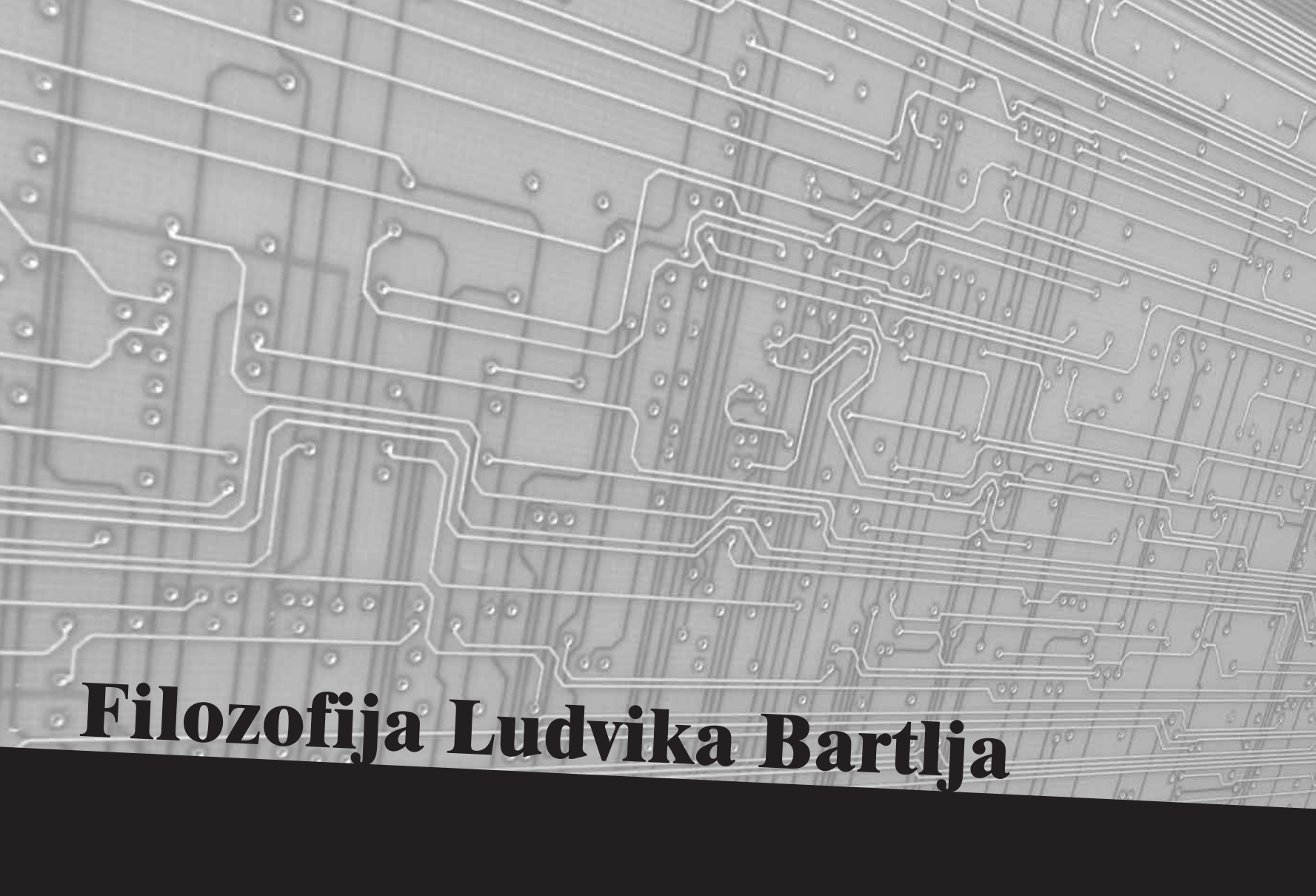
Muči me neki predlog, za katerega se zdi, da je posledica nečesa, kar pravi Margolis. V prej navedenem odlomku, spomnili se boste, pripominja: »Vse primerke notacije je kajpada mogoče uničiti in notacije se lahko nehajo spominjati – v tem smislu je mogoče uničiti glasbo in literaturo.« Ali hoče Margolis predlagati, da je, ko se spominjamo ali pa razmišljamo o glasbenem delu, *notacija* tista, ki se je spominjamo ali o njej razmišljamo? Ali je *notacija* Bachovega *ricercare* obstajala »v njegovi glavi«? To se mi zdi zmotno, četudi ne želim zanikati, da skladatelj notacijo *lahko* vizualizira »v svoji glavi«. Spominjati se *ricercare* na ta način je spominjati se ga na način, kot se ga utegne spominjati »memorist« v *Devetintridesetih stopnicah*. Oseba s tistim, kar se običajno imenuje »fotografski spomin« ali »absolutni spomin«, lahko res zaupa partituro glasbene kompozicije spominu in je pri tem ves ta čas tonsko gluha in popolnoma nevedna glede glasbe ravno tako, kot si jaz lahko zapomnim odstavek srbohrvaščine, jezika, ki ga niti ne govorim niti berem niti razumem.

Dejansko ne mislim, da je *to* način, kako se je Bach spomnil ali razmišljal o tem *ricercare*. Ta *ricercare* je prej »šel skozi njegovo glavo«, ko je želel o njem razmišljati ali se ga spominjati, tako kot melodija »šine skozi glavo« manjših smrtnikov, kakršen sem sam. Ali potem lahko razmišljamo o Bachovem *ricercare*, ki »gre skozi njegovo glavo«, kot o mentalni »izvedbi« dela? Morda *je* to

pravi način, kako o njem razmišljati.[20] V tem pogledu se spominjamo trditve, pripisane Brahmsu, ko je bil povabljen, da bi prisostvoval izvedbi *Don Giovannija* (mislim, da se ne motim). »Zakaj bi me moralo skrbeti?« je domnevno rekel, kažoč na svojo partituro dela: »Lahko imam boljšo izvedbo doma,« in s tem kajpada mislil, da je vse, kar potrebuje, da bi »slišal« glasbo *Don Giovannija*, branje njegove partiture. Toda če je, vsaj ko se je Bach *zavedal* svojega *ricercare*, njegova »izvedba šla skozi njegovo glavo«, potem se je popolnoma smiselno vprašati: izvedba (primerek) *česa*? Tega dela (vrste ali univerzalije) kajpada, pred tem pa ni bilo nobene njegove notacije. In ravno tu, nemara zmotno, čutim, da sem prisiljen napraviti odločilen korak k platonizmu.

Margolis meni, da ni majhna prednost njegova lastnega načina razmišljanja to, da se izogne »skrajni nesprejemljivosti platoniziranja glede umetnosti«.[21] Upam, da sem tu nekoliko razpršil to navidezno nesprejemljivost. Ne domišljam si, da sem jo popolnoma razpršil.

[20] Tu nas ne sme zavesti zelo široko razširjeno, vendar nedvomno odvečno pismo, iz katerega se razbere, da Mozart pravi, da si glasbo zamišlja atemporalno, kot celoto, ki stoji pred njim v enem samem trenutnem sinoptičnem pogledu. To dejanje ni mogoče - celo logično ne -, kot so nekateri trdili o božji domnevni atemporalni zaznavi temporalnih dogodkov.



Filozofija Ludvika Bartlja

Tanja Pihlar
Gradec/Kranj

Ludvik Bartelj (1913 – 2006)

I.

Ob koncu preteklega leta, 27. decembra 2006, je v 94. letu starosti preminul filozof, teolog, avtor številnih knjig in dolgoletni župnik na Dolah pri Litiji dr. Ludvik Bartelj. Sodil je k najmlajši generaciji učencev našega najpomembnejšega filozofa Franceta Vebra (1890-1975); bil je eden redkih, ki so svoje življenje posvetili preučevanju njegove misli, in je vztrajal pri njej tudi v obdobju, ko za Vebrovo filozofija ni bilo zanimanja. Vendar Bartelj ni bil samo Vebrov nadaljevalec, ampak je razvil tudi samosvoj filozofski sistem.

Bartelj se je rodil 7. avgusta 1913 v Mirni Peči na Dolenjskem. Po opravljeni maturi na novomeški gimnaziji se je leta 1932 vpisal na teološko fakulteto v Ljubljani. Za filozofijo se je začel zanimati že v dijaških letih; med drugim je prebiral tudi Vebrova dela. Med študijem na teološki fakulteti se je dodobra seznanil s sholastično filozofijo; med njegovimi tedanjimi profesorji filozofije naj omenimo Aleša Ušeničnika (1868-1952), enega od vodilnih predstavnikov novotomizma na Slovenskem. Leta 1934 je Bartelj dobil svetosavsko nagrado za nalogo z naslovom *Primerjava Vebrovega dokaza iz istinitosti z dokazom iz kontingence sv. Tomaža Akvinskega*. Ob tej priliki se je tudi osebno seznanil z Vebrom; z njim sta ohranila prijateljske stike vse do učiteljeve smrti, Veber je bil poleti večkrat gost v župnišču na Dolah. Leta 1937 je bil Bartelj posvečen v duhovnika. Najprej je bil nastavljen za kaplana na Dolah pri Litiji, leta 1941 je bil za krajši čas premeščen v Leskovec pri Krškem, nato pa je služboval v Kočevju. V tem času je tudi pričel študirati filozofijo na filozofski fakulteti v Ljubljani. Študij je končal leta 1946 pri Vebrovih naslednikih, ker je bil Veber iz ideoloških razlogov leta 1945 predčasno upokojen. Leta 1955 je Bartelj nadaljeval z magistrskim študijem na teološki fakulteti, ki ga je zaključil leta 1960 z nalogo *Primerjava Kristusovega in Mohamedovega nauka*. Leta 1973 je nato še doktoriral z delom *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog*, ki je izšlo leta 1967 v samozaložbi. Od leta 1947 je nepretrgano živel in služboval kot župnik na Dolah pri Litiji. Leta 2005 je bil iz zdravstvenih razlogov razrešen služboványa kot župnijski upravitelj.

Bartelj se je s pisanjem ukvarjal poleg svoje duhovniške službe in je v svojem več kot tridesetletnem obdobju ustvarjanja objavil številna knjižna dela, ki so vsa izšla v samozaložbi. Tu naj jih naštejemo po času njihovega nastanka: *Zadnji temelj izkustvenega realnega sveta je Bog* (1967), *Človek – svet – Bog* (1970), *Globinski razum in prastvarnost* I, II (1983), *Globinski razum in stvarnost* I, II (1983), *Ontologika – analitika in kritika globinskega razuma* (1987), *Globinska psihologija religije*. I. *zv. Naravna religija*, II. *zv. Nadnaravna religija* (1993), *Ontofilozofija* (1994), *Psihologija kulture in civilizacije* (1997), *Kaj je človek* (2003). Bartelj se je lotil pisanja sorazmerno pozno, ko je njegova misel že povsem dozorela; zaradi tega je bila njegova misel že v njegovih prvih delih tako rekoč povsem izoblikovana in med njegovimi nadaljnjimi deli ni mogoče zaslediti kakih bistvenejših vsebinskih sprememb. Njegova dela na Slovenskem niso naletela na večji odziv; poznana so bila zgolj v nekaterih akademskih krogih in v krogu njegovih znancev. Šele v zadnjih letih je bilo objavljenih nekaj razprav v slovenskem in nemškem jeziku, ki obravnavajo njegovo filozofijo.[1] Julija 2003 je na Rebrci na avstrijskem Koroškem potekal dvodnevni simpozij z naslovom »Ludvik Bartelj – zamolčani filozof iz Slovenije«, ki ga je organizirala Katoliška akcija iz Celovca.[2] Bartljev prispevek k slovenski filozofski tradiciji bo treba še ovrednotiti.

II.

Bartlju je filozofija v prvi vrsti pomenila iskanje resnice; filozofija je znanost, ki služi edinole resnici in ni »v službi nobenega družbenega sloja ali rase« (Bartelj, 1967: 4), zaradi česar ne more biti nobene »'meščanske' filozofije«, niti filozofije, ki bi bila »'ancilla theologiae'« (prav tam). Kolikor si vsak filozof prizadeva za dognanje resnice, to pomeni tudi, da v filozofiji ni »mrtvih sistemov«, ampak je filozofija kot iskanje resnice vedno nekaj živega (prim. Bartelj, 1970: 260). Resnica je ena sama, četudi so različne poti do nje; v različnih filozofskih smereh gre potemtakem zgolj za odkrivanje resnice po različnih poteh.

Bartelj sam tako kot njegov učitelj Veber – v širšem pogledu – sodi v avstrijsko filozofsko tradicijo, v Meinongovo graško šolo, ki je zasnovala teorijo o predmetih nasploh, to je tako imenovano predmetnostno teorijo. Vendar je za oba značilno, da nista ostala zvesta prvotni različici te teorije, ampak sta jo razvijala dalje in se naposled od nje celo oddaljila.

Predmetnostna teorija je po Bartljevem mnenju tudi slovenska filozofija, saj ji je Veber v svojih delih vtisnil svojevrsten pečat: »Zavedati se moramo, da smo Slovenci z Vebrovim delom na področju predmetne filozofije dobili svoje dostojno mesto med narodi na področju filozofije in da je bila predmetna filozofija prva filozofija, ki se je predavala na naši po prvi svetovni vojni ustanovljeni

[1] Gl. med drugim: Gombocz, W. L. (2001: 263-287); Gombocz, W. L. in Pihlar, T. (2003: 294-308); Hlebš, J. (2003: 94-121); Pihlar, T. (2005: 185-208); Potrč, M. (1994: 258-260).

[2] Predavanja Jožeta Hlebša, Matjaža Potrča, Bojana Žalca in avtorice pričujočega prispevka so bila

slovenski univerzi, in zato bi jo v tem pogledu imenovali tudi 'slovensko filozofijo'« (Bartelj, 1967: 3). Za Bartlja je poglavitni pomen predmetnostne teorije v tem, da je zagovarjala realistično stališče: trdila je, da so predmeti povsem neodvisni od naših doživljajev, da so objektivne danosti, nekaj »apsihološkega«. Njeno izhodišče je bilo v analizi doživljanja in je vodilo k ugotovitvi, da vsaki vrsti doživljanja ustreza poseben razred predmetov: pri Meinongu ustrezajo predstavam objekti, mislim objektivi, čustvom dignitativi in željnostim desiderativi. (Mimogrede naj omenimo, da je tudi Bartelj v svojih delih kar precej strani namenil analizi našega doživljanja; sam poleg omenjenih doživljajev obravnava tudi kesanje, upanje in bojazen, strah in pogum ter molitev ipd. kot posebne vrste elementarnega doživljanja). Pri tem se predmetnostna teorija – tako kot to velja za druge znanosti – ni omejila na preučevanje neke posebne vrste predmetov, ampak so jo zanimali predmeti nasploh, ne glede na to, ali eksistirajo oziroma subsistirajo ali ne. V skladu s tem jo je Meinong označil kot »znanost, prosto bivanja«. Še več, ukvarjala se je tudi s predmeti, ki nimajo dejanske eksistence in nemožnimi predmeti, kot so na primer zlata gora in okrogel kvadrat. Z ugotovitvijo, da so predmeti neodvisni od doživljanja in da slednje zanje ni konstitutivno, sta bila po Bartlju sicer premagana psihologizem in idealizem, vendar pa tej teoriji še ni uspelo prodreti do stvarnosti, v stvarni svet. To je po njegovem povezano s tem, da je preučevala predmete zgolj z vidika predočevalnega odnosa, to je glede na to, kar nam doživljaji po svoji vsebini kažejo, predočujejo. Takšni predočevani predmeti pa niso nič drugega kot brezčasni pojavi, ki jim ne pripada nikakršno stvarno bivanje.

Bartelj v nadaljnjem razvoju predmetnostne teorije razlikuje dva bistvena mejnika, ki ju je mogoče zaslediti v Vebrovem filozofskem razvoju. Prvi mejnik sega v 30. leta prejšnjega stoletja in je povezan z Vebrovim spoznanjem o pomembnosti subjekta doživljanja: v svojem drugem obdobju je ta namreč ugotovil, da je za preučevanje duševnosti poleg odnosa med doživljanjem in predmetom prav tako pomemben odnos med doživljanjem in subjektom kot njegovim nosilcem – to spoznanje je strnil v svojem delu *Filozofija* (1930). Bistven korak v smeri k stvarnosti pa je bil storjen šele z odkritjem zadevalne funkcije doživljanja – do tega je prišel Veber v svojih poznih delih, ki so nastala po letu 1934. V skladu z njegovo teorijo zadevanja našim občutkom pripadata dve funkciji, ki sta med seboj neločljivo povezani: predočevanje in zadevanje ali bivanjska funkcija. Predočevanje občutkov nas vodi do pojavnega sveta, medtem ko z aktom prodremo do stvarnosti same, ki je »za« temi pojavi. Tako si na primer predočujemo barve, samo stvarnost, ki je nosilec teh barv, pa nasprotno zadenemo. Z drugimi besedami: predočevanje nam na stvareh kaže njihove akcidence, medtem ko zadenemo ali zgrešimo njihovega nosilca, to je substanco. S tem je po Bartlju predmetnostna teorija dobila celo vrsto novih predmetov, njeno predmetno področje sedaj zajema tudi posamezne stvarnosti: Bartelj je v svojem prvencu obravnaval med drugim dejanskost (»istinitost«), vzročnost, stvarno prostorskost in časovnost, veljavnost ter duhovno in materialno substanco kot posebne vrste stvarnosti. Tu nimamo več opravka s prvotno Meinongovo predmetnostno teorijo, ampak Bartelj govori sedaj o »predmetnostni filozofiji«, ki je po njegovem temeljna filozofska disciplina (predmetno

področje Meinongove predmetnostne teorije je potemtakem zgolj eno od področij, s katerimi se ukvarja predmetnostna filozofija).

Vendar si »predmetnostna filozofija« po njegovem ni zadala zgolj naloge, da v področje svojega raziskovanja vključi stvarnost, ampak je zastavila tudi vprašanje po njenem »zadnjem razlogu«: kje imajo stvarnosti, ki so po svoji naravi pogojene, svoj zadnji razlog, od kod dobivajo svojo vsebino? Odgovor na to vprašanje nas vodi k »Prastvarnosti«, k Bogu kot nepogojenemu bitju, ki ima zadostni razlog samo v sebi. S tem je bil naposled po Bartlju storjen zadnji korak v razvoju predmetnostne filozofije, ki naj bi s tem stvarnosti »dokončno doumela«: njen predmet je tako poleg stvarnosti tudi Prastvarnost sama, po kateri so vse stvarnosti »končno utemeljene« (Bartelj, 1967: 46). Opredelitev predmetnostne filozofije se potemtakem glasi: »*Predmetna filozofija je (…) filozofija z vsemi njenimi disciplinami, a s svojo lastno psihološko-analitično metodo, ki skuša vedno prodreti iz psihološkega področja v apsihološko področje, v stvarni, objektivni, realni, izkustveni svet in ga skuša dokončno doumeti*« (Bartelj, 1967: 50). Ugotovitev, da nas do Boga vodi analiza posameznih stvarnosti oziroma, da ga spoznavamo iz stvarnosti same, je osnova številnih dokazov za bivanje Boga, ki jih najdemo v Vebrovem delu *Knjiga o Bogu* (1934) kot tudi v Bartljevi disertaciji *Zadnji temelj izkustvenega realnega sveta je Bog* (1967), v kateri je misli svojega učitelja iz omenjenega dela dopolnil ter dodal številne nove dokaze za božje bivanje.

Kar zadeva pojmovanje predmetnostne teorije, je Bartelj pozneje v svojem delu *Ontofilozofija* (1994) uvedel nekaj sprememb: pri tem ne gre toliko za vsebinske, ampak bolj za površinske, terminološke spremembe. Bartelj sedaj ne govori več o predmetnostni filozofiji, ampak namesto tega uporablja izraz »ontofilozofija« – poudarek je na spoznavanju objektivnega, stvarnega sveta. V razvoju ontofilozofije Bartelj razlikuje dve obdobji (Bartelj, 1994: 7): za prvo obdobje je značilno, da je bilo njeno izhodišče v zaznavanju stvarnosti (začetnik ontofilozofije naj bi bil Aristotel, ki mu nato sledijo Tomaž Akvinski, sholastična in novosholastična filozofija). Ontofilozofija v drugem obdobju je izhajala iz analize našega doživljanja in se je zoperstavila idealizmu ter psihologizmu; v drugo obdobje sodijo po njegovem Bolzano, Brentano, Meinong in Veber. Bartelj sedaj meni, da je bil Veber že od samega začetka »ontofilozof«: ni ga mogoče prištevati k fenomenologom, saj je v svojih delih vedno zagovarjal realistično stališče.

III.

Neposreden vpliv na Bartljevo izoblikovanje lastnega stališča je imel poleg Vebrove filozofije tudi novotomizem – kot je bilo že uvodoma rečeno, je Bartelj na teološki fakulteti študiral filozofijo pri Alešu Ušeničniku. Sam je svojo vlogo videl v dopolnjevanju obeh filozofskih smeri: »Ko sem na teološki fakulteti študiral sholastično filozofijo pri Alešu Ušeničniku, sem študiral tudi Vebrovo filozofijo in z njo dopolnjeval sholastično filozofijo z Vebrovimi analizami doživljajev, Vebrove stranpoti pa sem reševal s sholastično filozofijo (…)« (Bartelj, 1994: 58).

Ušeničnikov vpliv je viden tudi v vlogi, ki jo Bartelj pripisuje spoznavni teoriji: njegova dela se praviloma začenjajo z analizo naših spoznavnih zmožnosti, izvorov našega spoznanja. Po njegovem obstajajo štiri spoznavne zmožnosti: čutno zaznavanje, globinski in periferni razum ter čustvovanje. Z njimi spoznavamo stvarnost z različnih vidikov; pomembna je Bartljeva trditev, da so posamezne zmožnosti odvisne druga od druge in se med seboj dopolnjujejo. Čutno zaznavanje je pri tem podlaga vsem ostalim vrstam spoznanja, brez njega ni mogoče nobeno drugo spoznanje, saj ni nobenega spoznanja, ki bi nam bilo vrojeno. V našem spoznanju ima tako sleherna spoznavna zmožnost pomembno vlogo; po njegovem je v zgodovini filozofije zavračanje posameznih zmožnosti vodilo k različnim enostranskim in zmotnim naukom: za racionalizem je bilo na primer umsko spoznanje edini izvor spoznanja in za senzualizem čutno zaznavanje.

Naše spoznanje se po Bartlju pričenja s čutili; vendar pa nam čutno zaznavanje kaže le omejen in specifičen del stvarnosti – z vidom na primer zaznavamo barve, s sluhom zaznavamo zvoke ipd. Takšno spoznanje, ki je lastno tudi živalim, ostaja zgolj na površini. Do bistva stvarnosti se lahko dokopljemo šele z našim razumom: Bartelj govori o globinskem in perifernem ali obodnem razumu. Ta sta med seboj neločljivo povezana in sta pravzaprav zgolj različna dela, »veji« enega in istega razuma. Tu je treba pripomniti, da sta pojma globinski in periferni razum Bartljeva novost; prvič ju je eksplicitno uvedel v svojem delu *Človek – svet – Bog* (1970), pri Vebru tovrstnega razlikovanja še ni. Toda nedvomno lahko imamo Bartljevo koncepcijo globinskega in perifernega razuma za dopolnitev in nadaljnji razvoj Vebrove teorije zadevanja kot »neposredne poti« do stvarnosti.

Bartelj globinskemu in perifernemu razumu pripisuje različni vlogi v našem spoznanju: z globinskim razumom neposredno, intuitivno, na nepojmoven način spoznavamo stvarnost samo, medtem ko je naloga perifernega razuma, da takšno spoznanje globinskega razuma pojmovno opredeli. Z globinskim razumom tako neposredno »zremo« kamne, pokrajino, drevesa, hiše ipd., in spoznavamo njihovo kajstvo, bistvo, česar ni mogoče dojeti s čutili.[3] Njegov predmet so tudi naša doživljanja, kot na primer predstave, misli, čustva, hotenja ipd.; njihovo neposredno »zrenje« ni nič drugega kot to, kar se v Meinongovi tradiciji običajno označuje kot »notranja zaznava«. Poleg tega prodre globinski razum tudi do subjekta kot nosilca doživljanja. Takšno spoznanje globinskega razuma je nezmotljivo in izključuje sleherni dvom. Bartelj mu nadalje pripisuje tudi zmožnost refleksije, to je nanašanja nase in na svoje akte – gre za »sebevidnost (reflexio completa)« razuma. Ta pojem si je Bartelj sposodil od Ušeničnika[4] in z njim označuje prav spoznanje razuma o tem samonanašanju, o njegovem spoznanju, da spoznava, ali če to izrazimo z Bartljevimi besedami, »globinski razum 'vidi', da 'vidi'« (Bartelj, 1994: 18). To obenem po njegovem priča o duhovni naravi subjekta spoznanja.

Ko tako z globinskim razumom spoznavamo stvarnosti, obenem v perifernem

[3] Po Bartlju z globinskim razumom ne moremo dojeti fiktivnih in nemožnih predmetov, kot na primer stoglavega zmaja ali leseno železo.

[4] Gl. Ušeničnik, 1941: 47-48.

razumu oblikujemo njihove pojme, ali če to izrazimo z Bartljevimi besedami: v perifernem razumu pri tem nastajajo ustrezne »zastopniške stvarnosti«. Ta razum je zanj v empirističnem duhu povsem prazen, je kot »tabula rasa« in svoje gradivo dobiva od globinskega razuma. Globinski razum ima nadalje zmožnost, da stvarnosti tudi analizira, da »zastopniške stvarnosti«, to je naše pojme primerja s pravimi stvarnostmi in ugotavlja, ali jim res ustrezajo – po Bartlju gre tu za vprašanje resničnosti spoznanja. Globinski razum je, kolikor zadeva in analizira stvarnosti, po svoji naravi dejaven, aktiven; omogoča napredek in razvoj znanosti, saj nas vodi do vedno novih spoznanj. Po Bartlju so takšen razum zaslutili že nekateri filozofi pred njim, vendar pa se svojega odkritja niso povsem jasno zavedali: o intuiciji so med drugim govorili Platon, Avguštin, Tomaž Akvinski, Schopenhauer, Bergson, Husserl (gl. Bartelj, 1970: 15) – v njihovih premišljevanjih jim je globinski razum služil kot »'neznani vodnik'« (Bartelj, 1994: 25). Bartelj meni, da ima globinski razum sleherni človek – in po tem se ravno razlikuje od živali. To nenazadnje pomeni, da je »/*v*/*sak človek* (…) *realist*, pa četudi bi to tajil in s svojimi zmešanimi pojmi dokazoval, da zunanjega sveta ni« (Bartelj, 1970: 49). Po drugi strani je periferni razum pasiven, saj je njegova naloga zgolj v pojmovnem opredeljevanju spoznanja globinskega razuma. Stvarnost naposled spoznavamo tudi s čustvi, in sicer jo pri tem spoznamo s posebnega vidika, namreč kot neko realno vrednoto oziroma nevrednoto. Takšno spoznanje je odvisno od čutnega in razumskega spoznanja in ju hkrati predpostavlja.

Bartelj naposled meni, da z globinskim razumom lahko neposredno spoznamo tudi Boga: ko »zre« stvarnosti v zunanjem svetu, spoznava, da so po svoji naravi pogojene in da nimajo vsebine same od sebe, ampak so jo dobile od nekega drugega bitja. Takšno spoznanje vodi iz vodoravne smeri k navpični, k bitju, ki ima zadostni razlog samo v sebi – Bartelj ga označuje z izrazi kot so »Prastvarnost«, »Prarealnost«, »Praveljavnost«, »Prarazum«, »Pravrednota«, »Blažena oseba« ipd. Z globinskim razumom lahko potemtakem neposredno in na nepojmoven način spoznavamo Boga, zaradi česar ne potrebuje dodatnih dokazov za njegovo bivanje, ki jih posreduje periferni razum:

»Kakor bi se vsakemu razumu zdelo nepotrebno dokazovati, kar sam jasno vidi, da je ura pogojena, povzročena, narejena, tako je globinskemu razumu nepotrebno dokazovati, da je svet pogojen in ustvarjen, ker on sam to jasno vidi. Globinskemu razumu so nepotrebni dokazi za bivanje urarja, ko gre za uro, in so nepotrebni dokazi za bivanje Boga, ko gre za realni, izkustveni svet. On ugotavlja urarja iz ure in Boga iz realnega izkustvenega sveta« (Bartelj, 1970: 48).

Bartlju pomeni religija stvaren odnos človeka do Boga: gre za posebno doživljanje, za »deje človeške globinske duševnosti« (Bartelj, 1997: 213), ki so lahko tako pozitivni kakor tudi negativni; k njim sodijo molitev, češčenje, etična odgovornost, upanje, ljubezen, čustvo sreče, pogum ipd. – Bartelj je omenjene doživljaje podrobneje obravnaval v več delih.

Ob tej priložnosti smo se odločili, da ponatisnemo nekaj odlomkov iz Bartljevega dela *Človek – Bog – svet* (1973), ki velja za eno njegovih najboljših del.

Literatura

Bartelj, L. (1967). *Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog*. Ljubljana: Samozaložba.

Bartelj, L. (1970). *Človek – svet – Bog.* Ljubljana: Samozaložba.

Bartelj, L. (1983). *Globinski razum in prastvarnost* I, II. Ljubljana: Samozaložba.

Bartelj, L. (1993). *Globinska psihologija religije*. I. *zv. Naravna religija*, II. *zv. Nadnaravna religija.* Ljubljana: Samozaložba.

Bartelj, L. (1994). *Ontofilozofija*. Ljubljana: Samozaložba.

Bartelj, L. (1997). *Psihologija kulture in civilizacije*. Ljubljana: Samozaložba.

Gombocz, W. L. (2001). »Ende und kein Ende der Tradition der 'Grazer Schule' / 'Graška šola' in Slowenien. Anmerkungen zur beginnenden Historiographie«. V Binder, T. et alia (ur.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*, Amsterdam: Rodopi, str. 263-287.

Gombocz, W. L. in Pihlar T. (2003). »Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien«. *Philotheos*, 3, str. 294-308.

Hlebš, J. (1997). *Christliche Philosophie der Slowenen*. Klagenfurt/Celovec-Ljubljana/Laibach-Wien/Dunaj: Hermagoras/Mohorjeva, str. 144-146.

Hlebš, J. (2003). »Spoznanje resničnosti v 'ontofilozofiji' Ludvika Bartlja«. *Tretji dan*, 8/9, str. 94-121.

Ošlak, V. (ur.) (2004). *Zamolčani filozof iz Slovenije*. Klagenfurt/Celovec: Katoliška akcija.

Pihlar T. (2005). »Ludvik Bartelj und France Vebers 'Gegenstandstheoretische Schule'. Ein Baustein zur Historiographie der Philosophie Sloweniens«. *Studies in East European Thought*, 2, str. 185-208.

Potrč, M. (1994). »Dr. Ludvik Bartelj: Ontofilozofija, Ljubljana 1994«. *Antropos* 1/3, str. 258-260.

Ušeničnik, A. (1941). *Izbrani spisi*, VII. Zvezek. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Veber, F. (1930). *Filozofija*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Veber, F. (1934). *Knjiga o Bogu*. Celje: Družba sv. Mohorja.

Veber, F. (1939). *Vprašanje stvarnosti*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.

Ludvik Bartelj

GLOBINSKI RAZUM[1]

1. Globinski razum ima za svoje predmete prave realne predmete izkustvenega sveta

Globinski razum zajema v predmetnem pogledu lastne DOŽIVLJAJE in JAZ kot SUBJEKT teh doživljajev.

Človek je misleče bitje. Misli pa človek s svojim razumom. Razum se udejstvuje v spoznanju. S svojim razumom spoznavamo.

Stavi se važno vprašanje: ali res spoznavamo? Kaj je spoznanje? Ali je naše spoznanje tudi *resnično*, ali je dejansko res to, kar naš razum spozna, da je? Kaj je resnica? Kako priti do jasnega odgovora na to vprašanje?

