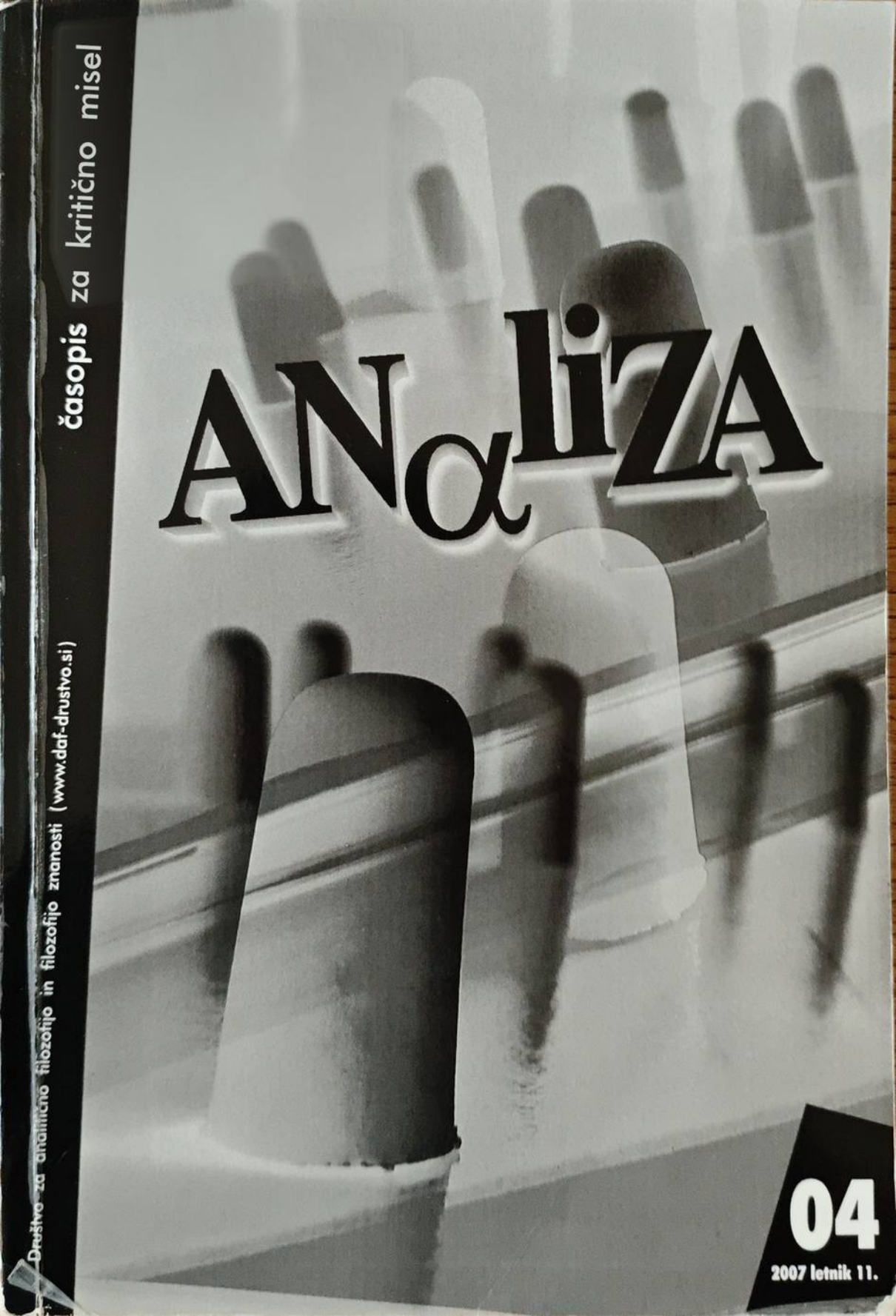
ANαliZA

časopis za kritično misel



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

04

2007 letnik 11.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto XI., december 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: Grafični studio OK, Lavtarjeva ulica 7d, Maribor, januar 2008

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

EPISTEMOLOGIJA G. E. MOORA

G. E. Moore
Dokaz zunanjega sveta 5

G. E. Moore
Štiri oblike skepticizma 11

G. E. Moore
Gotovost 17

Danilo Šuster
Tri poti G. E. Moora 23

Andrej Ule
Moorov »dokaz« zunanjega sveta in skupno znanje 45

MORALNA FENOMENOLOGIJA, MORALNI REALIZEM

Jonathan Dancy
Dve pojmovanji moralnega realizma 57

Vojko Strahovnik
Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti 73

REPREZENTACIJA V VIZUALNI UMETNOSTI

Kendall L. Walton
Prozorne slike: O naravi fotografskega realizma 99

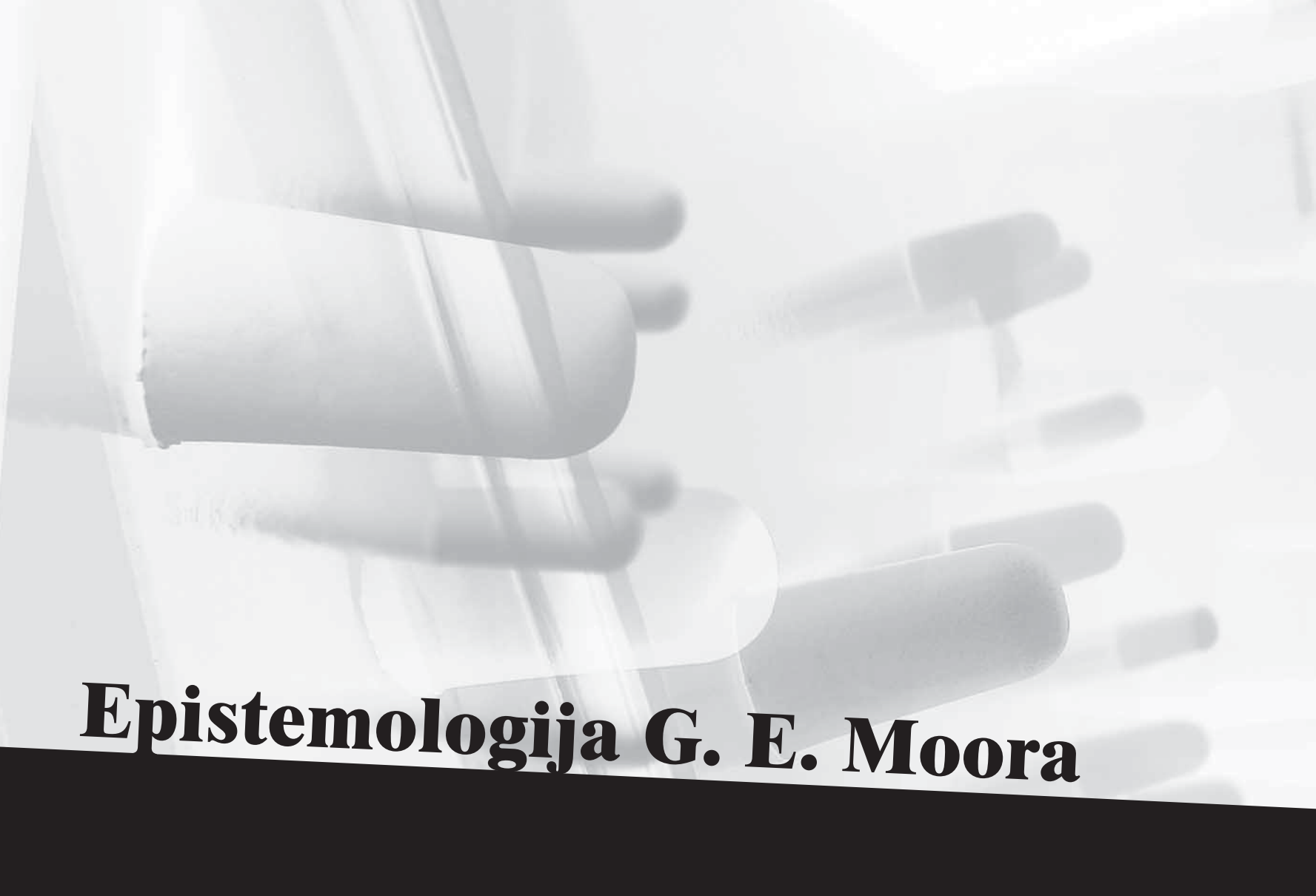
Richard Wollheim
O slikovni reprezentaciji 125

WITTGENSTEIN

Borut Cerkovnik
Vsebina sedme teze Logično filozofskega traktata 141

DIALOG

Tomaž Grušovnik
Wittgensteinova zasebnost 149



Epistemologija G. E. Moora

G. E. Moore
Prevedel Rok Uhan (pregledal in popravil Danilo Šuster)

Dokaz zunanjega sveta*

V Uvodu k drugi izdaji Kantove *Kritike čistega uma* nastopajo naslednje besede:

> … še vedno je škandal za filozofijo…, da moramo obstoj reči zunaj sebe … privzemati zgolj na *vero* in da, če komu pade v glavo, da o tem podvomi, ne moremo postaviti nasproti nobenega zadostnega dokaza (Kant 2001: 33).†

Iz teh besed je jasno razvidno, da je bilo za Kanta pomembno podati dokaz »obstoja reči zunaj sebe« ali morda (zdi se mi, da to bolje izrazi moč nemških besed) »obstoja teh (angl. the) reči izven nas«. Če ne bi menil, da je pomembno podati tak dokaz, potem tega, da dokaza še ni, ne bi imel za »škandal«. Prav tako se zdi jasno, da je tak dokaz naloga, ki sodi na področje filozofije, saj če ne bi tega menil, potem dejstva, da takega dokaza ni bilo, ne bi mogel imenovati škandal za *filozofijo*.

Čeprav se je Kant morda motil v obeh svojih stališčih, se mi vendarle zdi, da ni nikakršnega dvoma o tem, da gre za pomembno zadevo, ki sodi na področje filozofije, da obravnava vprašanje, kakšen, če sploh kak dokaz lahko podamo »o obstoju reči zunaj sebe«. Razprava o tem vprašanju je bila moj predmet, ko sem začel pisati pričujoče predavanje. A takoj moram reči, kot boste videli sami, da sem uspel povedati kvečjemu le nekaj malega od tega, kar bi o tem moralo biti povedano.

…

Mislim torej, da v primeru vseh vrst »reči«, ki so takšne, da če gre za par reči, od katerih sta obe te vrste, ali za par reči, tako da je ena te vrste in druga druge, takoj sledi, da obstajajo nekatere reči, na katere lahko naletimo v prostoru. Prav tako je res, da če lahko dokažem, da obstaja par reči, tako da je prva ene od teh

* Prevedeno po »Proof of an External World«, v G. E. Moore, *Philosophical Papers*, New York: Collier Books, 1962, izbor: str. 126 in 144-8.

† B xxxix, opomba: Kant, I. 2001. *Kritika čistega uma* 1/4. Problemi 1-2, str. 33. Nemške besede so: »so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie …, das Dasein der Dinge außer uns … bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können. «

vrst in druga druge ali pa sta obe ene od teh vrst, potem bom s tem *ipso facto* dokazal, da obstajata vsaj »dve reči izven nas«. Torej, če lahko dokažem, da zdaj obstajata tako kos papirja kot človeška roka, bom s tem dokazal, da obstajata vsaj »dve reči izven nas«; če lahko dokažem, da zdaj obstajata tako čevelj kot nogavica, bom s tem dokazal, da obstajata vsaj »dve reči izven nas« ipd. Podobno bom dokazal, če lahko zdaj dokažem, da zdaj obstajata dva kosa papirja ali dve človeški roki ali dvoje nogavic ipd. Očitno obstaja na tisoče različnih reči, takšnih, da če v kateremkoli trenutku lahko dokažem katerokoli od njih, bom s tem dokazal obstoj reči zunaj sebe. Ali res ne morem dokazati nobene od teh reči?

Kljub temu, da Kant trdi, da je po njegovem mnenju možen en sam dokaz obstoja reči zunaj nas – namreč tisti, ki ga je podal on sam –, se mi zdi, daleč od tega, da lahko sam zdaj podam veliko različnih dokazov in vsak od njih je popolnoma strog. In tudi že večkrat prej sem bil v položaju, ko bi lahko ponudil še mnogo drugih dokazov. Zdaj, na primer, lahko dokažem, da obstajata dve človeški roki. Kako? Tako, da dvignem svoji roki in rečem, medtem ko naredim določeno kretnjo s svojo desno roko, »Tu je ena roka«, in dodam, ko z levo naredim podobno kretnjo, »in tu je druga«. In če sem s tem *ipso facto* dokazal obstoj zunanjih stvari, potem boste uvideli, da lahko to sedaj storim še na veliko drugih načinov, vendar ni nobene potrebe, da bi množil primere.

Pa sem zares pravkar dokazal, da sta obstajali dve človeški roki? Vztrajam pri tem, da sem; da je bil dokaz popolnoma strog ter da je morda nemogoče podati boljši ali strožji dokaz česarkoli. Seveda pa to ne bi bil dokaz, če ne bi zadostil trem pogojem: (1) premisa, navedena v dokazu, je bila različna od sklepa, za katerega sem navedel, da ga dokazuje; (2) premisa, ki sem jo navedel, je nekaj, kar sem *vedel,* ne pa nekaj, v kar sem bil samo prepričan, a o tem nisem bil gotov, ali pa nekaj, kar je sicer bilo resnično, pa jaz tega nisem vedel; (3) sklep je zares sledil iz premise. Toda moj dokaz je zadostil vsem tem pogojem. (1) Premisa, ki sem jo v dokazu navedel, je zagotovo bila povsem različna od sklepa, saj je sklep bil le »v tem trenutku obstajata dve človeški roki«. Premisa pa je bila nekaj veliko bolj specifičnega, nekaj, kar sem izrazil tako, da sem vam pokazal svoji roki, naredil določeno kretnjo in izrekel besede: »Tukaj je ena roka in tukaj je druga.« Očitno je, da sta se razlikovali, saj je jasno, da bi sklep lahko bil resničen, tudi če bi premisa bila neresnična. V zatrjevanju premise sem trdil mnogo več, kot pa sem zatrjeval v trditvi sklepa. (2) Gotovo sem v tistem trenutku *vedel* tisto, kar sem izrazil s kombinacijo določenih kretenj in izrekanjem besed »Tu je ena roka in tu je druga«. *Vedel* sem, da je ena roka obstajala na mestu, naznačenem s kombinacijo določene kretnje in mojega prvega izrekanja besede 'tukaj' in da je bila druga roka na drugem mestu, naznačenem s kombinacijo določene kretnje in mojega drugega izrekanja besede 'tukaj'. Kako absurdno bi bilo trditi, da tega nisem *vedel*, da sem bil o tem le prepričan ter da morda celo sploh ni bilo tako! Prav tako bi lahko rekli, da sploh ne vem, da zdaj stojim in govorim – da navsezadnje morda tega sploh ne počnem ter da ni povsem gotovo, da zdaj stojim in govorim. In nazadnje še (3); prav gotovo je, da je sklep zares sledil iz te premise. To je prav tako gotovo, kakor je goto-

vo, da če je tu ena roka in je tukaj *zdaj* druga roka, potem iz tega sledi, da *zdaj* obstajata dve roki.

Moj dokaz o obstoju reči izven nas je torej izpolnil vse pogoje, potrebne za strog dokaz. Ali obstajajo še kakšni drugi pogoji, ki so nujni za strog dokaz in jih moj dokaz ni izpolnil? Morda bi lahko bili, tega ne vem. Rad bi pa poudaril, da, vsaj kolikor je meni znano, imamo vsi ves čas takšne vrste dokazov za absolutno odločilne (angl. conclusive) dokaze določenih sklepov, imamo jih za nekaj, kar dokončno razreši določena vprašanja, glede katerih smo bili poprej v dvomih. Denimo, da gre za vprašanje, ali na določeni strani v določeni knjigi nastopajo tri tiskovne pomote. Oseba A pravi, da zares so tri, B pa v to dvomi. Kako bi A lahko dokazal, da ima prav? Seveda bi *lahko* to dokazal tako, da bi vzel knjigo, jo odprl na določeni strani, pokazal na tri različna mesta na tej strani, rekoč: »Tu je ena pomota, tu druga in tu tretja.« Jasno je, da je to metoda, s katero bi to *lahko* dokazal! Ampak A s tem ne bi dokazal, da so bile vsaj tri pomote na tisti strani, če ne bi bilo gotovo, da je zares bila pomota na vsakem od mest, na katerega je pokazal. In če rečemo, da bi to *lahko* dokazal na tak način, bi lahko rekli tudi, da bi *lahko* bilo gotovo, da napake res so na vsakem od teh mest. Kolikor bi takšna stvar sploh lahko bila gotova, potem je zanesljivo bilo zdaj gotovo, da je obstajala ena roka na enem od naznačenih mest in druga roka na drugem mestu.

Tako sem malo prej zares dokazal, da so *takrat* obstajali zunanji predmeti. Jasno je, da če sem to storil, potem bi lahko *tedaj* podal še veliko drugih dokazov iste vrste, da so *takrat* obstajali zunanji predmeti in bi zdaj lahko podal še mnogo dokazov te vrste, da *sedaj* obstajajo zunanji predmeti.

Če pa bi zahtevali od mene, da dokažem, da so zunanji predmeti obstajali *v preteklosti*, lahko tudi za to navedem mnogo različnih dokazov, ki pa so v nekaterih pomembnih pogledih drugačne *vrste* od tistih, ki sem jih pravkar podal. Rad pa bi poudaril, da ko Kant pravi, da je škandal, da ni mogoče dokazati obstoja zunanjih predmetov, bi dokaz o obstoju zunanjih predmetov v preteklosti vsekakor *pomagal* odpraviti ta škandal, o katerem govori. Pravi, da bi morali tistemu, ki dvomi v obstoj zunanjih predmetov, postaviti nasproti zadosten dokaz. Toda z osebo, ki dvomi v njihov obstoj, *zagotovo* nima v mislih zgolj osebe, ki dvomi v obstoj zunanjih predmetov v trenutku govorjenja, pač pa osebo, ki dvomi v to, da so predmeti *kadarkoli* obstajali. In dokaz, da so nekateri predmeti obstajali v preteklosti, bi tako vsekakor bil relevanten vsaj za *del* tega, o čemer se takšna oseba sprašuje. Kako lahko torej dokažem, da so zunanji predmeti obstajali v preteklosti? Tu je tak dokaz. Rečem lahko: »Nedolgo tega sem nad tole mizo držal dve roki; torej sta nedolgo tega obstajali dve roki; torej sta vsaj dva zunanja predmeta obstajala v nekem trenutku preteklosti, Q.E.D.« To je popolnoma zadovoljiv dokaz, če le *vem* tisto, kar je zatrjeno v premisi. Ampak jaz *vem*, da sem nedolgo tega držal dve roki nad to mizo. Kar se tega tiče, v tem primeru celo vi to veste. Nobenega dvoma ni o tem, da sem to storil. Torej sem podal popolnoma odločilen dokaz za to, da so zunanji predmeti obstajali v preteklosti. In če je to odločilen dokaz, boste takoj uvideli, da bi lahko podal še mnogo dokazov iste vrste ter da bi lahko zdaj podal še mnogo drugih dokazov. Jasno pa je tudi, da se dokaz te vrste v pomembnih pogledih

razlikuje od tiste vrste dokaza, ki sem ga pravkar podal, da sta *takrat* obstajali dve roki.

Podal sem torej dva prepričljiva dokaza za obstoj zunanjih predmetov. Prvi je bil dokaz, da sta dve človeški roki obstajali v trenutku, ko sem to dokazoval; drugi pa je bil dokaz, da sta dve človeški roki obstajali v nekem trenutku, preden sem to dokazoval. Ta dokaza se v pomembnih pogledih razlikujeta. Opozoril sem že na to, da bi lahko podal še veliko drugih odločilnih dokazov obeh vrst. Jasno je tudi, da bi lahko tudi zdaj podal veliko drugih dokazov obeh vrst. Če so torej to dokazi, ki se jih zahteva, potem ni nič lažjega, kot dokazati obstoj zunanjih predmetov.

A predobro se zavedam, da bo, kljub vsemu, kar sem do zdaj povedal, mnogo filozofov še vedno čutilo, da nisem podal odločilnega dokaza glede vprašanja, ki nas tu zanima. Za zaključek želim na kratko povedati nekaj o tem, zakaj bi kdo lahko občutil takšno nezadovoljstvo z mojimi dokazi.

Po mojem mnenju bi en razlog lahko bil tale. Nekateri ljudje razumejo »dokaz zunanjega sveta« kot dokaz, ki vsebuje dokaz stvari, ki jih nisem niti poskušal dokazati in jih tudi nisem dokazal. Ni tako lahko reči, *kaj* sploh želijo, da bi dokazali – *kaj* je tisto, kar bi bilo takšno, da če za to ni dokaza, potem sploh ne bi rekli, da imajo dokaz obstoja zunanjih stvari. Lahko pa poskusim razložiti, kaj v bistvu želijo. Če bi dokazal propozicije, ki nastopajo kot *premise* v mojih dveh dokazih, potem bi morda priznali, da sem dokazal obstoj zunanjih stvari. Brez takšnega dokaza (ki ga seveda nisem podal niti ga nisem poskusil podati) pa bodo rekli, da nisem podal tistega, kar oni menijo, da je dokaz obstoja zunanjih stvari. Z drugimi besedami, želijo dokaz tega, kar *zdaj* zatrjujem, ko dvignem svoji roki in rečem: »Tu je ena roka in tu je druga.« V drugem primeru pa hočejo dokaz tega, kar *zdaj* zatrjujem, ko rečem: »Nad to mizo sem ravnokar držal svoji roki.« Tisto, kar hočejo, pa seveda ni le dokaz teh dveh propozicij, ampak neko splošna trditev o tem, kako dokazati *kakršnokoli* propozicijo te vrste. Takšnega dokaza pa seveda nisem podal in ne verjamem, da ga je sploh mogoče podati. Če je to tisto, kar se meni z dokazom obstoja zunanjih predmetov, potem ne verjamem, da je sploh mogoč kakršenkoli dokaz obstoja zunanjih predmetov. Seveda lahko v nekaterih primerih dobimo nekaj, kar bi lahko imenovali dokaz propozicij, za katere se zdi, da so podobne poprej navedenim. Če bi kdo posumil, da je ena od mojih rok umetna, bi lahko rekli, da bi dobil dokaz za mojo propozicijo »tu je ena roka in tu je druga« tako, da bi sumljivo roko pregledal od blizu, mogoče bi se je dotaknil in jo otipal ter tako utemeljil, da zares gre za človeško roko. Ne verjamem pa, da je tak dokaz mogoč v vseh primerih. Kako naj zdaj dokažem, da je »tu ena roka in tu druga«? Ne verjamem, da to lahko storim. Če naj bi to storil, bi moral najprej dokazati, da ne sanjam, kot je poudaril že Descartes. A kako naj dokažem, da ne sanjam? Brez dvoma imam odločilne razloge za trditev, da zdajle ne sanjam. Imam odločilno evidenco, da sem buden. A to je nekaj povsem drugega kot reči, da sem sposoben to dokazati. Ne bi vam mogel povedati, v čem je moja celotna evidenca, a to je najmanj, kar bi moral storiti, če bi naj podal tak dokaz.

Drugi razlog za nezadovoljstvo z mojimi dokazi pa po mojem mnenju ni le to, da bi nekateri želeli dokaz nečesa, česar nisem dokazal, pač pa stališče, da če ne morem navesti takšnih dodatnih dokazov, potem tudi dokazi, ki sem jih podal, sploh niso odločilni. Tu pa gre po mojem mnenju za jasno zmoto. Rekli bi: »Če ne moreš dokazati svoje premise, da je 'tu ena roka in tu druga', potem tega ne veš. Sam pa si priznal, da če tega nisi vedel, potem tvoj dokaz ni bil odločilen. Torej tvoj dokaz ni bil, kot si sam trdil, odločilen.« Stališče, da če takšnih stvari ne morem dokazati, potem jih ne vem, je po mojem mnenju stališče, ki ga je izrazil Kant v stavku, ki sem ga navedel na začetku tega predavanja, kjer meni, da dokler nimamo dokaza obstoja zunanjih reči, moramo njihov obstoj privzemati zgolj na vero. Mislim, da hoče reči, da če ne morem dokazati, da je tu roka, moram njen obstoj sprejeti zgolj na podlagi *vere* in tega ne morem vedeti. Za takšno stališče, čeprav je bilo zelo pogosto med filozofi, pa lahko po mojem mnenju pokažemo, da je zmotno – čeprav samo s pomočjo premis, za katere ne vemo, da so resnične, razen če ne vemo, da obstajajo zunanje stvari. O stvareh, ki jih ne morem dokazati, lahko imam vednost, in med stvarmi, o katerih sem zagotovo imel vednost, četudi jih (kot sam mislim) nisem mogel dokazati, so bile premise mojih dveh dokazov. Reči moram torej, da tisti, če takšni sploh so, ki so nezadovoljni s temi dokazi zgolj zato, ker o premisah nisem imel vednosti, nimajo dobrega razloga za svoje nezadovoljstvo.

G. E. Moore
Prevedel Rok Uhan (pregledal in popravil Danilo Šuster)

Štiri oblike skepticizma*

Predmet moje razprave v tem predavanju je obravnava štirih različnih filozofskih nazorov, pri čemer lahko imamo, vsaj tako mislim, vsakega od njih za obliko skepticizma. Vsak od teh nazorov trdi glede stvari neke določene *vrste*, da nobeno človeško bitje nikdar s popolno gotovostjo ne ve prav ničesar o njih. Med seboj pa se razlikujejo samo v vrsti stvari, glede katere zagovarjajo skepticizem.

…

Vse štiri oblike skepticizma, s katerimi se bom ukvarjal, so, vsaj tako mislim, zagovarjali v preteklosti in jih še vedno zagovarja kar nekaj filozofov. Ponazoril pa jih bom izključno s sklicevanjem na dve Russllovi knjigi – *Analysis of Matter* (Allen & Unwin, London, 1927) ter *An Outline of Philosophy* (Allen & Unwin, London, 1927, v ameriški izdaji *Philosophy*). Ko je pisal ti dve knjigi, je Russell, vsaj kolikor lahko jaz razberem, glede vsake od štirih »stvari«, ki jih bom opisal, zagovarjal stališče, da nobeno človeško bitje ni nikdar vedelo ničesar gotovega o stvareh te vrste, kar bom ponazoril s citati iz teh dveh knjig, ki kažejo, zakaj menim, da je Russllovo stališče takšno. Jaz pa si ne morem pomagati, da ne bi mislil, da sem pogosto imel gotovo védenje o stvareh vseh štirih vrst, glede katerih Russell izjavlja, da nobeno človeško bitje ni o njih nikdar vedelo ničesar gotovega. Mislim pa, da s tem, ko pravi, da nobeno človeško bitje ni nikdar imelo takšnega védenja, implicira, da to velja tudi zame in se jaz torej motim v prepričanju, da sem takšno védenje imel. Vprašanje, ki ga želim obravnavati, je enostavno: Ali je imel Russell prav v prepričanju, da nikdar nisem imel takšnega védenja, ali pa imam prav jaz, ki mislim, da sem takšno védenje imel? Seveda, če imam prav jaz, potem mislim, da je prav gotovo, da so tudi drugi ljudje, vključno z Russellom samim, imeli takšno védenje. Vsi vi, denimo, ste zelo, zelo pogosto imel gotovo védenje o stvareh vsake od teh vrst, glede katerih on trdi, da nobeno človeško bitje ni o njih nikdar vedelo ničesar gotovega. A tu ne mislim razpravljati o tem, ali so drugi ljudje imeli takšno védenje, niti ne o zelo zanimivem vprašanju, *zakaj* je gotovo, da če sem jaz imel

* Prevedeno po »Four forms of scepticism«, v G. E. Moore, *Philosophical Papers*, New York: Collier Books, 1962, izbor: str. 193, 197 in 220-22.

takšno védenje, potem so ga imeli tudi drugi. Vprašanje, s katerim se bom ukvarjal, je zgolj to, ali imam prav v prepričanju, da sem *jaz* imel takšno védenje, ali pa ima prav Russell, ko misli, da jaz nikdar nisem imel takega védenja.

Zdaj bom poskušal predstaviti, kakšne so te štiri vrste stvari, glede katerih Russell implicira, da nikdar nisem imel nikakršnega zanesljivega védenja o katerikoli od teh stvari, jaz pa ne morem, da ne bi mislil, da sem pogosto imel gotovo védenje o stvareh vseh teh štirih vrst.

(1) Prva vrsta ja tale. Po Russllu nisem nikdar popolnoma gotovo vedel prav ničesar o *sebi*. Kot on meni, ne vem zanesljivo niti tega, da zdaj »imam bel zaznavni predmet« [angl. percept][†] in nikdar nisem vedel nobene podobne stvari.

…

(3)Tretja vrsta stvari, o katerih naj ne bi nikdar vedel ničesar gotovega, so stvari, ki bi jih lahko v vsakem posameznem primeru izrazil tako, da bi pokazal na določeno osebo in rekel »Ta oseba zdaj nekaj vidi«, ali pa »Ta oseba je pravkar nekaj videla«, ali pa »Ta oseba je pravkar nekaj slišala«, ali pa, bolj določeno, »Ta oseba zdaj vidi, ali je pravkar videla, bel vidni zaznavni predmet«, ali »Ta oseba zdaj sliši, ali je pravkar slišala zvok 'ta'«.

…

(4) Četrta vrsta stvari, za katere menim, da sem o posameznih primerkih te vrste pogosto imel gotovo védenje, za Russlla pa se zdi, da je mislil, da nobeno človeško bitje ni nikdar o njih imelo kakršnegakoli gotovega védenja, pa je naslednja. Gre za stvari, kot je ta, da je tole svinčnik; da je to kos papirja; da ima ta svinčnik mnogo večjo dolžino od debeline; da ima ta kos papirja večjo dolžino od širine in da je njegova debelina mnogo manjša od njegove dolžina ali širine; da je ta svinčnik zdaj bliže temu kosu papirja kot pa moji levi roki; da se zdaj premika proti temu kosu papirja itd. itd. Za vse omenjene stvari mislim, da sem jih z gotovostjo vedel v trenutku, ko sem jih omenil. Čeprav Russell *izrecno* ne govori veliko o stvareh te vrste, ne more biti dvoma, da je mislil, da nobeno človeško bitje ni nikdar o njih imelo kakršnegakoli gotovega védenja.

[†] V delu *Outline* Russell uporablja besedo »zaznavni predmet« (»percept«) v takšnem smislu, da nikakor ni vse, za kar bi običajno rekli, da je »zaznano«, že tudi »zaznavni predmet«. Tako sem, denimo, zaznal vsak primerek besede »to«, ki sem jo zapisal na tem papirju. Toda noben primerek besede »to«, čeprav je zaznan, ni zaznavni predmet v Russllovem smislu. Vsak tak primerek je nek fizikalni predmet in noben fizikalni predmet ni enak temu, kar on meni z izrazom »zaznavni predmet«. Russell uporablja »zaznavni predmet« v istem smislu kot drugi uporabljajo besedo »čutni podatek« (*sense-datum*), razen seveda v tem, da beseda »čutni podatek« implicira, da so čutni podatki »dani«, po Russllu pa zaznavni »predmeti« niso »dani« ali pa vsaj ni gotovo, da so. Gre za različna nazora, ki ju, tako se zdi, Russell med seboj ne razlikuje povsem jasno.

…

Vrnimo se zdaj k obravnavi tretje in četrte vrste stvari. Obravnavam ju skupaj, saj, kolikor lahko vidim, so Russllovi argumenti v obeh primerih enaki. Kakšne argumente ima Russell za stališče, da nikdar nimam gotovega védenja o stvareh, kot so »Ta oseba zdaj nekaj vidi«, »Ta oseba zdaj nekaj sliši« itd.?

…

Zdaj pridemo do argumenta: »Descartesov zli demon je logična možnost.« Ta argument je očitno precej različen od obeh predhodnih. Russell ne pravi, da *so* kakršnikoli zaznavni predmeti proizvedeni s strani Descartovega zlega demona; niti ne misli, da je praktično ali teoretično mogoče, da Descartesov zli demon v meni proizvaja takšne zaznavne predmete, v smislu, kot je (morda) praktično mogoče, da to stori čarovnik in teoretično mogoče, da to stori fiziolog s stimuliranjem optičnega živca. Pravi le, da je to *logično možno*. Kaj natanko pa to pomeni? Mislim, da je to argument, ki predstavi docela nove premisleke, o katerih do zdaj še nisem povedal ničesar in ki nas vodijo h koreninam razlik med Russllom in mano. Menim, da Russell tukaj zatrjuje, da je *logično mogoče*, da je ta moj določeni zaznavni predmet, za katerega mislim, da vem, da je asociiran z zaznavnim predmetom neke druge osebe, dejansko ustvarjen v meni s strani zlobnega demona, tako da sploh ni nobenega takšnega asociiranega zaznavnega predmeta. Zatorej ne morem zagotovo vedeti, kar mislim, da vem. Seveda pri tem domnevamo, da *če* ga je ustvaril zli demon, potem sledi, da ni asociiran z zaznavnim predmetom neke druge osebe na način, za katerega mislim, da vem, da je. Tako uporabljamo frazo »je bil ustvarjen od zlega demona«. Vprašanja, o katerih moramo razmisliti, so torej preprosto naslednja tri: Kaj je mišljeno s tem, ko rečemo, da je *logično mogoče*, da je ta zaznavni predmet ustvaril zli demon? Je *res*, da je to logično mogoče? In če je res, ali sledi iz tega, da jaz sam ne morem zagotovo vedeti, da ga *ni* ustvaril zli demon?

Tri različne reči bi lahko bile mišljene s tem, ko rečemo, da je ta propozicija logično mogoča. Prva je ta, da propozicija ni v protislovju sama s sabo. To rade volje sprejmem. Ampak iz golega dejstva, da propozicija ni v protislovju sama s sabo, zagotovo ne sledi, da ne moremo zagotovo vedeti, da je neresnična. To sprejema tudi Russell, ki zagovarja stališče, da zagotovo vem, da so neresnične nekatere propozicije o mojih zaznavnih predmetih, ki niso v protislovju same s sabo. Tako sprejema, na primer, da zagotovo vem, da zdaj obstaja beli vidni zaznavni predmet. Toda propozicija, ki pravi, da ga ni, zagotovo ni v protislovju sama s sabo.

V svojem argumentu mora torej uporabljati frazo »logično mogoče« v nekem drugem smislu. Naravna raba bi se zdela: ni logično nezdružljivo s čemerkoli, kar vem. Če pa bi frazo uporabljal na ta način, bi s tem predpostavljal tisto, kar šele mora dokazati. Zakaj tisto, kar ravno trdim, da vem, je, da tega zaznavnega predmeta *ni* ustvaril zli demon. Seveda pa *je* propozicija, da ga je ustvaril zli demon, nezdružljiva s propozicijo, da ga *ni*.

Preostane le še en način, ki je, kot mislim, dejansko tisti, ki ga je Russell imel v mislih. Pravi namreč: Propozicija »Ta zaznavni predmet je ustvaril zli demon« ni logično nezdružljiva s čemerkoli, o čemer imamo *takojšnje* [immediate] védenje. In če tako misli, potem menim, da ima prav. Predpostavljam, da se glede tega mnogo filozofov ne bi strinjalo z nama. So ljudje, ki menijo, da v določenih primerih *imamo* takojšnje védenje o stvareh, kot so: Ta oseba se zaveda; uporabljajo vsaj tak jezik, če pa res imajo v mislih natanko tisto, kar jaz menim s »takojšnje védenje«, je morda dvomljivo. Z Russllom se moram strinjati o tem, da nikoli ne morem imeti *takojšnjega* védenja o tem, da se ta oseba zaveda, niti ne o tem, kar je *logično nezdružljivo* s »Ta zaznavni predmet je ustvari zli demon«. Razlikujem pa se od Russlla v predpostavki, da zagotovo vem določene stvari, o katerih nimam *takojšnjega* védenja in ki prav tako logično *ne* sledijo iz česarkoli, o čemer imam takojšnje védenje.

Zdi se mi, da je to temeljno vprašanje o primerih tipa (3) in (4), ki jih razlikuje od primerov tipa (1) in (2). Mislim, da imam *takojšnje* védenje o sebi in stvareh kot »Pred kratkim je nastopil zvok, kot je 'Russell'«. Mislim, da v spominu nastopa takšno *takojšnje* védenje in da je veliko moje vednosti o samemu sebi te vrste. Ampak vseeno se moram strinjati z Russllom, da nikoli ne morem imeti takojšnjega védenja o »Ta oseba se zaveda« ali »To je svinčnik«, kot tudi v tem, da resnica takšnih propozicij nikoli ne sledi logično iz česarkoli, o čemer imam takojšnje védenje, pa vendar mislim, da imam gotovo védenje o teh stvareh. Ali ima kakšen argument za svoje stališče, da če je njihova neresničnost *logično mogoča* (tj., če nimam takojšnjega védenja o čemerkoli, kar je logično nezdružljivo z njihovo neresničnostjo), potem o njih *nimam* gotovega védenja? To je zagotovo nekaj, kar Russell vseskozi predpostavlja, a nikjer nisem našel posebnih argumentov, ki bi temu govorili v prid.

Kolikor lahko presodim, tvorita njegove razloge za to stališče dve domnevi, ki ju izrazi, ko reče: »Če (naj zavrnem stališče, da je moje življenje en sam dolg sen) moram to storiti na podlagi argumenta po analogiji ali induktivnega argumenta, ki pa ne vodi do popolne gotovosti.« (*Outline*, 218) Z drugimi besedami, Russell predpostavlja: (1) Moje prepričanje ali védenje, da je to svinčnik, *če* o tem nimam takojšnjega védenja in če ta propozicija ne sledi logično iz česarkoli, o čemer imam takojšnje védenje, v nekem smislu »temelji« na argumentu po analogiji ali induktivnem argumentu; in (2) tisto, kar »temelji« na argumentu po analogiji ali induktivnem argumentu, ni nikoli gotovo znanje, ampak le bolj ali manj verjetno prepričanje. Glede na ti dve domnevi se mi zdi, da mora biti prva v nekem smislu pravilna, čeprav se mi zdi, da je neznansko težko reči. v kakšnem smislu je pravilna. Nagibam se torej k spodbijanju druge domneve: Menim, da je tisto, kar »temelji« na argumentu po analogiji ali induktivnem argumentu, v smislu, v katerem na tem temelji moja vednost ali prepričanje, da je to svinčnik, kljub vsemu zares lahko gotova vednost in *ne* zgolj bolj ali manj verjetno prepričanje.

Tisto, kar želim na koncu poudariti, pa je: Russllovo stališče, da ne vem zagotovo, da je to svinčnik ali da se vi zavedate, temelji, če imam prav, na nič manj kot štirih različnih podmenah: (1) da o teh stvareh nimam takojšnjega védenja; (2) da ne sledijo logično iz česarkoli, o čemer imam takojšnje védenje; (3) da

če sta (1) in (2) resnični, mora moje prepričanje ali vednost »temeljiti na argumentu po analogiji ali induktivnem argumentu«; in (4) da tisto, kar temelji na takem argumentu, ne more biti *gotovo védenje*. Ne morem pa kaj, da se ne bi vprašal: Ali je dejstvo, da so te podmene resnične, dejansko tako gotovo, kot je gotovo, da *res* vem, da je to svinčnik in da se vi zavedate? Ne morem si kaj, da ne bi odgovoril: Zdi se mi bolj gotovo, da *zares* vem, da je to svinčnik in da se vi zavedate, kot pa da je resnična katerakoli izmed teh štirih podmen, kaj šele, da so vse resnične. Z drugimi besedami, čeprav se, kot sem že omenil, strinjam z Russllom, da *so* (1), (2) in (3) resnične; pa glede nobene od teh treh ne čutim *takšne* gotovosti kot glede tega, da zagotovo vem, da je to svinčnik. Naj bo dovolj: mislim, da ni *razumno*, da smo tako gotovi glede katerekoli izmed teh štirih domnev, kot smo glede propozicije, da vem, da je to svinčnik. In kako, zaboga, naj se odločimo, o kateri izmed dveh reči je *razumno* biti najbolj gotov?

G. E. Moore
Prevedel: Rok Uhan (pregledal in popravil Danilo Šuster)

GOTOVOST*

Sedaj, kot lahko vsi vidite, sem v sobi in nisem zunaj, na zraku; stojim in ne ležim ali sedim; oblečen sem, ne pa popolnoma nag; govorim precej naglas in ne pojem ali šepetam ali govorim po tihem; v rokah imam nekaj popisanih kosov papirja; v tej sobi je razen mene še precej drugih ljudi; in v tej steni so okna, v tej pa vrata.

Izrekel sem nekaj različnih trditev, in to povsem jasno in trdno, kot da ni nobenega dvoma o tem, da so resnične. Čeprav nisem izrecno rekel, v zvezi s katerokoli od izrečenih različnih stvari, da niso samo resnične, ampak tudi *gotove*, pa sem, ko sem jih izrekel, *impliciral*, čeprav tega nisem rekel, da dejansko so *gotove* …

…

Predpostavimo, da zdaj rečem: »Zagotovo vem, da stojim; absolutno gotovo je tako; niti najmanjše možnosti ni, da ne stojim.« Mnogo filozofov bi reklo: »Motiš se: ne veš, da stojiš; *ni* absolutno gotovo, da je temu tako; obstaja *neka* možnost, pa čeprav zelo majhna, da ne stojiš.« Argument, ki se je bil rabil kot argument v prid tej trditvi, je argument, v katerem bi filozof, ki bi ga uporabljal v ta namen, zatrdil: »Ne veš zagotovo, da ne sanjaš; ni absolutno gotovo, da ne; obstaja *neka* možnost, pa čeprav zelo majhna, da sanjaš.« In iz tega, da ne vem zagotovo, da ne sanjam, naj bi sledilo, da ne vem zagotovo, da stojim. Tako sklepajo: če ni gotovo, da ne sanjaš, potem ni gotovo, da stojiš. In *če* ne vem, da ne sanjam, potem tudi ne vem, da sedim: temu ne bom oporekal. Iz hipoteze, da sanjam, bi, mislim da, zagotovo sledilo, da ne *vem*, da stojim; čeprav še nisem videl, da bi kdo tako zares argumentiral in čeprav mi ni čisto jasno, kako bi dokazali, da bi to sledilo. Ampak, po drugi strani, iz hipoteze, da sanjam, zagotovo ne bi sledilo, da *ne* stojim; zakaj gotovo je logično mogoče, da bi človek trdno spal in sanjal, medtem ko stoji in ne leži. Torej je logično mogoče, da bi lahko obenem stal ter istočasno sanjal, da stojim. Tako je zgodba o dobro znanem vojvodi iz Devonshira, ki je nekoč sanjal, da ima govor v angleškem parlamentu, ko pa se je zbudil, je ugotovil, da prav zares *ima* govor

* Prevedeno po G. E. Moore, »Certainty«, v G. E. Moore, *Philosophical Papers*, New York: Collier Books, 1962, izbor: str. 223, 240-6.

v angleškem parlamentu, vsekakor logično mogoča. In če bi, kot se navadno domneva, kadar sanjam, da stojim, bilo prav tako pravilno reči, da *mislim*, da stojim, potem iz tega sledi, da je hipoteza, da sedaj sanjam, docela v skladu s hipotezo, da velja tudi oboje – mislim, da stojim, in tudi v resnici stojim. Torej, če, kot se mi zdi, da zares velja in kot to predpostavlja tudi ta argument, *bi* iz hipoteze, da zdaj sanjam, sledilo, da ne vem, da stojim, potem iz tega sledi poanta, ki je zelo pomembna z našo rabo besede 'vednost' in tudi besede 'gotovost'. To poanto je večkrat temeljito obdelal že Russell – namreč, da iz konjunkcije dveh dejstev, najprej, da človek misli, da je dana propozicija *p* resnična, in iz tega, da *p* tudi dejansko je resnična, še *ne* sledi, da ta človek *ve*, da je *p* resnična. Da bi lahko upravičeno rekel, da vem, da stojim, se zahteva nekaj več od gole konjunkcije dveh dejstev, da mislim, da stojim, in da tudi v resnici stojim. Kot je to izrazil Russell, resnično prepričanje ni enako vednosti. In mislim, da lahko dodamo tudi to, da celo iz konjunkcije dejstev, da se čutim gotovega, da stojim, in da tudi dejansko stojim, ne bi sledilo, da vem, da stojim, in potemtakem niti to ne, da *je* gotovo, da stojim. V zvezi z argumentom, ki temelji na dejstvu, da človek, ki sanja, da stoji, pa se zgodi, da v tem trenutku tudi v resnici stoji, vseeno ne bo *vedel*, da stoji, je treba opozoriti, da iz dejstva, da človek sanja, da stoji, vsekakor ne *sledi*, da tak človek *misli*, da stoji. Saj se včasih v sanjah dogodi, da *mislimo*, da so to samo sanje, in človek, ki bi tako mislil, bi vsekakor lahko, čeprav je sanjal, da stoji, še vedno *mislil*, da ne stoji, četudi ne bi mogel *vedeti*, da ne stoji. Torej ni tako, da sem, kot bi lahko površno domnevali, če sanjam, da stojim, ko dejansko ležim, nujno *prevaran.* Prevaran bi bil le, če bi mislil, da stojim, v resnici pa ne bi stal. Lahko pa sanjam da stojim, ne da bi mislil, da stojim. Zagotovo pa se pogostokrat dogodi, da sanjamo, da je nekaj tako-in-tako, ne da bi hkrati mislili, da so to samo sanje. In v takih primerih se mi zdi, bi lahko o nas rekli, da *mislimo*, da je tisto, o čemer sanjamo, da je resnično, *zares* resnično in da smo prevarani, če to ni resnično. Pa tudi, da bi v takšnih primerih, ko tisto, o čemer sanjamo, da je resnično, tudi *zares* je resnično, lahko o nas rekli, da pravilno mislimo, da je resnično, čeprav zanesljivo ne *vemo*, da je to resnično.

Strinjam se torej s tistim delom argumenta, ki pravi, da če ne vem, da ne sanjam, sledi, da ne *vem*, da stojim, čeprav v resnici stojim in tudi mislim, da stojim. A prvi del argumenta vsebuje razmislek, ki reže na obe strani. Če je resničen, sledi, da je prav tako resnično, da če *vem*, da stojim, potem vem, da ne sanjam. Torej bi prav tako, kot lahko moj nasprotnik sklepa: ker ne veš, da ne sanjaš, iz tega sledi, da ne veš, da stojiš, jaz lahko sklepal: ker vem, da stojim, iz tega sledi, da vem, da ne sanjam. En argument je prav tako dober kot drugi, razen če mi moj nasprotnik ne ponudi boljših razlogov za trditev, da ne vem, da ne sanjam, kot pa jih lahko ponudim jaz za svojo trditev, da vem, da stojim.

Kakšne razloge bi lahko navedli za trditev, da ne vem zagotovo, da v tem trenutku ne sanjam?

Zdi se mi, da do sedaj še nisem videl kakršnegakoli jasno predstavljenega argumenta, ki bi to pokazal. Sam bom poskušal, tako jasno kot le morem, predstaviti premise in sklepanja, za katere mislim, da so veliko filozofov vodili do domneve, da resnično ne morem zagotovo vedeti, da ne sanjam.

Kot se morda spomnite, sem dejal, ko sem omenjal sedem trditev, s katerimi sem začel to predavanje, da imam za njih 'evidenco svojih čutil', a rekel sem tudi, da ne mislim, da je to edina evidenca, ki jo imam, niti tega, da gre za samo po sebi odločilno evidenco. No, če se sem imel *takrat* 'evidence svojih čutil' v prid propoziciji, da sem stal, potem imam zagotovo *sedaj* evidenco svojih čutil za propozicijo, da *stojim*, čeprav to morda ni celotna evidenca, ki jo imam, in morda tudi ni odločilna. Pa dejansko sploh imam *kakršnokoli* evidenco svojih čutil za to propozicijo? Ena stvar se mi glede rabe te fraze zdi povsem jasna, namreč, da če človek v določenem času samo sanja, da stoji, potem iz tega sledi, da ob tistem času nima nobene evidence svojih čutil za to propozicijo. Reči »Jones je sinoči *samo* sanjal, da stoji, in vendar je vseskozi imel evidenco svojih čutil, da stoji« pomeni reči nekaj protislovnega. A tisti filozofi, ki pravijo, da je mogoče, da zdaj sanjam, gotovo želijo tudi reči, da je mogoče, da *le sanjam*, da stojim. Iz tega pa, kot zdaj vidimo, sledi, da je mogoče, da *nimam* evidence svojih čutil, da stojim. Torej, če imajo prav, iz tega sledi, da ni gotovo, da sploh imam *evidenco svojih čutil* za *karkoli*. Če bi torej sedaj dejal, da gotovo imam evidenco svojih čutil za propozicijo, da stojim, četudi ni gotovo, da stojim, bi s tem le predpostavljal tisto, kar šele moram dokazati. Kajti če ni gotovo, da ne sanjam, ni gotovo niti to, da imam evidenco svojih čutil, da stojim.

Ampak četudi ni gotovo, da sploh imam v tem trenutku evidenco svojih čutil za karkoli, pa je precej gotovo, da imam *ali* evidenco svojih čutil, da stojim, *ali* pa imam izkustvo, ki je zelo *podobno* evidenci mojih čutil, ki mi pravijo, da stojim. *Če* zdaj sanjam, tvorijo to izkustvo sanjske podobe, ki so vsaj zelo podobne občutkom, ki bi jih imel, če bi bil buden, in imel občutke, posedovanje katerih bi tvorilo »evidenco mojih čutil«, da stojim. Uporabimo frazo »čutno izkustvo« tako, da bo izkustvo, ki ga zagotovo imam, »čutno izkustvo« ne glede na to, ali gre samo za doživljanje sanjskih podob. Če uporabimo izraz »čutno izkustvo« na ta način, menim, da lahko rečemo, da če ni gotovo, da zdaj ne sanjam, potem ni gotovo, da niso *vsa* čutna izkustva, ki jih zdaj doživljam, le sanjske podobe.

Katere so torej premise in sklepanja, ki bi toliko filozofov privedla do mišljenja, da bi vsa čutna izkustva, ki jih zdaj doživljam, *lahko* bila le sanjske podobe – da ne vem zagotovo, da niso?

Kolikor lahko vidim, je premisa, ki bi jo gotovo uporabili, bila naslednja: »Vsaj nekatera od čutnih izkustev, ki jih zdaj doživljaš, so v pomembnih pogledih podobna sanjskim podobam, ki so se dejansko pojavile v sanjah.« Zdi se, da je to povsem nedolžna premisa in pripravljen sem priznati, da je resnična. Mislim pa, da obstaja upoštevanja vreden ugovor uporabi te premise v izpeljavi skeptičnega sklepa. Filozof, ki jo zares uporablja kot premiso, po mojem mnenju *implicira*, čeprav tega izrecno ne reče, da on sam ve, da je resnična. S tem torej *implicira*, da on sam ve, da so sanje nastopile. In seveda mislim, da bi imel prav. Vsi filozofi, ki sem jih kdajkoli spoznal ali slišal o njih, so gotovo vedeli, da so sanje nastopile: vsi vemo, da so sanje *nastopile*. Ampak, ali lahko konsistentno združi propozicijo, da ve, da so sanje nastopile, s svojim sklepom, da ne ve, da ne sanja? Ali lahko sploh kdorkoli ve, da so sanje nastopile, če v tistem trenutku

sam ne ve, da ne sanja? Če pa *sanja*, potem je mogoče, da le sanja, da so sanje nastopile; in če ne ve, da ne sanja, ali lahko sploh ve, da nisi *samo* njegove sanje, da so sanje nastopile? Ali lahko torej sploh ve, da so sanje *nastopile*? Mislim, da tega ne more vedeti. Zato mislim, da je vsakdo, ki uporabi to premiso in poleg tega v sklepu zatrjuje, da nihče nikoli ne ve, da ne gre samo za sanje, kriv nedoslednosti. Z uporabo te premise implicira, da on sam ve, da so sanje nastopile. Če pa je njegov sklep resničen, sledi, da on sam ne ve, da ne sanja, in potemtakem tudi ne ve, da niso to samo njegove sanje, da so sanje nastopile.

Kakorkoli že, priznam, da je ta premisa resnična. Poglejmo si sedaj, s kakšnim sklepanjem bi bilo mogoče priti od te premise do sklepa.

Ne uvidim, kako bi sploh lahko napredovali v tej smeri, če prej ne naredimo naslednjega ogromnega koraka, namreč, če ne rečemo: ker so obstajale sanjske podobe, ki so bile v pomembnih pogledih podobne čutnim izkustvom, ki jih imam sedaj, je logično mogoče, da obstajajo sanjske podobe, *natanko takšne kot vsa* čutna izkustva, ki jih sedaj doživljam. Torej je logično mogoče, da *so* vsa čutna izkustva, ki jih sedaj doživljam, zgolj sanjske podobe. Zdelo bi se, da bi lahko veljavnost tega koraka do neke mere podprli s sklicevanjem na dejstva, seveda le za ceno neke vrste nedoslednosti, na katero sem pravkar opozoril. Lahko bi, denimo, rekli, da so nekateri ljudje doživljali sanjske podobe, ki so bile *popolnoma takšne kot* čutna izkustva, ki so jih imeli v stanju budnosti, in da mora biti potemtakem logično mogoče, da imamo sanjsko podobo, ki je popolnoma takšna kot čutno izkustvo, ki pa *ni* sanjska podoba. In potem bi lahko tudi rekli: Če je logično mogoče, da so nekatere sanjske podobe popolnoma take kot čutna izkustva, ki niso sanjske podobe, tedaj mora zagotovo biti logično mogoče, da so *vse* sanjske podobe, ki se pojavljajo v sanjah v določenem trenutku, popolnoma take kot čutna izkustva, ki niso sanjske podobe. In prav tako je logično mogoče, da so vsa čutna izkustva, ki jih ima človek v določenem trenutku, ko je buden, popolnoma taka kot sanjske podobe, ki jih je on sam ali kdo drug nekoč imel v sanjah.

Ne vidim, kako bi lahko zanikal, da je logično mogoče, da naj bi vsa čutna izkustva, ki jih trenutno doživljam, bila le sanjske podobe. In če je to logično mogoče in še, če so čutna izkustva, ki jih imam sedaj, edina izkustva, ki jih sedaj imam, potem ne vidim, kako bi lahko zagotovo vedel, da ne sanjam.

Toda konjunkcija mojih spominov na takojšnjo preteklost skupaj s temi čutnimi izkustvi *bi lahko* zadoščala, da bi me usposobila za to, da bi vedel, da ne sanjam. *Lahko bi,* pravim. Kaj pa, če naš skeptični filozof poreče: »To *ne* zadošča,« in ponudi argument, da bi to dokazal. In sicer tegale: »Logično mogoče je, da bi imel vsa čutna izkustva, ki jih imaš, in tudi, da se spominjaš vsega, česar se spominjaš, pa *vendarle* sanjaš.« Če to *je* logično mogoče, potem ne vidim, kako bi lahko zanikal, da je nemogoče, da bi zagotovo vedel, da ne sanjam. Ne vidim, kako bi to sploh lahko vedel. Ampak, ali obstaja kak razlog za trditev, da to *je* logično mogoče? Kolikor mi je znano, ni še nihče podal takega razloga in ne vidim, kako bi ga sploh lahko. In dokler takšnega razloga ni, moj argument »Vem, da stojim, zatorej vem, da ne sanjam« ostaja vsaj tako dober kot skeptikov »Ne veš, da ne sanjaš, zatorej ne veš, da ne stojiš«. Mislim, da še nikoli

nisem videl argumenta, ki bi bil izrecno namenjen temu, da bi pokazal, da temu ni tako.