Vsi pravimo: sem, zunanji svet eksistira, to in ono je resnično, to je zmotno, ono je dvomno. Tako in podobno govori že preprosti človek. Toda vprašanje je: ali sem jaz res, ali res eksistiram, ali res eksistira zunanji svet, ali je sploh možno *resnično* spoznanje? Torej, ali je sploh možno katerokoli spoznanje, ali je sploh kje kaka točka, na katero bi se celo oprli, da bi prišli vsaj do prvega spoznanja, do prve resnice?

Odgovor na ta vprašanja pa pričakujemo zopet edino od našega razuma. *Torej razum sam naj odgovori o sebi in o svojem udejstvovanju*. Pot, katera nas vodi do tega cilja, more biti le *analiza človeškega razuma in njegovega poslovanja*. Tako se moramo obrniti v svojo notranjost, k svojemu razumu samemu, zakaj vsa zunanjost nam v tem pogledu ne more prav nič pomagati.

Primer. Pred nami leži lepa pokrajina. Po njej se vijejo ceste. Po dolini teče potoček, vidimo zelene travnike, njive s pšenico, vas in posamezne hiše, v ozadju pa šumeče gozdove. Z odprtimi očmi gledamo pokrajino in opazujemo najrazličnejše predmete. Gledamo, opazujemo, doživljamo …

Vemo pa, da moramo na vsakem doživljanju ločiti dve komponenti, *dejno* in *vsebinsko*. Dejna komponenta je *dej* doživljanja, po katerem je npr. predstava prav »predstava«, ne pa »čustvo«, »misel«, »teženje« ali »hotenje«. Vsebinska komponenta ali kratko *vsebina* doživljanja pa nam kaže ali *»predočuje«* predmet doživljanja, v našem primeru pokrajino.

Ne moremo pa reči, da bi predmeti zunanjega sveta prišli »v nas« in bili tako kar sami predmet naših doživljanj, pač pa ti *pravi* predmeti zunanjega sveta vzbujajo v nas neke svoje »slike« in to so njihovi »zastopniški predmeti«. Tako

[1] Tekst je ponatisnjen iz dela: Človek - svet - Bog. Ljubljana: Samozaložba, 1970, str. 19-31.

»zastopništvo« je kar samo po sebi razumljivo, ko si pokrajino zgolj *domiselno* predstavljamo in je ne gledamo »z odprtimi očmi«. Tu so fantaziji odprta vrata za ustvarjanje neštetih pokrajin, pri katerih pa je že vnaprej en vidik izločen: vidik *istinitosti*. In vendar je ravno »istinitost« tudi za analizo tega na predstavljanju, za kar zdaj prvenstveno gre, odločilnega pomena.

Ko gledam pokrajino »z odprtimi očmi« ter jo tudi sicer motrim na osnovi drugih svojih čutil, si jo meritorno obenem kot *istinito* predstavljam. *Istinitost je torej meritorna predmetna danost predstavljanja*, s tem važnim dodatkom, da si istinitosti same ne moremo »predočevati«, pač pa jo »zadenemo« (ali »zgrešimo«). Vendar je tudi istinitost posebna predmetnost, stvarnost realnega sveta, in sicer prav tista stvarnost, po kateri je pokrajina pač *realna*, *istinita*. To spričuje v idealni meri vsaka tako imenovana zunanja predstava ali kratko vnanja zaznava (äußere Wahrnehmung), katera nas s svojo zadevalno funkcijo vede v svet *pravih* predmetov, v realni izkustveni svet izven nas.

In naš posebni *globinski razum*? Najprej si oglejmo, kaj vse se dogaja v naši duševnosti že v primeru, ko gledamo pokrajino. Tu so zlasti najrazličnejše čutne zaznave, predstave. Ko gledamo pokrajino, doživljamo tudi estetska čustva, ki nam razkrivajo lepoto pokrajine, se veselimo (da živimo v taki pokrajini) ali žalostimo (da moramo pokrajino zapustiti), želimo, hrepenimo, hočemo. Ob gledanju pokrajine se nam vzbujajo tudi najrazličnejše misli. Naša duša je vsa razgibana. V vso to razgibanost posije nenadoma žarek posebnega spoznavnega deja, s katerim zajamemo vsa ta doživljanja in vse predmete teh doživljanj ter obstojimo kakor prikovani ob filmsko dogajanje. *Ta posebni spoznavni dej je dej našega globinskega razuma*.

Globinski razum zajame *posebej* moja doživljanja in ima torej za svoje predmete moje čutne zaznave, predstave, čustva, misli, hrepenenje, želje, hotenje, upanje, bojazen, kesanje, to pa ne le dejev teh doživljajev, ampak tudi njihove predmete, torej doživljaje v celoti. Ob vsa ta doživljanja globinski razum *neposredno zadene*, *jih »vidi«, »zre«*. To je *intuitivno spoznanje* globinskega razuma. O tem spoznanju ni možen *noben dvom*. *Da* čutim, *da* si predstavljam, *da* čustvujem, stremim, hočem, se kesam, upam in se bojim, o tem *ne morem dvomiti*. Globinski razum pa ima še posebno in kar temeljno lastnost. On »vidi«, da res »vidi«, da vidi moja doživljanja. Tako se torej globinski razum povrne sam vase in ima lastno spoznanje, lastni dej za svoj predmet. Že s tem je tudi izraz »globinski« v nasprotju z »obodni« dovolj utemeljen. S tem pa je tudi pojasnjena razdalja npr. med »gledanjem« in »videnjem«, splošno med čutenjem in občutenjem: »videnje« je tudi globinsko zajeto »gledanje«. Tako je tudi odkrita osnovna stopnja vsake doživljajske »zavesti«.

Globinski razum pa zadene tudi ob *subjekt* doživljanja: *jaz* čutim, *jaz* mislim, *jaz* zaznavam, *jaz* si predstavljam, *jaz* čustvujem, *jaz* težim, *jaz* hočem. Ko zadene torej ob doživljanja, zadene tudi ob subjekt teh doživljanj. Torej je tudi subjekt doživljajev *predmet globinskega razuma*. Važno pa je vedeti, da *ta* prehod globinskega razuma od doživljanja k subjektu ni noben sklep, temveč povsem *novo*, pa enako povsem neposredno zajetje, z dodatkom, da gre zdaj za povratek globinskega razuma k – lastnemu subjektu. *Zato je tudi to spoznanje*

intuitivno, nezmotno, nedvomno. Tudi tu globinski razum »vidi«, da »vidi«, čemur še najbolje ustreza izraz »sebevidnost«, ki ga je v taki zvezi prvi rabil *Aleš Ušeničnik*.

Globinsko spoznanje lastnega subjekta je nedvomno, se pravi, da mu gre značaj *izvestnosti* (*evidence*), kar velja tudi za enako spoznanje lastnega doživljanja. Ta izvestnost pa značilno pada že pri omenjenem globinskem zadetju vnanjih *pojavov* in torej pri tako imenovani »vnanji zaznavi«, kjer ima tudi v najboljšem primeru le stopnjo največje in najboljše »domneve«. Splošno pa drži, da ima tudi globinsko spoznavanje še *stopnjo razvidnosti*, ki doseza svoj maksimum le v primeru neposredne in prave *notranje zaznave*. In ker so končno tudi predmeti globinskega razuma le *pravi*, vnanjemu in notranjemu *izkustvu* dostopni dejavniki, lahko zaključimo: predmetni obseg globinskega razuma se krije s predmetnim obsegom vnanje in notranje zaznave.

2. Globinski razum spoznava nepojmovno

Ako hočemo spoznanje globinskega razuma komu posredovati, ga moramo opredeliti s *pojmi*, ki pa jih vse dobivamo iz spoznavanja *vnanjega* realnega sveta izven nas. V takem primeru so nam na voljo sami »zastopniški predmeti« za oris pravega globinskega spoznanja. Ti »zastopniški predmeti« so pravzaprav le naši posebni pojmi, v tem ko bi drugim (in sebi) radi dopovedali »pravi« predmet zadevnega spoznanja. Zato si moramo že zdaj natančneje ogledati zlasti odnos globinskega razuma do – pravih predmetov izven nas, do pravih predmetov v realnem izkustvenem svetu.

Ko opazujemo »z odprtimi očmi« pokrajino, vidimo najrazličnejše predmete. Ti predmeti, ki so pravi predmeti realnega sveta, napravijo v nas neke »slike«. *To so »zastopniški predmeti«, ki so lastni predmeti naših čutnih zaznav in predstav*. Vendar pa mi zdaj, čeprav gledamo pokrajino z odprtimi očmi, ne gledamo teh zastopniških predmetov v svoji duševnosti, kot npr. v sanjah ali ko si jih samo domiselno predstavljamo, ampak gledamo *preko* zastopniških predmetov prave realne predmete izven nas in zadenemo *ob njihovo istinitost*. Ravno po tej istinitosti, katero zadenemo, ločimo pravo, realno, istinito pokrajino od one, ki si jo pozneje samo domiselno predstavljamo ali gledamo v sanjah. Istinito pokrajino gledamo *zadevalno* in *predočevalno*, v domišljiji pa le predočevalno.

Naš globinski razum zadene tudi *ob* naše doživljanje, ob naše čutne zaznave in ob »zastopniške predmete« teh zaznav. *Preko teh zastopniških predmetov pa naš globinski razum »gleda«, »zre«, »vidi« dejanski vnanji svet, prave realne predmete vnanjega sveta izven nas*. Zastopniški predmeti naših zaznav in predstav so le neogibna izhodišča globinskega razuma za zajemanje pravih predmetov dejanskega izkustvenega sveta. Zato slepec, ki pač nima vidnih zaznav in predstav vnanjega sveta, tega sveta tudi »videti« ne more. Globinski razum gleda torej preko najrazličnejših zastopniških predmetov najrazličnejših zaznav vnanji realni svet in ima tako enotno sliko predmetov, ki mu jih kažejo najrazličnejši občutki.

Globinski razum ima za svoje predmete samo prave realne predmete vnanjega sveta in prav zato nima še lastnih zastopniških predmetov ali »pojmov«. Ti so mu samo potrebno izhodišče, spoznava pa samo prave, dejanske predmete, ki niso le pojmi ali dojmi. Tudi globinski razum se utegne baviti s pojmi in imeti tako pojme za svoje predmete. Toda v tem primeru so mu zdaj *pojmi* zopet pravi, dejanski predmeti, npr. naša doživljanja. Tako pa vidimo, da v primeru prave notranje zaznave, ko torej globinski razum neposredno zadene doživljanje ali subjekt doživljanja, vsako posredovanje kakršnihkoli »zastopniških predmetov« že *načelno* odpade. Globinsko spoznavanje je v resnici *nepojmovno*.

Imamo pa tudi pojmovno spoznavanje, ki je tudi najbolj razširjena oblika spoznavanja in prav krepka opora nepojmovnemu spoznavanju in obenem priča za naš poseben razum, ki ga pa ne smemo zamenjati z opisanim »globinskim« razumom.

3. Globinski in periferni razum

Razen globinskega razuma moramo priznati še *periferni*, *obodni* razum, ki ima za svoje predmete opisane zastopniške predmete, *pojme*. Za ta periferni razum velja tako imenovano *pojmovno spoznavanje*. Kakor dobivajo naši občutki svoje zastopniške predmete, ko npr. gledamo z odprtimi očmi, tako dobiva tudi naš periferni razum iste zastopniške predmete kot *pojme*. In kakor so zastopniški predmeti čutnih zaznav primerno naravi občutkov in predstav poedini, individualni, tako morajo biti »zastopniški« predmeti v našem perifernem razumu njegovi naravi primerno več ali manj *splošni*.

Kako pa dobiva periferni razum svoje zastopniške predmete-pojme? Preko zastopniških predmetov čutnih zaznav gleda globinski razum realni izkustveni svet in *poedine prave* predmete in *prodira v njih kajstvo, bistvo*. Tedaj se v perifernem razumu napravijo »slike«, ki jim pravimo pojmi. To so zastopniški predmeti pravih predmetov vnanjega realnega sveta, ki pa jih »vidi«, »zre« globinski razum. *Ti pojmi so splošni, ker se pač ravnajo po naravi perifernega razuma samega, čigar predmeti so*. Ti pojmi nastajajo v perifernem razumu, ko globinski razum gleda preko zastopniških predmetov čutnih zaznav prave realne predmete sveta izven nas. In kakor je dej čutnih zaznav glede na nastanek zastopniških predmetov popolnoma pasiven, enako je periferni razum popolnoma pasiven glede na nastanek zastopniških predmetov-splošnih pojmov. In kakor so zastopniški predmeti čutnih zaznav odvisni od pravih realnih predmetov izven nas, tako so od pravih realnih predmetov izven nas odvisni tudi pojmi.

Ko gledamo pokrajino z odprtimi očmi, globinski razum »gleda« preko zastopniških predmetov *prave realne predmete, zadene ob njihovo istinitost*. Tu gledam hišo, cesto, voz, konja, tam gledam hrast, bukev, smreko. Globinski razum spozna kajstvo, bistvo hiše, ceste, voza, konja, hrasta, bukve, smreke, periferni razum pa dobi zastopniške pojme hiše, ceste, voza itd. Ko globinski razum gleda npr. oreh, kostanj, češnjo, vidi v teh predmetih tudi nekaj skupnega, skupno kajstvo, bistvo »drevo«. Globinski razum pa more v vseh teh predmetih zreti le »nekaj«, »bitje«. V perifernem razumu pa nastane *pojem* »nečesa«, »bitja«.

In ako hočemo komu posredovati spoznanje globinskega razuma, moramo to nepojmovno spoznanje opredeliti s pojmi, ki jih dobivamo večinoma iz spoznavanja dejanskega vnanjega sveta.

Kaj so torej pojmi? Bolj ali manj *splošni* odnosi, ki se temu, kar mislimo, samo bolj ali manj približujejo. V našem primeru bi to bili npr. »dežela«, »potoček«, »hiša«, »gozd« itd. In mi smo s svojim posredovanjem vse dosegli, če se nam le posreči, da smo v bližnjem vzbudili nastanek zastopniškega predmeta, enakega zastopniškemu predmetu, ko sami pokrajino gledamo in vidimo. Torej samo posebno pojmovno spoznavanje perifernega razuma nam pomaga premostiti prepad, ki bi sicer neobhodno zijal med našim globinskim, centralnim in našim posebnim, obodnim, perifernim razumom. Prav našemu obodnemu, perifernemu razumu gre pri tem naloga takega posredovanja med našo obojno razumnostjo.

Tako je v celoti naslednja situacija v našem primeru gledanja in videnja pokrajine: celotna predstava kaže po svoji vsebini pokrajino in zadeva po svojem deju ob njeno istinitost. Pristopa globinski razum, ki zajame celotno pokrajino v sestavnem naslonu na celotno predstavo. Ta naslon posreduje, da postane celotna pokrajina *pravi predmet* globinskega razuma. Kadar pa hočemo vse to sebi ali komu še posebej posredovati, moramo to storiti samo s svojim obodnim ali perifernim razumom. Se pravi: tudi obodni ali periferni razum ima svoje zastopniške predmete, toda ti predmeti so le *pojmi* pravih predmetov globinske razumnosti. S tem je naknadno izpovedana ugotovitev: *globinsko spoznanje je že načelno nepojmovno, periferno pa zgolj pojmovno*.

Tu se nam še jasno pokaže enako novo dejstvo, da periferni razum ne dobiva svojih zastopniških predmetov-pojmov po neki abstrakciji iz zastopniških predmetov čutnih zaznav, ampak iz »gledanja«, »videnja« globinskega razuma preko zastopniških predmetov zaznav stvarnih, pravih realnih predmetov v izkustvenem svetu. Naš globinski razum ni omejen in zaprt sam vase in še morda v zastopniški svet v naši duševnosti, *ampak prodira preko zastopniških predmetov v naši duševnosti v pravi, realni, istiniti izkustveni svet*. Samo tako je končno utemeljena tudi prevažna možnost, da more ravno globinski razum, ki ima za svoje predmete prave realne predmete in zastopniške predmete v naši duševnosti, končno ugotavljati, ali zastopniški predmeti naših čutnih zaznav ter zastopniški predmeti perifernega razuma pravim predmetom v realnem izkustvenem svetu *res ustrezajo ali ne*.

Tako in le tako globinski razum obenem ugotavlja, ali je naše spoznanje *resnično*. Ko naš globinski razum dojame prave predmete izkustvenega sveta, vidi, da jih res vidi, da je njegovo spoznanje pravih predmetov resnično, vidi pa tudi, da zastopniški predmeti naših zaznav in predstav ter perifernega razuma res ustrezajo pravim predmetom v izkustvenem svetu.

Zmoten je torej *senzualizem*, ki ne prizna splošnih pojmov, zmoten *nominalizem*, ki ne priznava splošnim pojmom objektivne vrednosti, zmoten je *nauk o vrojenih idejah* ali *apriornih formah* naših čutnih zaznav in razuma, zmoten je *fenomenalizem*, ki ne prizna izkustvenega sveta izven človeške duševnosti.

Ker torej nasprotni misleci niso poznali globinskega razuma, se niso povzpeli nad čutno spoznavanje, niso poznali objektivne vrednosti splošnih pojmov ali idej, zato so zašli v teorije o vrojenih idejah ali apriornih formah naših spoznavnih zmožnosti, realni svet pa jim je ostal nespoznatna neznanka ali pa samo neka projekcija naše duševnosti, *razum pa zaprt v meje zastopniškega »izkustvenega« sveta v človeški duševnosti*.

Že dosedanji izsledki glede obojega razuma nam omogočajo posebno primerjavo obeh razumov, ki je tem potrebnejša, ker sta pač oba ta razuma prav gotovo samo *dve veji samo ene ter iste razumnosti*.

Najprej velja, da gre pri obojem razumu za spoznanje in torej za *resnico* ali *neresnico*. Z globinskim in perifernim razumom spoznavamo, ali se motimo, in zato so tudi naša spoznanja in naše zmote še enako globinske ali periferne narave. Od tu naprej pa gredo pota nekako vsaksebi.

Globinski razum je prvobiten ali originalen, periferni pa drugoten ali sekundaren in to ne glede na dejstvo, da so tudi v tem pogledu med ljudmi velike in kar značajne razlike. In zdi se, da pospešuje globinski razum zlasti *kulturo*, periferni pa *civilizacijo* in je to utemeljeno v nepojmovnem značaju globinskega spoznavanja, ki mu ustreza samo pojmovna narava perifernih spoznanj.

Nepojmovnost globinskega spoznavanja se ujema z njegovo stvarno neposrednostjo, sama pojmovnost perifernega spoznavanja pa meri na njegov samo umsko posredovalni značaj. Globinsko spoznavanje nam samo stvar daje in se v njej izčrpava, periferno spoznavanje pa samo stvar izbegava in se njej samo umsko približuje.

Zato daje tudi človek značilno prednost globinskemu spoznanju pred perifernim. Če mu je kaj globinsko povsem jasno, tedaj mu je vseeno, ali govore za to še periferni razlogi. Ako pa mu kaj globinsko ne ustreza, ga ne umirijo še tako tehtni periferni razlogi, npr. *sami* dokazi. Nič ne pomaga, ako komu podamo matematične dokaze, če on z globinskim razumom ne dojame same stvarnosti, samega pravega predmeta.

Iz tega nadalje sledi, da razlika med globinskim in perifernim spoznavanjem tudi ni morda isto kakor že znana razlika med *apriornim* in *aposteriornim* spoznavanjem, tj. med spoznavanjem, ki se ne ozira na tako imenovano izkustvo, in med spoznavanjem, ki mu je ravno izkustvo osnovno, edino merilo. Npr. matematika je naravnost kaj zgledna veda samega »dokazovanja« in torej perifernega spoznavanja. Matematična načela so pa, na primer, za globinsko spoznavanje, kolikor jih neposredno »uzremo« ali »uvidimo« brez perifernega dokazovanja. Ali da svet *je* in da vse to ni sama izmišljotina, je izkustvo, pa enakovredno z globinskim spoznanjem, ki ga ne omajajo nobeni »dokazi«, da sveta ni. Tudi tako zvani »idealisti« so praktično realisti.

Ravno tako je zdaj treba drugače tolmačiti nastanek tako zvanih splošnih pojmov, kakor »konj«, »hiša«, »človek« itd. Tradicija vidi tu neko *abstraktivno delovanje* perifernega razuma na podatkih, ki jih nudi čutno zaznavanje. Dejansko pa moramo reči, da prav globinski razum »vidi« ali »zre« *sama kajstva, bistva*, ki si jih nato periferni razum le še prisvaja in še to le v orisanem posredno-pojmovnem smislu besede. Npr. »konj« globinskega razuma je ta in

ta *žival*, konj perifernega razuma pa le beseda, ki v najboljšem primeru to žival le pomeni, zastopa.

Predmeti globinskega razuma so pravi realni predmeti izkustvenega sveta, predmeti perifernega razuma so pa samo zastopniški predmeti pravih predmetov. Od tod tudi vse težave, ki se pojavijo tedaj, ko naj bi z jezikom izrazili marsikatere tančine, ki jih imamo živo pred seboj, pa jih ne moremo jezikovno posredovati, ne drugemu ne sebi samemu. Globinsko jih povsem zajamemo, toda obodno ali periferno jim ne moremo blizu.

Zdaj nam je jasno, da globinski razum gleda, vidi, zre bistva, kajstva, ideje predmetov *v pravem realnem izkustvenem svetu in ne v svetu idej, kot je učil Platon*.

4. Ožji predmeti globinskega razuma so: istinitost, podstat jaza, stvarna in obična časovnost

Področje naše duševnosti je prvo področje globinskega razuma. Globinski razum zajema našo duševnost in s tem obenem *zadene* ob njeno istinitost. Globinski razum zadene ob naše *doživljaje* in loči med seboj najrazličnejše čutne zaznave, predstave, misli, najrazličnejša čustva, stremljenja, hotenja. Zadeva tudi ob njih istinitost in jih tako napravi *zavestna*. *Tako je zlasti prava istinitost predmet globinskega razuma*.

Preko doživljajev pa zadene globinski razum še ob *subjekt* doživljajev, ki mu doživljaji kot svoji *podstati* pripadajo. Preko teh doživljajskih pritik zadene torej globinski razum tudi podstatnost jaza. Tako vidimo še to, da podstati ne moremo spoznati ne z občutki ne s predstavami ali s samim perifernim razumom in da do nje tudi ne prihajamo s sklepanjem. Podstatnost mojega jaza ni torej le neka zahteva same enotnosti mislečega subjekta, ampak prava stvarnost, ob katero zadene globinski razum. Podstatnost tudi ni *le apriorna forma* našega razuma, kot je trdil Kant, ki ni poznal globinskega razuma in njegove spoznavno-zadevalne funkcije. Tudi podstatnost jaza je nasprotno posebna stvarnost realnega izkustvenega sveta, ob katero globinski razum zadene kakor ob druge stvarnosti.

Globinski razum pa zadene tudi ob *stvarno časovnost* »zdaj«, »prej«, »pozneje«. »Zdaj« mislim, »prej« sem čustvoval, »pozneje« bom hotel. Stvarna časovnost ni torej le stvarnost vnanjega izkustvenega sveta, ampak je tudi stvarnost naše duševnosti. *Tudi stvarna časovnost je torej predmet globinskega razuma in ne le apriorna forma naših občutkov in čutnih zaznav, kot je to trdil Kant*. Tudi stvarna časovnost je izkustveno zadeta in nobena a priori dana zadeva.

Kakor pa globinski razum zadeva ob stvarno časovnost »je«, »je bilo«, »bo«, tako zadene tudi ob sam *časovni tok*, ko vsak »zdaj« preide v »je bilo« in vsak »bo« v »zdaj« in preko tega zopet v »je bilo«. Zadeva torej tudi ob *obično časovnost*, ki jo merimo s sekundami, minutami, urami, dnevi ipd. Bolj kot katerakoli ura more globinski razum ugotavljati, kako preide vsak »zdaj« v »je bilo«, in njegovo ugotavljanje časovnega toka je tudi najbolj točno in stvarno;

on namreč ta tok kar »zre«, »vidi«. To potrjuje tudi dejstvo, da se zbudimo točno ob uri, ki smo jo določili, preden smo šli spat. Sem spada tudi dejstvo, da oseba, ki je prejela v hipnotičnem stanju nalog, storiti neko dejanje v sledečem budnem stanju, to dejanje izvrši, in sicer točno po preteku časa, ki ji je bil za to delo naložen, ne da bi pri tem na čas kaj mislila. Torej globinski razum meri tudi oblično časovnost. Takih in podobnih skušenj je na pretek.

Doživljaji, istinitost, jaz, podstatnost jaza, časovnost so pravi predmeti globinskega razuma, ki ob te predmete zadeva in jih intuitivno spoznava. To niso stvarnosti, na katere bi globinski razum šele sklepal, to niso nobeni »zastopniški predmeti«, *ampak pravi predmeti, stvarnosti realnega izkustvenega sveta in pravi predmeti globinskega razuma, ob katere neposredno zadeva in katere neposredno »vidi«, »zre«*.

Te predmete pa nazivam zato »ožje« predmete globinskega razuma, ker je z njimi prav posebno poudarjen globinski značaj takega spoznavanja v nasprotju s samo perifernostjo vsega zgolj pojmovnega dela.

5. Stvarnost jaza, dušo, ki jo dojema globinski razum nepojmovno, moremo opredeliti le z nesvojskimi, analognimi pojmi

Moj jaz je subjekt različnih doživljajev, ki imajo za svoje predmete druge stvarnosti. Jaz je pa tudi subjekt globinskega razuma, ki ima za svoje predmete druge doživljaje, doživljaje mojega jaza in druge stvarnosti ter *moj jaz sam*. Globinski razum torej ima za svoj predmet tudi lastni *subjekt*. In zopet globinski razum »vidi«, da je njegov predmet lastni subjekt. Ko pa tako globinski razum spoznava lastni subjekt in samega sebe, spozna, da je jaz posebna stvarnost, ki se popolnoma in nepremostljivo loči od drugih stvarnosti. To spoznanje je *neposredno, intuitivno, nezmotno, toda nepojmovno*.

Vprašanje je, kako naj naš periferni razum to nepojmovno spoznanje globinskega razuma opredeli s pojmi, ki jih je dobil iz snovnega, materialnega sveta. Vemo že, da se naše spoznavanje začenja s čutnimi zaznavami, in od tod dobiva naš periferni razum svoje pojme iz snovnega, materialnega sveta. Jasno je, da bo naš periferni razum med svojimi pojmi zaman iskal ustrezni pojem za opredelitev stvarnosti lastnega jaza, saj gre tu za stvarno podstatnost jaza, ki je od snovnega izkustvenega sveta povsem različna. In tu je zdaj vir najrazličnejših zmot glede stvarnosti jaza. Spoznanje globinskega razuma stvarnosti jaza je intuitivno, nezmotno. Zmote pa so možne pri pojmovnem opredeljevanju globinskega spoznanja. Kdor bi skušal to globinsko spoznanje opredeliti s svojskim pojmom, bi videl, da je to nemožno. Drugi pa bi morda vzel kar pojem, dobljen iz snovnega sveta, in bi dejal, da je jaz nekaj *snovnega*, da so to *možgani*. Zopet drugi pa bi dejal, da je jaz pač le *neki skupek duševnih pojavov*. In v resnici je bila ta obojna zmota že nič kolikokrat kot resnica proklamirana.

Toda globinski razum jasno vidi, da ti pojmi ne ustrezajo *njegovemu* spoznanju in da duša ni kaj tvarnega, ker bi v tem primeru jaz ne mogel biti obenem subjekt in predmet globinskega razuma. Globinski razum tudi jasno vidi, da jaz

ni le skupek doživljajev, ker on sam preko teh doživljajev zadene subjekt kot *podstat teh doživljajev*.

Podstatnost jaza skušamo torej opredeliti s pojmi, ki jih je dobil periferni razum iz materialnega izkustvenega sveta. Pravimo, jaz je *nekaj*, je *bitje*, je *stvarnost*, *realnost*, *podstatnost*. Ti pojmi veljajo prav gotovo tudi za jaz. Toda ti pojmi še ne opredelijo vse stvarnosti našega subjekta, jaza. S svojskim pojmom ga ne moremo opredeliti, ker so pojmi perifernega razuma dobljeni iz vnanjega sveta. Ne preostane nam nič drugega, kot da podstat jaza na neki način opredelimo z drugimi pojmi, s katerimi bi se še najbolj *približali* stvarnosti jaza, kakor ga spozna globinski razum.

Ker se podstat jaza nepremostljivo loči od snovnih podstati, kakor to spozna ali »vidi« globinski razum, skušamo naravo jaza izraziti tako, da kratkomalo zanikamo, da bi bila tvarna, in pravimo, da je *netvarna*. Ker je torej jaz stvarnost, realnost, podstatnost, a ni tvaren, snoven, napravimo pojem »*netvarne podstatnosti*«. Ta pojem sicer samo nekaj zanika, a ker že vemo, da je duša stvarnost, realnost, podstatnost, pove tudi nekaj *pozitivnega*, namreč to, da je duša, jaz povsem drugačna stvarnost in podstat, kot so druge, tvarne podstati. Globinski razum, ki (nepojmovno) spoznava stvarnost jaza, zopet vidi, da pojem »netvaren« ne izraža stvarnosti jaza, a vidi tudi, kaj hočemo s tem pojmom opredeliti, namreč *prav to*, kar on sam – nepojmovno vidi.

Končno še opredelimo podstat jaza s pojmom »duh«. Ta pojem izhaja od pojma dahniti, dih. Toda tudi pri tem pojmu globinski razum vidi, da je dihati, dahniti, dih končno nekaj tvarnega, a vendar vidi, kaj hočemo s tem pojmom opredeliti, namreč, da hočemo povedati prav to, da je podstat jaza nekaj popolnoma drugačnega, kot so snovne podstati, vendar tudi prava stvarna podstat. Torej ti pojmi, s katerimi skušamo vsaj nekoliko opredeliti dušo, podstat jaza, niso dobljeni iz jaza samega, ampak iz povsem drugačnih stvarnosti, niso torej svojski pojmi za dušo, ampak le *analogni, nalični pojmi*. *Le globinski razum sam pa »vidi«, kakšno stvarnost hočemo s temi nesvojskimi pojmi opredeliti. Zakaj le on sam to stvarnost zadene, vidi, nedvomno spozna*.

Tudi ko govorimo o globinskem razumu, da »zadene«, da »vidi«, »zre«, »zajema«, »prodira« v bistvo stvari, pravih predmetov v realnem svetu, uporabljamo vse te pojme kot analogne, nalične pojme, a globinski razum ve, kaj ti pojmi pomenijo ali hočejo izraziti, ker ne moremo tega izraziti s svojskimi pojmi.

6. Globinski razum ima za svoj predmet vzročno razmerje in vzročno načelo

Globinski razum zadene ob naša doživljanja in njihov subjekt, jaz. Jaz čutim, jaz si predstavljam, jaz mislim, jaz čustvujem, jaz težim, jaz hočem. Ta doživljanja so vzročna potekanja, izhajajo iz našega jaza kot *vzroka* ali *izvora*. Globinski razum zadene ob te doživljaje kot *vzročna potekanja* in ob *subjekt, jaz kot vzrok* ali *izvor teh doživljajev*.

Globinski razum »vidi«, da ima vsako vzročno potekanje svoj vzrok, da ima vsak učinek svoj vzrok. Globinski razum vidi *notranjo* zvezo med učinkom in vzrokom, po katerei dobiva učinek vso svojo vsebino od vzroka. Globinski

razum vidi *delovanje* našega razuma, ko misli, sklepa, vidi tudi delovanje samega sebe, vidi delovanje hotenja, ko, na primer, hočem pisati in pišem, hočem dvigniti roko in dvignem roko, hočem hoditi in hodim. Vidi torej *notranjo stvarno zvezo med vzrokom in učinkom*, vidi *vzročno potekanje samo*, po katerem dobiva učinek svojo vsebino.

Globinski razum vidi to ali drugo stvarnost in *zadene ob njeno pogojenost*, vidi, da je učinek, vidi, da je povzročena, da je taka stvarnost, ki nima svoje vsebine sama od sebe, da je svojo vsebino dobila od nekega drugega bitja, brez katerega je ne bi bilo, vidi, da je to (drugo) bitje delovalo in s tem delovanjem dalo vsebino učinku, pogojeni stvarnosti. Torej moremo vzročno potekanje opredeliti: »Pritično, pripadnostno pogojeno bitje, učinek, ima svoj izvor v izkustvenem bitju, vzroku« ali »Pripadnostno pogojeno bitje dobiva svojo vsebino od izkustvenega vzroka« ali »Pripadnostno pogojeno bitje ima svoj izkustveni vzrok«. Tako se torej glasi vzročno načelo v jeziku perifernega razuma. To načelo ni le v logičnem redu, ampak *stvarnost ontološkega reda*, ob katero zadeva le globinski razum, katero vidi, nepojmovno spozna le globinski razum in jo potem pojmovno opredeli periferni razum.

Tu torej ne gre za neko analizo pojmov ali besed, po kateri naj bi izvajali iz pojma ali besede učinka pojem ali besedo vzroka, ampak tu gre za analizo same stvarnosti v realnem izkustvenem svetu. Ker govorimo tu o vzročnosti v našem duševnem svetu, ki ga globinski razum neposredno, intuitivno spoznava, je tudi spoznanje pripadnostne pogojenosti, učinka, vzročnega delovanja in vzroka ter vzročnega načela (same stvarnosti v realnem izkustvenem svetu) neposredno, intuitivno, nezmotno.

Vzročno potekanje v naši duševnosti nas vodi na eni strani *k podstatnosti našega subjekta*, iz katerega izhajajo naši doživljaji kot učinki in kot vzročna potekanja, na drugi strani pa tudi *do vzročnega potekanja v realnem izkustvenem svetu izven nas*.

7. Predmet globinskega razuma je načelo zadostnega razloga. Globinski razum zadene preko realnih predmetov našega duševnega izkustvenega sveta božjo Prarealnost

Ko globinski razum zadene ob podstat lastnega subjekta, vidi, da se ta podstat nepremostljivo loči od drugih izkustvenih podstati, da je nesnovna, duhovna. Globinski razum pa zadene tudi ob *pogojenost lastnega subjekta, podstati jaza, in vidi, da je jaz pogojen po vsej svoji biti, po vsej svoji vsebini, da nima sam v sebi zadostnega razloga, da nima sam od sebe svoje vsebine*.

Globinski razum vidi, da mora imeti vsako bitje *svoj zadostni razlog ali v sebi ali izven sebe, a imeti ga mora*. To dejstvo, to stvarnost realnega izkustvenega sveta bi periferni razum opredelil: »Vsako bitje ima zadosten razlog ali samo v sebi ali v drugem bitju izven sebe.« To je načelo zadostnega razloga, ki je torej zopet le stvarnost realnega izkustvenega sveta in velja v ontološkem redu. To vidi globinski razum in to nato opredeli periferni razum s pojmi. Iz tega sledi: *Bitje je nujno ali pogojeno, prigodno*. Nujno bitje ima svoj zadostni razlog v

sebi, ima svojo vsebino samo od sebe. Prigodno, pogojeno bitje nima svojega razloga samo v sebi, ampak v drugem bitju, dobiva svojo vsebino od drugega bitja. Ker pa imamo v izkustvenem svetu pripadnosti in podstati, zato moramo ločiti tudi *pripadnostno* in *podstatno* pogojenost.

Pripadnostno pogojeno bitje, izkustveni učinek, dobiva svojo vsebino od izkustvenega vzroka po vzročnem delovanju. Globinski razum, ki zadeva tudi ob *podstatno* pogojenost, pa vidi, da more podstatno pogojenemu bitju dati vsebino le Bitje, ki samo ni več podstatno pogojeno, ki ima v sebi svoj zadostni razlog in ima samo od sebe svojo vsebino, ki je torej Nujno Bitje. *Podstatno pogojeno bitje ima torej svoj zadostni razlog v nadizkustvenem Nujnem Bitju*.

Ko torej globinski razum zadene ob pogojenost lastnega podstatnega subjekta, jaza, zadene tudi ob Nujno Bitje, ob Praduhovnost, ki ima svoj zadostni razlog sama v sebi, ki ima svojo vsebino sama od sebe in ki daje *neposredno in nenehoma* vsebino izkustvenemu jazu. To Praduhovnost, ta Prasubjekt, to Prapodstat imenujemo *Boga*. Tako globinski razum, ko zadene ob pogojenost lastnega jaza, lastnega subjekta, zadene tudi ob Boga, kateri mu daje vso vsebino. To ni neko pojmovno dokazovanje, to je zrenje, videnje, zadetje ob pogojenost lastnega podstatnega subjekta, jaza, in ob njegov izvor, ob Nujno Bitje, Boga. *To videnje, zrenje, zadetje pa pozneje pojmovno izrazi periferni razum s svojimi pojmi in poda to v obliki dokaza*.

Delovnost Boga, po kateri daje vso vsebino podstati jaza *in vsem njegovim zmožnostim*, pa ne moremo imenovati vzročno delovnost, ampak *stvariteljsko delovnost*, ker dobiva po njej podstat in njene zmožnosti *vso vsebino*. Torej moramo strogo ločiti delovnost ustvarjanja od vzročne delovnosti. Tudi vse tako imenovano človeško ustvarjanje je v temeljih samo vzročna delovnost, samo *spreminjanje* že vnaprej dane stvarnosti. Izvor *stvariteljske* delovnosti pa je samo Nujno Bitje, ki ima svoj razlog in svojo vsebino samo od sebe, v čemer je ravno utemeljena možnost stvariteljske delovnosti. Izvor vzročne delovnosti pa so izkustveni vzroki v izkustvenem svetu. Iz stvariteljske delovnosti dobivajo vsebino izkustvene podstati in njihove zmožnosti, iz vzročne delovnosti pa izkustvene pripadnosti.

Vidimo torej, da je zmotna trditev: »Vse, kar začne bivati, ima svoj vzrok«, in tudi trditev: »Vse, kar je prigodno, je povzročeno«. Vse, kar začne bivati, vse, kar je prigodno, pogojeno je namreč *povzročeno*, če gre za pripadnosti, ali *ustvarjeno*, če gre za podstati in njihove zmožnosti. Vse, kar začne bivati, vse, kar je prigodno ali pogojeno, je *povzročeno* ali *ustvarjeno*.

Jasno je, da je načelo zadostnega razloga: »Vsako bitje ima zadosten razlog« jedro ali temelj »vzročnega načela« in načela »stvariteljskega delovanja«. Vzročno potekanje je omejeno le na realni izkustveni svet in nas vodi le *v vodoravnem redu od učinka do vzroka*. Stvariteljsko potekanje pa nas vodi *takoj v navpično smer*, od izkustvenih podstati do Stvarnika, ki jim daje po svoji stvariteljski delovnosti vsebino in je tako njihov zadostni razlog. Stvariteljska delovnost nas vodi torej od pogojenih izkustvenih realnih podstati do – Nujnega Bitja, ki ima svoj zadostni razlog sam v sebi.

Naš globinski razum pa tudi jasno vidi, da nobeno bitje ne more imeti svojega vzroka samo v sebi, da je to protislovno, ker bi tako bitje moralo prej biti, kot

bi bilo, da bi samo sebe *povzročilo*. Globinski razum pa prav tako jasno vidi, da mora dajati vsebino podstatno pogojenim bitjem *samo* Bitje, ki ima samo v sebi svoj razlog, ki ima svojo vsebino samo od sebe. Zato je jasno, da bi bilo naravnost protislovno, ako bi govorili, da nas more *vzročno potekanje* ali *vzročno načelo* voditi od izkustvenega realnega sveta do Boga, ker bi tako Boga postavili v vodoravni red v isto vrsto kot izkustvene vzroke in bi torej Bog tudi kot prvi vzrok moral biti še vzrok samega sebe, kar pa je protislovno.

Tako vidimo, da je vsako zgolj vodoravno prehajanje od vzroka do vzroka za dokazovanje Boga brez vsakega pomena. Tudi tisti, ki trdijo, da gre to vzročno potekanje pač *nazaj v neskončnost*, nikamor ne pridejo, niti ne do zahtevnega »prvega« vzroka. Zakaj pot do Boga nas pelje neogibno iz vodoravne v navpično smer, pa naj bo to pot od prvega izkustvenega vzroka ali od neskončne vrste takih vzrokov. Vsi izkustveni vzroki so namreč po vsem svojem bitju, po vsej svoji vsebini pogojeni, prigodni in nimajo svoje vsebine sami od sebe, temveč jo dobivajo le po stvariteljski delovnosti Bitja, ki ima svojo vsebino samo od sebe, ki je Nujno Bitje, ki daje vsem izkustvenim vzrokom vso vsebino.

V tem poglavju smo obenem spoznali, da »vzrok«, »učinek«, kakor tudi »vzročnost«, »prigodnost« in »nujnost« *niso apriorne forme našega razuma*, kot je to trdil Kant, ampak *stvarnosti realnega izkustvenega sveta*, ob katere zadeva naš globinski razum, pa jih nepojmovno spoznava, vidi, zre. Te stvarnosti in ta spoznanja šele nato pojmovno opredeli periferni razum s svojimi pojmi ali »dokazi« za eksistenco Boga.

8. Predmeti globinskega razuma so tudi pravi predmeti zunanjega realnega izkustvenega sveta

Videli smo že, kako globinski razum zadeva preko zastopniških predmetov čutnih zaznav ob *istinitost* pravih realnih predmetov v realnem izkustvenem svetu izven nas. Tako so tudi te istinitosti, ne le istinitosti v duševnem svetu, *pravi predmeti globinskega razuma*.

Naše zaznave nam predočujejo barvo, trdoto, toploto, okus, vonj, glas, obliko realnih predmetov, realnega izkustvenega sveta. Globinski razum zadene ob vse te predmete in jih združi v enoten nazor o teh predmetih. Toda globinski razum ne ostane samo pri tem, ampak preko teh predmetov prodre *tudi do podstati*, ki so nosilci teh lastnosti, teh pritik. Globinski razum zadene preko teh pritik ob *prave realne podstati* v izkustvenem realnem svetu. Tudi to ni kako sklepanje, zlasti ne pojmovno, ampak pravo neposredno nepojmovno zadetje, zrenje realnih izkustvenih podstati. *Le globinski razum je zmožen tega zrenja, tega zadetja ob podstati*. Tako globinski razum razširi, poveča naše spoznanje zunanjih realnih predmetov. Zaznave nam predočujejo pritike teh pravih predmetov, globinski razum pa zadene še ob to, kar je na podstati »pod« pritikami. Zato *senzualisti*, ki poznajo le čutne zaznave, ne morejo do podstati. Tako tudi vidimo, da podstat ni neka apriorna forma našega razuma, pa tudi ne stvarnost, ki bi do nje prihajali preko nekih abstrakcij iz zastopniških predmetov naših čutnih zaznav ter sklepali, da pač morajo biti podstati kot nosilci pritik. Ne, temveč pod-

stat je stvarnost realnega izkustvenega sveta, ob katero neposredno zadeva naš globinski razum.

Zmotno je torej mišljenje, da le čutne zaznave zaznavajo zunanji realni svet, da pa gleda človekov razum le te zaznave same, le »zastopniške« predmete in da iz teh »zastopniških« predmetov z neko abstrakcijo spoznava bistvo predmetov in le sklepa, da mora pač biti tudi neki zunanji svet pravih predmetov s takimi in takimi lastnostmi, ki nam jih kažejo čutne zaznave. Ne, kakor čutne zaznave *zaznavajo* prave predmete izkustvenega realnega zunanjega sveta, tako tudi naš globinski razum, ko gledamo z odprtimi očmi, iste predmete *zadeva*.

Globinski razum zre in prodira v globino pravih predmetov ter vidi *bistvo, kajstvo teh predmetov*. To delo globinskega razuma bi lahko imenovali »zrenje« globinskega razuma, ker on zre v neko – stvarnost in prodre v njeno bistvo, ne da bi pri tem kaj »odmišljal« ali »abstrahiral«. On kratko malo »zre« v predmetu le nekaj, »bitje«. Spoznanje globinskega razuma pa tudi napreduje, zakaj globinski razum ne more z enim zrenjem takoj doumeti vse stvarnosti. Kolikor namreč globinski razum vedno globlje prodira v samo stvarnost in jo vedno globlje spoznava, toliko njegovo spoznanje *napreduje*, periferni razum pa dobiva nove pojme, ki dopolnjujejo prejšnje in jih izpopolnjujejo. Tako moremo imenovati globinski razum tudi *prodirajoči, raziskavajoči razum*. Zato se razvijajo in napredujejo tudi najrazličnejše znanosti. Globinski razum je *»tvorec«, pionir* vseh znanosti. Čeprav je njegovo spoznanje *nepojmovno, vendar je pravo spoznanje in le to spoznanje globinskega razuma nato samo pojmovno določi in opredeli periferni razum*.

Periferni razum vrši torej svojo funkcijo šele potem, ko globinski razum zadene ob stvarnost, ko zre, vidi, nepojmovno spozna stvarnost, periferni razum pa to nepojmovno spoznanje tudi pojmovno izrazi. Velikokrat pa je perifernemu razumu težko, da bi spoznanje globinskega razuma še pojmovno izrazil. To doživljajo znanstveniki in umetniki, ko tolikokrat težko najdejo pravi, ustrezen pojem za spoznanje, zrenje globinskega razuma, za opredelitev stvarnosti, ki jo globinski razum »vidi«, intuitivno, nepojmovno spozna. Iščejo izraz za svojo »intuicijo«. To doživljajo tudi preprosti ljudje, ki tolikokrat težko izrazijo to, kar »mislijo« ali »doživljajo« ali »čutijo«. Posebno še, če je njihov besedni zaklad majhen.

Čutne zaznave nam ne morejo dejansko predočevati raznih *odnosov med pravimi predmeti* (npr. enakosti, podobnosti, razlike). *Ob te odnose zadeva, jih »vidi« le globinski razum*. Tu ne gre npr. za enakost, razliko, podobnost med »zastopniškimi« predmeti perifernega razuma, ampak za odnose med pravimi realnimi predmeti izkustvenega sveta izven nas. Le globinski razu zadene ob te odnose v realnem izkustvenem svetu. Teh odnosov tudi ne spoznamo po neki abstrakciji, ampak jih zadenemo, zremo, vidimo. Globinski razum tudi vidi, *zakaj* so ti predmeti npr. enaki, podobni, različni. To more nato periferi razum s pojmi opredeliti in, pravimo, *dokazati*. Npr. podobnost, enakost trikotnikov.

Posebni stvarnosti izkustvenega realnega izkustvenega sveta sta tudi stvarna prostornost (tu, tam, zgoraj, spodaj) in stvarna časovnost (zdaj, prej, pozneje), glede katerih je že *Veber* posebej dokazal, da jima niso prirejeni pravi *občutki*. O stvarno prostornost in stvarno časovnost *zadene zopet le globinski razum*.

Zato moramo ponovno poudariti, da sta stvarna prostornost in stvarna časovnost stvarnosti samega realnega sveta in nobeni apriorni formi naših čustev, apsihološki stvarnosti in ne projekciji našega predstavljanja, ki bi ju sami vnašali v izkustveni svet.

Globinski razum je izrazito *aktiven*, on zadeva ob stvarnosti realnega izkustvenega sveta in prodira v bistvo teh stvarnosti ter jih spoznava *takšne, kakršne so*. Globinski razum je tista prodorno spoznavna sila, ki odkriva nova dejstva. Glede na same stvarnosti pa je pasiven, trpen in jih spoznava, kot rečeno, kakršne so, pa svojih predmetov *ne ustvarja in tudi ne oblikuje s kakšnimi apriornimi formami*, kakor trdi Kant.

9. Globinski razum ima tudi razvidnost. Le on je tudi izvesten

Globinski razum ima za svoje predmete naše doživljaje, naše čutne zaznave in predstave in njihove »vsebine«, »zastopniške predmete«. Ima pa za svoj predmet tudi *periferni razum* in njegove predmete, pojme in »dejstva«, ki so v perifernem razumu »zastopniški predmeti« in pravim predmetom v realnem svetu samo ustrezajo.

Globinski razum pa ima za svoje (ožje) predmete tudi *prave predmete* realnega izkustvenega sveta. Zato ima le on še to možnost, da presodi in ugotovi, ali zastopniški predmeti res ustrezajo pravim predmetom in ali pojmi in dejstva, ki so predmeti perifernega razuma, res ustrezajo realni izkustveni stvarnosti. Le globinski razum torej more ugotoviti, videti, *zreti*, ali so naše zaznave, predstave, pojmi in dejstva tudi resnična. Globinski razum to zre, vidi, »razvidi«. Zato pravimo, da ima globinski razum *razvidnost ali evidenco*, ki je edini kriterij resnice. Ko pa globinski razum vidi, da zastopniški predmeti zaznav in predstav in pojmi in dejstva perifernega razuma ustrezajo izkustveni stvarnosti, ugotovi še resničnost spoznanja in je o tem gotov, trden, izvesten. Samo globinski razum je torej še tudi *izvesten*.

Važno pa je vedeti, da je ta razvidnost globinskega razuma kakor tudi njegova izvestnost še dvojna, namreč razvidnost, *z razumevanjem* ali *brez razumevanja* in večja ali manjša izvestnost (Meinong). Primeri. Da je del manjši kot celota, mi je razvidno in razumljivo, da drugače sploh biti ne more. Tudi je to kar najbolj izvestno. Da sem, živim, mi je zopet razvidno, pa ne več enako razumljivo, ker bi lahko tudi ne bil, ne živel. Hkrati pa sem glede tega, da sem, da živim, zopet kar najbolj izvesten. Da se bova s prijateljem prihodnje leto udeležila izleta, mi utegne biti, zlasti če je tudi prijatelj zdrav in nama ne prete druge ovire, povsem razvidno, čeprav seveda zopet brez razumevanja in izvestnost pade na stopnjo same domneve: samo *domnevam*, da bom prihodnje leto opravil ta izlet.

Globinski razum pa utegne sama dejstva v perifernem razumu vzeti, kakor so, to je neglede na vprašanje, ali tudi ustrezajo dejanski stvarnosti, ali so tudi *resnična ali ne*. V takem primeru globinski razum dejstva le »dopušča«. Zato nazivamo taka »dejstva« *dopustitve*, kar pa naj nima nobenega posebnega in morda celo moralnega prizvoka.

Varia

Danilo Šuster
Filozofska fakulteta Maribor

Kontekstualizem, protidejstveniki in realizem

Kontekstualizem lahko označimo kot tezo, da isti stavek v različnih kontekstih izraža različne propozicije, ki se razlikujejo v svoji resničnostni vrednosti. Kontekstualizem je filozofsko privlačen, saj obeta enostavno razrešitev velikih filozofskih problemov (vsakdo ima prav – v svojem kontekstu). Problem pa je, da vodi v relativizem in subjektivizem. Kontekstualizem je izvorno in primarno teza o jeziku: kako ocenjevati resničnostno vrednost določenih izjavljanj in trditev. V tem sestavku se ukvarjam s pomenom *protidejstvenikov* – pogojnikov oblike "Če bi bilo res, da *p*, potem bi bilo res, da *q*." Zagovarjam teorijo protidejstvenikov kot kontekstualno strogih pogojnikov. Obravnavam nekatere klasično veljavne vzorce sklepanj za pogojnike (hipotetični silogizem, kontrapozicija, okrepitev antecedensa), ki se zdijo za takšne pogojnike neveljavni, so pa veljavni za kontekstualno stroge pogojnike. Na koncu pokažem, da kontekstualizem glede protidejstvenih pogojnikov ne vodi do relativizma – nekateri protidejstveni spori so pravi spori o dejstvih, o objektivnih zvezah in (ne)odvisnostih v svetu.

Ključne besede: kontekstualizem, protidejstveniki, strogi pogojnik, (anti)realizem, sklepanja v logiki pogojnikov

1.

Kontekstualizem je, tako kot večina zamisli v filozofiji, staro-grška iznajdba. »Človek je mera vseh stvari,« pravi Protagoras. Kako to razumeti? Če gospa Vroča pravi »Danes je pa tu vroče,« potem je to res za njo. Če pa gospa Hladna v istem prostoru istočasno reče »Danes je pa tu kar hladno,« je tudi to lahko res za njo. Isto temperaturo lahko ena oseba občuti kot mraz, druga kot toploto. Mera »toplote« je individualna oseba, pripis resnice izjavi »Tukaj je vroče,« pa je odvisen od konteksta – v tem primeru od osebe, ki to izjavlja.

Na drug način lahko kontekstualizem opišemo kot tezo, da so nekateri pojmi implicitno »relacijski.« Primer takšnega pojma je »biti velik.« Nobena stvar ni velika po sebi, ampak vedno le glede na nek standard, razred ali skupino, ki pa je običajno ne omenjamo. Ko rečem: »To pa je res velika uš!« imam v mislih lestvico velikosti, ki je primerna za uši. Zato je neveljavno sklepanje: »Vsaka uš je žival, torej so velike uši velike živali.« Velike uši so velike samo *relativno*, kot uši, niso pa velike nasploh. Veljavno pa je sklepanje: »Vsaka kravata je

modni dodatek, torej so svilene kravate svileni modni dodatki.« Pojem »biti svilen« ni relacijski. In ko, denimo, dve osebi opazujeta 188 cm visokega Janeza in prva reče »Janez je visok« (glede na normalne ljudi), druga (trener košarkaškega moštva) pa »Janez ni visok« (glede na košarkaše) obe izrekata resnico. Le da se njuna konteksta razlikujeta v implicitnih standardih velikosti.

V opisanih primerih je *standard* za uporabo pojma odvisen od konteksta. Mnogo bolj običajni so primeri, ko je referenca *indeksikala* odvisna od konteksta. Ko reče gospa Vroča »Jaz sem ženska,« njen stavke izraža resnično propozicijo, da je *ona* ženska. Ko pa reče gospod Hladni »Jaz sem ženska,« njegov stavek izraža neresnično propozicijo, da je *on* ženska. Konteksta se razlikujeta v referenci besed »jaz.« Jezikovni pomen besed in stavka pa je fiksen, obe osebi uporabljata besedo »jaz« v njenem standardnem pomenu. A obstaja dodatno pravilo, ki določa kontekstualno spremembo reference (prim. Williamson, 2007). V splošnem lahko kontekstualizem označimo kot tezo, da isti stavek v različnih kontekstih izraža različne propozicije, ki se razlikujejo v svoji resničnostni vrednosti.

Kontekstualizem v primeru trditev »Mene boli zob« in celo »Janez je visok« se nam morda zdi trivialen. A če to teorijo razširimo tudi na filozofsko pomembne pojme, kar je imel v mislih že Protagoras, potem vsi »veliki« pojmi – resnica, lepota, dobrota, pravica – postanejo relativni in odvisni od konteksta. Nekatere smeri v filozofiji to že dalj časa ponavljajo – filozof se sploh ne more lotiti analize nekega pojma, ne da bi pri tem upošteval zgodovinskosti in kontekstualnosti pojma in problemov, v katerih nastopa. Kontekstualizem je že nekaj časa ena od vročih tem tudi v analitični filozofiji. Plaz je sprožil kontekstualizem v epistemologiji. Ko rečem »Vem, da ima vlak v Ljubljano odhod ob 16.50,« je to res glede na običajne standarde upravičenja (preveril sem, denimo, vozni red). A če je zelo pomembno, da ujamem prav ta vlak, se kontekst pripisa vedenja spremeni in standardi zvišajo, v tem primeru bi rekli, da vem samo, če sem, denimo, dodatno preveril, da vlak nima zamude. Resnica trditve »S ve, da p« je tako odvisna od epistemskih standardov, ki se spreminjajo s kontekstom. Ista trditev o vedenju, ki jo izreka ista oseba v istem trenutku, spreminja svojo resničnostno vrednost glede na različne standarde upravičenja.

Teorijo zlahka razširimo na večino filozofsko pomembnih pojmov. Ko, denimo, rečem »Trobec je moralno odgovoren za svoje umore, saj jih je zagrešil po svoji svobodni volji,« je to morda res glede na normalne standarde odgovornosti na sodišču (prištevnost, odsotnost prisile, ipd.). Morda pa ni več res (ali postane vsaj dvomljivo), ko kot filozofi sfero pozornosti razširimo na čisto *vse* dejavnike, ki vzročno pojasnjujejo njegove umore (nevrološki vzorci in zakoni narave, vloga »matere«, pretekla stanja, ki determinirajo naslednja stanja …) in morda kažejo, da sploh ni imel možnosti izbire (prim. Hawthorne, 2001).

Kontekstualizem je filozofsko privlačen, a ima svojo ceno. Njegova privlačnost je v sila enostavni razrešitvi filozofskih problemov (prim. Williamson, 2007). Zdi se, da gre v filozofskem problemu za paradoks, hkratno sprejemanje dveh nasprotujočih si propozicij - »S ve, da p« in »S ne ve, da p«; »S je svoboden« in »S ni svoboden.« Kontekstualizem pa problem (skepticizem, svoboda …)

diagnosticira kot prikrito obliko relativnosti. Resnica dveh navidez protislovnih trditev je s tem ohranjena. Vsak stavek izraža resnično propozicijo v svojem kontekstu, ni pa enotnega konteksta, v katerem bi sprejemali oba med seboj nasprotna stavka. Filozofsko pomembni spori so tako za kontekstualista zgolj navidezni.

Toda, ali ni takšna rešitev nekam plitva in prazna? In ali nista relativizem in subjektivizem, h katerima nas vodi kontekstualizem, povsem nesprejemljiva, kot je dokazoval že Platon v svojem dialogu *Protagoras*? Nekateri spori so *pravi* in ne zgolj navidezni, verbalni, kot je tisti v primeru pojma »biti visok.« Feldman (1999) navaja primer tipičnega spora na področju etike in morale. Morda se nam zdijo včasih bolj prepričljivi razlogi za splav, drugič tisti proti splavu. Kontekstualistova rešitev – oba, zagovornik in nasprotnik splava imata prav, vsak v svojem kontekstu, nas tu sploh ne prepriča. Zavedamo se, da gre za pravi spor, v katerem lahko udeleženci, ki si zares nasprotujejo, včasih tudi spremenijo svoja stališča. Feldman navaja tudi spreminjajoče se teorije o tem, kaj je povzročilo izginotje dinozavrov (padec meteorja, klimatske spremembe, nesorazmerje v zgradbi telesa – preveliko telo in premajhna glava …). Tudi tu je kontekstualistična rešitev, da je vsaka od teorij resnična v svojem kontekstu, povsem nesprejemljiva. Trditve o tem, kaj je povzročilo izginotje dinozavrov, so med seboj zares in absolutno nezdružljive.

Mislim, da se lahko strinjamo s Platonom, Williamsonom in Feldmanom – nekateri spori so pravi in nekatere teorije so absolutno nesprejemljive. Toda raziskovalni program kontekstulizma je v polnem razcvetu in njegovih dosežkov ni mogoče zanikati. No, kontekstualizem je izvorno in primarno teza o jeziku: kako ocenjevati resničnostno vrednost določenih izjavljanj in trditev. Tudi njegova orodja so najbolj izdelana prav v preučevanju semantičnih teorij (prim. Stalnaker, 1999). V tem sestavku se bom tako ukvarjal s pomenom *protidejstvenikov* – pogojnikov oblike "Če bi bilo res, da *p*, potem bi bilo res, da *q*" (uporabljal bom oznako "$p > q$").[1] Protidejstvenik je *irealni* pogojnik v pogojnem naklonu, saj ta konstrukcija nakazuje, da je antecedens dejansko neresničen (zato PROTI-dejstvenik). Protidejstveni pogojniki pa niso zanimivi le za filozofijo jezika, saj imajo pomembno vlogo v filozofskih analizah in pojasnilih – z njimi izražamo določene modalno stabilne vzorce odvisnosti: vzročne, nomološke, razlagalne ... Zanimalo me bo, kako je mogoče zagovarjati teorijo protidejstvenikov kot kontekstualno strogih pogojnikov, ne da bi pri tem zašli v relativizem in subjektivizem. Pojasnilo protidejstvenikov pa ima tudi širše, filozofsko pomembno konsekvence, kar bom skušal prikazati z razpravo o Van Frassenovem anti-realizmu. Kontekstualizem ne vodi nujno do anti-realizma. Tudi kontekstualist mora priznati, da so nekateri protidejstveni spori pravi spori o dejstvih.

[1] Prim. Šuster 2002. V članku nastopajo precej predelani in posodobljeni deli tretjega poglavja doktorske disertacije (Šuster 1995), ki je nastala s podporo Ministrstva za znanost republike Slovenije. Metajezikovnim variablam in narekovajem se bom izogibal, saj bo razlika med rabo in omembo v glavnem raz-

2.

V romanu *Jetniški Tič* (angl. Jailbird) Kurta Vonneguta nastopa zgodba »Zaspal na prekretnici,« ki opisuje računalniško opremljen sprejemni center s finančnimi strokovnjaki pri vhodu v raj. V tem centru mora duh vsakega pokojnika, če želi v raj, finančnim strokovnjakom do potankosti obrazložiti, kako je izkoristil poslovne priložnosti, ki mu jih je Bog prek svojih angelov poslal na Zemljo. Izpraševalec pretresa razne epizode iz življenja pokojnika ali pokojnice in opozarja na zamujene priložnosti za obogatitev. Pred takšnim »avditorjem« se znajde tudi duh Alberta Einsteina, ki mu strokovnjak razlaga, kako bi lahko obogatel, ko bi le leta 1905 vzel še eno hipoteko na svojo hišo v Švici in investiral denar v tedaj že znana nahajališča urana, še preden je svetu razkril svojo znamenito formulo. Tako pa je spet »zaspal na prekretnici« in dane priložnosti ni izkoristil. Duh vsakega pokojnika mora potrditi, da je bilo življenje do njega »fer,« dane so mu bile vse možnosti, ne glede na to, ali jih je izkoristil, zato ne more Boga dolžiti za vse, kar je zamudil. Šele, ko to podpiše, dobi prepustnico, s katero lahko vstopi skoz nebeška vrata. Tudi Einsteinov duh podpiše, potem pa srečuje množico duhov, razočaranih nad svojo nespretnostjo, da bi izkoristili zamujene priložnosti (recimo, zakonski par, ki je naredil samomor, ker je izgubil piščančjo farmo, je celo življenje živel tik nad največjim nahajališčem niklja na Zemlji; štirinajstletnik iz Harlema, ki je izgubil življenje v pouličnih spopadih, je vsak dan hodil mimo diamanta na dnu neke kotanje – če bi ga prodal in investiral v nasade kakava, bi se lahko preselil iz Harlema in študiral na Harvardu …, ipd.). Einsteinov duh pa kmalu ugotovi nelogičnost celotnega sistema. Če bi vsak Zemljan izkoristil svojo priložnost in postal najprej milijonar, nato milijarder, ipd., tedaj bi papirnata vrednost bogastva na Zemlji presegla število molekul v vesolju v roku kakih treh mesecev. In nikogar več ne bi bilo, ki bi se ukvarjal s kakšnim koristnim delom. Zato pošlje Bogu pismo, saj meni, da Bog gotovo ne ve, kaj govorijo njegovi izpraševalci, ki okrutno varajo duhove pokojnikov z nekakšnimi zamujenimi priložnostmi. Do avdience pri Bogu pa ne pride, ker Bog pošlje arhangela, ki rdeč od besa Einsteinovemu duhu zagrozi, da mu bodo odvzeli violino, če bo še naprej povzročal težave in rušil avtoriteto finančnih strokovnjakov pri duhovih pokojnikov. Ker Einsteinu violina pomeni več od vsega, za vse večne čase neha razpravljati o nepravičnem sistemu.

Zgodba je vir zanimivih protidejstvenikov, recimo: »Če bi Einstein investiral v znana nahajališča urana, preden bi svetu razkril $E=mc^2$, bi obogatel,« saj ni jasno, če bi Einstein sploh kaj odkril, če bi se ukvarjal z investicijami. Toda za razpravo o kontekstualizmu si oglejmo naslednji namišljeni dialog med izpraševalcem (A) in Einsteinovim duhom (E):

A1 Če ne bi zaspal na odločilni življenjski prekretnici in bi izkoristil svojo priložnost, bi obogatel.

E1 Ni res. Če bi *vsakdo* izkoristil svojo priložnost, potem ne bi obogatel. Nemogoče je, da bi vsakdo izkoristil svojo priložnost, saj bi v zelo kratkem času izčrpali vse vire bogastva.