Na koncu moram še nekaj pojasniti. Vsekakor je logično mogoče, da bi *pravkar* lahko bil sanjal. *Lahko* bi zdaj sanjal, zatorej propozicija, da zdaj *sanjam*, ni protislovna. Dvomim pa, da je logično mogoče, da bi imel *oboje*, tako vsa čutna izkustva kot tudi spomine, ki jih imam, in *vendarle* sanjal. Konjunkcija propozicije, da zdaj imam ta čutna izkustva in spomine, in propozicije, da zdaj sanjam, se mi zdi zelo verjetno protislovna.[†]

[†] Opomba urednika *Philosophical Papers* (Casimir Lewy): Mislim, da bi morali omeniti, da je bil Moore posebej nezadovoljen z zadnjimi štirimi odstavki tega članka. Prepričan sem, da je imel v mislih prav te odstavke, ko je v *Uvodu* (k *Philosophical Papers*) zapisal, da članek vsebuje hude pomote.

Danilo Šuster
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Tri poti G. E. Moora

Obravnavam strategijo obrambe vsakdanje vednosti in odgovora skeptiku G. E. Moora, ki nastopa v njegovih sestavkih »Dokaz zunanjega sveta«, »Gotovost« in »Štiri oblike skepticizma«. Ta strategija ima vsaj dve težavi. Prva je v tem, da Moore ne pojasni intuitivne moči in privlačnosti skeptičnega argumenta in svoje rešitve ne podgradi s teorijo vednosti. Druga pa je ta, da Moorov dokaz šteje kot klasični primer zmote *petitio principii*. Trije obravnavani članki se zaključijo s tremi med seboj različnimi predlogi odgovora skeptiku, ki jih lahko shematsko povzamemo z naslednjimi tezami: (i) imamo evidenco, s katero lahko zavrnemo skeptično hipotezo (»Gotovost«); (ii) premise skeptičnega argumenta so mnogo manj prepričljive od zanikanja njegovega sklepa (»Štiri oblike skepticizma«) in (iii) premise Moorovega dokaza so nekaj, kar vemo, četudi jih ne moremo dokazati (»Dokaz zunanjega sveta«). Vsaka od strategij ima svojega sodobnega zagovornika ali vsaj nadaljevalca (i – Sosa; ii – Lycan; iii – Pryor). Ker je Moorov dokaz povezan z analizo zmote krožnega sklepanja, obravnavam tudi pojem argumenta in problem prenosa jamstev v prepričljivem argumentu (Wright). Struktura dialektične situacije med skeptikom in njegovim nasprotnikom je takšna, da glede na pravila argumentativne igre skeptika ne moremo zavrniti. Toda v ozadju zmote krožnega sklepanja je neka dvoumnost: dialektična napako v *igri* argumentiranja in *epistemološko* zmotno sklepanja iz premis, ki so manj znane od sklepa. Dialektični neuspeh Moorovega dokaza ne pomeni nujno epistemološkega neuspeha.

Ključne besede: G. E. Moore, dokaz zunanjega sveta, skepticizem, argument, *petitio principii*.

1.

G. E. Moore[1] je v svojih zgodnjih delih znan predvsem po zavračanju idealistične metafizike. Tudi njegov »Dokaz zunanjega sveta« »Proof of an External world, 1939« se začne z zelo podrobno kritično obravnavo znamenitega Kantovega dokaza. Moorova argumentacija je uperjena proti idealistom v klasičnem smislu, tistim, ki trdijo, da zunanji svet sploh ne obstaja. Toda današnji okvir razumevanja njegovega dokaza in spoznavnoteoretskih izhodišč nasploh ni zavračanje idealizma, ampak zavračanje radikalnega skeptika, ki pravi, da ne

[1] Večino akademske kariere je Moore (1873-1958) preživel v Cambridgu, kjer so bili njegovi kolegi Russell, Ramsey in Wittgenstein. Najbolj znano zgodnje delo je *Principia Ethica* (1903), tudi v slov. prevodu (Moore, 2000).

moremo imeti vednosti o zunanjem svetu. Nekateri menijo, da ima razlika v naslovniku argumenta pomembne epistemološke posledice. Dokaz védenja o zunanjem svetu namreč zahteva zavrnitev skeptičnih argumentov, dokaz zunanjega sveta pa naj tega ne bi zahteval (Baldwin, 1992). A težko je videti, da dokaz obstoja zunanjega sveta ni tudi dokaz védenja, da zunanji svet obstaja (»tu je moj dokaz, da *p*, vendar jaz *ne* vem, da *p*« se sliši paradoksalno).

Skupaj z nekaterimi drugimi znanimi spisi – »Obramba zdrave pameti« »A defence of common sense« 1925, slov. prevod v Moore, 1998] in pa šele po smrti objavljenimi »Gotovost« »Certainty« objavljeno v Moore 1959, predavanje iz leta 1941] in »Štiri oblike skepticizma« »Four forms of scepticism« objavljeno v Moore 1959, predavanje iz let 1940-44] - tvori »Dokaz« obrambo naše globoke zavezanosti vsakdanjim prepričanjem. Razprave so pravi »eksempel« Mooorovega pojmovanja analize, ki je bilo dolgo sinonim za analitično filozofijo nasploh. Analiza je stroga, toda slogovno ne gre ravno za reklamo analitičnemu pristopu – že iz prevedenih odlomkov vseh treh razprav je razvidno, da gre za suh, »klobasast« in za branje naporen način pisanja. Zato v pričujočem izboru sledimo praksi zbornikov klasičnih besedil iz epistemologije (Kim, Sosa, 2000), ki ne vključujejo celotnih besedil člankov, ampak samo izbrane odlomke – zaključne dele razprav, v katerih praviloma nastopajo ključni poudarki in stališča, zaradi katerih je dandanes ponovno oživelo zanimanje za Moorovo epistemologijo.

V tem sestavku se bom osredotočil na »moorovsko« strategijo odgovora skeptiku, ki nastopa v vseh prevedenih sestavkih, najbolj značilna pa je za njegov dokaz zunanjega sveta, ki nastopa na zadnjih straneh obsežnega članka. Večino tega besedila, ki je v pričujočem prevodu izpuščeno, tvori suhoparno premlevanje tega, kaj pomeni opisovati predmete kot zunanje našemu duhu ali predstavljene v prostoru ali takšne, da lahko naletimo na njih v prostoru. Kot ugotavlja Wright, Moore iz vsega tega ne izpelje nobenih osupljivih posledic, ki bi na koncu nagradile bralčeve muke (Wright, 2004: 22). No, naj opozorim, da je imel Wittgenstein, kot navaja Wright, prav zadnjih nekaj strani »Dokaza« za Moorovo najboljše filozofsko delo![2] Sprva so Moorova epistemološka besedila veljalo za klasičen primer filozofije običajnega jezika, ki je vladala v 50-ih in 60-ih letih dvajsetega stoletja. Opozorilo na standardno jezikovno in življenjsko prakso naj bi razrešilo filozofske probleme, tudi problem skepticizma. Toda z zatonom te šole je »potonil« tudi Moorov način dokazovanja – novi skepticizem 70-ih let (Lehrer, Unger, Stroud) je Moorovo strategijo raztrgal (kot navaja Lycan, 2001). To se sploh ne zdi težko, saj, denimo, mahanje z rokami kot dokaz obstoja zunanjega sveta v primerjavi s standardno globokim (in nerazumljivim) Kantom deluje bolj kot neka varietejska predstava. No, dejstvo, da je za Moora dokaz nek javni »performans«, se pri kasnejših komentatorjih izgubi. Dokaz se jemlje kot neko izročilo, ki ga vsak malo po svoje prikroji, povzame (že v pričujočem članku nastopa več verzij) in združi z Moorovimi obravnavami različnih verzij odgovora na skepticizem, ki nastopajo v obeh drugih prevedenih razpravah.

[2] Več o Wittgensteinovem razumevanju Moora je v Ule, 2006.

2.

Tako kot pri vseh filozofskih zgodovinskih »veličinah« tudi v sodobni interpretaciji najprej nastopi problem konsistence različnih stališč, ki jih Moore zagovarja. Povod za to je dal Moore sam, ki je menda menil, da zadnji štirje odstavki sestavka »Gotovost« vsebujejo pomote. A eksegeza Moorovih besedil me tu ne zanima. Bolj zanimivo je vprašanje, zakaj vrsta sodobnih epistemologov danes zagovarja »neomoorovstvo« kot odgovor na skeptikov izziv (Sosa, Pritchard, Pryor). Res je, da v osrednji različici Moore *idealistu* dokazuje *obstoj* zunanjega sveta, ne pa skeptiku, da imamo *védenje* o zunanjem svetu. Toda najnovejše zanimanje epistemologov za Moorov pristop in njegovo filozofsko rehabilitacijo je sprožila prav oživitev problema skepticizma kot resnega filozofskega problema, morda enega najtežjih sploh. Danes največkrat nastopa problem kot paradoks trojice med seboj nezdružljivih propozicij, pri čemer se za vsako zdi, da je podprta z razlogi (prim. Šuster, 2005):

V S ve, da *p* (kjer je *p* propozicija o zunanjem svetu, denimo kar »To je roka«).

P Če S ve, da *p*, potem S ve, da je skeptična hipoteza neresnična (denimo hipoteza, da je moje življenje en sam dolg sen, ali pa hipoteza, da vse moje zaznave »ustvarja« Descartov zli demon).

N S ne ve, da je skeptična hipoteza neresnična (skeptična hipoteza je vedno logično možna).

Skeptik začne z (N), sprejema (P) in po pravilu *modus tollens* izpelje zanikanje (V) – »Ni res, da vem, da je to roka«. Moorov odgovor običajno označijo kot *dogmatizem*, ki temelji na sklepanju *modus ponens*: iz (V) in (P) izpeljem, da vem, da je skeptična hipoteza neresnična (ne-N). Spomnimo se znanega odlomka iz »Gotovosti«:

> Strinjam se torej s tistim delom argumenta, ki pravi, da če ne vem, da ne sanjam, sledi, da ne *vem*, da stojim, čeprav v resnici stojim in tudi mislim, da stojim. A prvi del argumenta vsebuje razmislek, ki reže na obe strani. Če je resničen, sledi, da je prav tako resnično, da če *vem*, da stojim, potem vem, da ne sanjam. Torej bi prav tako, kot lahko moj nasprotnik sklepa: ker ne veš, da ne sanjaš, iz tega sledi, da ne veš, da stojiš, jaz lahko sklepal: ker vem, da stojim, iz tega sledi, da vem, da ne sanjam. En argument je prav tako dober kot drugi, razen če mi moj nasprotnik ne ponudi boljših razlogov za trditev, da ne vem, da ne sanjam, kot pa jih lahko ponudim jaz za svojo trditev, da vem, da stojim.

Zdravorazumske predteoretske intuicije nam zagotavljajo vednost o zunanjem svetu, iz katere sledi vednost, da je skeptična hipoteza neresnična. Običajno je to stališče podprto z ugotovitvijo, da je nevednost glede skeptične hipoteze mnogo manj verjetna od vednosti o zunanjem svetu. Kot pravi Moore na koncu članka »Štiri oblike skepticizma«:

> Z drugimi besedami, čeprav se, kot sem že omenil, strinjam z Russllom, da so … [tri premise Russllovega skeptičnega argumenta, op. D.Š.] resnične, pa glede nobene od teh treh ne čutim takšne gotovosti kot glede tega, da zagotovo vem, da je to svinčnik.

Toda Moorova strategija ima vsaj dve težavi. Prva je ta, da v igri s skeptikom Moore ponuja samo delitev točk, ne pa prave zmage (prim. Pritchard, 2005). Obe sklepanji, *modus ponens* in *modus tollens* sta intuitivno sprejemljivi, Moore pa se zapleta v iskanju razlogov, zakaj sprejeti prav njegovo sklepanje. Spomnimo se le zadnjega stavka »Štirih oblik skepticizma«: »In kako, zaboga, naj se odločimo, o katere izmed dveh reči je razumno biti najbolj gotov?« Moore je včasih sicer menil, da ima zmagovit odgovor – skeptično hipotezo (denimo, da sanjam) lahko zavrne: »Konjunkcija propozicije, da zdaj imam ta čutna izkustva in spomine, in propozicije, da zdaj sanjam, se mi zdi zelo verjetno protislovna.« A kaže, da je prav ta sklepna teza iz članka »Gotovost« tista, ki se mu kasneje zdi zmotna. V »Dokazu« Moore priznava, da so njegove premise za skeptika sporne, ker niso dokazane, meni pa, da imamo lahko vednost o stvareh, ki jih ne moremo dokazati. Trdi, da ima odločilno evidenco, da je buden, a ne more povedati, v čem je njegova celotna evidenca. Sosa meni, da je težava v tem, da so razlogi preveč obširni in kompleksni (Sosa, 2007). A izvedeti bi morali nekaj vsaj o vrsti razlogov in naravi upravičenja.

Druga težava je še bolj pereča. Kaj točno pravi Moore v svojem »Dokazu«? Najprej opozarja, da ne more *dokazati* premis:

> Kako naj zdaj dokažem, da je »tu ena roka in tu druga«? Ne verjamem, da to lahko storim. Če naj bi to storil, bi moral najprej dokazati, da ne sanjam, kot je poudaril že Descartes. A kako naj dokažem, da ne sanjam?

Čeprav ne more dokazati premis, pa je njegov dokaz še vedno dober. Stališče, da iz nedokazljivosti premis sledi nevednost o teh premisah, je zmotno:

> Za takšno stališče, čeprav je bilo zelo pogosto med filozofi, pa lahko po mojem mnenju pokažemo, da je zmotno – čeprav samo s pomočjo premis, za katere ne vemo, da so resnične, razen če ne vemo, da obstajajo zunanje stvari. O stvareh, ki jih ne morem dokazati, lahko imam vednost, in med stvarmi, o katerih sem zagotovo imel vednost, četudi jih (kot sam mislim) nisem mogel dokazati, so bile premise mojih dveh dokazov.

Tu se pojavi določena zagata. Zdi se, da prvi stavek pomeni, da lahko pokažemo, da so tudi nedokazljive premise lahko predmet védenja, samo s pomočjo propozicij (recimo »To je roka«), o katerih nimamo védenja, če nimamo védenja, da obstaja zunanji svet. Torej o premisi »To je roka« sploh nimam *védenja*, če ne vem, da obstaja zunanji svet? V tem primeru pa Moore v premisi dokaza predpostavlja tisto, kar šele dokazuje!

Mnogi so opazili, da je v Mooreovem sklepanju (v verziji C. Wrighta) »To je roka, torej obstaja zunanji svet (saj je roka materialni predmet, ki obstaja v prostoru)« nekaj čudnega. Kot bi dokazovali »Rekla je, da je poštena, torej se ni zlagala, saj nobena poštenjakinja ne laže«. Moorov dokaz je videti kot tipični primer zmote *petitio principii* (zahtevanje dokaza) – premisa je sporna, saj

implicitno temelji na nečem, kar nastopa v sklepu. Glede na to, da je skeptik s svojim sklepanjem *modus tollens* predstavil intuitivni argument *proti* obstoju zunanjega sveta, se zdi dialektično povsem neprimerno in neprepričljivo začeti s premiso, ki je v razpravi sporna. Védenje, da je to roka, kjer je roka predmet v prostoru in zato del zunanjega sveta, na nek način že predpostavlja obstoj zunanjega sveta. Upravičenje za zavrnitev skeptične hipoteze zato ne more temeljiti na (sporni) vednosti, da imam dve roki. Ni naključje, da prav Moorov dokaz največkrat nastopa v filozofskih razpravah o problemu krožnega sklepanja in zmoti *petitio principii*.

3.

Trije prevedeni članki se zaključijo s tremi med seboj različnimi predlogi odgovora skeptiku. »Tri poti« G. E. Moora lahko shematsko povzamem z naslednjimi tezami:

- Imamo evidenco, s katero lahko zavrnemo skeptično hipotezo (»Gotovost«).
- Premise skeptičnega argumenta so mnogo manj prepričljive od zanikanja njegovega sklepa (»Štiri oblike skepticizma«).
- Premise Moorovega dokaza so nekaj, kar vemo, četudi jih ne moremo dokazati (»Dokaz zunanjega sveta«).

Prav vsak od predlogov, s katerimi Moore zavrača skepticizem in brani vsakdanje trditve o védenju, je našel svojega sodobnega zagovornika ali vsaj nadaljevalca. Začnimo s sestavkom »Gotovost«, v katerem Moore na koncu članka zagovarja tezo, da konjunkcija spominov na takojšnjo preteklost skupaj z vsemi čutnimi izkustvi zadošča za védenje, da ne sanjam. To se zares zdi zmotno – logično je mogoče, da bi imel *oboje*, tako vsa čutna izkustva kot tudi spomine na takojšnjo preteklost, ki jih imam, in *vendarle* sanjal (spomnimo se scenarija *Matrice*). Zanimivo pa je, da Sosa (1997 in 2007) na nek način brani ta Moorov predlog, vendar pa ga podgradi z zelo izdelanim epistemološkim aparatom. Za Soso je *živalsko* védenje neposredni odziv na stimuluse različnih vrst, ki ne vključuje refleksije ali razumevanja. Pogoj za *refleksivno* védenje pa je razumevanje, kako je do prepričanja sploh prišlo in kaj ga utemeljuje – védenje, da vemo, in védenje, kako to vemo. Živalsko védenje, da gre za roko, ne zahteva, da vemo, da smo budni. Refleksivno védenje sicer zahteva, da vemo, da ne sanjamo, ne zahteva pa, da to vemo, *preden* vemo, da je to roka! Refleksivno upravičenje temelji na koherentni mreži prepričanj, vsako vozlišče je podprto z mnogimi drugimi. Opirajoč se na induktivna sklepanja, sklepanja po analogiji, primerjave s spominskimi vtisi, upoštevaje dejstva o živosti, koherenci in bogastvu detajlov našega izkustva …, lahko upravičimo refleksivno védenje, da je to roka, ki vključuje tudi védenje o zanikanju skeptične hipoteze (da sanjamo) (Sosa, 1991: 2007).

Sosa ima zelo razdelan odgovor in svojo neomoorovsko strategijo nenehno izpopolnjuje.[3] Epistemski pojmovni aparat je natanko tisto, kar manjka Moorovim predlogom. Toda še vedno ostaja problem krožnosti: če je obstoj zunanjega sveta sporen, kako se lahko v argumentu opiramo na premiso, ki zunanji svet predpostavlja? Refleksivno védenje zahteva *neodvisno* upravičenje, ne pa *predhodno* upravičenje, pravi Sosa. Pa v primeru koherentizma ne gre samo za zelo velik krog, v katerem bo slej ko prej nastopalo tudi prepričanje, da zunanji svet obstaja? In ali nas ne želi Moore prepričati, da prav *zaradi* njegovih premis sprejmemo njegov sklep? Ali ni ravno to poanta argumentiranja? In kako lahko to stori, če pa lahko premiso sprejmemo samo, če že *prej* nekako sprejemamo sklep?

4.

Lycan predlaga moorovski odgovor skeptiku, ki na nek način »izprazni« pojem argumenta (Lycan, 2001). V njej razdeluje strategijo (ali eno do strategij) članka »Štiri oblike skepticizma« – premise skeptičnega argumenta so mnogo manj prepričljive od zanikanja njegovega sklepa. Spomnimo se:

N S ne ve, da je skeptična hipoteza (denimo, da sanjam) neresnična (skeptična hipoteza je vedno logično možna).

P Če S ve, da je to roka, potem S ve, da ne sanja.

Torej,

nV S ne ve, da je to roka.

Zanikanje skeptičnega sklepa označimo kot 'V' (tj. S ve, da je to roka.). Skeptikov argument je veljaven, kar pomeni, da je množica propozicij, v kateri sta obe premisi, in zanikani sklep med seboj nezdružljiva. Skeptik želi, da konsistenco ohranimo tako, da sprejmemo *N* in *P*, zanikamo pa *V*. Toda, meni Lycan, prav nič v argumentu nas ne sili k temu, da bi sprejeli skeptikov predlog! Povsem enakovredno lahko zanikamo eno od premis. Deduktivni argument oblike »P1, P2, torej S« je samo povabilo k primerjavi *plavzibilnosti*: katera med propozicijami – premisi P1, P2 in zanikani sklep (ne-S) je najmanj plavzibilna? Recimo, da pogledam skozi okno in opazim, da dežuje. Potem sklepam: »Dežuje. Če dežuje, so ceste mokre. Torej so ceste mokre.« Katera od propozicij »Dežuje«, »Če dežuje, so ceste mokre« in »Ceste niso mokre« je najmanj plavzibilna? V tem primeru je to res »Ceste niso mokre«. Toda v skeptičnem argumentu je drugače – »S ve, da je to roka« je bolj plavzibilno od filozofske spekulacije, da »S ne ve, da ne sanja«, zato prvo sprejmem in drugo zanikam. Premise kateregakoli skeptičnega argumenta glede obstoja zunanjega sveta so manj sprejemljive od zanikanja sklepa takšnega argumenta:

[3] V času pisanja tega sestavka je imel Sosa predavanji o Mooru na konferenci na Bledu (junij 2007) in Stirlingu (september 2007).

> Realnost materialnih predmetov sledi iz nečesa, za kar Moore ve, da je res (da ima roke); katerikoli filozofski argument, ki bi naj pokazal, da zunanjega sveta ni, ima neresnične premise in pika. (Lycan, 2001: 39)

Lycanovo tolmačenje v zgodovini epistemoloških razprav nastopa v več različicah. Tako naj bi Moore kot dogmatik tehtal verjetnost posameznih propozicij nekonsistentne trojice skeptičnega paradoksa in ugotovil, da je nevednost glede skeptične hipoteze še najmanj verjetna. Opozorilo, da splošne (in zapletene, kot retorično poudarja Lycan) filozofske teze takoj »izgubijo« v primerjavi z vsakdanjo vednostjo, pa najdemo tudi v stališču, da v premisah skeptičnega argumenta vedno nastopajo splošne trditve o naravi in mejah človeškega védenja (recimo »če vem, da je to roka, vem, da ne gre za iluzijo«). Sprejemljivost takih splošnih trditev naj bi temeljila na posameznih primerih dejanskega védenja. Tako, denimo, podpora za posplošitev »Če je neka žival vrana, potem je črna« temelji na vednosti o posameznih primerkih vran. Sklep skeptičnega argumenta (nič ne vemo, torej tudi tega ne, da je tole vrana) naj bi tako spodkopal razloge za sprejetje premis takšnega argumenta.

Zdi se mi, da zadnja rešitev meša pojmovne, zakonske in empirične posplošitve – »Bogovi so vsemogočni« ne temelji na posameznih primerkih vednosti, ampak na pojmu boga. Podobno naj bi bila skeptikova premisa (»Če S ve, da je to roka, potem S ve, da ne sanja«) nekaj, kar vemo *a priori*, ker temelji na pojmu védenja.

Lycanova strategija ima neko temeljno pomanjkljivost, ki je ne odpravi niti malo bolj razdelan pojem veljavnega argumenta kot povabila, da *primerjamo* evidenco za premise z evidenco za zanikanje sklepa. Upravičeni smo v tem, da zavzamemo najbolj dvomljivo držo do tiste propozicije, ki je najmanj podprta (tako Conee, 2001, razume Lycanovo stališče). Formalno gledano ima Lycan seveda prav, ena od oznak deduktivne veljavnosti je zares: »Oblika argumenta je veljavna, če in samo če je množica propozicij, v kateri so vse premise in zanikani sklep, nekonsistentna«. (prim. Šuster, 2000: 74) Toda ko argumentiramo za neko stališče, običajno ne zahtevamo od občinstva, da si zamisli situacijo, v kateri so premise resnične, sklep pa neresničen, potem primerja plavzibilnost ter se na koncu odloči, kako razrešiti nekonsistenco. Argument, namenjen nekemu občinstvu (lahko samemu sebi), ni samo tehtanje plavzibilnosti, ampak prikazuje »pot« od premis do sklepa: sklep sprejmemo ali se odpovemo dvomu *zaradi* ponujenih premis. Vzemimo enostavno – »Luči so prižgane, torej je nekdo doma«. Sklep sprejmemo prav zaradi zaznavne evidence, na katero opozarja premisa. Evidenca, ki jo imamo za premise – te naj bi bile v dobrem argumentu znane, sprejemljive, podprte – se na nek način »prenese« na sklep.

V nekaterih primerih zares nastopa Lycanov »izpraznjeni« pojem argumenta.[4] Vzemimo primer »čečenske« teroristične akcije v moskovskem gledališču leta 2002, v kateri je po uradni verziji umrlo 39 teroristov in 129 obiskovalcev. Neodvisni preiskovalci so postavili hipotezo, da so akcijo organizirale ruske

[4] Zahvaljujem se Nenadu Miščeviću za ta primer.

varnostne sile, saj je nudila izgovor za vojaška posredovanja v Čečeniji. Njihov argument bi lahko prikazali prav po Lycanovih napotkih kot povabilu k primerjavi plavzibilnosti propozicij: »Možnosti, da so teroristično akcijo organizirale ruske varnostne sile, ne moremo izključiti. Teroristična akcija je politično koristila ruskim oblastem. V ozadju akcije niso ruske oblasti.« Glede na dodatna dejstva – neodvisni preiskovalci, ki so dvomili v uradno verzijo (novinarji, bivši agenti varnostne službe ...), so umrli, bili ubiti ali so zaprti; glavni čečenski organizator naj bi bil sodelavec ruskih varnostnih služb; policija je spregledala prihod 40 teroristov s tonami orožja, eksploziva in streliva v Moskvo, ipd. – se zanikanje propozicije »V ozadju akcije niso ruske oblasti« zares zdi najbolj plavzibilno.

Toda kako sploh določamo začetno plavzibilnost? Verjetnost resnice »Teroristična akcija je politično koristila ruskim oblastem« je solidna. Verjetnost za »Možnosti, da so teroristično akcijo organizirale ruske varnostne sile, ne moremo izključiti« je glede na dodatna dejstva tudi solidna. V primerjavi s tem je verjetnost »V ozadju akcije *niso* ruske oblasti« zares manjša. Podpirajo jo teze: jasno je, da je šlo za islamske teroriste; oblast vendar ne bo sama organizirala pokola lastnih nedolžnih državljanov ipd. A zakaj ta evidenca za zanikani sklep »izgubi«, če ne prav *zaradi* evidence za premise? Ne gre samo za nevtralno tehtanje razlogov, ampak nas navedeni in implicitni razlogi *premaknejo* k določeni razporeditivi plavzibilnosti in verjetnosti. Dodatna dejstva in evidenca, ki podpira »Možnosti, da so teroristično akcijo organizirale ruske varnostne sile, ne moremo izključiti. Teroristična akcija je politično koristila ruskim oblastem«. so razlog, *zaradi* katerega sprejmemo *sklep* »Torej so v ozadju akcije ruske oblasti«.

Mislim, da v primerjavi plavzibilnosti in tehtanju razlogov nastopa določena zgradba odnosov evidence, ki se ji Lycanov »sploščeni« pojem argumenta skuša izogniti. Vzemimo skeptični argument v »Lycanovi« obliki:

> Možnosti, da je skeptična hipoteza resnična, ne moremo izključiti. Če je hipoteza resnična, potem nimamo védenja o zunanjem svetu. Imamo védenje o zunanjem svetu.

Če primerjamo plavzibilnost posameznih propozicij *in abstracto*, morda zares zmaga zadnja (zanikani sklep skeptičnega argumenta). Toda skeptik nas navaja prav k temu, da v *pripisu* plavzibilnosti upoštevamo njegove razloge, pri čemer »Možnosti, da je skeptična hipoteza resnična, ne moremo izključiti«, Lycanu navkljub, ne temelji na nobeni malo verjetni filozofski spekulaciji.

Lycan navaja kot primer za svojo tezo, da v primerjavi plavzibilnosti filozofska spekulacija vedno izgubi, McTaggartov razlog za zanikanje obstoja časa – temporalni modusi (sedanjost, preteklost, prihodnost) so monadične lastnosti dogodkov. Zdravi razum pa navaja kot svoj razlog za obstoj časa: »Danes sem imel zajtrk *pred* kosilom«. (iz česar seveda sledi, da čas obstaja, Lycan, 2001: 39-40) Seveda je teza o zajtrku mnogo bolj verjetna od filozofske teze o lastnostih dogodkov (čeprav Lycan ni najbolj natančen in pošten do McTaggarta, prim. Šuster, 1998). Lycan navaja kot Moorovega nasprotnika idealista McTaggarta, ki zanikanje obstoja zunanjega sveta utemeljuje na tezi »Vsaka obsto-

ječa stvar ima prave (angl. proper) dele, ki so substance«. Moore naj bi McTaggartu ugovarjal s »Tu je ena roka in tu je druga«, iz česar sledi obstoj zunanjega sveta. Ta odgovor morda zmaga v boju z *idealistom*, ampak kaj, če je nasprotnik *skeptik*? Lycan sicer pravi (2001: 41):

> Prav tako kot ni take stvari, kot je idealistični argument, ki se ne bi sklicéval na neko abstraktno metafizično ali epistemološko načelo, ki je enostavno privzeto brez obrambe, tako ni take stvari, kot je skeptični argument, ki ne bi počel tega istega. Kar pomeni, da ni dobrih razlogov za sprejetje takšnega argumenta. Takšno načelo, ki ni podprto z razlogi, je enostavno neka filozofska 'roba' [stuff].

Toda razlogi, ki so na delu v skeptičnem argumentu, kot poudarja Williams (2001, 5. poglavje), ne vsebujejo očitnih logičnih zmot, zadevajo najbolj enostavne in posvetne razmisleke, so zelo naravni, intuitivni in takšni, da jih zlahka razume vsaka racionalna oseba! Ne gre za substance in temporalne moduse – Moora muči vprašanje, kako lahko sploh dokažemo, da smo budni! Ko tehtamo razloge za pripis plavzibilnosti posameznim tezam, ugotovimo, da evidenca za »To je ena roka« temelji na zaznavi. Skeptik navaja razloge za dvom v zaznavo kot način upravičenja trditev o zunanjem svetu (saj lahko samo sanjamo). Njegovi razlogi so enostavni, naravni, intuitivni ... Ali ne bodo ti razlogi ogrozili plavzibilnosti razlogov za premiso?

5.

Razprava o Moorovem dokazu se vrti okrog pojma *dobrega* in epistemološko zdravega argumenta, zato si oglejmo sodobno odmevno razpravo o epistemološki naravi argumentov C. Wrighta (2002, 2003, 2004, 2007). Za Wrighta mora biti pravi dokaz *prepričljiv* (angl. cogent) – veljaven argument, v katerem so premise podprte z razlogi, ki nas vodijo do tega, da presežemo dvom in tvorimo razlog za prepričanje v sklep. Premise naj bi nas vodile k sklepu, »premaknile« k racionalnemu sprejetju resnice sklepa. Ko enkrat prejmemo jamstva (angl. warrant) za premise, lahko iz premis sklepamo na resnico sklepa.

Veljaven argument s premisami, ki so podprte z jamstvi, pa *ni* prepričljiv, kadar gre pot utemljevanja premis z jamstvi nujno prek predhodnih jamstev za sklep. V tem primeru ni »prenosa jamstev« [transmission of warrant], prav to pa je značilno tudi za zmoto *petitio.* V prepričljivem dokazu se jamstva za premise prenesejo na sklep, prav prenos jamstev pa je tisto, kar prispeva k napredovanju spoznanja s pomočjo sklepanj. Wright se zaveda relativnosti – mogoče je, da samo nekatere, ne pa vse, poti pridobivanja jamstev za premise vodijo prek jamstva za sklep.

Vprašanje, ali se neko jamstvo prenaša, je odvisno od védenja in ozadnjih prepričanj tistega, ki mu je argument namenjen. Gre za staro Quinovo opozorilo, da se potencial empirične evidence kot razloga za določene trditve spreminja glede na »teorijo«, v kateri evidenca nastopa. Recimo, da me iz sna prebudi svetloba, ki sije skozi okno spalnice. Ali je ta svetloba evidenca za polno luno ali

za luči mirujočega avtomobila? Odvisno od mojega védenja o lunarnih ciklusih in položaju moje spalnice (Wright, 2007). Recimo, da imam zaznavno izkustvo rdeče stene. Ali je to evidenca za propozicijo »Ta stena je rdeča«? Odvisno od tega, ali lahko izključim hipotezo »Ta stena je bela, a jo osvetljuje rdeča svetloba«. Recimo, da imam naslednjo evidenco: (1) Zlatko je pravkar z glavo poslal žogo v mrežo, soigralci mu čestitajo, gledalci so podivjali. (1) je jamstvo za: (2) Zlatko je dosegel gol. Iz (2) pa sledi: (3) Dogaja se nogometna tekma. A kaj, če si v bližini filmskega studia, ki snema športne filme, in veš, da je enako verjetno, da gre za filmski prizor, kot to, da gre za pravo tekmo? V tem primeru (1) ni jamstvo za (2). Potrebna je neodvisna potrditev konteksta – neodvisno jamstvo za (3). Samo če od naključnega gledalca izveš, da gre za pravo *tekmo*, nudi (1) jamstvo za to, da je bil res dosežen gol. Brez te informacije se jamstvo ne prenaša od (2) do (3).

S tem aparatom Wright analizira Moorov dokaz obstoja zunanjega sveta, ki pri Wrightu nastopa v obliki:

> To je roka. Torej obstaja zunanji svet (saj je roka materialni predmet, ki obstaja v prostoru).

Ali je evidenca za Moorovo premiso »To je roka« – čutno in telesno izkustvo, ki ga ima, ko dvigne roko – takšna, da podpira premiso? Samo v kontekstu kolateralane informacije, da zares obstaja zunanji svet in da je čutno izkustvo bolj ali manj zanesljiv vodič o stvareh tega sveta, meni Wright. Če namesto te informacije nastopi kak razlog za prepričanje, da sanja, potem bo to isto izkustvo podpiralo trditev »Sanjam, da je to roka«. Premisa nima podpore, če zagovornik Moorovega dokaza nima *predhodnih* informacij o sklepu. Izkustvo je jamstvo samo, če so okoliščine kognitivno ugodne. Samo v informacijskem kontekstu, v katerem je sklep že upravičen, lahko izkustvena evidenca podpira premiso. Moorov dokaz je zato epistemsko krožen: trditi, da nam takojšnje zaznavno izkustvo daje védenje o premisi, pomeni predpostaviti, da že imamo védenje o sklepu.

Skeptik o zunanjem svetu trdi, da izkustvo ne izključi možnosti skeptične alternative – nekatere kognitivno neugodne okoliščine so takšne, da jih izkustvo ne razkrije. Po Wrightovem mnenju bo *rafinirani* skeptik trdil, da Moore začne dokaz na napačnem mestu, saj Moorova premisa temelji na neki bolj temeljni evidenci (1):

(1) V mojem izkustvu se mi kaže pojavljanje roke pred obrazom.
(2) To je roka.
(3) Torej obstaja zunanji svet (saj je roka materialni predmet, ki obstaja v prostoru).

Premisa (1) je jamstvo za Moorovo izvorno premiso (2). Če bi bil argument prepričljiv, bi se to jamstvo preneslo na sklep. Toda status izkustva (1) kot jamstva za (2) je odvisen od dodatnih informacij, ki vključujejo hipotezo, da zares obstaja zunanji svet, ki ima v glavnem takšne značilnosti, kot nam jih prikazuje

rutinsko čutno izkustvo. Premisa (2) ima jamstvo samo, če je Moore neodvisno od te premise že upravičen do sklepa.

Videti je, da Wright niha med eksternalističnim razumevanjem kolateralne informacije – izkustvo je jamstvo samo, če so okoliščine kognitivno ugodne – in internalističnim – izkustvo je jamstvo samo, če subjekt ve, v kakšnem okolju je. Wright tudi ni najbolj jasen v oznaki defekta Moorovega dokaza in zmote *petitio* nasploh: včasih pravi, da Moore ima (ovrgljivo) jamstvo za premiso, vendar se to jamstvo ne *prenaša*. Včasih pa se zdi, da premisa sploh *nima* jamstva, če ni *predhodnega* jamstva za sklep: »Premisa je brez evidence, razen če je sklep že del informacij osebe. Samo v informacijskem kontekstu, v katerem sklep že ima jamstvo (ali je predmet védenja), lahko ustrezna evidenca oskrbi jamstvo za premiso (ali védenje)«. (Wright, 2007) V vsakem primeru pa Moorov dokaz ne prenese jamstva na sklep zaradi naslednje zgradbe: jamstvo za premiso imamo samo, če imamo predhodno, neodvisno jamstvo za sklep.

6.

Ali se da Moora rešiti pred obtožbo, da je njegov argument krožen in brez upravičevalne vrednosti? Moore se zaveda, da njegova premisa ni dokazljiva, a to zanj še ne pomeni, da nima evidence zanjo. Toda Moore se zaplete v krožnost zaradi teze, da o njegovih premisah ne vemo, da so resnične, razen če ne vemo, da obstajajo zunanje stvari. Pryor (2004) zagovarja tezo, da Moorovo premise podpira »takojšnje« fenomenološko upravičenje, ki pa ne predpostavlja resnice sklepa in celo prispeva k sprejemljivosti sklepa. Vzemimo spet:

(1) Tu sta dve roki.

(2) Če roke obstajajo, potem obstaja zunanji svet.

(3) Torej obstaja zunanji svet.

Kako lahko zaznavna evidenca za (1) prispeva in poveča kredibilnost sklepa (3)? Wrightov ugovor je bil v tem, da upravičenje za (1) *predpostavlja*, je *epistemsko* odvisno od sklepa (3). Zato se jamstvo za (1) ne prenaša na (3).

Pryor v obrambi Moora najprej opozori na dva pojma upravičenja – konservativno in liberalno. V prvem primeru izkustvo Moora upravičuje v (1) samo, če ima *predhodno* upravičenje za (3). Splošno – hipoteza H nastopa v neki teoriji na *konservativen* način, kadar potrebuješ predhodno upravičenje za prepričanje, da H, če naj bi sploh imel *prima facie* upravičenje za prepričanje, da P. Upravičenje za H mora biti neodvisno od upravičenja za P in mora priti iz drugih virov kot upravičenje za P. Po drugem, *liberalnem* pojmovanju, hipoteza H nastopa v neki teoriji na tak način, da ne potrebuješ predhodnega upravičenje za prepričanje, da H, da bi imel *prima facie* upravičenje za prepričanje, da P. Toda ne-H je hipoteza, ki spodkoplje upravičenje: evidenca proti H ogrozi *prima facie* upravičenje za prepričanje, da P.

Teorija epistemskega upravičenja bo v nekaterih primerih zahtevala konservativno obravnavo hipotez, v drugih pa liberalno. Pryor (2004: 350) navaja naslednje primere. Denimo, da bereš dokaz Pitagorovega teorema. H naj bo trditev, da dokaz razumeš in mu pravilno slediš. H mora biti resnična, da bi bil upravičen v prepričanju v teorem. Ampak v tem primeru ne potrebuješ *predhodne* evidence o resnici H, da bi bil upravičen v svojem prepričanju v resnico teorema. Že dokaz sam te upravičuje v tem prepričanju. H je pogoj, ki omogoča, da se to zgodi, ni pa ena od premis, na kateri temelji upravičenje za prepričanje v teorem. H v tem primeru obravnavamo *liberalno*. Primer za konservativno obravnavo pa je naslednji. Kot se spomniš, si zjutraj pustil avto na parkirišču za zgradbo. Po koncu predavanj nameravaš odpešačiti do parkirišča in se odpeljati domov. Ta namera ti daje nekaj upravičenja za prepričanje, da boš odpešačil do parkirišča in se odpeljal domov. A to upravičenje predpostavlja, da je avto še vedno parkiran tam, kjer si ga pustil, in ni, recimo, ukraden. Če je H hipoteza, da je avto še vedno parkiran za zgradbo, potem potrebuješ predhodno upravičenje za H, da bi imel *prima facie* upravičenje za P: uspel bom v svoji nameri, da se bom s svojim avtom odpeljal domov.

Naj bo P Moorova trditev »To je roka«, H pa zanikanje skeptikove hipoteze, recimo »Hipoteza, da sanjam, je neresnična«. Za liberalca ne potrebujem predhodnega upravičenja, da ne sanjam, da bi bil upravičen v tem, da je pred mano roka. Toda morebitna pozitivna evidenca za ne-H – denimo, da so detajli v mojem vidnem polju malo nejasni in se mi dozdeva, da letim … – bi ogrozila moje upravičenja, da je pred mano roka. Liberalec od spoznavajočega ne zahteva nobenega epistemskega dela glede zunanjega sveta razen tega, da nima razlogov za »nevero«. Za konservativca pa potrebujem predhodno upravičenje za prepričanje v H, če naj bom upravičen v tem, da je pred mano roka. Da bi imelo moje izkustvo kakšno evidenčno moč, potrebujem predhodne razloge za sprejetje propozicije, da obstaja zunanji svet, tak, kot se manifestira v mojem izkustvu.

Zdaj je jasna Pryorjeva strategija: kot liberalec bo trdil, da premisa (1) v Moorovem argumentu ne zahteva predhodnega upravičenja v (3), zahteva pa, da ni evidence, ki bi govorila *proti* (3). Moorovo neposredno izkustvo (in že samo izkustvo kot tako) daje Mooru takojšnje (*prima facie*) upravičenja za (1) in ne zahteva nobenega predhodnega upravičenja. Nekatere stvari bi sicer ovrgle [»undermine«] njegovo upravičenje (recimo hipoteza o sanjah). Ampak to, da ima *predhodno* upravičenje, da so te hipoteze neresnične, ni *pogoj* za upravičevalno vrednost neposrednega izkustva.

Od kod ta moč takojšnjega izkustva? Pryor meni, da epistemska moč izkustva izvira iz posebne fenomenologije zaznave (in spomina) – občutja dozdevanja potrjevanja gotovosti resnice določene propozicije [the feeling of seeming to ascertain that a given proposition is true]. To občutenje nastopi, ko zaradi načina, kako določena mentalna epizoda reprezentira svojo vsebino, občutimo, kot da že s samim doživljanjem epizode lahko povemo, da ta vsebina dejansko nastopa. Ko imam zaznavno izkustvo svojih rok, zaradi tega izkustva občutim, da lahko enostavno vidim prisotnost svojih rok. V tem primeru ne potrebujem predhodnega upravičenja, da ne sanjam (Pryor, 2004: 357).

Z vidika zgradbe upravičenja in odnosov epistemske odvisnosti tako za Pryorja ni z Moorovim argumentom nič narobe. Ker imamo neposredno upravičenje v premiso (1), lahko z njo podpremo sklep (3) – ta bo vsaj delno temeljil na prepričanju v premiso in na prepoznanju podpore, ki jo ta nudi sklepu. Tudi z Moorovim *sklepanjem* [reasoning] – procesom, v katerem na osnovi prepričanj, ki jih že imamo, ugotovimo, da so druga prepričanja (sklep) verjetno resnična – ni nič narobe. Moorov argument pa je *prepričevalno* »hrom« v naslednjem smislu: *če* dvomiš v sklep, ne moreš uporabiti argumenta za to, da racionalno premagaš ta dvom. Toda v tem primeru gre za pomanjkljivost v prepričevalni in dialektični moči argumenta, ne pa v njegovi upravičevalni zgradbi. Pryor (2004: 376, op. 45) opozarja, da Wright v svoji oznaki prepričljivega argumenta enači (i) argument, ki nas navede k temu, da racionalno presežemo *dvom* glede sklepa; (ii) argument, ki nas navede k racionalnemu prepričanju v sklep. Po Pryorjevem mnenju argument lahko izpolni zahtevo (ii), ne da bi izpolnil zahteve (i).

Dialektično učinkovit argument se naslavlja na določeno občinstvo in uspe, če temu občinstvu predoči sklepanje, ki ga *to* občinstvo lahko racionalno sprejme. Uspešnost argumenta je tako odvisna od občinstva, njegovih prepričanj in dvomov. Moorov argument, naslovljen na skeptika, ki dvomi v zaznavna izkustva, je tako dialektično neučinkovit. Ampak za Pryorja je to problem skeptika, ne pa zgradbe argumenta – obhajajo ga dvomi, za katere bi bilo bolje, da jih ne bi imel!

> V tistem srečnem primeru ko nimaš dvomov, niti nimaš razlogov za dvom, ki ga želi sprožiti skeptik, bo upravičenje, ki ti ga daje izkustvo za Moorovo premiso (1), neovirano in nerazveljavljeno [undefeated]. Posedovanje takšnega upravičenja za premiso bo naredilo Moorov sklep bolj verjeten, odnosi upravičenja pa so takšni, da jih lahko racionalno sprejmeš v svojem sklepanju. Če je Moorova psihološka in epistemska situacija te vrste, potem trdim, da je bilo njegovo sklepanje popolnoma legitimno. (Pryor, 2004: 369)

Ustrezen *filozofski* odgovor skeptiku ne zahteva, da racionalno prepriča skeptika v obstoj zunanjega sveta. Potrebna pa je diagnoza problema, pojasnilo napak v skeptikovem sklepanju in opravičilo intuicij, na katerih temelji skeptični paradoks (zakaj nas sploh vznemirja). Moorov argument sam po sebi tega ne stori. Moore sicer ponuja sklepanje, s katerim po Pryorjevem mnenju zares pridobimo upravičenje za obstoj zunanjega sveta. A ne brez dodatnega filozofskega dela, pojmovne analize in argumentativne podpore (Pryor, 2004: 368-370).

7.

Pryor trdi, da imamo brezpogojno, takojšnje upravičenje za trditve tipa »To je roka«. Takoj, ko mi izkustvo reprezentira, da je *p* resničen, že imam (ovrgljivo) jamstvo za resnico *p*. Ali nismo v tem primeru le po malo bolj zapleteni poti prišli do Moorove prve poti, ki jo razdeluje Sosa – imamo evidenco, s katero

lahko zavrnemo skeptično hipotezo? Pryor namreč sprejema »prenos«: če sem upravičen v prepričanju, da imam roki, potem sem upravičen v prepričanju, da ne sanjam. Vendar je njegov odgovor bolj razdelan od odgovora Sose: res pridobimo razloge (ovrgljivo upravičenje) za to prepričanje, vendar Moorov dokaz ne premaga dvomov tistih, ki v sklep dvomijo, za njih je dialektično neučinkovit.

Več filozofov je opazilo, da v dialektičnem kontekstu odgovora na skepticizem Moore ne more predpostaviti neodvisne informacije, da izkustva, kot ga ima, verjetno ne bi imel, če materialni svet ne bi obstajal. Ali to ne pomeni, da njegov argument predpostavlja tisto, ker bi šele moral dokazati? V epistemskem smislu ne, v dialektičnem da, pravi Pryor. Mislim, da ima razlikovanje med epistemsko hibo in dialektično hibo v argumentiranju dolgo zgodovino. Že pri Aristotelu v oznaki zmote *petitio principii* nastopa dvojnost med dialektično napako v »igri« argumentiranja (nasprotniku dopustimo, da v svojih premisah uporabi tisto, kar je predmet razprave – *Sofistične zavrnitve*, 166b.25) in *epistemološko* napako – sklepamo iz premis, ki so manj znane od sklepa; poskušamo dokazati nekaj, kar ni samoevidentno, s pomočjo tega istega (Prva Analitika II, 16). Zdi se mi, da smo zaradi strukture razprave s skeptikom zares prisiljeni v dialektično in v nekaterih kontekstih *tudi* epistemsko zmoto, če začnemo z Moorovo premiso »To je roka«.

Forbes (1984: 51-52) ugotavlja, da zahteva zavrnitev skeptika več kot le argument, da je skeptična trditev neresnična. Skeptik začne: kolikor vemo, bi lahko bila skeptična hipoteza resnična. V tem primeru noben od empiričnih načinov tvorbe prepričanj (zaznava …) ne bi vodil do znanja. Skeptik se zato lahko skliče na dialektično načelo, da je vsako znanje, ki ga oseba pridobi s pomočjo takšnih metod, že *sub judice* – problematično in predmet razsoje v sporu med skeptikom in dogmatikom. Dogmatik zato ne more začeti argumenta z »Vem, da imam dve roki«. Forbes primerja skeptike s tistimi, ki so prepričani, da je bil svet ustvarjen 4000 let pred našim štetjem, skupaj z vsemi fosilnimi ostanki in ostalo evidenco, ki nakazuje večjo starost. Kreacionist lahko reče, da, kolikor vemo, bi to lahko bilo resnično – zato trditve, da obstajajo deset tisoč let stari fosili, niso dopustne kot premise v argumentu *proti* njemu. Če ima prav on, potem naše empirične metode ugotavljanja starosti (datiranje s pomočjo ogljika ipd.) sploh ne bi bile metode pridobivanja znanja. Seveda je kreacionizem popolnoma neprepričljiv, a kot ugotavlja Forbes, je nekaj frustrirajočega v tej razpravi: »Vedeti, da je hipoteza neresnična, pomeni, da si v položaju, ko je ne moreš zavrniti«. (Forbes, 1984: 52) Po tej interpretaciji vemo, da je skeptična hipoteza neresnična, ne vemo pa, kako skeptika zavrniti, saj zavrnitev zahteva, da predočimo argument z neko prepričevalno močjo. Vsak empirični razlog, ki bi ga lahko ponudili, pa je v kontekstu te razprave že sporen.

A v kakšnem položaju je *normalni* naslovnik Moorovega dokaza? Tudi če nismo skeptiki, se zdi, da smo po pravilih argumentativne »igre,« kot naslovniki argumenta v vlogi tistega, za katerega je sklep vsaj delno pod vprašajem. V tem primeru po Pryorjevi diagnozi dialektične neučinkovitosti grozi, da bo zajela vse tiste, ki jim je argument sploh lahko namenjen. No, morda smoter argumentiranja ni vedno v tem, da presežemo začetno spornost sklepa. In morda se

začetna dvomljivost sklepa v argumentativni igri razlikuje od skeptikovega dvoma. A v čem, natanko, sploh je skeptikov dvom? V navajanju razlogov *proti* obstoju zunanjega sveta ali v predlogu za vzdržanje sodbe glede zunanjega sveta, kar so predlagali stari pironovci? Za Pryorjevega liberalca evidenca *proti* obstoju zunanjega sveta spodkoplje *prima facie* upravičenja za zaznavna prepričanja. Kaj pa če ni evidence *proti*, ampak le predlog za vzdržanje sodbe? Ali je Moorov dokaz prepričljiv za *agnostika*? Ali je zanj epistemsko neoporečen? Prav okrog teh vprašanj se (med drugim) vrti Wrightova kritika Pryorja. Razprava je v polnem teku, zato si oglejmo Wrightov (Wright, 2007) zadnji odgovor na Pryorjevo obrambo Moora.[5]

8.

Wright priznava, da so tudi epistemsko brezhibni argumenti, v katerih se jamstvo prenaša, lahko dialektično neučinkoviti, kadar so naslovljeni na tistega, ki je že vnaprej prepričan v neresnico sklepa. Nezadovoljstvo, ki ga občutimo ob Moorovem dokazu, bi lahko pomenilo le to, da dokaz ne doseže svojega smotra, ki je v tem, da prepriča skeptika. Ampak spomnimo se spet triade:

(1) V mojem izkustvu se mi kaže pojavljanje roke pred obrazom.

(2) To je roka.

(3) Torej obstaja zunanji svet (saj je roka materialni predmet, ki obstaja v prostoru).

Za Pryorja samo pozitivna evidenca v prid zanikanja sklepa ovrže vlogo (1) kot evidence za premiso (2). Moore po liberalnem razumevanju ne potrebuje *predhodnega* upravičenja za sklep – če pa pridobi razloge za dvom v sklep, bodo ti ogrozili upravičenje za premise. Wright to prevede v svoj pogoj prenašanja jamstev:

> Posedovanje evidence (1) zadošča, da imamo jamstvo za (2), če nimamo razlogov za dvom v (3).

Ampak *dvom*, da *p,* po Wrightu lahko pomeni dvoje: (i) dvom v šibkem smislu – negotovost, agnosticizem, odsotnost informacij glede *p*; (ii) dvom v krepkem smislu – imeti razloge za prepričanje, da ne-*p*. Za liberalca po Wrightu goli agnosticizem še ne razveljavi vloge izkustvene evidence – samo morebitna pozitivna evidenca za neobstoj zunanjega sveta bi ogrozila moje upravičenje za (2). Dvom v obstoj zunanjega sveta za liberalca zato pomeni: imeti razloge za prepričanje, da sveta ni. Tu ne gre za goli agnosticizem, odsotnost prepričanj, ali nekakšno nenaklonjenost nasprotnemu prepričanju. Liberalec mora zato razumeti uspešnost v prenašanju jamstev kot:

[5] Oba udeleženca razprave sta na New York University (njuni članki so dostopni prek spletnih strani tamkajšnjega oddelka za filozofijo, kjer je še nekaj filozofov – Schiffer, Field – ki objavljajo na to temo).

P1 Posedovanje evidence (1) zadošča, da imamo jamstvo za (2), če nimamo razlogov za prepričanje, da ne-(3).

Odsotnost informacij za ali proti *p* pa naj bi bila (po Wrightu) za liberalca združljiva s tem, da nimamo razlogov za ne-*p;* mogoče je, da nimamo razlogov za prepričanje, da ne-(3), smo pa agnostiki glede (3). Goli agnosticizem glede sklepa za liberalca ne pokvari upravičevalne strukture argumenta, prenos jamstev ni ogrožen.

Wright najprej ugotavlja, da je skeptikov dvom natanko »agnostične« vrste. Skeptik ni *idealist*, ki zanika obstoj zunanjega sveta, ampak nekdo, ki trdi, da nimamo ustreznih razlogov za prepričanje v obstoj zunanjega sveta. Če je Moorov dokaz tak, da z njim zares pridobimo upravičenje za obstoj zunanjega sveta, potem bi moral biti prepričljiv in tak, da že samo nastop ustreznih izkustev v agnostiku sproži tok jamstev od premis do prepričanja v obstoj zunanjega sveta. Moorov dokaz bi moral prepričati in »prenašati jamstva« tudi tistemu, ki nima zadostnih razlogov za kakršnokoli stališče glede sklepa, ki je glede njegove resnice »odprt« [open-minded].

Toda za Wrighta Moorov dokaz ni *prepričljiv* ne za tiste, ki imajo predhodne dvome o sklepu, ne za tiste, ki *nimajo* nobenih predhodnih prepričanj. Še več, agnosticizem (odprtost) glede sklepa ogrozi *upravičevalno* strukturo (korak od 1 do 2) argumenta. Že dvom glede sklepa v šibkem smislu zadošča za epistemsko neuspešnost argumenta. Zakaj? Wright daje primer izenačene evidence. Vzemimo strukturo:

(1') Opazovanje stene, ki je videti rdeča.

(2') Ta stena je rdeča.

(3') Moj vidni sistem dobro deluje.

Denimo, da vede sodelujemo v preizkušanju nove droge, ki vpliva le na zaznavo barv. Polovica testirancev dobi drogo, polovica pa placebo. Preizkušani izvedo, da bodo tisti, ki zaužijeje drogo, utrpeli začasno sistematično inverzijo v svojem izkustvu barv, nimajo pa nobenih drugih informacij, še posebej ne tistih, ki bi govorile o tem, v kateri od obeh skupin so. Ta eksperimentalni okvir razveljavi vlogo (1) kot jamstva za prepričanje (2). Toda v tem okviru ni razlogov za dvom v krepkem smislu – ni pozitivnih razlogov za prepričanje, da ne-(3)! V tem primeru smo lahko samo odprti glede propozicije (3) »Moj vidni sistem dobro deluje«, nimamo pa razlogov za njeno zanikanje. Ker se (1) ne prenese na (2), mora biti pogoj za uspešnost v prenašanju jamstev za Wrighta bolj izključevalen kot liberalni (P1):

> Posedovanje evidence (1) zadošča, da imamo jamstvo za (2), če nimamo izenačenih razlogov za (3) in proti (3).