A2 Če *ti takrat* ne bi zaspal na življenjski prekretnici in bi izkoristil svojo priložnost, bi obogatel. To velja za vsak posamezen protidejstvenik namenjen vsakemu posamezniku!

E2 Ampak Bog »po definiciji« vsakemu posebej *in* vsem *hkrati* zagotavlja dobitek! Torej so v tem kontekstu resnični vsi protidejstveniki, vsi hkrati pa ne morejo biti resnični.

A3 No …, tudi če bi vsakdo izkoristil svojo priložnost, bi še vedno obogatel, saj bi Bog v svoji dobroti že poskrbel, da bi bili zemeljski viri neizčrpni.

Za kakšen spor gre v pri protidejstvenem pogojniku »Če bi izkoristil svojo priložnost, bi obogatel?« Ali imata prav oba, izpraševalec in Einsteinov duh, toda vsak v svojem kontekstu? Ali je odvisnost od konteksta odločilna za razumevanje protidejstvenikov? Kako sploh pojasniti pomen takšnih pogojnikov?

V elementarni propozicionalni logiki je pogojnik »če *p*, potem *q*«, kadar ga simbolizira materialna implikacija "(p ⊃ q)" resničen, kadar je antecedens *p* neresničen ali pa je konsekvens *q* resničen. To pa ne more veljati za protidejstvene pogojnike, saj njihova resničnostna vrednost ni določena *samo* z resničnostno vrednostjo antecedensa in konsekvensa. Vzemimo nek enostaven model:

SLE V sobi gori luč (L), stikalo je v položaju vklop (S), z električnim krogotokom je vse v redu (E). Predpostavimo še, da, če stikalo ni vklopljeno (¬S), tedaj je izklopljeno.

V opisani situaciji sprejemamo protidejstvenik (1) "Če bi bilo stikalo izklopljeno, luč ne bi gorela" (¬S > ¬L), ne pa (2) "Če bi bilo stikalo izklopljeno, bi bil električni krogotok v okvari" (¬S > ¬E) , čeprav sta v obeh pogojnih zvezah antecedens in konsekvens neresnična. Sprejemamo tudi (4) "Če bi bilo stikalo izklopljeno, bi električni krogotok (še vedno) deloval v redu" (¬S > E), ne pa (3) "Če bi bilo stikalo izklopljeno, bi luč (še vedno) gorela" (¬S > L) , čeprav imata v obeh primerih pogojnika neresnična antecedensa in resnična konsekvensa. Resničnostne vrednosti opiše naslednja tabela:

	S	L	E		Res. Vredn.
1.	N	N		¬S > ¬L	R
2.	N		N	¬S > ¬E	N
3.	N	R		¬S > L	N
4.	N		R	¬S > E	R

Takoj opazimo, da so v tabeli nekatera mesta prazna. Če protidejstvenik ni odvisen od resničnostnih vrednosti obeh delnih stavkov, pa se morda njegova resničnostna vrednost sistematično spreminja v odvisnosti od nekega tretjega dejavnika. Tabelo lahko dopolnimo, če ekspliciramo tudi predpostavljeno odvisnost. Predpostavimo, da takrat, ko je krogotok v okvari (¬E), pri prižganem stikalu luč ne gori (¬L). Kot okvaro v krogotoku bomo šteli tudi situacijo, v kateri pri izklopljenem stikalu (¬S) luč še vedno gori (L). V spodnji tabeli je v oklepaju navedena predpostavljena vrednost tretjega faktorja.

	S	L	E		Res. Vred.
1.	N	N	(R)	¬S > ¬L	R
2.	N	R	(R)	¬S > L	N
3.	N	N	(N)	¬S > ¬L	N
4.	**N**	**R**	**(N)**	**¬S > L**	**R**
5.	N	(R)	N	¬S > ¬E	R
6.	N	(R)	R	¬S > E	N
7.	N	(N)	N	¬S > ¬E	N
8.	N	(N)	R	¬S > E	R

Tabela kaže, da bi operator ">" v našem primeru lahko razumeli kot trimestni logični veznik - resnica protidejstvenika je odvisna od antecedensa, konsekvensa in implicitnega tretjega faktorja. Toda v splošnem samo dodatek tretjega faktorja ne bo zadoščal. Vzemimo četrto vrstico v tabeli (poudarjeno), po kateri smemo zatrditi, da, če bi stikalo izklopili, tedaj bi, ob napaki v krogotoku, luč še vedno gorela. Denimo, da steklo žarnice ni del krogotoka, je pa načeto, tako, da ob izklopu žarnica eksplodira, zato luč ne zagori. Dodatna implicitna premisa spremeni sliko in celoten vzorec protidejstvenih odvisnosti. Še vedno lahko sicer upamo, da bo resnica protidejstvenika nekako pogojena z resnico *vseh* faktorjev, implicitnih in eksplicitnih. Ampak razmislek pokaže, da ni nikakršne logične nujnosti v tem, da, če bi bilo stikalo izklopljeno, tedaj luč ne bi gorela (¬S > ¬L) tudi če predpostavljamo, da je s krogotokom (E) vse v redu. Obstajata dve omejitvi: nujnost je kvečjemu *nomološka* in nujnost je *ovrgljiva*, dodajanje novih premis spreminja resničnostno vrednost pogojnika. Denimo, iz zgodbe o zamujenih priložnostih lahko razberemo:

1 Če bi izkoristil svojo zamujeno priložnost (p), bi obogatel (q).
2 Če bi jaz izkoristil svojo priložnost in če bi tudi vsi drugi izkoristili svoje priložnosti (p & p'), potem ne bi obogatel (¬q).
3 Če bi jaz izkoristil svojo priložnost in če bi tudi vsi drugi izkoristili svoje priložnosti in če bi bili zemeljski viri neizčrpni (p & p' & p''), potem bi obogatel (q).

Rešitev, ki jo ponuja kontekstualist za pojasnilo protidejstvenikov, je enostavna: (i) protidejstvenik je »strogi« pogojnik; toda (ii) njegova strogost je odvisna od konteksta.

Zamisel o strogem pogojniku se pojavi takoj, ko začnemo razmišljati o znanih »paradoksih« materialne implikacije. Denimo, da rečem v sredo: »Če je danes nedelja, potem je delavnik.« To je seveda neresnično. Ampak antecedens je neresničen, zato je materialna implikacija resnična. Zgornji pogojnik pa je neresničen, saj bi raje rekli »Če *bi* bila danes nedelja, potem ne bi bil delavnik.« Zdaj razmišljamo o alternativnih okoliščinah: kakšen bi bil svet, če bi bil antecedens resničen, zanima nas resnica ali neresnica propozicije v različnih možnih okoliščinah. *Strogi pogojnik* je materialna implikacija, ki je resnična v vseh možnih okoliščinah določene vrste. Resnica v vseh možnih okoliščinah določene vrste pa izraža določeno nujnost. V semantiki možnih svetov nujno resničnost propozicije razložimo kot resnico te propozicije v vseh možnih svetovih. Stavek »Nujno je res, da A« je resničen na svetu *i*, če in samo če je A resničen na vseh svetovih, ki so dostopni (možni) glede na izhodiščni svet *i*. Strogi pogojnik "Nujno, A $\supset$ B" je potem resničen na *i*, če in samo če je B resničen na vseh A-svetovih, ki so možni glede na svet *i* ("A-svet" je oznaka za možni svet, na katerem je A resnično). Pri tem gre za nujnost in možnost *določene* vrste:

> Če bi bil moralno odgovoren, bi bil svoboden.
>
> Nujno, kdor je moralno odgovoren je svoboden.
>
> V vsakem *metafizično* možnem svetu so moralno odgovorne osebe svobodne.

> Če bi tale vzorec vode (v normalnih okoliščinah, pri normalnem pritisku, ipd.) greli, bi zavrel pri sto stopinjah Celzija.
>
> Nujno, kadarkoli vodo (v normalnih okoliščinah) grejemo, ta zavre pri stopinjah Celzija.
>
> V vsakem možnem svetu, v katerem veljajo enaki fizikalni zakoni narave kot na dejanskem svetu, voda (v normalnih okoliščinah, ipd.) zavre pri sto stopinjah Celzija.

In kaj reči o našem enostavnem primeru: "Če bi bilo stikalo izklopljeno, luč ne bi gorela"? Morda:

> V vsakem možnem svetu, v katerem veljajo enaki fizikalni zakoni narave kot na dejanskem svetu in so sicer enake okoliščine (*caeteris paribus*), luč ne bi gorela.

V presoji upoštevamo samo svetove, ki ohranjajo zakone narave in okoliščine dejanskega sveta. Takšni svetovi so »blizu« dejanskemu svetu. Naj bo "[]A" oznaka za nujnost (strogost) »bližine« – propozicija "[]A" tako trdi, da je A

resničen na vseh svetovih, ki so *blizu* dejanskemu svetu. Pogoj za resnico protidejstvenika se potem glasi:

SP A > B je resnično na *i*, če in samo če je []($A \supset B$) resnično na svetu *i*. Torej, če in samo če je B resničen na vseh A-svetovih, ki so blizu svetu *i*.

Teorije protidejstvenikov se razlikujejo v tem, kako označiti bližino (kot maksimalno podobnost dejanskemu svetu, minimalno razliko glede na dejanski svet, kot ohranjanje zakonov narave …). A za *vsak* strogi pogojnik so veljavna naslednja sklepanja – okrepitev antecedensa (OA), hipotetični silogizem (HS) in kontrapozicija (KP):

OA []($A \supset B$), torej []($(A \& C) \supset B$)

HS []($A \supset B$), []($B \supset C$), torej []($A \supset C$)

KP []($A \supset B$), torej []($\neg B \supset \neg A$)

Nobeno od teh sklepanj pa ni veljavno za protidejstvene pogojnike. Proti-primer sklepanju OA sem že navedel:

Če bi izkoristil svojo zamujeno priložnost (*p*), bi obogatel (*q*).

Ni pa res:

Če bi jaz izkoristil svojo priložnost in če bi tudi vsi drugi izkoristili svoje priložnosti (*p* & *p*'), potem bi obogatel (*q*).

Proti-primer kontrapoziciji:

Tudi če bi imel več kot dva otroka (*p*), še vedno ne bi imel več kot deset otrok ($\neg q$). Torej, če bi imel več kot deset otrok (*q*), ne bi imel več kot dva otroka ($\neg p$).

In še primeri, ki govorijo proti sklepanju HS:

AmR Če bi živel na Aljaski, bi živel v ZDA.

Če bi živel v ZDA, bi živel v New Yorku. (Ker gre za zanimivo mesto, tam so mi ponudili zaposlitev, tam so moji sorodniki ... ipd.)

Torej (?),

Če bi živel na Aljaski, bi živel v New Yorku.

Standardni primer je naslednji (Nute, 1984: 394):

Če Carter ne bi izgubil volitev leta 1980, Reagan ne bi postal predsednik leta 1981.

Če bi Carter umrl leta 1979, ne bi izgubil volitev leta 1979.

Torej (?),

Če bi Carter umrl leta 1979, Reagan ne bi postal predsednik leta 1981.

Če so v navedenih primerih premise resnične, tedaj končni sklep ni resničen. Če bi živel na Aljaski, seveda ne bi živel v New Yorku. In če bi Carter umrl leta 1979, bi Reagan kot republikanski predsedniški kandidat zelo verjetno še vedno postal predsednik leta 1981. Če je protidejstvenik strogi pogojnik, potem bi moralo biti sklepanje HS (tako kot OA in KP) veljavno. Kako lahko kontekstualist, ki zagovarja teorijo strogih pogojnikov, protiprimere zavrne?

V primeru (AmR) lahko najprej opozori na značilno *zaporedje* premis: B > C, A > B, torej A > C in ne, kot je tipično za HS: A > B, B > C, torej A > C. V klasični logiki je vrstni red premis seveda nepomemben. Toda, če bi v kontekstu *argumenta*, v katerem nekdo uvaja navedeno sklepanje, najprej slišali nekaj o povabilu za obisk New Yorka in potem drugo premiso: »Če živel na Aljaski, bi živel v ZDA,« tedaj ne bi več sprejeli prve premise, saj bi jo brali na *ozadju* situacije, ko sem v Ameriki, ker sem v New Yorku. To ozadje pa se z drugo premiso spremeni. *Časovno* zaporedje izrekanj ustvari določen kontekst pričakovanj, v katerem interpretiramo stavke, ki sledijo. Prav tako morda začutimo določeno dvoumnost: antecedens prve premise in konsekvens druge v sklepanju (AmR) se razlikujeta, čeprav sta leksikalno enaka. Prvi govori o tem, kaj bi se zgodilo, če bi živel v Ameriki, nekako nasploh, drugi pa o tem, kaj bi se zgodilo, če bi živel v nekem točno določenem kraju. Dvoumnost v interpretaciji antecedensov, pomembnost predpostavk, ki so botrovale nastanku argumenta in časovno zaporedje izrekanj posameznih premis so pragmatični faktorji, ki opozarjajo na različne kriterije v sprejemanju premis in dajejo težo pojasnilu, ki trdi, da gre v primerih, ko ne velja HS, za kontekste, v katerih niso vse premise hkrati sprejete kot resnične. Vzemimo še naslednji sklepanji:

Am2 Če bi živel v ZDA, bi živel v New Yorku.
Če bi živel v New Yorku, bi obiskal Manhatten.

Torej,

Če bi živel v ZDA, bi obiskal Manhatten.

Am3 Če bi živel na Aljaski, bi živel v ZDA.
Če bi živel v ZDA, bi potreboval znanje angleščine.

Torej,

Če bi živel Aljaski, bi potreboval znanje angleščine.

Sklepanja AmR, Am2 in Am3 so formalno enaka. Toda sklepanji Am2 in Am3 sta neproblematični, AmR pa je standardni primer neveljavnosti. Če pa beremo vse tri sklepe *hkrati*, se ne moremo znebiti vtisa, da je AmR nastal iz kosov Am2 in Am3 – prva premisa iz AmR je povsem sprejemljiva v kontekstu sklepa

Am3, druga premisa AmR je sprejemljiva v kontekstu sklepa Am2, toda obe hkrati sta nesprejemljivi, ker težko najdemo kontekst, v katerem bi nekdo trdil eno in drugo. Za kontekstualista prava reakcija na AmR ni zavrnitev HS, ampak zavrnitev ene od premis. Navedeni protiprimeri HS so takšni, da ni konteksta, v katerem bi bile navedene premise *hkrati* zatrdljive.

Protidejstvenik je po tej teoriji strogi pogojnik, v katerem kontekst določa relacijo dostopnosti. Kontekst določa ta gibljivi parameter za vsak protidejstvenik v danem argumentu.[2] Strogost operatorja "[]" je odvisna od tega dodatnega parametra, ki ga lahko izrazimo kot "$[]_{ci}$": "V vsakem možnem svetu, ki je blizu *i*, glede na kontekst *c*, je resnično, da ..." Semantično to zahtevo označimo tako, da operatorju "$[]_{ci}$" ustreza neka relacija dostopnosti med svetovi (prim. Lowe, 1990: 83):

SP_c $A > B$ je resnično v kontekstu *c* na svetu *i*, če in samo če $[]_{ci}(A \supset B)$

Če je implikacija $A \supset B$ resnična na vseh kontekstualno dostopnih svetovih dejanskemu svetu, tedaj je protidejstvenik resničen na dejanskem svetu. Kontekst določa relacijo »bližine« in s tem neposredno določa, *kaj* je rečeno s pogojnikom. Neveljavne instance klasičnih sklepanj naznačijo, da gre za ekvivokacije, menjave v kontekstu, ki spreminjajo relacijo dostopnosti. Za kontekstualiste je HS veljaven vzorec, kadar upoštevamo maksimo: zatrjuj vse premise v enem samem kontekstu. V argumentu, v katerem nastopa več protidejstvenikov, prvi protidejstvenik fiksira relacijo dostopnosti in določi, kaj bomo šteli za normalno, kateri svetovi so dostopni, »blizu« in to določitev strogosti moramo upoštevati pri vseh protidejstvenikih, ki še sledijo.

Kontekstualist tako lahko sprejme HS. Toda, ali ni potem prisiljen tudi v sprejetje OA? Recimo, iz Vonnegutove zgodbe:

> Če bi izkoristil svojo zamujeno priložnost (*p*), bi obogatel (*q*).
>
> Če bi jaz izkoristil svojo priložnost in če bi tudi vsi drugi izkoristili svoje priložnosti (*p* & *p*'), potem bi jaz izkoristil svojo priložnost (*p*).

Torej (po HS),

> Če bi jaz izkoristil svojo priložnost in če bi tudi vsi drugi izkoristili svoje priložnosti (*p* & *p*'), potem bi obogatel (*q*).

Ali splošno:

1	$A > B$	// premisa
2	$(A \& C) > A$	// tavtologija klasične logike
3	$(A \& C) > B$	// iz 2 in 1 po HS

[2] Prim. Gauker (1987), Lowe (1985), Lowe (1990), Siebelt (1993), Warmbrōd (1981), Wright (1983).

Če A > B, potem po HS velja tudi (A & C) > B. Na prvi pogled se to zdi katastrofalno. Vzemimo klasični zgled: "Če bi uprasnil vžigalico, bi ta zagorela (A > B)," torej "Če bi uprasnil vžigalico in jo navlažil, bi ta zagorela ((A & C) > B)." Kontekstualistova prva možnost je, da sicer sprejme izpeljavo sklepanja OA iz HS, toda zavrne proti-primere sklepanju OA kot primere veljavnih argumentov z neresnično premiso – prva premisa, A > B, v kontekstu takšnega sklepanja ni resnična. Za kontekstualista relacija bližine določa, da v zamišljeni situaciji, v kateri je res "Če bi uprasnil vžigalico ...", ni res, da je vžigalica mokra (torej velja ¬C). To je del konteksta in v dani argumentaciji lahko samo s premisami, ki so del konteksta, okrepimo antecedens protidejstvenika. To pomeni, da kadar velja A > B, ne pa (A & C) > B, C *ni* del implicitnih premis, ki jih imamo v mislih, ko trdimo A > B. Okrepitev antecedensa je za kontekstualista sklepanje, ki je veljavno, če obstaja nek stabilen kontekst, v katerem lahko trdimo tako A > B kot (A & C) > B, skratka, kadar okrepimo antecedens drugega protidejstvenika (sklepa OA) z implicitnimi premisami prvega pogojnika (Siebelt, 1993: 69). Prva premisa v našem primeru trdi v resnici, če jo ekspliciramo, (A & ¬C) > B.

Stališče je privlačno, a ni brez težav. Ko začnemo po tem postopku razgrinjati vsebino protidejstvenikov, zelo težko ugotovimo, katero propozicijo dani protidejstvenik sploh izraža. Problem je v tem, da lahko postopek razgrinjanja prave vsebine ponavljamo, saj za nek D (recimo: "vžigalica je slabo narejena") ne bo res (A & ¬C & D) > B. Ali to pomeni, da prva premisa v *resnici* trdi (A & ¬C & ¬D) > B? No, vedno lahko najdemo nek E (recimo: "površina, ob katero drgnem vžigalico, je vlažna"), tako, da *ne* velja: (A & ¬C & ¬D & E) > B. Hkrati pa lahko najdemo tak F (morda – »vžigalico so navlažili bencinski hlapi«), da bo veljalo: (A & C & F) > B. Kaj vse torej nastopa v kontekstu, kaj je tista vsebina implicitnih premis, ki jih imamo v mislih, ko trdimo A > B? Je to ¬C ali (¬C & ¬D) ali (¬C & ¬D & ¬E &....) ali (C in F) ali …? V takšni ali drugačni obliki najdemo ta ugovor pri vrsti avtorjev[3], kontekstualist pa mora rešiti problem, kako določiti kontekst dane izjave. Verjetno mora iskati v tej smeri: upoštevamo najbližje svetove, v katerih je antecedens resničen, kjer se opiramo na nek izhodiščni, *prima faciae*, pojem bližine, ki pa ga vedno lahko modificirajo novi poudarki. Res pa ostaja odprto vprašanje, ali obstajajo kakšna splošna pravila, ki vodijo do spremembe konteksta.

Druga možnost, s katero lahko kontekstualist blokira katastrofalno izpeljavo OA is HS je ta, da se osredotoči na drugo premiso v izpeljavi, tavtologijo klasične logike "(A & C) > A". To je morda res tavtologija, ni pa nekaj, kar bi lahko smiselno zatrdili v *vsakdanjem* kontekstu. Tavtologije v logiki običajno beremo v "ničelnem" kontekstu, ki ga lahko dodamo vsakemu drugemu kontekstu (ker sledijo »iz ničesar«, jih lahko dodaš kot premiso v vsakem logičnem dokazu). Kontekstualist lahko trdi, da protidejstveniki oblike "(A & C) > A" nikdar ne nastopajo v običajnem sklepanju, zato sploh ni naravnega konteksta za njihovo zatrjevanje. Komu pa sploh pade na pamet, da bi trdil, recimo: »Če bi jaz izkoristil svojo priložnost in če bi tudi vsi drugi izkoristili svoje priložno-

sti, potem bi jaz izkoristil svojo priložnost?« Takšnih tavtologij ne moremo smiselno uporabljati v protidejstveni argumentaciji. Sklepanje OA je s tem zavrnjeno, saj je izpeljava OA iz HS blokirana v drugi premisi, ki je zdaj nesprejemljiva (prim. Gauker, 1987 in Lowe, 1990: 86).

Cena, ki jo zdaj plačamo, je ločitev logike in pojma logične veljavnosti od "naravnega" sklepanja. Navsezadnje res težko najdemo kontekst, v katerem trdimo "(A & C) ⊃ A", ampak to velja za večino logičnih tavtologij. Težko najdemo kontekst, v katerem bi trdili »A in A, torej A«, »Ni res, da ni res, da A, torej A,« »Če A, potem A …« Ali je smiselno logične trditve ločevati glede na tiste, ki so smiselne v običajnem sklepanju in argumentaciji in tiste, ki to niso?

Kontekstualist pa ima še tretjo možnost. Če želi v logiki protidejstvenikov zavrniti OA, hkrati pa sprejema HS, lahko zavrne posamezne *primere* sheme HS, ki so zaradi svoje zgradbe nekaj posebnega. Kontekstualist tako sprejema:

HS A > B, B > C, torej A > C

Če je HS veljaven, so veljavne tudi vse instance te sheme, torej tudi:

HS' (A & B) > A, A > C, torej (A & B) > C

Ker je (A & B) > A tavtologija, je veljavna tudi problematična okrepitev antecedensa:

OA A > C, torej (A & B) > C

Iz HS' kot instance sheme HS zato sledi OA. Če pa je v shemi HS' nekaj posebnega, kar jo ločuje od drugih instanc sheme HS, tedaj lahko morda trdimo, da je ta posebnost tista, ki vodi do fatalnega OA. No, v prvi premisi HS' nastopa protidejstvenik (A & B) > A, v katerem konsekvens *logično* sledi iz antecedensa, to pa ne drži za druga dva protidejstvenika v tej shemi, za A > C in (A & B) > C. (A & B) > A je nek močnejši pogojnik logičnega sledenja, zapišimo ga kot (A & B) ⇒ A. Kontekstualist lahko zdaj postavi "pragmatično" zahtevo, da so instance sheme HS veljavne samo, kadar v njih nastopajo pogojniki *enake* moči. Izpeljava OA iz HS pa temelji na shemi HS', ki tega pogoja ne izpolni, saj je prva premisa v tej shemi, (A & B) ⇒ A, v resnici močnejša od druge premise, A > C. HS pa je veljaven samo, če v njem nastopajo operatorji enake moči (strogi pogojniki, ki so kontekstualno enako "močni"), meni Lowe (Lowe, 1985).

Predlog temelji na razločevanju protidejstvenih pogojnikov različnih moči. Naj bo $A >_0 B$ najstrožji pogojnik (B logično sledi iz A), $A >_1 B$ nek šibkejši, denimo "analitični" pogojnik (»če bi imel sina, bi imel otroka«), $A >_2 B$ nomološki pogojnik ("če bi kamen vrgel v zrak, bi ta padel nazaj na zemljo"), $A >_3 B$ nek običajni protidejstvenik ("če bi se učil, bi naredil izpit"), $A >_4 B$ pa *poldej-*

stvenik, v katerem je konsekvens resničen – "četudi bi dvignil roko, bi se Zemlja še vedno vrtela okrog svoje osi." Vzemimo zdaj nek vzorec HS, v katerem nastopajo pogojniki različnih moči:

$$A >_n B,\ B >_m C, \text{ torej } A >_o C$$

Primeri neveljavnosti HS so primeri, ko se prvi protidejstvenik po moči razlikuje drugih dveh (recimo, če bi danes živel na Aljaski, bi po *definiciji* Aljaske kot zvezne države ZDA živel v ZDA). V vseh proti-primerih velja: $n < m$ in $n < o$ (prvi pogojnik A > B je strožji od B > C in A > C). Ali gre samo za različne stopnje *strogosti* pogojnikov, ali pa se izza navidez enovitega operatorja ">" v resnici skriva vrsta operatorjev s povsem različnimi logičnimi lastnostmi? Na takšno možnost nas opozarja razmislek o kontrapoziciji. Spomnimo se proti-primerov veljavnosti kontrapozicije (KP):

> Četudi bi imel več kot dva otroka (p), še vedno ne bi imel več kot deset otrok ($\neg q$). Torej, če bi imel več kot deset otrok (q), ne bi imel več kot dva otroka ($\neg p$).

> Moj pes je mešanec – njegova oče in mati sta mešanca. Četudi bi oče tega psa bil čistokrven (p), bi moj pes še vedno bil mešanec (q). Torej, če bi bil moj pes čistokrven ($\neg q$), bi bil njegov oče mešanec ($\neg p$) (Stalnaker, 1987:124).

Zanimivo je, da so vsi proti-primeri kontrapoziciji pogojniki tipa »Četudi bi bilo res A, potem bi (še vedno) bilo res, da B.« V tem primeru je B resničen, celotna propozicija pa je resnična zaradi *odsotnosti* neke zveze ali odvisnosti. Takšne *protidejstvenike*, v katerih je konsekvens resničen, je Goodman poimenoval poldejstveniki ("semifactuals").

Pravo razumevanje poldejstvenikov in njihov odnos do protidejstvenikov je še vedno predmet razprav. Chisholm je zagovarjal ekvivalenco med "Četudi bi bilo res, da A, bi še vedno bilo res, da B" in "Ni resnično: če bi bilo res, da A, bi bilo res, da ne-B". "Četudi bi spal celo jutro, bi še vedno bil utrujen" zanj pomeni: "Ni resnično, da, če bi spal celo jutro, potem ne bi bil utrujen" (Chisholm, 1949: 492). Goodman ločuje med praktičnim in dobesednim pomenom poldejstvenikov. Dobesedno vzeto sta "Četudi bi bilo res, da A, bi še vedno bilo res, da B" ter "Če bi bilo res, da A, bi bilo res, da ne-B" kontrarna, ne pa protislovna, saj sta lahko oba neresnična. Praktično pa za Goodmana velja Chisholmova ekvivalenca – poldejstvenik zanikuje ustrezni protidejstvenik z negiranim konsekvensom. Protidejstvenik zatrjuje, poldejstvenik pa zanikuje obstoj neke zveze med antecedensom in konsekvensom (Goodman, 1965: 11).

Dejstvo, da razumemo "če bi bilo resnično, da A (ne pa ne-A, kot se je dejansko zgodilo), tedaj bi bilo resnično, da B (kar se je dejansko zgodilo)" kot

"Četudi A, še vedno B" govori o "naravnem" razumevanju in zatrjevanju protidejstvenikov: pričakujemo, da bo imela sprememba od A do ne-A nek učinek. Ker je B dejansko resničen, se zdi, da ta sprememba nima nobenega vpliva, zato odnos med A in B razumemo kot zanikanje neke zveze ali odvisnosti, torej kot zanikanje »pravega« protidejstvenika. Goodman je trdil, da "Če bi bilo res, da A, potem bi bilo res, da B" zanikaš tako, da trdiš "Četudi bi bilo res, da A, še vedno ne bi bilo res, da B." V njegovi (in Chisholmovi) analizi poldejstvenik trdi, da sprememba od dejanskega ne-A do hipotetičnega A ne vodi do spremembe od dejanskega B do ne-B. Drug način, kako izraziti to neodvisnost je ta, da B nastopi ne glede na A: naj bo resnično A ali pa ne-A, to nima vpliva na resnico B. Takšno definicijo predlaga Gärdenfors (1981: 209): »Četudi bi bilo res, da A, bi še vedno bilo res, da B«$=_{def}$ (A > B) & (ne-A > B).

Za standardno semantiko možnih svetov je značilna enotna obravnava obeh vrst pogojnikov – protidejstvenikov in poldejstvenikov. To stališče lepo predstavi Stalnaker z modelom racionalnosti, kot ga uteleša Ramseyev test za pogojnike: ko se sprašuješ o resnici pogojnika dodaj antecedens k sistemu prepričanj, spremeni sistem tako, da ohraniš konsistenco in poglej, ali konsekvens sledi iz spremenjenega sistema prepričanj. Kadar smo prepričani v vzročno ali logično zvezo med antecedensom in konskevensom potem bomo, če svojemu sistemu prepričanj dodamo antecedens, dodali tudi konsekvens, saj je racionalno, da sprejmemo vzročne posledice svojih prepričanj. Če pa *že* verjamemo v konsekvens in hkrati verjamemo, da je vzročno neodvisen od antecedensa, potem bo konsekvens ostal del sistema prepričanj tudi, ko dodamo antecedens, saj je racionalno, da ne spreminjamo svojih prepričanj brez razloga. Torej (Stalnaker, 1991: 32): »Četudi bi bilo res, da A, bi še vedno bilo res, da B«$=_{def}$B & (A > B).

No, Stalnaker sam ugotavlja, da je v njegovem proti-primeru kontrapoziciji prav poldejstevnik (»*Četudi* bi oče tega psa bil čistokrven, bi pes *še vedno* bil mešanec«) tisti, ki ne dopušča veljavnega obrata (Stalnaker 1987, 124). In kljub predlagani definiciji zahtevajo morda poldejstveniki, kot zanikovalci zveze, drugačno obravnavo kot običajni protidejstveniki. Takšno tezo zagovarja kar nekaj teoretikov (prim. Hunter 1993), nekateri – Gauker (1987) in Warmbrōd (1981) branijo natanko teorijo protidejstvenikov kot kontekstualno strogih pogojnikov, za katere je kontrapozicija veljavna v fiksnem kontekstu! Zanimiv je tudi predlog, da je za pogojnike, ki temelje na neki *zvezi*, kontrapozicija veljavna (McCall, 1983). Vzemimo primer iz priročnika:

> Če bi opoldne močno deževalo (p), kmet ne bi namakal svojega polja ($\neg q$). Torej, če bi kmet opoldne namakal svoje polje (q), takrat ne bi močno deževalo ($\neg p$) (Nute, 1984: 394-395).

Glede na eminentno mesto (*Handbook of Philosophical Logic*) bi pričakovali kak bolj prepričljiv proti-primer, saj naj bi šlo za vzorčni primer neveljavnosti KP. Očitno ima avtor v mislih branje, po katerem naj bi v sklepnem pogojniku

kmetovo namakanje polja vplivalo na to, ali bo deževalo ali ne, kar je res absurdno. A kaj, če se osredotočimo samo na *zvezo* – brez dežja ni namakanja: »Če bi bilo res, da kmet opoldne namaka svoje polje, potem bi bilo res, da takrat ni močnega deževja.« Ta obrat pa se zdi resničen!

Težko je zanikati privlačnost semantičnega modela, ki na enoten način obravnava pogojnike različnih moči, tistih, ki temelje na neki zvezi in onih, ki odvisnost zanikajo. Tak model protidejstvenikov kot spremenljivo strogih pogojnikov sta ga v semantiki možnih svetov razvila Stalnaker (1968) in Lewis (1973). Če se izognemo finesam, potem lahko standardno pojasnilo protidejstvenikov v SL-modelu zapišemo kot:

> Protidejstvenik A > B je resničen na svetu *i*, če in samo če je B resničen na vseh A-svetovih, ki so najbližji svetu *i*.