Toda v stanju izenačene evidence smo tudi v stanju »nedolžnosti«, ko nimamo relevantne evidence niti za niti proti. Za Wrighta to pomeni, da smo odprti –

stanje izenačene evidence za in proti je enakovredno nevtralnosti, tj. agnosticizmu. Zato mora biti pogoj za uspešnost v prenašanju jamstev:

> Posedovanje evidence (1) zadošča, da imamo jamstvo za (2), če nimamo razlogov za agnosticizem glede (3).

Prav agnosticizem v smislu odsotnosti evidence za in proti pa naj bi bil položaj, v katerem naj bi bili za liberalca glede jamstva za Moorov sklep (3). Torej bi moral liberalec v nasprotju s svojim deklariranim *krepkim* pojmovanjem dvoma sprejeti, da že nevtralnost, ki temelji na odsotnosti evidence, razveljavi moč jamstva, ki ga (1) prenaša na (2). V tem primeru pa Moorov dokaz za agnostika ni samo dialektično neučinkovit, ampak tudi epistemsko defekten! Liberalec, ki brani Moorov dokaz, je začel s tem, da agnosticizem glede sklepa (3) ne vpliva na upravičevalno vrednost dokaza, morda vpliva le na dialektično učinkovitost v prepričevanju agnostika. Zdaj pa smo ugotovili, da je ta presoja napačna.

Za Wrighta je v primeru agnosticizma Moorov dokaz epistemsko »pokvarjen«. Ta diagnoza takoj sledi iz Wrightovega starega konservativnega pogoja za prenos jamstev:

> Posedovanje evidence (1) zadošča, da imamo jamstvo za (2), samo če imamo *neodvisno jamstvo* za (3).

Odprtost pomeni, da sploh nimamo informacij o jamstvih, iz česar sledi, da nimamo neodvisnih jamstev. Ali je dokaz tudi dialektično neučinkovit? Najbrž bi Wright tu rekel, da je za agnostika Moorov dokaz dialektično neučinkovit, *ker* je epistemsko pokvarjen.

9.

Pryor se problemu agnosticizma dejansko izogne:

> Če si brez evidence prepričan ali sumiš, da si v skeptičnem scenariju, to ne bo ogrozilo tvojega upravičenja za Moorovo premiso (2). Bo pa (v določeni meri) preprečevalo, da bi bil prepričan v to premiso na osnovi izkustva. Tako ne boš mogel uporabiti Moorovega argumenta za to, da bi racionalno premagal svoje dvome. Mislim, da nekateri primeri agnosticizma delujejo na tak način, drugi pa ne. O tem bom razpravljal drugje. (Pryor, 2004: 368-369)

Tu ni jasno, ali je za skeptika-agnostika Moorov dokaz dialektično neučinkovit (ne premaga njegovih dvomov), toda epistemsko uspešen (vodi do upravičenja v sklep), ali pa je, kot meni Wright, Moorov dokaz za agnostika dialektično neučinkovit in epistemsko neuspešen. Agnosticizem, v smislu izenačene evidence, pa je natanko položaj, v katerem naj bi bili – po Wrightovi interpretaciji Pryorja – glede statusa sklepa (3).

V Wrightovi kritiki nas morda o zmoti sklepanje iz stanja izenačene evidence na stanje »nedolžnosti«, odprtosti, ki označuje skeptični agnosticizem. A mislim, da ta korak ni sporen. Po oznaki Chisholma takrat, ko je propozicija za določeno osebo *izenačena*, nimata niti propozicija niti njena negacija nobene pozitivne stopnje spoznavnega upravičenja za to osebo (Chisholm, 2005: 32). Chi-

sholm navaja prav starega skeptika Pirona kot nekoga, za kogar so vse propozicije izenačene in ponuja naslednjo definicijo:

> *p* je izenačena S = Df S je vsaj toliko upravičen v prepričanju, da *p,* kot je upravičen v prepričanju v zanikanje *p*-ja; in S je vsaj toliko upravičen v prepričanju v zanikanje *p*-ja, kot je upravičen v prepričanju, da *p*.

Po Wrightovi diagnozi je za agnostika Moorov dokaz dialektično neučinkovit in epistemsko pokvarjen. Že s tem bi ogrozil liberalca, za katerega je celo skeptiku namenjen Moorov dokaz sicer dialektično neučinkovit, vendar epistemsko še vedno ustrezen. A morda je vsaj za nas, normalne naslovnike, ki domnevno nismo ne dvomljivci-agnostiki, ne dvomljivci-zanikovalci, Moorov dokaz dialektično učinkovit in epistemsko ustrezen? Pri Wrightu ni najbolj jasno, zakaj naj bi bil prav agnosticizem glede sklepa začetni položaj naslovnika Moorovega dokaza. Precej je odvisno od racionalnosti agnosticizma glede zunanjega sveta kot izhodišča razprave in od tega, kaj pomeni spornost sklepa, s katero se sploh začne argumentativna »igra«.

Agnosticizem in odprtost sta v nekaterih primerih očitno iracionalna. Adler (1998) navaja konferenco leta 1992, ki je bila na sloviti MIT, tema pa so bile ugrabitve ljudi s strani nezemljanov, ki naj bi se dogajale v ZDA. Nekateri novinarji so ob tem poročali, da bi morali biti vsaj »odprti« glede te hipoteze, saj gre za nekaj, kar je mogoče resnično. Adler tu opozarja na dva smisla »možnosti« – prvi pomeni, da je neka hipoteza združljiva z našo evidenco (»ni nemogoče«). Ta smisel je zelo šibak. V tem smislu je mogoče, da skočim s stolpnice, pa me piš vetra ponese po zraku, tako da varno pristanem na tleh. V drugem smislu je nekaj možno, kadar gre za resno možnost, nekaj, do česar naj ne bi gojili nejevere in kar je vredno preučevanja. Jasno je, da je hipoteza o ugrabitvah možna v prvem, šibkem smislu. Toda »odprtost« zahteva po njegovem mnenju krepki smisel možnosti. Samo v tem primeru imamo razlog, da imamo poročila o ugrabitvah za vsaj *prima faciae* kredibilna in vredna preučevanja. Možnost, da skočim s stolpnice, pa me piš vetra ponese po zraku, tako da varno pristanem na tleh, ni resna, racionalnega upoštevanja vredna možnost. Podobno velja za poročila o ugrabitvah – iracionalno jih je upoštevati kot kredibilno, resno možnost, na katero se izplača staviti. Zaradi neskončne množice hipotez, a omejenih resursov (časa, sredstev …) znanost upošteva samo resne možnosti. Adler se zaveda, da skepticizem ponuja šibki smisel možnosti kot razlog za »odprtost« glede skeptične hipoteze. Ampak če je gola možnost pravilnosti hipoteze razlog, da jo upoštevamo, potem je že gola možnost zmote razlog za dvom. To pa se mu zdi popolnoma nesprejemljivo. Kot pravi, lahko bi se motil glede tega, da njegova sestra živi v New Yorku, vendar to zanj ni niti najmanjši razlog za prepričanje, da sestra tam ne živi.

Za Adlerja je skeptikov agnosticizem iracionalen. A njegovo izhodišče so standardi racionalnosti in spoznanja v znanosti. Standardi v filozofiji so drugačni. Resno upoštevanje neke hipoteze ne pomeni, da je hipoteza vredna preučevanja in empiričnih raziskav, gre za pojmovno možnost. In že ta po mnenju mnogih filozofov zadošča, da se sproži *paradoks* skepticizma. Kot pravi Schiffer (Schiffer, 2004: 181): »Nekaj v našem pojmu epistemskega upravičenja nam pravi, da so zaznavna prepričanja upravičena samo, če smo neodvisno upravičeni v tem, da zavrnemo hipoteze, ki ta prepričanja ovržejo, so pa te hipoteze

takšne, da bi imeli natanko enaka izkustva, ki vodijo do teh zaznavnih prepričanj tudi takrat, ko bi bile te hipoteze resnične.«

10.

Če ima prav Wright, je za agnostika glede obstoja zunanjega sveta Moorov dokaz dialektično neučinkovit in epistemsko krožen. *Če* skeptik dokaže, da je zaradi njegovih sklepanj racionalno biti agnostik, potem je dokaz v splošnem neuspešen. Ali so pravila razprave takšna, da čim privzamemo obstoj zunanjega sveta kot kakorkoli *sporen*, čeprav samo v teku razprave, skeptik v argumentativni igri že zmaga? V tem primeru *morda* že začetni dvom v sklep kot del argumentativne igre zadošča, da je dokaz dialektično neučinkovit, čeprav je morda epistemsko ustrezen. Zavedam se »čejev« in tega, da je vrsta vprašanj ostala odprtih, a ta sestavek je že itak predolg, zato jih bom podrobneje obravnaval na drugem mestu. Zaenkrat le toliko: v argumentu je sklep vsaj delno in začasno sporen. Če priznamo skeptiku, da je obstoj zunanjega sveta vsaj začasno sporen zaradi *teh* in *teh* razlogov (skeptične hipoteze), ki jih Moore sprejema, potem je *Moorov* dokaz neuspešen. Zdi se mi, da uporaba zaznavnih prepričanj v kontekstu razprave, v kateri smo zaradi možnosti skeptičnega scenarija postavili pod vprašaj tak način pridobivanja védenja, nima prepričevalne moči. A to ne pomeni, da moramo sprejeti skeptikove razloge (prim. Adler) ali da ne obstajajo drugačni, bolj prepričljivi ugovori skeptiku (prim. Šuster, 2005).

Prepotovali smo različne poti Moorovih dokazov. Jedro lahko morda strnem v enem stavku: tistega, ki dvomi, dokaz ne bo prepričal, a zakaj bi sploh dvomili? Pa vendar ostaja nekaj vznemirljivega v skeptikovem izzivu in slepi pegi argumentacije, v katero nas zapelje. Vsi poznamo razprave, v katerih sicer imaš prav, vendar v njih nikdar ne moreš zmagati (pomislite, denimo, na razprave s svojim partnerjem ali partnerico). A tu gre za racionalno argumentacijo in veljavne skeptične argumente. Sosa kontekst Moorovega dokaza primerja s kontekstom neizrekljivosti resnične trditve »Jaz sem zdaj čisto tiho«. DeRose uvaja razliko med tem, ali je abstraktni argument po sebi zdrav – veljaven z resničnimi premisami – in tem, ali je ustrezno tak argument sprejeti in »odobriti« (angl. endorse). Moorov argument, vzet abstraktno, je sam po sebi zdrav, a vendar ga ne moremo nikdar odobriti – ne javno, ne v svojem lastnem razmišljanju. Podoben je resnici izjave »Jaz sem zdaj tiho«, ki je ne moremo nikdar *izreči* (Sosa, 1999: 145). Moorovo stališče je tako pravilno, a zanj ne more argumentirati, kar morda razloži Moorovo nelagodje in dejstvo, da se zaveda nezadovoljstva filozofov z njegovim dokazom. Morda razloži tudi poseben pomen mahanja z rokami – tudi ta, da ob skeptični hipotezi samo zamahneš z roko, tako kot pri kreacionistih.

A črv dvoma bo ostal: Moore je imel predavanje, v katerem je dokazoval obstoj zunanjega sveta, na neki ameriški univerzi. Ena od trditev, ki je bila zanj na predavanju (prim. začetek članka »Gotovost«) enako samoumevna, kot ta, da je pred njim njegova roka, je bila tudi ta, da so za zavesami predavalnice, na katere je z roko pokazal, prava okna. Toda prav ta predavalnica dejansko ni imela oken, ampak samo zid za zavesami!

The three ways of G. E. Moore

A Moorean defense of common-sense knowledge and his strategy of refuting skepticism as presented in his »Proof of an External world«, »Certainty« and »Four forms of skepticism« is analyzed. Two difficulties are exposed: Moore does not explain the intuitive strength of skeptical arguments and does not base his refutations on a developed theory of knowledge. And secondly, Moore's proof is often presented as a classical example of begging the question. Three articles end with three different responses to the skeptic: (i) we do possess evidence to refute the skeptical hypothesis – »Certainty«; (ii) the premises of the skeptical argument are much less convincing then its conclusion – »Four forms of skepticism«; (iii) the premises of Moore's argument are something he can know without being able to prove – »Proof of an External world.« Each of the strategies has been defended in contemporary Neo-moorean epistemology (i – Sosa; ii – Lycan; iii – Pryor). Since Moore's proof is connected with the problem of begging the question, the concept of argument and the problem of transmission of warrant (Wright) is also analyzed. The structure of dialectical situation is such that the skeptic can not be refuted in the »game of argumentation.« But there is an old ambiguity in the fallacy of »begging the question« – the fallacy can be understood in the context of a dialogue, when one wins by relying on the opponent's granting the point at issue. And there is the epistemological fallacy of an »attempt to prove what is not self-evident by means of itself« (Aristotle). Rhetorical deficiency of Moore's proof does imply its epistemological deficiency.

Keywords: G. E. Moore, proof of an external world, skepticism, argument, begging the question.

Literatura

Adler, J. A. (1998). »Open Minds and the Argument from Ignorance«. *Skeptical Inquirer magazine*, Jan./Feb. 1998. http://www.csicop.org/si/9801/adler.html

Baldwin, T. (1992). »G. E. Moore«. V Dancy, J. in Sosa, E. (ur.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell.

Chisholm, R. (2005). »Teorija spoznanja (1. in 2. poglavje)«. *Analiza*, IX, št. 4, str. 25-39.

Conee, E. (2001). Comments on Bill Lycan's Moore Against the New Skeptics«. Philosophical Studies, 103, str. 55–59.

Forbes, G. (1984). »Nozick on Scepticism«. *The Philosophical Quarterly*, 34, str. 43-52.

Kim, J. in Sosa, E. (ur.) (2000). *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell.

Lycan, W. (2001). »Moore Against the New Skeptics«. *Philosophical Studies,* 103, str. 35–53.

Moore, G. E. (1959). *Philosophical Papers*. New York: Collier Books.

Moore, G. E. (1998). »Obramba zdrave pameti«. *Anthropos*, 30, št. 4-6, str. 209-223.

Moore, G. E. (2000). *Principia ethica.* Ljubljana: Študentska založba.

Pritchard, D. (2005). »Neo-Mooreanism versus Contextualism«. *Grazer Philosophische Studien*, 67.

Pryor, J. (2004). »What's Wrong With Moore's Argument?«. Philosophical Issues, 14, str. 349-378.

Schiffer, S. (2004). »Skepticism and the Vagaries of Justified Belief«. *Philosophical Studies*, 119, str. 161-184.

Sosa, E. (1997). »Reflective Knowledge in the Best Circles«. *Journal of Philosophy*, 94, str. 410-30.

Sosa, E. (1999). »How to Defeat Opposition to Moore«. *Philosophical Perspectives,* 13, str. 141-54.

Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge,* Volume I. Oxford: Oxford University Press.

Šuster, D. (1998). »McTaggartov 'dokaz'«. *Analiza*, 3, št. 2, str. 40-58.

Šuster, D. (2000). *Simbolna logika*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Šuster, D. (2005). »Internalizem in skepticizem«. *Analiza*, 9, št. 4, str. 40-63.

Ule, A. (2006). »Kako je mogoče dvomiti?: izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi Ludwiga Wittgensteina O gotovosti.« V *Philologos 1*. Pogovorni večeri 2005/06. Ljubljana: KUD Logos, str. 65-67.

Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Wright, C. (2002). »(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell«. *Philosophy and Phenomenological Research* 65, št. 2, str. 330-348.

Wright, C. (2003). »Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference.« V Nuccetelli, S. (ur.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. Cambridge: MIT Press, str. 57-78.

Wright, C. (2004). »Wittgensteinian Certainties«. V McManus, D. (ur.), *Wittgenstein and Scepticism*, New York & London: Routledge, str. 22-55.

Wright, C. (2007). »The Perils of Dogmatism«. V Nuccetelli, S., Seay, G. (ur.), *Themes from G. E. Moore. New Essays in Epistemology and Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Moorov »dokaz« zunanjega sveta in skupno znanje

Najprej analiziram Moorov dokaz o obstoju zunanjega sveta in ga primerjam z drugimi argumenti proti skepticizmu, ki uporabljajo premiso o prenosu znanja in nato skušam razkriti njegovo resnično moč. Ugotavljam, da Moore ne potrebuje te premise, temveč običajno logično implikacijo. Ključna koraka argumenta sta Moorova »pragmatična« sklepa iz njegovega (dvakratnega) mahanja z rokami na njegovo vednost o rokah. Moorovo dvakratno mahanje z rokami in sklepanje, da ve, da ima roke, implicira znanje o znanju, ne le znanje o svojih rokah. Vendar lahko ogrozimo ta argument tudi v tem primeru s kazanjem logične možnosti skeptične domneve. Z iteracijami znanja moramo iti v neskončnost, da se lahko izognemo tej možnosti. Sklepam, da to lahko storimo le v primeru, da dosežemo skupno znanje vseh udeležencev v razpravi o tem, da sta tu dve človeški roki. Moore je to morda dosegel s svojim »performansom« v predavalnici. Skeptik mora upoštevati ta rezultat, njegovo opozarjanje na možno iluzornost zunanjega sveta ostaja prazna logična možnost.

Ključne besede: Moore, obstoj zunanjega sveta, skepticizem, znanje, skupno znanje.

Moore v znamenitem sestavku »Dokaz zunanjega sveta« daje naslednji »zdravorazumski« dokaz proti zagovornikom nerealnosti zunanjega sveta (to niso zgolj radikalni skeptiki kot še bolj subjektivni ali objektivni idealisti): Moore pomaha z eno roko, nato z drugo in reče: »Tu je ena roka in tu je druga«. (gl. Moore, 2007: 6). Nato sklepa, da obstajajo zunanje stvari, odtod lahko sklepamo, da obstaja zunanji svet. Ta argument je seveda odvisen od tega, koliko je veljaven njegov sklep »Tu sta dve roki«. Toda Moore meni, da je veljaven. Moore pravi, da so premise tega argumenta njegovo mahanje z rokami in njegova izjava »Tu je ena roka in tu je druga«, zaključek pa »V tem trenutku obstajata dve človeški roki«. Ta argument ustreza trem zahtevam za zdrav argument, ki jih je poprej postavil Moore: premisa je različna od zaključka (premisa bi bila lahko napačna, zaključek pa resničen, premisa izraža več kot zaključek), premisa izraža to, kar je Moore tedaj vedel in zaključek logično sledi iz premise (kajti če je *zdaj* tu ena roka in *zdaj* druga roka, potem logično izhaja, da sta *zdaj* tu dve roki).

Moorov argument je očitno odvisen od drugega pogoja za zdrav argument, namreč, ali lahko rečemo, da je Moore vedel, da ima dve roki, ko je izvedel svoj argument? Mooru se to zdi neproblematično, večini Moorovih kritikov pa ne. Moorov argument tako uživa »slavo« tipičnega neveljavnega argumenta oz. argumenta, ki na tihem predpostavlja to, kar želi dokazati, namreč, da ve, da ima dve roki.

Kako je Moore utemeljeval vednost o svojih rokah? V bistvu zelo na kratko. Moore pravi, da je tedaj, ko je pomahal z eno roko, vedel, da je bila na določenem mestu ena roka, in podobno je tedaj, ko je pomahal z drugo roko, vedel, da je bila na določenem mestu druga roka (Moore, 2007: 6). Pravi: »Kako absurdno bi bilo trditi, da tega nisem *vedel*, da sem bil o tem le prepričan ter da morda celo sploh ni bilo tako!« Moore primerja takšno domnevo z domnevo, da ne vem, da sedaj stojim in govorim – ker me morda sploh ni oz. ni prav gotovo, da obstajam.

Poskušal bom eksplicirati celotni argument, kar pomeni tudi neke vrste rekonstrukcijo, morda še bolje logično arheologijo v polju Moorovega teksta. Menim, da je celoten sklep naslednji:

Najprej se postavimo se v Moorovo vlogo in »izvedimo« celoten argument. Pravzaprav gre za verigo argumentov:

Začnemo s premiso:

1. Pomaham z eno roko; (ampak *zares* pomahajmo),

Od tu izpeljem najprej:

2. Vem, da je zdaj tu ena človeška roka.

Odtod izhaja:

3. Zdaj je tu ena človeška roka.

Nato naredimo podobno še za drugo roko:

4. Pomaham z drugo roko.

Od tu zopet izpeljem:

5. Vem, da je zdaj tu ena (druga) človeška roka.

Od tod izhaja:

6. Zdaj je tu ena (druga) človeška roka.

Iz 3. in 6. izhaja delni sklep:

7. Zdaj sta tu dve človeški roki;

Nato dodamo (za Moora nujno resnično predpostavko):

8. Če sta zdaj tu dve človeški roki, potem sta zdaj tu dve zunanji stvari.

Iz 7. in 8. izpeljemo končni sklep:

9. Zdaj sta tu dve zunanji stvari.

No in če sta dve zunanji stvari, potem je zunanji svet.

Moorov argument je očitno odvisen od korakov 1. - 2. in 4. - 5. Kdor sprejme ta dva koraka kot konkluzivna in predpostavko 8., mora sprejeti tudi celotno verigo dokazovanja in s tem končni sklep. Če imam prav s podano rekonstruk-

cijo sklepa, potem Moorov argument ni ekvivalenten pogosto navajanemu »Moorovemu« argumentu zoper skeptika:

1. Vem, da imam roke.
2. Če vem, da imam roke, potem vem, da svet ni iluzija (oz. katerakoli druga radikalna skeptična domneva).

Vem, da svet ni iluzija.

Moorov argument je bolj prefinjen, saj ne potrebuje 2. premise, ki predpostavlja za nekatere sporen prenos vednosti čez logično implikacijo. Moore predpostavlja razmeroma nevprašljivo implikacijo 8, ki ne vsebuje nobenega epistemskega predikata. Seveda bi lahko iz predlagane rekonstrukcije povzeli tudi gornji argument, če namesto premise 8 postavimo premiso:

8'. Če vem, da sta zdaj tu dve človeški roki, potem vem, da sta zdaj tu dve zunanji stvari.

Podobno namesto 7. vpeljimo premiso:

7'. Vem, da sta zdaj tu dve človeški roki:

Iz 7. in 8. potem res izhaja antiskeptični zaključek:

9'. Vem, da sta zdaj tu dve zunanji stvari.

Omenjeni argument je vzporeden Moorovemu, a mu dejansko ni enak in ga Moore tudi ne potrebuje v svojem dokazovanju. Res pa je, da je tako predelan antiskeptični argument dosegel precejšnjo popularnost in šteje za enega od možnih odgovorov na skeptično triado. Skeptična triada sestoji v trojici stavkov, ki se nam vsak zase zdijo neproblematični, a so medsebojno nekonsistentni. V našem primeru gre za stavke:

10. Vem, da imam roke.

12. Če vem, da imam roke, potem vem, da zunanji svet ni iluzija.

13. Ne vem, da svet ni iluzija.

Prednost tako zastavljenega problema pred Moorovim je v tem, da ga v načelu lahko uporabimo na na poljubnem stavku o zunanjem svetu. Za vsako domnevno dejstvo *E* zunanjega sveta, o katerem menimo, da zanj vemo, namreč lahko postavimo podobno triado stavkov:

14. Vem, da *E*.

15. Če vem, da *E*, potem vem, da zunanji svet ni iluzija.

16. Ne vem, da zunanji svet ni iluzija.

Spet dobimo protislovno trojico. Vprašanje je, katerega od teh stavkov moramo zavreči ali ga predelati, tako da ne povzroča protislovja. Skeptik zavrne prvi stavek, »realist« (tak je v danem primeru tudi Moore) zavrne tretjega, nekateri epistemologi (npr. Nozick, Dretske) zavrnejo drugi stavek. Vsak navaja za svojo odločitev svoje argumente, zdi pa se, da ni odločujočih argumentov v prid katerekoli možnosti.

Proti skeptiku lahko npr. argumentiramo tako, da zahteva nemogoče, namreč gotovo znanje o zunanjih stvareh, kajti dvom v lastne roke (oz. v katerokoli domnevno znano dejstvo *E*) zaradi tega, ker ne vemo, ali svet ni iluzija, je smiseln le tedaj, če gre za takšno znanje, ki izključuje sleherno možnost zmote, torej gotovo znanje. A takšnega znanja o zunanjih stvareh verjetno res ni, zato tudi nimamo gotovega znanja o svojih rokah. Podobno lahko znižamo pretenzije o znanju in dopustimo t. i. zmotljivo (fallible) knowledge. V tem primeru lahko sklepamo, da imamo zmotljivo znanje o svojih rokah in prav tako zmotljivo znanje o tem, da svet ni iluzija, ne pa, da nimamo znanja. Tretja možnost je, da kombiniramo oba odgovora, da ločimo »skeptični kontekst« od »običajnih kontekstov«. V skeptičnem kontekstu so merila za pripis znanja (drugim ali samemu sebi) zelo visoka, tako kot pri gotovem znanju in tu seveda hitro ugotovimo, da nimamo znanja o nobeni zunanji stvari. V običajnem kontekstu pa so merila ohlapnejša, tako da se dopušča zmotljivo znanje. Tu pa seveda podobno hitro ugotovim, da vem, da imam roke, in vem, da svet ni iluzija.

Poglavitni ugovori skeptiku so torej: »zahteva nemogoče« (gotovo znanje), »dovolj nam je zmotljivo znanje« in »razlikujmo epistemske kontekste«. Nekako v okviru teh treh možnosti se gibljejo tudi sodobni ugovori (radikalnemu) skeptiku. Nekoliko odstopa Wittgenstein v svojih zapiskih »O gotovosti«. Wittgenstein se skuša izogniti celotni razpravi s tem, da razpravo s skeptikom iz epistemskega območja premakne na raven razprav o možnosti dvoma v okviru človekovih jezikovnih iger in človeške oblike življenja. Grobo rečeno,[1] Wittgenstein meni, da skeptik skuša vpeljati dvom tam, kjer ni smiseln, kajti tak dvom spodmakne tla temeljnim jezikovnim igram in človeški življenjski obliki. Tako po njegovem mnenju npr. dvom v to, ali empirični svet res obstaja dlje kot dve minuti, ali dvom v to, da obstaja zemlja, še bolj pa splošen dvom v obstoj zunanjega sveta preprosto ni mogoč kot resno govorno dejanje, kajti kdor bi to res storil, bi spodmaknil tla svojemu govoru in življenjskemu občutju.[2] Ljudje preprosto predpostavljamo, da je svet realen, kadar resno govorimo in argumentiramo. Po drugi strani pa iz npr. iz nedvomnosti o obstoju svojih rok ne smemo sklepati na gotovo znanje o tem, kajti govor o znanju o nečem (za Wittgensteina) na splošno dopušča možnost spraševanja in argumentiranja o tem, kako to vem, torej načelno možnost dvoma[3] (izjeme so pri »znanju«, ki ni propozicionalne vrste ali v izjemnih slučajih, npr. ko poudarjamo svojo gotovost).

[1] Ampak res grobo rečeno, kajti Wittgensteinova misel je precej raznolika, mestoma tudi nekohorentna. Zapiski »O gotovosti« so nastajali zadnji dve leti pred Wittgensteinovo smrtjo, vzpodbudili pa sta pa jih prav Moorovi razpravi o obrambi zdravega razuma in »Dokaz o obstoju zunanjega sveta« (gl. moj prispevek v razpravi o Wittgensteinovi knjigi »O gotovosti«, v Cerkovnik in drugi, 2006).

[2] Npr.: »Pravilneje bi bilo: to, da brez pomislekov uporabljam besedo 'roka' kakor tudi vse ostale besede svojega stavka, in da bi se znašel pred ničem, če bi le poskušal dvomiti – kaže, da nedvomnost sodi k bistvu jezikovne igre, da vprašanje 'Kako vem ...' odlaša ali odpravlja jezikovno igro.« (Wittgenstein, 2004, par. 370).

[3] Gl.: »Če nekdo nekaj verjame, ni vselej nujno, da zna odgovoriti na vprašanje, 'zakaj to verjame'; če

Skeptik na vse te poskuse obrambe zdravega razuma ali spoznavnega realizma lahko ugovarja s tem, da noče *dokazovati*, da ničesar ne vemo (o zunanjem svetu), pač pa, da je *možno domnevati*, da ničesar ne vemo. Dokaz tej nameri pa je prav njegova razrešitev skeptične triade. Preprosto sprašuje, kaj odločujočega lahko navedemo proti njegovi rešitvi. In kaže, da odločujočih argumentov zoper možnost njegove rešitve zagate ni. Dalje, skeptik lahko ugovarja, da noče umetno poviševati meril za znanje ali zahteva gotovost ali da namerava spodnašati tla našim običajnim jezikovnim igram, pač pa skuša pokazati na njihovo nujno omejenost v primerjavi z logičnimi možnostmi glede tako imenovane empirične realnosti, ki so nam na voljo. Vztraja pri trditvi, da možnosti, da zunanji svet morda v celoti ni realen, preprosto ne moremo eliminirati kot nemožnost. Če pa je tako, kako lahko trdimo, da vemo, da zunanji svet morda ni iluzija, in če tega ne vemo, kako lahko ubežimo skeptični rešitvi skeptične triade, npr. zaključku, da ne vemo, da zunanje stvari obstajajo. Zdi se, da konec koncev skeptik »zmaga« že zgolj zato, ker je njegov odgovor možen.

Tako smo znova pred Moorovimi »vrati« oz. pri njegovem argumentu za obstoj zunanjega sveta. Tako Moorovemu izvornemu argumentu (po moji rekonstrukciji) kot onemu, ki se mu običajno pripisuje, je skupno, da držita, če sami sebi (in s tem tudi Mooru) res lahko pripišemo vednost o svojih rokah in sprejmemo implikacijski premisi 8 oz. 8'. Slednji premisi sta za večino sodobnih epistemologov običajno manj sporni (a 8' je vsekakor bolj sporna kot 8), zato se zaustavimo pri vednosti o svojih rokah.

Vsaj meni se je vedno zdelo nenavadno to, da Moore dvakrat ponovi korak z mahanjem rok in sklepom na vednost o tem, da je zdaj tu človeška roka, ko pa bi, logično vzeto, zadoščal le en tak korak. Moore nikjer ne pojasni tega in tako se zdi gola retorična gesta, ki naj poudari argument. Zato mnogi razlagalci ali kritiki Moora to preprosto spregledajo in govorijo preprosto o eni premisi »Vem, da imam roke« ali »Vem, da imam roko«. Vendar mislim, da temu ni tako. Moore se morda tudi sam ni dobro zavedal skrite »logike« svojega argumenta, vendar je ta kljub vsemu delovala. Kaj dobimo z dvakrat ponovljenim mahanjem rok? Recimo, da le enkrat pomaham z roko in »sklepam«, da vem, da imam roko. Toda v tem primeru se res lahko »vsujejo« skeptične kritike tega koraka, v smislu, češ, kako veš, da imaš roke, še vedno si lahko v iluziji itd. Toda če korak ponovim še enkrat in ugotovim enako kot prej, potem se zdi, da ne ugotovim le, da vem, da imam roko, temveč *vem, da vem, da imam roko*. Kajti pri drugem koraku sem upošteval tudi prvega, torej ugotovitev, da vem, da imam roko. Drugi korak bi se torej moral glasiti takole

17. Trdim, da vem, da je zdaj tu človeška roka (to je rezultat prvega koraka).

18. Pomaham z drugo roko.

19. Ugotovim, da vem, da vem, da je zdaj tu druga človeška roka.

Ta rezultat se potem avtomatsko prenese tudi na prvega, tako da tudi za prvo roko ugotovim, da vem, da vem, da je zdaj tu človeška roka, odkoder izhaja, da *vem, da vem, da sta tu zdaj dve človeški roki*.

Kaj s tem pridobimo? Vsekakor takojšen odgovor skeptiku, ki me izziva, kako vem, da sta zdaj tu dve roki. Odgovor je preprost: Zato ker pač vem, da to vem.

Seveda to drži, če sprejmemo, da 19 nujno izhaja iz 17 in 18. Skeptik bi najbrž na to dejal, da sklep nikakor ni logično nujen, saj prvič ne gre za relacijo med propozicijami, pač pa za relacijo med dejanji (trditev, mahanje z roko, ugotovitev), poleg tega sklep ne bi veljal tudi tedaj, če bi se omejili zgolj na propozicionalne segmente navedenih dejanj, npr.:

20. Vem, da je zdaj tu človeška roka.

21. Zdaj tu maha druga človeška roka.

22. Vem, da vem, da je zdaj tu druga človeška roka.

Moore oz. zagovornik realnosti zunanjega sveta na to lahko odgovori, da mora pač vsakdo pri sebi preizkusiti, ali iz 17 in 18 pridemo k 19 ali ne. Argument je torej v tej točki pragmatičen. Zdi se, da ima Moore prav vsaj na pragmatični ravni. Potem ko pomaham s drugo roko, preprosto ne morem drugače, da vzamem v ozir tudi svoje mahanje s prvo roko in svojo vednost, da je zdaj tu (že ena) človeška roka. Zato od tod pragmatično izhaja tudi to, da vem, da vem, da je zdaj tu (druga) človeška roka in ne le običajna vednost o tem. Skeptik težko napade to obrambo, mora se sklicevati na to, da gre za psihološke asociacije, ne pa za logične nujnosti ipd. A ob tem izgubi svoj prvotni argument, ki postane nerelevanten. Moral bi predložiti novega. In to lahko stori, ko predloži nekoliko popravljeno skeptično triado:

23. Vem, da vem, da sta zdaj tu dve človeški roki.

24. Če vem, da vem, da sta zdaj tu dve človeški roki, potem vem, da vem, da zunanji svet ni iluzija.

25. Ne vem, da vem, da zunanji svet ni iluzija.

Zopet se zdi, da se vsak od teh treh stavkov zdi sprejemljiv, tretji morda celo bolj kot običajna trditev skeptika »Ne vem, da zunanji svet ni iluzija«, kajti svoje vednosti se le redko zavedamo, še zlasti, če gre za kake splošne predpostavke svojega mišljenja in ravnanja, kot je npr. zavest o tem, da obstaja zunanji svet, tako tudi ne vem, da vem, da zunanji svet ni iluzija. Zopet se ponovi zgoraj na kratko navedena zgodba o tem, kako se rešiti iz zagate, od koder se zdi, da skeptični odgovor ni nerazumen. In to nas vznemirja.

Če bi se hotel Moore izvleči iz te ponovljene zagate, bi moral povzdigniti svoj argument na naslednjo stopnjo iteracij vednosti, npr. na sklep o vednosti o vednosti o (svoji) vednosti, da sta zdaj tu dve človeški roki. Morda bi sedaj znova pomahal s prvo roko in ponovil svoj argument. Prišel bi do sklepa:

»Vem, da vem, da vem, da sta zdaj tu dve človeški roki.«

Nakar bi skeptik prav tako ponovil svoje »korake«, tj. zgradil skeptično triado tretjega reda s podobnimi rezultati kot prej. Moore bi seveda lahko znova in znova mahal s svojimi rokami, skeptik pa ponavljal svoje triade. To bi bilo sicer zelo zabavno in verjetno zdravo za zdravje, a ne bi šlo lahko v neskončnost. A to pomeni, da skeptik »zmaga«, saj niti ni treba, da *postavi* ustrezno skeptično triado, temveč je dovolj že zgolj naša vednost, da je ustrezna triada vedno znova možna. Moore bi morda »uspel« s svojim argumentom tedaj, če bi segel čez vse možne korake te vrste in *v enem koraku* prišel do tega, da:

26. Vem, da vem, da ... vem, da sta zdaj tu dve človeški roki.

Pri tem je na mestu pikic poljubno mnogo iteracij vednosti. To se zdi nemogoče. Morda bi Moore lahko že pri svojem prvem argumentu prišel do ugotovitve, da ve, da ve, da ... ve, da sta zdaj tu dve človeški roki (pri čemer na mestu treh pikic nastopa poljubno mnogo iteracij vednosti), toda ta heroični korak se zdi neutemeljen in še bolj izpostavljen skeptičnim pomislekom kot Moorova izvorna ugotovitev, da ve, da sta zdaj tu dve človeški roki. Vendar situacija morda za Moora ni povsem brezupna. Upoštevati moramo dejstvo, da je Moorov sestavek nastal na podlagi njegovega prvotnega predavanja v Cambridgu, skratka nekega njegovega performansa pred publiko. Kakorkoli se že zdi nenavadna ali celo absurdna situacija, da skuša Moore prepričati sebe in publiko v obstoj zunanjega sveta in pri tem predpostavlja obstoj publike, ki ga posluša, privzemimo nekoliko noro možnost, da je publika tako kot Moore sam v resnici obstajala iz netelesnih bitnosti (čisto mentalnih subjektov), ki vsi doživljajo nekako sinhrone iluzorne vtise o zunanjem svetu, pri tem »vidijo« Moora, njegovo »mahanje z rokami« in nadaljnje »argumentiranje«. Tudi možni skeptik, ki bi poslušal Moorovo predavanje (verjetno je bilo kar precej skeptikov na predavanju) bi bil prav tako zgolj čisto mentalni subjekt, ki doživlja neke »vtise o zunanjem svetu«, le da jih ne sprejema kot neproblematične gotovosti.

V tem primeru Moorovo mahanje z rokami ni le zadeva, ki se tiče zgolj njega samega in njegovega sklepanja, temveč tudi publike, ki ga gleda in posluša. Domnevamo lahko, da je vsakdo v publiki jasno »opazil« Moorovo mahanje z rokami in prišel do ugotovitve, da sta zdaj tu dve človeški roki. Toda ne le to, zaradi skupnega polja pozornosti v publiki je v publiki obstajala trdna medsebojna usklajenost glede te vednosti in tega, da je to *skupno znanje* vseh (publike in Moora). Moore bi si lahko že pri prvem mahanju z roko pomagal z vprašanjem: »Ali vidimo, da je tu zdaj ena človeška roka?« Če bi publika tiho ali glasno pritrdila, da je temu tako, potem bi zanesljivo šlo za skupno znanje (vseh prisotnih) o tem, da je zdaj tu človeška roka. Podobno (oz. z dodatno okrepitvijo) bi to držalo, ko bi Moore pomahal z drugo roko in ponovil vprašanje. Ves ta performans bi služil za to, da se vzpostavi skupno znanje publike in Moora o tem, da sta zdaj tu dve človeški roki.

Skupno znanje se namreč nujno pojavi v takšni skupinski situaciji, kjer zavedanje vseh članov skupine o tej situaciji implicira zavedanje, da se vsi člani skupine zavedajo te situacije.[4] Za skupno znanje pa velja, da vsebuje omenjeno neskončno iterativnost vednosti. Skupina namreč ima skupno znanje (common knowledge) o nekem dejstvu natanko tedaj, če vsakdo v njej ve, da vsakdo v njej ve, da ..., vsakdo v njej ve za to dejstvo.[5] Zavedati pa se moramo, da neskončna iterativnost vednosti v skupnem znanju ne terja neskončno mnogo

[4] To izhaja iz Clark-Marshallove opredelitve skupnega znanja o situaciji kot znanja vsakogar v skupini o tem, da dana situacija vsebuje znanje vsakogar o tej situaciji (Clark-Marshall, 1981).

[5] Recimo, da vsakdo v skupini ve, da so v situaciji, ki vsebuje dejstvo, da vsakdo v skupini ve, da so v tej situaciji. Potem tudi vsakdo v skupini ve, da vsakdo v skupini ve, da so v tej situaciji, toda tod izhaja, da vsakdo v skupini ve, da vsakdo v skupini ve, da vsakdo v skupini ve, da so v tej situaciji. Itd. v neskončnost.

dejanj zavedanja ali katerih koli drugih epistemskih dejanj, temveč gre za to, kar je implicirano v *logično-epistemski strukturi skupinske situacije*.

V kolikor bi Moore upošteval ta »dejstva«, potem bi njegov argument moral izgledati nekako takole:

Moore pred publiko zamahne s prvo roko in vpraša publiko: »Ali je zdaj tu človeška roka?« Publika pritrdi in Moore reče: »Torej *vem*, da je zdaj tu človeška roka«. (Pri tem izvede enak korak kot je bil njegov prvi korak v objavljenem argumentu.) Nato zamahne še z drugo roko in znova vpraša publiko: »Ali je zdaj tu človeška roka?« Publika pritrdi. Na kar Moore reče: »Torej vsi skupaj vemo, da je zdaj tu (še ena) človeška roka.« To lahko trdi, ker gre tedaj za skupno znanje vseh prisotnih o obstoju še ene človeške roke. Nato dalje sklepa: Torej skupaj vemo, da sta zdaj tu dve človeški roki. In če to drži, potem skupaj vemo, da sta vsaj dve zunanji stvari in obstaja zunanji svet. Izraz »skupaj vemo« v tem primeru pomeni skupno znanje, ki vsebuje potrebno neskončno iterativnost vednosti, med drugim tudi »Vem, da vem, da vem, ... da vem, da sta zdaj tu dve človeški roki« za Moora samega. S tem bi Moore lahko »prehitel« skeptika, saj skeptik napreduje s svojimi triadami na vsaki stopnji iteracij vednosti zapored, Moore pa doseže neskončno iteracij znanje v nekaj korakih. Morda bi kdo ugovarjal, češ saj se lahko napade tudi skupno znanje vseh »prisotnih na predavanju« (narekovaji se nanašajo na možnost iluzornega skupnega zunanjega sveta, kjer se različni mentalni subjekti pojavljajo kot prisotni na Moorovem predavanju), pač postavi se nova, recimo ji absolutna skeptična triada:

27. Skupno vemo, da sta zdaj tu dve človeški roki.
28. Skupno vemo, če sta zdaj tu dve človeški roki, potem skupno vemo, da zunanji svet ni iluzija.
29. Ne vemo skupno, da zunanji svet ni iluzija.

Na videz bi se ponovila dosedanja zgodba, vsi trije stavki so sprejemljivi, toda so v medsebojnem protislovju. In zopet bi skeptik izgledal kot »zmagovalec« že zgolj zato, ker je možna tudi njegova rešitev zagate. Vendar pa tokrat ni tako, ker te tri stavke lahko postavi samo nekdo, ki je bil »prisoten na predavanju« in je prišel do skupnega znanja, da sta zdaj tu dve človeški roki, ne pa kdorkoli že. Toda v tem primeru si skeptik resno skače v zobe, saj mora priznati, da sta zdaj tu dve človeški roki in seveda od tod tudi zanj sledi, da zunanji svet ni iluzija. Tretji stavek torej ne drži, ker ga izključuje že skupna situacija.

Ali je imamo končno veljaven argument o obstoju zunanjega sveta, kot ga je morda pričakoval Moore? Na žalost ne povsem, zato pač, ker smo v svojo zgodbo vključili veliko hipotetičnih predpostavk, ki jih lahko kak skeptik napade, kot je npr. domnevo o obstoju več mentalnih subjektov poleg Moora, ki sodelujejo v istem dogodku, pa seveda za vse te subjekte skupen čas »predavanja« in še kaj bi se morda našlo. Če sprejmemo radikalno možnost, da so tudi drugi ljudje skupaj s svojimi zavestmi, mislimi itd. morda le moja iluzija (morda mi jo vzbuja zlobni demon), potem tudi z gornjim argumentom ni nič. Znajdemo se sami in tudi skeptika, ki bi nam ugovarjal, morda ni, temveč je zgolj naša lastna skeptična misel, ki nam ugovarja. Zgolj sami v sebi pa ne moremo ustvariti »skupne situacije« umov in skupnega znanja, torej ne moremo pričarati

neskončne iterativnosti svojega znanja, ki bi preprečila skeptično triado. Toda, čemu tedaj sploh argumentiramo? Koga želimo s tem prepričati v svoj prav? Argumentacija je smiselna, če je vsaj možen avtonomen sogovornik (ali bolje somislec), s katerim razpravljamo in s katerim lahko pridemo do nekega skupnega znanja. V situaciji radikalne iluzije tudi te možnosti ni, zato je tudi argumentacija nesmiselna. Dokler *argumentiramo*, računamo na možne sogovornike (somislece), s katerimi bi lahko prišli do skupnega znanja. No, tedaj pa si zamislimo, da opravimo prej opisano »Moorovo predavanje« s temi sogovorniki. Upravičeno domnevamo, da bi se »Moorov argument« iztekel enako kot sem navedel zgoraj. Torej bi prišli do skupnega znanja o tem, da sta zdaj tu dve človeški roki, ergo sta dve človeški roki, ergo sta dve zunanji stvari, ergo je zunanji svet.

Če ta moja rekonstrukcija in dopolnitev Moorovega argumenta drži vodo, potem je moč njegovega argumenta v pragmatiki, namreč v dejstvu, da dokler *argumentiramo* (namreč »mi«, ne zgolj »jaz sam«), potem argument o obstoju zunanjega sveta drži. Kak mistik, ki preprosto molči in bojda lahko preneha s slehernim argumentiranjem (celo diskurzivnim mišljenjem) bi bil še edini možni »oponent«, kajti zanj morda ni nobenega sveta, pa tudi ne njega samega v svetu. A tega ne vemo, le domnevamo. Možnost, da je ves zunanji svet le neka kozmična iluzija, je sicer logično dopustna, a »nas« ne ogroža, dokler se ne izoblikuje v argument. A radikalni mistik ne argumentira. Ali pa je prav ta njegova drža nek *pragmatični* argument? Samo da ne vemo, o čem in kako se glasi.

Moore's proof of an external world and common knowledge

Moore's proof of an external world is analyzed and compared with other arguments against skepticism based on the transmission of knowledge premise. and then try to discover its real power. Moore doesn't need transmission of knowledge but the usual logical implication. The crucial steps of the argument are the two Moore's "pragmatic" inferences from his (two-times) weaving with his hands to his knowledge of the existence of his two hands. Moore's two times weaving with his hands and reasoning that he knows he has hands implies knowledge of knowledge, and not only ordinary knowledge, that he has hands. But one can threaten the argument even in this case by pointing to the logical possibility of a skeptical hypothesis. I conclude that we have to enter the infinite iterations of knowledge in order to evade this possibility. This is possible only in case of common knowledge of all of the participants in the discussion. Moore (maybe) 'achieved' this knowledge by his 'performance' in the lecture hall. The skeptic has to respect this result, his drawing our attention to the possible illusionary nature of the external world rests on an empty logical possibility.

Keywords: Moore, existence of an external world, skepticism, knowledge, common knowledge

Literatura

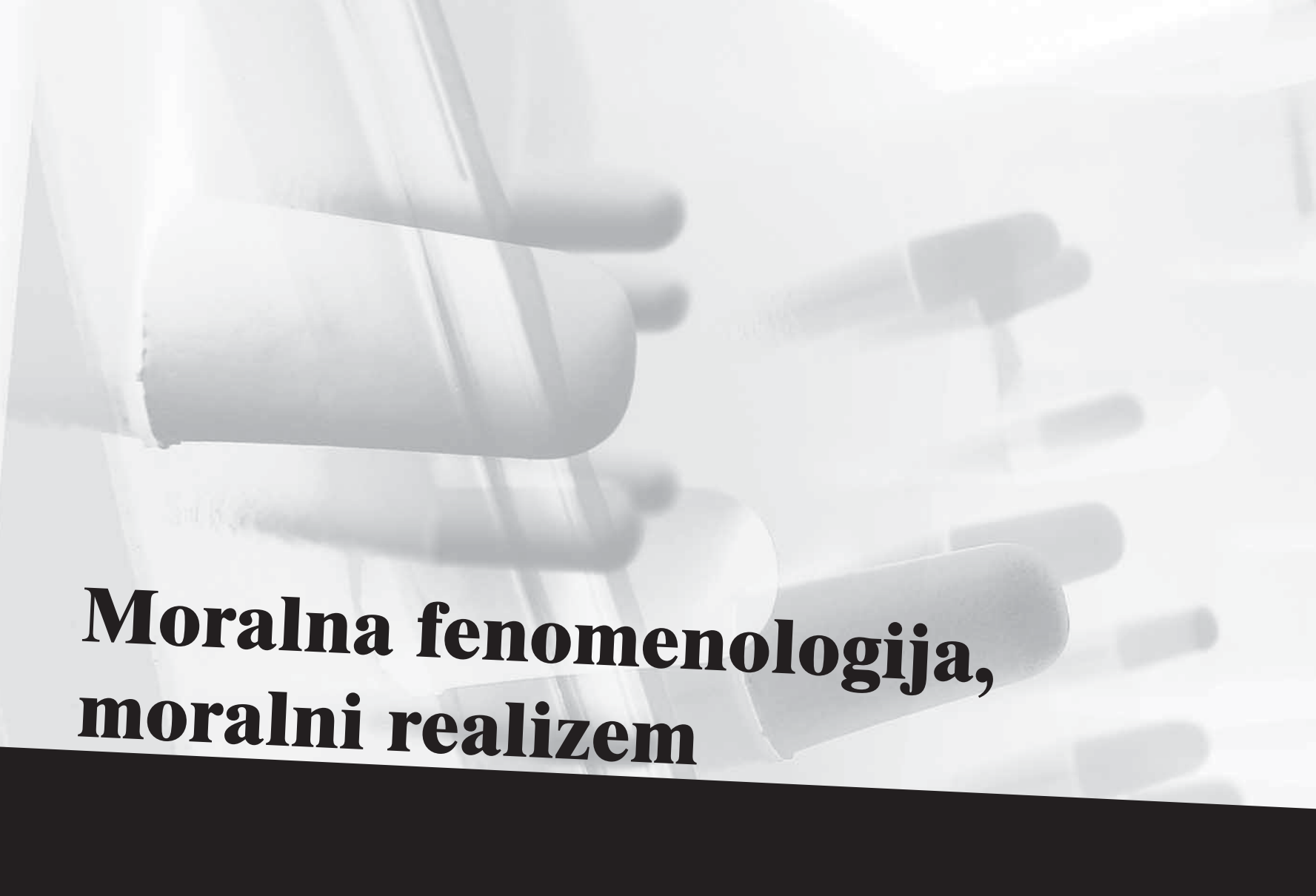
Cerkovnik, B. in drugi (2006). “Kako je mogoče dvomiti?”. V *Philologos 1: Pogovorni večeri 2005/2006*, Ljubljana: KUD Logos, str. 66-117.

Clark, H. H., Marshall, C. R. (1981). “Definite Reference and Mutual Knowledge”. V A. K. Joshi, B. L. Webber, I. A. Sagg (ur.), *Elements of Discourse Understanding*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Moore, G. E. (1939). »Proof of An External World.« *Proceedings of the British Academy* 25 (izšlo tudi v C. Landesman, R. Meeks (ur.), *Philosophical Skepticism*, London: Blackwell, str. 125-131).

Moore, G. E. (2007). “Dokaz zunanjega sveta”. *Analiza*, 11, št. 4. str. 5-9.

Wittgenstein, L. (2004): *O gotovosti*. Ljubljana: Apokalipsa.



Moralna fenomenologija, moralni realizem

Jonathan Dancy
Prevedel Vojko Strahovnik

Dve pojmovanji moralnega realizma

I.

V tem članku razlikujem med dvema pojmovanjema moralnega realizma, tj. med močnim in šibkim pojmovanjem, ter zagovarjam odlike prvega. Pravzaprav zagovarjam to, da šibko pojmovanje sploh ni vrsta moralnega realizma. Moralni realizem razumem kot stališče o moralnih lastnostih – realist trdi, da so moralne lastnosti stvarne (*real*) lastnosti predmetov. Obe pojmovanji se razlikujeta glede na smisel, po katerem razumeta idejo stvarne lastnosti. Glede na šibkejše pojmovanje je izbrana lastnost stvarna lastnost predmeta, če je to lastnost, ki jo predmet ima neodvisno od katerega koli posebnega izkustva te lastnosti. Zelo razširjen (ne pa tudi edini ali najboljši) način za doumetje te ideje neodvisnosti je zahteva, da stvarne lastnosti vztrajajo (*persist*) tudi, ko so nezaznavane (*unpercieved*). Kot je dejal Hume, stalnost ima za posledico neodvisnost. Glede na ta pristop so stvarne lastnosti stvarne (tj., so tam, da jih zaznamo), ker vztrajajo (tj., *so tam* oz. *čakajo*, da bodo zaznane). Drug način doumetja te ideje neodvisnosti je, da pozornost od stalnosti v našem svetu preusmerimo k opredelitvi glede na naravo drugih svetov. Tako lahko za stvarne lastnosti terjamo, da so to lastnosti, ki jih predmeti lahko imajo v določenih protidejstvenih okoliščinah. Glede na prvi pristop so potem odvisni pogojniki o tem, kar bi bilo izkušano, če bi nekdo tja usmeril pozornost, vzpostavljeni s trditvami o dejanski stalnosti predmetov izkustva. Glede na drugega so ti odvisni pogojniki utemeljeni v trditvah o lastnostih, ki jih lahko predmeti posedujejo v svetovih, ki so precej različni od našega – običajno v svetovih, kjer ni zaznavajočih duhov. Takšni svetovi pa na žalost niso najbolj uporabni za moralno teorijo; ne zaradi tega, ker bi bilo tako zelo očitno, da moralne lastnosti nimajo mesta v svetovih, ki so izpraznjeni duhov, ki bi jih zaznavali, temveč zato, ker so edini možni predmeti moralnega odobravanja ali zavračanja v teh svetovih nujno odsotni. V njih ni ne dejanj in ne delovalcev. Ne bom sodil o tem, ali obstaja ustrezna različica ideje neodvisnosti, ki bi bila zgrajena na kakšnem podobnem sklicevanju na možne svetove. Za naš tukajšnji namen bo dovolj, da lahko uporabljamo preprostejšo idejo stalnosti. Stvarne lastnosti so torej glede na šibkeje pojmovanje tiste lastnosti, ki čakajo, da bodo zaznane.

Obstaja pa tudi močnejše stališče o tem, kaj za lastnost pomeni biti stvarna lastnost predmeta. To ponuja močnejši smisel tega, da moralne lastnosti dejanja obstajajo neodvisno od našega zavedanja o njih, in s tem ponuja močnejše pojmovanje moralnega realizma. Glede na to stališče so stvarne lastnosti te, ki niso

konstituirane z razpoložljivostjo ali možnostjo značilnega človeškega odziva. To razumevanje se razlikuje od prejšnjega, kajti lastnosti, ki so stvarne glede na šibkejše pojmovanje, se še vedno lahko izkažejo kot nestvarne glede na močnejše pojmovanje. Noben smisel »stvarnega« seveda ni sam po sebi boljši od drugega. Toda ko se odločamo o tem, kaj moralni realist lahko trdi ali kaj bi moral trditi, moramo med obema razlikovati. Vprašanje je, ali bi se realist moral in lahko omejil zgolj na stališče, da so moralne lastnosti stvarne v šibkejšem smislu.

Razlikovati moramo med vprašanji o stvarnem in med vprašanji o objektivnem ter subjektivnem. Kakor jaz rabim izraze, gre pri zadnjem za razlikovanje med dvema vrstama pojmov, pri čemer si v etiki zastavljamo vprašanje »Ali so moralni pojmi subjektivni?«. Nek naš pojem je subjektiven, če ga ne more dojeti bitje, ki bi ne delilo naših značilno človeških zanimanj oz. interesov (*concerns*). Naši moralni pojmi so subjektivni, če bitja, ki teh interesov ne delijo, ne bi zmogla osmisliti razreza oz. kategorizacije sveta, ki jo predstavlja naš moralni besednjak. Menim, da je John McDowell priskrbel dober argument za to, da so naši moralni pojmi subjektivni.[1] To je argument, ki mu včasih pravimo argument razvozlanja (*disentangling argument*) in ki trdi, da je zgolj en način, po katerem bi lahko bitja, ki ne dele naših interesov, lahko upala, da bodo dosegla razumevanje razlikovanj med moralno pravilnim in nepravilnim, dobrim in slabim (in vseh »debelih« razlikovanj med darežljivim, netaktnim, nevljudnim, prijaznim itn.). Ta naš način začrtovanja teh razlikovanj (ki je seveda vezan na odnos le-teh do naših interesov) bi lahko zamenjali z drugačnim načinom, ki bi zajel naravne (*natural*) podobnosti med predmeti – podobnosti, ki ustrezajo in delujejo kot temelji za naše običajne odzive nanje. Toda nobenega razloga nimamo, da bi predpostavili obstoj takšnih naravnih podobnosti. Zakaj bi bil zgolj en način, kako biti nevljuden, oz. naravna podobnost med nevljudnimi dejanji (ali ljudmi), glede na katero bi naše dojemanje njih kot nevljudnih lahko razumeli kot odziv? Če obstaja več načinov biti nevljuden, potem naši Nezemljani ne bodo mogli na noben način dojeti oblike, ki jo dajemo pojmu nevljudnosti. Naši moralni pojmi bodo zanje brezoblični (*shapeless*), ker so tudi njihovi naravni temelji brezoblični. Naravne lastnosti, nad katerimi rezultira nevljudnost v posamičnih primerih, se bodo razlikovale na načine, katerih (ne)pomembnosti Nezemljani ne bodo mogli dojeti. In če ne bodo zmogli tega, potem ne bodo zmožni napovedati naših rab pojma in ne bodo mogli najti načina, kako se vključiti (ali se vsaj navidezno vključiti) v našo moralno misel.

Moralni pojmi so torej subjektivni in v tej trditvi je vključen en, a samo en, smisel tega, da so moralne lastnosti antropocentrične. Antropocentrične so vsled tega, ker pojmov za te lastnosti ne zmorejo dojeti bitja, ki ne dele naših značilno človeških interesov.

Obstaja pa še drug smisel, po katerem bi lahko razumeli idejo antropocentričnosti moralnih lastnosti. Pojavil se je že v razpravi o dveh razlagah tega, kaj je za lastnost biti stvarna lastnost predmetov. Lahko bi rekli, da so moralne lastnosti antropocentrične, ker so konstituirane na podlagi možnosti ali razpoložlji-

[1] Glej njegov članek »Non-Cognitivism and Rule-Following« v: S. Holtzman in C. Leich (ur.) *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London: Routledge, posebej str. 114–5.

vosti značilnih človeških odzivov. In to bi dalo vsakomur, ki je naklonjen moralnemu realizmu, a hkrati prepričan v moč argumenta razvozlanja o subjektivnosti moralnih pojmov, zagon pri vztrajanju na šibkejšem pojmovanju stvarnih lastnosti. Kajti ta oseba bi se znašla v navidezno ugodnem položaju, ko bi trdila, da so moralne lastnosti v obeh smislih antropocentrične, a še vedno stvarne lastnosti predmetov.

Vendar ne vidim nobenega razloga za vnaprejšnje predpostavljanje, da oba smisla antropocentričnosti nujno spadata skupaj. Glede na doslej rečeno, še vedno obstaja možnost, da bi bile moralne lastnosti antropocentrične v prvem smislu (ker so moralni pojmi subjektivni), ne pa tudi v drugem smislu (ker niso konstituirane na podlagi možnosti ali razpoložljivosti značilnih človeških odzivov). Nekdo, ki mu je bližje močnejša oblika moralnega realizma, se bo znašel v tem položaju – zanj moralne lastnosti *qua* stvarne niso antropocentrične v drugem smislu.

Ne vidim nobenega argumenta, ki bi neposredno lahko pokazal, da je nekonsistentno sprejemati tako subjektivnost moralnih pojmov kot tudi to, da so moralne lastnosti stvarne lastnosti predmetov (v močnejšem smislu). Zdi se, da nahajamo mnogo primerov, kjer želimo sprejeti takšno kombinacijo močnega realizma in subjektivnosti. Npr. bolečino nekoga drugega razumem kot stvarno lastnost, ki jo na žalost ima, a hkrati želim trditi, da je pojem takšne bolečine subjektiven. Brez dvoma pa je to razmeroma neudobno oz. neprivlačno stališče v etiki; čeprav se mi zdi, da obstajajo dobri razlogi za njegovo sprejetje, je težko biti povsem zadovoljen z njim. Ta občutek napetosti v tem stališču, ki ga tudi sam delim, je najverjetneje razlog, da so mnogi sprejeli šibkejši smisel realizma, ki zatrjuje manj in ki posledično zapade tudi manj težavam grozeče nekonsistentnosti. Prav to iskanje je vodilo tiste naklonjene trditvam moralnega realizma, da so resneje premislili o analogiji med moralnimi lastnostmi in sekundarnimi kvalitetami.

Sekundarne kvalitete predmetov, razumljene v Lockovem smislu, so glede na močnejše razumevanje stvarnih lastnosti nestvarne lastnosti predmetov. Kot dispozicije za povzročanje določenih odzivov so trajne (*permanent*) lastnosti teh predmetov, toda njihova narava je konstituirana z naravo značilnega učinka, ki ga kot dispozicije povzročajo. Učinek je značilen človeški odziv in to naredi sekundarne lastnosti za nestvarne lastnosti. Toda če bi sprejeli šibkejše pojmovanje tega, kaj za lastnost pomeni biti stvarna, bi bila potem barva, razumljena v Lockovem smislu kot dispozicija, ki pri nas povzroči značilen odziv, stvarna lastnost, ker vztraja kot lastnost predmeta. Je stvarna lastnost, ker dispozicija vztraja, tudi ko ni sprožena s strani toka dogodkov, kakor so pravilno poudarjali že Lockovi komentatorji.

Glavna ideja je sedaj seveda ta, da lahko moralne lastnosti zlahka razumemo kot stvarne lastnosti v šibkejšem smislu, ob tem pa zatrjujemo subjektivnost moralnih pojmov, ne da bi bili niti blizu videzu nekonsistentnosti. Vse, kar moramo storiti, je, da moralne lastnosti razumemo na analogen način, kot je Locke razumel barve, tj. kot dispozicije predmetov, da pri nas povzročajo ali sprožajo (*elicit*) značilno človeške odzive. To je pristop Johna McDowella v

članku »Values as Secondary Qualities«[2] (od tu naprej VASQ), na katerega pričujoči članek odgovarja. In za naš namen nam z analogijo ni treba predaleč. Vse, kar moramo pokazati, je možnost subjektivnosti moralnih pojmov, kljub temu da so moralne lastnosti stvarne lastnosti predmetov. Analogija se opira na strinjanje o tem, da je barva značilno pojavna (*phenomenal*) lastnost in obenem stvarna lastnost, tj., da so pojavni vidiki predmetov lahko stvarni vidiki sveta. In potem preprosto zatrdimo, da je tako tudi z moralnimi lastnostmi. Toda analogija teži k temu, da bi vzpostavila še več kot to. Mnogi njeni vidiki, glede na katere je barva disanalogna moralnim lastnostim in ki jih je lahko mnogo, so nepomembni – ti (kakor vztraja McDowell) ne ogrožajo omejene rabe analogije za dani namen.

Kljub privlačnosti tega šibkejšega pojmovanja moralnega realizma želim sam trditi, da bi ga morali razumeti kot nezadostnega in da bi morali biti realisti pogumnejši. Edina možno obliko moralnega realizma določa njegovo močnejše pojmovanje. Temu je tako, ker je šibkejše pojmovanje nezdružljivo z glavnim argumentom za moralni realizem in tako nima nobenega možnega mesta, kjer bi koreninilo (*provenance*). Sploh ne gre za obliko moralnega realizma. Prav tako bom zagovarjal, da se šibkejše pojmovanje na koncu koncev izteče v močnejše pojmovanje.

Za ta namen mi ni treba reči več v obrambo močnejšega pojmovanja, za katero razen ne-moralnega primera bolečine tako nisem podal posebne obrambe. Toda na določeni točki se bom moral ukvarjati z neposrednim argumentom za šibkejše pojmovanje, kot ga poda John McDowell. (VASQ, 110) Gre za argument, da naj bi zgolj s privzetjem takšnega stališča lahko dosegli pojmovanje objektivne okoliščine, ki bi bila notranje povezana z voljo. Lahko da vsi realisti niti niso zavezani temu pojmovanju ali pa jih niti ne privlači. Niti ni nujno, da bi vsi delili McDowellovo idejo o miselnem stanju, katerega vsi posedovalci vidijo natanko enak razlog za delovanje. V resnici tudi ni povsem jasno, kako si McDowell zamišlja vsebino takšnega stanja. Ampak tudi za vse, ki sprejemajo to idejo, ne verjamem, da lahko šibkejšemu pojmovanju uspe ponuditi jasen smisel objektivne okoliščine notranje povezane z voljo. Razlogi za to se bodo razkrili kasneje, po ustreznem uvodnem premisleku.

II.

Prvi korak mora biti oblikovanje glavnega argumenta za moralni realizem. To je argument iz moralne fenomenologije, ki počasi dobiva svojo zgodovino in bibliografijo.[3] Sam razumem, da nahajamo dve obliki tega argumenta, eno preprostejšo in drugo bolj zapleteno.

[2] V T. Honderich (ur.) *Morality and Objectivity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985). Prav tako mi je bil v veliko pomoč še neobjavljen članek Michaela Smitha »An Argument for Moral Realism«.

[3] Glej J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1997), pogl. 1; D. Wiggins »Truth, Invention and the Meaning of Life«, *Proceedings of the British Academy*, 62 (1976), str. 331–78; S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, (Oxford: Basil Blackwell, 1989); T. Nagel »The Limits of Objectivity«, v: S. McMurrin (ur.), *The Tanner Lectures on Human Values,* I, (Salt Lake

Preprosto obliko je najti v Mackiejevem stališču, da razumemo moralno vrednost kot del tkanine sveta – naše izkustvo razumemo dobesedno in sodimo, da gre za izkustvo moralnih lastnosti dejanj in delovalcev v svetu. In če sprejemamo predpostavko, da je svet tak, kakršnega nam predstavlja naše izkustvo, potem bi morali ob odsotnosti nasprotnih premislekov sprejeti, da imajo dejanja in delovalci te vrste moralnih lastnosti, ki jih pri njih izkušamo. Gre za argument o moralnem izkustvu, ki od narave tega izkustva preide k verjetni naravi sveta.

K vprašanju združljivosti šibkejšega pojmovanja moralnega realizma s to preprosto obliko fenomenološkega argumenta se bomo še vrnili. Pred tem je vredno pregledati še zapletenejšo obliko. Ta pričenja iz Wigginsove opazke, da nekognitivizem izkrivlja fenomenologijo moralne izbire. Pri moralni izbiri težimo k temu, da bi našli ne le kakršen koli odgovor, ki bi ga lahko sprejeli, niti ne odgovor, ki bi ga lahko sprejeli glede na skladnost s predhodnimi odgovori, temveč pravi odgovor. To iskanje odgovora predstavimo sami sebi kot obvladovano s strani merila, ki ne leži znotraj nas – bojimo se, da bi sprejeli napačno odločitev in ta strah ne spremlja misel, da je dovolj že to, da sprejmemo to izbiro v miru in/ali konsistentno. Zakaj bi bila sicer moralna izbira tako težavna *(dodgy*)? Zakaj bi se sicer naj tako trudil ugotoviti, kaj je moralno pravilno storiti v danih okoliščinah? Nekognitivizem stori moralno življenje preveč lahkotno in ni združljiv s fenomenologijo. Popači namreč naš občutek avtoritete, ki ga izbrano moralno pravilno dejanje ima nad nami. To je avtoriteta, ki se ji mora podrediti naša izbira in sama ne more biti odvisna od te izbire – naša izbira je pripoznanje avtoritete, ki ji ne more ustvariti sama. To isto lahko izrazimo tako, da rečemo, da je v tem področju želja nemožna brez zaželenosti. Moralna želja in zavezanost se ne kažeta kot prosti nagnjenji volje, ampak kot odziv, zahtevan s strani zaželenosti predmeta–dejanja. Sami pripoznamo to zaželenost in naše izbira sedaj postane omejena s tem pripoznanjem. Merilo za izbiro je tako zaželenost dejanja, ne pa da bi naša izbira (želja) bila merilo zaželenosti.

V preostanku članka nas bo zanimala preprostejša oblika argumenta, kajti le-ta zadeva naše izkustvo moralnih lastnosti dejanj, ki jih vršimo ali opazujemo vršena pred nami. Zapletenejša oblika zadeva bolj fenomenologijo moralne *izbire* kot pa moralnega izkustva, kar pomeni, da ni povsem jasen način, na katerega se povezuje s prvo obliko v enoten argument. Ne glede na to, pa se argumenta spajata. Ne želim trditi, da sta skupaj odločilna, čeprav se mi zdita v kombinaciji zelo močna. Kažeta najmanj na to, da lahko zavrnemo moralni realizem le za ceno zavračanja ustreznosti našega moralnega izkustva (*making our moral experience unintelligible*). Glavni poudarek je tu na misli, da mora biti vse, kar se razume kot oblika realizma, združljivo s poglavitnimi mislimi, ki poganjajo ta argumenta. Trdim, da šibkejšemu pojmovanju spodleti prav v tem.

Obstaja dva načina, kako to pokazati. Prvi je, da podvomimo v združljivost načina razlikovanja primarno–sekundarno, na katerega se opira šibkejše pojmovanje, in resno rabo fenomenološkega argumenta. Morda je najboljša pot ta, da se za trenutek oddaljimo od etike in pogledamo k razliki med dvema vrstama neposrednega realizma v teoriji zaznave. Neposredni realist trdi, da se fizikalnih predmetov ne zavedamo preko bolj neposrednega zavedanja določenih

vmesnih predmetov (*intermediary objects*), npr. *sensa*. Eden izmed argumentov za to se naslanja na občutek, da ne moremo ustrezno razumeti vmesnih predmetov; natančneje, zdi se, da ti ne posedujejo zadostnih in ustreznih lastnosti, da bi odigrali namenjeno jim vlogo. Toda drug argument pričenja s fenomenologijo zaznave. Tovrstno dvojno zavedanje, o katerem tako srčno govori posredni realist, ni to, ki se ga zavedamo – za nas se zdi, da je zavedanje zgolj eno, ki je v primeru, da imamo srečo, zavedanje sveta okoli nas. Ta fenomenološki argument je daleč od odločilnega, ampak predstavlja morda vsaj začetni razlog, da resno premislimo o neposrednem realizmu (ravno tako, kot je v etiki fenomenologija moralnega izkustva prvi in morda edini argument za realizem, preostali premisleki pa so namenjeni strategiji obrambe in napada). Nauk vsega tega je, da ni jasno, ali je razlika primarna–sekundarna kvaliteta združljiva z realistovo naravnanostjo oz. odnosom do fenomenologije. Kajti ta razlika jemlje fenomenologijo resno zgolj do neke mere – bolj ko sekundarne lastnosti oddaljujemo od predmetov in jih približujemo nam samim, bolj se odmikamo od občutka neposrednega realista, da nam je v zaznavi svet dan, kot je pred nami. Kajti nekateri načini, na katere se nam svet predstavlja, so abstrahirani od njega z razliko med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami in tako postanejo bolj vidiki našega odziva kot pa vidiki, na katere je naša zaznava odziv.

Še vedno bi lahko kdo ugovarjal, da šibkejše pojmovanje ne postavlja sekundarnih kvalitet bližje nam samim, saj jih trdno ukorenini v predmetih kot dispozicije, ki povzročajo pri nas značilne odzive. To me vodi do drugega in močnejšega argumenta o nezdružljivosti šibkejšega pojmovanja in fenomenološkega argumenta(-ov). Glede na šibkejše pojmovanje je težko ustrezno razumeti, kako bi lahko bile moralne lastnosti izkušane oz. zaznane (*experienced*). Kajti izkustva, ki jih imamo vsled učinkov dispozicij predmetov, ki jih pri nas povzročajo, se ne zdijo izkustva *teh* dispozicij. Kajti potrebno je nekaj več, da bi bilo izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti izkustvo te lastnosti. In to več umanjka v primeru, o katerem razpravljamo sedaj. Naša moralna izkustva se zde glede na ta pristop bolj podobna pojavitvam oz. manifestacijam dispozicije, kot pa nje izkustvu.

Do sedaj ima ta ugovor zgolj status slutnje. Toda če je zdrav, bo usoden za razumevanje šibkejšega pojmovanja kot oblike moralnega realizma, kajti s spodkopavanjem ideje moralnega izkustva mu umanjka vsaka možnost sklicevanja na fenomenološki argument. V naslednjem razdelku poskušam kar najbolje razviti to misel. Ena težava je v tem, da mu grozi, da bi dokazal preveč. Kajti če je zdrav, potem se zdi upravičeno sprejeti, da ima enake posledice za zaznavo barv (glede na lockovski model primarno–sekundarno). Ali lahko zares sprejmemo to, da Locke ni zmogel zadovoljivo osmisliti ideje, da izkušamo barvo predmetov? Obstaja razlog, da menimo nasprotno, a k njemu se bomo vrnili kasneje. Naša zavrnitev šibkejšega pojmovanja začetno ne bo odvisna od odgovora na to vprašanje. Na koncu pa bom kljub vsemu trdil, da trenutno razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami pušča sekundarne kvalitete onkraj dosega izkustva.

III.

Kaj je tisto več, vsled česar bi izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti bilo izkustvo te lastnosti? En predlog, ki je trdno usidran znotraj lockovske tradicije, je, da mora naše izkustvo lastnosti *biti podobno* tej lastnosti »kot jo nahajamo na predmetu«. Toda to nam iz dveh razlogov ne priskrbi tega, kar iščemo. Prvič, glede na šibkejše pojmovanje naše izkustvo moralnih lastnosti ni podobno le-tem, kot jih nahajamo na predmetu, kajti tam so zgolj kot dispozicije, katerim pa je naše izkustvo komaj kaj podobno. Drugič, klasična lockovske razlaga razlike med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami v okvirih idej lastnosti, ki so ali niso podobne tem lastnostim, ko le-te nahajamo na predmetu, je popolnoma zgrešena in jo moramo opustiti, če želimo ohraniti razliko samo. Razlog njene zgrešenosti je v Lockovi zahtevi, da moramo osmisliti zahtevo po razlikovanju med primarnimi kvalitetami, ki so podobne čisto pojavnim (*purely phenomenal*) predmetom (ideje), in sekundarnimi kvalitetami, ki tem niso podobne. Toda to je brezupna zmešnjava, ki je še hujša v primeru primarnih kvalitet kot v primeru sekundarnih. Primarne kvalitete bi bile glede na to sliko nemožne, kajti ne moremo razumeti, kako bi lahko lastnosti, ki so objektivne in obstajajo neodvisno od zaznave, bile lahko kljub temu podobne našemu izkustvu v čisto pojavnih vidikih. (To je tudi poglavitna misel v ozadju Berkeleyjevega ugovora Locku, ki temelji na trditvi, da je ideja lahko podobna samo drugi ideji.[4]) Tako se razlika primarno–sekundarno v celoti zvede v prid sekundarnega. Tako potrebujemo novo razumevanje razlike, preden se lahko zares lotimo sodbe o moči analogije med moralnimi lastnostmi in sekundarnimi kvalitetami.

Edina pot, ki lahko ponudi v temelju različno razumevanje, je, da opustimo upanje v opredelitev razlike v okvirih intrinzične podobnosti ali umanjkanja te podobnosti med zunanjim predmetom in notranjim subjektivnim stanjem. Opustiti moramo govor o podobnosti in ga zamenjati z govorom o identiteti med tem, kako s predmeti je, in tem, kakšne nam jih kaže naše izkustvo.[5] Tukaj umanjka vsak namig, da bi bila izkustva posrednik med nami ter svetom in bi imela reprezentacijske lastnosti zgolj vsled svojih intrinzičnih lastnosti. Namesto tega moramo misliti izkustvo kot notranje reprezentacijsko. (cf. VASQ, str. 116–15) To nam pušča prostor, da vsebino izkustva (v ugodnih (*favorable*) primerih) razumemo oz. mislimo kot identično s tem, kako s svetom je – svet je lahko takšen, kot se zdi. In s tem lahko sedaj ponovno vzpostavimo razliko primarno–sekundarno kot razliko med tistimi lastnostmi, ki so nam prestavljene v izkustvu kot značilno pojavne (*phenomenal*) (tj. sekundarnimi), in tistimi, ki niso.

Eden izmed namenov te zamenjave govora o podobnostih med zaznavnim stanjem in predmetov z govorom o identiteti med predstavo in predstavljeno last-

[4] Ta ugovor uporabi tudi McDowell v VASQ, str. 113–17.

[5] Tukaj sledim McDowellu in G. Evansu »Things without the Mind« v: Z. van Straaten (ur.) *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson* (Oxford: Clarendon Press, 1980), posebej

nostjo je izogib zvijačni privlačnosti vprašanja, ki se zdi močno podobno vprašanju zastavljenemu na začetku tega razdelka. Reprezentacijski (ali posredni) realisti radi zastavijo vprašanje »Kaj je tisto več, vsled česa bi zaznavno stanje, ki je podobno predmetu, štelo kot zaznava tega predmeta?« in potem poskušajo z različnimi vzročnimi odgovori nanj. Če je vprašanje dobro oblikovano in še posebej, če je pojem zaznavnega stanja, ki ga terja, zdrav (*sound*), potem nekateri vzročni odgovori morajo biti pravi, čeprav se je to upanje le redko potrdilo s kakšnim očitnim uspehom ponujenih odgovorov.[6] Toda poskus, da bi podobnosti okrepili z vzročnostjo, da bi tako dospeli do razlage zaznave, postane ničen z zamenjavo govora o podobnosti z govorom o identiteti. In s tem pade tudi vprašanje »Kaj je tisto več?« omenjeno zgoraj (s tem pa tudi tradicionalen temelj argumenta iz iluzije). Toda to ne pomeni, da naše vprašanje »Kaj je tisto več?« ni več pomembno, kajti zastavimo si ga lahko tudi znotraj novega pristopa. Z zastavitvijo vprašanja »Kaj je tisto več, vsled česar bi izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti bilo izkustvo te lastnosti?« sprašujemo po pogojih, pod katerimi bi dispozicijska lastnost lahko bila vsebina izkustva, ki ga povzroča, ali po pogojih, pod katerimi nam izkustvo povzročeno s strani dispozicijske lastnosti lahko predstavlja to lastnost in je hkrati izkustvo *te* lastnosti.

Moja strategija bo sledeča. Najprej bom predpostavil, da lahko ustrezno razumemo izkustvo barve kot izkustvo nečesa, kar je v predmetu zgolj kot dispozicija in potem dokazoval, da kljub temu ne moremo enako ustrezno razumeti moralnega izkustva. To bi pomenilo, da je izkustvo barve varno pred argumentom, moralno izkustvo pa ne. Toda potem bom nadalje trdil še več, tj., da glede na naše izbrano razumevanje izkustvo povzročeno s strani dispozicije v predmetu (kar barva je) ni izkustvo te dispozicije. Če vas prvi del argumenta ne prepriča, imejte torej v mislih to, da mu sledi še drugi, močnejši in splošnejši.

Za trenutek torej predpostavimo, da obstaja odgovor na to vprašanje in nas prepriča, da lahko ustrezno razumemo izkustvo povzročeno s strani barve predmeta kot izkustvo te barve, četudi barvo razumemo dispozicijsko. Ali nam lahko naše moralno izkustvo podobno predstavlja predmete (dejanja), kot da bi imeli dispozicije, ki so moralne lastnosti teh predmetov?

Zdi se, da obstajata dva načina, po katerih nam lahko izkustvo predstavlja dispozicije. Prvi je ta, ki je razumljen kot običajen in kjer dejansko imamo zaznavno izkustvo, katerega je dispozicija disponirana izzvati. (Za trenutek predpostavimo, da je temu tako vsaj za primer barv.) Drugi način je morda redkejši, a prav zaradi tega zanimiv. Gre za to, da dispozicijo izkusimo neudejanjeno (*unactualized*). Dober primer tega je naša sposobnost ugotoviti ostrost noža, ko s palcem drsimo po robu rezila. Tako izkusimo njegovo sposobnost rezanja, ne da bi dejansko izkusili kakršno koli rezanje. Kateri od teh modelov je ustreznejši za naš trenutni namen? Drugi model se zdi na prvi pogled precej neobetaven. Če poskušamo misliti moralne lastnosti kot dispozicije, ki v nas izzovejo določene odzive, ali ni potem običajen način izkustva teh dispozicij ta, ko se znaj-

[6] Glej P. Snowdon »Perception, Vision and Causation«, *Proceedings of the Aristotelian Society,* 81(1980–1), str. 175–92.

demo, da nekaj odobravamo ali ne odobravamo? Če je to tako, potem našo pozornost najprej pritegne prvi model.

Da bi si predočili težave, ki jih prinaša prvi model, si moramo pogledati vidik, glede na katerega moralne lastnosti niso podobne sekundarni kvaliteti barve (in prav tako drugim sekundarnim kvalitetam). Izkustvo barve si lahko zamislimo bodisi povsem določeno (*determinately*) bodisi določno (*determinably*), tj. kot izkustvo točno določene barve ali preprosto kot izkustvo te ali one barve. Če si zamislimo izkustvo določno, potem je obarvan predmet ta, ki ima dispozicijo povzročati posebno vrsto zaznavnega izkustva, tj. izkustvo barve. Kaj je za predmet biti rdeč? Po analogiji lahko rečemo, da ima predmet dispozicijo za povzročanje posebne vrste izkustva barve. Toda vsi predmeti imajo dispozicijo za povzročanje tega izkustva v *določenih* pogojih; rdeč predmet pa je ta, ki ima to dispozicijo v standardnih ali običajnih pogojih. Sedaj lahko pogledamo k etiki in upamo, da bomo našli ustrezno podobnost za določnost – predmet z neko moralno lastnostjo je ta, ki ima dispozicijo v nas izzvati določene vrste odziv, npr. odobravanje ali neodobravanje (kamenje morda tega ne zmore). Toda ko se zdaj zaobrnemo k povsem določenemu, ne moremo reči, da je povsem določena moralna lastnost ta z dispozicijo v nas izzvati določen moralni odziv v običajnih okoliščinah. Običajne okoliščine so ravno tiste, ki niso najbolj primerne za razbiranje moralnih lastnosti izbir, s katerimi smo soočeni. Običajno se namreč moramo spopadati z raznimi motnjami, nasprotnimi vplivi, predsodki, pomanjkanjem časa in podobnim. Bolj obetajoče se npr. zdi zamišljati si moralno lastnost moralno pravilnega kot dispozicijo za povzročanje določenega odziva (odobravanja) v *idealnih* okoliščinah. (Ob tem dopuščam, da to pojmovanje idealnih okoliščin spaja skupaj pravzaprav dvoje zahtev, tj. zahtevo po »idealnem« presojevalcu in po »idealni« situaciji.)

Sedaj naše vprašanje postane, ali je možno, da nam naše moralno izkustvo (ki se nikoli ne pojavlja v idealnih okoliščinah) predstavlja moralne lastnosti zamišljene kot dispozicije za povzročanje določenih odzivov v nas v idealnih situacijah, ki jih nikoli ne izkusimo. V tem primeru je morda naše izkustvo res nerazločljivo od izkustva, katerega je relevantna dispozicija disponirana izzvati, pa vendar ni to izkustvo samo. In to pomeni, da naš prvi model ni uporaben. Kajti model je zgrajen na podlagi pojma *identitete* – dispozicijo izkusimo, če imamo izkustvo, katerega je dispozicija disponirana povzročiti. Naše običajno moralno izkustvo je morda nerazločljivo od izkustva, ki je moralna lastnost disponirana povzročiti, toda ne bo identično z njim, kajti fraza »v idealnih okoliščinah« je nepogrešljiv del opredelitve te dispozicije.[7]

Toda s tem stvar še ni zaključena. Konec koncev lahko na podlagi izkustva barve v neobičajnih okoliščinah napovemo, kakšne barve bi izgledal predmet v običajnih okoliščinah – vsaj če imamo nekaj zbrane vednosti o pomembnih odnosih med normalnimi in nenormalnimi situacijami. Ali lahko enako upamo v primeru etike? Ne vidim, kako bi to lahko bilo tako. Problem ni ta, da je vrsta odziva, o kateri je tu govora, takšna, da si je ne moremo zamisliti – kar se tiče

[7] Mestoma drugačno rabo razlike idealno–običajno sem našel pri C. McGinnu, *The Subjective View* (Oxford: Clarendon Press, 1983) 150–3.

odziva, si ga lahko zamislimo, ker smo ga izkusili ali pa smo izkusili odzive nerazločljive od njega v bolj običajnih in manj idealnih okoliščinah. Niti ne menim, da je ustrezen način zastavitve problema ta, da bi trdili, da imamo v takšnih primerih opravka s sklepanjem iz tega, kar izkušamo, ne pa z izkustvom samim. To bi bilo pomembno za vztrajanje v skladnosti s temelji fenomenološkega argumenta, toda nisem povsem gotov v razlikovanje med zaznavo in sklepanjem, da si se nanj zanašal za ta naš namen. Bistvo je v tem, da za barvo lahko rečemo, da vidimo, kakšne barve je predmet v resnici na podlagi tega, kot ga vidimo v tej osvetlitvi, ker imamo v tem primeru zadostno neodvisno izkustvo običajnega in neobičajnega. Toda v primeru etike nam to neodvisno izkustvo umanjka; če bi ga imeli, bi nam omogočilo, da bi naše trenutno, neidealno moralno izkustvo štelo kot izkustvo stvarne moralne lastnosti predmeta. Ne moremo reči, da v tem primeru izkušamo dispozicijo predmeta, da v idealnih okoliščinah izzove v nas določen odziv.

Niti nam ne pomaga, če se obrnemo k drugemu modelu, ki smo ga že na začetku označili za neobetavnega. V tem primeru bi morali sedaj po analogiji reči, da je naš edini način za ugotavljanje ostrosti noža, da s palcem drsimo vzdolž roba rezila. Čeprav je drsenje s palcem po rezilu morda povsem ustrezen način za izkustvo njegove ostrosti (ne pa sklepanje o nabrušenosti noža glede na nekaj drugega, kar izkušamo), je temu zagotovo tako le zaradi tega, ker smo že našli način, po katerem povezati občutenje roba noža in njegovo sposobnost rezanja. Toda v moralnem primeru nam takšna povezava zaradi nedosegljivosti (in tudi odvečnosti) izkustev tistih moralnih lastnosti, ki so dispozicije za izvabljanje značilnih odzivov v idealnih okoliščinah, ni na voljo.

Ta argument in razlikovanje med običajnim in idealnim, na katerem sloni, spodkoplje McDowellov glavni neodvisni argument v podporo šibkejši različici moralnega realizma, o katerem sem govoril ob koncu razdelka I. Poglavitni premislek je, da moralna lastnost, razumljena kot dispozicija za izvabljanje določenega odziva v idealnih okoliščinah, zaradi tega razloga ne more biti notranje povezana z voljo zaznavalca/opazovalca, ki sam ni v teh okoliščinah.[8] Če sem npr. pijan, prevzet s strani pohlepa ali pa obkrožen in oviran z običajnimi skrbmi, zakaj bi me morala skrbeti dispozicija za povzročanje določenih odzivov, ki jo dejanje lahko ima v situacijah, v katerih trenutno nisem? Za ta namen lahko dopustimo, da če bi bil v takšni situaciji, potem bi bile objektivne okoliščine, s katerimi bi se soočal, notranje povezane z mojo voljo. Toda nikoli nisem v takšnih okoliščinah in to pomeni, da tovrstna notranja povezava, ki jo poskuša vzpostaviti McDowell, ni nikoli (ali vsaj običajno) prisotna. Tako šibkejše pojmovanje samo zapade njegovemu ugovoru močnejšemu pojmovanju, če je ta ugovor sploh veljaven.

Tako se začenja razkrivati resna težava v ideji moralnih lastnosti razumljenih kot analognim sekundarnim kvalitetam, da bi lahko bile pristno izkušane (*genuinely experienceable*). In argument, ki to nakazuje, nima nezaželenih posledic, da bi to isto veljalo za izkustvo sekundarnih kvalitet. Kajti najprej se je naslonil razlikovanje med moralnimi lastnostmi in idealnimi okoliščinami na eni strani in sekundarnimi kvalitetami in običajnimi okoliščinami na drugi strani. Kot

[8] To misel dolgujem Davidu McNaughtonu.

drugo se je skliceval na posledično dosegljivost neodvisne ozadnje vednosti, da bi razširili polje zaznanega v primeru barv, a ne v moralnem primeru. Zaenkrat še nisem zagovarjal teze, da bi glede na predrugačeno razlago sekundarnih kvalitet barve ne mogle biti izkušane. Glede na zgrešeno in zavrnjeno lockovsko razlago je tak argument na voljo, kajti Locke ne more ustrezno osmisliti tega, da bi v našem duhu bila ideja *podobna* barvi, kot jo je najti na predmetu, kakor sam dopušča in tudi vztraja. Zdi se, da to pomeni, da čeravno lahko imamo izkustvo, ki ga povzroča dispozicija (barva, kot jo nahajamo na predmetu) in v tem ekstenzionalnem smislu imamo izkustvo barve, pa vendar naše izkustvo v tem primeru ni izkustvo *barve* (*of colour*), enako kot tudi izkustvo, ki ga povzroča nevaren predmet in ki ga povzroča dispozicija nevarnosti v njem, zaradi tega še ni izkustvo *nevarnosti*. Toda predrugačene razlage sekundarnih kvalitet kot značilno pojavnih lastnosti, katere nam izkustvo predstavlja nahajajoče na predmetih, ne moremo napasti s tovrstnim argumentom. Predmeti so nam (glede na to razlago) predstavljeni kot posedujoči določene dispozicije za izvabljanje odzivov v nas v določenih okoliščinah, ta odnos pa je nezvedljivo intenzionalen.

To pa ne pomeni, da te razlage sekundarnih kvalitet ne moremo postaviti pod vprašaj. Vprašamo se lahko, če nam naše izkustvo res predstavlja predmete, kot da imajo te dispozicije, in namesto tega premislimo, ali ni ne glede na naše dispozicijsko razumevanje teh lastnosti naše izkustvo le-teh ne-dispozicijsko. Ali lahko resno jemljemo način, na katerega nam je barva predstavljena in ki se vsaj meni zdi odločno ne-dispozicijski, če hkrati vztrajamo, da je prava razlaga »značilno pojavne« narave, ki naj bi jo imela barva, razumljena, kot da je (ali obstaja zaradi) dispozicija za predstavljanje določene vrste videza oz. pojave (*apperance*)? Lahko se bo izkazalo, da lahko pravi moralni realisti konec koncev razumejo moralne lastnosti kot analogne sekundarnim kvalitetam, ampak zgolj za ceno opustitve dispozicijske razlage obojih, ki je srce šibkejšega pojmovanja moralnega realizma, kajti od nje je odvisen argument, da so moralne lastnosti stvarne lastnosti predmetov. Osrednji vprašanji sta »Ali se lahko dispozicije kažejo oz. pojavljajo (*appear*) in kako to počno?« Od odgovorov sta odvisni dve pomembni stvari. Najprej se postavi vprašanje, ali je spremenjena razlaga razlike primarno–sekundarno konec koncev sploh izboljšava – zdi se lahko, da kakor lockovska razlaga ne more ustrezno osmisliti primarnih kvalitet (kot trdi McDowell), pa McDowellova lastna razlaga ne more ustrezno osmisliti sekundarnih kvalitet kot možnih predmetov izkustva. Drugo pa je vprašanje, v kakšnem smislu (če sploh v katerem) je značilno pojavni vidik moralnih lastnosti povezan s smislom (ali s smisli), po katerem so barve značilno pojavne.

Do sedaj smo razpravljali o vprašanju, ali je šibkejše pojmovanje moralnega realizma sploh oblika moralnega realizma. Zagovarjali smo, da ni, ker glede nanj ne moremo ustrezno razumeti izkustva moralnih lastnosti predmetov in je torej konec koncev nezdružljivo s fenomenološkim argumentom. Toda sedaj smo dospeli do točke, ko se bodo naši premisleki usmerili drugam. Poskušali bomo namreč pokazati, da se šibkejše pojmovanje na koncu koncev izteče v močnejšega. Razlika med pojmovanjema leži v tem, ali je potrebno vpeljati bogatejše pojmovanje moralnih lastnostih (kot jih nahajamo pri predmetih), kot pa je dispozicija za povzročanje ali sprožanje določenega odziva ali pa vzpostavi-

tev določenega zaznavnega videza. McDowellov začrt stališča (VASQ, str. 111), ki govori o pripisih sekundarnih kvalitet kot teh, ki jih edino lahko razumemo kot resnične (če so renične) vsled dispozicije predmeta, da vzpostavi določen zaznavni videz, navidezno pušča odprto vprašanje, ali naj moralno lastnost vidimo kot dispozicijo samo ali pa je moralna lastnost nekaj, kar rezultira oz. vznika iz dispozicije. Toda morda je poglavitno alternativno stališče to, da dispozicija sama rezultira iz moralne lastnosti – in to ne zgolj vzročno, kakor tudi ni možno, da rdeči predmeti ne bi imeli dispozicije, da izgledajo rdeči. Rečeno za sekundarne kvalitete na splošno, je možno stališče, da čeprav jih še vedno dojemamo kot značilno pojavne, razumemo dispozicijo, ki vzpostavlja določen zaznavni videz, kot umeščeno nekje med sekundarno kvaliteto na predmetu in med nami samimi kot opazovalci. To stališče vključuje razlago, kaj pomeni biti značilno pojaven, ki je različna od McDowellove, podane v okvirih dispozicije ali tega, kar obstaja vsled dispozicije. Toda glede na to novo razlago, se zastavi vprašanje, ali je barva značilno pojavna v kakršnem koli podobnem smislu, kot so to moralne lastnosti. Za McDowella bi moral biti nek tak smisel, kajti v nasprotnem se stvarnost pojavnega, vzpostavljena v primeru barv, ne bi razširila in vzpostavila stvarnosti moralnega.

Trenutni premislek pa je ta, da se razlaga moralnih lastnosti kot dispozicij za sprožanje določenih odzivov v idealnih okoliščinah sama zdi, kot da vpeljuje bolj bogato pojmovanje teh lastnosti, kot pa je dispozicijsko. To se vzpostavi, ko vprašamo, kaj je idealno v idealnih okoliščinah? Za kaj so idealne okoliščine idealne? Verjetno za sprožanje moralnih naravnanosti. Toda vprašanje je, kaj je boljše na tako sproženih naravnanostih. Te so, tako kot druge naravnanosti oblikovane v običajnih okoliščinah, odzivi na dispozicijo – dispozicijo, za katero se zdi, da je ni potrebno razumeti v okvirih njenih učinkov v določenih prav posebnih okoliščinah. Šele če naskrivaj vpeljemo idejo, da se dispozicija ne more razkriti kot zares je, razen v teh prav posebnih okoliščinah, te okoliščine dobijo pomembno vlogo. Toda ta ideja je težko združljiva s šibkejšim pojmovanjem moralnega realizma (pa najsi bo to združljivo s fenomenološkim argumentom ali ne). Kajti na to idejo bo prišel le nekdo, ki meni, da je poleg dispozicije za sprožanje naravnanosti določenih vrst, še nekaj več na predmetih–dejanjih, čemur te naravnanosti povzročene od dispozicije zgolj ustrezajo (*fit*) ali pa jim zagotavlja, da ustrezajo (kakršna koli vrsta ustrezanja je že v igri) v idealnih pogojih. Pogoji so idealni, ker so to tisti, v katerih naš odziv ustreza moralni lastnosti, ki pa posledično ne more biti razumljena kot dispozicija. Torej se zdi, da moramo zaključiti, da se šibkejše pojmovanje izteče v močnejšega, ker je poskus razumevanja moralnih lastnosti kot dispozicij za sprožanje določenih odzivov v idealnih okoliščinah prikrito odvisen od bogatejšega pojmovanja, kateremu se je sprva kazal kot alternativa, če naj bo sploh sposoben razložiti, zakaj so idealne okoliščine idealne.

IV.

To sklene moj argument proti šibkejšemu pojmovanju v prid močnejše alternative. Toda zdi se lahko, da četudi moji argumenti uspejo izničiti tarčo napada,

še naprej ostaja nadaljnja in boljša različica poskusa uporabe analogije med sekundarnimi kvalitetami in moralnimi lastnostmi, ki se tem argumentom izogne. Proti koncu svojega članka McDowell sam pokaže na določen vidik nepodobnosti med obojimi. (VASQ, str. 118–20) Gre za to, da je sekundarno kvaliteto (kot npr. barvo) ustrezno razumeti kot dispozicijo, ki povzroči določen odziv pri nas, a je moralno lastnost potrebno razumeti na drugačen način, po katerem predmet *upravičuje* (*merits*) določene značilne odzive.

McDowell ima za ta zasuk seveda svoje razloge. Ti zadevajo način, po katerem naj bi se po njegovem lahko izognili Mackiejevi obtožbi[9], da imamo dobre empirične razloge, da bi ugotovitve (*deliverances*) izkustva v določenih primerih jemali resno, ker so lastnosti, ki nam jih naše izkustvo predstavlja na predmetih, razlagalno odvečne. Toda za ta zasuk se vsaj na prvi pogled zdi, da je glede nanj težje vztrajati pri uporabi modela sekundarnih kvalitet. Priznati moramo, da je ta model vedno bil razumljen kot model. Nikoli ni bilo z njim mišljeno, da so moralne lastnosti sekundarne kvalitete natanko tako, kot je to barva. Kot sem že nakazal, moralne lastnosti niso zaznavne (*perceptual*) na povsem enak način kot barva – niso ne enak način »značilno pojavne«. To lahko pomeni, da je McDowell v zmoti, ko vztraja pri pojmovanju zaznavnega videza oz. pojave (*appearance*) kot osrednjega za razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Zdi se, da nahajamo lastnosti, kot je npr. biti nevaren (na katero se McDowell sklicuje v VASQ, str. 12.) in biti zanimiv (na katero ne opozori), in za katere se zdi model sekundarnih kvalitet obetaven, a ne ustrezajo dobro temeljno zaznavni različici tega modela. (Četudi bi lahko nevarnost bila Lockova kvaliteta tretje vrste, bi morala zanimivost kot moč predmetov zbujati v nas ideje, veljati za sekundarno.) Toda za govor o upravičevanju (*meriting*) odziva (namesto o njegovem povzročanju) se zdi, da je zaznavni model še težje prenesti na etiko in posledično oddaljiti ga od tega, kar imamo še vedno za analogno. Vse to okrepi smisel, po katerem je značilna pojavnost barv drugačna od te moralnih lastnosti. Tako sam namen analogije začenja postajati skrivnosten.

Dejal sem, da se za govor o upravičevanju na prvi pogled zdi, da spodkopava analogijo s sekundarnimi kvalitetami. Toda moje mnenje je, da v renici na koncu koncev ni različen od pojmovanja, ki smo ga že premislili in spoznali kot nezadostnega, tj. pojmovanja dispozicije kot izvabljajoče določeno vrsto odziva v idealnih okoliščinah. Ne gre za to, da bi pred nami imeli dve razliki med moralnimi lastnostmi in barvo, od katerih je prva v razlikovanju med običajnimi in idealnimi okoliščinami, druga pa v razlikovanju med sprožanjem in upravičevanjem odziva. Edini način za razumevanje pojma upravičevanja odziva je namreč ta, po katerem upravičen odziv vidimo kot odziv, ki bi bil izzvan oz. sprožen v idealnih okoliščinah. Ne moremo namreč ustrezno razumeti misli, da bi predmet upravičeval nek odziv, ki pa ga nikoli ne bi dobil – da je dejanje lahko moralno pravilno, čeprav ni okoliščin, v katerih bi lahko upali ali pričakovali, da bomo opazili to dejstvo ali da bi nam bila lahko moralna pravilnost dejanja odstrta le v manj kot idealnih okoliščinah. Tako se mi zdi pomovanje

[9] Glej Mackie *Ethics,* str. 19–20.

odziva, ki ga dejanje upravičuje, identično s pojmovanjem odziva, ki bi ga izzvalo (imelo dispozicijo, da ga izzove) v idealnih okoliščinah. Vse to pa pomeni, da ostajamo pri naših dveh prvotnih mislih, da je nekaj nenavadnega z izkustvenostjo (*experienceability*) dispozicij in da razlikovanje med običajnimi in idealnimi okoliščinami spodkopava šibkejše pojmovanje moralnega realizma. Pri tej obvoznici preko upravičenja tako na koncu ne gre za izboljšavo.

IV.

Kaj torej preostane od razlike primarno–sekundarno? Z opustitvijo poskusa vzpostaviti to razliko v okvirih tistih lastnosti, ki so na predmetu zgolj dispozicije za povzročanje določenih zaznavnih stanj v nas, kakšno pomembnost sploh še lahko pripišemo ideji, da ta razlika lahko ali mora obstati kot del poskusa razločitve lastnosti, ki so značilno pojavne, od tistih, ki to niso. Ta razločitev mora temeljiti na razliki, ko ni zgolj stvar stopnje.

Kar kot neposredni realisti iščemo, je razlikovanje med dvema vrstama lastnosti, ki pa se ne zrcali v epistemologiji. (To je tako, ker bi vsak poskus zrcaliti to razliko znotraj epistemologije verjetno odprl vrata posrednemu realizmu.) McDowellova ideja je, da so sekundarne lastnosti nekaj, kar ima značilno (celo bistveno) opraviti z načinom, kako stvari izgledajo. Znotraj te ideje obstaja določen kontrast, ampak ta ne sme biti med videzom in stvarnostjo, kajti ne razločujemo lastnosti, ki zadevajo videz stvari, od tistih, po katerih stvari so – še posebej, če si želimo doseči neko vrsto realizma glede sekundarnih kvalitet. Niti ne zoperstavljamo načina, kako stvari lahko izgledajo in kako ne morejo izgledati. Ni posebne prihodnosti v zanikanju tega, da stvari lahko izgledajo kvadratne. Morda nahajamo razlikovanje med sekundarnimi kvalitetami, ki so bistveno vezane na način, kako stvari izgledajo, in primarnimi kvalitetami kot drugimi načini, kako lahko s stvarmi je, a jim ni treba tako tudi izgledati. Primarne kvalitete glede na to razlago lahko torej shajajo brez izgleda (*get by without the looks*).

Toda ali kvadratnim stvarem ni potrebno izgledati kvadratno? Glede na lockovsko teorijo podobnosti, ki smo je sedaj zavrgli, morda res ne. Lahko da gre za naključno vprašanje, ali so naše predstave oz. ideje kvadratnih predmetov res podobne tem predmetov v vidiku njihove kvadratnosti. (V resnici smo se že na berkeleyjevskih temeljih odločili, da ne. Ta poteza lockovske teorije ni njena močna točka.) Toda na temelju identitetne teorije, s katero smo zamenjali teorijo podobnosti, zagotovo ne gre za naključno vprašanje, ali nam naša zaznavna stanja *predstavljajo* ali *ne predstavljajo* predmetov kot kvadratnih oz., ali kvadratni predmeti so ali niso takšni, kot nam jih predstavljajo naše zaznave. To nam daje en smisel, po katerem so tako primarne kot sekundarne kvalitete bistveno pojavne. Ali obstaja še kak poseben smisel, po katerem je bistvena pojavnost sekundarnih kvalitet posebna?

Zgoraj smo že premislili o predlogu, da biti rdeč pomeni izgledati rdeče v običajnih pogojih; biti barvast pomeni biti (ali biti zmožen) predstavljajoč (*present*) določeno vrsto zaznavnega videza oz. pojave. In predlagali smo, da ni

mogoče, da rdeči predmeti ne bi imeli dispozicije, da izgledajo rdeče. Vendar nas to ne popelje daleč naprej. Glede na identitetno oblikovano teorijo ni mogoče, da kvadratni predmeti ne bi imeli dispozicije, da izgledajo kvadratno, čeprav so pogoji, v katerih bi bili videti takšne oblike, kot so (tj. tisti, ki so smatrani kot običajni za zaznavo oblik), drugačni od pogojev, v katerih bodo videti tiste barve, kot so. Na nek način identitetna teorija preprečuje zastavitev vprašanja o smeri oz. prednosti – ali je naše pojmovanje, kaj je izgledati *F*, izpeljano iz našega pojmovanja, kaj je biti *F*, ali obratno. Ta razlika je izničena in z njo bi moral pasti tudi vsak naš up v kakršno koli prepoznavno vrsta razlikovanja primarno–sekundarno. S tem sesutjem moralni realisti ne zapadejo več nevarnosti, da bi izzvali posmeh s predlogom, da moralne lastnosti so (ali so podobne) primarnim kvalitetam. Prav tako ne bodo pridobili mnogo kapitala z analogijo s sekundarnimi kvalitetami. Pravi realisti tega razlikovanja sploh ne potrebujejo.

Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti

V članku se ukvarjam z moralno fenomenologijo, tj. s kvalitativnimi izkustvenimi vidiki moralnosti. S tem imam v mislih subjektivna, kvalitativna izkustva, odzive in stanja, ki spremljajo moralno presojanje in delovanje, npr., kako je biti ujet v moralni dilemi ali kako je občutiti dolžnost. Na podlagi narave teh kvalitativnih izkustev lahko moralni teoretik oblikuje t. i. fenomenološke argumente. Fenomenološki argument je argument, ki pričenja s fenomenološkim opisom izbranih vidikov moralnega izkustva, konča pa pri posledicah za metaetiko in moralno teorijo. Kot primer takšnega argumenta najprej obravnavam Williamsov argument proti kognitivizmu, ki vsaj posredno temelji tudi na moralni fenomenologiji. Nato se vprašam, kakšni sta sploh lahko vloga in moč fenomenoloških argumentov. V zadnjem delu predstavim paket fenomenoloških argumentov, ki podpirajo raznolika metaetična in normativna izhodišča moralne teorije (npr. realizem, kognitivizem, pluralizem) in uvedem stališče moralnega intuicionizma kot stališče, ki prejme prepričljivo podporo s strani teh argumentov.

Ključne besede: moralna teorija, moralna fenomenologija, moralno izkustvo, fenomenološki argumenti, kognitivizem, realizem, intuicionizem

1. Začrt moralne fenomenologije

Moralna fenomenologija v prvi vrsti zadeva *subjektivne, kvalitativno-izkustvene vidike moralnosti*. Gre za kvalitativne doživljaje, naravnanosti, odzive in stanja, ki spremljajo moralno izkušnjo, tj. moralno presojanje in delovanje. Moralna fenomenologija tako npr. vključuje občutke, kako je biti ujet znotraj moralnega konflikta, kako je občutiti zavezujočost dolžnosti in kako je občutiti moralno obžalovanje.

O moralni fenomenologiji se v etiki (vsaj v analitičnem delu njene tradicije) dolgo ni sistematično razpravljalo. Fenomenologija je posredno seveda bila v ozadju etičnih premislekov, še posebej tedaj, ko je bilo govora o skladnosti posameznih moralnih teorij (ali še ožje, njihovih posameznih vidikov) z običajnimi prepričanji o morali. Deloma je vzroke za to iskati pri izvorih sodobne (ana-

litične) moralne teorije, tj. pri Mooru in njegovi knjigi *Principia Ethica* (1903), ki nedvomno zaznamuje pomemben prelom, kljub vpetosti Moorove etiške misli v že obstoječo tradicijo. Glede na moorovska izhodišča lahko izpostavimo dva razloga, zakaj je bila moralna fenomenologija postavljena v ozadje. Prvi razlog leži v Moorovem *zavračanju naturalizma* (s slovito obtožbo naturalistične zmote na podlagi argumenta odprtega vprašanja) in njegovem zagovoru avtonomije etike. Fenomenološki opis moralnega izkustva je namreč vezan (tudi) na opisno moralno psihologijo, kar pa bi že lahko pomenilo prvi korak na poti do zagrešitve naturalistične zmote. In drugič, Moore je pri metaetičnih razmislekih dajal bistveno prednost moralni *semantiki*; zanj so vse zanimive in pomembne značilnosti moralnega govora in moralne prakse vezane na *pomen* moralnih sodb, premisleki o moralni fenomenologiji pa so za pomen in logiko moralnih sodb malo pomembni.[1] (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-a); Moore, 2000: 69; Kirchin, 2003: 242)

Ožji tematski sklop, znotraj katerega je bila moralna fenomenologija bolj prisotna in pomembna, je bila razprava o *moralnih dilemah* oz. o *moralnem konfliktu*. Znotraj te so v argumentih nastopali posamezni vidiki moralne fenomenologije, kjer so avtorji razpravljali o tem, kako je biti ujet v konflikt dolžnosti, o občutku obžalovanja ali slabe vesti, občutku ob iskanju pravega odgovora oz. ustreznega dejanja v moralnem konfliktu ipd. Odlikovano mesto v tej razpravi gre Bernardu Williamsu, poleg njega tudi avtorjem kot npr. Phillipa Foot in R.M. Hare. (cf. Strahovnik, 2005) Vendar ta razprava ni zaobsegala najsplošnejše razprave, znotraj katere bi se obravnavala celostna fenomenologija moralnega izkustva (sodb, presojanja, odločanja, motivacije, delovanja, nestrinjanja idr.).

Kako natančneje razumeti moralno fenomenologijo? Sam izraz *fenomenologija* je v sodobni analitični filozofiji uporabljan kot izraz za *kvalitativna izkustva*, t. i.

[1] Moore v razdelkih, kjer govori o dolžnostih, sicer omenja t. i. moralna občutja (ang. *moral sentiments*), ki spremljajo določena dejanja. Če definiramo moralno pravilnost in dolžnost na način, kot jo definira Moore, tj. kot sredstvo za doseganje največjega dobrega, potem izgine razlika med »dolžnostjo« in »koristnostjo oz. donosnostjo«. To, kar je naša dolžnost in to, kar je koristno, je ena in ista stvar. (Moore, 2000: 238) Med pojmoma ni razlike, edina prava, temeljna etična razlika je med dobrim po sebi in dobrim kot sredstvom. Toda, če to drži, potem bi morala to potrditi tudi argumentativna strategija odprtega vprašanja, saj Moore trdi, da *»če se vprašam, ali je neko dejanje* zares *moja dolžnost oz.* zares *koristno, je predikat, ki ga odrekam zadevnemu dejanju, natanko isti«*. (Moore, 2000: 241) Če se vprašamo »*Dejanje A je naša dolžnost, toda ali je tudi koristno?*« in obratno »*Dejanje A je koristno, toda ali je tudi naša dolžnost?*«, se nam vprašanji, vsaj *prima facie*, ne zdita očitno zaprti, kot bi to moralo izhajati iz Moorovih izvajanj. Moore sam pojasni, da lahko razliko med obema izrazoma iščemo v moralnih občutjih, ki spremljajo določene vrste dejanj. Vsaj na prvi pogled se zdi, da se tu Moore sam obrne k moralni fenomenologiji kot rešitvi tega problema odprtosti vprašanj. Za dolžnosti trdi, da so to običajno tiste vrste dejanja, ki jih spremlja moralno *odobravanje* in pa, v primeru opustitve, moralno *zgražanje*. Nadalje, gre za dejanja, ki bi se jim občutno število posameznikov rado izognilo in katerih posledice zadevajo predvsem druge. Za razliko od dolžnosti, pa za koristna dejanja velja prav nasprotno: (i) nanje niso vezana občutja moralnega odobravanja ter zgražanja in (ii) imamo močna nagnjenja k temu, da jih izvršimo ter njihove posledice zadevajo predvsem akterja samega. (Moore, 2000: 239–40) Moore tukaj moralno fenomenologijo uporabi, da znotraj množice dejanj, ki bi med vsemi alternativami proizvedla največ dobrega (in so torej tako naše dolžnosti in najbolj koristna), razlikuje med enimi, ki jih spremljajo določena moralna in motivacijska občutja, in drugimi, ob katerih je naše moralno izkustvo drugačno. Toda, kot rečeno, Moore mora tukaj imeti moralno fenomenologijo za v nekem

»*what it's like*« izkustva. Torej gre pri *moralni* fenomenologiji za kvalitativna izkustva, ki spremljajo *moralno presojanje in delovanje*. Razumljena v kar najširšem smislu moralna fenomenologija zajema vse globoko ukoreninjene značilnosti moralnega jezika in prakse, kar vključuje:

(i) »kako-je-biti« konkretne moralne izkušnje;

(ii) nekatere značilnosti slovnice in logike morale oz. moralnega jezika;

(iii) in določene »kritične prakse«, kot je npr. udeleženost v moralnem nestrinjanju. (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-a))

Vendar primarni pomen moralne fenomenologije ostaja (i). Pri fenomenološkem opisu moralnega izkustva si lahko zastavimo naslednja vprašanja: kako se nam kaže moralna vrednost ob tem, ko moralno presojamo? Se nam ta kaže kot objektivna, kot od nas neodvisna, kot prisotna tam zunaj v svetu samem ali pa jo vidimo kot vznikajočo nad našimi odzivi na sicer nemoralni svet okoli nas? Kako občutimo moralno obvezo, za katero sodimo, da jo imamo in da se moramo nanjo odzvati? Od kod prihaja avtoriteta moralnih sodb? Na kaj merimo oz. kaj iščemo, ko moralno presojamo? Od kod izvira motivacija za moralno delovanje in kakšna je njena narava? Tudi sam bom v nadaljevanju moralno fenomenologijo razumel v tem slednjem ožjem smislu kot *kvalitativna izkustva*, ki sotvorijo ali spremljajo moralno presojanje in delovanje.