V tem modelu (prim. Šuster 2002 in 1995) nobeno od problematičnih sklepanj – OA, HS in KP – ni veljavno. Vzemimo spet proti-primer HS:

> Če bi Jože manj delal, ne bi bil tako napet. (B > C)
>
> Če bi Jože izgubil službo, bi manj delal. (A > B)

Torej (?),

> Če bi Jože izgubil službo, ne bi bil tako napet. (A > C)

Tipična ureditev svetov po podobnosti, po kateri sta premisi (A > B in B > C) resnični, sklep (A > C), pa ne, je naslednja ("..." označujejo razdaljo od dejanskega sveta, ki narašča od leve proti desni):

Dejanski svet	… svet *j*	… svet *k*	… svet *l*	… svet *m*
A > B	B	B	A	A
B > C	C	¬C	B	¬B
¬(A > C)	¬A	¬A	¬C	C

Neveljavnost HS semantično sledi iz različnih izborov najbližjega sveta glede na različne antecedense. Najbližji A-svet (*l*) je »dlje« od dejanskosti od najbližjega B-sveta (*j*). Recimo, da je A > B resnično, torej je B resnično na najbližjih A-svetovih. Privzemimo, da je resnično tudi B > C, torej je C resnično na najbližjih B-svetovih. Čeprav velja A > B, se najbližji A-svetovi razlikujejo od najbližjih B-svetov, zato C kot protidejstvena posledica B ni protidejstvena posledica antecedensa A, kot to trdi sklep.

Veljavna sklepanja v SL-modelu pa dobimo, če problematična sklepanja okrepimo. Tako, denimo, namesto HS postavimo OHS: »A > B, B > C *in* B > A, torej A > C.« Torej:

Če bi Jože manj delal, ne bi bil tako napet. (B > C)
Če bi Jože izgubil službo, bi manj delal. (A > B)
Če bi Jože bi manj delal, potem bi izgubil službo. (B > A)

Torej,

Če bi Jože izgubil službo, ne bi bil tako napet. (A > C)

V tem primeru pa sklep zares sledi iz navedenih premis! Zdaj namreč velja:

Dejanski svet	… j
A > B	A in (B)
B > C	B in (C)
B > A	B in (A)
in A > C	

Ampak problem je, da ima tudi sklepanje OHS proti-primere. Vzemimo (prim. Stalnaker, 1987: 130):

> Dragulji so v muzejski vitrini, zaščiteni z žarkom, ki sproži alarm, če ga kdo prekine. V bližini draguljev, toda izven dosega alarma, spi mačka. Če kdorkoli (človek ali žival) prekine žarek, se alarm sproži. Budna mačka bi prečkala nevarno področje in sprožila alarm.

V tem primeru velja:

Če bi alarm zazvonil, bi zbudil mačko. (A > B)
Če bi bila mačka zbujena, bi alarm zazvonil. (B > A)
Če bi bila mačka zbujena, bi mačka sprožila alarm. (B > C)

Torej (?),

Če bi alarm zazvonil, bi mačka sprožila alarm. (A > C)

Problem je, da bi glede na zgodbo, zvonjenja alarma ne sprožila mačka, ampak nekaj drugega, recimo vlomilec. Soočen s takšnim proti-primerom sklepanju OHS Stalnaker uvede prav tisto, kar kot zagovornik SL-modela kritizira, namreč, odvisnost od konteksta. V fiksnem kontekstu je vzorec OHS veljaven, toda premise niso vse resnične v istem (enem samem) kontekstu. Zato ni resnična prva premisa »Če bi alarm zazvonil, bi prebudil mačko.« Če bi v dani zgodbi alarm zazvonil, bi bila mačka *že* zbujena, saj bi ona sama sprožila alarm.

Toda, če sprejmemo kontekstualno pojasnilo v tem primeru OHS, zakaj potem ne že prej, v primerih HS?

3.

Pojasnilo protidejstvenikov kot kontekstualno strogih pogojnikov je zelo prepričljivo. Res je, da verjetno še vedno prevladuje standardni SL-model (tudi sam sem mu včasih dajal prednost, prim. Šuster 1995), toda v zadnjem času uspešnost kontekstualizma na drugih področjih vpliva tudi na prevrednotenje kontekstualističnih teorij o pogojnikih. Logične lastnosti protidejstvenih pogojnikov pa so zanimive tudi zaradi ontološke osnove za njihovo trditev. Že pri Kantu v tabeli razumskih pojmov (kategorij) hipotetičnim propozicijam ustreza vzročnost in odvisnost. V uvodu sem omenil, da je druga stran kontekstualizma relativizem in subjektivizem, ki nas v primeru protidejstvenikov vodi do problematičnega zanikanja objektivnih zvez in odvisnosti v svetu. Se lahko temu izognemo?

Eno od težav v pojasnilu protidejstvenikov predstavlja dejstvo, da pomena te konstrukcije ni mogoče vedno odčitati iz tega, kar nam je v jeziku neposredno dano. V pojasnilo moramo vključiti kontekst in različne pragmatične dejavnike. V najbolj splošni obliki lahko pogoj za resnico protidejstvenikov beremo kot:

> A > B je resnično, kadar v kontekstu *c* iz A, *caeteris paribus*, zaradi X sledi B.

V tem pogoju "A, *caeteris paribus*" označuje hipotetično situacijo, ki jo uvaja antecedens – torej, tisto situacijo, v kateri bi, pri sicer enakih okoliščinah, nastopil hipotetični A. Z "X" označujem osnovo za resnico protidejstvenika, na kateri temelji nek vzorec odvisnosti ali neodvisnosti (zakoni narave, vzročnost, mereološka kompozicija, moralni zakoni, analitične resnice ...). Teorije protidejstvenikov se med seboj razlikujejo v načinu, kako razložijo medsebojno učinkovanje antecedensa, pogoja *caeteris paribus* in konteksta.

En tip teorij išče takšno oznako pogojev *caeteris paribus*, ki omogočijo, da konsekvens "objektivno" sledi iz antecedensa in premis, ki zadevajo zunaj-jezikovna dejstva (zakone narave, zgodovino sveta …). Teorija predlaga nek splošen algoritem za izpeljavo konsekvensa iz antecedensa. Objektivist trdi, da obstaja nek standarden in od konteksta neodvisen način določitve najbližjega sveta. Vzemimo naslednji hipotetični sodbi o nekem bakrenem kovancu:

I Če bi ta kovanec bil iz plastike, bi plastika prevajala elektriko.

J Če bi ta kovanec bil iz plastike, potem kovanec ne bi prevajal elektrike.

Recimo, da oseba I sprejema prvi protidejstvenik, oseba J pa drugega. Tu gre za spor, ki ga lahko razložimo kot spor o tem, o kateri protidejstveni situaciji je

sploh govora, katera možnost je zamišljena. Oba, I in J imata lahko prav, vsak v svojem kontekstu (I – plastika dobi lastnosti kovanca, J – kovanec dobi lastnosti plastike).Toda objektivist bo opozoril, da obstaja pravilo, po katerem v protidejstveni situaciji vedno ohranjamo lastnosti *vrste* (v tem primeru plastika), ne pa individualne stvari (kovanca), torej ima "objektivno" prav J.

Za drugi tip teorij je vedno odločilen kontekst. Tako predpostavljena fiksna dejstva kot osnova za izpeljavo konsekvensa sta odvisni od kontekstualnih in pragmatičnih dejavnikov. Protidejstvenik je resničen, če konsekvens sledi iz antecedensa in implicitnih premis, ki jih ima v danih okoliščinah v mislih tisti, ki zatrjuje dani protidejstvenik. Znani kontekstualist je Van Fraassen, ki je tudi eden najbolj znanih sodobnih anti-realistov, zanj protidejstveniki niso propozicije o objektivnih dejstvih sveta (1981). S kontekstualnostjo protidejstvenikov potem "okuži" celoten sistem, v katerem nastopajo zakoni narave, razlaga, vzročnost, dispozicije … in na ta način zavrača realizem na celotni fronti. Van Fraassen skuša izničiti realno modalno vsebino protidejstvenikov tako, da jo povsem reducira na kontekst. Če ni modalne vsebine na tej prvi točki, tedaj je ni nikjer več v sistemu. Uporablja pa naslednjo definicijo:

> A > B je resnično, če in samo če propozicija A, *caeteris paribus,* strogo implicira B.

Za Van Fraassena vsak kontekst določa relacijo bližine, ki jo uporabljamo v oceni protidejstvenikov v *tem* kontekstu. Osnova za resnico protidejstvenika je zanj spremenljiva in odvisna od konteksta, kar vgradi v semantično analizo:

> »A > B, ker X« je resnično, če in samo če propozicija A, *caeteris paribus* strogo implicira X in X implicira B.

Teorijo ponazori z naslednjim dialogom:

A Če bi bil ta vžigalnik prižgan, bi dinamit eksplodiral. (p > q)

B Ne, kajti nihče ne bi prižgal vžigalnika, ne da bi ga poprej odklopil. (p > ¬q, ker X)

A V mislih sem imel situacijo, ko je vse ostalo enako – vžigalnik je še vedno priklopljen, ipd. (p > q, ker Y)

Dialog kaže, da je domnevno objektivna zveza, ki jo izraža protidejstvenik, odvisna od tega, kar ima v mislih tisti, ki trdi protidejstvenik (X ali Y). Obe osebi imata prav, ko A pojasni, kaj je imel v mislih, videz nasprotje izgine (Van Fraassen, 1981: 193-198). Klasična pot od kontekstualizma do relativizma!

Problem realizma lahko razumemo tudi kot vprašanje o naravi sporov na nekem področju. Crispin Wright na ta način označuje nujni pogoj, da so izjave ("statements") določenega razreda takšne, da z njimi sploh izražamo določena dejstva

(Wright, 1986: 200-201). Izjave po Wrightu izražajo prava dejstva, kadar obstajajo konteksti, v katerih ne gre za nejasnost ali dopustne razlike v evidenci, v katerih je *apriori* resnično, da lahko razlike v mnenju glede ene od relevantnih izjav popolnoma pojasnimo samo tako, da pokažemo na neko nevednost o pravih dejstvih, na zmoto ali predsodek s strani enega od udeležencev v sporu. Spor o zadevah "okusa" ima sicer lahko izvor v nevednosti ali predsodkih glede tega, s kakšno verjetnostjo podatki podpirajo določeno izjavo, toda osebi A in B se lahko strinjata v vseh dejstvih, pa vendar je za A neka stvar prijetna, za osebo B pa ne. Če pa se osebi A in B ne strinjata glede tega, ali je res, da dežuje, tedaj se zdi (v normalnih okoliščinah) nemogoče, da ne bi šlo za neko nevednost, zmoto ali nejasnost v razumevanju stavka s strani ene od oseb. V splošnem mora *faktualist* dejanski spor pojasniti tako, da se skliče na enega od treh navedenih razlogov. Anti-faktualist pa bo trdil, da ne gre za pravi spor o dejstvih, pač pa za razliko, ki ostane tudi, ko so vsa dejstva in vse nejasnosti razčiščene.

Van Fraassen pravi, da ne gre za to, da bi v navedenem sporu med osebama A in B o delovanju dinamita, oseba A spregledala neko skrito dodatno premiso ali bila v zmoti. Oba imata prav, ker upoštevata različne pogoje *caeteris paribus*, v okviru različnih kontekstov, ki jih imata v mislih. Če imata oba prav, tedaj v sporu o resnici protidejstvenikov ne gre za spor o dejstvih. Tako kot je stvar okusa, kaj se nam zdi prijetno, je stvar intenc govorca, kaj bo upošteval v konstrukciji hipotetične situacije.

Ali se lahko kako rešimo neprijetnega relativizma in obenem upoštevamo kontekstualno določenost protidejstvenikov? Vzemimo naslednji dialog med osebami A, B in C, ki opazujejo osebo Y stoječo v sobi na vrhu nebotičnika pred odprtim oknom.

A Če bi Y skočil skozi okno, bi se ubil.

B Ni res. Če bi Y skočil skozi okno, se ne bi ubil. Jasno je, da bi skočil samo, če bi bila spodaj varnostna mreža.

C Jasno, da ne. Če bi Y skočil skozi okno, se ne bi ubil. Zaradi vaje so gasilci pod nebotičnikom pravkar postavili varnostno mrežo.

Osebi A in B sta v sporu glede resnice protidejstvenika, enako velja za osebi A in C. Toda gre za različne spore. Osebi A in B se opirata na kontekstualno različne kriterije bližine. B izbira glede na to, kaj bi moralo biti resnično, glede na značaja osebe Y, da bi se Y sploh odločil za skok. Oseba A pa dejstev o preteklosti in značaju osebe ne upošteva. Če so vsi spori glede resnice protidejstvenikov takšni, kot je spor med A in B in če tudi v tem primeru ni nekega standardnega, od intenc neodvisnega predpisa o tem, kako določiti hipotetično situacijo, tedaj ima Van Fraassen prav.

Nekateri teoretiki, objektivisti, trdijo, da v protidejstveni situaciji vedno ohranjamo zgodovino, torej *nikdar* ne upoštevamo tega, kaj bi moralo biti *prej* drugače, da bi sploh nastopil antecedens. Zato se v zgornjem primeru oseba B *objektivno* moti v določitvi situacije, v kateri Y skoči skozi okno. Takšno, popolnoma "objektivistično" pojasnilo pa je zaradi različnih uporab protide-

jstvenikov in različnih odvisnosti, ki jih z njimi izražamo, težko zagovarjati.

Mislim, da lahko najdemo srednjo pot, če opozorimo, da niso vsi protidejstveni spori takšni kot je spor med osebama A in B. Osebi A in B se strinjata, da dejansko ni varnostne mreže, razlikujeta pa se v tem, kako izbrati relevantne svetove. Kontekstualist ima prav, gre za navidezni spor. Toda osebi A in C (seveda tudi B in C) se razlikujeta glede tega, kakšen sploh je dejanski svet in posledično, kateri svetovi so mu "blizu." Oba izbirata po enakih kriterijih bližine pa vendar trdita nasprotna pogojnika. Gre za pravi spor o dejstvih (prim. tudi Stalnaker, 1987: 148-152). Za vprašanje realizma je pomembno, da lahko spore o protidejstvenikih označimo kot spore o *izboru* sistema bližine ali kot spore *znotraj* izbranega sistema. Na prve zares vpliva kontekst, drugi pa so pravi spori o dejstvih, tu ne gre le za premike v implicitnih domnevah, ki jih ima govorec v mislih.

Med »dejstvi sveta« so tudi dejstva o vzorcih odvisnosti in zvez, ki jih izražamo s protidejstveniki. Ko je sistem »bližine« enkrat fiksiran, je še vedno prostor za prave spore o teh dejstvih. Odločitev o veljavnosti sklepanja HS bo potem odvisna od ontološkega vprašanjem o tranzitivnosti določenih relacij determiniranja: če je A povezan z B in B povezan s C, ali je tedaj A povezan s C? Vzemimo naslednji klasični primer (Mackie, 1980: 44), ki ga bom prikrojil svoji razpravi.

> Mož se odpravlja na pot skozi puščavo in si zato pripravi posodo z vodo. Ima pa dva smrtna sovražnika. Prvi mu skrivaj nalije v posodo strup, ki povzroča zadušitev. Drugi sovražnik pa, ne da bi vedel za dejanje prvega, preluknja posodo, tako da voda počasi izteka. Mož odpotuje, (zastrupljena) voda odteče, mož dehidrira in umre.

Klasično vprašanje je, kaj je vzrok moževe smrti? Toda tu me zanima veriga protidejstvenikov:

> Če drugi sovražnik ne bi preluknjal posode, mož ne bi dehidiriral.
>
> Če mož ne bi dehidriral, ne bi umrl.

Torej, po HS (?):

> Če drugi ne bi sovražnik preluknjal posode, mož ne bi umrl.

Toda tu je bil prvi sovražnik – če ne bi drugi sovražnik preluknjal posode z vodo, bi nesrečnik še vedno umrl, tokrat zaradi zastrupitve. Torej je sklepanje po HS nedopustno?Ali gre tu samo za spor o kontekstu? Kontekstualist bo rekel, da premisi v danem kontekstu nista hkrati resnični, zato ne gre za protiprimer sklepanju HS. Kajti brez posredovanja drugega sovražnika mož ne bi dehidiriral, ampak bi se zastrupil. Zato druga premisa ni resnična, ni res, da, če mož ne bi dehidriral, tedaj ne bi umrl. V tem primeru je del pogoja *caeteris paribus* to, da bi mož skupaj z vodo iz nepreluknjane posode še vedno zaužil strup prvega sovražnika.

Ali ima prav kontekstualist, zagovornik HS ali tisti, ki sklepanju oporeka? Odgovor je odvisen od tolmačenja odmika od dejanskosti, ki ga sproži antecedens druge premise: "Če mož ne bi dehidriral ..." Ali bi v tem primeru drugi sovražnik še vedno preluknjal posodo in s tem "izpraznil" vzročni potencial prvega sovražnika? To je del konteksta, pravi kontekstualist. Res je, ampak *zakaj*? Večina teoretikov vzročnosti se strinja s takšno interpretacijo, ki pa temelji na razmisleku o vlogi časa v protidejstvenikih. Zanikanje takšne interpretacije, torej "Ni res, da, če mož ne bi dehidriral, tedaj drugi sovražnik ne bi, pred tem, izpraznil posode z vodo," nakazuje odvisnost nečesa (preluknjanje posode), kar je v času predhodno od tega, kar se zgodi kasneje (dehidracija). Takšna odvisnost se zdi nekaj nenaravnega in metafizično nesprejemljivega. Gre za prava dejstva o svetu in razumevanje objektivnih relacij determiniranja v svetu, ne pa za dejstva o pragmatiki in rabi protidejstvenikov v argumentaciji. Kaj sploh je del konteksta je odvisno od objektivnih zvez in odvisnosti med stanjem (dogodkom), ki ga opisuje antecedens in stanjem (dogodkom), ki ga opisuje konsekvens.

4.

Vrnimo se za konec k zgodbi "Zaspal na prekretnici." Vonnegut je moralist, ki včasih deluje kot tezni pisatelj, saj pove preveč. Tako v romanu sam komentira, da je zgodba klofuta bogu, ki uporablja cenene izgovore, da bi se izognil krivdi za težke ekonomske razmere na Zemlji. A oglejmo si namišljeni dialog še enkrat in ga malo dopolnimo v skladu s filozofsko tradicijo.

A1 Če ne bi zaspal na življenjski prekretnici in bi izkoristil svojo priložnost, bi obogatel.

E1 Ni res. Če bi *vsakdo* izkoristil svojo priložnost, potem ne bi obogatel. To je nemogoče, saj bi v zelo kratkem času izčrpali vse vire bogastva.

A2 Če *ti takrat* ne bi zaspal na življenjski prekretnici in bi izkoristil svojo priložnost, bi obogatel. To velja za vsak posamezen protidejstvenik namenjen vsakemu posamezniku!

E2 To me spominja na pošteno loterijo z, denimo 10.000 srečkami, v kateri samo ena zadane. Za vsako poljubno srečko *n* lahko rečeš: »Če kupim srečko *n*, bom zelo verjetno izgubil,« saj je verjetnost dobitka 1/10.000. *Vsak* od teh pogojnikov je resničen, vsi *hkrati* pa ne morejo biti resnični, saj ena srečka vendar bo zadela. Ampak Bog vendar vsakemu posebej *in* vsem skupaj zagotavlja dobitek!

A3 No …, tudi če bi vsakdo izkoristil svojo priložnost, bi še vedno obogatel, saj bi Bog v svoji dobroti že poskrbel, da bi bili zemeljski viri neizčrpni.

E3 Domnevam, da bi Bog poskrbel, da bi bili zemeljski viri neizčrpni z nekakšno intervencijo v ta svet. Ampak, zakaj potem ne intervenira že zdaj in takoj prepreči težkih ekonomskih razmer in krivic?

A4 Kdo pa si ti, da si drzneš soditi o božjih namenih! Kot pravi Hume (1974, 144): »To so skrivnosti, ki jim zgolj naravni in z ničemer podprti razum ni kos; pa naj uporabi katerikoli sistem, se mora na vsakem koraku zaplesti v nepremostljive težave in celo v nasprotja.«

Četudi razumemo protidejstvenike kot kontekstualno stroge pogojnike, se mi še vedno zdi, da gre za pravi spor. Mislim, da v tem primeru ne bi rekli, da imata, vsak v svojem kontekstu, prav oba, »finančni ekspert« in Einsteinov duh. Vprašanje je, kaj sploh je kontekst in kaj *je* resnično v tem kontekstu.

Contextualism, Counterfactuals and Realism

The contextualist claim about a given sentence is that it expresses different propositions with different truth values as uttered in some different contexts. Contextualism is philosophically attractive, it promises a simple resolution of big philosophical problems (each sentence expresses a true proposition as uttered in the context in which we accept it, but in no single context do they all express true propositions). But the problem, recognized already by Plato, is that contextualism seems to lead directly to relativism and subjectivism. Originally contextualism is a thesis about language – how to evaluate the truth value of utterances. In this article a theory of counterfactual conditionals as contextually strict conditionals is defended. Some problematic conditional patterns of inference are analysed (hypothetical syllogism, contraposition, strengthening of the antecedent). They seem invalid and really are invalid on the standard Stalnaker-Lewis semantical model of counterfactuals. But they turn out to be valid for contextually strict conditionals. It is argued that contextualism about counterfactuals has no dire consequences with respect to the problem of realism. Some counterfactual disputes are "real" disputes about matters of fact, about objective connections and (in)dependencies "in the world."

Keywords: contextualism, counterfactuals, strict conditionals, (anti)realism, inferences in conditional logic.

Literatura

Bennett, J. (1974). “Counterfactuals and Possible Worlds,” *Canadian Journal of Philosophy*, 4, str. 381-402.

Chisholm, R. (1946). “The Contrary-to-Fact-Conditional,” *Mind*, 55, str. 289-307, s popravki ponatis v Feigl H.; Sellars, W. (ur.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, str. 482-497.

Gärdenfors, P. (1981). “An Epistemic Approach to Conditionals,”

American Philosophical Quarterly, 18, str. 203-211.

Goodman, N. (1947). “The Problem of Counterfactual Conditionals,” *Journal of Philosophy*, 44. str. 113-128; ponatis v Goodman, N., *Fact, Fiction and Forecast*, Indianapolis, New York: The BobbsMerrill, 1965.

Feldman, R. (1999). »Contextualism and Skepticism.« *Philosophical Perspectives*, 13, str. 91-114.

Gauker, C. (1987). “Conditionals in Context.” *Erkenntnis*, 27, str. 293-321.

Hawthorne, J. 2001. “Freedom in Context,” Philosophical Studies 104, str. 63-79.

Hume, D. 1974. Raziskovanje človeškega uma, Ljubljana: SM.

Hunter G. 1993. "The Meaning of 'If' in Conditional Propositions," The Philosophical Quarterly 43, str. 279-297.

Jackson, F. ur. 1991. Conditionals, Oxford: Basil Blackwell.

Lewis, D. 1973. Counterfactuals, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Lowe, E. J. 1985. "If A then B", Analysis, 45, str. 93-98.

Lowe, E. J. 1990. "Conditionals, Context and Transitivity," Analysis, 50, str. 80-87.

Mackie, J. L. 1980. The Cement of the Universe, Oxford: Clarendon Press.

McCall, S. 1983. "If, Since and Because: A Study in Conditional Connection", Logique et Analyse 26, str. 309-321.

Nute, D. 1984. "Conditional Logic", v Gabbay D., Guenthner F. ur.: Handbook of Philosophical Logic, vol. II, D. Reidel, 387-439.

Siebelt, F. 1993. "Some Notes on Counterfactuals, Context and Transitivity", Acta Analytica 10, str. 49-66.

Stalnaker, R. 1968. "A Theory of Conditionals", v Jackson Frank ur. (1991), str. 28-45.

Stalnaker, R. 1987. Inquiry, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Stalnaker, R. 1991. Indicative Conditionals, v Jackson ur. (1991), str. 136-154.

Stalnaker, R. 1999. Context and Content, Oxford: Oxford University Press.

Šuster, D. 1995. Sodobna teorija modalnosti - protidejstvena odvisnost in vzročnost : doktorsko delo, (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Doktorska disertacija).

Šuster, D. 2002. "Lewisova teorija protidejstvenikov", Analiza 1/6, 2002, str. 95-108.

Van Fraassen, B. C. 1981. "Essences and Laws of Nature", v Healey Richard ur. Reduction, Time and Reality, Cambridge: Cambridge University Press, str. 189-200.

Warmbrōd, K. 1981. "Counterfactuals and Substitution of Equivalent Antecedents", Journal of Philosophical Logic 10, str. 267-290.

Williamson, T. 2007. "Knowledge, Context and the Agent's Point of View" v Peter, G. in Preyer, G. ur, Content and Context. Essays on Semantics and Pragmatics, Oxford: Oxford University Press.

Wright, C. 1983. "Keeping Track of Nozick", Analysis 43, str. 134-140.

Wright, C. 1986. "Inventing Logical Necessity", v Butterfield J. ur.: Language, Mind and Logic, Cambridge: Cambridge University Press, str. 187-210.

Miklavž Vospernik
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Kontingentnost in nujnost naravnih zakonov

Čeprav je precej neverjetno, da bi dejansko poznali katerikoli naravni zakon (naravnih zakonov ne smemo zamenjati za znanstvene zakone, ki so le razumni približki pravih naravnih zakonov), pa vseeno vemo precej o njihovi formalni strukturi – zakoni so *kontingentne univerzalne* propozicije. Filozofi znanosti in metafiziki so se tipično spraševali o tem, od kod univerzalnost zakonov (ali so zakoni zgolj regularnosti, ali pa obstaja neka nomična nujnost). Da bi pod vprašaj postavili kontingentnost, se je redkeje zgodilo. V pričujočem članku se bomo osredotočili na stališče, ki trdi, da so naravni zakoni metafizično nujni. Dokazovali bomo, da čeravno je nujnostno stališče konsistentno v obeh svojih oblikah (Bird), šibki (zakoni so nujno resnični v vseh tistih svetovih, kjer lastnosti, ki jih vpletajo obstajajo) in močni (zakoni nujno obstajajo v vseh svetovih), je močno stališče vseeno zahtevnejše.

Ključne besede: naravni zakoni, kontingentnost, nujnost

Uvod

V pričujočem članku bomo najprej podali splošni pregled problematike nujnosti in kontingence naravnih zakonov. Naravne zakone namreč standardna literatura tipično obravnava kot metafizično kontigentne, kar v ontologiji možnih svetov pomeni, da ne veljajo v vseh možnih svetovih. »Masa« je recimo po tej teoriji lahko v drugem možnem svetu neka druga masa kot v našem svetu (zanjo recimo ne velja drugi Newtonov zakon), ali pa celo sploh ne obstaja. V nasprotju z metafizično kontingenco, pa metafizična nujnost glede znanstvenih zakonov predpostavlja, da zakoni veljajo v vseh možnih svetovih. »Masa« je recimo masa povsod in drugi Newtonov zakon drži v vseh možnih svetovih.

Temu pregledu bo sledila obravnava združljivosti esencializma glede lastnosti z nujnostjo naravnih zakonov. Esencializem glede lastnosti predpostavlja, da obstaja nek bistveni značaj lastnosti, ki lastnosti napravi takšne, kot so. Lastnost »masa« ali »biti masen« svoje bistvo recimo lahko osnuje na dejstvu, ki pravi, da je masa sorazmerna energiji ($E=m_0c^2$). Pokazali bomo, da pri združevanju esencializma in nujnosti ni vseeno katero nujnostno stališče zagovarjamo – obstajata namreč dve: močno in šibko. (Močno zahteva, da zakoni veljajo prav v vseh možnih svetovih, šibko pa zahteva, da veljajo zgolj v tistih, kjer obstajajo entitete, ki v njih nastopajo – recimo, drugi Newtonov zakon velja samo v tis-

tih svetovih v katerih imamo maso) Prav tako pa tudi ni vseeno kakšni esencialisti smo, intrinzično dispozicijski (primer za intrinzični dispozicijski esencializem je recimo ravnokar omenjeno enačenje mase z energijo, $E=m_0c^2$), ali pa ekstrinzično vzročni (pri tem esencializmu, je bistvo lastnosti utemeljeno v vzročnih zvezah v katerih sodelujejo predmeti, ki dane lastnosti imajo.)

Kaj so naravni zakoni?

Ko pričenjamo govoriti o naravnih zakonih, se brez dvoma najprej obregnemo ob splošno sprejeto mnenje, ki trdi, da čeprav je dokaj neverjetno, da bi poznali kakšen pravi naravni zakon (bralce velja opozoriti, da naravnih zakonov ne smemo zamenjati z znanstvenimi, ki so le razumno dobri približki naravnih), vseeno predpostavljamo, da vemo precej o njihovi splošni formalni strukturi: naravni zakoni imajo obliko *resničnih splošnih kontingentnih* propozicij.

O njihovi resničnosti ni zgubljati besed. Če zakon ni resničen (vsaj v nekem možnem svetu), pač ni zakon.

S splošnostjo pa je čisto drugače. Ob tem, od kod splošnost naravnih zakonov, so se lomila vsa glavna kopja filozofskih razprav o njih. Filozofija znanosti in metafizika poznata dve bistveno različni teoriji glede tega, od kot zakonom njihova splošnost. To sta na eni strani t.i. teorija preskriptivizma ali nomične nujnosti, na drugi pa t.i. humovska teorija regularizma. Humovska teorija regularizma domneva, da gre zakonom njihova splošna veljavnost zgolj zaradi tega, ker so uprimerjene regularnosti – če se ozremo k primeru: že samo dejstvo, da vsa telesa, ki nas obkrožajo, padajo, če jih spustimo, govori v prid obstoju mase in veljavnosti Newtonovega gravitacijskega zakona. Ravno zaradi svoje nezahtevnosti pa imajo humovski regularisti opraviti s težko premostljivo težavo: ne morejo ločiti med pravimi nomičnimi regularnostmi in zgolj slučajnimi. Na primer, regularnost, ki pravi, da se nobeno materialno telo ne giblje hitreje kot svetloba v vakuumu ima pri humovskih regularistih nezavidljivo isti položaj kot regularnost, ki pravi, da ni reke kokakole. Preskriptivisti in tisti, ki podpirajo teorijo nomične nujnosti, gradijo svojo teorijo na tej pomanjkljivosti in trdijo, da opirati se zgolj na regularnost ni dovolj. Za njih imajo zakoni svojo splošno veljavo zaradi tega, ker predpisujejo, kaj naj se v naravi zgodi, to pa počnejo tako, da med entitete, ki jih povezujejo, vpletajo tako imenovano nomično nujnost. Če se spet posvetimo našemu primeru Newtonovega gravitacijskega zakona, leta velja, ker med masami velja nomična nujnost, da se privlačijo – ali z drugimi besedami, nomična nujnost jim predpisuje, da se privlačijo. Toda od kod zakonom njihova nomična nujnost? Če se odrečemo ideji, da za nomično nujnostjo stoji nek univerzalni predpisovalec, recimo Bog, smo lahko kar hitro v zadregi. (Pozorni moramo biti, da nomično nujnost ločimo od metafizične nujnosti, ki smo jo omenili v uvodu. Nomična nujnost se nanaša na odnos med entitetami, ki jih povezuje naravni zakon, ki velja v danem možnem svetu. Kadar pa govorimo o metafizični nujnosti naravnih zakonov, pa gre za to, kje dani naravni zakon velja – v vseh možnih svetovih. Čeprav je sicer res, da nomično nujnost lahko opremo na metafizično nujnost, ju seveda nikakor ne smemo enačiti.)

Kaj pa kontingentnost naravnih zakonov? Smemo tudi njo postaviti pod vprašaj? Smemo sprejeti mnenje, ki bi nas navajalo na to, da so naravni zakoni nujni? Res je, da tudi ta vprašanja niso ostala nezastavljena. Obravnavali so jih A. Bird v vrsti člankov od leta 1998 naprej (Bird, 1998, 2001, 2004, 2005), pa tudi že Shoemaker na začetku osemdesetih (1980), ter Ellis v zadnjih nekaj letih (2002, 2005). Večinoma (izjema je Bird v svojih zadnjih člankih) pa je bilo ukvarjanje s temi vprašanji zgolj obrobno z namenom najti podporo za nomično nujnost. Nomično nujnost namreč lahko opremo na nekakšen bistveni značaj lastnosti, med katerimi nomična nujnost drži. Toda takšna poteza naredi nomično nujnost metafizično nujno, saj mora lastnost svoj bistveni značaj obdržati v vseh možnih svetovih, če hoče biti ista lastnost. S tem nomično nujnost varno usidramo v metafizično nujnost (na to možnost smo opozorili že v prejšnjem odstavku), vendar pa tako postanejo metafizično nujni tudi naravni zakoni.

Naravni zakoni: kontingenca ali nujnost?

Vprašanje o kontingenci naravnih zakonov pa je lahko zanimivo tudi samo po sebi. Intuitivno si lahko zamislimo, da je kontingentnost naravnih zakonov zgolj epistemološko motivirana zapuščina, ki se je ne moremo zlahka otresti. Če verjamemo tej zgodbi, naj bi bil izvor pojmovanja zakonov kot kontingentnih zgolj v dejstvu, da veljavnost naravnih zakonov lahko odkrivamo le aposteriorno, to je preko metod hipoteze, opazovanja in eksperimenta. (Nujno veljavne zakone matematike, logike, itd, tipično odkrivamo z apriornimi sredstvi, brez eksperimentiranja in opazovanja). Seveda je taka epistemološka analogija in domnevno na njej temelječ kriterij kontingentnosti izredno šibek, saj naš način odkrivanja naravnih zakonov ne more neposredno pogojevati njihovega ontološkega statusa, četudi ga mogoče v določeni meri indicira.

Obstajajo pa še druge kritike kontingentnosti. Prvi niz teh kritik sledi tradicionalnim racionalističnim pomislekom, ki trdijo, da mora obstajati razlaga, zakaj so stvari takšne, ne pa drugačne. Ko govorimo o naravnih zakonih, se te pomisleki izražajo v neizpolnjevanju tako imenovanega načela zadostnega razloga. Vzemimo zakon $Z(F, G)$, ki enostavno trdi, da so vsi F-i G-ji. Če je $Z(F, G)$ zgolj kontingentno dejstvo, potem ni zadostnega razloga zakaj bi naj vsi F-i bili G-ji, ne pa kaj drugega. Kontingentnost naravnih zakonov na ta način ogroža njihovo veljavnost.

Druga vrsta kritike pa je vezana na esencializem. Kot je že na hitro omenjeno v uvodu, lahko sicer ločimo dva različna esencialistična pristopa. Za vsakega od obeh pa je značilno, da lastnostim, ki nastopajo v zakonih, pripisujeta nek bistven značaj, zaradi katerega so takšne, kakor so. S tem se celotna zgodba o naravnih zakonih ne prične pri zakonih samih, ampak pri lastnostih, ki jih vpletajo. Nomične lastnosti (lastnosti, ki nastopajo v naravnih zakonih) so prvotne, naravni zakoni so zgolj nek epifenomen. Toda, če je obstoj nomičnih lastnosti prvoten, potem morajo naravni zakoni nujno biti natanko takšni kot jih zahtevajo lastnosti, ali z drugimi besedami – v kateremkoli možnem svetu dane last-

nosti obstajajo, morajo tam veljati tudi njim epifenomenalni zakoni. Naravni zakoni tako niso kontingentni, ampak so nujni. Lotimo se vsake od podzvrsti esencializmov posebej.

Prvi izmed obeh esencializmov je t.i. intrinzični dispozicijski esencializem. Že v uvodu smo navedli primer zanj: osnovanje lastnosti »masa« na globljem intrinzičnem dejstvu, da je masa sorazmerna energiji ($E=m_0c^2$). Glavna značilnost te podvrsti esencializma je torej njegova intrinzičnost. To pomeni, da imajo lastnosti svoj bistveni značaj zaradi nekih njim lastnih notranjih razlogov. Sol je recimo topna v vodi zato, ker je struktura kristala soli takšna, da se to vedno mora zgoditi. Te notranje razloge najlažje opišemo s t.i. dispozicijsko naravo lastnosti. Lastnosti so dispozicijske, če se v dani, za njih ugodni situaciji, manifestirajo. Če se vrnemo na naš primer: lastnost soli, da je topna v vodi, se manifestira v raztapljanju, če sol položimo v vodo (Swoyer, 1995).

Druga podzvrst esencializma bistveni značaj lastnosti osnuje ekstrinzično. Lastnosti so to, kar so zaradi svojih vzročnih moči. Sol se recimo topi v vodi zato, ker se to zgodi, kadarkoli je izpolnjena vzročno ugodna situacija – kadarkoli je sol v stiku z vodo se le-ta dejansko stopi. Masa je masa zato, ker se ob delovanju sile vedno pospeši do določenega pospeška. Skupek vzročnih dejstev, v katerih nastopajo dane lastnosti (oziroma predmeti, ki uprimerjajo dano lastnost), podaja bistvo dane lastnosti (Shoemaker, 1980).

Esencializem in nujnost naravnih zakonov

V preostanku članka se bomo osredotočili na analizo esencializma v odnosu do metafizične nujnosti naravnih zakonov. Pri tem ne bomo obravnavali splošnih argumentov za in proti esencializmu. Omejili se bomo zgolj na vprašanje, kako se esencializem spaja z nujnostnim stališčem glede naravnih zakonov.

Preden nadaljujemo se na kratko pomudimo pri nujnostnem stališču glede naravnih zakonov na splošno. Kot smo omenili že v uvodu, standardna literatura pozna dva tipa nujnostnega pogleda na zakone:

- šibko nujnostno stališče: $Z(L)$ (zakon o lastnosti L) je nujno resničen, če velja v vseh možnih svetovih, kjer L obstaja. (Lahko obstajajo svetovi, kjer $Z(L)$ ne velja – tisti v katerih L ne obstaja)
- močno nujnostno stališče: $Z(L)$ je nujno resničen, če velja v vseh možnih svetovih. Vsi zakoni torej veljajo v vseh možnih svetovih in vse nomične lastnosti obstajajo v vseh možnih svetovih. (Vsi možni svetovi so nomično identični.)

A. Bird (Bird, 2004: 256) je nedavno predlagal, da »...ni posebno močnih razlogov za prednost šibkega pred močnim«, ali če smo natančnejši: »Četudi iz dispozicijskega esencializma sledi šibko stališče, je dispozicijski esencializem tudi v skladu z močnim stališčem« (Bird, 2004: 263). V nadaljevanju bomo dokazovali, da med močnim in šibkim stališčem obstaja pomembna razlika. Močno

stališče je namreč veliko tesneje povezano z esencialistično držo – če zavzamemo močno stališče, ekstrinzični vzročni esencializem implicira intrinzični dispozicijski esencializem (domnevno tudi obratno), medtem ko če zavzamemo šibko stališče, temu ni tako. Čeprav ta zaključek ni nekaj, kar bi neposredno oporekalo Birdovim predlogom, pa vseeno opozarja, da obstaja bistvena razlika med obema pogledoma, na katero ne smemo zlahka pozabiti.

V prejšnjem odstavku smo citirali Birda, ki pravi, da nujnostni pogled na zakone (vsaj njegova šibka verzija) neposredno sledi iz dispozicijskega esencializma. Trditi obratno, da dispozicijski esencializem sledi iz nujnostnega pogleda na zakone, pa ni nekaj, kar bi lahko enostavno stresli iz rokava. S tem se strinja tudi Bird: »Lahko menimo, da so naravni zakoni metafizično nujni, kar bi dalo kategoričnim lastnostim nujno dispozicijski značaj. Toda to ni nujno ekvivalentno dispozicijskemu esencializmu, saj nekaj lahko poseduje neko stvar nujno, ne da bi ta stvar bila bistvena. Kakorkoli že, to pušča vprašanje o izvoru relevantne metafizične nujnosti odprto« (Bird, 2005: 400).

Vprašanje, ki si ga torej lahko zastavimo, je od kod zakonom njihova nujnost, če ne zaradi intrinzičnega dispozicijskega esencializma? Kakor smo že omenili, instrinzični dispozicijski esencializem ni edini esencializem, ki je pri roki. Poleg njega se lahko naslonimo tudi na že omenjeni ekstrinzični vzročni esencializem. (Tudi Bird sam ostro razlikuje med obema esencializmoma (Bird, 2005: 537).)

Če sprejmemo to alternativo, moramo biti pozorni na možnost, da nujni naravni zakoni, ki jih podpira intrinzični dispozicijski esencializem, mogoče niso isti, kot tisti naravni zakoni, ki jih podpira ekstrinzični vzročni esencializem. Mislim, da je ta pozornost odveč. Razlog za to je čisto enostaven: čeprav lahko metafizična nujnost zakonov izvira iz različnih virov, je vsebina zakona lahko še vedno ista. Na primer, intrinzična bistvena dispozicija lastnosti »masa«, da jo lahko pospešimo do določenega pospeška (a=F/m) v vsakem možnem svetu, če nanjo deluje določena sila, podaja metafizično nujen drugi Newtonov zakon. Toda prav ta isti metafizično nujen drugi Newtonov zakon dobimo tudi tako, da se opremo na vzročno relevantne dogodke v vseh možnih svetovih: vsa pospeševanja vseh mas (a=F/m), na katere deluje določen vzrok – sila.

Drugo, na kar moramo biti pozorni, pa je vprašanje, ali ekstrinzični vzročni esencializem in intrinzični dispozicijski esencializem nista samo dve strani iste medalje. Trdili bomo, da nista, če se držimo šibkega nujnostnega pogleda. Nasprotno pa se zgodi, če se oklenemo močnega – intrinzični dispozicijski esencializem implicira ekstrinzični vzročni esencializem in obratno. Takšna je torej razlika v tesnosti relacije med šibkim nujnostnim stališčem in esencializmom na eni strani in močnim nujnostnim stališčem in esencializmom na drugi.

Da bi videli, zakaj je to tako, za primer vzemimo staro znanko »maso«, dodajmo pa še Newtonov drugi zakon in Newtonov gravitacijski zakon. Predstavljajmo si najprej, da smo ekstrinzični vzročni esencialisti in da zaradi tega trdimo, da so naravni zakoni metafizično nujni. Če zavzamemo močno nujnostno stališče glede naravnih zakonov, Newtonov drugi zakon torej velja v vseh možnih svetovih. V vseh možnih svetovih obstajajo vzročna dejstva o masi, ki

podpirajo drugi Newtonov zakon. Predstavljajmo si, da imamo opraviti tudi z Newtonovim gravitacijskim zakonom. Po močnem nujnostnem stališču to pomeni, da ta zakon velja v vseh možnih svetovih enako in da v vseh možnih svetovih obstajajo vzročna dejstva, ki ga podpirajo (mase imajo take vzročne moči, da se medsebojno privlačijo). Vprašajmo se sedaj naslednje vprašanje: ali sta gravitacijska in inercijska masa identični? Načeloma je to vprašanje, na katerega bi esencialist z nasprotnega tabora, t.j. intrinzični dispozicijski esencialist odgovoril z lahkoto, saj bi že notranja struktura mas morala povedati svoje. (O tem, kakšen bi natančno bil odgovor, seveda odloča znanost.) Toda ali lahko vsaj načeloma odgovorimo na zastavljeno vprašanje o identiteti, tudi če smo ekstrinzični vzročni esencialisti? Če sledimo močnemu njujnostnemu stališču, tudi to ne bi smelo biti problematično. Preveriti moramo samo vsa vzročna dejstva, ki zadevajo oba zakona in ker so enaka v vseh možnih svetovih, lahko popolnoma enostavno odgovorimo: možnosti so, da sta identični (seveda v vseh možnih svetovih), da nista identični (v vseh možnih svetovih), da v določenih primerih sta identični, v določenih pa ne (ampak to spet v vseh možnih svetovih). Kateri izmed teh odgovorov bo dejansko pravi, o tem bo zopet odločala znanost, toda metafizika nam pravi, da bo ta odgovor enak za vse možne svetove. Situacija je torej popolnoma enaka kot pri intrinzičnem dispozicijskem esencializmu. Tako lahko zaključimo, da če zagovarjamo močno nujnostno stališče glede naravnih zakonov, ekstrinzinčni vzročni esencializem implicira intrinzični dispozicijski esencializem. Domnevno drži tudi, kadar je situacija obrnjena.

Oglejmo si sedaj isto situacijo s šibkega nujnostnega stališča. Zopet si predstavljajmo, da smo ekstrinzični vzročni esencialisti in da zaradi tega naravne zakone jemljemo kot metafizično nujne. Gledano iz šibkega nujnostnega stališča, drugi Newtonov zakon drži zgolj v tistih možnih svetovih, kjer obstajajo mase in sile, in kjer imajo te mase in sile neke specifične vzročne moči. Zamislimo si, da imamo tudi gravitacijski zakon. Gledano iz šibkega nujnostnega stališča, to zopet pomeni samo, da zakon velja v tistih možnih svetovih, kjer obstajajo mase in kjer te mase posedujejo takšne bistvene vzročne moči, da se medsebojno privlačijo z določeno silo. Gledano s šibkega nujnostnega stališča torej lahko imamo svetove, kjer držita oba zakona, lahko imamo svetove, kjer drži zgolj eden izmed zakonov in svetove, kjer ne drži nobeden. Spet se vprašajmo o identiteti mas. Očitno je, da bomo za tiste svetove, v katerih držita oba zakona, dobili isti niz odgovorov kot, ko smo zavzeli močno nujnostno stališče. Očitno je tudi, da tisti možni svetovi, v katerih ne drži noben zakon, ne bodo relevantni in se tako ne bo treba ozirati nanje. Povsem druga slika pa bo v svetovih, kjer velja le eden izmed zakonov. Tu bo odgovor vsekakor manj enostaven. Čisto mogoče je, da v teh svetovih manjkajoči zakon zamenjamo s skoraj popolnoma enakim zakonom, ki se razlikuje le v tem, kar pravi o identiteti mas. Tako lahko imamo bistvena vzročna dejstva, ki podpirajo Newtonov drugi zakon in bistvena vzročna dejstva, ki podpirajo Newtonov gravitacijski zakon, kombinirana na tak način, da identificirajo obe masi, ali pa kombinirana na drugačen način, tako, da jih ne. Tako seveda ne moremo jasno in enoznačno identificirati inercijske in gravitacijske mase v vseh možnih svetovih. V neka-

terih sta lahko identični, v nekaterih pa ne. To pa seveda ni v skladu z intrinzičnim dispozicijskim esencializmom, ki pravi, da bi morali biti sposobni podati enoten odgovor. Tako lahko zaključimo, da ekstrinzični vzročni esencializem ne implicira intrinzičnega vzročnega esencializma, če zagovarjamo šibko nujnostno stališče.

Zaključimo torej lahko, da obstaja razlika med močnim in šibkim nujnostnim pogledom na zakone. Če zagovarjamo močno stališče, potem ekstrinzični vzročni esencializem implicira intrinzičnega dispozicijskega (in obratno). Močno stališče je torej z esencializmom izjemno tesno povezano. Če pa zagovarjamo šibko stališče, potem ekstrinzični vzročni esencializem ne implicira več intrinzičnega dispozicijskega. Šibko nujnostno stališče je tako prisiljeno ločiti ekstrinzični vzročni esencializem od intrizično dispozicijskega.

Contingency and necessity of natural laws

Although it is very unlikely that we actually know any laws of nature (i.e. they are not to be confounded with scientific laws that are only (reasonable) approximations to at least some of the real laws of nature), we do assume that we know quite a lot about their general formal structure - we know the forms which statements of law take: they are *contingent universal* propositions. The standard question philosophers of science and metaphysicians have been asking was where *universality* derives from (whether merely from regularities, or from some nomic necessity). To question the *contingency*, e.g. to take the dissenting view and claim that laws are metaphysically necessary, was however only peripherally discussed with the view of finding a suitable backing for the nomic necessity (e.g. Bird, Shoemaker). In my paper, I shall focus on the view that laws are metaphysically necessary in its own right. I shall argue that granted that necessity view of laws is consistent in both its forms (Bird), the weak (laws necessary hold in all those worlds, where the properties that they invoke exist), and the strong one (laws necessary hold in all worlds), the strong one remains a much more demanding alternative.

Keywords: natural laws, contingency view of natural laws, necessity view of natural laws

Literatura

Bird, A. J. (1998). "Dispositions and Antidotes." *Philosophical Quarterly*, 48, str. 227–234.

Bird, A. J. (2001). "Necessarily, Salt Dissolves in Water." *Analysis*, 61, str. 267–274.

Bird, A. J. (2004). "Strong Necessitarianism: the Nomological Identity of Possible Worlds." *Ratio*, 18.

Bird, A. J. (2005). "Unexpected A Posteriori Laws of Nature." *Australasian Journal of Philosophy*, 83.

Ellis, B. and Lierse, C. (1994). "Dispositional Essentialism." *Australasian Journal of Philosophy*, 72.

Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellis, B. (2005). "Universals, the Essential Problem and Categorical Properties." *Australasian Journal of Philosophy*, 83.

Shoemaker, S. (1980). "Causality and Properties." V Shoemaker, S., *Identity, Cause, and Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Swoyer, C. (1982). "The Nature of Natural Laws." *Australasian Journal of Philosophy,* 60, ponatis v *Theory, Evidence and Explanation*, Darthmouth: Darthmouth Publishing Co., 1995.

Dunja Jutronić
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Nove hipoteze o izvoru jezika

Obstajajo različne hipoteze o izvoru jezika. Je več razsežnosti, vzdolž katerih je mogoče razvrstiti hipoteze o tem, kako smo osvojili našo jezikovno zmožnost. Med najpomembnejšimi, kot so tu predstavljene, so naslednje: adaptacionistična, kooptacionistična in predadaptacionistična s povezanimi vprašanji o zgodnjem nasproti kasnejšem nastanku jezika, o najprej govoru proti najprej kretnji, postopnosti nasproti nenadnosti, prirojenemu in genetsko določenemu proti naučenemu in kulturno določenemu. Možni razlogi za evolucijo jezika, od katerih so nekateri sprejemljivejši od drugih, so: lov, izdelovanje orodij, seksualna selekcija, skrb za otroke in učenje, družbeni odnosi v skupinah in plemenih, otroci pri igri, glasba, pripovedovanje zgodb in umetnost. Vendar je zelo neverjetno, da je bil le eden od teh dejavnikov razlog za nastanek jezika.

Zame je najbolj sprejemljiva hipoteza, da je jezik zgodnja postopna adaptacija. Evidenca fosilov kaže, da se je jezik začel pred okrog pol milijona let, verjetno pri *homo erectusu*, in da se zdi glavna gonilna sila za evolucijo jezika komunikacijske potrebe po družbenih odnosih in skupinski politiki.

1. Uvod

Nedavno sta izšli dve zanimivi knjigi o temi izvora jezika, eno je napisal Rudolf Botha *Unravelling the evolution of language* (2003), drugo pa Sverker Johansson *Origins of language: Constraints on hypotheses* (2005). Najpomembnejši razlog, zakaj obstaja veliko zanimanje za odkrivanje, kako je nastal jezik, je očitno dejstvo, da sta jezik in duh tesno povezana. Obstaja očitna povezava med jezikom in duhom. Vprašanja o izvoru jezika so eden izmed načinov, kako odkriti kaj več o tej povezavi. Nujna povezava med jezikom in duhom je bila predlagana v obeh smereh, bodisi, da je bil jezik nujni predpogoj za zavestno misel, bodisi samozavedanje in intencionalnost za simbolno misel in pravi jezik. To je razlog, zakaj je bil izvor jezika vselej mikavna tema, in očitno obstaja tudi prenovljeno zanimanje zanjo.

2. Zgodovinsko ozadje

O tem, kako se je razvil jezik, so bili ponujeni različni predlogi ali hipoteze. Aristotel je na jezik gledal kot na glavno razliko med ljudmi in živalmi in štel

zmožnost sporočanja misli za glavno razliko med našim jezikom in živalskimi kriki. Epikur je okrog leta 300 pred našim štetjem napisal, da so zunanji dogodki ljudi prisilili, da so uporabljali določene glasove, posebne glasove za vsako vrsto dražljaja.

Resnejše predloge so ponudili filozofi razsvetljenstva v 18. stoletju. Condillac je rekel, da se je jezik začel s kretnjami in da prve kretnje niso bile mišljene za komunikacijo, temveč so bile zgolj naraven odziv na situacijo, vendar so bile zadostno samopojasnljive za gledalce, da so jih razumeli. V Condillacovem scenariju je skladnja nastala iz naravne ikoničnosti gibno-mimetične slike sosledja dogodkov. V Condillacovi rešitvi asociativno učenje skupaj s tistim, kar pomeni memetično evolucijo asociacij beseda-pomen, zadostuje za nastanek skupne reference. Rousseaujeva hipoteza je, da so bila prva stopnja v evoluciji jezika tako kretnje kot glasovi, pri čemer so kretnje vodile potrebe, glasove pa strasti. Rituali in pesmi so imeli ključno vlogo pri prehodu od vpitja k sistemom, bolj podobnim jeziku. Nekateri drugi so eksplicitno poudarili družbeni vidik izvorov jezika. Obstajajo štiri izvirne vrste komunikacijskih samopojasnjevalnih znakov: obrazni izrazi, slika, čustveni kriki in posnemovalni ikonski glasovi. Posnemanje je poudarjeno kot bistveno v nadaljnjem razvoju jezika. Herder je poskušal identificirati ključno razliko med ljudmi in živalmi, ki bi lahko razložila, zakaj mi govorimo, živali pa ne. Prepričan je bil, da živali vodijo instinkti, z veščinami, ki so omejene na ožji kontekst, medtem ko ljudje niso tako omejeni. Herder pravi, da je moč uma tista, ki jezik omogoča ali ga celo naredi za nujnega. Herder je izrecno zavrnil kakršnokoli možnost evolucijskega prehoda med vrstami.

Med 19. stoletjem se je jezikoslovje postopno razvilo kot znanost in je bilo le malo prostora za razglabljanje o izvorih jezika. V določenem trenutku se o temi izvora jezika sploh ni razpravljalo, saj so menili, da je govoriti o njej neznanstveno. To se je zgodilo leta 1866, ko so temo v pariškem jezikoslovnem društvu celo prepovedali za več kot eno stoletje.

Obstajalo je prizadevanje, da bi zanikali možnost evolucijskega prehoda od živalskega k človeškemu svetu v razvoju jezika. Tak prehod je med drugimi zanikal Herder, enako pa je storil tudi Müller. Müller je razpravljal o možnih idejah za izvor jezika, o tako imenovanih »hov-hov« in »ph-ph« teorijah, ki so utemeljevale jezik na onomatopoiji in čustvenih krikih, vendar je dokončno zavrnil možnost prehoda od živali k ljudem. To prizadevanje se nadaljuje v sedanje dni. Za Chomskega je osrednji del teorije jezika univerzalna slovnica, toda poudarja zev med tem sistemom univerzalne slovnice in kakršnimkoli drugim sistemom komunikacije. Je odkrito skeptičen glede moči darwinske evolucije, da bi premostila to zev.

Po drugi strani pa so številni raziskovalci poskušali, da bi videli to zev premoščeno. Na primer, filozofinja Susan Langer vidi začetek jezika v višjih opicah, kjer je bil že prisoten obrat k simbolizaciji in osvoboditvi od praktičnih interesov, četudi zgolj v zametku. Ona vidi začetek jezika v kretnjah, plesu in naposled v ritualih med primitivnimi plemeni in ima vse to za predpogoj za popoln razvoj jezika. Med znanstveniki Jacques Monod poudarja nevrofiziološke

adaptacije, kakršna je rast korteksa, ki jo jasno povezuje z začetkom simbolizacije in tako nastanka jezika.

V 21. stoletju je znanstveno preučevanje evolucije jezika očitno prišlo iz mode. V tem prispevki imam skromno nalogo: predstaviti in razpravljati o tistem, za kar mislim, da so najpomembnejše in vplivne teorije izvora jezika, kakor so predstavljene v prej omenjenih knjigah. Moj sklep bo, da številne teorije, ki se v mnogih vidikih dejansko ne bistveno razlikujejo, kažejo, da še vedno ni nikakršne gotovosti, kako se je razvil jezik. Še vedno smo na robu spekulacij, četudi spekulacij, ki temeljijo na bolj znanstvenih odkritjih kot v preteklosti. Veliko delo je bilo opravljeno pri odkrivanju izvorov jezikov, toda temelj je še vedno filozofska spekulacija.

3. Najpomembnejše hipoteze o izvoru jezika

Zelo težko je določiti zgodovino jezika. Dobro ugotovljeno ni niti to, kako in kje človeški možgani obdelujejo jezik. Najboljša izhodiščna točka v analizi evolucije jezika je zadnji skupni prednik nas samih in šimpanzov. Ta prednik je domnevno imel v grobem enake zmožnosti, kot jih imajo sodobni šimpanzi. Obstajajo tudi različne razsežnosti za razvrščanje hipotez. Med najpomembnejšimi vprašanji, ki jih poudarja Johansson (2005) in z drugačnega gledišča Botha (2003), so vprašanja, ali je jezik evolucijsko neka adaptacija ali stranska posledica drugih lastnosti, ali se je pojavil zgodaj ali pozno, ali je bil postopen ali nenaden, ali je prirojen in genetsko določen ali naučen in kulturno določen. Odločila sem se, da bom predstavila tiste razlage, za katere se mi zdi, da osvetljujejo to zapleteno vprašanje izvora jezika. Tako bom govorila o (1) adaptacionistični razlagi; (2) kooptacionistični razlagi in (3) predadaptacionistični razlagi in v tem redu o njih tudi razpravljala.

a. Adapcionistična razlaga

Najbolj reprezentativna zagovornika adaptacijske teze sta Pinker in Bloom (1990). Ponujata adaptacijsko in selekcijsko razlago evolucije jezika. Tako pravita: »Vse, kar sva dokazovala, je, da se je človeški jezik – kot drugi *specializirani biološki sistemi* – razvil z naravno selekcijo. Najin sklep temelji na dveh dejstvih, za katera bi mislila, da sta popolnoma neprotislovna: jezik kaže znake *kompleksnega načrta* za komunikacijo propozicionalnih struktur, edina razlaga za izvor organov, ki imajo kompleksen načrt, pa je *proces naravne selekcije*« (Pinker in Bloom, 1990: 726).

Poudarjata, da je kompleksen načrt dejansko jedro njunega argumenta, ki označuje lastnost bitnosti, kakršen je človeški jezik. Jezik kaže *kompleksen načrt* za izpeljavo funkcije, ki je *reproduktivno pomembna*: ljudem dovoljuje, da si pridobijo in izmenjujejo informacijo. Sporočanje vednosti in notranjih stanj je koristno za preživetje in reprodukcijo. Osrednja komunikacijska funkcija jezika je omogočanje govorcem, da vzpostavijo in upravljajo družbene odnose. Univerzalno slovnico so po Pinkerjevem in Bloomovem mnenju pomembno oblikovali potreba po obljubljanju, poučevanju, grožnji, prepriče-

vanju, ukazovanju itn. Pinker in Bloom trdita, da njuna selekcijska razlaga ni kar tako zgodba (kakor jo imenuje Botha), saj je preverljiva v načelu in v praksi. Pinker in Bloom poudarjata *merila* za selekcijske razlage evolucije jezika. Najpomembnejša merila so: (1) kazanje znakov kompleksnega (adaptivnega) načrta; (2) to, da so preverljive v načelu in v praksi; (3) da imajo postulate, ki so sprejemljivi glede na to, kar vemo o biologiji jezika in evoluciji.

Glede jezika v sodobni obliki Pinker in Bloom odločno argumentirata v prid jezika kot adaptacije, utemeljene tako na njegovi kompleksnosti kot na njegovi očitni koristnosti. Vprašanje, ali je jezik adaptiven, zastavlja tudi vprašanje, ali je jezik funkcionalen, saj lahko le funkcionalne značilnosti preskrbijo vrsto selektivne prednosti, ki je potrebna za proces darvinske adaptacije. Če je jezik funkcionalen, potem bi morala biti darvinska evolucija za boljšo funkcionalnost enostavna. Torej tisti, ki argumentirajo za tezo adaptacije, poudarjajo, da smo se razvili iz opic podobnih bitij, ki niso imela jezika, vendar so imela zametke naših kasneje razvitih kognitivnih in jezikovnih zmožnosti. Zato morajo prvi koraki k jeziku temeljiti na predeksistirajočih lastnostih, ki so se izvorno razvile za neke druge namene.

Pinkerja in Blooma so kritizirali zaradi različnih razlogov. Ena od kritik je, da ne vemo nič o tem, kako je struktura našega duha odvisna od strukture naših možganov. Pinkerjeva in Bloomova selekcionistična razlaga pa ima za samoumevno ravno tako vednost. Druga kritika je, da ne podata niti orisa razlage, na kakšne okoljske pritiske so odzivi posebne skladenjske lastnosti. Ni nobene povezave med posebnimi formami in posebnimi funkcijami (ni nobenega edinstvenega združevanja v par skladenjskih konstrukcij in družbenih funkcij). Botha, na primer, kritizira, da »nekaj lahko rabi funkciji, ne da bi bilo zanjo načrtovano. Ali, nasprotno, nekaj je lahko bilo načrtovano za neko funkcijo, vendar pa ji ne uspe služiti« (Botha, 2003: 105).

Vendar večina kritikov dopušča, da je adapcionistična teza navzlic temu veliko prispevala k sodobnemu delu glede evolucije jezika.

b. Kooptacionistična razlaga

Kooptacionistična razlaga najde svoje zagovornike v biologu Stephenu Jayju Gouldu in jezikoslovcu Noamu Chomskemu. Mnogo vidikov naših teles se je lahko razvilo za neko drugo rabo kot za njihovo sedanjo funkcijo. Imenujejo se *eksaptacije*. Ali pa so lahko preprosto naključni stranski produkti, to je, *spandrili*, ki sami na sebi nimajo nobene posebne adaptivne funkcije. Primer stranskega produkta je polžja hišica za zavarovanje jajc. Evolucijsko govoreč, cilindrični prostor znotraj zavite cevi ni nastal kot del načrta, ki je bil izbran za prednost zavarovanja jajca. Prostor je nastal neadaptivno, kot stranski produkt biološkega procesa zvijanja cevi okrog svoje osi. Mnogi učenjaki, vključno s Chomskim in Gouldom, so razmišljali v smeri, da je jezik ali neka temeljna lastnost jezika nastala neadaptivno kot polžja hišica. To pomeni, da se je jezik na začetku pojavil kot posledica oziroma stranski produkt nečesa drugega. Je eksaptacija.

Teorija stranskega produkta tvori del Gouldove splošne *teorije eksaptacije*. Razlikuje med dvema kategorijama, ki okrepita sposobnost: (1) *adaptacijami* (lastnostmi, ki jih je za njihovo sedanjo funkcijo oblikovala naravna selekcija) in (2) *eksaptacijami* (lastnostmi, ki okrepijo sposobnost z njihovo sedanjo vlogo, vendar pa jih naravna selekcija ni zgradila za to vlogo). Omenili smo tudi spandrile. Težko je določiti, ali je dana struktura ali lastnost »stranski produkt« (eksaptacija) ali »spandril«.

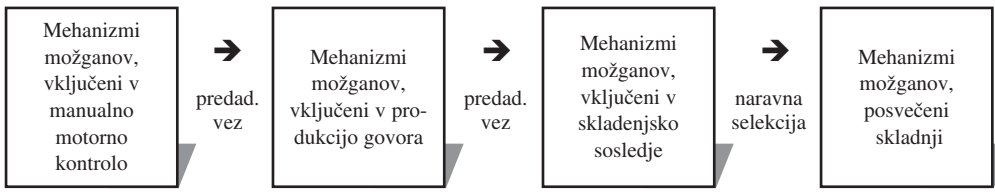
Gould zavrača »adapcionistično in darvinsko tradicijo« konstrukcije scenarijev, v okviru katerih je jezik rasel postopno in zvezno iz sistemov kretenj in klicev drugih vrst. Namesto tega Gould spremlja Chomskijevo razmišljanje o izvoru jezika, tako da oba trdita, da je *jezik eksaptacija strukture možganov*. Gould vzame »spektakularen propad eksperimentov s šimpanzi« za to, da bi oslabil adapcionistično stališče, da v primeru izvora jezika obstaja čezvrstna kontinuiteta. V podporo trditvi, da je jezik eksaptacija strukture možganov, trdi, da (1) ima jezik *značilno, posebno naravo* in (2) da kaže *edinstvenost v vrsti ali vrstno specifičnost*. Chomsky se je izrazil (v spekulativnih okvirih), da je temeljna lastnost jezikovne zmožnosti nastala kot »stranski produkt« tako kot tudi človeška zmožnost za števila. Njegov argument za zmožnost za števila je, da še vedno obstajajo nekatere kulture, ki ne uporabljajo zmožnosti za števila. To je razlog, zakaj ji je Chomsky pripisal evolucijski status »stranskega produkta«.