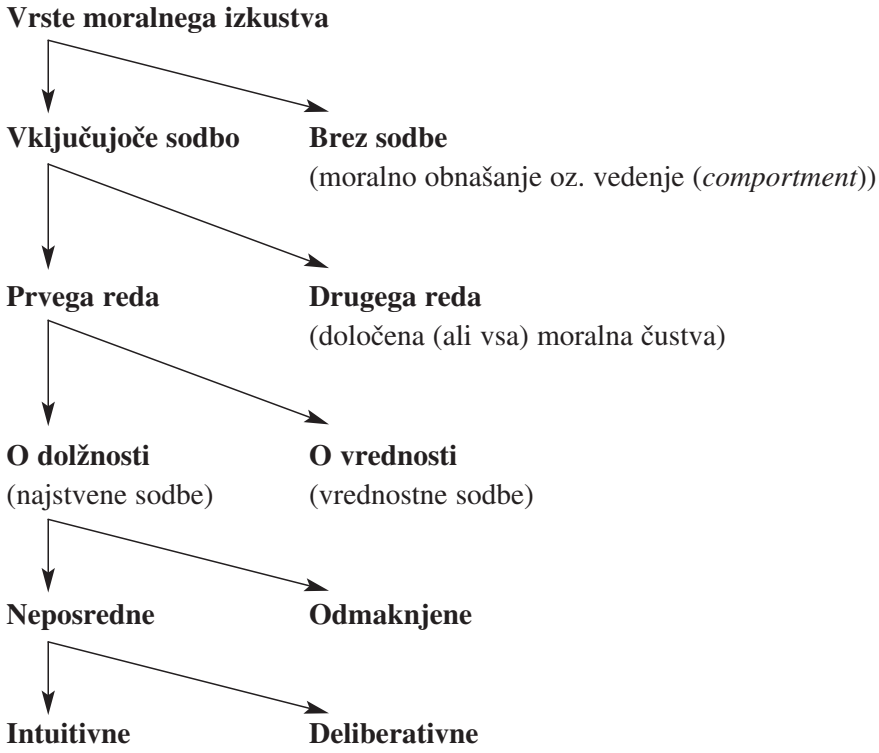
Z moralno fenomenologijo tako merim na kvalitativna izkustva vezana na moralno situacijo in tako ta zajema »*gole moralne občutke*«, tj. predteoretične občutke in odzive, ki se v delovalcu oz. presojevalcu vzbudijo v moralni situaciji.[2] Podobno jo razumejo tudi drugi avtorji. Kirchin pri nje razumevanju tako sledi vzporednicam z običajno, ne-moralno fenomenologijo.

> Ko gledamo predmete, lahko preprosto, nereflektirano občutimo ali mislimo, da njihove barve res pripadajo njim na intrinzičen način (kot je to z dolžino in obliko) in da njihov obstoj sploh nima opravka z nami. Tukaj gre za določen *goli* občutek, ki ga imamo in ki še ni preoblikovan z nobeno filozofsko teorijo barve. Seveda lahko spremenimo svoje poglede, ko o barvni zaznavi bolje razmislimo. Podobno imam takšne gole občutke v mislih, ko govorim o moralni fenomenologiji. Ko opazujemo ali razmišljamo o moralnih dejanjih in situacijah, imamo ob tem določene predteoretične občutke in odzive, ki so nevplivani in nepreoblikovani glede na kakšno metaetično teorijo, ki bi jo izbrali. Npr. lahko imamo občutek, da dejanje očitno in stvarno ima vrednost, ki jo ima – prav tako kot ima lastnosti trajanja ali hitrosti, in da so ljudje preprosto v zmoti, če je ne opazijo. Podobno lahko občutimo, da obstaja neke vrste avtoriteta moralnosti, kateri smo mi sami in vsi drugi zavezani. (Kirchin, 2003: 242–3)

Podobno Horgan in Timmons (v pripravi-c) najprej razlikujeta med rabo izraza »fenomenologija« kot nanašajočo se na *predmet* raziskovanja (tj. na vidike po-

[2] Carla Bagnoli po drugi strani trdi, da pri moralni fenomenologiji ne moremo v pravem smislu govoriti o njeni predteoretičnosti in golih dejstvih, saj naj bi moralno izkustvo vznikalo znotraj bogate, povezane in že moralno podložene mreže odnosov med posameznikovo moralno občutljivostjo, moralnimi stališči, izkušnjami, praksami in dojemanjem posamične situacije; mreže, ki je ne moremo razumeti kot

sameznikovega duševnega življenja, ki so na poseben način dostopni introspekciji) in po drugi strani na *metodo* (tj. na prvo-osebno introspekcijo, ki s sabo nosi posebno vrsto zagotovila glede sodb o lastnih izkustvih), pri čemer pa sledita prvi rabi in za drugo uporabljata preprosto izraz introspekcija. Pri fenomenologiji gre tako predvsem za tiste vidike posameznikovega duševnega življenja, za katere lahko rečemo, da vključujejo *»kako-je-biti«* ob njihovem doživljanju. Moralna fenomenologija je specifično vezana na moralna kvalitativna izkustva. Slednja tvorijo zelo širok spekter vsakodnevnih moralnih doživljajev. Avtorja zato ponudita naslednjo shematsko taksonomijo.



Mnoga moralna izkustva vključujejo oblikovanje in sprejemanje moralne sodbe, medtem ko druge vrste izkustev le-te ne vključuje. Med slednje doživljaje npr. sodijo primeri našega spontanega moralno (ne)ustreznega odziva na situacijo. Med sprehodom opazim, da bo majhen otrok stekel za žogo na cesto pred hitro vozeč avtomobil in spontano ga s klicem ali gibom ustavim. Moralna izkustva prvega reda so izkustva, ki vključujejo osnovne sodbe o dolžnosti ali moralni vrednosti, medtem ko sodbe drugega reda temeljijo na teh poprejšnjih sodbah in so pogosto podlaga moralnih čustev, npr. krivde, slabe vesti, sramu, obžalovanja, moralne zgroženosti ipd. Slednja so torej naperjena na dejanja oz. predmete, za katere smo že oblikovali osnovno sodbo o njih najstvenem ali vrednostnem statusu. Nadalje lahko razločujemo med osnovnimi moralnimi sodbami, ki so vezane na dolžnosti, moralne obveze ali najstva na eni strani

(najstvene sodbe) in na moralno vrednost na drugi strani (vrednostne sodbe). Prve lahko dalje razdelimo glede na ločnico neposredno – odmaknjeno. Na tem mestu Horgan in Timmons sledita Mauriceu Mandelbaumu, ki je s svojo knjigo *The Phenomenology of Moral Experience* (1955) svetla izjema sistematičnega ukvarjanja in posvečanja pozornosti moralni fenomenologiji. Neposredna moralna izkustva so ta, kjer je delovalec neposredno soočen s situacijo, ki jo izkusi, kot da »kliče po« določenem dejanju ali njega opustitvi in kot odziv na katero potem oblikuje moralno sodbo o tem, kaj naj oz. naj ne stori. Odmaknjena izkustva pa so izkustva, ki vključujejo sodbo o lastnih, a preteklih situacijah in o dejanjih drugih. Za Mandelbauma neposredno moralno izkustvo vključuje vrsto čustva, ki je (kot npr. strah ali jeza) izkušano kot stanje jaza in je neposredno vezano na dejanje. Kot zadnje lahko razlikujemo med intuitivnimi in deliberativnimi sodbami. Za primer prvih lahko vzamemo slovit Harmanov opis tvorbe moralne sodbe: ko stopim izza vogala, ob robu ceste vidim skupino nepridipravov, ki so z bencinom polili pretepeno mucko in jo sedaj za zabavo zažigajo. Spontano tvorim sodbo, da je njihovo početje kruto in moralno nepravilno, pri čemer mi ni potrebno izpeljati te sodbe kot sklepa, temveč moralno nepravilnost tega dejanja preprosto uvidim. Deliberativne moralne sodbe pa so sodbe oblikovane na podlagi poprejšnjega premisleka, ki vključuje preiskovanje in tehtanje dokazil oz. moralnih razlogov, premislek o moralnih načelih, ki bi sodbo utemeljevala, primerjanje z drugimi primeri situacij oz. prejšnjih sodb in izpeljavo končne sodbe. (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-c))

2. Fenomenološki argumenti

Sedaj, ko sem predstavil razumevanje pojma moralne fenomenologije, bom uvedel pojem fenomenološkega argumenta. Začetno sem *fenomenološki argument* opredelil kot argument, ki pričenja s *fenomenološkim opisom* izbranih vidikov *moralnega izkustva*, konča pa pri posledicah za *metaetiko* in *moralno teorijo*. Prva premisa takšnega argumenta je torej opis značilnosti omenjenih predteoretičnih občutij, pri čemer dodamo bodisi močnejšo premiso, da je narava moralnosti takšna, kakršna se nam kaže neposredno v izkustvu, ali pa izbrano različico nekoliko šibkejše premise, npr., da mora biti moralna teorija sposobna prilagoditi naravo omenjenih izkustev, tj. razložiti jih ali nakazati izvore njihove zmote. Kaj je podrobneje mišljeno s »prilagoditvijo«, je seveda posebno vprašanje. (Več o razlikah med obema strategijama tudi v tretjem razdelku, za zdaj pa lahko rečem to, da je prva strategija pogosta zlasti pri zagovornikih moralnega realizma (Dancy, 1986; McNaughton, 1988), drugi pa je npr. sledil Mackie (1977), ki je tudi na podlagi moralne fenomenologije sprejemal opisnost moralnih sodb (tj., da so moralne sodbe prepričanja, ki merijo na opisovanje sveta), a je zaradi drugih, močnejših argumentov proti moralnemu realizmu pristal v teoriji zmote. Fenomenološki argument nas na koncu pripelje do metaetičnih sklepov oz. sklepov pomembnih za moralno teorijo, npr. od tega, da doživljamo moralno obvezo kot neodvisno od nas in torej objektivno, do sklepa, da mora izbrano metaetično stališče bodisi sprejeti moralni realizem bodisi to fenomenološko dejstvo na ustrezen način prilagoditi.[3]

Ta argumentacijska struktura se lepo razkrije v naslednji Dancyjevi enostavni ubeseditvi fenomenološkega argumenta za realizem. Narava moralnega izkustva je takšna, da *»imamo moralno vrednost za del tkanine sveta – naše izkustvo jemljemo dobesedno (at face value) in sodimo, da gre za izkustvo moralnih lastnosti dejanj in delovalcev v svetu samem. In če sprejemamo predpostavko, da je svet tak, kakršnega nam predstavlja naše izkustvo, potem bi morali ob odsotnosti nasprotnih premislekov sprejeti, da imajo dejanja in delovalci te vrste moralne lastnosti, ki jih pri njih izkušamo. Gre za argument o moralnem izkustvu, ki od narave tega izkustva preide k verjetni naravi sveta.«* (Dancy, 1998: 231–2)

Poleg zgoraj opisanih značilnosti mora fenomenološki argument izpolnjevati še določene pogoje. Kot prvega bi lahko izpostavili tega, da mora iti res za značilno fenomenološki argument, ki mora biti *različen* in karseda *neodvisen* od siceršnjih *metafizičnih*, *semantičnih* in *epistemoloških* premislekov in argumentov, ki so vezani na metaetiko in moralno teorijo. Opirati se mora na *introspekcijo* in na preko nje spoznane vidike (lastnega) moralnega izkustva; ti vidiki nam morajo biti notranje dostopni. Fenomenološki argument tudi predpostavlja, da ljudje široko delijo *skupno moralno fenomenologijo* in da nam to zagotavlja zadostne predteoretične temelje, na katere se v metaetiki lahko sklicujemo. (cf. Horgan & Timmons (v pripravi-c))

Kot študijo primera fenomenološkega argumenta bom predstavil *Williamsov argument proti moralnemu realizmu* in *kognitivizmu*. Williams je v seriji člankov tradicionalne emotivistične in ekspresivistične argumente proti realizmu in kognitivizmu, ki so temeljili na splošnih metafizičnih in semantičnih premislekih, tesno navezal na problem moralnega konflikta in dilem. Njih osrednja teza je, da niti realizem niti kognitivizem nista sposobna razložiti nekaterih značilnosti situacij moralnega konflikta in moralnih dilem, predvsem fenomenologije, ki jih spremlja.[4] (Pri rekonstrukciji argumenta se opiram v prvi vrsti na nje-

[3] Primerjaj to z opredelitvijo, ki jo poda Kirchin: »Argumenti, ki se pomaknejo od predteoretičnih občutij do metaetičnih sklepov, so ti, ki jim pravim fenomenološki argumenti. /…/ [G]lavna ideja v njih ozadju je, da se gola narava moralnih občutij (*the raw character of ones ethical experience*) zrcali v metaetičnem stališču na način, da imamo dobre in zdrave razloge za misel, da je s stvarmi dejansko tako, kot zatrjuje metaetično stališče. Takšna argumentacija ima malo opraviti z drugimi, prepoznavno metafizičnimi, epistemološkimi, … argumenti.« (Kirchin, 2003: 243)

[4] Čeprav so se Williamsove teze v zgodovini razprave bolj ali manj obravnavale kot enoten argument proti realizmu, in kognitivizmu (pri čemer se je oboje mestoma obravnavalo kot ekvivalentno in zamenljivo), bi lahko posamezne Williamsove misli oddelili kot dva kraka argumenta; enega, ki nasprotuje realizmu in drugega, ki izpodbija kognitivizem. Glavni razlog za razlikovanje je, da realizem in kognitivizem nista nujno v paket povezani stališči. Realizem razumem kot tezo, da obstajajo moralne lastnosti, ali kot tezo, da so moralne izjave oz. sodbe lahko resnične ali neresnične ter da so vsaj nekatere izmed njih resnične. Kognitivizem razumem kot tezo, da moralne sodbe so oz. izražajo pristna prepričanja. Williamsovi argumenti merijo na oba omenjena vidika moralne teorije. Glede na katerem izmed njiju je poudarek, postavljajo pod vprašanj raznolika stališča. Za primer lahko v obzir vzamemo stališče neopisnega kognitivizma, ki ga zagovarjata Horgan in Timmons (2000) in po katerem moralne sodbe so oz. izražajo pristna prepričanja, a hkrati moralne lastnosti ne obstajajo in moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične. To stališče bodo zadevali le argumenti, ki trdijo, da obstoj moralnih dilem ni združljiv s kognitivizmom. Podobno glede Mackijeve (1977) teorije zmote. Če po drugi strani pogledamo k Blackburnovem nekognitivističnemu projektu kvazi-realizma oz. projektivizma (Blackburn, 1993) in dopustimo, da lahko znotraj njega prav tako govorimo o resničnosti ali neresničnosti moralnih sodb, potem bodo to stališče zadevali le argumenti o nezdružljivosti moralnih dilem in realizma. V nadaljevanju bom argument obravnaval kot enoten.

gov članek »Ethical Consistency« (1978)). Da gre pri Williamsu za argumente vezane na moralno fenomenologijo, je jasno že iz njegovega uvodnega opozorila, da se bodo njegova razmišljanja mnogim *»morda zdela preveč psihološka«*. (Williams, 1978: 91)

Natančneje, Williamsov argument se sklicuje na moralna izkustva, ki spremljajo moralne dileme, predvsem na občutje obžalovanja.[5] Williamsova osnovna misel je, da *moralni konflikt ni razrešljiv brez preostanka*, na katerega kažejo *občutja obžalovanja*, ki se pojavijo tudi v primerih, ko smo ravnali prav.[6] V grobem ga lahko strnemo tako: če moralna teorija sprejema moralni realizem in kognitivizem, potem ne more dopustiti obstoja moralnega konflikta oz. pristnih moralnih dilem. Moralni konflikt oz. dileme so možne. Torej sta moralni realizem in kognitivizem zmotni stališči. Natančneje pa bi lahko argument zapisali tudi takole: če sta moralni realizem in kognitivizem resnični stališči, potem glede nanju ne moremo pojasniti ali prilagoditi nekaterih značilnosti moralnega konflikta in dilem. Omenjene značilnosti so dejstvo naših moralnih življenj in posledično sta realizem in kognitivizem zmotni stališči.

> Zdi se mi, da lahko podamo temeljno kritiko mnogih moralnih teorij, da njihove razlage moralnega konflikta in njegove razrešitve ne zmorejo zadovoljivo pojasniti dejstev glede obžalovanja in podobnih premislekov, to pa je v temelju tako, ker iz situacije odstranijo najstvo, kateremu v ravnanju nismo sledili. Če strukturo, ki je značilna za konflikt, med prepričanji prenesemo na moralni primer, potem se konflikt pokaže kot naključen in njegova razrešitev ni nič več kot zgolj to, da delovalca odreši zadrege glede zmotnega prepričanja, ki je za trenutek zameglilo situacijo. Takšen pristop mora biti notranjen povsem kognitivističnim stališčem, kjer gre zgolj za vprašanje, katera od izjav o nasprotujočih najstvih je resnična in kjer ne moreta biti resnični obe. Odločiti se za pra-

[5] Williamsa zanima občutje obžalovanja, ki se pojavi v situacijah, kjer smo sicer ravnali moralno pravilno oz. izpolnili svojo dolžnost. V razpravi tako pušča ob strani druge smisle, glede na katere lahko govorimo o obžalovanju, npr., ko obžalujemo okoliščine, da smo se sploh znašli v situaciji moralnega konflikta oz. da smo morali sprejeti takšno odločitev, ali ko obžalujemo našo odločitev samo in si želimo, da bi se odločili drugače.

[6] *»Do določene mere (čeprav ne nujno do takšne, kot bi si jo želeli) lahko osvetlimo to dejstvo v najbolj izjemnih primerih moralnega konflikta, tj. v tragičnih primerih. Ena izmed posebnosti teh primerov je ta, da lahko pojem »narediti kar najbolje« (acting for the best) izgubi svojo vsebino. Agamemnon bi v Avlidi lahko rekel 'Pa naj se zgodi.', ampak ni niti prepričan v to, niti s tem ni prepričljiv. Agonije, ki jo bo človek po delovanju izkusil v takšni situaciji, ne moremo pripisati ponavljajočim se dvomom, da morda ni izbral najboljše stvari, ampak npr. jasnemu prepričanju, da ni storil najboljše, ker se to sploh ni dalo. Po drugi strani bi bilo lahko celo res, da je prepričan, da je po določenem, ne povsem nerazumnem merilu res storil najboljše – razumni ljudje so Agamemnona gotovo opozorili na njegove dolžnosti kot poveljnika, na število vpletenih ljudi, na premisleke časti ipd. Če bi sprejel vse to in ustrezno ravnal, se nam bi zdel precej površinski tisti moralni filozof, ki bi na Agamemnona kot kritiko naslovil dejstvo, da mora biti nerazumen, da ponoči ne more spati zaradi misli o uboju svoje hčerke. In ne zaradi dvoma, da ne more spati, temveč zaradi gotovosti«.* (Williams, 1978: 97–8) Williams nadaljuje, da lahko celo rečemo, da bi vsega občudovanja vreden moralni delovalec (*fully admirable moral agent*) ob ustreznih priložnostih oblikoval in zavzel tovrstne naravnanosti. V njih vidimo določeno *moralno vrednost* in znak *značajnosti*. Še več, če bi moralni teoretiki vztrajali pri tem, da je tovrstno obžalovanje v situacijah, kjer smo izpolnili našo dolžnost, nerazumno, potem je Williams pripravljen sprejeti to, da je

> vo, mora pomeniti znebiti se zmote glede druge. To pa je priložnost, če sploh za kakšna občutja, za občutja olajšanja (ker smo se izognili napaki), zadovoljstva nad samim sabo (ker smo dospeli do pravega odgovora) ali morebitne samokritike (ker smo bili skoraj zavedeni). (Williams, 1978: 99–100)

Williams pred tem izpostavi dve značilnosti, ki spremljata moralni konflikt. Moralni konflikt ni razrešljiv brez t. i. *preostanka*, pri čemer se ta odraža prvič, v dejstvu, da pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, ne prihaja do *ošibitve* ene izmed njih, in drugič, da po odločitvi oz. po ravnanju, sodba, ki ji sicer nismo sledili, preživi to točko ter se npr. pojavi v obliki *obžalovanja*.

Če razmišljam o dveh nasprotujočih si *prepričanjih*, npr. »Triglav je najvišja slovenska gora« in »Triglav je visok preko tri tisoč metrov«, mi gre za resničnost teh prepričanj. Ko se ovem konflikta med tema dvema prepričanjema (npr., da z gotovostjo izvem, da nobena slovenska gora ni višja od tri tisoč metrov), se bo gotovost v vsaj enega od začetnih prepričanj ošibila, kajti sedaj sem postavljen pred dejstvo, da vsaj eno od prepričanj ni resnično. Eno izmed prepričanj je potrebno zavreči, saj ne moreta biti obe resnični. In ko in če se odločim za pravo, potem je napačna sodba oz. napačno prepričanje zavrženo in ne igra več nobene vloge, kot je to npr. s prepričanjem, da je Triglav visok preko tri tisoč metov. Ko spoznam, da je to prepričanje neresnično, ga hkrati tudi opustim. Nekaj neobičajnega bi bilo, če bi vztrajal »Vem, da to ni res, toda ne morem si pomagati, da ne bi še naprej bil prepričan.« Podobna struktura razrešitve naj bi se glede na moralni realizem odvijala med *moralnimi sodbami* v primeru moralnega konflikta.

Realist je zavezan temu, da v primeru moralnega konflikta obstaja sodba, ki je *resnična,* in sodba (ali sodbe), ki je *neresnična*. Ko konflikt razrešim, tako ni več nobenega razloga, da bi še naprej poseben pomen pripisoval *zmotni moralni sodbi* oz. da bi nanjo navezal občutja obžalovanja. Pri moralni teoriji, ki ni zavezana tezi, da imajo moralne sodbe resničnostno vrednost, takšnega razkoraka ni. Antirealist, ki npr. razume moralne sodbe kot nekognitivne naravnanosti, npr. kot izraz želj ali stremljenj, razume moralni konflikt kot analogen *konfliktu želja*. Ta analogija je skladnejša kot pri realizmu, ker konflikta ne obvladuje več podmena resničnosti sodb. Zaobrne se *smer ustrezanja*. Ne gre več za to, da bi morale naše sodbe ustrezati svetu, temveč bi moral svet ustrezati sodbam. Zato npr. pri konfliktu želja nahajamo tako omenjeno umanjkanje ošibitve, kot tudi to, da *neizpolnjena želja* preživi točko konflikta in odločitve – lahko se znova vzpostavi ali pa jo kot neizpolnjeno obžalujem. Takšne dinamike konflikta pri nasprotujočih si prepričanjih ni.[7]

[7] Hare v članku »Moral Conflict« (1978) ponudi svoj argument za nezdružljivost moralnih dilem in moralnega realizma. Hareov argument v svojem bistvu meri na opisnost moralnih izjav (torej argumentu zapade tudi Mackiejeva teorija zmote) in je prav tako neke vrste fenomenološki argument. V primerih moralnega konflikta se čutimo ujeti v dilemo in vlagamo vse napore, da bi se odločili in ravnali prav. Glede na opisni pristop gre pri moralnih sodbah, ki si nasprotujejo, zgolj za različne opise sveta, kar pa ni dovolj, da bi pojasnilo bogato fenomenologijo moralnega konflikta in moralno motivacijo, tj., kot pravi Hare, tragične dileme *»prenehajo biti tragične«*, kajti *»gre zgolj za to, da sta obe dejanji, ki sta na voljo akterju, moralno napačni, a to je zgolj ena izmed njunih opisnih lastnosti, in zakaj bi moralo to akterja kakorkoli skrbeti?«* (Hare, 1978: 175)

> Odkritje, da si moja dejstvena prepričanja nasprotujejo, *eo ipso* teži k temu, da vsaj v eno ali v več prepričanj zmanjšam svojo gotovost. Temu ni tako pri željah in, vsaj tako menim, prav tako pri nasprotujočih si verjetjih o tem, kaj moram storiti. To je posledica dejstva, da lahko imajo nasprotujoča si najstva – prav tako kot nasprotujoče si želje – značaj *boja*. Pri prepričanjih temu ni tako, razen če oseba ne zgolj verjame, ampak si tudi želi verjeti. /.../ Če na koncu izberem eno stran v moralnem konfliktu pred drugo, potem je to lahko možen temelj obžalovanja. Torej se zgodi podobno kot pri željah, le da gre za obžalovanje drugačne vrste. Kot pri željah, če je situacija že nepopravljiva preteklost, nam preostane le obžalovanje. Prav tako pa je možno (kot pri željah), da si moralni impulz, ki mu pri odločitvi nisem mogel slediti, najde nek drug predmet in lahko se poskušam, npr. »oddolžiti« ljudem, katerih zahtevi nisem mogel slediti. (Williams, 1978: 96–7)

Torej je *moralni konflikt* bolj podoben konfliktu med *željami* kot pa konfliktu med *prepričanji*. Antirealist in nekognitivist tako lažje pojasni vznik obžalovanja vezan na moralni preostanek – zakaj je to obžalovanje specifično moralno obžalovanje in zakaj je racionalno. Dojem zmotnosti prepričanja je analogen dojemu izpolnitve želje – tako prepričanje kot želja izgineta. Dojem resničnosti prepričanja pa je analogen dojemu neizpolnitve želje – oboje v tem primeru vztraja. V primeru moralnega konflikta lahko tako neizpolnjeno obvezo primerjamo s situacijo zmotnega prepričanja ali nezadovoljitve želje. Prepričanje izgine, medtem ko lahko želja vztraja ali pa se pretvori v obžalovanje kot drugo čustveno naravnanost. In takšna ohranitev je racionalna, torej gre pri moralnem konfliktu oz. vpletenih moralnih sodbah za izraz želja oz. nekognitivnih naravnanosti.

Williamsov argument se tako pokaže kot fenomenološki argument; pričenja z izkustvenimi vidiki konflikta prepričanj in konflikta želja ter jih vzporeja z izkustvenimi vidiki moralnega konflikta.

Sedaj mi preostane še razmislek o tem, kakšno *vlogo* oz. kakšno *moč* lahko imajo fenomenološki argumenti pri zagovoru metaetičnih stališč. Do pomena teh argumentov lahko v grobem zavzamemo *troje* stališč. *Prvič*, lahko jih vzamemo kot ponujajoče sicer zanimiv opis moralnega izkustva in kot prispevek k opisni psihologiji, toda kot *povsem nepomembne* za metaetično razpravo. Glede na molk večine v analitični tradiciji moralne filozofije lahko sklepamo, da je vsaj nekaj od teh moralnih filozofov razmišljalo na tak način. *Drugič*, moralna fenomenologija je lahko relevantna za razpravo o metaetiki, a z omejenim pomenom, ki nikakor ne dosega vloge, ki jo sicer imajo metafizični, semantični in spoznavno-teoretski argumenti. (Kirchin, 2003: 244, 257) Zakaj bi sploh mislili, da je neko stališče zmotno, če ne zmore ustrezno zajeti fenomenologije? Moralna fenomenologija je kvečjemu *dobra izhodiščna točka* naših metaetičnih razmišljanj, a komaj kaj več od tega. Težava je tudi v tem, kako najti ustrezen fenomenološki opis nekega izbranega vidika moralnega izkustva, ki bo v zadostni meri nevtralen, da ne bo že vnaprej izključeval določenih metaetičnih stališč – to bi pomenilo vložiti preveč v moralno fenomenologijo samo. (cf. Kirchin, 2003: 251–2) *Tretjič*, do moralne fenomenologije lahko

zavzamemo tudi precej bolj *naklonjen odnos*, po katerem ji namenimo mesto ob siceršnjih metafizičnih, semantičnih in spoznavno-teoretskih osiščih metaetičnih razprav. Gotovo je res, da zgolj s fenomenologijo ne bomo mogli dokončno ubraniti ali zavrniti nekega metaetičnega stališča, a enako drži tudi za ostale vidike razprave. Pri moralni teoriji gre za ocenitev njenih primerjalnih prednosti in slabosti in znotraj te primerjave moramo dati fenomenologiji svoje mesto. (Horgan & Timmons (v pripravi-a; v pripravi-b; v pripravi-c); Dancy, 1998; McNaughton, 1988; Bagnoli, 2007) Sam zavzemam do moralne fenomenologije to slednje stališče.

3. Primeri fenomenoloških argumentov: realizem, kognitivizem, pluralizem

V tem razdelku bom predstavil tri fenomenološke argumente in sicer argument v podporo *moralnega realizma*, *kognitivizma* in *moralnega pluralizma*. V naslednjem razdelku pa bom nakazal, kako stališče *moralnega intuicionizma* prejme podporo vseh treh argumentov in nadalje tudi, kako lahko odgovori na zgoraj predstavljeni Williamsov argument, ki zadeva tudi intuicionizem kot tradicionalno realistično in kognitivistično stališče.

3.1. Moralni realizem

Zgoraj sem že na kratko podal preprost fenomenološki argument za realizem. Moralno izkustvo nam kaže moralno vrednost kot *»del tkanine sveta«* in torej gre za *»izkustvo moralnih lastnosti dejanj in delovalcev v svetu samem. In če sprejemamo predpostavko, da je svet tak, kakršnega nam predstavlja naše izkustvo, potem bi morali ob odsotnosti nasprotnih premislekov sprejeti, da imajo dejanja in delovalci tiste vrste moralnih lastnosti, ki jih pri njih izkušamo«*. (Dancy, 1998: 231–2) Na v temelju podoben argument za realizem se sklicuje tudi David McNaughton.

> Realist vztraja pri očitni, toda ključni metodološki točki: obstaja predpostavka, da so stvari take, kot nam jih kaže izkustvo – predpostavka, ki jo lahko zavržemo le v luči močnih razlogov, ki bi kazali na to, da je naše izkustvo nevredno zaupanja in zavajajoče. Moralna vrednost se nam kaže kot neodvisna od naših prepričanj ali čustev o njej; kot nekaj, kar lahko terja natančen premislek in pazljivost, da je odkrito. Torej je privzeto stališče to, da obstaja moralna realnost, za katero smo lahko pristno občutljivi. (McNaughton, 1988: 40)

Dancy izpostavlja tudi zapletenejšo različico argumenta. Ta pričenja s predpostavko, da ustrezna metaetična teorija ne sme preveč *iznakaziti narave* oz. *izravnati bogatosti* moralne fenomenologije. Pomemben vidik moralne fenomenologije je izkustvo *avtoritete* kot vidik fenomenologije moralne izbire. Ko moralno presojamo in se odločamo, se želimo odločiti za pravi odgovor, za pravo dejanje, in ne za kateri koli odgovor, ki bi bil skladen z našimi prejšnjimi in ki bi ga lahko sprejeli. Naša odločitev, naša izbira se nam v izkustvu kaže kot obvladovana s strani kriterijev, ki ležijo onkraj nas samih. In vsa metaetična

stališča niso v enakem položaju, ko poskušajo prilagoditi to fenomenološko dejstvo, saj *»nekognitivizem stori moralno življenje preveč lahkotno, preveč enostavno in ni združljiv s fenomenologijo. Popači namreč naš občutek avtoritete, ki ga izbrano moralno pravilno dejanje ima nad nami. To je avtoriteta, ki se ji mora podrediti naša izbira in sama ne more biti odvisna od te izbire – naša izbira je pripoznanje avtoritete, ki ji ne more ustvariti sama.«* (Dancy, 1998: 232)[8] Zapletenejša oblika argumenta je vezana bolj na izkustveno naravo moralne presoje, medtem ko preprosta meri neposredno na izkustvo moralnih lastnosti.

Izvore tega argumenta je najti tudi že pri Mackieju (1977) kot enemu izmed vidikov njegove *teorije zmote*. Tukaj fenomenološki premisleki sicer ne govorijo neposredno v prid realizma (tega Mackie na podlagi argumenta iz relativnosti in argumentov čudnosti zavrača), temveč v prid objektivizma in kognitivizma. Mackie tako pravi, da je nasproti vsakemu nekognitivističnemu poskusu analize moralnih izrazov in sodb upravičeno ugovarjati, *»da gre pri etiki še za kaj več; nekaj bolj zunanjega moralnemu presojevalcu, nekaj bolj avtoritativnega (tako nad njim kot na tistimi, katerim govori)… Nagnjeni smo k prepričanju, da gre pri etiki bolj za stvar vednosti in manj za stvar odločitve, kot pa je pripravljena dopustiti katera koli nekognitivistična analiza«*. In če pri slednjemu bolj uspeva naturalizmu, se ta sooča z drugo pomanjkljivostjo, kjer gre za še en vidik neujemanja z našo moralno fenomenologijo. *»Glede na naturalistično analizo so moralne sodbe lahko praktične, toda to je tako le v odnosu do želja ali možnih zadovoljitev osebe ali oseb, katerih dejanja sodbe vodijo. Toda moralne sodbe nakazujejo več kot to. Vse omenjeno namreč spregleda kategorično kvaliteto moralnih sodb. Dejansko tako naturalistične in nekognitivistične analize ne uspejo zajeti očitne avtoritete etike; ena, ker izključuje njen vidik kategoričnega imperativa, in druga zaradi izključevanja objektivne veljavnosti ali resnice«*. (Mackie, 1977: 32–3) Mackie tukaj sicer neposredno ne omenja moralne fenomenologije, toda jasno je, da se njegovi premisleki sklicujejo na izkustvene vidike moralnosti.

Fenomenološki argument ima pri zagovoru moralnega realizma pomembno vlogo. Dancy celo trdi, da je »*prvi in edini*« argument za moralni realizem, medtem ko imajo preostali metafizični, semantični in epistemološki premisleki zgolj vlogo argumentov, s kateri branimo to stališče pred ugovori. (Dancy, 1986: 233)

3.2. Moralni kognitivizem

Drug fenomenološki argument, ki ga bom predstavil, je argument v podporo *kognitivizma*. Njegovo jedro je v tem, da *moralne sodbe so (oz. izražajo) prepričanja*, ker s prepričanji (poleg ostalih generičnih in funkcionalnih značilnosti) delijo osrednje vidike fenomenologije. Ta argument je nasproten Williamsovemu argumentu proti kognitivizmu, ki sem ga obravnaval zgoraj, saj Williams trdi, da so moralne sodbe vsaj v primeru moralnega konflikta z vidi-

[8] Za podobno tega argumenta formulacijo glej Wiggins, 1988: 136.

ka fenomenologije bolj podobne željam kot pa prepričanjem in iz tega sklepa, da torej moralne sodbe niso oz. ne izražajo prepričanj.

Preden obravnavam argument, naj kratko predstavim še nekatera nova razmerja znotraj razprave med *kognitivizmom* in *nekognitivizmom*. Kognitivizem je bil tradicionalno razumljen kot stališče, da moralne sodbe so oz. izražajo prepričanja in so lahko resnične ali neresnične.[9] Znotraj tega pojmovanja pa lahko razločujemo med dvema sestavnima tezama, tj. med tezo opisnosti moralnih izjav/sodb (K1: *semantična teza*) in tezo, da moralne izjave/sodbe so oz. izražajo prepričanja (K2: *psihološka teza*). Če tradicionalno kognitivizem določata dve tezi, potem lahko nekognitivizem posledično opredelimo z zavrnitvijo le-teh: (N1) moralne izjave/sodbe nimajo opisne vloge in ne morejo biti resnične ali neresnične; in (N2) moralne izjave/sodbe (tipično) ne izražajo prepričanj, temveč druga, nekognitivna duševna stanja.[10] Glede na razločitev semantične (K1) in psihološke (K2) teze kognitivizma, sta možni še dve mešani stališči. Prvo takšno stališče je *moralni fikcionalizem* (Kalderon, 2005) in je sestavljeno iz tez K1 in N2. Fikcionalist trdi, da imajo moralne sodbe opisno funkcijo in da jih lahko ovrednotimo glede na resničnost in neresničnost, vendar sprejemanje teh sodb ne pomeni, da imamo soustrezna prepričanja o propozicijah, ki jih te sodbe izražajo, temveč so te rabljene kot fikcije ali kvazizatrditve. (cf. Kalderon, 2005: 112–3). Drugo mešano stališče je *kognitivistični ekspresivizem* (Horgan & Timmons, 2000 in 2006), ki sprejema tezi K2 in N1.

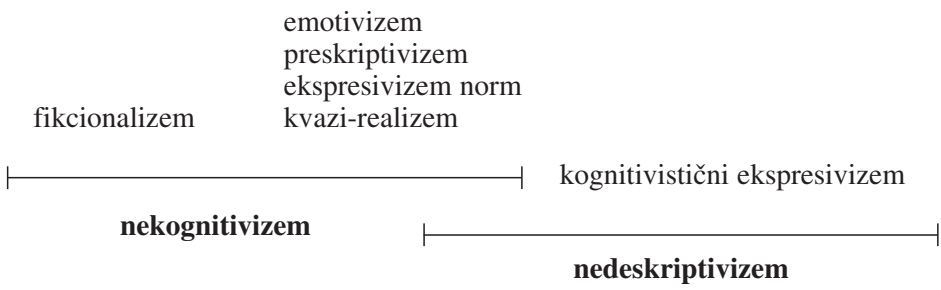


Tabela: Različice nekognitivizma

[9] Nekognitivizem tradicionalno moralne sodbe razume kot psevdo-sodbe, ki ne izražajo prepričanj, pač pa naša čustva, želje, stremljenja, kakšno drugo nekognitivno naravnanost ali predpis. Moralna sodba ne more biti resnična ali neresnična; zanjo ne moremo podati resničnostnih pogojev. Moralne sodbe nimajo vloge pripisovanja lastnosti predmetom teh sodb oz. nimajo opisne vloge, kar pomeni, da njihova primarna vloga ni izjavljati nečesa o svetu in za kar bi lahko rekli, da je resnično ali neresnično. Izraz »psevdo-sodba« hkrati že nakazuje, da se morda na prvi pogled res zdi, kot da bi takšne sodbe izražale prepričanja, toda nekognitivizem trdi, da je njihova deklarativna oz. opisna gramatična oblika zavajajoča.

[10] Van Roojen (2004) prvo tezo (N1) imenuje tudi semantični nefaktualizem, drugo (N2) pa psihološki nekognitivizem.

Kognitivistični ekspresivizem predstavlja novejšo različico ekspresivizma, ki bi ga lahko imenovali tudi neopisni kognitivizem. Obe poimenovanji lepo povzemata temeljni izhodišči tega stališča, tj., da so moralne sodbe neopisne (niso v vlogi opisovanja moralne realnosti oz. nimajo celostno opisne vsebine), a so hkrati po svoji naravi kognitivne, tj. pristna prepričanja.[11] Pri tem je v zagovor slednjega ponujen fenomenološki argument. Moralne sodbe kljub temu, da nimajo celostne opisne vsebine, so (oz. izražajo) prepričanja, ker imajo poglavitne generične, fenomenološke in funkcionalne značilnosti prepričanj, zadostijo pa tudi ustreznim puhlicam (*platitudes*), ki obvladujejo pojem prepričanja.[12] Prav moralna fenomenologija je ta, ki v največji meri podpira psihološko kognitivistično tezo (K2).

Horgan in Timmons najprej zarišeta nekaj temeljnih značilnosti *fenomenologije prepričanj* in nato pokažeta, kako te značilnosti delijo tudi moralne sodbe. Fenomenologija prepričanj meri na njihov subjektiven, kvalitativno-izkustven vidik. Določa jo pet osnovnih fenomenoloških značilnosti navzočih prepričanj:

(1) gre za psihološki dojem (*coming down*) glede nečesa;

(2) gre za umeščanje izbrane stvari v določene kategorije, ki jih izkusimo;

(3) to izkustvo je neprostovoljno (*involuntary*);

(4) gre za kognitiven odziv na razloge oz. premisleke, ki so dojeti kot zadostni razlogi za omenjeno kategorizacijo;

(5) s trdilnimi stavki jih lahko izrazimo v jeziku.

Enake fenomenološke značilnosti izkazujejo tudi *moralne sodbe*. Če vzamemo že omenjen znan primer (spontane) moralne sodbe, ki ga uporabi Harman (1977: 4–5), se to lepo razkrije. Ko stopim izza vogala, ob robu ceste vidim skupino nepridipravov, ki so z bencinom polili mucko in jo sedaj za zabavo zažigajo. Spontano tvorim sodbo, da je njihovo početje kruto in moralno nepravilno. Ob tem je bilo (neposredno ali posredno) navzočih vseh pet zgoraj omen-

[11] Da lahko razdružita neopisnost in kognitivizem Horgan in Timmons zavrneta t. i. semantično predpostavko (SP): Vsaka kognitivna/miselna vsebina (tj. prepričanjska, zatrdljiva in resničnosti prikladna vsebina) je opisna vsebina in torej vsa pristna prepričanja ter vse pristne zatrditve dozdevno težijo k predočevanju ali opisovanju sveta. (Horgan & Timmons, 2006: 256)

[12] Za neopisni kognitivizem vseeno ostaja problem prilagoditve semantičnega ovrednotenja moralnih sodb, tj. pripisa resničnosti in neresničnosti. Če v svetu ni moralnih lastnosti in če posledično ni ustreznih ustvarjalcev resnice za moralne sodbe, kako lahko potem kognitivistični ekspresivizem razloži smiselnost zatrdljivosti (resnice) moralnih sodb? Rešitev, ki jo uporabita Horgan in Timmons je kontekstualistična. Strogo vzeto moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične (posledica moralnega irealizma), jih pa lahko semantično ovrednotimo znotraj moralno podloženega (oz. moralno zavzetega) konteksta – *»pripisi resničnosti izjavam in sodbam z moralno vsebino so moralno podložene semantične ocenitve, tj. ocenitve, pri katerih je semantično ovrednotenje 'spojeno' z moralnim vrednotenjem«*. (Horgan & Timmons, 2006: 275) Takšno rešitev podpira tudi sprejemanje pojmovanja resničnosti kot semantične pravilnosti glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Tako se ohranja smiselnost govora o resničnosti in neresničnosti moralnih sodb, ker je sam pojem resnice podvržen tem spremenljivim semantičnim standardom.

jenih fenomenoloških gradnikov prepričanja. Šlo je za dojetje neke moralne zadeve o tem, kaj se dogaja okoli mene, pri čemer sem dejanje kategoriziral kot napačno. Moja sodba je bila neprostovoljna in izkusil sem jo kot objektivno, utemeljeno v razlogih. Nazadnje sem to sodbo s trdilnim stavkom lahko izrazil v jeziku. (Horgan & Timmons, 2006: 263–5)[13]

Podrobnejši pregled celotnega argumenta za neopisni kognitivizem razkrije, da nam moralna fenomenologija ne govori niti v prid niti proti zavrnitvi opisnosti. Kvalitativno-izkustveni vidiki moralnih sodb podpirajo zgolj to, da so te podobne prepričanjem, ne moremo pa iz njihove fenomenologije sklepati, da niso v vlogi opisovanja sveta. Ta del argumenta je torej zgolj preslikava razprave med realizmom in antirealizmom. To priznavata tudi avtorja sama. Najprej priznavata, da fenomenologija molči, kar se tiče opisnosti moralnih sodb (Horgan & Timmons, 2006: 274), nadalje pa tudi to, da je njun predlog moralnih sodb kot *sui generis* vrste prepričanj, kjer gre za najstveno zavezanost, združljiv z moralnim realizmom. (Horgan & Timmons, 2006: 271, op. 14) Torej sama razprava o moralni fenomenologiji in zagovor moralnega kognitivizma na zgoraj opisan način ne izključujeta moralnega realizma.

3.3. Fenomenologija moralnega preostanka

Kot zadnji fenomenološki argument bom obravnaval argument, ki je vezan na *fenomenologijo moralnega preostanka*. O tovrstnem preostanku je prvi obširneje govoril Williams, ki je – kot sem pokazal zgoraj – na podlagi izbranih izkustvenih vidikov moralnega konflikta in preostanka kritiziral moralni realizem in kognitivizem. Do sedaj sem obravnaval fenomenološke argumente, ki so podpirali ali zavračali izbrane *metaetične* vidike moralnih teorij, premisleki v tem razdelku pa so vezani na kontekst *normativnih* vidikov moralne teorije. Umeščeni so v prostor med pripoznanjem fenomenologije moralnega preostanka in vprašanje normativne strukture moralnega konflikta v luči razlik med moralnim *monizmom*, *pluralizmom* in *partikularizmom*. Kot osrednji se bo pokazal vidik strukture moralnih razlogov. Glede na strukturo in razumevanje razlogov se pokaže, da mora moralna teorija pristati na *prispevno pojmovanje moralnih razlogov in načel*, da bi lahko prilagodila nekatere pomembne vidike moralnega konflikta.

Moralni preostanek je to, kar ostane po odločitvi oz. po ravnanju v situaciji moralnega konflikta. Brez posebnega ozira na tragične dileme in (ne)sprejemljivost teze, da v teh situacijah ne moremo ravnati prav, lahko rečemo, da je naša odločitev bodisi pravilna bodisi pa napačna. Glede na vsako od teh možnosti se zdi, da se razlikujejo tudi naravnanosti in izkustva, ki preostanek spremljajo. V primeru napačnega ravnanja občutimo npr. krivdo, slabo vest, obžalovanje, kesanje, neke vrste madež na značaju ali žalost. V primerih, ko smo ravnali

[13] Hkrati fenomenološka raziskava razkrije tudi nekatere posebnosti moralnih sodb, ki jih storijo različne od drugih, običajnih prepričanj. Zdi se, da (vsaj prvoosebne moralne sodbe) izkazujejo racionalno avtoriteto nad nami, avtoriteto, ki je nam zunanja in objektivna, in da so tesno povezane z motivacijo za

prav, pa se zdi na mestu predvsem obžalovanje[14], deloma pa gotovo tudi žalost v odnosu do neizpolnjene dolžnosti. Moč teh izkustev pa je odvisna od moči in strukture razlogov, ki so tvorili moralni konflikt.

Fenomenološki argument v prid prispevnega pojmovanja razlogov in načel je razvil Jonathan Dancy v svojih knjigah *Moral Reasons* (1993) in *Ethics without Principles* (2004). Njegovo jedro je v tem, da lahko le s prispevnim razumevanjem moralnih razlogov prilagodimo nekatera dejstva o moralnem konfliktu, dilemah in preostanku. Dancy razume moralni konflikt kot situacijo, v kateri več razlogov govori v prid različnim alternativam. Pri moralnem konfliktu lahko posledično govorimo o zmagovitih in poraženih razlogih. (Dancy, 1993: 109) Vzemimo primer, ko se znajdem v konfliktu med izpolnitvijo obljube in pomočjo v nesreči. V situaciji imam razloge tako, da ostanem na kraju nesreče in pomagam udeležencem v njej, kot tudi razloge, da držim dano besedo. Predpostavimo, da pretehtajo razlogi v prid prvi odločitvi. Ti so zmagoviti razlogi. Na drugi strani nam preostanejo poraženi razlogi. Dancy trdi, da t. i. *subsumptivni model* moralne teorije sploh ne more smiselno govoriti o tovrstnih situacijah. Subsumptivni model vidi moralno misel in presojo kot razvrščanje primerov pod dano univerzalno načelo in katerega zgleden primer je npr. Hareova moralna teorija.

> Subsumptivna možnost nas sili v zmotno razumevanje moralnega konflikta, kajti mora trditi, da je zmeden kdorkoli misli, da ostajajo v danem primeru nasprotujoči si razlogi (eni za in drugi proti). Ne more biti nasprotujočih si razlogov, ker razlogi izhajajo iz načel, in če je zgolj eno načelo, ki obvladuje dani primer, potem morajo biti vsi razlogi, ki so na voljo, navezani na to načelo in tako vsi govoriti za isto stran. Torej če misliš, da gre v tem primeru za nasprotujoče si razloge, moraš biti v zmoti. Morda je konflikt v tebi samemu (ki bo verjetno vezan na to, katero izmed načel je pomembno v tem primeru), toda ne more biti konflikta med razlogi. (Dancy, 2004: 3–4)

Subsumptivni model naj bi torej za zgornji primer obljube in nesreče ne mogel trditi, da imamo razloge na strani vsake od alternativ. Primer bi sodil npr. pod načelo, da moramo v primeru, ko se odločamo med pomočjo v nesreči, kjer so človeška življenja resno ogrožena in obljubo, ki je manj pomembna, pomagati udeležencem v nesreči. Vsi naši razlogi so sedaj vezani na to načelo in tako subsumptivizem dopušča zgolj zmagovite razloge. Nasprotujoče, zmagovite in

[14] To stališče ni splošno sprejeto; Williams npr. vztraja pri tovrstnem obžalovanju, Footova pa ne. *»Običajno o obžalovanju govorimo takrat, ko dvomimo v svojo izbiro dejanja. Vprašanje 'Ali obžaluješ svojo ločitev?' predpostavlja, da je nekdo izbral ali vsaj privolil v ločitev, sedaj pa si želi, da tega ne bi storil. Če je nekdo oropan, potem je lahko žalosten ob tem dejstvu, toda ropar, če sploh kdo, je ta, ki rop obžaluje. Kar oropani obžaluje, je kvečjemu nepazljivost pri zaklepanju. Še več, medtem ko je žalost lahko primeren odziv na dejanje, ki je bilo nujno za izvršitev izbire, ki je bila v celoti gledano najboljša, to ni tako z obžalovanjem. Torej lahko najboljša izbira v moralni dilemi vodi do žalosti in v zelo resnih primerih celo do občutka groze, ne more pa biti – če nimamo nobenih resnih dvomov v pravilnost odločitve – prostora za obžalovanje. Le v primerih, kjer ni jasnega odgovora na vprašanje po najboljši izbiri (ali pa morda takšnega odgovora sploh ni), se naša gotovost omaje na način, da lahko v nekaterih dnevih obžalujemo naše dejanje, v drugih pa ne.«* (Foot, 2002: 185)

poražene razloge lahko dopusti zgolj *prispevni model*, ki temelji na pojmu prispevnega razloga. Dejanje lahko ima več značilnosti, od katerih lahko ene govorijo v prid njegovi izvršitvi, druge pa ji nasprotujejo. Glede na ta model lahko govorimo tudi o prispevnih načelih, kakršna so npr. Rossova načela o *prima facie* dolžnostih, kjer je več teh načel lahko vezano na eno in isto situacijo, o naši dejanski oz. absolutni dolžnosti pa odloča dobra presoja pomembnosti posameznih moralnih premislekov. Glede na strukturo razlogov torej fenomenologije moralnega konflikta ne more prilagoditi subsumptivni model, ki povečini obvladuje generalistične moralne teorije.

Obžalovanje, ki ostaja po razrešitvi moralnega konflikta, lahko razumemo kot ustrezno *naravnanost do poraženih razlogov*. (Dancy, 1993: 109, 120; 2004: 4, 26) Pojavi se lahko na dva načina: (i) ko uvidimo določene prednosti, ki jih naše (pravilno) izbrano dejanje nima, jih je pa imelo alternativno dejanje, ki smo ga opustili; (ii) ko uvidimo določene pomanjkljivosti našega (pravilno) izbranega dejanja, ki jih alternativno dejanje, ki smo ga opustili, ni imelo. (Dancy, 1993: 109, 120–5; 2004: 4, 26)

Obe vrsti obžalovanja Dancyev partikularizem pojasnjuje na podoben način. Pri partikularizmu tudi po naši moralni odločitvi razlogi, ki so bili poraženi pri presoji, ostanejo "v igri" kot razlogi oz. normativne silnice v situaciji. (Na to kaže tudi dejstvo, da lahko ti razlogi vplivajo na način izvršitve izbranega dejanja. Če se npr. znajdem v konfliktu med obljubo in pomočjo v nesreči, se lahko slednje odločim izvršiti na način, ki mi bo omogočal tudi čim hitrejše seznanjenje mojega prijatelja, da ne bom uspel priti na dogovorjeni sestanek.) In ker ostanejo, ostane tudi *temelj* za obžalovanje.[15]

Dancyjev argument iz obžalovanja je torej v enem vidiku podoben Williamsovem argumentu proti realizmu–kognitivizmu. Slednji kritizira moralne teorije na podlagi tega, da iz situacije moralnega konflikta odpravijo *najstvo*, ki mu nismo sledili. Dancy trdi podobno, le da svoj argument uokviri v govor o *moralnih razlogih*.[16] Dancy tudi trdi, da monizem ne more zadovoljivo pojasniti obžalovanja vrste, kjer gre za to, da obžalujemo neko vrednost, ki jo naše izbrano, moralno pravilno dejanje nima, jo je pa imela neizbrana alternativa. Monizem v teoriji vrednosti pristaja na obstoj zgolj ene vrste vrednosti in dejanja so lahko vrednotena le v odnosu do količine te vrednosti, do katere privedejo. Če smo izvršili moralno pravilno dejanje, potem je moralo biti to dejanje, ki je udejanjilo največ te vrednosti izmed vseh alternativ. *»Toda takšnemu dejanju v primerjavi s temi alternativami ne more nič manjkati. Ker nahajamo zgolj*

[15] Ob tem je jasno, da Dancyja v prvi vrsti ne zanima fenomenologija obžalovanja, temveč bolj njegova racionalnost oz. utemeljenost glede na strukturo moralnosti.

[16] Dancy na tem mestu zaide v dokaj metaforičen jezik govora o *oblikah situacije* in *zgodbah*, ki jih bolj ali manj prepričljivo pripovedujemo o okoliščinah. Situacije naj bi imele svojo »obliko«, ki izrašča iz prisotnih moralno pomembnih značilnosti in njihovih medsebojnih odnosov ter razkriva, po katerem in kakšnem ravnanju situacije kliče. Primeri moralnih konfliktov so primeri, ker imamo dva načina, kako videti obliko situacije. *»V tragičnih primerih nam situacija govori z dvema glasovoma. In v teh primerih je najjasneje prisotno to, da razlogi na nasprotni strani ne izginejo. Ostajajo tam in glasno kričijo.«* (Dancy, 1993: 119)

eno vrsto vrednosti, mora dobro, ki ga imajo, imeti tudi naša izbira in še več – drugače sploh ne bi bila moralno pravilno izbira. Torej tovrstni monizem sploh ne more osmisliti govora o manjkih in posledično osmisliti obžalovanja. Po drugi strani ima pluralizem, ki pristaja na nezvedljivo mnoštvo vrst vrednosti, na voljo vsa sredstva, da osmisli manjke in obžalovanje«. (Dancy, 1993: 121) Poleg tega mora pluralizem sprejeti zmerno pojmovanje *nesomernosti* oz. *nenadomestilnosti* vrednosti, kajti popolnoma urejena (glede na pomembnost in medsebojno primerljivost vrednost) pluralistična vrednostna teorija bi bila v tem pogledu podobna monistični teoriji – alternative bi lahko razvrstili po količini vrednosti, do katere privedejo in pri moralno pravilnih izbirah ne bi bilo smiselno govoriti o manjkih.[17]

4. Intuicionizem in moralna fenomenologija

Najprej naj kratko uvedem stališče *moralnega intuicionizma*, kakor ga sam razumem. Tradicionalno lahko razlikujemo med intuicionizmom kot s*poznavno-teoretskim* stališčem, vezanim na naravo moralne vednosti (sklop tez o samorazvidnosti temeljnih moralnih resnic, *a priori* uvidu kot dostopu do njih in nesklepalni spoznavni dostopnosti temeljnih moralnih prepričanj, ki jih kot vednost lahko upravičuje njihovo ustrezno razumevanje oz. intuicij) in med *celostnim intuicionizmom*. Slednjega opredeljujejo naslednje teoretske postavke:

(CI_1) *strukturno-logična teza*: moralni *pluralizem* – obstaja mnoštvo medsebojno nezvedljivih osnovnih moralnih zavezanosti (dolžnosti, načel, *prima facie* dolžnosti ipd.);

[17] Drugačen argument priskrbi Hurka (1996), ki nasprotuje tezi, da je vrednostni pluralizem edini zmožen prilagoditi in pojasniti racionalno obžalovanje. Smiseln govor o obžalovanju v okviru moralnega konflikta prvenstveno ne določa izbira med vrednostnim monizmom in pluralizmom, temveč *model pojasnjevanje obžalovanja*, na katerega pristaja moralna teorija. Hurka ločuje med dvema modeloma pojasnjevanja obžalovanja, tj. med *modelom strnjenosti* (model S) in *modelom proporcionalnosti oz. porazdeljenosti* (model P). Po modelu S moramo vse naše čustvene naravnanosti strniti v eno izbiro, tj., če smo se odločili prav in izbrali najboljše alternativno dejanje, potem je racionalno ob tem občutiti zgolj zadovoljstvo, če pa smo izbrali napak, pa zgolj obžalovanje. Model P pravi, da je racionalno porazdeliti naša občutja oz. naravnanosti – lahko smo ob pravilni izbiri zadovoljni, a hkrati obžalujemo neko vrednost glede druge, neizbrane alternative, ter obratno. Naše zadovoljstvo je v primeru prvega večje od naše žalosti in za tak opis se zdi, da ustreza našemu moralnemu izkustvu. Izkaže se, da glede na model P obžalovanje ni združljivo le s pluralizmom, temveč tudi z monizmom (pace Wiggins, Nussbaum, Dancy in Kekes). Kljub temu argumentu, pa ostaja omejitev, da mora moralna teorija sprejemati prispevno pojmovanje razlogov. Tudi Hurka je s svojim modelom, čeprav v okvirih vrednostne teorije, zavezan prispevnemu pojmovanju. Model proporcionalnosti oz. porazdeljenosti namreč vključuje prav to – za vsako vredno stanje stvari je ustrezno oz. racionalno, da do njega zavzamemo pozitivno naravnanost, bodisi v obliki ljubezni, da si ga želimo ali po njem stremimo, da ga dejavno zasledujemo njegovo udejanjenje ali pa da smo zadovoljni, ko je le-to udejanjeno. (Hurka, 1996: 557) Tudi v primeru »konflikta« med dvema dobrima stanjema stvari je ustrezno oz. racionalno do obeh zavzemati to pozitivno naravnost, kar pomeni, da nam vrednost obeh vsakega od stanj daje razloge za to naravnanost.

(CI_2) *ontološka teza*: vsako od teh načel meri na *samosvojo vrsto temelja*, ki ga običajen moralni akter lahko zapopade (torej omenjena načela oz. dolžnosti ne morejo temeljiti zgolj v moralnem temelju iste vrste, npr. presežku ugodja nad bolečino);

(CI_3) *spoznavno-teoretska teza*: o vsakem od teh načel imamo (ob ustreznem razumevanju) *intuitivno vednost* določene vrste. (cf. Audi, 2004: 21)

Takšno razlikovanje lahko zaobjame razliko med celostnimi intuicionisti, kot sta bila npr. Prichard in Ross in kakršen je njegov sodobni zagovornik Audi, in med moralnimi filozofi, ki so zavezani zgolj spoznavni tezi, npr. Sidgwick in Moore.[18] Poleg postavke moralne intuicije je moralni intuicionizem tradicionalno v metaetičnem smislu zavezan še moralnemu realizmu, kognitivizmu in nenaturalizmu. Kot realistično, kognitivistično in pluralistično stališče torej intuicionizem prejme precejšnjo podporo fenomenoloških argumentov, ki sem jih predstavil v prejšnjem razdelku. Toda, kako lahko intuicionist odgovori na Williamsove izzive argumenta iz moralnega konflikta in ohrani svojo zavezanost *moralnemu realizmu* in *kognitivizmu*, hkrati pa prilagodi izkustvene vidike moralnega konflikta in moralnih dilem?

Za odgovor se bom obrnil k moralnemu intuicionizmu W.D. Rossa, kjer nahajamo odgovore na zgornje vprašanje. Ross je namreč prav zaradi problema moralnega konflikta, ki se vzpostavlja znotraj pluralizma dolžnosti, uvedel razlikovanje med *prima facie* in *absolutno oz. dejansko* dolžnostjo. V določeni situaciji prisotna *prima facie* dolžnost nam vedno daje dober moralni razlog, da ravnamo, kakor nam ta veleva. To dejanje postane naša dejanska dolžnost v primeru, ko ni prisotne nobene druge *prima facie* dolžnosti. Če sem dal obljubo, jo moram izpolniti, če ni drugih moralno pomembnejših ovir. V primeru pa, da je v dejanju ali v situaciji prisotnih več *prima facie* dolžnosti, nas le-te opozarjajo na vse moralno pomembne vidike.

Toda problem ostaja v vprašanju, ali to razlikovanje konflikta ne odpravlja oz. ali ne odpravlja vidikov, na katere opozarja Williams? Vsekakor je Rossa na ta način razumel Williams sam. Moralni konflikt in moralne dileme naj bi Ross videl kot neke vrste *logično nekonsistentnost* znotraj *moralne misli*, kar ga je

[18] Razlikovanje med *spoznavnim* in *celostnim intuicionizmom* pa ni edino možno. Williams (1995) tako npr. predlaga, da moramo razlikovati med (a) *spoznavnim intuicionizmom* (SI) in (b) *metodološkim intuicionizmom* (MI). SI je stališče, da nam je moralna vednost dostopna preko intuicije, kakršno sta npr. zagovarjala Ross in Prichard. MI pa je stališče, da obstaja mnoštvo temeljnih moralnih načel, ki si lahko medsebojno nasprotujejo in katerim z nobeno metodo ali metapravilom ne moremo vnaprej določiti reda pomembnosti. (Williams, 1995: 182; cf. Rawls, 1999: 30) Sam za takšno stališče uporabljam izraz moralni pluralizem. Rawls, ki je oživel takšno pojmovanje MI in ga kritiziral, je menil, da je SI le dodatna teza k splošnemu stališču MI in da je torej SI le vrsta, ki spada v rod stališč MI. Williams meni, da je to zmotno in da sta MI in SI medsebojno neodvisna ter da lahko zagovarjamo enega, ne da bi hkrati tudi drugega. Sam zagovarja MI, medtem ko nasprotuje SI. MI zagovarja preko premisleka o tem, da je za vsako moralno presojo bistvena presoja pomembnosti različnih moralno pomembnih značilnosti v situaciji in da ta bogatost morale, ki jo Williams poimenuje kot »*banalno resnico*«, terja sprejetje MI, pri tem pa ostaja odprto, s kakšnim spoznavno-teoretskim stališčem o moralni vednosti ga bomo podprli. (Williams, 1995: 189)

vodilo do omenjenega razlikovanja med dvema vrstama dolžnosti in s tem do neke vrste *odprave moralnega konflikta*. (Williams 1978: 96) Pri pa tem Williams kot relevantno za moralni konflikt in kot možen *temelj moralnega preostanka* upošteva zgolj raven *dejanskih dolžnosti*.

Naj na kratko povzamem Rossova stališča vezana na ta problem. Pri ločevanju med absolutno oz. dejansko dolžnostjo in *prima facie* dolžnostmi je prva oz. zgornja raven raven moralne pravilnosti in absolutne dolžnosti, spodnja pa raven *prima facie* dolžnosti oz. zahtev, ki izhajajo iz situacije in ki jih lahko z mojim dejanjem izpolnim ali ne. *Prima facie* dolžnost ni dolžnost, temveč nekaj, kar je prav na poseben način povezano z dolžnostjo. Naše dejanje je *moralno pravilno* tedaj, (i) ko ni drugega dejanja, ki bi bolj popolno oz. bolj celovito izpolnilo zahteve situacije, in (ii) vsako dejanje, ki je moralno pravilno, je izpolnitev vsaj ene zahteve oz. *prima facie* dolžnosti. Izbrano dejanje je *moralo obvezno* oz. naša *dolžnost*, če (a) je moralno pravilno in (b) bi bilo vsako drugo možno dejanje v teh okoliščinah moralno napačno. Iz obojega izhaja, da nam lahko situacija nalaga dvoje enako moralno pomembnih zahtev in da moramo torej reči, da nahajamo v tem primeru *dvoje* moralno pravilnih dejanj (A in B), od katerih pa *nobeno ni moralno obvezno oz. naša dolžnost*. Obvezani smo storiti A ali B, torej je naša dolžnost *disjunktivna*. (Ross, 1939: 43–4)

Torej Williamsov očitek, da Rossova teorija ne zmore prilagoditi nekaterih dejstev o moralnem konfliktu in da ne dopušča pristnih moralnih dilem, ni upravičen. Prvič, njegova teorija dopušča moralni konflikt na ravni *prima facie* dolžnosti. Posamezne *prima facie* dolžnosti si lahko medsebojno nasprotujejo, saj merijo zgolj na posamezne vidike dejanja. Če vzamem zgoraj opisan primer obljube in pomoči v nesreči, potem sta v konfliktu *prima facie* dolžnost zvestobe in neškodovanja. Torej Ross *dopušča možnost moralnega konflikta*. Še več, v nekem smislu *dopušča tudi možnost moralnih dilem*, saj sta v primeru enako močnih *prima facie* dolžnosti v situaciji dve dejanji, ki sta moralo pravilni. Rečeno drugače, njuni opustitvi sta moralno napačni. Torej lahko v nekem pomembnem smislu rečemo, da je delovalec postavljen pred izbiro na način, da kar koli bo storil, bo storil nekaj moralno napačnega. To pa je pomemben (fenomenološki) vidik moralne dileme. Res pa je, da Ross kot nadaljnjo rešitev uvede disjunktivno dolžnost, za katero se zdi, da ni povsem skladna s fenomenologijo moralne dileme. Ob uvidu izenačenosti med dejanjema (primer Sartrovega študenta ali Sofijine izbire) delovalec ne zapade misli, da je tako ali tako vseeno, kaj bo storil, ker bo ne glede na to, ali se odloči za eno ali drugo dejanje, izpolnil svojo dolžnost. Torej lahko do odločitve privede tudi met kovanca. Kljub izenačenosti namreč *občutek konflikta* in *ujetosti* v dilematično situacijo vztraja. Znotraj Rossove teorije lahko ta občutja pojasnimo z že omenjenim – v primeru izenačenosti oz. dileme bomo prekršili eno izmed *prima facie* dolžnosti oz. opustili vsaj eno moralno pravilno dejanje. Od tod tudi občutja, ki dilemo spremljajo. Ross je tako za primer moralnega konflikta kot moralne dileme dejansko *dopuščal obstoj moralnega preostanka*, o katerem govori Williams. To dokazuje naslednji navedek:

> Ko se nam zdi, da smo upravičeno moralno zavezani, da prelomimo obljubo, da bi nekomu pomagali v nezgodi, niti za trenutek ne pomislimo, da ne bi več pripoznali *prima facie* dolžnosti držanja naše obljube. To nas vodi do občutij, ne ravno sramu ali kesanja, ampak obžalovanja, da smo ravnali tako; nadalje uvidimo, da se moramo za prelomljeno obljubo tej osebi nekako oddolžiti. (Ross, 1930: 28)

Moralni preostanek torej ostaja tudi za konfliktom *prima facie* dolžnosti, in sicer kot temelj za vznik obžalovanja ali naknadne, nadomestilne dolžnosti. Obžalovanje in omenjena dolžnost sta vezana na neizpolnjeno *prima facie* dolžnost oz. moralno težnjo prisotno v situaciji. Na ta način se ohrani tako *pristnost* moralnega konflikta kot *racionalnost* obžalovanja.

Kako lahko sedaj ubranimo realizem in kognitivizem pred argumenti Williamsa? Če se zaobrnem naprej k realizmu in Williamsovi obtožbi *nekonsistentnosti*, potem lahko ugotovim, da že samo razlikovanje med *prima facie* in dejansko dolžnostjo razreši problem. *Prima facie* dolžnosti merijo na posamezne vidike situacije in jih razkrivajo kot moralno pomembne. Nič nekonsistentnega ni v tem, da so lahko medsebojno v konfliktu. Podobno obrambo realizma poda Philippa Foot v svojem znamenitem članku »Moral Realism and Moral Dilemma« (2002), kjer pozove, da moramo razločevati med *dvema vrstama najstvenih izjav* oz. propozicij, ki jih sama imenuje propozicije $tipa_1$ in propozicije $tipa_2$. Najstvene propozicije $tipa_1$ so najstvene propozicije, ki so vezane na *posamezen vidik situacije*. So kot propozicije o domenkih, za katere pa vemo, da jih lahko imamo hkrati več, tudi nezdružljive oz. hkrati neizpolnljive. Najstvene propozicije $tipa_2$ so *celostne* najstvene propozicije, ki so vezane na situacijo kot celoto. »$Moram_1$ storiti α.« in »Ne $smem_1$ storiti α.« sta tako združljivi propoziciji, prav tako »$Moram_2$ storiti α.« in »Ne $smem_1$ storiti α.«, nista pa združljivi »$Moram_2$ storiti α.« in »Ne $smem_2$ storiti α.«.

Pri tem pa Footova zanimivo vztraja, da delitev na najstvene propozicije $tipa_1$ in $tipa_2$ ni analogna delitvi na izjave o *prima facie* dolžnostih in izjave o dejanskih dolžnostih (ali kot pravi Footova celostnih (*all things considered*) dolžnostih). Sam menim, da obe imenovanji merita na isto razliko in da mestoma Footova *napačno interpretira* Rossa. Analiza njenega protiprimera omenjeni analogiji bi morala narediti stvari jasnejše. Najprej Footova dokaj zagonetno uvede razliko med tem, da je neka najstvena izjava $tipa_1$ lahko *prima facie* resnična ali celostno resnična. Tak govor o resničnosti *zgreši* rossovsko pojmovanje *prima facie* dolžnosti. Neka izjava, pa najsi bo o posameznem vidiku situacije ali pa o situaciji kot celoti, je bodisi resnična ali neresnična. Kaj bi lahko sploh pomenilo biti *prima facie* resnično? Če Footova meri na dejstvo, da je lahko neka izjava navidezno resnična, potem lahko omenjeno razliko razumemo. Toda Ross izrecno zavrača vsako misel, da bi pri *prima facie* dolžnostih šlo zgolj za navidezno dolžnost. Poglejmo, kakšen primer ponudi Footova.

> Npr. obstaja *prima facie* razlog (*case*) za prepričanje, da moram skrbeti za nekoga v visoki starosti, glede na dejstvo, da gre za mojega očeta. Toda morda je zapustil mojo mamo še pred mojim rojstvom, in potemtakem lahko gledano v celoti rečem, da nimam nobene obveze do njega.

> Ampak četudi bi – v precej drugačnih okoliščinah – menila, da imam obvezo (*obligation*) do tega človeka, še ne pomeni, da bi bilo to dejanje podpore moralno pravilno, ker bi lahko npr. obveza do mojih otrok povozila omenjeno obvezo. (Foot, 2002: 45)

Footova razume, da je šlo v primeru prve situacije zgolj za *prima facie* resnično najstveno izjavo tipa$_1$, medtem ko je za primer druge ta izjava tudi celostno resnična, kljub temu da mojo dolžnost povozi neka druga dolžnost, kar pa je že temelj za najstveno izjavo tipa$_2$. Glede na Rossovo teorijo bi zgornje primere obravnavali drugače. Bodisi imam *prima facie* dolžnost do mojega očeta bodisi je nimam. V primeru zanemarjanja žene in mene samega do njega gotovo nimam *prima facie* dolžnosti hvaležnosti, saj me ta zavezuje le, da drugim primerno povrnem dobro, katerega sem od njih prejel ali so mi ga pomagali doseči. (Do tega človeka imam lahko tako samo *prima facie* dolžnost dobrotnosti, ki pa jo imam do vseh soljudi v enaki meri.) Ross bi torej v nasprotju s Footovo zanikal, da v prvi situaciji sploh imam *prima facie* dolžnost skrbi za očeta. V drugem primeru pa imamo dve *prima facie* dolžnosti, skrb za očeta in skrb za otroke, pri čemer pa slednja povozi prvo in predstavlja našo dejansko oz. celostno dolžnost. Tako je razlika, katero poskuša Footova zajeti s parom najstvena izjava tipa$_1$ – najstvena izjava tipa$_2$ *analogna* temu, na kar je meril Ross z razliko *prima facie* dolžnost – dejanska dolžnost. Kakor koli pa ta razlikovanje že poimenujemo, nam pomaga razrešiti domnevno težavo, ki naj bi jo moralnemu realizmu predstavljal moralni konflikt.

Kako pa je z argumenti proti kognitivizmu? Če z njimi Williams meri na to, da kognitivizem ne zmore pojasniti moralnega preostanka in naravnanosti obžalovanja ali vznika nadomestilne dolžnosti, potem nam zopet model *prima facie* dolžnosti omogoči ravno to. Zgoraj sem pokazal, kako znotraj rossovskega pluralizma moralni preostanek tvorijo neizpolnjene *prima facie* dolžnosti, na katere lahko racionalno navežemo omenjene naravnanosti. Ker prepričanja o teh dolžnostih *niso zmotna*, jih *ne zavržemo*.

Moralni intuicionizem kot celostno stališče torej podpirajo zgoraj omenjeni fenomenološki argumenti, in sicer tako njegove metaetične postavke kot tudi moralni pluralizem je ukoreninjen v normativni strukturi intuicionistične moralne teorije.

Moral Phenomenology and Phenomenological Arguments

The article deals with moral phenomenology, i.e. with qualitative dimensions of moral experience. These include subjective, qualitative experiences, attitudes and states that accompany moral judgment and action, e.g. experience of what it is like to be caught in a moral dilemma or what it is like to feel demand of a duty. Based on the nature of these experiences, the so-called phenomenological arguments can be put forward by moral theorist. A phenomenological argument is an argument that starts with a phenomenological description of (a) given dimension(s) of moral experience and ends with consequences for metaethics and moral theory. As a case study of such argument I present and discuss Williams' argument against cognitivism that at least partially rests on moral phenomenology. Then I pose a question regarding the role and strength of such arguments. In the last part I put forward a series of arguments supporting various metaethical and normative facets of moral theory (e.g. realism, cognitivism, pluralism) and I introduce moral intuitionism as a position that receives considerable support form these arguments.

Keywords: moral theory, moral phenomenology, moral experience, phenomenological arguments, cognitivism, realism, intuitionism

Literatura

Audi, R. (2004). *The Good in the Right*. Princeton: Princeton University Press.

Bagnoli, C. (2007). »Phenomenology of the Aftermath: Ethical Theory and the Intelligibility of Moral Experience«. V S. Tenenbaum (ur.), *Moral Psychology*, Amsterdam/New York: Rodopi.

Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Brink, D.O. (1996). »Moral Conflict and Its Structure«. V H. E. Mason (ur.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Dancy, J. (1993). *Moral Reasons*. Oxford: Basil Blackwell.

Dancy, J. (1998). »Two Conceptions of Moral Realism«. VJ. Rachels (ur.), *Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, prevod članka v tej številki Analize, str. 57-71.

Dancy, J. (2004). *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press.

Foot, P. ([1983]2002). »Moral Realism and Moral Dilemmas«. *The Journal of Philosophy*, 80 (7), str. 379–98; ponatis v *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, str. 37–58.

Foot, P. (2002). »Moral Dilemmas Revisited«. V *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, str.. 175–88.

Horgan, T. & Timmons, M. (2000). »Nondescriptivist Cognitivism: Framework for a New Metaethic«. *Philosophical Papers*, 29, str. 121–53.

Horgan, T. & Timmons, M. (2006). »Cognitivist Expressivism.« V T. Horgan & M. Timmons (ur.), *Metaethics After Moore*, Oxford: Clarendon Press, str. 255–98.

Horgan, T. & Timmons, M. (v pripravi-a). »Moorean Moral Phenomenology«.

Horgan, T. & Timmons, M. (v pripravi-b). »Moral Phenomenology and Moral Theory«.

Horgan, T. & Timmons, M. (v pripravi-c). »What Does Moral Phenomenology tell us about Moral Objectivity?«.

Hurka, T. (1996). »Monism, Pluralism, and Rational Regret«. *Ethics,* 106, str. 555-73.

Kalderon, M. E. (2005). *Moral Fictionalism*, Oxford: Clarendon Press.

Kirchin, S. (2003). »Ethical Phenomenology and Metaethics«. *Ethical Theory and Moral Practice* 6, str. 241–64.

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.

McNaughton, D. (1988). *Moral Vision.* Oxford: Blackwell.

Moore, G. E. (2000). *Principia Ethica*. Ljubljana: Študentska založba.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (Revised Edition). Cambridge, MA.: Belknap Press.

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics.* Oxford: Clarendon Press.

Strahovnik, V. (2005). »Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti«. *Analiza,* št. 4, str. 106–29.

Strahovnik V. (2006). »Moral Dilemmas, Conflict of Duties and Intuitionist Notion of Prima Facie Duty«. V J. Juhant & B. Žalec (ur.), *Person and Good*, Münster: Lit Verlag.

Van Roojen, M. (2004). »Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism«. V Zalta, E. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Stanford: Stanford University; URL: http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/

Wiggins, D. (1987). »Truth, Invention, and the Meaning of Life«. V G. Sayre-McCord (ur.), *Essays on Moral Realism*, Itaca & London: Cornell University Press, str. 127–65.

Williams, B.A.O (1995). »What Does Intuitionism Imply«. V B. Williams, *Making Sense of Humanity and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 182–91.



Reprezentacija v vizualni umetnosti

Kendall L. Walton
Prevedel Božidar Kante

Prozorne slike: O naravi fotografskega realizma

Fotografija in film ... zadovoljujeta, enkrat za vselej in v svojem pravem bistvu, našo obsedenost z realizmom. Fotografska podoba je sama na sebi objekt.
André Bazin, »Ontologija fotografske podobe«

Vsaka fotografija je ponaredek od začetka do konca.
Edward Steichen, »Ponarejevalci«

1

Fotografije in slike drugih vrst imajo različne odlike in pomanjkljivosti. Toda za fotografijo se običajno misli, da se še posebej odlikuje v eni razsežnosti, v razsežnosti *realizma*. André Bazin in mnogi drugi štejejo fotografijo za izjemno realistično, realistično na način ali v meri, ki je onstran dosega slik, risb in drugih »ročno narejenih« slik.

To držo spodbuja bogata izbira znanih opazk. Za fotografije zločina je bolj verjetno, da bodo dopuščene za dokazno gradivo na sodišču kot pa slike ali risbe. Nekatera sodišča poročevalcem dopuščajo, da narišejo njihova sojenja, vendar pa jim jih ne dopustijo fotografirati. Fotografije so koristnejše za izsiljevanje; risba gospoda *X* v postelji z gospodično *Y* – četudi bi to bila popolna barvna oljna slika – bi vzbudila le majhno osuplost. Fotografska pornografija je močnejša od njene naslikane različice. Objavljene fotografije žrtev katastrofe ali zasebnega življenja javnih osebnosti razumljivo izzovejo obtožbe o vdoru v zasebnost; podobne pritožbe proti objavi risb ali slik so manj verodostojne. Pričakujem, da bo večina nas priznala, da nas na splošno fotografije in slike (in primerjalno nefotografske slike) zelo različno prizadevajo. Primerjajte jedkanice Francisca Goye *Grozote vojne* s fotografijami državljanske vojne Mathewa Bradyja in njegovih družabnikov (glej, na primer, sliko 1 in 2). Težko se je upreti temu, da ne bi opisali razlike, rekoč, da imajo fotografije nekakšno

neposrednost ali realizem, ki ga jedkanice nimajo. (To ne pomeni zanikati, da so jedkanice enake ali da celo presegajo fotografije v neke druge vrste realizmu in gotovo ne pomeni trditve, da so fotografije boljše).



Slika 1: Francisco Goya, Še slabše, iz Grozot vojne, jedkanica 1810-1814, Muzej lepih umetnosti Boston



Slika 2: Timothy H. O'Sullivan, Smrt v meglenem jutru, 1883, fotografija, Kongresna knjižnica

To, da so fotografije skrajno realistični medij, utegne biti zdravorazumsko stališče, toda to stališče – kot nas spominja Edward Steichen –, nikakor ni univerzalno. Tisti, ki s tem stališčem ne soglašajo, omenjajo, kako nepodobna realnosti je fotografija in kako neverjetno je, da bi eno zamenjali z drugo. Kažejo na »izkrivljanja«, ki jih povzroči fotografski postopek in na nadzor, ki ga fotograf ima nad končnim izdelkom, na priložnosti, ki jih ima pri interpretaciji in falzifikaciji. Mnogi poudarjajo ekspresivno naravo medija in pripominjajo, da so fotografije neogibno obarvane s fotografovimi osebnimi interesi, držami in predsodki.[1] To, ali katerikoli od teh različnih premislekov dejansko pride v navzkrižj s trditvijo o izjemnem realizmu fotografije, pa je kajpada odvisno od tega, kako je to trditev treba razumeti.

Tisti, ki se jim fotografije zdijo še posebej realistične, včasih o fotografiji razmišljajo kot o nadaljnjem napredku v smeri, ki so ga mnogi izdelovalci slik naredili v zadnjih nekaj stoletjih, kot o nadaljevanju ali vrhuncu porenesančne zahteve po realizmu.[2] V tem je nekaj resnice. Taki zgodnji napredki k realizmu vključujejo razvoj perspektive in tehnike modeliranja, portretiranje običajnih in naključnih podrobnosti, pozornost do učinkov svetlobe itn. Fotografija je od samega njenega začetka obvladala perspektivo (*neki* sistem perspektive, ki nekako deluje, četudi to ni edini sistem). Prefinjenosti senčenja, gradacije svetlobe, ki jih je domala nemogoče doseči s čopičem, so postale splošna mesta. Fotografije vključujejo kot materijo kajpada najbolj svetne podrobnosti scen, ki jih portretirajo – domače kokoši, obrazne bradavice, nered umazane posode. Za fotografske podobe se lahko zlahka zdi, da so tisto, kar so vselej iskali slikarji, ki so si prizadevali za realizem.

Toda »fotografski realizem« ni nič kaj posebnega, če je to vse, kar naj bi bil: fotografije imajo zgolj *več* nečesa, kar imajo druge slike v manjših količinah. Še več, te razlike v stopnji niso razlike med fotografijami *kot takimi* in slikami ter risbami *kot takimi*. Slike so *lahko* tako realistične kot najbolj realistične fotografije, če realizem leži v prefinjenostih senčenja, vešči perspektivi itn; nekatere slike so res dejansko nerazločljive od fotografij. Ko slikarju spodleti doseči tak realizem, ki sega do fotografskih standardov, je težava zgolj tehnološka, taka, ki jo je mogoče v načelu premagati z večjo pozornostjo do podrobnosti, z večjo spretnostjo čopiča, z boljšim obvladovanjem »pravil perspektive«. Podobno, fotografije niso nujno zelo realistične na te načine. Nekatere so zamegljene in imajo slabo ekspozicijo. Mogoče je uvesti »izkrivljanja« perspektive, prefinjenosti senčenja pa odpraviti z izbiro leč ali z manipulacijo kontrasta. Zdi se, da fotografski realizem slikarju v bistvu ni nedostopen niti niso z njim avtomatsko obdarjene fotografije. Gre preprosto za to, da ga je mogoče lažje doseči s fotografskim aparatom kot s čopičem.

[1] Nemara je najboljša nedavna obramba tega drugačnega stališča obramba Joela Snyderja in Neila Walsha Allena "Photography, Vision, and Represenation«, *Critical Inquiry* 2 (jesen 1975): 143-169; vsa nadaljnja sklicevanja na to delo, okrajšano kot »PVR«, bodo vključena v samo besedilo.

[2] Glej André Bazin, »The ontology of the Photographic Image«, *What is Cinema?*, prevod Hugh Gray, 1. zv (Berkeley in Los Angeles, 1957), str. 12: vsa nadaljnja sklicevanja na to delo, okrajšano kot »OPI«, bodo vključena v samo besedilo. Glej tudi Rudolf Arnheim »Melancholy Unshaped«, *Toward a Psychology of Art: Collected Essays* (Berkeley in Los Angeles, 1967), str. 186.

Bazin in drugi vidijo veliko globlji jez med fotografijami in slikami drugih vrst. To je razvidno iz čudovito eksotičnih izjav, h katerim so se včasih zatekli, ko so poskušali označiti to razliko. Bazinova trditev, da je fotografska podoba identična s fotografiranim objektom, ni osamljen odklon. To trditev izpopolnjuje precej na široko; odmeva tudi pri Christianu Metzu in je v sozvočju s spisi mnogih drugih avtorjev.[3]

Take divje trditve je mogoče takoj zavrniti. Preprosto in očitno neresnično je, da *je*, na primer, fotografska podoba *Half Dome Half Dome*. Nemara Bazinovih besed ne bi smeli interpretirati dobesedno.[4] Vendar ne obstaja nobeno priročno očitno nedobesedno branje teh besed, v skladu s katerim bi bile te celo sprejemljive. Ali Bazin opisuje tisto, kar se gledalcu zdi, da se zgodi, ali ono, kar se dejansko zgodi? Ali pravi, da imamo, ko gledamo fotografije, vtis, smo pod iluzijo, da dejansko vidimo svet, da se fotografska podoba *Half Dome* zdi, da je *Half Dome*?

Ni nobene take iluzije. Zgolj v najbolj eksotičnih okoliščinah bi fotografijo zamenjali s fotografiranim objektom. Ploskost fotografij, njihovi okviri, zidovi, na katerih visijo, so dejansko vselej očitni in nezgrešljivi. Nepremične fotografije gibajočih se objektov so negibne. Veliko fotografij je črno-belih. Celo fotografski filmi v »živih barvah« so očitno zgolj projekcije na plosko površino in

[3] Tu je nekaj več iz Bazina:
"Zgolj fotografske leče nam lahko dajo tisto vrsto podobe objekta, ki je zmožna zadovoljiti globoko potrebo, ki jo ima človek za to, da bi jo nadomestil z več kot zgolj približkom, z neko vrsto dekala ali prenosa. Fotografska podoba je sama na sebi objekt, objekt, ki je osvobojen pogojev časa in prostora, ki ga vodijo.« [»OPI«, str. 14]
»Fotografija kot taka in objekt sama na sebi si delita skupno bit v slogu prstnega odtisa. Zato fotografija dejansko nekaj prispeva k redu naravnega ustvarjanja namesto da bi zanj preskrbela nek nadomestek.« [»OPI«, str. 15]
Glej pa tudi Christian Metz, *Film Language: A Semiotics of the Cinema*, prev. Michel Taylor (new York, 1974): »Film je 'fenomenološka' umetnost *par excellence*, označevalec je koekstenziven s celoto označenca, spektakel s svojim lastnim pomenjanjem, in se tako izogne samemu znaku« (str. 43).
Trditev, da je fotografska podoba identična s fotografiranim objektom odzvanja v opazki Helmuta Gernsheima, da »fotografski aparat prestreza podobe, čopič jih rekonstruira« (navedeno v Charles Barr, »Cinemascope: Before and After«, v »*Film Theory and Criticism: Introductory Readings*, ur. Gerald Mast in Marshall Cohen, 2. izd. [New York, 1979], str. 144); v reku Erwina Panofskega: »Medij filmov je fizična realnost kot taka« (»Style and Medium in the Motion Pictures«, v *Film Theory and Criticism*, str. 263) in v pogostih označbah fotografij kot »duplikatov« ali »dvojnikov« ali »reprodukcij« ali »nadomestkov« ali »surogatov« (glej, na primer, Roger Scruton, »Photography and Representation«, *CriticalInquiry* 7 [pomlad 1981]: 577-603.

[4] Stanleyju Cavellu je ljubše, da Bazina in Panofskega ne jemlje dobesedno. Resnica v tistem, kar pravita – tako predlaga – je, da »je fotografija *o* svetu« (»o realnosti ali naravi«), medtem ko »neka slika *je* svet.« V pojasnilu pripominja, da se »o fotografiranem področju lahko vselej vprašamo, kaj leži poleg tega področja, onstran okvira. To se na splošno ni smiselno vprašati o sliki« (*The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*, razširjena izdaja [Cambridge, Mass., 1979], str. 24, 16, 24, 23). Toda fotografije imajo značilno svoje lastne (fikcijske) svetove, kot jih imajo tudi slike. Ker pa slike pogosto portretirajo dejanske scene, so – podobno kot fotografije – pogosto o realnem svetu. *Lahko* se vprašamo, kar zadeva sliko dejanske scene ko tudi fotografijo le-te, kaj obstaja v realnosti zunaj naslikanega dela. Res, lahko se tudi vprašamo, v obeh primerih, kakšen je fikcijski svet onstran okvira. Dim znotraj okvira lahko kaže (fikcijski) ogenj zunaj njega.

jih je mogoče zlahka razlikovati od »realnosti«. Fotografije so videti tisto, kar so: *fotografije*.

Ali se naše izkustvo fotografije bolj *približa* izkustvu tega, da imamo iluzijo, kot našim izkustvom slik, četudi ne dovolj tesno, da bi bilo označeno kot iluzija? Mogoče. Toda to ni tisto, kar meni Bazin. Če bi bilo, potem bi se bilo gledališče kvalificiralo celo kot bolj realistično od fotografije. Zdelo bi se, da se gledišče najbolj približa ali bolj približa k temu, da ponudi pravo iluzijo, kot to stori film. Na odru so osebe iz mesa in krvi in so bolj podobne portretiranim ljudem kot pa igre svetlobe in sence na ploskem zaslonu. Toda Bazin šteje dejstvo, da so fotografije ustvarjene »mehanično«, kot ključno za njihov poseben realizem – gledališki portreti pa niso ustvarjeni »mehanično« (glej »OPI«, str. 12 in 14). (Erwin Panofsky izrecno primerja film z gledališčem kot tudi s sliko).[5]

Zdi se, da Bazin meni, da ima fotografija svoj poseben status ravno zato, ker je fotografija, zaradi svojih mehaničnih izvorov, ne glede na to, kako izgleda. »Ne glede na to, kako nerazločna, izkrivljena ali brezbarvna, ne glede na to, kako majhno dokumentarno vrednost utegne imeti [fotografska] podoba, si deli zaradi samega procesa svojega nastajanja bit modela, katerega reprodukcija je; je model« (»OPI«, str. 15).

Da bi še dodali k zmedi, naj opozorimo, da so se trditve, ki so presenetljivo podobne Bazinovim pripombam o fotografiji in enako paradoksne, pojavile glede slike in drugih »ročno narejenih« reprezentacij, o samih stvareh, o katerih Bazin in drugi menijo, da je treba fotografijo razlikovati od njih!

»Ko pokažemo na [naslikano] podobo in rečemo 'to je človek' [je strogo govoreč to trditev mogoče interpretirati kot da pomeni, da je podoba sama na sebi član razreda 'človek' ... [Palica, ki jo otrok imenuje konj] postane konj sama na sebi, sodi v razred 'konjičkov' in lahko celo zasluži svoje lastno lastno ime.«[6]

»[Lesena taščica, postavljena v položaj krmljenja], ne pravi: taka je taščica! To *je* taščica, čeravno nekoliko nepopolna. Doda taščico k inventarju narave, tako kot so uniformirani čuvaji na razstavi Madame Tussaud, narejeni iz voska, ... mišljeni, ... da čudno povečajo osebje te institucije.«[7]

Kaj je potem posebno glede fotografije?

Obstaja neka jasna razlika med fotografijo in sliko. Fotografija je vselej fotografija nečesa, kar dejansko obstaja. Celo tedaj, ko fotografije portretirajo take nebitnosti kot volkodlake in marsovce, so navzlic temu fotografije dejanskih stvari: igralcev, odrske postavitve, kostumov. Za slike ni nujno, da slikajo aktualne stvari. Slika Afrodite, ki je narejena brez rabe modela, ne slika nič realnega.[8] Toda to nikakor ni celotna zgodba. Tisti, ki vidijo ostro nasprotje med foto-

[5] Glej Panofsky, "Style and Medium in the Motion Pictures«, str. 248 in 260.

[6] E. H. Gombrich, "Meditations on a Hobby Horse or the Roots of Artistic Form«, *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art* (London, 1963), str. 2.

[7] Arnheim, "The Robin and the Saint«, *Toward a Psychology of Art* , str. 325.

[8] Glej Scruton, "Photography and Representation«, str. 579.

grafijami in slikami, očitno mislijo, da to ne obstaja nič manj, ko slike prikazujejo aktualne stvari, kot takrat, ko tega ne počnejo in celo takrat, ko gledalci v celoti ugotovijo, da prikazujejo neke aktualne stvari. Omejimo naše primere na tovrstne slike. Trditev pred nami se glasi, da so, na primer, fotografije Abrahama Lincolna na nek temeljni način bolj realistične od njegovih naslikanih portretov.

Dokazoval bom, da res obstaja temeljna razlika med fotografijami in naslikanimi portreti Lincolna, da je fotografija res posebna in da si zasluži, da jo imenujemo skrajno realistični medij. Toda vrsta realizma, ki najbolj odlikuje fotografijo, ni običajna vrsta realizma. Ima le malo opraviti z porenesančno zahtevo po realizmu v slikarstvu ali s standardnimi teoretskimi razlagami realizma. Vendar pa je ta realizem kajpada izjemno pomemben. Brez njegovega razumevanja ne moremo upati, da bomo razložili moč in učinkovitost fotografije.

2

Slikanje in risanje sta tehniki za ustvarjanje slik. Taka je tudi fotografija. Toda posebna narava fotografije bo ostala nejasna, razen če ne bomo o njej razmišljali tudi na drugačen način – kot o prispevku k videnju. Izum fotografskega aparata nam ni dal le nove metode za delanje slik in ne le slike nove vrste: dal nam je novi način videnja.

Med Bazinovimi razvrščenimi izjavami o fotografiji je primerjava filma z ogledali. To kaže v pravo smer.[9] Zrcala so pomagala videnja in nam dopuščajo, da vidimo stvari v okoliščinah, v katerih sicer ne bi bili zmožni videti; z njihovo pomočjo lahko vidimo okrog vogalov. Teleskopi in mikroskopi širijo moči našega vida na drugačne načine in nam omogočajo videti stvari, ki so preveč oddaljene ali premajhne, da bi jih videli z golim očesom. Fotografija je tudi pomagalo vida, in to še posebno spretno pomagalo. S pomočjo fotografskega aparata lahko vidimo ne le okrog vogalov in tisto, kar je oddaljeno ali majhno, temveč lahko vidimo tudi v preteklost. Ko gledamo njihove prašne posnetke, vidi-

[9] Toda Bazin je bil zmeden glede tega, katera smer je to. Zaslon, pravi, nas postavi »'v prisotnost' igralca. To stori na enak način kot zrcalo – moramo soglašati, da zrcalo prenaša prisotnost osebe, ki se v njem zrcali – vendar je to zrcalo z odloženim odsevom, tenko amalgamsko prevleko, ki ohrani podobo. .... V filmu o Manoletu ... prisostvujemo dejanski smrti slavnega matadorja« [»Theater and Cinema – Part Two«, *What is Cinema?*, str. 97-98].
Gledalci filma o matadorju očitno niso v prisotnosti matadorja niti se jim ne zdi, da so. Res, sam Bazin se strinja, ko nadaljuje:
»Medtem ko naše čustvo lahko ni tako globoko, *kot če bi bili* dejansko prisotni v areni v tem zgodovinskem trenutku, pa je njegova narava enaka. Ali ne tistega, kar *izgubimo z neposredno vpričnostjo*, znova pridobimo s pomočjo umetne bližine, ki jo preskrbi fotografska razširitev?« [Ravno tam, str. 98. kurziva je moja].
Cavell tudi predlaga primerjavo fotografij z zrcali (glej *The World Viewed*, str. 213). E. M. Zemach razpravlja o pripomočkih videnja bolj splošno (glej »Seeing, 'Seeing', and Feeling«, *Review of Metaphysics* 23 [september 1969]: 3-24).

mo zdavnaj umrle prednike. Gledati projekcijo *Titicut Follies* (1967) Frederica Wisemana v San Franciscu leta 1984 pomeni videti dogodke, ki so se zgodili leta 1967 v državni bolnišnici za kriminalce-norce v Bridgewaterju. Fotografije so *prozorne*. *Skozi* nje vidimo svet.

Moram posvariti pred tem, da bi ta predlog zvodeneli, pred tem, da bi ga vzeli za barvitega ali pretiranega ali za ne povsem dobeseden način ustvarjanja sorazmerno posvetne poante. Ne pravim, da ima oseba, ki gleda prašne fotografije, *vtis*, da vidi svoje prednike – dejansko nima vtisa, da jih vidi »v krvi in mesu«, z golim očesom. Ne pravim, da fotografija *dopolnjuje* vid tako, da nam pomaga odkriti stvari, ki jih ne moremo odkriti z vidom.[10] Naslikani portreti in jezikovna poročila tudi na tak način dopolnjujejo vid. Niti ni moja poanta, da so tisto, kar vidimo – fotografije – *duplikati* ali *dvojniki* ali *reprodukcije* objektov ali njihovi *nadomestki* ali *surogati*. Moja trditev je, da ko gledamo njihove fotografije, *vidimo*, povsem dobesedno, naše mrtve sorodnike same.

Ali to tvori razširitev običajnega angleškega pomena besede »videti«? Ne vem, evidenca je mešana.[11] Če pa je razširitev, potem je to zelo naravna razširitev. Naša teorija vsekakor potrebuje izraz, ki se nanaša tako na moje »videnje« mojega pradeda, ko gledam njegov posnetek, kot na moje videnja mojega očeta, ko stoji pred mano. Tisto, kar je pomembno, je, da prepoznamo temeljno skupnost med tema dvema primeroma, eno samo naravno vrsto, v katero oba sodita. Lahko bi rekli, da *zaznavam* svojega pradeda, vendar da ga ne *vidim*, priznavajoč način zaznavanja (»videti-skozi-fotografije«), ki je drugačen od vida – če idejo, da dejansko zaznavam svojega pradeda, vzamemo resno. Ali pa lahko poanto naredimo na nek drug način. Jaz dajem prednost drzni formulaciji: gledalec fotografije dobesedno vidi sceno, ki je bila fotografirana.

Premisleki o spolzki strmini dajejo tej trditvi neko začetno sprejemljivost. Nihče ne bo zanikal, da vidimo skozi očala, zrcala in teleskope. Kako bi potem upravičili zanikanje, da varnostniki preko televizijskega zaslona zaprtega kroga vidijo vlomilca, ki razbija okno, ali da navijači gledajo atletske dogodke, ko gledajo njihove televizijske prenose v živo? Ko pa smo že šli tako daleč, zakaj potem ne govoriti o gledanju atletskih dogodkov preko zakasnelega prenosa ali o gledanju jetnikov iz Bridgewaterja preko Wisemanovega filma? Ti zadnji primeri dejansko uvajajo neko novo prvino: omogočajo nam videnje preteklih dogodkov. Toda njihova pomembnost ni očitna. O sebi tudi ugotovimo, da govorimo o opazovanju eksplozije zvezde, ki se je zgodila pred milijoni let, preko teleskopa.[12] Ko drsimo po pobočju, naletimo tudi na razne druge razlike. Vpra-

[10] Govorjenje Siegfrieda Kracauerja, da fotografija *razkriva* realnost, je mogoče vzeti, kot da naredi to poanto (glej *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality* [Fair Lawn, N. J., 1960] str. 28). Tako lahko jemljemo tudi Arnheimovo trditev, da »si film ... po svoji pravi naravi prizadeva zadovoljiti željo po zvestem poročanju o zanimivih, značilnih, vznemirljivih stvareh, ki potekajo v tem našem svetu« (*Film as Art* [Berkeley in Los Angeles, 1957], str. 34).

[11] Dovolj naravno govorimo, da na televiziji vidimo Johnnyja Carsona, da v filmu vidimo Charlieja Chaplina in da preko telefona in plošč slišimo ljudi. Lahko tudi dovolj naravno *zanikamo*, da je neka oseba videla Johnnyja Carsona, če ga je, na primer, videla zgolj na televiziji.

šanje je, ali je katerakoli od njih dovolj pomembna, da upravičuje, da se vkopljemo z našimi nogami in priznamo temeljno teoretično razliko, tako, ki jo lahko opišemo kot razliko med »videnjem« (ali »zaznavanjem«) stvari in tem, da tega ne počnemo.[13]

Ni nujno, da mehanski pripomočki vida sploh vključujejo *slike*. Očala, zrcala in teleskopi nam ne dajejo slik. Razmišljati o fotografskem aparatu kot o drugem orodju vida pomeni ne poudariti njegove vloge pri ustvarjanju slik. Fotografije so gotovo slike, vendar ne običajne slike. So slike, skozi katere vidimo svet.

Biti prozoren ni nujno biti neviden. Mi vidimo same fotografije, ko vidimo skozi nje; jetnike v Bridgewaterju vidimo tako, da res gledamo *Titicut Follies*. Glede tega ni nič čudnega: slišimo tako zvonec kot zvoke, ki ji naredi, slišimo pa enega, tako da slišimo druge. (Bazinova pomembna trditev o identiteti bi utegnila izvirati iz tega, da mu spodleti priznati, da lahko vidimo tako fotografijo kot objekt: *tisto, kar vidimo*, so fotografije, vendar dejansko vidimo fotografirane objekte; torej morajo biti fotografije in objekti nekako identični).

Ne skrbi me dopustiti, da vidimo fotografirane objekte zgolj *posredno*, čeravno bi lahko trdili, da je tudi zaznavanje v mnogih drugih primerih enako posredno: objekte vidimo tako, da vidimo njihove zrcalne podobe ali podobe, ki jih ust-

[12] Nekaterim se zdi pojem videnja preteklosti preveč, da bi požrli in zavrnili govorjenje o videnju že zdavnaj sklenjenih dogodkov preko teleskopa kot odklonskih ali nekako kot tistih, ki jih je treba pojasniti (glej Alvin I. Goldman, »Perceptual Objects«, *Synthese* 35 [jukij 1977]: 269 in David Lewis, »Veridical Hallucination and Prosthetic Vision«, *Australasian Journal of Philosophy* 58 [september 1980]: 241-242). Če je videnje preteklosti dovoljeno, bi nas utegnilo skrbeti, da bo imetje spominske podobe nečesa štelo za njeno videnje. Zemach to posledico sprejme (glej »Seeing, 'Seeing', and Feeling«, str. 15-16). Vendar se ji je verjetno mogoče izogniti, vsaj za večino spominskih podob. Veliko, če že ne vse, spominske podobe temeljijo na naših lastnih prejšnjih prepričanjih o objektu na način, ki je ustrezno podoben načinu, kako vizualna izkustva gledalcev slike temeljijo na slikarjevih prepričanjih o objektu. Torej ne vidimo skozi spominske podobe zaradi nekega razloga, zaradi katerega ne vidimo skozi slike. Toda če naj govorimo o »videnju-skozi-fotografije«, potem utegnemo nujno dopustiti, da ko se podoba nečesa, kar smo videli prej, vendar nismo opazili, nenadoma pojavi v naši glavi, jo vidimo znova. Ne mislim, da je ta rezultat mučen. Kajti za vsakogar, kdor vidi ali kdor zavrača možnost videnja preteklosti, obstaja še en izhod. Domnevajmo, da se strinjamo, da tisto, kar imenujem »videnje-skozi-fotografije«, ni način *zaznavanja*. Lahko vedno najdemo drugačen izraz. Oster prelom med fotografijo in drugimi slikami še vedno ostaja. Lahko še vedno rečemo, da vidimo sedanje pojave preko televizijskega zaslona, vendar pa ne skozi, na primer, hkratne orise. *To* je pomembna razlika. Naš dostop do preteklih dogodkov preko njihovih fotografij pa se razlikuje na enak način od našega dostopa do njih preko slik.

[13] Spolzka strmina utegne otežiti, da bi se izognili še nadaljnjemu drsenju v drugo smeri, kot bi si želeli. Ko gledamo fosile ali odtise nog, ali vidimo ali zaznavamo stare morske organizme ali noge starih živali? Ponavljam, da za mojo poanto ni nujno, da je narejena v okviru vida ali zaznavanja. Lahko bi nam bilo ljubše uvesti nov pojem, da bi govorili, da smo »v stiku s« stvarmi, ko jih, na primer, bodisi vidimo z golim očesom bodisi vidimo njihove zrcalne podobe ali fotografije ali fosile ali odtise nog – vendar pa ne, ko vidimo njihove risbe (glej Patrick Maynard, »The Secular Icon: Photographic and the Functions of Images«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42 [zima 1983]: 155-169. Torej utegne biti za našo teorijo zaželeno, da poleg tega prizna bolj omejen pojem zaznavanja ali videnja, tak, ki bolje ustreza primerom, v katerih uporabljamo vsakdanje izraze; lahko preprosto ni nobene take naravne vrste. Morali bi biti pripravljeni na možnost, da ni nikakršne zelo pomembne razlike, ki bi se vsaj približala razliki med zaznavanjem stvari v vsakdanjem pomenu in njihovim ne-zaznavanjem – tisto, kar potrebujemo, je korenita reorganizacija naših pojmov na tem področju.

varijo leče, ali svetlobo, ki jo ti objekti odbijajo ali oddajajo; stvari in dogodke slišimo tako, da slišimo zvoke, ki jih ustvarjajo. Spomnimo se znane trditve, da vidimo *neposredno* zgolj naše lastne čutne podatke ali podobe na naših retinah. Tisto, čemur bi ugovarjal, je predlog, da posredno videnje v kateremkoli od teh primerov ni dejansko *videnje*, da so *vse*, kar dejansko vidimo, čutni podatki ali podobe ali fotografije.

Skozi čutne podatke ali zrcalne podobe lahko vidimo, ne da ni jih posebej opazili (četudi v zadnjem primeru opazimo zrcalo); v tem smislu so *lahko* nevidni. Lahko ne posvečamo nobene pozornosti samim fotografskim podobam in se namesto tega osredjamo na fotografirane stvari. Toda četudi smo posebej pozorni na fotografsko podobo, lahko hkrati vidimo ali pa smo pozorni na fotografirane objekte.

Vid je pogosto način, kako spoznati svet. To ravno tako velja za videnje skozi fotografije kot za videnje na druge načine. Toda včasih spoznamo malo, če sploh kaj, o tistem, kar vidimo in včasih vrednotimo videnje povsem ločeno od tistega, kar se utegnemo naučiti. To se pogosto zgodi, ko vidimo skozi fotografije ljubljene, ki so umrli. Ne moremo pričakovati, da bomo pridobili kakršnokoli posebej pomembno informacijo z gledanjem fotografij, ki smo jih velikokrat preučevali pred tem. Vendar lahko naše ljubljene spet *vidimo*, *to* pa je za nas pomembno.

3

Kaj reči za slike? Slike niso prozorne. Ko gledamo njegov portret, ne vidimo Henrika VIII, vidimo zgolj njegovo reprezentacijo. Med sliko in fotografijo obstaja oster prelom, vrstna razlika.

Recimo, da je za osebo, ki razmišlja o tem portretu, popolnoma naravno reči, da »vidi« Henrika VIII. Toda tega ne gre jemati dobesedno. Je *fikcijsko*, ne pa resnično, da gledalec vidi Henrika VIII.[14] Enako naravno je reči, da gledalci samorogovih tapiserij vidijo samoroge. Vendar ni nobenih samorogov, torej dejansko ne vidijo nobenih samorogov. Naša raba besede »videti« sama na sebi nič ne pove.

Fotografijo, ki naj bi bila o pošasti iz Loch Nessa, so pred leti množično objavljali. Če mislimo, da pošast dejansko obstaja in da jo je fotografija ujela, bomo udobno govorili, da jo vidimo, ko gledamo to fotografijo. Toda za fotografijo se je izkazalo, da ni o pošasti, temveč (kakor se spominjam) o modelu, povlečenemu iz dna jezera, ki so ga nekoč uporabili pri ustvarjanju filma o tej pošasti. S to informacijo se spremeni naša intonacija: tisto, kar vidimo, ko gledamo fotografijo, ni pošast, temveč model. Te vrste videnje je podobno običajnemu v tem, da je mogoče videti zgolj tisto, kar eksistira.

Kaj pa reči za gledalce filma (ki je bil, domnevajmo, neposredno fikcijsko

[14] Bralec lahko dobi boljšo idejo o tem, kaj menim s »fikcijskostjo«, iz mojega članka »Fearing Fictions«, *Journal of Philosophy* 75 (januar 1978): 5-27.

delo)? Lahko govorijo, da so videli pošast, četudi trenutno niso prepričani, da taka zver obstaja. Je fikcijsko, da jo vidijo; s fotografsko pomočjo dejansko vidijo model, ki so ga uporabili pri snemanju filma. Je tudi fikcijsko, da vidijo Loch Ness, jezero. Ker pa je bil film narejen na lokaciji Loch Nessa, ga ravno tako dejansko vidijo.

Celo ko gledamo fotografije, ki niso neposredno fikcijska dela, je lahko fikcijsko, da vidimo. Ko gledam fotografijo dolgo pozabljenega družinskega srečanja, lahko pripomnim, da teta Mabel dela grimase. Teh grimas kajpada ne dela *zdaj*, morda je že dolgo mrtva. Moja raba sedanjika namiguje, da je *fikcijsko*, da dela grimase (zdaj). In je fikcijsko, da jo vidim, da dela grimase. Poleg tega skozi fotografijo dejansko vidim grimaso, ki jo je naredila ob priložnosti srečanja v davni preteklosti.

Morali bi dodati, da je fikcijsko, da vidim teto Mabel *neposredno*, brez fotografske pomoči. Če zanemarimo zelo posebne primere, potem ko gledam sliko, je fikcijsko, da nekaj vidim, je fikcijsko, da vidim ne skozi fotografijo ali zrcalo ali teleskop, temveč s prostim očesom. Smo fikcijsko v prisotnosti tistega, kar vidimo.