Kooptacionizem ni brez svojih kritikov. Botha izreka najbolj uničujočo kritiko: »Ta razmišljanja očitno nimajo povedati nič posebnega o načinih, kako so človeški možgani postali tako veliki in/ali kompleksni, da je diskretna neskončnost izšla kot stranski produkt« (Botha, 2003: 56). Z drugimi besedami, ni jasno, kaj razlaga dejansko trdi in kako bi jo bili mogoče preveriti. Enaka kritika velja za Chomskega. Tako Botha pravi: »Tisto, kar ima Chomsky povedati o izvoru zmožnosti za števila, dejansko osvetljuje odsotnost specifičnosti, ki je tako izrazita v njegovem pojmovanju izvora jezikovne zmožnosti kot stranskega produkta« (Botha, 2003: 57). Z drugimi besedami, ravno odsotnost specifičnosti teorije je tista, ki dela Chomskyjevo pojmovanje izvora jezika kot stranskega produkta za *ad hoc* in minimalno v tistem, kar spekulativno trdi.

c. Predadapcionistična razlaga

Glavni predlagalec predadaptivnega modela je Philip Lieberman (2002). Predlaga, da je motorna kontrola za govor »*predadaptivna baza* (izhodišče) za *mehanizme možganov*, ki so v temelju *človeške skladenjske zmožnosti*.« *Naravna selekcija* je lahko kasneje ustvarila nevralne strukture, ki so posvečene skladnji. To je najbolje vidno iz naslednjega prikaza:

Predadaptivni model:



Lieberman privzame Darwinovo stališče, da je *predadaptacija* »mehanizem«, s katerim je organ, ki je bil izvorno zgrajen za neki smoter, mogoče preoblikovati v organ za popolnoma drugačen smoter. Lieberman zelo argumentira proti Chomskemu, ki gleda na jezikovno zmožnost kot na modularizirano, medtem ko je Liebermanov funkcionalni jezikovni sistem (FJS) porazdeljen med mnoge dele človekovih možganov. Njegova narava je narava senzomotornih ali *funkcionalno nevralnih sistemov*, ki so bili izvorno načrtovani za to, da delajo druge stvari od uravnavanja jezika, vendar so prevzeli to dolžnost in potemtakem so vse temeljne značilnosti funkcionalnih nevralnih sistemov tudi temeljne značilnosti FJS. V njem lahko naletimo na pravi temelj človeškega jezika, dokazuje Lieberman.

Jezik se začne v naših možganih, torej evolucija naših možganov sovpada z evolucijo jezika. S preučevanjem nevralnih temeljev naših možganov, se bomo hkrati naučili o temeljih, iz katerih se je razvil človeški jezik. Predadapcionisti so prepričani, da smo zdaj zmožni odkriti evolucijski koncept jezika, utemeljen na primerjalnih metodah, ki analizirajo posebne značilnosti človekovega obnašanja in obnašanja njegovih živalskih sorodnikov – vse te značilnosti pa izvirajo iz nevralnih sistemov, ki delujejo kot središča za motorno kontrolo. Jezik temelji na sprejemanju zunanjih (okoljskih) dražljajev in se nanje odziva s sredstvi adaptibilnosti, to je, z adaptivnim obnašanjem, ki je vidno v vseh živih bitjih. Da bi ugotovili, ali je človeški jezik produkt naše evolucije, ki je okrepila našo motorno občutljivost za stopnjo posebnega obnašanja, znanega kot jezik, so potrebni naslednji koraki:

(1) Človeški jezik uravnava FJS, ki je podoben *funkcionalnim nevralnim sistemom*, ki uravnavajo druge vidike obnašanja pri človeških bitjih in drugih živalih. To je porazdeljena in dinamična nevralna mreža, ki uporablja dodatne vire (druga anatomska mesta naših možganov), ko naraste zapletenost naloge.

(2) Govor je bistven za človeški jezik. FJS uravnava motorne ukaze govornega procesa. Ta proces lahko opazujemo v stopnjah: na samem začetku FJS nadzoruje zaznavanje in sprejemanje z dekodiranjem (razumevanjem) prihajajočih zvočnih govornih signalov iz okolja. Kar sledi, je shranjevanje teh vhodnih signalov in beseden delovni spomin, to je, primerjanje na novo prispelih govornih signalov z že obstajajočo besedno bazo slovarja možganov – novi zvočni signali so interpretirani (prepoznani ali na novo sprejeti) in dobijo svoje pomene v besedah. Na tretji in zadnji stopnji FJS dostopa do besed iz slovarja možganov s pomočjo ponotranjene vaje (tihega govora), kjer besede notranje oblikujejo nevralni mehanizmi, ki uravnavajo produkcijo govora. Potem se odzivamo v skladu z dražljaji iz okolja (zvočni signali v funkciji govornih signalov). Ta odziv je besedni odziv ali preprosto govor. Celoten proces pa se imnuje komunikacija. Brez FJS ta sploh ne bi bila mogoča, trdi Lieberman.

(3) FJS je produkt evolucije: njegove ključne prvine, subkortični bazalni gangliji, so običajno povezani z motornim nadzorom, ki odseva njihove zgodovinske izvore in izvore FJS. Naravna selekcija je v določeni meri spremenila naš funkcionalni nevralni sistem in ga obremenila z dodatno zmožnostjo poleg

zmožnosti uravnavanja različnih vidikov kognitivno-motornega obnašanja. Ta dodatna zmožnost je tako imenovano »jezikovno obnašanje«.

(4) FJS je moral obstajati daleč nazaj v naši predniški vrsti, pri *arhaičnih hominidih* (na primer, neandertalcih), saj lahko odkrijemo nekatere leksične in skladenjske zmožnosti tudi pri današnjih človeku podobnih opicah. Brez imetja vokalnega jezika v preteklosti, mi, anatomsko sodobni *homo sapiensi*, ne bi imeli nobenega oprijemljivega temelja za kakršnokoli postopno sosledje adaptacij, ki je zdaj vidimo v učinkovitosti in pomembnosti našega govora.

Glavna kritika Liebermana je, da ni jasno, ali so bili mehanizmi možganov, vključeni v manualni nadzor, eksaptirani za produkcijo govora ali pa so bili ti mehanizmi možganov kasneje eksaptirani za skladnjo (glej zgornji diagram). Z drugimi besedami, njegova trditev, da se je nekaj zgodilo za »popolnoma drugačne smotre«, ni izpovedana na dovolj omejevalen način.

Na koncu tega razdelka želim dodati par komentarjev. Bralec je verjetno že opazil, da med temi tremi pristopi obstajajo splošne podobnosti. Prepričanje, da *mora biti* jezik kot kompleksen sistem, ki ga imamo danes, *adaptivni sistem*. Adapcionist in predadapcionist poudarjata svoje opiranje na darvinske selekcionistične in postopne evolucijske procese, medtem ko se za kooptacionista zdi, da poudarja prelom in razliko med komunikacijsko zmožnostjo živali in človeka. Skupno prepričanje vseh treh pristopov je, da nas bodo vpogledi nevrobiologije, kognitivnih znanosti, jezikoslovja in evolucijske biologije pripeljali do boljšega razumevanja bioloških temeljev in narave človeškega jezika in misli. Čeravno se za vse tri pristope zdi, da se opirajo na biološki temelj evolucije jezika, pa vendar ni konsenza glede tega, v kaki meri je jezikovna adaptacija zadeva biološke, kulturne in memetične evolucije. Z drugimi besedami, v kolikšni meri smo mi adaptirani na rabo jezika in v kolikšni meri je jezik adaptiran na to, da ga mi uporabljamo. Še posebej ni konsenza med jezikoslovci glede (pred)jezikovnih bitnosti in procesih, ki so sodelovali v evoluciji jezika. Nekatere razlike med temi tremi pristopi so veliko bolj vidne v posameznih vprašanjih o izvoru jezika, ki so predstavljena v četrtem razdelku.

4. Druga množica vprašanj, ki zadevajo izvor jezika

V tretjem razdelku smo v grobem orisali nove hipoteze o izvoru jezika. V tem razdelku se ukvarjamo z bolj specifičnimi vprašanji, ki jih je mogoče zastaviti znotraj vsake od omenjenih hipotez. Nekatera vprašanja so zelo spekulativna in negotova.

a. Zgodnji proti kasnejšim začetkom

Ne vemo, ali se je jezik razvil pred davnimi časi ali pa je zadeva kasnejšega razvoja. Tako bi »zgodaj« pomenilo vsaj pred nekaj sto tisočletji in verjetno pred enim ali dvema milijonoma let ali celo več, medtem ko bi se »kasneje« gibalo znotraj zadnjih 100.000 let ali nekaj podobnega. Okvir jezikovne evolucije ne močno omejujejo niti fosili niti zgolj anatomija. Naše jezikovne

adaptacije ne morejo biti mlajše od 60.000 let ali nekaj takega, vendar so lahko v načelu veliko starejše. Natančno koliko starejše so, je odvisno od jezikovnih zmožnosti opic. Človeški jezik se je lahko razvil kadarkoli po našem skupnem predniku s šimpanzi, pred petimi milijoni let ali še več. Na zgolj paleontoloških temeljih ni mogoče trdno izključiti niti »zgodnje« niti »kasnejše« hipoteze, čeravno so »kasnejše« hipoteze z biološko utemeljenimi jezikovnimi zmožnostmi resno omejene.

Na Nizozemskem so odkrili zadnjega skupnega prednika nas samih in neandertalcev. Imel je neko obliko govora in tako je bila nižja omejitev glede izvora govora potisnjena na pred pol milijona let. Vendar to ne pomeni, da mora biti popoln človeški skladenjski jezik star toliko – neka preprostejša oblika govorjenega proto-jezika utegne zadostovati, da žene evolucijo govornih adaptacij. Bodite pozorni na to, da bi to prepričanje ustrezalo tako adapcionistu kot predadapcionistu (glej prejšnji razdelek).

V podporo kasnejšemu, nenadnemu nastanku jezika so pogosto priklicevali arheološke zapise zaradi zaznave tehnološke in ustvarjalne revolucije pred 40.000 leti. To je bolj v soglasju s kooptacionistom (glej prejšnji razdelek). Domnevno nenaden pojav napredne umetnosti in naprednih orodij v jamah Evrope pred 40.000 leti jemljejo kot evidenco za kognitivni preskok. Toda to je zgolj iluzija, saj četudi je *homo sapiens* zasedel Evropo pred 40.000 leti, imajo napredna ročna orodja, ki jih je prinesel, izvor v Afriki daleč pred tem.

Umetnost imajo za pokazatelja abstraktne in simbolne misli in običajno se dokazuje, da »abstraktno in simbolno obnašanje implicira jezik«. Nedavno razkrite evidence kažejo, da je preprosta umetnost dejansko nastala pred pojavom anatomsko sodobnega *homo sapiens*. Predmete, ki jih je mogoče povezati z umetnostjo, so našli tudi pri neandertalcih. To bi potisnilo izvor bioloških zmožnosti, potrebnih za umetnost, na mejo pred okrog pol milijona let. Vse to daje podporo hipotezi o zgodnjem razvoju jezika. Toda problem povezovanja umetnosti s človeškim jezikom je v tem, da so sledi tako proto-simbolne misli kot umetniških dejavnosti opazili pri opicah. Tako šimpanzi kot gorile ustvarjajo slike, če imajo platno, čopiče in barve. Poročali pa so tudi, da je ena jezikovno izurjena opica opisala, kaj njena umetniška dela predstavljajo. To verjetno kaže, da opice gledajo na svojo umetnost kot na reprezentacijsko.

Lahko zgolj sklenemo, da je še vedno precej protislovij glede realnih začetkov jezika.

b. Postopen ali nenaden prihod

Tu je vprašanje, ali smo pridobili našo jezikovno zmožnost v enem koraku ali pa da smo prešli dolgo sosledje uspešnih proto-jezikovnih stopenj. Postopna evolucija jezika pomeni, da je proces geološko počasen, medtem ko večina zagovornikov nenadne evolucije ali tako imenovani preskočneži govorijo o enem samem skoku od opice podobnim do človeku podobnim jezikovnim zmožnostim.

Katero stališče je sprejemljivejše?

Hipoteza o nenadni evoluciji jezika je problematična zato, ker če imamo prirojeno posvečen »jezikovni organ« in univerzalno slovnico, ki je genetsko določena, potem to zahteva veliko število zelo specifičnih genov, ki delujejo skupaj v usklajenem vzorcu. Edini način, da je hipoteza o nenadnosti možna, je, če se je večina telesnih in kognitivnih značilnosti, ki jih uporabljamo za jezik, razvila za neki drugi namen in so bile na voljo kot eksaptacije, z eno samo manjšo spremembo, ki je potrebna, da sestavi vse dele skupaj kot delujoči jezikovni organ. Tako ni presenetljivo, da so Chomsky kot kooptacionalist (kot smo videli v tretjem razdelku) in večina generativistov za nenaden pojav jezika. Ti dve tezi gresta skupaj.

Mnogi mislijo, jaz pa se temu mnenju pridružujem, da je zelo neverjetno, da bi kaj tako kompleksnega kot jezik nastalo v enem samem koraku. Zdi se razumno skleniti, da je verjetneje, da je bila evolucija jezika postopna – potrebnih je bilo mnogo majhnih korakov. Če nad procesom prevladuje biološka evolucija, potem je mogoče pričakovati, da bo ta geološko počasen. To bi podpiralo predadapcionistično tezo. Po drugi strani pa bi morali upoštevati – če naj bo postopna jezikovna evolucija ubranljiva –, da je dedna variacija v jezikovnih zmožnostih nujna, sicer ni nič, iz česar bi naravna selekcija izbirala. Toda variacije ne bi smele biti prevelike. Hipoteza o nenadnem izvoru jezika spodkoplje variacije in poudarja bodisi popolno jezikovno zmožnost bodisi sploh nič.

c. Govor/zvok proti kretnjam

Kot smo videli zgodovinsko, so bili mnogi prepričani, da jezik dolguje svoj izvor posnemanju in modifikaciji, ki jima pomagata znaki in kretnje raznih naravnih zvokov, glasovi drugih živali in naposled človekovi lastni razločni kriki. Drugi so dvomili, da lahko potegnemo vzporednico med živalskimi klici in človekovim govorom. Z drugimi besedami, ni samorazvidno, da se je jezik začel z zvokom kot predhodnikom govora.

Mnogi avtorji – med drugimi Condillac, Darwin, Müller (glej teoretski pregled – podpirajo hipotezo, da je bil prvi človeški jezik jezik znakov. Torej so bile kretnje pred govorom. Jezik znakov kaže enake značilnosti kot govorjeni jezik – v svoji formi, razvoju in nevrološki organizaciji. Otroci gluhih staršev »žlobudrajo« v jeziku znakov v svojem zgodnjem razvoju, začnejo peti v enaki dobi in z enakim temeljnim slovarjem kot prve besede otrok staršev, ki slišijo in govorijo. V svojem nadaljnjem razvoju preidejo v bistvu enake stopnje kot otroci, ki slišijo. Celo med ljudmi, ki uporabljajo govorjen jezik, je gestikuliranje tesno povezano z uporabo jezika. Kretnja je torej v zgodnji otroški komunikaciji ravno tako pomembna kot govor. Ročna spretnost za gestikulacijo je prisotna pri mnogih primatih, vključno z našimi najbližjimi sorodniki, zato je razumno domnevati, da je bila dolgo časa prisotna med našimi predniki, desetine milijonov let.

Med prvovrstnimi verniki v kretnje, igra *mimezis* pomembno vlogo. Zadeva umetnost mimike, ki *uporablja celotno telo kot reprezentacijsko sredstvo* ali kot *komunikacijsko sredstvo*. Lahko jo imamo za protosimbolno dejavnost, ki

je mogoče povezana z izvorom jezika, še posebej, če se je jezik začel s kretnjami. Mimezis ima mnogo lastnosti, ki utegnejo biti koristen most med živalsko komunikacijo in človeškim jezikom, med katerimi so najpomembnejše intencionalnost, javna reprezentacija in ikoničnost.

Če pa so kretnje prve, potem to implicira zgoden jezikovni začetek. Če pa pride najprej govor, potem imamo dve možnosti:

(1) zgodnji govor: se postopno razvija v artikulaciji, začne se z glasovi, ki jih lahko tvorijo opice, s selekcijskim pritiskom govora, ki vodi anatomsko rekonstrukcijo organov govora.

(2) pozen govor: jezik mora nastopiti pred očitnimi anatomskimi adaptacijami.

Na vsak način mora biti jezik že dobro na poti, preden je mogoče izbrati anatomske govorne adaptacije.

Ali se je jezik razvil iz kretenj ali govora, priznati moramo, da obstajajo očitno številne prednosti govora pred kretnjami: govor je učinkovitejši, uporablja manj časa in energije. Ni potrebe, da bi drug drugega videli. Govor pritegne pozornost na govorca na način, kakor kretnje tega ne storijo. Roke niso potrebne za komunikacijo. Po drugi strani ima jezik znakov prednosti v zelo hrupnih okoljih in v določenih situacijah (na primer, pri kraji).

d. Prirojeno in genetsko določeno proti naučenemu in kulturno določenemu

To je vprašanje, ki je trenutno predmet zelo vroče razprave in pretresanja, ki je odlično predstavljena v Cowie (1998). Nekateri trdijo, da je samorazvidno, da imajo ljudje prirojen, genetsko določen jezik. Drugi poudarjajo, da je tudi res, da je jezik naučen v omejenem smislu, da se je treba posameznosti posameznih jezikov naučiti. Ena stvar, ki je gotovo sporna, je, v kakšni meri so prirojene zmožnosti, ki jih imamo, specifično jezikovne in v kakšni meri tvorijo genetsko ožičeno »univerzalno slovnico«. Trditve o »močni prirojenosti« temeljijo na: (1) univerzalnosti določenih jezikovnih lastnosti; (2) pomanjkanju dražljajev (jezika se ni mogoče naučiti, ne da bi imeli na voljo osrednje koncepte jezika); (3) vzorcu jezikovnega osvajanja. Argumenti proti močni prirojenosti so, da (1) jezikovne univerzalije utegnejo imeti druge vzroke kot prirojeno slovnico: (2) empirično ni zadostno ugotovljeno, da je dražljaj dejansko pomanjkljiv. Pomanjkanje negativne evidence pri vhodnih podatkih tistega, ki se uči, se pogosto navaja kot evidenca proti naučljivosti. Vendar se dokazuje, da pomanjkanje negativne evidence ni edinstveno za osvajanje jezika – v enaki meri se nanaša, na primer, na znanstveno odkritje. (3) Napake, ki jih otroci domnevno nikoli ne zagrešijo, odsotnost katerih se jemlje kot evidenco proti prirojeni slovnici, se včasih pojavijo. (4) To, da jezika ni mogoče osvojiti brez nekega sredstva za osvajanje, ni samorazvidno. Nemara bi morali razločevati med abstraktno »slovnico kompetence« in bolj pragmatičnim učenjem za funkcionalno komunikacijo, ki je prvenstveni cilj jezikovnega osvajanja.

Obstajajo številne alternativne teorije jezikovnega osvajanja. Lahko jih grobo razvrstimo: empirične teorije (konekcionizem, verjetnostni in porazdeljeni pristopi), kognitivne teorije (različne vrste shem, funkcionalistični pristopi, jezik

kot tisti, ki se pojavi iz kognicije), družbeno-kognitivno interakcionistične teorije (družbeno-zaznaven pojav jezika, kulturna osvojitev jezika, ekološka osvojitev jezika, osvojitev jezika, utemeljena na kontekstu, osvojitev jezika, utemeljena na rabi).

Glede problema prirojenosti jezika pa razcep poteka vzdolž disciplinarnih meja. *Jezikoslovci so znotraj meje prirojenosti, medtem koso psihologi in kognitivni znanstveniki onstran meje*.

Razprava še ni dokončana. Po eni strani utegnejo biti prirojene zmožnosti verjetno potrebne za osvojitev jezika, vendar pa ni ugotovljeno, da morajo biti te zmožnosti jezikovno specifične v kakršnemkoli strogem smislu, še manj, da je potrebna ožičena univerzalna slovnica. Po drugi strani, četudi prirojena slovnica ne utegne biti nujna za osvojitev jezika, to ne dokazuje, da je ljudje nekako nimajo, saj bi prirojena slovnica olajšala osvojitev jezika, četudi ne bi bila strogo nujna. Lahko bi varno sklenili, da se utegne zgoditi, da bo končna rešitev razprave o prirojenosti kompromis. V tem trenutku se vsi strinjajo, da *nekaj* je prirojeno, toda *kaj in v kolikšni meri* – o tem se dokazuje na različne načine (glej Devitt, 2006). To vsekakor ni črn-bel razcep.

5. Zakaj se je razvil jezik?

Naposled, zanimiva množica vprašanj je zastavljena, da bi odgovorila na vprašanje »zakaj?« Tu je izbor tistih, ki jih najpogosteje najdemo v literaturi.

Jezik se ni pojavil brez neke selekcijskega pritiska – neke evolucijske prednosti za tiste, ki ga imajo. Zato, da bi odgovorili, zakaj se je razvil jezik in zakaj so ga osvojili zgolj ljudje, ne pa veliko drugih živali, če je tako koristen, so predlagali številne razlage. Nekatere odgovori so očitno bolj sprejemljivi od drugih.

a. Lov

Jezik se je razvil zaradi komunikacije, zato, ker je bila potrebna izboljšana koordinacija komunikacije skupinskih dejavnosti. Ena izmed teh dejavnosti, zelo pomembna za preživetje, je bila lov. Nabiranje je lahko tudi eden od razlogov za evolucijo jezika, saj se človeški lovci-nabiralci opirajo na vednost o tisočih rastlin in drugih zadev, ki jih je mogoče jesti. Vendar obstaja nekaj problemov s pojmovanjem, da je bil jezik pomemben za koordinacijo lovcev. Očiten problem je, da se med lovom ne uporablja veliko jezika. Živali ne uporabljajo jezika, da bi koordinirale svoj lov. To je eden izmed najšibkejših argumentov za odgovor na vprašanje »zakaj?«.

b. Izdelovanje orodij

Uporaba in izdelava orodij ni omejena le na ljudi. Za številne vrste so ugotovili, da uporabljajo orodja, vključno z vsemi višjimi in nižjimi opicami. Toda za orodja se še vedno zdi, da igrajo pomembno vlogo v človekovi evoluciji in se pogosto omenjajo kot eden od dejavnikov za evolucijo možganov hominidov in

za inteligenco. To hipotezo nekoliko podpira kompleksnost, ki so jo našli v dejavnosti možganov sodobnih ljudi med izdelavo kamnitih orodij. Splošno prepričanje je, da so bila zgodnja orodja v glavnem lovska orodja. Toda tu spet – kot v primeru argumenta iz lova – ni popolnoma logično, zakaj naj bi izdelovanje orodij imelo pomembno vlogo v evoluciji jezika, saj ima za izdelovanje orodij prikaz večjo vrednost kot besedno poučevanje.

c. Seksualna selekcija

Če opazujemo rituale parjenja *homo sapiensa* danes, vidimo, da igra jezik pomembno vlogo. Možno je, da je bilo to res tudi za zgodnje hominide. Možno je, da je lahko bila selektivna prednost, ki je gnala evolucijo jezika, preprosto to, da so boljši govorci imeli prednost kot partnerji in so tako dobili večje potomstvo. Besedne veščine je mogoče prevesti v politično moč, ki spet okrepi reproduktivni uspeh. Druga podobna hipoteza je, da je človeške vokalne zmožnosti in torej govorne zmožnosti morda oblikovala selekcija za zmožnost ustvarjanja prijetnih, muzikalnih, seksi glasov.

Četudi se jezik ni razvil zato, ker je neposredno koristen za cilj parjenja, ima seksualna selekcija čudno lastnost, da so neke značilnosti lahko izbrane zgolj zato, ker se zanje zgodi, da privlačijo nasprotni spol. Zakaj nekatere značilnosti privlačijo ženske/moške, to se utegne verjetno pokazati kot popolnoma naključno. Vendar ne obstaja noben močan razlog za prepričanje, da ima jezik večjo prednost v človekovem sistemu parjenja kot v kateremkoli drugem.

d. Skrb za otroke in učenje

Potomci primatov na splošno zorijo počasi in potrebujejo skrb staršev za daljše obdobje ali več let. Med temi leti se mladi primati naučijo o svojem okolju. Naučiti se morajo praktičnih zadev in tudi, kako delovati v družbenem okolju.

Človekovi otroci se rodijo nezreli in nebogljeni v primerjavi z potomci drugih primatov ter zahtevajo intenzivno starševsko skrb med prvimi leti. Človekovi otroci so ob rojstvu zelo podobni potomcem višjih opic, toda v nasprotju z njimi jim morajo možgani še precej zrasti, kar utegne razložiti njihovo nezrelost ob rojstvu. Daljše otroško obdobje pri ljudeh kot tudi pri drugih primatih je povečini posvečeno izobraževanju.

Toda človeške družbe so veliko bolj kompleksne kot druge in tako zahtevajo več časa za učenje. Poučevanje pa je proces, ki bo očitno imel korist od tega, da imamo jezik. Navzlic temu ne moremo skleniti, da se je jezik razvil tako, da lahko začnemo učiti naše otroke. Namesto tega mora selekcijski scenarij domnevati, da najprej postane pomembno poučevanje in ustvari selekcijski pritisk za boljšo komunikacijo, ki morebiti vodi k jeziku.

e. Družbeni odnosi v skupinah in plemenih

Ljudje so družbene živali, tako kot so šimpanzi in gorile ter večina drugih primatov. Vsi živijo v skupinah z zapletenimi družbenimi odnosi. Toda človekove

družbene skupine so veliko večje in bolj zapletene kot druge, s težjimi zahtevami glede zmožnosti obvladovanja družbenih odnosov. Povečane družbene zahteve so verjetno glavni vzrok povečane velikosti naših možganov in inteligence.

Ljudje so zelo politična bitja, ta trditev pa močno sugerira družbeno-politično hipotezo glede evolucije jezika. Politika, celo v različici višjih opic, je zelo družbena dejavnost in v njej gre v veliki meri za komunikacijo. Vsi vidiki politike postavljajo težke zahteve glede komunikacije med vključenimi stranmi. Boljši komunikator je boljši politik, boljši politik pa pridobi višji položaj v skupini. Druga družbeno-politična hipoteza je, da zato, da bi ohranili prijateljstvo, na katerem temeljijo politični in družbeni odnosi, se mora razviti jezik kot orodje za besedno izmenjavo. Velik del človekovega govora sestoji iz prijateljskega opravljanja, ki rabi temu, da poveže tiste, ki skupaj opravljajo, in da si izmenjajo dragoceno družbeno informacijo o drugih. Antropolog Bronislav Malinowski je imenoval tako dejavnost »fatična skupnost«, ker je mogoče vzporedno opravljati druga drobna opravila in zanjo ni treba, da se opravlja na štiri oči.

Opravljeni so bili eksperimenti, da bi jezik naučili ne-ljudi. Edine vrste, ki so imele nekakšno vrsto uspeha, so bili delfini, višje opice in papige. Vse te vrste so zelo družabne z zapletenimi družbenimi odnosi. Taki teoretiki dokazujejo, da je bil ključen dogodek v evoluciji človekove kognicije pojav veščin in motivacije za globlje sodelovanje s sebi enakorodnimi bitji, tako da smo našo družbeno inteligenco postavili v kooperativno rabo. Jezik štejejo za derivat teh kooperativnih družbenih in kognitivnih veščin.

Obstajajo tudi nekateri drugi odgovori na vprašanje »zakaj?«, vendar imajo malo zagovornikov. Na igro otrok gledajo kot na glavno okolje zgodnje evolucije jezika. Jezik ni uporabljen za komunikacijske cilje, temveč za mimikrijo in naključno ponavljajoče se igranje. Nekateri teoretiki trdijo, da ima v izvoru jezika neko svojo vlogo glasba. Tudi pripovedovanje zgodb in umetnost sta našteta kot možna razloga za evolucijo jezika.

Od teh petih tu omenjenih hipotez, se zdi temeljna družbeno-politična hipoteza najbolj sprejemljiv temelj za selekcijsko prednost jezika.

6. Povzetek

Obstajajo različne hipoteze o izvoru jezika. Je več razsežnosti, vzdolž katerih je mogoče razvrstiti hipoteze o tem, kako smo osvojili našo jezikovno zmožnost. Med najpomembnejšimi, kot so tu predstavljene, so naslednje: adaptacionistična, kooptacionistična in predadaptacionistična s povezanimi vprašanji o zgodnjem nasproti kasnejšem nastanku jezika, o najprej govoru proti najprej kretnji, postopnosti nasproti nenadnosti, prirojenemu in genetsko določenemu proti naučenemu in kulturno določenemu. Možni razlogi za evolucijo jezika, od katerih so nekateri sprejemljivejši od drugih, so: lov, izdelovanje orodij, seksualna selekcija, skrb za otroke in učenje, družbeni odnosi v skupinah in ple-

menih, otroci pri igri, glasba, pripovedovanje zgodb in umetnost. Vendar je zelo neverjetno, da je bil le eden od teh dejavnikov razlog za nastanek jezika.

Zame je najbolj sprejemljiva hipoteza, da je jezik zgodnja postopna adaptacija. Evidenca fosilov kaže, da se je jezik začel pred okrog pol milijona let, verjetno pri *homo erectusu*, in da se zdi glavna gonilna sila za evolucijo jezika komunikacijske potrebe po družbenih odnosih in skupinski politiki.

New hypotheses on the origin of language

There are different hypotheses on the origin of language. There are several dimensions along which to classify hypotheses about how we acquired our language capacity. Among the mort important ones, as presented here, are the following: adaptationist, co-optationist and preadaptationist with related questions about early vs. late arrival of language, speech first vs. gestures first, gradual vs. sudden, innate and genetically determined vs. learned and culturally determined. Possible reasons for language evolution, some more plausible, than others are: hunting, tool making, sexual selection, child care and teaching, social relations in groups and tribes, children at play, music, story telling and art. But it is very unlikely that only one of these factors was the reason for the emergence of language.

The most plausible hypotheses, to this author, are that language is an early gradual adaptation. Fossil evidence indicates that language started around half a million years ago, probably in *Homo erectus,* and that the communication needs for social relations and group politics appear as the main driving force behind the evolution of language.

Literatura

Botha, R. (2003). *Unravelling the Evolution of Language*. Amsterdam: Elsevier.

Chomsky, N. (2000). *The Architecture of Language*. New Delhi: Oxford University Press.

Cowie, F. (1998). *What's Within: Nativism reconsidered*. New York: Oxford University Press.

Devitt, M. (2006). *Ignorance of Language*. Oxford: Clarendon Press.

Gould, J. (2002). *The structure of evolutionay theory*. New York : Harvard University Press.

Johansson, S. (2005). *Origins of language; Constrains on hypotheses.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Lieberman, P. (2002). *Human Language And Our Reptilian Brain*. Harvard: Harvard University Press.

Pinker, S. & Bloom, P. (1990). "Natural Language and Natural Selection". *Behavioral and Brain Sciences*, 13, str. 707-27.

Marko Uršič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Znanost kot komunikacijska mreža – kaj pa filozofija?