Eden od takih posebnih primerov je čudovit film Richarda Shirleyja *Resonant* (1969), ki je bil narejen s snemanjem negibnih fotografij (starejše ženske, njene hiše, njenih pritiklin). Včasih je to očitno: včasih, na primer, vidimo robove filmanih fotografij. Ko to vidimo, je fikcijsko, da vidimo hišo ali karkoli že skozi fotografije. Toda večina filma *Resonant* je fascinirajoče dvoumna. Fotografije niso vselej očitne. Včasih, ko to niso, je verjetno najbolje reči, da fikcijsko neposredno vidimo stvari. Včasih imamo vtis, da fikcijsko neposredno vidimo stvari, da bi kasneje ugotovili, da smo jih fikcijsko videli skozi negibne fotografije. Včasih verjetno do tega sploh ne pride. Gledalec vseskozi *dejansko* vidi negibne fotografije skozi film, ne da bi ugotovil ali pa ne, da to počne. In dejansko vidi žensko in hišo skozi fotografije, ki jih vidi skozi film.

Zdaj smo razkrili glavni vir zmede, ki zastruplja pisanja o fotografiji in filmu: neuspeh, da bi priznali in jasno razlikovali med posebno vrsto videnja, ki se dejansko pojavlja, in običajno vrsto videnja, ki se dogaja zgolj fikcijsko, med tem, da gledalec *dejansko* vidi nekaj *skozi fotografijo*, in tem, da *fikcijsko* vidi nekaj *neposredno*. Nejasno zavedanje obojega, pomešano v čarovniškem kotlu, bi nas lahko razumljivo zapeljalo v nesmisel, da je gledalec dejansko v prisotnosti objekta.

4

Oglejmo si zdaj nekaj znanih spodbijanj ideje, da se fotografija bistveno razlikuje od slike in da obstaja nekaj posebno realističnega glede fotografij. Nekatere imajo neko vrednost, ko so usmerjena proti nekaterim različicam te trditve. Nepomembna pa so, ko je ta trditev izražena v okviru prozornosti.

Ugovor, da fotografija ni veliko podobna dejanski sceni in da izkustvo gledanja fotografije ni veliko podobno izkustvu opazovanja scene v običajnih okoliš-

činah, je zlahka zavrnjen. Videti neposredno in videti s pomočjo fotografije – to sta dva različna načina zaznavanja. Ni nobenega razloga za pričakovanje, da sta izkustvi videnja v teh dveh načinih podobni. Videti nekaj skozi mikroskop ali skozi izkrivljajoče zrcalo ali pod vodo ali v posebnih okoliščinah osvetlitve ni veliko podobno videti taisto stvar neposredno ali v normalnih okoliščinah – vendar to ni nikakršne razlog za zanikanje, da videnje v teh drugih načinih *ni videnje*. Poanta ni, da »nam fotografija kaže ... 'tisto, kar bi bili videli, če bi bili sami tam.'« Ugovori Joela Snyderja in Neilla Allena *temu* pojmovanju so dobro zajeti, vendar so neprimerni. (»PVR«, str. 149, glej tudi str. 151-152). Lahko je *fikcijsko* ne to, da je gledalcem fotografij pokazano tisto, kar *bi bili* videli, temveč to, da so dejansko tam in sami vidijo. Tu zmedo spet povzroča to, da tega ne razlikujemo od dejstva, da gledalci dejansko vidijo preko fotografije.

Če bi poanta zadevala to, kako so fotografije videti, potem ne bi bilo nobene bistvene razlike med fotografijami in slikami. Kajti slike so lahko dejansko neraz-ločljive od fotografij. Predpostavimo, da vidimo superrealistični *Avtoportret* Chucka Closa (slika 3) in mislimo, da je fotografija in smo kasneje poučeni, da je slika. Odkritje nas šokira. Naše izkustvo slike in naša drža do nje sta podvržena globokemu preoblikovanju, preoblikovanju, ki je veliko globlje in pomembneje kot sprememba, ki se zgodi, ko odkrijemo, da je tisto, kar je bilo najprej, na primer, vzeto za jedkanico, dejansko risba s peresom in črnilom. To je bolj podobno odkritju, da je čuvaj v muzeju voščenih lutk zgolj še ena voščena lutka. Čutimo, da smo nekako manj »v stiku s« Closem, ko smo poučeni, da njegov portret ni fotografski. Če je slika slika nagca in če se nam zdi golota stvar, ki nas spravlja v zadrego, se naša zadrega lahko nekako odpravi, če ugotovimo, da je bila golota ujeta z barvo, ne pa na film. Moja teorija razloži šok. Najprej mislimo, da (dejansko) vidimo portretirano osebo. Potem ugotovimo, da je ne vidimo, da je zgolj fikcijsko, da jo vidimo. Seveda se nam lahko celo po tej ugotovitvi še naprej mogoče *zdi*, kot da dejansko vidimo to osebo (s pomočjo fotografije), če se nam slika še naprej zdi, da je fotografija. (V primeru golote utegne to razložiti, zakaj se še naprej nadaljujejo nekateri od naših izvirnih občutkov nelagodja).[15]



Slika 3: Chuck Close, Avtoportret, akril na platnu, 1968. Zbirka Walker Art Center, Minneapolis

Tu imamo primer *prave* iluzije. Res se nam zdi, kot da vidimo nekoga preko medija fotografije in najprej smo prevarani. To ni vrsta iluzije, ki je tako pogosto pripisana gledalcem navzlic silni evidenci, da se domala nikoli ne zgodi. Ne zdi se nam, da vidimo osebo

[15] Tu imamo analogni primer: predpostavimo, da ponosni starši slišijo tisto, kar jemljejo za posnetek Johnnyjevega igranja na klavir in potem zvedo, da gre dejansko za nekoga drugega, ki posnema Johnnyjevo igranje na klavir. Starši so mislili, da so preko posnetka slišali Johnnyjevo igro, vendar je



Slika 4: John de Andrea, Moški z rokami okrog ženske, vinilni mnogobarvni kip, fotografija

neposredno, kot tisto, ki stoji naravnost pred nami.

Prave iluzije imamo tudi tedaj, ko dejansko vidimo skozi fotografijo, toda tisto, kar vidimo skozi njo, ni tisto, kar se zdi, da je. Slika 4 je fotografija, skozi katero ne vidimo ljudi, temveč kip v naravni velikosti (glej Sliko 4). Take vrste iluzij so splošna mesta v filmu in pomembno prispevajo k izkustvom gledalcev. Detektiv v filmu preseneti dva zavratna morilca, potegne pištolo, sproži in onadva padeta. Gledalcu se zdi, da te dogodke vidi preko filma. *Dejansko* vidi nekega človeka, igralca, ki se približa dvema drugima, potegne pištolo in sproži. Vendar ne vidi, da eden *ubije* druga dva, saj tisto, kar je bilo fotografirano, ni bil dejansko uboj – naboji so bili slepi, kri pa kečap. Scena je še vedno *videti*, kot da bi bila dejanski uboj, ki je bil posnet. Očitni premisleki proti ideji, da se je uboj zgodil *v prisotnosti gledalca*, niso pomembni za iluzijo, ki sem jo opisal. Ostri robovi osvetljenega pravokotnika, očitna ploskost zaslona, nejasnost nekaterih podob, pomanjkanje barve ne naredijo ničesar, da bi ga obvarovali pred tem, da se gledalcu ne bi zdelo, da vidi dejanski uboj preko njegovega *fotografskega filma*.

Obstajajo nekatere superrealistične slike – *As I* Douglasa Bonda (Slika 5), na primer – ki imajo razločne fotografske slogovne poteze, vendar precej očitno niso fotografije. Njihov fotografski značaj je bolj pretvarjanje kot iluzija. Gledalcu se ne zdi, da vidi skozi fotografije, vendar utegne biti fikcijsko, da vidi. Lahko je fikcijsko, da je *As I* fotografija skozi katero vidimo skupino, ki se sprehaja pred mestno hišo v Pasadeni.

Razprava o tem, ali je fotografija posebna, se včasih vrti okrog vprašanja, ali so fotografije posebno *natančne*. Nekateri se pritožujejo, da fotografije običajno ponarejajo barve in izkrivljajo prostorske relacije, da bo fotografija konja, ki teče, konja portretirala bodisi kot liso, kar ni, bodisi kot zamrznjenega, kar tudi ni – seveda pa obstaja možnost retuširanja v temnici. Preostane nam, da vidimo, v kakšnem smislu so fotografije lahko nenatančne. Vendarle gotovo utegnejo biti zavajajoče, posebej za gledalce, ki jim niso znane ali niso seznanjeni s fotografijami določene vrste.

Toda zakaj bi to moralo biti pomembno? Lahko smo prevarani, ko vidimo stvari

neposredno. Če lahko lažejo fotografski aparati, lahko lažejo tudi naše oči. Videti nekaj skozi izkrivljajoče zrcalo pomeni še vedno to videti, četudi smo o tem zavedeni. Vidimo tudi skozi meglo, skozi obarvane vetrobrane in skozi nefokusirane mikroskope. »Izkrivljanja« ali »nenatančnosti« fotografij niso nikakršen razlog za zanikanje, da vidimo skozi nje (glej, na primer, Sliko 6).

Da bi podčrtali neodvisnost natančnosti in prozornosti, si oglejmo gledališki portret aktualnih dogodkov, naturalistični prikaz dogodkov na sodišču, ki so, na primer, vodili do zločina. Portret je lahko popolnoma natančen. Porotniki lahko iz njega dobijo veliko pravilnih informacij in nikakršne zmotne informacije. Vendar gotovo ne vidijo dogodka skozi prikaz.

Ali je razlika med fotografijami in drugimi slikami preprosto v tem, da so fotografije *na splošno* natančnejše (ali manj zavajajoče) navzlic priložnostnim spodrsljajem, da je fotografski proces »bolj zanesljiv mehanizem« od mehanizma risanja ali slikanja in da torej obstaja boljši *prima facie* razlog za zaupanje fotografijam? Dvomim. Oglejmo si svet, v katerem so zrcala tako fleksibilna, da se njihove oblike nenehno, drastično in nenapovedljivo spreminjajo.[16] Zdi se, da ni nobenega razloga za zanikanje, da ljudje skozi ta zrcala vidijo navzlic nezanesljivosti mehanizma. Nemara mehanizem ni mehanizem, ki bi ustvarjal *vednost*.[17] Če neka oseba gleda v ogledalo in si oblikuje prepričanja na podlagi tistega, kar vidi, o stvareh, ki se v njem zrcalijo, in če se za ta prepričanja zgodi, da so resnična, potem nemara njegova prepričanja ne tvorijo *vednosti*. Toda to ne pomeni, da ne *vidi* zrcaljenih stvari.

Nekateri ugovori se osredjajo na idejo, da fotografije dolgujejo svoj poseben status svojim »mehanskim«, »avtomatičnim« izvorom, medtem ko so slike »narejene z roko«. Za tisto,



Slika 5: Douglas Bond, As I, akril na platnu, 1967, Fotografija



Slika 6: André Kertész, Izkrivljenje # 157, 1933

[16] Ta primer je soroden Lewisovemu primeru ohlapne vrvi (glej Lewis, »Veridical Hallucination and Prosthetic Vision«, str. 244).

[17] Glej Goldman, "Discrimination and Perceptual Knowledge«, *Journal of Philosophy* 73 (18. nov. 1976):

kar je bistveno, se domneva, da je vpletenost *osebe* v ta proces. Več piscem je uspelo namigniti, da fotografij ne naredijo ljudje.[18] Za izreden realizem fotografij se v vsakem primeru šteje, da ne izvira iz tega, kako so videti, temveč iz tega, kako nastanejo.

Glede tega se strinjam. Zakaj vidimo Lincolna, ko gledamo njegovo fotografijo, vendar pa ne tedaj, ko gledamo njegov naslikan portret? Odgovor zahteva razlago *videnja* (ali bolje, razlago zaznavanja na splošno). Jaz bi soglašal z nekakšno različico vzročne teorije: videti nekaj pomeni imeti vizualna izkustva, ki jih na določen način povzroča tisto, kar je videno. Lincoln je (skupaj z drugimi okoliščinami) povzročil svojo fotografijo in tako vizualna izkustva tistih, ki so jo videli. Toda to še ne odgovori na naše vprašanje. Kajti Lincoln je povzročil tako svoj portret kot tudi svojo fotografijo. Razlika leži v načinu tega povzročanja.

Če stvari povežemo, dobimo tole: del tistega, kar je videti nekaj, pomeni imeti vizualna izkustva, ki jih ta nekaj povzroča na popolnoma mehanski način. Objekti povzročajo svoje fotografije in svoja vizualna izkustva pri gledalcih mehanično; tako vidimo objekte skozi fotografije. Nasprotno, objekti ne povzročajo slik mehansko, temveč na bolj »človeški« način, na način, ki vključuje umetnika, torej ne vidimo skozi slike.

Ugovori skačejo na plan. Fotografije *delajo* ljudje: »[Fotografska] podoba je oblikovana, ni naravna stvar« (»PVR), str. 151). Zdi se, da fotografi in slikarji samo uporabljajo različna orodja pri oblikovanju svojih slik – eni uporabljajo fotografski aparat, drugi čopič. V kakšnem smislu so torej naša vizualna izkustva povzročena mehansko, ko gledamo fotografije, ne pa, ko gledamo slike?

Tisti, ki ugovarjajo, pogosto dodajajo, da nam fotografije ne predstavljajo stvari, kakršne dejansko so, temveč prej fotografovo pojmovanje ali interpretacijo le-teh, da tisto, kar dobimo od fotografije, ni naš lasten pogled na svet, temveč fotografov. Fotografija ima, nič manj kot slika, subjektivno gledišče.[19]

Vse to zgreši tarčo. Način, kako stvari povzročijo moja vizualna izkustva, ko jih vidim, ni način, ki izključuje vzročno vlogo za človeška bitja. Ljudje mi pogosto *kažejo* stvari in na druge načine napeljujejo, da vidim na ta ali drug način. Zadevajo tisto, kar lahko vidim ali kako to vidim – s prižiganjem ali ugašanjem

[18] William Henry Fox Talbot, izumitelj kalotipa, je za Lacock Abbey v Wiltshiru zahteval priznanje, da je to prva zgradba, »za katero je bilo doslej sploh znano, da je naslikala svojo lastni sliko« (*The Pencil of Nature* [London, 1844-1846], op. k plošči 15). Bazin pripisuje fotografiji, da »popolnoma zadovoljuje naš apetit po iluziji z mehanično reprodukcijo, v kateri človek nima nobene vloge. ... Prvič je avtomatsko ustvarjena podoba sveta brez ustvarjalnega vmešavanja človeka« (»OPI«, str. 12, 13). »Temeljna posebnost fotografskega medija«, pravi Arnheim, je dejstvo, da »sami fizični objekti vtisnejo svojo podobo s pomočjo optičnega in kemičnega dejanja svetlobe« (»On the Nature of Photography«, *Critical Inquiry* I [september 1974]: 155).

[19] Glej H. Gene Blocker, "Pictures and Photographs«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36 (zima 1977):
»Fotografije se najbolj gotovo *ne* izognejo subjektiviteti ...
Z izbiro predmeta, kota, količine in smeri svetlobe, ozadja, ostrine fokusa in kontrasta svetlo-temno – na vse te načine fotograf predstavi objekt s subjektivnega gledišča, ki izraža občutje in razpoloženje« (str. 158).

luči, s pihanjem dima v moje oči, s konstrukcijo in izdelavo razpoložljivih očal, zrcal in teleskopov. Zakaj ne reči, da mi fotografi z delanjem fotografij kažejo stvari in mi tudi omogočajo, da jih vidim? To gotovo ne pomeni, da jih *jaz* dejansko ne vidim.

Ko gledam, lahko nemara res dobim smisel pojmovanja ali interpretacije tistega, kar vidim, nekoga drugega. Če mi nekaj pokažete, vem, da menite, da je to vredno pokazati. Z gledanjem se učim, ko drugi vplivajo na moje gledanje, katere stvari so objekti njihovih strahov in fetišev, kaj cenijo in kaj grajajo. Morda ni neprimerno govoriti, da vidimo stvari »skozi njihove oči«. Vendar dejansko vidim tiste stvari tudi sam. Fotografija je lahko neznansko ekspresiven medij – *Izkrivljenje # 157* (Slika 6) Andréa Kertészija je gotovo eskpresivno – toda ta ekspresivnost ne naredi fotografije neprozorne. Če je ekspresivnost znak *umetnosti*, so akreditivi fotografije nevprašljivi. Leni Riefenstahl v *Zmagoslavju volje* s skrbno izbiro in urejanjem »interpretira« za nas srečanje nacistične stranke leta 1934; to srečanje predstavlja tako, da ga razlaga. Iz tega ne sledi, da mi sami ne vidimo Hitlerjevega letala, ki se spušča skozi oblake, tisoče marširajočih trup in pozdravljajočih gledalcev in Hitlerja, ki ima tirade, četudi film goji napačne predstave o stvareh, ki jih vidimo, in nas, na primer, napeljuje k prepričanju, da so ljudje, ki jih vidimo, bili bolj navdušeni glede Hitlerja, kot so dejansko bili. Lahko se zavedamo, celo živo zavedamo, tako medija kot ustvarjalca, ne da bi eden ali drugi blokirala naš pogled na objekt.

Zadnja skrb je, da fotografija uporablja »konvencije«, konvencije, ki so vgrajene v konstrukcijo fotografskega aparata in v naše tehnike fotografskega procesiranja.[20] Dokazuje se, da ni nič svetega glede sistema, uporabljenega v fotografiji; preprosto se je zgodilo, da smo v fotografski postopek vključili sistem perspektive, kakršnega smo pač vključili. Ali to ne pomeni, da konvencije fotografije stopijo med gledalca in fotografirane objekte, da gledalec mora poznati »jezik« fotografije in »brati« njegove simbole in da zato zanj ne moremo reči, da vidi objekte skozi fotografije? Sploh ne. Lahko imamo konvencijo v smislu, da morajo biti zrcala, uporabljena v določenih kontekstih, na določen način izkrivljena (na primer, konveksna zrcala, ki voznikom omogočajo, da vidijo okrog nevarnih ovinkov). Konvencijo je treba razumeti ali pa jo mora nekdo ponotranjiti, da bi ustrezno »bral« zrcalne podobe. Navzlic temu vidimo stvari skozi zrcala.

5

Ko smo zdaj te ugovore utišali, je čas, da se neposredno lotimo vprašanja, kaj je o fotografijah, kar jih naredi prozorne. Razlog, zakaj vidimo skozi fotografije, ne pa skozi slike, je povezan z razliko v tem, kako pridemo do informacije iz slik teh dveh vrst. Predpostavimo, da se iz osrednje afriške džungle pojavi raziskovalec s kopico fotografij dinozavra, ki naj bi bile posnete v goščavi in neposredno razvite. Fotografije (skupaj z ozadnjo informacijo) nas lahko prepričajo, da obstaja dinozaver, ki se skriva v džungli. Predpostavimo, alternativno, da se raziskovalec pojavi s šopom skic dinozavra, ki so bile domnevno narisane

[20] Glej ravno tam, str. 161 in "PVR«, str. 156 in 164-165.

na podlagi življenja na terenu. Spet smo lahko prepričani o eksistenci dinozavra. Morda so fotografije bolj prepričljive kot risbe, vendar to ni nujno. To ni bistvena razlika med njimi; *lahko* imamo boljši razlog, da zaupamo risbam kot pa fotografijam. Pomembna razlika je, da se v primeru skic opiramo na prepričanje ustvarjalca skic, da obstaja dinozaver na način, na kakršnega se ne opiramo v primeru fotografij.

Risbe nam kažejo, kar je bilo v džungli, tako da kažejo tisto, za kar je umetnik *mislil*, da je bilo tam. Imamo razlog za verjetje, da je umetnik hotel narisati tisto, kar je videl in da je kompetenten risar. Ker skice kažejo dinozavra, sodimo, da je mislil, da ga je videl. Ko ga vzamemo za zanesljivega opazovalca, sodimo, da je bil dinozaver, za katerega je mislil, da ga je videl, dejansko tam. Zaupamo *njegovi* sodbi – naša informacija o dinozavru je iz druge roke.

Ni se nam treba opirati na fotografovo sodbo na enak način. Lahko sklepamo, da je prepričan glede dinozavra, vedoč, da je gledal skozi objektiv, ko je bila slika posneta. Lahko celo domnevamo, da fotografije eksistirajo ali so take, kakršne so, zato ker je bil prepričan, da je obstajal dinozaver – lahko domnevamo, da je pograbil fotografski aparat, kjer ga je pograbil, in da je tlesknil zaklop, ko je to storil, zato ker je mislil, da je ugledal dinozavra. Toda za našo sodbo o eksistenci dinozavra ni potrebnih nobenih takih sklepov ali domnev. Celo če vemo ali sumimo, da ni videl dinozavra, da je, na primer, pustil fotografski aparat na stativu z vključenim avtomatskim sprožilnim mehanizmom, lahko še vedno sklepamo na eksistenco dinozavra iz fotografij. Če nas fotografije *dejansko* prepričajo, da je verjel o dinozavru, to storijo zato, ker nas prepričajo, da je *obstajal* dinozaver, ne pa narobe.

Oblikovati moramo določene domneve, če naj zaupamo fotografijam: da je bil fotografski aparat določene vrste, da v procesu ni bilo prevare itn. To utegne zahtevati, da sprejmemo zatrjevanja fotografa; nemara mu moramo zaupati. In lahko se zgodi, da nas speljejo na led. Zlahka je videti, da *take* vrste opora na fotografa ne pomeni, da ne vidimo skozi njegove fotografije. Da bi zaupal evidenci svojih čutov, moram vselej oblikovati določene domneve o le-teh in o okoliščinah, v katerih delujejo: da nanje ne vplivajo droge, ki povzročajo halucinacijo, da jih zli nevrokirurg ne hrani z lažnimi informacijami itn. Pri oblikovanju teh domnev se lahko oprem na besedo nekoga drugega; lahko se posvetujem z dobrotljivim zdravnikom. Če mi zagotovi, da sistem deluje normalno in sistem deluje normalno, potem vidim (ali zaznavam) navzlic temu, da se opiram nanj.

Način, kako zaupamo fotografu, ko nas njegove fotografije prepričajo o eksistenci dinozavra, se znatno razlikuje od načina, kako se opiramo na umetnika, ko nas prepričajo njegove skice. Obe množici slik sta protidejstveno odvisni od scene v džungli. V obeh primerih bi slike, če bi bila scena drugačna – če, na primer, ne bi bilo nobenega dinozavra –, bile drugačne (drugačna pa bi bila tudi naša vizualna izkustva, ko bi jih gledali). To je razlog, v obeh primerih, glede na to, da so slike take, kakršne so, zakaj lahko sodimo, da je bila scena taka, kakršna je bila. Toda zakaj so ti protidejstveniki resnični? Razlika v sceni bi naredila razliko v skicah zato, ker bi naredila razliko v umetnikovih prepričanjih (in torej v načinu, kako je skiciral in ali je sploh skiciral). Toda to ni tisto,

zakaj bi razlika v sceni naredila razliko v fotografijah. *Fotografije* bi bile drugačne, če bi bila scena drugačna, *celo če* bi bil fotograf prepričan in bi tako zgrabil in naredil posnetek s svojim fotoaparatom, kakor je dejansko storil. Predpostavimo, da ustvarjalec slik – umetnik ali fotograf – halucinira dinozavra, ki ga poskuša portretirati. Umetnikove skice bodo navzlic temu kazale dinozavra, fotografije pa ne. Tisto, kar skice kažejo, je odvisno od onega, za kar umetnik misli, da vidi ne glede na to, ali ima prav ali ne; aktualna scena v džungli je na *ta* način nepomembna, kako njegove slike izgledajo. Toda če fotograf misli, da vidi dinozavra in v skladu s tem deluje, je tisto, kar njegove fotografije kažejo, določeno z onim, kar dejansko stoji pred njim, ne glede na to, kaj on misli. Umetnik nariše svojo halucinacijo, fotografski aparat pa se izogne fotografovi halucinaciji in zajame tisto, kar je v džungli.

Prepričanje neke osebe se lahko ustrezno utemeljuje na prepričanju nekoga drugega, celo če ta oseba ne ugotovi, da je tako utemeljeno. Če je tisto, kar me prepriča o dinozavrovi eksistenci slika, ki jo jemljem za fotografijo, utegnem zmotno domnevati, da je moje prepričanje neodvisno od ustvarjalca slike in da vidim dinozavra. Moji razlogi za moje prepričanje ne vključujejo njegovega prepričanja. Toda odsotnost dinozavra bi še vedno naredila razliko na sliki zgolj zato, ker bi naredila razliko v umetnikovem prepričanju. Moje prepričanje je, ne da bi vedel, (ustrezno) odvisno od njegovega in nimam prav, ko mislim, da vidim dinozavra.

Močne povezave med zaznavanjem in prepričanjem ne zahtevajo vse teorije.[21] Ni nam treba predpostaviti take vezi. Bistvena razlika med slikami in fotografijami je razlika v načinu, kako so te – ne pa prepričanja tistih, ki jih vidijo –, utemeljene v prepričanjih njihovih ustvarjalcev. Fotografije so protidejstveno odvisne od fotografirane scene, četudi ostajajo prepričanja (in druge intencionalne drže) fotografa nespremenjena.[22] Slike, ki so protidejstveno odvisne od portretirane scene, to odvisnost izgubijo, ko ostajajo prepričanja (in druge intencionalne drže) slikarja nespremenjene. Tako prepričanja kot vizualna izkustva, ki jih gledalec izpelje iz slike, so odvisna od prepričanj ustvarjalca slike, na katerekoli način že je od njih odvisna tudi sama slika. Gledalec mora, da bi videl skozi sliko naslikano sceno, imeti vizualna izkustva, ki niso odvisna od prepričanj ustvarjalca slike na način, kot so od njih odvisne slike. Vprašanji, ali mora imeti gledalec, da bi videl sceno, prepričanja o njej in o tem, kakšna povezava utegne obstojati med njegovimi vizualnimi izkustvi in njegovimi prepričanji, lahko pustimo odprti.[23]

[21] Glej Fred I. Dretske, *Seeing and Knowing* (Chicago, 1969), 2. pogl.

[22] V nekaterih primerih pomembna pogojna protidejstvena odvisnost, ki razločuje neprozorne slike od prozornih, lahko ni toliko v povezavi s *prepričanji* ustvarjalca slike kot z njegovim vizualnim izkustvom ali njegovimi mislimi ali njegovimi intencami.

[23] Fotografije so lahko v posebnih primerih vzročno, vendar ne protidejstveno odvisne od scene. Potem lahko ni nobenega upanja, da bi se o sceni poučili iz fotografije: fotografija bi bila taka, kakršna je, četudi bi bila scena drugačna. Toda še vedno *vidimo* sceno skozi fotografijo. Zaznavanje je treba razumeti v okviru vzročnosti, ne pa protidejstvenikov, če se prvo ne skrči na zadnje (glej William K. Goosens, »Causal Chains and Counterfactuals«, *Journal of Philosophy* 76 [september 1979]: 489-495).

Znan par primerov iz znanstvene fantastike lahko pomaga, da nekatere prepriča, da sem na pravi poti.[24] Predpostavimo, da nevrokirurg pretrga povezavo Heleninih oči z njenimi optičnimi živci in postavi napravo, s katero lahko po svoji volji vzpodbuja optične živce. Zdravnik potem spodbuja Helenine živce na načine, ki ustrezajo tistemu, kar ona vidi, z rezultatom, da ima »vizualna« izkustva, ki so podobna tistim, ki bi jih normalno imela, če bi uporabila svoje lastne oči. Dodajmo še domnevo, da je zdravnik vesten, tako da Heleno krmi s pravilno informacijo in da ima ona vse razloge, da mu zaupa. *Zdi se*, da Helena vidi stvari, njena vizualna izkustva pa povzročajo stvari, za katere se zdi, da jih vidi. Vendar jih dejansko ne vidi; zanjo vidi zdravnik. To je zato, ker so njena vizualna izkustva na opisan način utemeljena na njegovih. Zgolj zato, ker razlike v scenah delajo razlike v zdravnikovih prepričanjih, te razlike delajo tudi razlike v njenih vizualnih izkustvih.

Primerjajmo s tem pacienta, ki mu naredijo transplantacijo obeh oči, ali pacienta, ki je opremljen z umetnimi protetičnimi očesi. Ta pacient *dejansko* vidi. Se na ustrezen način ne opira na nikogaršnja prepričanja o stvareh, ki jih vidi, čeravno so njegova vizualna izkustva dejansko odvisna od dela kirurga in darovanja presajenih oči ali od izdelovalca protetičnih oči. Pacienti z očesno mreno v realnem življenju dolgujejo svoja vizualna izkustva drugim. Vsa naša vizualna izkustva so odvisna od dejanj opustitve onih, ki so se vzdržali tega, da bi spremenili ali uničili naše vizualne organe. Očitno nas ta dejstva ne oslepijo.

6

Intuicije, na katere se sklicujem, so iste vrste kot intuicije, ki so v temelju Griceovega razlikovanja med *naravnim* in *nenaravnim* pomenom.[25] Pikice pomenijo$_N$ (pomenijo naravno) ošpice, pravi on, zvonenje avtobusnega zvonca pa pomeni$_{NN}$ (pomeni nenaravno), da je avtobus poln. Grice bi nedvomno rekel, da če je raziskovalec res zajel na film dejanskega dinozavra, njegove fotografije pomenijo$_N$, da je tam dinozaver. Ena značilnost naravnega pomena je naslednja: iz dejstva, da nekaj pomeni$_N$, da *p*, sledi *p*.[26] Črni oblaki pomenijo (pomenijo$_N$) dež, le če jim dejansko sledi dež. Če dežja ni, potem to ni tisto, kar so pomenili oblaki. To nam daje smisel, v katerem so fotografije nujno popolnoma natančne. Če tam ni bilo nobenega dinozavra, potem fotografija ne pomeni$_N$, da je tam bil dinozaver, ne glede na to, kako izgleda. Nekdo, ki bi dovolj vedel o fotografskem aparatu, uporabljenem v posnetku fotografije, o tem, kako je bil obdelan film in poznal druge ustrezne okoliščine, bi lahko s popolno natančnostjo sklepal o fotografiranih objektih. Vendar fotografij od drugih slik ne razlikuje zgolj to. Če bi domnevno dovolj vedel o umetniku – o njegovih prepričanjih, željah, držah, zmožnostih in podobnem ali o njegovi fiziološki zgradbi – bi lahko iz njegovih risb natančno sklepal o tem, kaj je bilo pred njim,

[24] Ta primera sta prevzeta iz Lewisa, »Veridical Hallucination and Prosthetic Vision«, str. 243-244. Toda Lewis med tema primeroma ne vidi kake ostre razlike.

[25] Glej H. P. Grice, "Meaning«, *Philosophical Review* 66 (julij 1957): 377-388.

[26] Glej ravno tam, str. 377.

ko je risal (glej »PVR«, str. 159-162). Toda Griceovo razločevanje pokaže razliko med dvema primeroma. *Skica* dinozavra ne *pomeni*$_N$, da je tam bil dinozaver, četudi je bil. Skica ni nujno na tak način natančna.

Bistvena natančnost fotografij jim očitno ne preprečuje, da bi bile zavajajoče. Ta natančnost namesto tega zadeva to, kako opisujemo naše napake in kako o njih razmišljamo. Oglejmo si fotografski portret Twiggy, narejen s pomočjo konkavnega zrcala, za katerega se zdi, da jo kaže z velikim trebuhom. Če so gledalci zavedeni, se to ne zgodi zaradi razhajanja med tistim, kar slike pomenijo$_N$, in realnostjo. Njihova napaka zadeva tisto, kar slika pomeni$_N$. Slika ne pomeni$_N$, da je Twiggy debela, temveč da je koščata, kot lahko ugotovi nekdo, ki pozna to ogledalo.

Razmišljati o fotografijah kot nujno natančnih pomeni razmišljati o njih kot tistih, ki so posebno blizu dejstvom. Ne pomeni razmišljati o njih kot posrednikih med nami in dejstvi, kot o stvareh, ki imajo svoje lastne pomene, ki lahko ali pa ne ustrezajo dejstvom in o katerih se nam je treba odločiti, ali jim bomo zaupali ali ne. Pravilno interpretirati fotografijo *pomeni* doumeti dejstva.

Snyder in Allen trdita, da ima način, kako je fotografija narejena, »le malo opraviti z načinom, kako je normalno interpretiramo« (»PVR«, str. 159). Verjetno bi rekla, da interpretiramo fotografijo Twiggy, kot da »pomeni«, da je debela, ne glede na dejstvo, da je bila narejena z izkrivljajočim zrcalom. V tem je nekaj resnice. Lahko *vzamemo*, da fotografija pomeni$_N$, da je Twiggy debela; lahko se nam *zdi*, kot da pomeni$_N$ to. Twiggy se nam lahko zdi debela, ko jo vidimo skozi to fotografijo. Fotografija morda tudi stori, da je *fikcijsko*, da je debela in utegne celo pomeniti$_{NN}$, da je debela. Nobeno od teh dejstev nas ne sili, da bi zanikali, da slika ne pomeni$_N$, da je Twiggy debela, temveč da je koščata. Fotografije so kot nosilke *naravnega* pomena nujno natančne. Naša ugotovitev, da so to – celo ko smo negotovi ali pa se motimo o tem, kaj pomenijo$_N$ –, pa globoko zadeva naše izkustvo fotografij,

Iz dejstva, da nekaj pomeni$_{NN}$ *p*, ne sledi *p*. Namesto tega je povezano s pojmovanjem, da *nekdo* z njim meni *p*. O nenaravnih simbolih se razmišlja kot o posrednikih, ki stojijo med nami in dejstvi. To, kaj simboli pomenijo, ugotovimo, iz česar se naučimo, kaj je bilo z njimi menjeno (za kar ni treba, da je isto, kar simboli pomenijo) in moramo potem presoditi, ali je tisto, kar menijo, resnično. O našem dostopu do stvari preko nenaravnih simbolov razmišljamo kot o manj neposrednem kot o našem dostopu preko naravnih simbolov.

Risbe in slike so včasih nenaravni simboli – vendar ne vselej. Pieter Brueghel verjetno ni hotel, da bi se gledalci *Otroških iger* naučili, katere igre so se igrale v 16. stoletju tako, da bi prepoznali njegovo intenco, da naj tako delajo. Pomen slike je še vedno dovolj podoben nenaravnemu pomenu, da mi vidimo njeno razliko od fotografij. Prepričanja o otroških igrah v 16. stoletju, ki jih ta slika vzbuja, so utemeljena na *prepričanjih* slikarja, če že ne na njegovih komunikacijskih intencah.

7

Razločevanje med prozornimi in neprozornimi slikami bo izzvalo raznoterost zanimivih primerov. Nekateri izmed njih kažejo, da to razločevanje ne čisto

sovpada z našim običajnim razlikovanjem med fotografijami in nefotografskimi slikami. Nekateri primeri predlagajo, da obstajajo *stopnje* prozornosti, medtem ko drugi predlagajo, da je slika lahko prozorna v določenih *vidikih*, neprozorna pa v drugih vidikih. V nekaterih primerih vprašanje, ali je slika prozorna verjetno nima določnega odgovora.

Obstajajo slike, ki so jih narisali ali naslikali ljudje, vendar na takšen ali drugačen mehanski način. Lahko prislonimo košček prozornega papirja na okno in sledimo obrisom objektov, ki jih vidimo skozi okno. Lahko kopiramo fotografijo, kar je mogoče narediti, ne da bi celo prepoznali, o čem je ta fotografija, ali slikamo preko fotografije in najdemo ustreznico svetlobi vsake točke izvirnika.[27] Lahko uporabimo usmerjevalni svetlomer in kvadratke mreže napolnimo z odtenki sive, ki ustrezajo branjem, ki jih daje glede raznih delov scene ali pa lahko prebijemo brez svetlomera in ocenimo svetlost z golim očesom. Obstajajo tudi »trotelji«, ki so narejeni avtomatsko, medtem ko se duh tistega, ki je »troteljna« naredil, ukvarja z drugimi rečmi.[28] Nekatere take mehansko izvršene risbe so verjetno prozorne.[29]

Ali so kake fotografije, ki so neprozorne? Kaj pa glede fotografij, ki so izmišljene povečini v temnici – s kombiniranjem negativov, retuširanjem, z izžiganjem neželenih podob, manipulacijo, osvetlitvijo in kontrastom, uporabo filtrov itn (glej, na primer, Sliko 7)? Nekateri so trdili, da so take fotografske konstrukcije bistveno podobne slikam.[30] Umetnik v temnici ima ravno toliko nadzora nad končanim izdelkom, kot ga imajo slikarji; njegovo delo se ne zdi nič bolj mehansko ali manj človeško, čeravno so njegova orodja in materiali drugačni. Zdi se, da paradigme prozornih slik ne bi bila dela profesionalnih fotografov, temveč priložnostni posnetki in domači filmi, ki so ji naredili otročji starši in turisti s široko odprtimi očmi s pomočjo Kodaka.



Slika 7: Jerry Uelsmann, Simbolna sprememba, 1961, fotografija

Fotografske konstrukcije se dejansko pomembno razlikujejo od trenutnih posnetkov, toda

[27] V sredini 19. stoletja ni bilo neobičajno naslikati portrete čez fotografije (glej Aaron Scharf, *Art and Photography* [Harmondsworth, 1968], str. 44).

[28] Zadnja dva primera dolgujem, vsakega zase, Robertu Howellu in Georgeu Wilsonu.

[29] Čas je za priznanje, da primer Chucka Closa (Slika 3) ni tako jasen, kot sem namignil. Close je mnogo svojih del naredil tako, da je fotografijo projiciral na platno in potem slikal preko nje. Če je tako nastal njegov *Samoportret*, potem utegne biti njegova neprozornost vprašljiva. Moja poanta kajpada ni prizadeta. Če bi bil *Samoportret* naslikan na običajen način, bi bil dokončno neprozoren, gledalec, ki pride do prepričanja, da je bil tako naslikan, potem ko je domneval, da je fotografija, pa doživi šok, ki sem ga opisal.

[30] Scruton pripominja, da če fotograf še naprej "stvari preslikava ali vanje kaj vnaša, da bi popravljal, spremenil ali *posnemal slog drugega slikarja*, kakor ga je volja ..., je tako postal slikar«. (»Photography

pomešati jih s slikami – to bi bila velika napaka. Obstaja skrajni primer »fotografije«, ki je narejena tako, da fotografski papir točko za točko osvetlimo z bliskavico, da bi, na primer, naredili prikaz Lincolna v pointilističnem slogu. *To* je risba z bliskavico; skozi sliko ne vidimo Lincolna. Toda vzemimo manj običajne tehnike v temnici, kakršna je kombinacija negativov in manipulacija s kontrastom. Skozi njeno fotografijo vidimo osebo ne glede na to, kako svetlo ali temno je natisnjena – celo če »falzificira« svetlost osebe ali svetlost odnosov njenih delov – četudi lahko ne vidimo *stanja stvari*, da je na določen način osvetljena. Če je bila fotografija, ki očitno kaže Deng Xiaopinga v pogovoru z Jaserjem Arafatom, narejena s kombinacijo negativov vsakega od njiju, gledalec ne vidi dogodek njihovega pogovarjanja, celo če sta se pogovarjala, ko sta bili dve fotografiji posneti. Vendar *dejansko* vidi Denga in *dejansko* vidi Arafata. Večina fotografskih konstrukcij je prozorna v nekaterih od svojih delov ali v določenih vidikih. Če gledalec ne ve, kako je bila fotografija narejena, ne bo vedel, kaj skozi njo vidi in česa ne vidi. Vendar bo verjetno ugotovil, da vidi *nekatere* od stvari ali dogodkov ali stanj stvari, ki jih slika portretira, celo če ne ve, katere vidi, ta ugotovitev pa pomembno obarva njegovo izkustvo. Njegovo izkustvo je podobno izkustvu videnja bele oblike in ugibanju, ali vidi duha.

Vrhu tega se lahko gledalcu *zdi*, da vidi vse, kar fotografija portretira, celo če ne vidi in celo če ve, da ne vidi. Za mnoge fotografske konstrukcije se zdi, da so prozorne celo v vidikih, v katerih niso, to pa jim daje nekakšno vrsto realizma, ki ga očitne nefotografske slike nimajo.

Gledalec *Simbolne spremembe* (Slika 7) Jerryja Uelsmanna ima le stežka vtis, da kajpada vidi roko zlito z obrazom; preveč je očitno, da je bila slika narejena iz dveh negativov. V drugih primerih lahko sofisticirani gledalci presojajo preprosto na podlagi gladkosti fotografije, da je zanjo verjetno, da je bila tako ali drugače zmanipulirana v temnici, čeravno ne prepoznajo šivov. Posledica je, da utegne biti njihov vtis o tem, da vidijo skozi sliko, oslabljen. To je eden izmed razlogov, zakaj so nekateri filmski ustvarjalci namenoma poskušali posnemati surovost domačih filmov in uporabljali ročne kamere, namerno slabo fokusiranje itn (na primer, *Shadows* [1960] Johna Cassavetesa). Te tehnike žrtvujejo vsakršno možnost ustvarjanja iluzije, da so si gledalci *iz oči v oči* z liki – kar je vsekakor stežka živa možnost –, v prid bolj prepričljive iluzije, da like vidijo *skozi fotografije*. To pomiri neposrednost, ki se zahteva za take tehnike – občutek, ki ga ponudijo glede intimnosti s portretiranimi objekti –, z očitnim smislom domiselnosti, ki ga vzbudijo – s tem, da privlečejo pozornost na medij. Poudarjanje medija se običajno šteje kot način distanciranja ocenjevalcev od portretiranega sveta. V tem primeru ima ravno nasproten učinek.

8

Začenja nastajati neko pojmovanje narave zaznavanja: zaznavati stvari pomeni biti v *stiku* z njimi na določen način. Mehanska povezava z nečim, podobna tisti od fotografije, šteje za stik, medtem ko človeško posredovana povezava, kakr-

šna je tista od slike, ne šteje za stik. Zaznavni stik s stvarmi ima precej manj opraviti s pridobivanjem znanja o njih, kot se včasih domneva.

Morda se približujemo *nujnemu* pogoju za to, da vidimo skozi slike in za zaznavanje na splošno, vendar smo daleč od tega, da bi imeli zadostni pogoj. Zamislite si stroj, ki je občutljiv za svetlobo, ki izžareva iz scene in ne ustvarja slik, temveč natančne besedne opise scene. Strojni natisi gotovo niso prozorni; ko jih gledamo, ne *vidimo* scene, ki jo je stroj prevedel v besede. Vendar so natisi narejeni ravno tako mehansko kot fotografije.

Lahko je reči, da je razlog, zakaj ne vidimo skozi take mehansko ustvarjene opise, ta, da jih ne *vidimo kot* sceno, ki jo opisujejo; nemara jih nismo sposobni videti na ta način. Če nam spodleti videti fotografijo kot Dwighta Eisenhowerja ali kot osebo ali kot karkoli razen zbira pack na ravni površini, bi lahko zanikali, da vidimo Eisenhowerja skozi fotografijo. Morda dejansko ne vidimo Eisenhowerja, razen če ga ne na nek ustrezen način *opazimo* (četudi ni nujno, da ga prepoznamo kot Eisenhowerja ali celo kot osebo). Toda to nam ne pomaga brez razlage *videti-kot* in pojasnila, zakaj bi to, da ne vidimo opisov kot scene, moralo ustvariti razliko. Niti ne bo pomagalo izjaviti, da so lahko prozorne zgolj *slike*, ne pa predstave drugih vrst. Moramo vedeti, zakaj strojni natisi nimajo statusa slik in zakaj neslike ne morejo biti prozorne.

Raziskovanje stvari s preučevanjem njihovih slik (bodisi fotografij bodisi risb) je presenetljivo analogno njihovemu raziskovanju tako, da jih gledamo neposredno, in v disanalogiji z njihovim raziskovanjem s preučevanjem njihovih opisov. Ena taka analogija zadeva tisto, kar je lahko in tisto, kar je težko ugotoviti, in kakšnim napakam je podvržen raziskovalec. Števnika »3« in »8« včasih zlahka zamenjamo drugega z drugim. Ko torej beremo o drevesu, ki je dejansko visoko 85 čevljev, potem lahko zlahka štejemo, da je visoko 35 čevljev. Ta napaka je veliko bolj verjetna kot napaka, da mislimo, da je visoko 85,00001, ne pa 85 čevljev. Nasprotno je res, ko gledamo na drevo neposredno ali pa preučujemo njegovo sliko. *House* je zlahka zamenjati s *horse* ali *hearse*, ko naša informacija pride od besednega opisa, kot je zlahka zamenjati *cat* s *cot*, *madam* z *madman*, *intellectuality* z *ineffectuality* itn. Ko smo s stvarmi soočeni neposredno ali preko slik, so hiše bolj primerne za zamenjavo s skednji ali drvarnicami, mačke s kužki itn.

Bilo bi veliko prehitro skleniti, da so preprosto razlike te vrste tiste, ki izključujejo raziskovanje scene skozi mehansko ustvarjene opise kot tisto, s katerim sceno vidimo. Različne napake so verjetne, ko vidimo v okoliščinah zamegljene razsvetljave, od tistih, ki so verjetne z svetlo razsvetljavo. (V zamegljeni svetlobi je še posebej težko ugotoviti barve; obrise je lahko lažje razlikovati v taki kot pa v jasni svetlobi). Če bi obstajalo kaj takega kot »videnje-skozi-opise«, bi pričakovali, da se bodo napake, ki smo jim podvrženi, ko vidimo na tak način, razlikovale od tistih, ki smo jim podvrženi, ko vidimo na druge načine. Obstaja globlja poanta, ki jo je treba narediti – poanta o zaznavanju na sploh, ne zgolj o videnju.

Obstajajo pomembna ustrezanja med načinom, kako zaznavamo (bodisi neposredno bodisi s pomočjo fotografij), in načinom, kako svet je (ali kako mislimo,

da je, vendar bom to svarilo začasno odložil na kasnejši čas). Ne mislim, da se rezultati zaznavanja prilegajo dejstvom o svetu, da stvari imajo lastnosti, ki jih zaznavamo, da jih imajo. Niti ne mislim, da so naši percepti ali čutni podatki podobni tistemu, česar percepti ali čutni podatki so. Nasprotno, struktura zaznavanja ima pomembne analogije s strukturo realnosti. V *tem* smislu zaznavamo svet, kakršen je.

Napake, ki jim je podvržen tisti, ki zaznava, ustrezajo podobnostim med samimi stvarmi. Stvari, ki jih je mogoče zlahka zaznavno zamenjati, težko razločiti, so stvari, ki so si v nekem pogledu dejansko podobne druga drugi, bolj podobne kot stvari, ki jih je manj zlahka zamenjati. Drevo, visoko 85 čevljev, je veliko bolj podobno drevesu, ki je visoko 85,00001 čevljev, kot drevesu, ki ima v višino 35 čevljev. Hiše so bolj podobne skednjem in drvarnicam kot konjem in mrliškim vozovom. Stvari z različnimi niansami rdeče so bolj podobne druga drugi (v barvi) kot zelenim stvarem. Stopnja podobnosti dejansko razloži verjetnost zamenjave. Ravno zaradi podobnosti med 85 in 85,00001 čevlja visokimi drevesi je tako težko razlikovati med njimi. Ustrezanje med podobnostjo in zaznavno zamenljivostjo je za pojem zaznavanja, tako predlagam, intrinzična. Proces razločevanja šteje za zaznaven le, če je njegova struktura tako analogna strukturi sveta. Ko zaznavamo, smo tako v tesni povezavi s tistim, kar zaznavamo. To seže vse do razlaganja našega občutka bližine stvarem, ki jih vidimo skozi fotografije.

Nismo pa podobno tesno povezani s svetom, ko ga raziskujemo skozi opise, celo mehansko ustvarjene opise. Opisi premešajo odnose realne podobnosti. Hiše niso veliko podobne konjem ali mrtvaškim vozovom. Težava razlikovanja med hišo in mrtvaškim vozom, ko beremo o njej, ni posledica narave hiše in mrtvaških vozov, temveč dejstev o besedah, ki jih uporabljamo za njihove opise. O besedah razmišljamo kot o tistih, ki se postavijo med nas in tistim, o čemer beremo, kot tistih, ki blokirajo naš pogled nanje na način, kakor fotografije in čutni podatki ne blokirajo našega pogleda na tisto, česar fotografije ali čutni podatki so. Struktura razlikovanja s pomočjo mehansko ustvarjenih opisov ne ustreza strukturi sveta in se torej ne označuje kot zaznavanje.

Ali so si stvari, ki so zlahka zamenljive v zaznavanju, *dejansko* podobne v nekem pogledu? Znanstveno raziskovanje utegne predlagati drugače. Zaznane barve ne natanko ustrezajo valovnim dolžinam odbite svetlobe. Okolja, ki jih čutimo podobno ali celo kot nerazločljivo mrzla, se utegnejo znatno razlikovati v temperaturi s kompenziranjem razlik v vlažnosti in vetrovnosti. Kdo bi to lahko vzel, kot da pomeni, da je ustrezanje med tem, kako nas stvari zadevajo zaznavno, in onim, kako so stvari same na sebi, manj kot popolno. Ali pa bi kdo lahko prepoznal lastnosti – vidne barve in zaznavni hlad –, ki so različne od valovnih dolžin odbite svetlobe in temperature in glede na katere so ustrezanja veljavna. O zlahka zamenljivih objektih vsekakor *razmišljamo* kot o podobnih navzlic našemu zavedanju znanstvenih dejstev. In nemara je to tisto, kar je intrinzično za zaznavanje. Če bi znanstveno raziskovanje razkrilo množične zlome v domnevnih ustrezanjih in če ne bi – po premisleku o teh rezultatih – nič več razmišljali o zlahka zamenljivih stvareh kot podobnih, dvomim, da bi ali da bi morali še naprej govoriti o njihovem *zaznavanju*.

Nekateri dvomijo o same pojmu realne podobnosti. Podobnost je, pravijo, zgolj zadeva tega, kako o stvareh razmišljamo; podobnost je odvisna od nekogaršnje »pojmovne sheme«. V tem primeru bo moralo biti tisto, kar mislimo o podobnostih – kakšne podobnosti obstajajo glede na nekogaršnjo pojmovno shemo – tisto, kar ustreza težavi zaznavnega razlikovanja. To pa bo dovolj. O hišah ne razmišljamo kot posebej podobnih konjem ali mrtvaškim vozovom, torej razlikovanje s pomočjo mehansko ustvarjenih opisov ni zaznavno.

Zakaj menimo, da so stvari, ki jih počnemo, podobne? Včasih, tako predlagam, natanko zato, ker jih je mogoče zlahka zamenjati (ko se preučujejo na načine, ki sicer štejejo za zaznavne). To, da o njih razmišljamo kot o stvareh, ki so podobne druga drugi, se zgodi ravno zato, ker je vizualno razlikovanje med pobarvanimi odkruški raznih odtenkov rožnate sorazmerno težko. Tako za dejstva o naših razlikovalnih zmožnostih lahko rečemo, da ustvarijo podobnosti – podobnosti glede na našo pojmovno shemo, ki je po sedanjem predlogu edina vrsta, ki obstaja –, in tako vzpostavijo ustrezne korelacije.[31]

Zdaj se zdi, kot da bi mehansko ustvarjeni opisi lahko bili v pravih okoliščinah prozorni. Predpostavimo, da smo za raziskovanje sveta regularno uporabili napravo, ki ustvarja opise. Morda bo to prizadelo način, kako mislimo o podobnostih in tako spremenilo našo pojmovno shemo. Take lastnosti bi lahko prepoznali kot *hišost-vidno-skozi-napravo-ki-ustvarja-opis* in *mrtvaško-vozovnost-vidno-skozi-napravo-ki-ustvarja-opis* in te lastnosti imeli za analogne vidnim barvam kot značilnosti samih stvari, zaradi katerih so si lahko podobne, ne pa zgolj kot zmožnosti, ki nas zadevajo preko naprav. V tem primeru bi bila težava razločevanja s pomočjo naprav, ki ustvarjajo opise, v korelaciji s tistim, o čemer razmišljamo kot o podobnostih. Tako bi bili upravičeni razmišljati o sebi, kot da vidimo skozi opise in bi lahko – posebej če ni ničesar glede »realne« podobnosti med stvarmi razen tega, da o njih razmišljamo kot o podobnih –, dejansko videli skoznje. Nemara bi bili potem mehansko ustvarjeni opisi prozorni.

Hitro smo se zapletli v nekatere najgloblje probleme, ki jih ima ponuditi filozofija. Navzlic temu bi moralo biti iz naših pravkaršnjih razmišljanj jasno, da obstajajo take vrste temeljne razlike med slikami in opisi, ki mehansko ustvarjenim slikam – fotografijam – sprejemljivo dopuščajo, da so prozorne, četudi, razen v primeru neobičajnih okoliščin, kakršne so pravkar zamišljene, mehansko ustvarjeni opisi to niso. Ta izziv prozornosti fotografij se razprši.

Naučili smo se, da je treba zaznavni stik s svetom razločevati od dveh različnih nezaznavnih dostopov do sveta: od dostopa, ki ga posredujejo opisi, kot tudi od dostopa preko druge osebe. Običajna primerjava med videti nekaj in biti poučen o nečem to dvoje zamenjuje. Ko nam nekdo sceno opisuje, smo od nje dvojno oddaljeni. Stik je prekinjen tako s posegom osebe, pripovedovalca, kot z besedno obliko pripovedovanja. Sam zaznavni stik je mogoče posredovati – z

[31] Za to se zdi, da obrne na glavo naš prejšnji predlog, da so podobnosti med stvarmi tiste, ki naredijo, da je med njimi težko zaznavno razlikovati. Vendar si lahko po potrebi izbiramo. Tisto, kar šteje za podobnost za nas, kakšne vrste podobnosti obstajajo glede na našo pojmovno shemo, je določeno (vsekakor delno) z onim, katera razlikovanja je zlahka narediti in katera so težka glede na naše običajne načine tistega (kar sicer šteje kot) zaznavanje. Dejstvo, da so določene stvari v teh vidikih podobne, pojasnju-

ogledali ali s televizijo ali fotografijami. Toda *to* posredovanje je sredstvo za *ohranjanje* stika. Gledalci fotografije so v zaznavnem stiku s svetom.

9

Kaj je fotografski realizem? Prozornost ni celotna zgodba. Realizem je pojem z mnogimi obrazi, fotografija pa nosi več kot enega od njih. Ne smemo pozabiti, kako spretna je fotografija pri portretiranju prefinjenosti teksture, sence in odseva, kako z lahkoto zajame zmedene trivialnosti vsakdanjega življenja, kako vešče uporablja perspektivo. Zmožnost fotografije, kakršna se zdaj izpolnjuje za »razkrivanje realnosti«, je še posebej pomembna. Fotografska evidenca je pogosto zelo zanesljiva – od tod njena uporabnost pri sodnih procesih in zgodbah o izsiljevanju. To kajpada ni avtomatska posledica »mehaničnosti« fotografskega procesa. Prej izvira iz dejstva, da se je zgodilo, da so našo fotografsko opremo in postopke v določenih vidikih standardizirali. (Seveda niso standardizirani v vseh pogledih, torej moramo biti selektivni glede tega, kakšne sklepe potegnemo iz fotografij. Na primer, na podlagi fotografije običajno lahko povemo malo razen močnih približkov o absolutni osvetlitvi scene, saj je hitrost zaklopke, filma in odprtost leč tako spremenljiva).

Toda raznih drugih talentov fotografije ne gre zamenjevati z ali celo dopustiti, da zasenčijo njeno izredno zmožnost, da nas postavi v zaznavni stik s svetom, zmožnost, ki jo terja celo nejasen in slabo eksponiran posnetek, ki prikazuje malo podrobnosti in ponuja malo informacije. Ravno to – prozornost fotografije – je tisto, kar je najbolj značilno fotografsko in kar tvori najbolj pomembno upravičenje, da govorimo o »fotografskem realizmu«.