Premišljevanje ob knjigi Andreja Uleta Znanost, družba, vrednote (Aristej, 2006)

Ule v svoji novi knjigi znova razgrinja svoje široko in poglobljeno znanje na področju filozofije znanosti, v njej nadaljuje in nadgrajuje refleksije, ki jih je razvijal že v knjigah *Dosegljivost resnice* (2004), *Logos spoznanja* (2001), *Znanost, znanje in stvarnost* (1996), *Sodobne teorije znanosti* (1992), *Filozofija Ludwiga Wittgensteina* (1990), *Od filozofije k znanosti in nazaj* (1986) idr. Naštel sem Uletova glavna dela z namenom, da se spomnimo, kako velik in za slovensko filozofijo dragocen je njegov opus, tako v poznavalskem posredovanju znanja s področja filozofije znanosti kakor v iskanju njegovih lastnih filozofskih rešitev in poti – kajti v dandanašnji prevladi »modnih filozofij«, tako pri nas kot po svetu, se žal prevečkrat pozablja na tiste mislece, ki »tečejo na dolgih progah« in katerih dela ne koketirajo s trenutno najbolj konjukturnimi trendi, pri čemer tudi »analitična filozofija«, v katero se Uletovo mišljenje uvršča, ni kaka izjema *per se*. Pri filozofiji gre pač vselej za osebni miselni zastavek in odgovornost do filozofskega *logosa*. In v tem nam je Ule lahko vzornik.

Knjiga *Znanost, družba, vrednote*, ki obsega 343 strani, je zgrajena iz štirih glavnih delov: 1. »Kaj je znanost in kako pridemo do znanstvenih spoznanj«, 2. »Struktura znanstvene teorije«, 3. »Znanost in družba«, 4. »Znanost, vrednote, etika«. Vsebina je bogata, »panoramska« in obenem poglobljena: gre za besedilo, ki je namenjeno tako študentom filozofije in različnih znanosti kakor tudi strokovnjakom na področju filozofske epistemologije, sistemskih teorij, komunikologije, sociologije in zgodovine védenja itd. Ule se predvsem v prvem in drugem delu knjige navezuje na svoja prejšnja dela, jih sintezno povzema ter v njih obširneje razvito problematiko motri v »vzvratnem ogledalu« minevajočega časa, zdaj, ko postajajo še včerajšnji sodobniki Popper, Kuhn, Feyerabend, Stegmüller idr. že klasiki – v tretjem in četrtem delu knjige pa se Ule loteva tematike, ki je doslej, vsaj v takšni sistematični obliki, še nismo zasledili pri njem. Moj namen v tem prispevku ni kak celostni prikaz vsebine nove Uletove knjige, niti ni mišljen kot kaka »recenzija« (ki bi bila nedvomno zelo pohval-

na), ampak sem za razmislek izbral le eno izmed tem, nek pomemben »presek« iz te knjige, ki ga najdemo v drugem poglavju tretjega dela pod naslovom »Znanost kot paralelno porazdeljen spoznavni in informacijski proces«, in ob tej temi bom zapisal nekaj svojih misli, ki so se mi utrnile ob branju, predvsem glede procesov *skupinskega* pridobivanja znanja v znanosti, v primerjavi s filozofijo in tudi širše, z organizacijo sodobnih družb nasploh.

Vse bolj je očitno, da postajamo »družba, ki temelji na znanju«, in sicer v politično-ekonomskem, ne zgolj v nekem idejnem, »filozofskem« pomenu. Ule ugotavlja: »Današnja družbena situacija je takšna, da je ves svet, zlasti njegov razvitejši del, povsem odvisen od znanja in informacij, ki določenim družbenim subjektom povečujejo konkurenčno prednost pred drugimi subjekti in institucijami.« (str. 242) Subjekti, o katerih se tu govori, so družbeni, kolektivni, pa ne samo na ravni ekonomije, temveč tudi na ravni znanosti, znotraj njih pa ne samo na ravni aplikativnih raziskav (v industrijskih razvojnih laboratorijih ipd.), ampak tudi v najbolj temeljnih raziskavah, npr. v mikrofiziki ali molekularni biologiji. »Že davno so minili časi, ko se je kak znanstvenik lahko bolj ali manj sam dokopal do novih znanstvenih spoznanj in je tudi potem, ko se je do njih dokopal, dalje razvijal svoje teorije v ustvarjalni osami« (*ibid.*) – tako kot je npr. Einstein v svojih »čudežnih« desetih letih (1905-1915) razvil splošno teorijo relativnosti. Dandanes se Einsteinovo delo, iskanje univerzalne »M-teorije« (ali teorij) nadaljuje v mnogih, po vsem svetu razvejanih in s sodobnimi informacijskimi tehnikami (predvsem z internetom) odlično povezanih skupinah, katerih pripadniki od časa do časa obiskujejo velike znanstvene centre, kot je npr. CERN v Ženevi, v njih izvajajo skrbno vnaprej pripravljene poskuse (saj vsaka ura delovanja takšnega centra stane zelo veliko denarja) in potem proučujejo rezultate teh poskusov spet fizično vsaksebi, vendar fizikalno oziroma znanstveno *skupaj*, ustvarjajoč »skupinsko znanje«. Karin Knorr-Cetina v knjigi *Epistemic Cultures* (2003) pravi, da so »eksperimenti v fiziki visokih energij zgrajeni kot socialno porazdeljeni kognitivni procesi« (gl. Ule, str. 249).

Ule se sprašuje, »kako se individualno znanje posameznikov, ki sodelujejo v nekem kolektivnem spoznavnem procesu, spreminja v določene oblike skupinskega znanja« (str. 242). Odgovor na to vprašanje, namreč na ravni teoretskega modela, išče v navezavi na »dobro izdelane modele paralelno distribuiranih računalniških procesov (okrajšano *PDP* [*Parallel Distributed Processes*]), ki so se razvili v zadnjih desetletjih zaradi potrebe po povezanem in sočasnem delovanju več računalnikov v računalniških mrežah …« (str. 243) – podobno kot, mimogrede rečeno, tudi sodobna kognitivna znanost uporablja za modeliranje kognitivnih procesov računalniške programe, ki so znani kot »nevronske mreže«. Prednost tehnologije računalniških mrež je v tem, da »*PDP sistemi* predelujejo informacije tako, da si več procesorjev medsebojno deli določene naloge, se ob tem 'dogovarjajo' in primerjajo delne rezultate« (*ibid.*), to pa *per analogiam*, če ne že kar *eo ipso*, velja tudi za paralelno povezane raziskave neke skupine znanstvenikov in znanstvenic, ki jih po vsem svetu povezuje *skupni* raziskovalni projekt, s katerim ustvarjajo »skupno znanje«:

nihče izmed njih nima popolnega uvida v celoto, kaj šele v vse posamezne detajle projekta, s katerim se ukvarjajo, kljub temu (morda ravno *zaradi* tega?) pa je *rezultanta* tega skupnega znanja nova in znanstveno uspešna. Pri teh procesih »porazdeljene kognicije« je seveda bistveno so-delovanje med ljudmi in računalniki, saj, kot ugotavlja Ule, navezujoč se na knjigo Eda Hutchinsa *Kognicija v naravi* (1995): »Kognitivni proces je porazdeljen med ljudi in artefakte, ki pomagajo v kogniciji.« (str. 245)

Sodobna znanost, zlasti naravoslovna, deloma pa tudi družboslovna, torej deluje kot *paralelni komunikacijski sistem*, »skozi mrežo komunikacij, po katerih znanstveniki sporočajo svoje ideje drug drugemu« (str. 247). Model mreže se kaže kot uspešnejši v primerjavi s klasičnimi bodisi individualnimi bodisi hierarhično strukturiranimi modeli znanstvenega raziskovanja. Analogija med paralelnim računalniškim procesiranjem in organizacijo raziskovalnega dela je očitna, vendar pa je »paralelizem znanstvenega ustvarjanja *družbeni* proces in rezultat« (str. 248, poudaril M. U.). Klasična hierarhija, tako pri odločanju kakor tudi pri presojanju znanstvenih rezultatov, se umika *paralelni mrežni strukturi*: posamezne znanstvenike in znanstvenice si lahko predstavljamo kot »vozlišča mreže v znanstveni komunikacijski mreži, kjer so posamezni znanstveniki povezani med seboj z različnimi komunikacijskimi kanali« (str. 248). Pri tem pa Ule postavlja zanimivo epistemološko vprašanje, kaj je *kriterij znanstvene resnice* v tej »družbi umov« (*society of minds*), še posebno v teoretsko najbolj daljnosežnih panogah (npr. v mikrofiziki, kozmologiji, kognitivni znanosti ipd.), kjer je izkustvena verifikacija oziroma falsifikacija teoretskih modelov čedalje težja tako v tehnološki izvedbi kakor tudi glede jasne in enoznačne interpretacije eksperimentov in opazovanj. Ule meni, da v sodobni »znanstveni skupnosti ni osrednjega razsodnika glede resnice, temveč do nje pridemo skozi soočenje posameznih trditev s kolektivno doseženim izkustvom in medsebojno kritiko različnih trditev, ki so lahko nastale na povsem različne načine« (*ibid*.). Problem te »razsodbe« pa je najbrž ravno v tem, da je čedalje težje jasno opredeliti, katero je zanesljivo »kolektivno doseženo izkustvo«, saj je znanstveno izkustvo vse bolj in bolj *posredovano* in »naddoločeno« s teoretskimi modeli; dober primer za to lahko najdemo v sodobni kozmologiji, v kateri je hipoteza »inflacije« že dobri dve desetletji tako rekoč sestavni del »standardnega« modela vesolja, čeprav še ni izkustveno potrjena, in tudi če bodo v bližnji prihodnosti na strukturi »prasevanja« ugotovljeni učinki inflacije (sled njenih »zvočnih valov« ipd.), bodo *interpretacije* teh izkustvenih ugotovitev še vedno lahko precej različne, celo nasprotne, bodisi za, bodisi proti hipotezi inflacije (med znanimi sodobnimi kozmologi sta proti npr. Steinhardt in Turok). – S tematiko »kolektivno doseženega izkustva« se znova postavlja bistveno filozofsko, epistemološko vprašanje, ali v sodobno znanost in nasploh védenje vse bolj prodira »antirealizem«; dilema realizem–antirealizem je eno izmed osrednjih vprašanj Uletove filozofije znanosti, zanimivo in »sintezno« ga obravnava tudi v tej knjigi (poglavje »Znanost in stvarnost« v drugem delu), vendar ga moram v pričujočem zapisu zaradi tokrat drugačne usmeritve mojega premišljevanja pustiti ob strani.

Zanimivo je tudi vprašanje, kaj se dogaja s »skupnim znanjem«, če pride do nesoglasij in konfliktov med posameznimi zanstveniki kot »vozlišči« skupne kognitivne mreže. Ule navaja, da se nekaj podobnega »dogaja tudi v paralelno porazdeljenem računalniškem procesiranju podatkov, ko prihajajo občasno v konflikt posamezni procesorji« (str. 249). Drugače kot v klasičnih teoretskih antagonizmih, ki so se v znanosti praviloma razreševali z razvojem izkustvenih preverjanj (vendar ne vselej, še zdaj je nerazrešeno npr. »Machovo načelo«), torej *post festum*, včasih tudi desetletja ali celo stoletja po njihovi prvi formulaciji – v filozofiji pa se antagonizmi pravzaprav nikoli ne razrešijo dokončno –, naj bi v sodobnih znanostih kot paralelnih komunikacijskih sistemih obstajal »sistem pogajanj in dogovarjanj med znanstveniki, ki pomaga zgladiti nasprotja in to na podlagi stvarnih argumentov« (*ibid*.). Ule je glede tega optimističen: »Na splošno pa tekmovanje med znanstveniki 'dandanes' ni na škodo sodelovanju med njimi« (*ibid*.); povsem na splošno najbrž to drži, četudi nemalokrat prihaja do povsem nekonstruktivnih konfliktov, bodisi zaradi prestižnih ali kakih drugih osebnih, pa tudi političnih razlogov (mislim na ideološko »zainteresirane« interpretacije rezultatov ali skrivanja podatkov, na zanemarjanje etičnih vidikov zaradi osebnih ali korporacijskih koristi ipd.). Vsekakor se Ule zaveda, da mrežni model »skupnega znanja« – kljub njegovemu vse večjemu uveljavljanju – ostaja nekakšna idealizacija, namreč v okviru same *znanosti* – odprto pa ostaja vprašanje, ali lahko ta model posplošimo na celotno družbeno strukturo, predvsem pa, ali bi bila takšna posplošitev za človeško in družbeno prihodnost sploh dobra. V mrežno-paralelnem modelu znanosti »posamezik predstavlja le element mnogo večje enote, ki deluje kot kolektivni epistemski subjekt« (str. 250). V perspektivi to morda pomeni, »da ne bi bili vsi posamezniki 'na istem' in bi bil pomemben le skupen rezultat« (*ibid*.). Iz klasičnega obzorja zahodnega individualizma se seveda moramo vprašati, ali je to res *prava* pot, ne glede na to, da je, kot kaže, učinkovita, vsaj v nekaterih znanostih (najbolj v fiziki, kot ugotavlja Knorr-Cetinova). Ule k temu dodaja eminentno filozofsko vprašanje, »ali tem razširjenim epistemskim subjektom lahko pripišemo kakšno *zavest*« (*ibid*., poudaril M. U.). Mar gre za *novo*, »posebno obliko kolektivne zavesti«, ki tudi v vrednostnem in etičnem smislu presega tradicionalne, bolj ali manj hierarhično urejene strukture? Ali pa gre zgolj za novo obliko človekove vpetosti, ujetosti v *mrežo*, za novo totalitarno strukturo, ki po svoji prefinjenosti presega vse doslej znane? Dejstvo je, da sami znanstveniki, ki gotovo sodijo med najbolj sposobne in najbrž tudi najbolj ozaveščene člane človeške družbe, ne občutijo svojih kognitivnih in komunikacijskih mrež kot omreženj svoje človeške in subjektivne individualnosti, ampak kot njeno razširitev in »socializacijo«. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da sodobna znanost *deluje*, in to v splošnem zelo uspešno! Mislim, da je vsakršno kvazihumanistično zavračanje znanosti ali odvračanje od nje v nekakšen fiktiven rezervat humanistike preprosto zgrešeno, prekratko, prepoceni. Zato se strinjam z Uletom, ki pravi: »Smo šele na začetku razumevanja, kako porazdeljena organizacija znanstvenega dela soustvarja znanstveno spoznanje,« (str. 251) pridružujem pa se mu tudi v *domnevi*, da je takšen model *morda* lahko tudi neka *regulativna ideja* za

sedanjo in prihodnjo organizacijo družbe, nekakšna »pozitivna utopija« (namreč, če jo razumemo zgolj kot svobodno idejno načelo, ne pa kot obvezno, zapovedano maksimo), ki jo Ule zariše v poglavju z naslovom »Družbena in ekonomska vloga znanosti in znanja« takole:

»Da bi lahko razumeli moderno znanosti in moderno družbo, potrebujemo nadaljnji, še ne razvit, koncept znanosti kot medsebojno prepletenega družbenega in epistemskega procesa. Za razliko od nekdanjih utopičnih konstruktov idealnih družb ne gre za kako idealno družbo niti za brezrazredno družbo, o kateri je sanjal Marx. Gre za družbo z vsemi pomanjkljivostmi in prednostmi moderne civilizacije, s številnimi nasprotji in konflikti, vendar pa tudi družbo, ki je prisiljena, da se, tako v svojih upravnih središčih kot na svojih obrobjih, vede in organizira v skladu s temeljno epistemsko kulturo, katere najboljši vzorec nam danes predstavlja sodobna znanost oziroma njen način dela in samoorganizacije.« (Ule, *op. cit.*, str. 284)

Vprašanje, ki ga dodajam k Uletovemu razmišljanju o znanosti, družbi in vrednotah, pa je: kje je v tej »pozitivni utopiji« – *filozofija*? Pravzaprav gre za celo družinico medsebojno povezanih vprašanj: Ali in kje se filozofija lahko najde v tej mrežni in pluralni »samoorganizacijski« strukturi? Ali v tej samoopredelitvi filozofija zmore slediti znanosti? Ali je sploh prav in dobro, da bi ji sledila? Itd. Dandanes seveda filozofija ni nek enoten pojem, ampak je bolj »družinski pojem«, če uporabim izraz, ki je ljub Uletu kot wittgensteinovcu. Pa še znotraj velike družine filozofije imamo več manjših družin, na primer analitično filozofijo, fenomenološko filozofijo, psihoanalitično filozofijo itd. V tem ekstrinzičnem pogledu lahko trivialno rečeno, da ima sodobno »filozofsko polje« *mrežno* (do neke mere tudi »paralelno«), ne pa hierarhično strukturo; sicer pa je bila »mrežno« strukturirana že *Atenska šola*, če si v spominu predočimo slavno Rafaelovo sliko, in to navkljub Platonu in Aristotelu v hierarhičnem središču slike (no, morda bo kdo temu ugovarjal, vendar to ni bistveno za moj pričujoči kontekst). Pri mojem vprašanju, ki se nanaša na filozofijo kot *komunikacijski sistem* – v analognem pomenu kot govori Ule o znanosti kot komunikacijskem sistemu –, gre namreč za nekaj drugega: ali je možna filozofija kot komunikacijska mreža v sebi lastnem, *intrinzičnem* smislu? Ali je možna, in če je, *kako* je možna filozofija kot »skupinski kognitivni projekt« v pomenu, ki ga Ule prepoznava in analizira v sodobni znanosti?

Klasične filozofske »šole« so bile praviloma strukturirane hierarhično, in sicer v tem smislu, da jih je vodil Učitelj, tj. ustanovitelj ali glavni predstavnik neke filozofske smeri ali kroga, na primer Platon ali Epikur, Kant ali Hegel, vse do sodobnih »velikih mojstrov«, kot sta, na primer, (za njune adepte) Heidegger ali Lacan. Veliki mojster Aristotel si je moral – podobno kot drugi voditelji filozofskih šol – izboriti svoje mesto z nasprotovanjem svojemu učitelju Platonu, saj vemo: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. In skozi vse teze, antiteze in sinteze je filozofija napredovala, se dialektično vzpenjala – spet vemo kam: k Absolutnemu Umu, prosto po Heglu. Postheglovska filozofija se je razcepila v mnoge smeri, ki, ekstrinzično gledano, tvorijo mrežno strukturo, medtem ko je

intrinzično, znotraj posameznih smeri ali šol ali krogov, v komunikacijskem smislu še vedno pretežno hierarhična: Učitelju »piramidalno« sledijo bolj ali manj zvesti učenci (v nekaterih šolah, na primer lacanovski, je tovrstna zvestoba še posebej cenjena, pa ne samo v odnosu do Lacana, ampak še bolj v odnosu do Freuda). Seveda se rajši ne govori o herezijah, tako kot v religiozni sferi, toda praksa je temu precej blizu: Jung kot »heretik« v odnosu do učitelja-očeta Freuda, Heidegger kot »heretik« v odnosu do Husserla, Marcuse do Heideggra itd. Le redki močni in svobodni duhovi vzdržijo oboje: vsaj v nekem smislu slediti učitelju, ne odreči se mu, in vendar biti samosvoj, hoditi svojo lastno pot – tak mislec je bil, na primer, Gadamer. Kakorkoli že, če gledamo na filozofijo kot na »komunikacijski sistem«, ta sistem vse do dandanes intrinzično ni (bil) mrežen, ampak pretežno hierarhičen, pri čemer vsaka posamezna »kognitivna skupnost« (smer, šola, krog) ohranja paradigmo, ki jo je začrtal njen ustanovitelj.

Da se ne bi izgubili v širnem in nepreglednem gozdu sodobne filozofije, se v tem kratkem prispevku omejimo na komunikacijsko strukturo *analitične filozofije*. Ta pomembna smer našega časa, ki še vedno prevladuje v anglosaškem svetu in ima tudi na »kontinentu« svoje močne trdnjave, pravzaprav nima enega samega Učitelja oziroma ustanovitelja, razen daljnega Aristotela, utemeljitelja filozofske analize, na katerega pa se tako ali drugače sklicujejo pravzaprav vse filozofske smeri. Lahko bi sicer rekli, da so utemeljitelji moderne analitične filozofije Frege, Russell in Wittgenstein, toda ta triumvirat nikakor ni dovolj enoten, da bi v njem lahko videli jasen in razločen vrh hierarhične piramide sodobnih analitikov. Kaj je potemtakem tista paradigma, znotraj katere se dogaja in razvija različnost analitičnih filozofij? Ule v prvem poglavju svoje nove knjige ugotavlja, da analitično filozofijo »združuje praktično le dvoje stališč: uporaba moderne logike ter zvestoba znanstvenim spoznanjem in znanstvenim metodam dela tudi v filozofiji« (str. 16). Torej vendarle spet neka zvestoba – in to ne prav majhna! Najprej »zvestoba« (sodobni) logiki kot najbolj osnovnemu in najprimernejšemu »orodju« (*organonu*) filozofske analize: »Analitična filozofija je tista filozofija, ki je zrasla kot filozofski dedič moderne simbolne logike in logičnih analiz jezika.« (*ibid*.) Potem pa še »zvestoba« znanstveni metodologiji, se pravi, če navedem le njeno bistveno značilnost, upoštevanje osnovnih načel racionalnosti, tj. neprotislovnosti, zadostnega razloga, epistemološke »varčnosti«, in, kolikor je pač mogoče, preverljivosti ali vsaj ovrgljivosti (hipo)tez. Toda – ali je v filozofiji sploh mogoče zvesto slediti tem načelom? Vsekakor je racionalnost dragocena za filozofijo, in tudi sam sem med tistimi, ki se borimo zanjo na »filozofskem polju«, toda če bi bila filozofija do konca zvesta racionalnim načelom, bi bila pač (zgolj) ena izmed znanosti, četudi morda »najvišja« ali vsaj najsplošnejša. Če parafraziram Wittgensteina: racionalnost je tista »lestev«, po kateri mora filozofsko mišljenje splezati, da bi jo lahko *potem* (šele potem!) zavrglo.

Toda vrnimo se k našemu glavnemu vprašanju: je filozofski diskurz lahko sistem mrežne komunikacije vsaj znotraj analitične filozofske »paradigme«? Do

neke mere gotovo, vendar le toliko, kolikor v tej mrežni komunikaciji filozofija ostaja v vlogi meta-znanosti, strožje rečeno, kolikor se omejuje na filozofijo *znanosti*. Analitični filozofski »simpoziji« se, vsaj na prvi pogled, dogajajo podobno kot znanstvene konference: policentrično, nazorsko odprto, kritično in obenem sprejemajoče do drugih in drugačnih mnenj. Analitiki radi poudarjajo, da jim gre za *argumentirano* razpravo, ne pa za neke zgodovinsko pogojene »predsodke«, kot na primer tistim »bitnomislečim« fenomenologom, ki da se ne morejo osvoboditi miselnih predpostavk svojega Učitelja (recimo »ontološke diference«). Kar se tiče pomena argumentacije v analitični filozofiji, moramo vsekakor reči, da je v tem pogledu nobena druga filozofska smer ne prekaša, čeprav so načini argumentiranja lahko različni. Toda problem *komunikacije* znotraj analitične filozofije (kot »družinskega pojma«) vidim drugje, in sicer predvsem v dveh točkah: *prvič*, analitične razprave se vrtijo in tudi izčrpavajo v načinu argumentiranja *sic et non* (»da in ne«, za in proti), s katerim so včasih kar preveč podobne sholastičnim disputom. »Skupno znanje« se tipično razcepi na dvoje, v *dihotomijo* (na primer, med realizmom in antirealizmom, kompatibilizmom in antikompatibilizmom, konekcionizmom in antikonekcionizmom itd.), pri čemer teza in antiteza zelo redko, praktično nikoli, ne porodita skupne *sinteze* – saj bi z njo presegli in zapustili območje *analize* in njene logike neprotislovnosti –, še več, analitični disputi zaradi vztrajanja antagonistov pri svojih »pozicijah« praviloma ne omogočajo mrežne komunikacije, ki je ustvarjalna v znanosti(h), namreč medsebojnega preverjanja in *popravljanja* rezultatov in trditev. V filozofiji, tudi analitični, običajno vsak ostaja »pri svojem«, tako rekoč do konca svoje akademske kariere. Le nekateri močni in notranje svobodni duhovi zmorejo *bistveno* spremeniti svoja stališča.

Drugi problem komunikacije znotraj analitične filozofije je isti ali vsaj analogen kot v znanosti(h): tudi filozofska skupnost skuša tako rekoč za vsako ceno ohraniti svojo obstoječo *paradigmo*, čeprav naj bi bilo bistvo filozofije ravno v konstruktivni skepsi in (sámo)spraševanju o njenih osnovnih (pred)postavkah. Naj navedem zelo preprost primer: znotraj kroga sodobne analitične filozofije se tako rekoč ne spodobi govoriti s stališča platonskega idealizma; tistemu udeležencu konference, ki zagovarja idealizem, ali bolje rečeno, ontološko prvenstvo idej, zavesti, duha … je hočeš-nočeš malce nerodno, da v to družbo sploh prihaja s tako »norimi« idejami, ki naj bi bile vendar že zdavnaj presežene, od Ockhama prek Huma do Russella in Quina. Ali, če navedem še drug primer: v sodobni analitični filozofiji znanosti se tako rekoč ne spodobi resno govoriti o teleologiji narave (kozmosa), saj je ravno galilejska zavrnitev *telosov* v naravi odprla pot novoveški znanosti, s katero naj bi bila analitična filozofija v čim tesnejši zvezi in soglasju. Zanimivo pa je, da je povsem legitimno govoriti o precej bolj »iracionalnih« hipotezah, kakršna je na primer Lewisov »modalni realizem«, saj je le-ta v skladu z nekaterimi »mnogosvetnimi« interpretacijami kvantne mehanike oziroma z mislimi o »multiverzumu« v sodobni kozmologiji. Skratka, paradigma deluje integrativno, obenem pa tudi omejujoče, kar ima za filozofijo hujše posledice kot za znanost, saj se slednja že tako povsem zavestno omejuje na svoje območje, tako v metodološkem kot

tudi v vsebinskem smislu. In tako se tudi v filozofiji srečamo s tistim problemom, ki ga je Thomas Kuhn tako dobro diagnosticiral za znanost(i) in o katerem piše tudi Andrej Ule: »[V] načelu staro paradigmo vedno znova rešujemo z novimi dodatnimi hipotezami, nove pojave, ki jih razloži in napove nova paradigma, pa bodisi ignoriramo ali jih tako prilagodimo, da spadajo pod staro paradigmo. Problem je v tem, ker zahteva prehod k novi paradigmi celostni preobrat v pogledih na svet, podobno kot to terja sprememba vidika v gledanju na kak ['dvojni'] lik. Med enim in drugim vidikom ni logične zveze, prehod pa mora biti hipen.« (str. 144) Bodisi da se s Kuhnovo teorijo znanstvenih revolucij strinjamo ali ne, pa lahko zagotovo skupaj z Uletom rečemo, da je »pravi revolucionar v znanosti lahko le človek, ki je res dodobra spoznal svojo tradicijo in prav zato trčil ob robove vladajoče paradigme, nikakor pa nekdo, ki preteklost zanemarja ali je ne pozna« (str. 145). – To velja tako za znanost kot za filozofijo in »mrežna komunikacija« bo v njej mogoča šele tedaj, ko se bomo na osnovi prepričljivih argumentov zmožni kdaj pa kdaj tudi odreči svojim trdno zakoreninjenim prepričanjem, svojim pred-sodkom, pred-postavkam (ki so sicer neizogibne in seveda tudi konstruktivne), drugače rečeno, ko bo dialog iz disputa postal »skupni logos« (kot se je zavzemal znani fizik David Bohm, gl. *On Dialogue*, 1971), takrat, ko bo miselna sinergija omogočala »večglasno« povezovanje *različnosti*, ali še drugače rečeno, ko bo *raz*-deljeni filozofski *raz*-govor postal *po*-vezani, skupni *po*-govor. Kdaj pa bo to? Morda nikoli, morda pa je že ves čas tako, le videti moramo pravilno.

Navodilo avtorjem

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

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

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

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

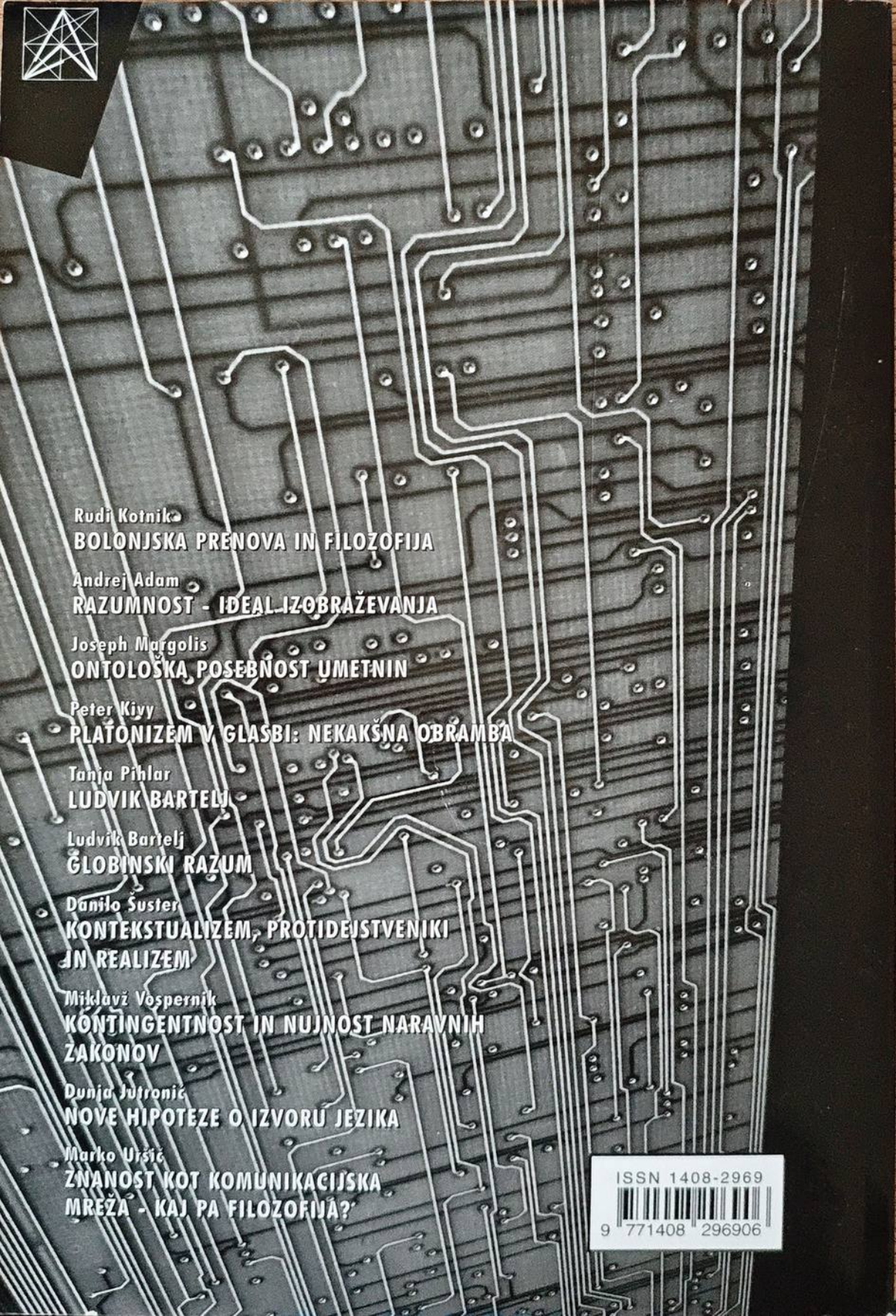
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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

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

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

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. 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.



Rudi Kotnik
BOLONJSKA PRENOVA IN FILOZOFIJA

Andrej Adam
RAZUMNOST - IDEAL IZOBRAŽEVANJA

Joseph Margolis
ONTOLOŠKA POSEBNOST UMETNIN

Peter Kivy
PLATONIZEM V GLASBI: NEKAKŠNA OBRAMBA

Tanja Pihlar
LUDVIK BARTELJ

Ludvik Bartelj
GLOBINSKI RAZUM

Danilo Šuster
KONTEKSTUALIZEM, PROTIDEJSTVENIKI IN REALIZEM

Miklavž Vospernik
KONTINGENTNOST IN NUJNOST NARAVNIH ZAKONOV

Dunja Jutronić
NOVE HIPOTEZE O IZVORU JEZIKA

Marko Uršič
ZNANOST KOT KOMUNIKACIJSKA MREŽA - KAJ PA FILOZOFIJA?

ISSN 1408-2969