Richard Wollheim
Prevedel Božidar Kante

O SLIKOVNI REPREZENTACIJI

I

Filozofskih teorij reprezentacije je v izobilju.

To nam nekaj pove. Dejansko nam pove dve stvari, dve filozofski stvari o reprezentaciji. Prva stvar je, da ko hočemo ugotoviti obseg pojma reprezentacije, oboroženi z viri, za katere bi pričakovali, da so ustrezni – to je, s takimi intuicijami, kot jih imamo, in s skrbno obravnavo primerov – naletimo na mnoge težke primere. Ali so zemljevidi reprezentacije? Ali so semaforji reprezentacije? Druga stvar je, da se ti težki primeri v celoti upirajo dogovoru. Nihče (ugotavljam) mi ne bo verjel na besedo, da recimo *trompe-l'oeil* slike niso reprezentacije, toda da je to večina abstraktnih slik. Osrednjost reprezentacije znotraj slikovnih umetnosti pomeni, da ne bo zadostoval noben odgovor, ki ga ne podpira neka teorija, še več, teorija, ki se hkrati zapleta s splošno razlago zaznavanja in s širšimi kulturnimi praksami.

Od tod izobilje teorij reprezentacije.

II

Mnogo takih teorij kajpada ne izpolnjuje neke minimalne zahteve, ki ima za svoj cilj varovati našo najmočnejšo intuicijo o reprezentaciji, tokrat ne o njenem obsegu, temveč o njeni naravi. Ta pa je, da je slikovna reprezentacija zaznaven, natančneje, vizualen pojav. Spravite v nevarnost vizualni status reprezentacije in vizualni status slikovnih umetnosti je v nevarnosti. Med tem predavanjem pa bom tisto, kar dandanes imenujejo »optičnost« slikovne umetnosti, vzel za dano.

Toda kako minimalno zahtevo glede teorije slikovne reprezentacije postaviti v neki okvir? Začenjam z naslednjim: (1) če slika nekaj reprezentira, potem bo obstajalo vizualno izkustvo te slike, ki določa, da to dela. To izkustvo imenujem »ustrezno izkustvo« te slike in (2), če ustrezen gledalec to sliko gleda, bo, če druge stvari ostanejo nespremenjene, imel to ustrezno izkustvo.

Nekaj pojasnil:

Ustrezen gledalec je gledalec, ki je primerno občutljiv, primerno informiran in, če je nujno, ustrezno spodbujen. Občutljivost in informacija morata vključevati veščino prepoznavanja tistega, kar je predstavljeno, »če druge stvari ostanejo nespremenjene« pa pomeni, da si poleg tega, da so okoliščine gledanje dovolj dobre, mora gledalec pridobiti vse te kvalifikacije za ravnanje z nalogo. Kar zadeva »primerno spodbujen«, je to mišljeno, da prepreči možen spregled in da nevtralizira vse preveč običajen predsodek. Tisto, kar utegne biti spregledano, je, da včasih gledalec, celo če ima ustrezne veščine prepoznavanja, lahko ni primerno informiran, razen če mu ne povedo, stvar za stvarjo, kaj slika pred njim predstavlja. Brez te informacije ne bo imel ustreznega izkustva. Predsodek pa je domnevati, da če brez te informacije gledalec ni zmožen ustrezno izkusiti slike, potem s to informacijo še vedno ne bo zmožen tega storiti. Informacija lahka zadeva tisto, kar reče, toda kako bi mogla zadevati tisto, kar vidi?

Nekje drugje sem dokazoval, da bi se za to, da bi razpršili ta predsodek, morali spomniti tistih otroških let, ko so nam dali risbo z barvastimi svinčniki in nas vprašali, da povemo, kaj je v listju, mi pa smo odgovorili, da nič, zato, ker če smo jo obrnili tako ali drugače, nismo videli ničesar, potem pa smo bili spodbujeni, pokazali so nam ključ, mi pa smo rekli »deček«, »kamela«, »riba«, »zajec«, »srna«, tisto pa, kar se je spremenilo, ni bilo zgolj ono, kar smo rekli. Tisto, kar se je tudi spremenilo, je bilo ono, kar smo videli. Od tod spodbujanje in potreba po sklicevanju nanj celo v tako skeletni različici te minimalne zahteve.

Tisto, kar naredi to različico za skeletno, je, da – čeravno vztraja pri tem, da za vsako reprezentacijsko sliko *obstaja* ustrezno izkustvo –, nič ne pove o tem, čemu je podobno to izkustvo. Kasneje bomo morali to pomanjkljivost nadoknaditi. Medtem se lahko vprašamo, ali obstajajo kake teorije, ki ne izpolnjujejo minimalne zahteve celo v tej različici?

III

Sum pade najprej na teorijo ali raje na družino teorij, ki sem jih imenoval semiotične in ki jim je skupno, da utemeljujejo reprezentacijo v sistemu pravil ali konvencij, ki povezujejo slikovno površino ali njene dele s stvarmi v svetu.

Če so dandanes najbolj glasne od teh teorij tiste, ki modelirajo pravila reprezentacije na pravilih jezika, so tudi najbolj ranljive, saj v skladu z analogijo, ki jih navdihuje, trdijo, da je reprezentacijski pomen odvisen od slikovne strukture. Toda v ustreznem ali kombinatornem smislu slika nima strukture. Ni nobenega netrivialnega načina segmentiranja slike brez preostanka v dele, ki jih je mogoče kategorizirati funkcionalno ali v skladu s prispevkom, ki ga dajejo pomenu celote.

V skladu s tem tisto, kar je še posebej napačno pri jezikovno usmerjenih semiotičnih teorijah reprezentacije, začenja zakrivati ono, kar je bistveno narobe s semiotično teorijo. Da bi to izpostavil, predlagam (1), da se usmerimo na najbolj sprejemljivo različico semiotične teorije, ki je taka, da ne zgolj opusti zaveze do slikovne strukture, temveč vztraja, da pravil reprezentacije niti umetnik

niti gledalec ne more uporabiti brez veščin prepoznavanja predstavljenih stvari in da (2) preučimo, ali taka teorija zadosti minimalni zahtevi, tako da ugotovimo, kaj naredi iz procesa, s katerim gledalec slikam pripiše reprezentacijski pomen. Na površini kajpada ni nobenega gladkega prehoda od tega, kaj je reprezentacijski pomen, k onemu, kako je reprezentacijsko pomen pripisan, ali narobe. Nobena teorija reprezentacije ne bi smela zanemariti dejstva, da je eden od najboljših načinov, kako ugotoviti, kaj slika predstavlja, ta, da pogledamo naslov. Za katerekoli teorijo reprezentacije pa kajpada obstaja način pripisovanja pomena slikam, ki sledi temu, kako ta teorija pravi, da slike pridejo do svojega pomena, moja sedanje strategija pa je ugotoviti, ali način, povezan z najbolj sprejemljivo vrsto semiotične teorije, pušča dovolj prostora za ustrezno izkustvo?

Odgovor se bo izkazal za nikalnega. Nikalnega v tem, da čeravno najbolj sprejemljiva semiotična teorija dopušča zaznavi, da na dveh različnih točkah vstopi v proces pripisovanja reprezentacijskega pomena slikam, pa v tretji točki – in to je bistveno – zaznavanje izključuje.

Vsaka semiotična teorija, jezikovno usmerjena ali sprejemljiva, dopušča vstop zaznavanja na prvi točki: gledalec se mora vizualno zavedati površine, na katero potem aplicira pravila reprezentacije. Vsaka sprejemljiva semiotična teorija – v nasprotju z jezikovno usmerjeno semiotično teorijo – dopusti vstop zaznavanju na drugi točki, saj mora gledalec imeti ustrezne veščine prepoznavanja, če naj aplicira pravila reprezentacije. Semiotična teorija vseh vrst pa je kajpada izključena iz tega, da bi našla kakršnokoli potrebo za zaznavanjem. To pa je zato, ker od te točke naprej je vse, kar mora gledalec storiti, aplicirati pravila na površino, pravila pa ga bodo odpeljala, brez kakršnekoli pomoči zaznavanja, k misli, kaj je predstavljeno, kar je tudi njegov cilj.

Način, kako to poantirati, je reči, da je v skladu s katerokoli semiotično teorijo dojetje reprezentacijskega pomena v osnovi interpretativna dejavnost, ne pa dejavnost zaznavanja.

IV

Če to, da ne izpolni minimalne zahteve celo v tej skeletni različici, pokaže, kako močno zgrešena je semiotična teorija, to tudi predlaga, da je treba, če naj bi preverili nadaljnje teorije reprezentacije, razširiti minimalno zahtevo. Morala bo – za vsako reprezentacijo – povedati, čemu je podobno ustrezno izkustvo.

Na tej točki prihaja pomoč od druge močne intuicije, ki jo spet imamo o naravi reprezentacije. Kajti če mora sicer primeren gledalec – ki gleda reprezentacijo – preden lahko ima ustrezno izkustvo, imeti ustrezne veščine prepoznavanja, je korolarij tega, da jih, če teh veščin nima, lahko z gledanjem reprezentacije in s tem, da je primerno spodbujen, pridobi. Ob sicer nespremenjenih drugi stvareh bo hkrati imel ustrezno izkustvo in si pridobil veščine prepoznavanja. Ravno na tak način si otroci pridobijo veliko število svojih veščin prepoznavanja iz gledanja ilustriranih knjig. Moja hči, ko je videla svojega prva slona pri dveh letih, je vzkliknila »Babar«.

Če je to tako, če hočemo vedeti, čemu je podobno ustrezno izkustvo, moramo zgolj vprašati tole: Preko katere vrste izkustva si dejansko pridobimo veščine prepoznavanja? Odgovor na to vprašanje pa je gotovo naslednji: Veščine prepoznavanja si pridobimo preko izkustva, v katerem se vizualno zavedamo stvari ali vrste stvari, ki smo jo s tem zmožni prepoznati. Lahko dokazljivo obstajajo izkrivljeni primeri, v katerih se naučimo prepoznati neko stvar na temelju, da nam je pokazano nekaj, kar ji je zelo podobno in potem pripravimo sebe, da vidimo podobno stvar kot stvar, za katero gre. Toda ta metoda bi nas lahko ravno tako zlahka pustila zgolj z veščino sklepanja kot s pravo veščino prepoznavanja. Če je vse to tako, potem lahko strnemo ta sklep v našo minimalno zahtevo kot tretji stavek, tako da celotna stvar zdaj teče takole: (1) če slika nekaj reprezentira, potem bo obstajalo izkustvo te slike, ki določa, da to dela; (2) če ustrezen gledalec to sliko gleda, bo, če druge stvari ostanejo nespremenjene, imel to izkustvo; in (3) to izkustvo bo vizualno zavedanje ali bo vsebovalo vizualno zavedanje predstavljene stvari. To imenujem razširjena različica minimalne zahteve, v nasprotju s skeletno različico.

Tako ponovno oborožen se zdaj lotevam naslednje teorije, na katero pada sum, čeravno je to tudi teorija, v kateri biva običajna modrost: teorije podobnosti. Tudi to je družina teorij, katere člane je mogoče razdeliti na dva načina.

Prvi način delitve takih teorij je delitev med tistimi, ki ne vztrajajo, in onimi, ki vztrajajo, da je podobnost, ki kajpada velja med nečem slikovnim in nečem zunajslikovnim, izkušena. Tisto, pri čemer te teorije vztrajajo, ni kajpada to, da obstaja podobnost med dvema takima stvarema in da je ta podobnost izkušena. Vse, kar zahtevajo, je, da sta dve stvari izkušeni kot podobni, kar je združljivo z zelo širokim obsegom dejanske podobnosti ali aktualne nepodobnosti. Jasno je, da bo zgolj zadnja vrsta teorije podobnosti tista, ki bo zadostila minimalni zahtevi, dejansko, ki je bo zadostila celo v skeletni različici. Saj zgolj ona najde prostor za ustrezno izkustvo.

Drugič, teorije podobnosti je mogoče razdeliti v skladu s členi, med katerimi velja odnos podobnosti. (Ker pa se bom od slej naprej omejil na teorije izkušene podobnosti in ker je izkušena podobnost – v nasprotju s samo podobnostjo – nesimetrična, bom zmožen govoriti o desnem členu ali členu, ki mu je nekaj podobno, in levem členu ali členu, ki je podoben). Nesoglasja o členu, ki mu je nekaj podobno, so torej dejansko nesoglasja o obsegu reprezentacije, k tej temi pa se bom vrnil kasneje. Kar zadeva nesoglasja o podobnem členu, je odločilno vprašanje, ali je ta, vsekakor na prvi pogled, nekaj na slikovni površini ali neki del gledalčevega izkustva, ko gleda slikovno površino.

Končno, in še vedno o vprašanju podobnega člena, pazimo se tistih različic teorije podobnosti, ki se opirajo na posplošujoče pripombe take vrste, kakršne nedvomno delamo pred reprezentacijskimi slikami in ki imajo naslednjo obliko: »To je podobno svetemu Bernardu«, »To je podobno Henriku VIII«. Kajti zapomnite si, da ko izrekamo take pripombe, demonstrativ ne izbere neki del slikovne površine, ne neki del gledalčevega izkustva, temveč predstavljeno stvar: samo pasmo psa, samo kraljevsko osebo, ki jo slika predstavlja. Z drugimi besedami, v vsaki taki pripombi, je podoben člen artefakt reprezentacije ali

pa je bil priveden v bivanje z reprezentacijo. Posledica tega je, da nobena poplošitev takih pripomb ne bo teorija, ki pojasnjuje reprezentacijo s sklicevanjem na podobnost. To bo teorija znotraj reprezentacije, ne pa teorija reprezentacije, ki jo predpostavlja.

Sprejeto mnenje je bilo, da je teorija podobnosti mrtva, potem pa sta se v zadnjih nekaj letih pojavili dve njeni posamezno prefinjeni različici, ki sta sprožili drugačne misli: eno je kategorično predlagal Christopher Peacocke[1], vendar se je odrekel tej etiketi, druga pa prihaja od Malcolma Budda[2], ki etiketo sprejema in si dejansko izrecno prizadeva videti najboljše, kar je mogoče storiti pod to etiketo in jo zato predlaga le hipotetično.

Obe teoriji sta teoriji izkušene podobnosti in obe uvedeta vizualno polje gledalca, tako da dosežeta levi ali podoben člen. Dve teoriji kajpada dojemata vizualno polje nekoliko drugače. Peacocke ga razume, kot da ima tako reprezentacijske kot senzacijske lastnosti, toda zgolj senzacijske lastnosti ponudijo podoben člen v primeru slikovne reprezentacije. Za Budda ima vizualno polje zgolj reprezentacijske lastnosti in torej te preskrbijo podoben člen. Res, za Budda moje vizualno polje ni nič drugega, kot kako vid predstavlja svet, ko gledam nanj, *z enim pridržkom*: da smo odmislili vse lastnosti, ki vključujejo razdaljo ali zunanjost. (Ali je taka abstrakcija možna ali je največ, kar lahko storimo v tej smeri to, da dojemamo različne stvari, ki jih vidimo, kot nam predstavljene, kot enako oddaljene od nas, je pomembna zadeva, vendar ji tu ne bom sledil). Iz tega, da obstajata ti različni pojmovanji vizualnega polja, sledi, da za Budda, ko je nekaj v vizualnem polju izkušeno kot podobno nečemu drugemu, nečemu neslikovnemu, je tako izkušen tudi ustrezni del slikovne površine. Toda to ne velja za Peacocka, ki uvede drug odnos, ki velja med sliko in tistim, kar predstavlja, ta odnos pa gre skozi izkušeno podobnost in je delno določen v okviru izkušene podobnosti.

Še zgolj besedica o tistem, za kar obe teoriji štejeta, da je člen, ki mu je nekaj podobno. To je drugo vizualno polje, možno vizualno polje: natančneje, to je tisto vizualno polje, ki bi ga gledalec reprezentacije imel, če bi – namesto, da bi gledal nanjo –, gledal tisto, kar predstavlja. Toda za vsako predstavljeno stvar obstaja neštetо načinov, na katere jo je mogoče videti, vsakemu od teh načinov pa ustreza drugačno možno vizualno polje. V skladu s tem drugo vizualno polje ali člen, ki mu je nekaj podobno, določa ne le tisto, kar je predstavljeno, temveč tudi ono, kako je predstavljeno: to pomeni reči, katere lastnosti so predstavljene, kot da jih predmet ima. Vzemite dve Monetovi sliki *Žitni snopi*, ki predstavljata taista snopa. Očitno je, da ju predstavljata drugače ali kot da imata drugačne lastnosti, toda kako naj razložimo te razlike? V skladu s pričujočo teorijo moramo to storiti tako, da najprej vzamemo vizualna polja, ki jih gledanje teh dveh slik povzroči in se potem za vsako vprašamo: Katero od neštetih vizualnih polj, ki jih povzroči gledanje dveh žitnih snopov v naravi, bo ustrezen gledalec izkusil kot podobno? Torej, če ena od teh slik predstavlja velik žitni

[1] Christopher Peacocke, »Depiction«, *The Philosophical Review* 96 (1987), str. 383-410.

[2] Malcolm Budd, "How Pictures Looks«, v Dudley Knowles in John Skorupski (ur.), *Virtue and Taste* (oxford: Basil Blackwell, 1993), str. 154-175.

snop in ga predstavlja v polni sončni svetlobi, to stori tako, ker vizualno polje, ustvarjeno z njegovim gledanjem, spada skupaj z vizualnim poljem, ki bi nastalo, če bi gledali velik žitni snop in ga videli v polni sončni svetlobi.

Nadaljnje podrobnosti obeh teorij so bolj zapletene, kot jih potrebujem za njuno razlago, toda naj v tej fazi izrazim preferenco med obema teorijama. Peacockova teorija podrobno določi, da je izkušena podobnost med dvema vizualnima poljema še posebej glede oblike. Ko to stori, se neutemeljeno postavi na eno, raje kot na drugo stran znamenitega razločevanja Heinricha Wölfflina med linearnim in slikovnim načinom reprezentacije, med umetnostjo poudarjenih in umetnostjo nepoudarjenih robov.[3] Sama Peacockova teorija se pridružuje linearnemu načinu. Budd zatrjuje, da se izogne tej pristranskosti tako, da izkušeno podobnost v obliki nadomesti z izkušeno podobnostjo v strukturi. Če – in ponavljam »če« – obstaja realna razlika, ki je postavljena v soodnos s tem razločevanjem, potem je Budd gotovo boljši od Peacocka v znatnejši ustreznosti.

Zdaj se lotimo vprašanja, ali tako izboljšana teorija podobnosti lahko zadosti minimalni zahtevi. Dokler minimalna zahteva ostaja skeletna, je odgovor pritrdilen. Teorija podobnosti jasno vztraja pri ustreznem izkustvu. Tisto, kar vsaka slika reprezentira, je določeno z neko izkušeno podobnostjo. Toda razširite minimalno zahtevo v predlagani smeri in odgovor je ravno tako gotovo nikalen. To pa je zato, ker izkušena podobnost, ki je med dvema vizualnima poljema, ne vključuje vizualnega zavedanja drugega polja, kaj šele tistega, o čemer je drugo polje ali tistega, kar slika predstavlja.[4] Res je: da bi izkusili podobnost, moramo imeti dispozicijsko veščino za prepoznavanje tega, o čem je drugo polje ali tega, kaj slika predstavlja. Vendar teorija podobnosti ne nič bolj kot semiotična teorija zahteva, da se ta veščina kaže v dejanskem ali nedispozicijskem zavedanju predstavljene stvari. To pa je, če imam prav pri označevanju izkušene podobnosti, tisto, kar se zahteva.

Na začetnih straneh *Philosophical Investigations* II, xi[5], ki mečejo spreminjajoče se žarke svetlobe in teme na temo tega predavanja, Wittgenstein razločuje med dvema situacijama, v katerih lahko izkusim ali opazim podobnost. Prva je tale: postavljen sem iz oči v oči z dvema obrazoma in med njima opazim podobnost. Druga je tale: postavljen sem iz oči v oči z enim obrazom in opazim njegovo podobnost z drugim obrazom, ki je odsoten. Torej je zgolj v primeru, če reprezentacija ustvari izkušeno podobnost prve vrste, da je mogoče zgraditi teorijo podobnosti, ki zadovolji minimalno zahtevo za teorijo reprezentacije. Vendar pa je zgolj druga vrsta izkušene podobnosti tista, o kateri je sprejemljivo razmišljati v povezavi z reprezentacijo.

[3] Heinrich Wölfflin, *The Pinciple of Art History*. Prev.M. D. Hottinger (new York: Holt, 1932).

[4] Peacocke izrecno naredi to poanto, ko trdi, da v primeru reprezentacije, na primer, gradu njegova teorija zahteva, da pojem gradu vstopi v vsebino ustreznega izkustva na bolj posreden način, kot bi v primeru, če bi to izkustvo bilo izkustvo nečesa, ki spada v ta pojem. Pravi tudi, da če bi bilo ustrezno izkustvo izkustvo gradu, potem bi to dajalo prednost iluzionistični razlagi reprezentacije. (»Depiction«, str. 403) Moja teza o dvojnosti je mišljena, da bi preprečila to smer sklepanja.

[5] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ur. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953).

Na tej točki je mogoče ugovarjati, da je razširitev, ki sem jo pripisal minimalni zahtevi, ali da mora obstajati vizualno zavedanje tistega, kar je predstavljeno, pretirana in da sem to storil tako, da sem v okoliščinah, v katerih se pridobi veščino prepoznavanja, videl preveč.

Tej smeri razmišljanja ne bom sledil. Namesto tega se bom lotil teorije reprezentacije, ki sem jo dolgo zagovarjal, saj se zdi, da ta teorija zadovolji razširjeno zahtevo, vprašanje, ki se ga bom lotil, pa je, ali ta teorija to naredi na račun neovrgljivosti ali (bi dodali nekateri) razumnosti.

V

Bistvena za to teorijo je posebna zaznavna veščina, ki se imenuje »videti-v«, ki jo imamo mi in morda člani nekaterih drugih vrst.[6] Videti-v je tako logično kot zgodovinsko pred reprezentacijo. Logično v tem, da lahko vidimo stvari v površinah, ki niti niso niti jih ne jemljemo za reprezentacije, recimo, torzo v oblaku ali dečka, ki nosi skrivnostno škatlo, na zapackanen mestnem zidu. In zgodovinsko v tem, da so naši oddaljeni predniki nedvomno delali take stvari, preden so razmišljali o okraševanju jam, v katerih so živeli, s podobami živali, ki so jih lovili. Ko pa se je kajpada enkrat prikazala na prizorišču reprezentacija, je videti-v tisto, ki za vsako reprezentacijo preskrbi njeno ustrezno izkustvo. Zaradi tega je izkustvo videti-v slikovni površini tisto, o čemer je slika.

Tisto, kar je značilno za videti-v in tako za mojo teorijo reprezentacije, je fenomenologija izkustev, v katerih se samo kaže. Ko gledamo primerno označeno površino, se hkrati vizualno zavedamo označene površine in nečesa pred ali za nečem drugim. To značilnost fenomenologije imenujem »dvojnost«. Ko me je prvotno zanimalo, kako definirati moje stališče v nasprotju z Gombrichovo razlago[7], ki zahteva dve zamenjujoči se zaznavi, zdaj platno, zdaj narava, in ki je razumljena na zavajajoči analogiji zdaj raca, zdaj zajec, sem dvojnost identificiral z dvema hkratnima zaznavama: zaznavo ene slikovne površine in zaznavo tistega, kar je predstavljeno.

Pred nedavnim sem znova dojel dvojnost in jo zdaj razumem v okviru enega samega izkustva z dvema vidikoma, ki ju imenujem konfiguracijski in prepoznavni. O teh dveh vidikih sem trdil, da sta fenomenološko nesoizmerljiva z izkustvi ali zaznavami – to je izkustvi površine ali narave – iz katerih izvirata, tisto, kar sem imel v mislih, je bilo nekaj te vrste: včasih doživljamo bolečino v kolenu. To je zapleteno izkustvo, vendar ga ne gre razumeti tako, da ugotovimo, kako se en del tega izkustva primerja s tem, da imamo bolečino, vendar nikjer posebej, in kako se drugi del primerja s tem, da se zavedamo našega kolena in tega, kje je. Tisto, kar nisem hotel nikoli zanikati, je, da je lahko vsak vidik videti-v – skozi svojo fenomenologijo – funkcionalno ekvivalenten izkustvu, iz

[6] Glej Richard Wollheim, *Art and Its Objects*, 2. izd.)Cambridge: Cambridge University Press, 1980), dodatni esej V, »Seeing-as, seeing-in, and pictorial representation«; in *Painting as a nArt* (Princeton University Press, 1987), 2. predavanje.

katerega izvira. Dejstvo, da si lahko pridobimo veščino prepoznavanja skozi gledanje reprezentacij, poanta, na katere teoretskem pomenu sem vselej vztrajal, dokončno dokazuje, da je to tako.

Kritika moje teorije reprezentacije si je povečini privzela obliko zahtevanja več: še posebej več o fenomenologiji videri-v.[8]

Nekaj metodoloških pripomb o tej zahtevi.

Prvič, na tako zahtevo ne smemo odgovoriti tako, kot da bi obstajal kanonični način opisovanja fenomenologije, tako da bi lahko vzeli neko izkustvo in nadaljevali z regijo po regiji ter končali z znosno razumljivo razlago tistega, čemu je ta na splošno podobna.

Drugič, od sebe ne moremo pričakovati – ali komurkoli drugemu dopustiti, da bo to storil – opisa, iz katerega bi se lahko nekdo, ki nikoli ni imel tega izkustva, naučil, kako bi bilo, če bi to storil. Dejansko je zahteva po takem opisu implicitno zanikanje, da tako izkustvo obstaja, saj implicira, da nihče ne bo imel takega izkustva.

Tretjič, nikoli ne smemo izgubiti izpred oči filozofske poante fenomenološkega opisa. Ta nas naj ne bi učil obsega človekovega izkustva. Na nas je, da vidimo, kako lahko neko posebno izkustvo – zaradi tistega, čemur je podobno – naredi, kar naredi. Fenomenologiji sledi le do točke, kjer iz nje sledi funkcija. V primeru videti-v moramo vedeti, kako lahko preskrbi ustrezno izkustvo za vsako in vse reprezentacije ali kako se (enaka stvar) obseg videti-v lahko sklada z obsegom reprezentacije.

Sledil bom tej zadnji smeri raziskovanja, vendar hočem najprej obravnavati predlog, ki se utegne mnogim zdeti sprejemljiv. Ta je, da izkušena podobnost – če vzamemo, da videti-v utemeljuje reprezentacijo – utemeljuje videti-v. Z drugimi besedami, kadarkoli na površini nekaj vidimo, je to delno zaradi podobnosti, ki jo izkusimo med njo in tistim nečem drugim.

Prepričan sem, da obstajajo trije premisleki, ki govorijo proti takemu stališču.

VI

Prvi premislek je naslednji: Površina katerekoli slike lahko vsebuje prvine, ki – četudi posamezno vidne – ničesar ne prispevajo k tistemu, kar slika predstavlja. Z Buddovimi besedami, te prvine nimajo »slikovnega pomena«. Poglejmo si, na primer, dodatne označitve na gotskih slikah ali lise dopolnilne barve, recimo, rdeče na polju zelene, ki jih je Monet uporabljal, da bi okrepil živost.

Če bi torej videnje-v temeljilo na izkušeni podobnosti, bi potrebovali predhoden način precejanja takih prvin, sicer bi o sliki razmišljali kot o tisti, ki predstavlja vsakršno in vse stvari, ki jih lahko izkusimo kot tiste, čemur so te prvine podobne. Mislili bomo, da Duccio predstavlja madonin obstret kot olepšan ali da je Monet raztresel drobcene škrlatne cvetove med trstje.

[8] Na primer Malcolm Budd "On Looking at a Picture« in Kendall L. Walton »Seeing-In and Seeing Fictionally«, oboje v Jim Hopkins in Anthony Savile (ur.), *Psychoanalysis, Mind, and Art: Perspectives*

Če kajpada ohranimo videnje-v kot predhodno, potem bomo opogumljeni gledati na sliko tako, da bi videli v njej, karkoli smo nagnjeni videti, površino pa bomo začeli preverjati glede prvin, ki so nas utegnile zapeljati, le če imamo razlog za dvom o tistem, kar smo videli. Ker pa kajpada za prvine, ki so nedvomno nepomembne, ni nujno, da nas zapeljejo, ni nobene nujnosti – dokler se ohranja prioriteta videti-v – za neko predhodno načelo izključitve. To pa je, kakor jaz vidim, sreča, saj se zdi, da ni nobenega na voljo.

Drug premislek je naslednji: Če je izkušena podobnost temeljna, potem je tisto, kar se mora od nas pričakovati, da bomo storili, to, da bomo pozorni na vsako slikovno pomembno prvino, ki jo lahko prepoznamo, in da se je vizualno zavedamo vsaj v tej stopnji, da jo izkusimo kot tisto, ki je temu ali onemu podobna. Nemara bi jo morali poleg tega izkusiti kot tisto, ki ima ono lastnost, glede katere podobnost napravi na nas vtis. To pa je zato, ker – v skladu s tem stališčem – edini način, kako je lahko katerakoli stvar predstavljena na sliki, način, da neki del slike izkusimo, kot da ji je podoben, zanemarja neko slikovno pomembno prvino in bomo izgubili neki del tistega, kar slika predstavlja.

Na tej točki se zastavlja vprašanje, ali teorija izkušene podobnosti – kot jezikovno usmerjena semiotična teorija – zahteva, da so slike zmožne sistematične segmentacije. Če je odgovor nikalen, kar se zdi na splošnih temeljih bolj sprejemljivo, slikovne prvine pa se lahko v načelu napihnejo tako, da pogoltnejo tako male skupine znakov *kot* okoljno površino med njimi, preži na nas nevarnost. Oglejmo si, na primer, »majhen črn krog«, iz katerega je Roger Fry[9] toliko naredil v svojem silovitem formalističnem napadu na Breughelovo veliko sliko *Procesija na Kalvarijo* – kako naj zagotovo rečemo, da izkusimo take prvine kot tiste, ki so podobne nečemu v svetu, kar slika predstavlja, ne pa kot one, ki so podobne reprezentaciji teh stvari? Z drugimi besedami, ali lahko preprečimo, da bi se teorija izkušene podobnosti spreobrnila v tisto, kar sem imenoval teorija znotraj reprezentacije, v nasprotju s teorijo reprezentacije?

Nasprotno, ko je videnju-v dana prednost, je vse, kar se zahteva, da se vizualno zavedamo površine, to, kako podrobno mora biti to zavedanje, pa je odprta zadeva. To pa je zato, ker ni nobene zaznavne značilnosti površine, ki bi ustrezala vsaki značilnosti tistega, kar je predstavljeno. Reprezentacijska vsebina Gainsboroughovih ali Turnerjevih slik ni omejena s tistim, kar sem imenoval »lokalizacija«.

Tretji premislek proti prioriteti izkušene podobnosti je naslednji: da to stališče ne zahteva ne le zavedanja tega, kakšne lastnosti imajo slikovno pomembne prvine, temveč tudi, da iz teh lastnosti sklepamo, kako je ustrezen predmet predstavljen ali (kar je enaka stvar) katere lastnosti so predstavljene, kot da jih ima. Toda taka sklepanja so lahko svojeglava. Parmigianinova *Madona* ni predstavljena, kot da ima dolg vrat, niti ne Ingres, ki je zaničeval anatomijo, kaže svojih odalisk – to je, samih žensk – z enim vretencem preveč, kot trdijo sodobni kritiki.

[9] Roger Fry, *Transformations: Critical and Speculative Essays on Art* (London: Chatto and Windus, 1926), str. 15-16. Za razpravo o tem odlomku in o formalistični kritiki glej Richard Wollheim, *On*

Končna opazka: Tisti, ki najdejo mesto za izkušeno podobnost v razlagi reprezentacije, razmišljajo v njen prid, da taka razlaga zlahka prinese merilo naturalizma v reprezentacijo. Če to res naredi, jaz, nasprotno, gledam na to kot na znak proti njihovi razlagi. Kajti ko enkrat začnemo pregledovati zelo različne vrste reprezentacije, o katerih razmišljamo kot o naturalističnih, se zdi grobo biti prepričan, da obstaja eno samo, kaj šele preprosto merilo, še najmanj tako, v katerem izkušena podobnost igra prvenstveno vlogo nezgodovinsko pojmovanega naturalizma.

VII

Vračam se k vprašanju, kako sta lahko obseg videti-v in obseg reprezentacije identična in začenjam s vprašanjem: Kakšen je obseg reprezentacije?

Odgovor se razdeli na dva dela. Prvi del je ontološki in nam daje razne vrste stvari, ki jih je mogoče predstaviti ali tisto, kar imenujem raznolikosti reprezentacije. Drugi del sestoji iz vseobsegajoče omejitve, to pa jo vsiljujejo meje vidnosti. Kot je rekel Alberti: »Slikar se ukvarja zgolj s predstavljanjem tistega, kar je mogoče videti«.

Raznolikosti reprezentacije so dane z navzkrižno klasifikacijo. Vzdolž ene osi imamo reprezentacije objektov *proti* reprezentacijam dogodkov. Predstaviti je mogoče ženske (objekte) in tudi bitke (dogodke). Vzdolž druge osi imamo reprezentacije posameznih objektov ali dogodkov *proti* reprezentacijam zgolj posebne vrste objektov ali dogodkov. Tako lahko imamo reprezentacijo gospe Moitessier (posamezen objekt) ali reprezentacijo mlade ženske za pultom, nemara mlade ženske, ki ima nekatere specifičnosti, toda nobene posebne mlade ženske (zgolj posebne vrste objekt). Lahko imamo alternativno reprezentacijo bitke pri San Romanu (posamezen dogodek) ali reprezentacijo konjeniškega spopada – spopada ob mraku na dvignjenem terenu, med izenačenima stranema, pri čemer muškete krepijo konjenike – toda nobenega posebnega konjeniškega spopada (zgolj posebne vrste dogodka). Reprezentacije, ki so zgolj o stvareh neke posebne vrste, objektov ali dogodkov, je mogoče, tako mislim jaz, najbolje prepoznati preko njihovega intrinzičnega neuspeha, da bi preskrbele odgovore na vprašanja: Kateri objekt? Kateri dogodek? Katera ženska? Katera bitka?

Nelson Goodman[10] je pokazal na drugo posebno vrsto reprezentacij: to je, reprezentacij vseh stvari določene vrste. Te je mogoče najti v slovarjih ali priročnikih, vendar le redko v slikovni umetnosti.

Ob obravnavanju obsega reprezentacije sem kajpada prepričan, da je boljše izhodišče drugi del razlage: *omejitev* reprezentacije ali vidnost. Daje nam več neposrednega vpogleda v to, kako se obseg reprezentacije in obseg videti-v skladata. To pa je zaradi tega, kaj ta omejitev zahteva. Za samo reprezentacijo ni nujno, da se omeji na tisto, kar je mogoče videti iz oči v oči: tisto, na kar se mora omejiti, je ono, kar je mogoče videti v zaznamovani površini.

[10] Nelson Goodman, *The Language of Art* (Indianapolis: Hackett, 1969), 1. pogl.

Toda kakšna je razlika? Kajti ali sploh obstaja kaj, kar je mogoče videti na površini in česar ni mogoče videti iz oči v oči?

Odgovor je pritrdilen, mi pa že poznamo vsaj del razloga. Saj lahko v slikah vidimo stvari zgolj posebne vrste, teh pa ne moremo videti iz oči v oči. Iz oči v oči ne moremo videti žensk in bitk, o katerih se ne moremo vprašati: Katere ženske? Katere bitke?

Toda nekateri bi utegnili vztrajati pri tem, da četudi lahko v slikah vidimo vrste stvari, ki jih ne moremo videti iz oči v oči, jih ne moremo videti, kot da imajo *lastnosti*, ki jih ne moremo videti iz oči v oči ali ne moremo videti, kot da jih imajo, iz oči v oči. Ravno v izdelavi tega nauka je Lessing znamenito zanikal, da bi slike lahko predstavile dogodke, ki se odvijajo v času, to je, da bi lahko predstavile dogodke *kot* odvijajoče se v času.

Dokazati je mogoče, da mesto, kjer se je Lessing dejansko motil, zadeva meje, ki jih je pripisal tistemu, kar je mogoče videti iz oči v oči, ne pa meje, ki jih je posledično vsilil tistemu, kar je mogoče predstaviti. Ne da bi to vprašanje odprl, naj preprosto pokažem, da slike lahko predstavljajo stvari, kot da imajo lastnosti, ki so skrajno blizu mejam vidnosti iz oči v oči, in pustim odprto, na kateri strani dejansko ležijo. Tako slike lahko predstavljajo moškega kot prepevajočega in žensko kot tisto, ki ga posluša; lahko predstavljajo kralje kot tiste, ki vidijo stvari, ki niso dane človekovemu očesu; lahko predstavljajo moškega, ki se odpoveduje vsem zemeljskim dobrinam razen eni, in zakaj to dela; in lahko predstavljajo žensko, ki sliši novice, z veličino, grozovitostjo katerih se bojuje, da bi jih sprejela.

VIII

Če zdaj vprašamo: Kako da je to tako?, se sprašujemo o splošni razlagi tega, kaj pomeni, da je nekaj vidno na površini.

Oglejmo si naslednji eksperiment. Gledam sliko, ki vključuje klasično krajino z ruševinami. Zdaj pa si zamislite naslednji dialog. »Ali lahko vidiš te stebre?« »Da.« »Ali lahko vidiš te stebre, kot da izvirajo iz templja?« »Da.« »Ali lahko vidiš te stebre, ki izvirajo iz templja, kot da so podrti?« »Da.« »Ali jih lahko vidiš, kot da so bili porušeni pred nekaj sto leti?« »Da.« »Ali jih lahko vidiš, kot da so jih pred nekaj sto leti podrli barbari?« »Da.« »Ali jih lahko vidiš, kot da so jih pred nekaj sto leti podrli barbari, ki so nosili kožo divjih oslov?« (Premolk.) »Ne.«

Ob vsaki izmenjavi je tisto, kar pomeni »da«, to, da je spraševanje naredilo razliko glede tega, kaj se je na prizorišču videlo, ravno tako kot »ne« pomeni, da so – *vsaj za tega gledalca tu in zdaj* – bile dosežene meje vidnosti na tej površini. Zdaj domnevajmo, da je ta gledalec primeren gledalec za to sliko. V tem primeru lahko »ne« razumemo kot zavrnitev z njegove strani, da bi sliki vsilil nekaj, česar ne predstavlja.

Tisto, kar ta miselni eksperiment predvsem kaže, je osrednja fenomenološka značilnost videnja-v, ki je njegova prežetost z mislijo, bodisi da misel neposred-

no povzroča označena površina bodisi, da jo delno spodbudi druga površina. Ravno ta značilnost pa je tista, ki spet razloži širok obseg videti-v, ki je širši, kot smo videli, od obsega videnja iz oči v oči. Ravno ta prežetost videnja-v z mislijo je tista, ki razloži širok obseg stvari, ki jih je mogoče predstaviti in širok obseg lastnosti, ki jih je mogoče predstaviti, da jih te stvari imajo.

Vendar sta potrebni dve opazki.

Prva je tale: zgolj iz tega, ker je res, da ko gledamo slike lahko naše zaznavanje dopolnimo z mislijo, tako da vidimo v sliki spremembe, ne sledi, da imamo kakršenkoli način pokaza, kje se je sprememba zgodila ali kaj pomeni – razen seveda ponavljanje misli, ki je povzročila spremembo. Drugič, ko vztrajam pri tem, da misel, konceptualna misel lahko povzroči spremembe v tistem, kar vidimo na površini, se ne opredeljujem glede vprašanja, ali ima izkustvo videti-v pojmovno ali nepojmovno vsebino. Okušanje juhe ima nepojmovno vsebino, toda če smo pojmovno spodbujeni glede tistega, kaj je v juhi, ima juha lahko drugačen okus.

IX

Drug psihološki pojav, ki ga zelo prežema misel, je domišljija in smo v skušnjavi, da bi razmišljali, da domišljija, še posebej v svojem bolj zaznavnem načinu ali vizualizaciji, utemeljuje videti-v.

Preprosta različica tega predloga je, da ko vidim obraz na sliki, me znaki na površini vodijo k temu, da si zamislim, da vidim obraz. Zamišljanje videnja obraza, ki mu je zdaj pripisana vloga ustreznega izkustva, pa kajpada prosto plava, osvobojeno reprezentacije. Čeravno določa, kaj slika predstavlja, sta to zamišljanje in videnje slikovne površine zgolj zunanje povezana.

Zapletenejša in veliko superiornejša različica tega predloga, ki ga zagovarja Kendall Walton[11], je naslednja. Vidim slikovno površino, zamišljam si, da vidim obraz in o mojem videnju površine si zamišljam, da je izkustvo videnja obraza. Dalje, veridično izkustvo površine in domišljijsko izkustvo obraza, ki sta obe zaznavni, tvorita – z Waltonovo besedno zvezo – »eno samo izkustvo«. Spet dvojnost.

Moja težava s tem drugim predlogom je, kako razumeti bistvo projekta ali kako si zamišljati, da je eno zaznavno izkustvo drugo. Kajti če nam uspe, na kakšen način izvorno izkustvo ohrani svojo vsebino? Kajti kaj ostane od izkustva videnja površine, ko si uspešno domišljam, da je to izkustvo neko drugo izkustvo? Če kajpada še naprej dejansko vidim površino ali pa to izkustvo ohranja svojo vsebino, kako mi je uspelo, da sem si ga zamišljal, to izkustvo, kot da je izkustvo videnja obraza? In upoštevajte dve stvari. Prvič, da je zamišljanje enega izkustva kot drugega nekaj veliko bolj izkustvenega od preprostega zamišljanja, da je eno izkustvo drugo. In drugič, upoštevajte, da se ta problem pojavlja izključno tam, kjer (1) je tisto, kar si zamišljamo, da je nekaj drugega od tistega, kar je, nekaj zaznavnega *in* (2) je tisto, za kar si zamišljamo, da je,

[11] Kendall L. Walton, *Mimesis as Make-Believe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

tudi nekaj zaznavnega. Očitno ni nobene temeljne težave, če premikam moje dlani in roke na sunkovit in nenavaden način in si o tem zamišljam, da dirigiram nekemu velikemu orkestru, niti če, kar se tega tiče, strogo gledam starega sovražnika in si zanj zamišljam, da ga ubijam s svojim pogledom. V prvem primeru ni nobeno izkustvo zaznavno, v drugem pa je zaznavno zgolj eno.

X

Tudi jaz v svoji razlagi reprezentacijskega pomena najdem prostor za domišljijo, vendar je to prostor, ki je pomožen za videti-v in je pomemben le za nekatere slike.[12] To so slike, v katerih je ustreznemu gledalcu ponujena drugačna forma dostopa skozi prisotnost v predstavljenem prostoru, čeravno ne v tistem njegovem delu, ki je predstavljen o figuri. To formo imenujem Gledalec v Sliki. Gledalec v Sliki ima, med drugim, psihološki repertoar: repertoar prepričanj, želj, drž, odgovorov. Tisto, kar se potem zgodi, je, da se ustrezni gledalec, lahko bi rekli ustrezni *zunanji* gledalec, začne identificirati z notranjim gledalcem, to je, da si o njem, notranjem gledalcu, iz središča ali od znotraj zamišlja, da vzajemno deluje s predstavljenim prizoriščem, kakor mu dopušča ali ga omejuje repertoar, ki mu je pripisan. Čisti rezultat bo, da se bo zunanji gledalec znašel v preostalem stanju, ki je analogno stanju notranjega gledalca, to stanje pa bo spet vplivalo na to, kaj vidi na sliki, ko se od domišljije spet vrne k zaznavanju.

Vzemite kot primere reprezentacij, ki vsebujejo Gledalca v Sliki, nekatere Manetove kompozicije z eno samo figuro, recimo, *Žensko s papigo* ali *Uličnо pevko*. Ko gledam eno ali drugo od teh slik, vidim na njuni površini žensko, ki je v tem trenutku intenzivno zasedena. Odvrača jo skrivnost. Potem iz množice ključev prepoznam eksistenco druge figure, nemara moškega ali morda spolno nedoločene figure, ki stoji v predstavljenem prostoru nekje ravno na tej strani slikovne ravnine. Potem si začenjam v bistvu zamišljati, da si ta figura prizadeva, močno prizadeva, zaman prizadeva stopiti v stik s predstavljeno figuro. Utrudljivost, razočaranje, obup, ki si ga začenjam zamišljati, zamišljati od znotraj, bodo izkustvo Gledalca v Sliki prekapljali vame in okrepili dejstvo, kako vidim žensko.

To razlago Gledalca v Sliki, vzeto iz knjige *Painting as an Art* – četudi izpuščam vso razpravo o tem, kakšno evidenco bi utegnili imeti, v primeru katerekoli dane slike, za to, da obstaja tako vmešavanje – povzemam zato, da bi poudaril razliko v vlogi in delitev dela, kakor jo jaz vidim, med zaznavanjem in domišljijo v našem vzajemnem delovanju z reprezentacijskimi slikami. Vendar upoštevajte, da ni nič od tega razumnega, razen če ne priznamo eksistence neke forme domišljije, ki jo je sodobna filozofija, vsekakor implicitno, zavračala. To pa je v bistvu zamišljanje nekoga drugega kot samega sebe. Domišljijo od znotraj trenutno obravnavajo tako, kot da mora biti *de se*. Če si kogarkoli zamišljam od znotraj, sem to lahko le jaz sam in če se mi *zdi*, da si zamišljam drugega, je tisto, kar si realno zamišljam bodisi jaz sam v koži drugega, kar ne zados-

[12] Wollheim, *Painting as an Art*, III. Predavanje.

tuje za projekt, ki ga predpostavljam, bodisi da sem jaz sam drugi, kar je nekoherentno. Veliko nedavne razprave o vlogi domišljije ali (kot se sedaj imenuje) simulacije pri utemeljitvi naše vednosti o drugih duhovih je okuženo s tem neuspehom, da bi priznali obseg domišljije.

XI

Naj, celo tako pozno, pokažem na presenetljiv izpust v tem predavanju: presenetljiv, saj pojav na veliko nastopa v mnogih razlagah reprezentacije, temveč je tudi temeljni kamen moje lastne razlage. Sploh nismo omenili umetnikovih intenc: »intence« so beseda, ki je začela pomeniti tiste psihološke dejavnike v umetniku, ki povzročajo, da dela, kakor dela.

Najbolj shematski način prilagajanja umetnikovih intenc razlagi, ki sem jo dal, je naslednji: za vsako reprezentacijsko sliko je verjetno, da obstaja več kot ena stvar, ki jo je mogoče videti v njej: obstaja več kot eno izkustvo videti-v, ki jo lahko povzroči. Izkustvo videti-v, ki določa, kaj predstavlja, ali ustrezno izkustvo je kajpada izkustvo, ki se sklada z umetnikovo intenco. Z izpustitvijo umetnikove intence iz argumenta sem moral postaviti poanto bolj posredno v okviru ustreznega gledalca, ki se kot gledalec identificira z ustrezno občutljivostjo in ustrezno informacijo ter je ustrezno spodbujen. Vendar gre za enako poanto, saj poglejte, kaj tu pomeni »ustrezna«. Pomeni občutljivost, informacijo, spodbujanje, ki se jih zahteva, če naj gledalec vidi sliko tako, kakor si to od njega želi umetnik.

V tem, da sem zadevo postavil, kakor sem jo moral, je seveda tudi neka prednost, to je, v okviru tega, kar ustrezen gledalec vidi, ne pa v okviru umetnikovih intenc. To je pojasnilo, zakaj za nekatere reprezentacije ne bo nobenega ustreznega izkustva. Tako izkustvo se bo izmuznilo celo ustreznemu gledalcu, to pa zato, ker umetniku ni uspelo narediti dela, ki ga je mogoče izkusiti na način, ki se sklada z intencami, ki jih je nedvomno imel. V takih primerih delo, tako moramo skleniti, ne predstavlja ničesar, čeravno če tako rečemo, to kajpada zasenči dejstvo, da je neuspeh, neuspeh, da bi uresničili intenco, vselej zadeva stopnje. Če zanemarimo Balzacovega Frenhoferja, ali je ta neuspeh lahko sploh kdaj popoln?

Reprezentacijski pomen, res, slikovni pomen na splošno ni, po mojem mnenju, odvisen od intence kot take, temveč od izpolnjene intence. Intenca pa je izpolnjena, ko slika lahko v ustreznem gledalcu povzroči izkustvo, ki se sklada z intenco. In upoštevajte, da gledalčeva vednost o umetnikovi intenci, kakorkoli je že pridobljena, lahko legitimno oblikuje tisto, kar vidi v sliki. Tistega pa, kar ta ali dejansko katerakoli druga vednost ne more legitimno storiti, je, da sebe nadomesti z zaznavanjem. Če je vse, kar ustrezen gledalec lahko stori, to, da odkrije umetnikove intence in da v skladu s tem interpretira delo in ni nobenega zapisa tega v njegovem izkustvu slike, potem pogoj reprezentacije ni bil izpolnjen.[13]

[13] To predavanje je bilo prvotno izpeljano kot spominsko predavanje na Garetha Evansa na Univerzi v Oxfordu 26. novembra 1996.



Wittgenstein

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Vsebina sedme teze Logično filozofskega traktata*

Članek ima dva dela. V prvem je podana edina sprejemljiva interpretacija 7. teze Wittgensteinovega *Logično filozofskega traktata*, ki ima za posledico zavrnitev stališča, da bi *traktatska* pozicija vseeno nekako omogočala govor o *mističnih* elementih. Drugi del članka na podlagi te interpretacije zavrne stališče, da *Traktat* nima sploh nobene vsebine, saj sedma teza vzpostavlja nek S5 sistem (aletične) modalne logike – logike logične nujnosti.
Ključne besede: modalna logika, S5, *Logično filozofski traktat*, Wittgenstein.

Sedma teza *Traktata* pravi – če jo beremo tako rekoč *iz* običajnega jezika –, da mora nekdo molčati, če bi hotel govoriti o stvareh, o katerih »ne moremo govoriti«. Da torej subjektu izjavljanja, ki o določenih stvareh ne bi mogel govoriti, zapoveduje molk glede teh stvari. Takšno tolmačenje sugerira tako slovenski kot oba angleška prevoda:

(a) »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« (Jerman)
(b) »What we cannot speak about we must pass over in silence.« (Pears & McGuiness)
(c) »Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.« (Ogden & Ramsey)

Če sprejmemo nastopanje subjekta v sedmi tezi, bi jo morali parafrazirali na sledeči način:

(I_1) Če ni mogoče, da *A* pravi *p*, potem je obvezno, da *A* ne pravi *p*.

* Za pripombe in sugestije se zahvaljujem udeležencem mednarodne konference »Logical Basics of Metaphysics« v okviru IUC v Dubrovniku (od 20. do 25. maja 2007), med njimi predvsem Andreju Uletu, Matthiasu Vargi von Kíbed in Milošu Arsenijeviću, ter udeležencem mednarodne konference »Contemporary Philosophical Issues« na Reki (od 14. do 15. junija 2007), kjer sem imel referata na temo tega članka.

Interpretacija (I_1) izpostavlja sinonimnost med »ne govoriti« in »molčati« ter protislovnost med »*A* pravi, da *p*« in »Ni res, da *A* pravi, da *p*«. »*A*« označuje subjekt izjavljanja, »*p*« pa poljubno stanje stvari ali situacijo, o kateri *A* govori. Res je, da je poljubni stavek »*p*«, četudi je elementaren, še nadalje strukturiran (ima obliko F*x*, G*xy*, H*xyz* ipd.), in da bi se lahko zato zdelo, da teza, ki jo obravnavamo, *neposredno* prepoveduje nemogoč govor o določenih predmetih, ki bi »lahko« vstopali v takšne zveze. Vendar imajo imena glede na stališče *Traktata* pomen (referenco) samo v stavkih, zato lahko vedno *neposredno* govorimo ali pa ne moremo govoriti samo o stanjih stvari oziroma situacijah. (Imena, ki nastopajo v določenih nesmiselnih stavčnih zvezah, bi lahko v drugih – smiselnih – tvorila stavke, ki kaj povedo o svetu.) Zato se tudi prepoved nemogočega govorjenja nanaša na izgovarjanje nesmiselnih *stavčnih* znakov, smiselni pa so tisti stavčni znaki, ki jih lahko postavimo v odnos do sveta – stavki; ti povedo to, kar je mogoče reči. Subjekt sedme teze potemtakem – enostavno rečeno – ne bi smel govoriti nesmislov.

V nasprotju z navedenim se lahko pri poljubnem branju sedme teze seveda komu nekako zazdi, da le-ta prepoveduje govorjenje o nemogočem. Vendar to, kar sedma teza zares prepoveduje, ni *govorjenje o nemogočem*, ampak *nemogoče govorjenje*. Namreč: kar je formalno nemogoče, »se govori« s tem, da je nekaj (formalna) kontradikcija. Wittgenstein v *Traktatu* to razliko med nemogočim govorjenjem in govorjenjem o nemogočem izrazi s tem, da razlikuje med nesmiselnimi [*unsinnig*] in stavki brez smisla [*sinnlos*]. Tavtologije in kontradikcije so brez smisla; tavtološke in kontradiktorne povezave smiselnim stavkom, ki sami sicer nekaj povedo o svetu, tako rekoč odvzamejo smisel – vez s svetom. Nesmiselni stavki pa »hočejo« narediti nekaj, česar ne morejo.[1]

Če sedaj še naprej sledimo interpretaciji, ki jo ponujajo slovenski in oba angleška prevoda, se moramo vprašati: »Kdo so ti subjekti, ki ne smejo govoriti o tem, o čemer ne morejo?« Gotovo kot subjekte nesmiselnega izjavljanja slovenski in drugi angleški prevod neposredno postavljata *nas*. Če smo res *mi* tisti, ki nam ni dopuščeno govoriti o stvareh, o katerih ne moremo, potem bi nemara lahko obstajalo neko bitje (Bog, kakšen človek ali stroj prihodnosti ipd.), ki bi mu bilo dopuščeno govoriti o tem, o čemer *mi* ne moremo govoriti. (In bi seveda tudi moglo govoriti o tem.)

Ni tako. Sedma teza *Logično filozofske razprave*, kakor se je na *Traktat* vedno nanašal Wittgenstein, v svojem avstrijskem izvirniku uporabi besedico »man«:

(d) »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« (Wittgenstein)

[1] Pri tem seveda nočem zanikati, da ima sedma teza tudi veliko intuitivno moč, tako da se komu na tej ravni lahko zdi, da jo lahko brez težav predrugačimo in še vedno zveni dobro. (Zaradi posebnega Wittgensteinovega sloga bi kakorkoli predrugačena sedma teza, ki uporablja iste pojme, še vedno zvenela wittgensteinovsko!) Vendar pa pri tem ne bi smeli pozabiti, da s tem spremenimo njeno izvorno formalno vsebino, tako da bi lahko bila na kakršenkoli način predrugačena sedma teza *Traktata* v neskladju in morda celo v protislovju z izvirno. Torej ne moremo hkrati sprejemati stališč *Logično filozofskega trak-*

Natančen – z logiko *Logisch-philosophische Abhandlung* podkrepljen – prevod bi se potem moral glasiti[2]:

(e) »O čemer se ne more govoriti, se mora molčati.«[3]

Potemtakem molku glede nemožnega govorjenja nismo zapisani samo *mi*, ljudje, ampak je ta molk vpisan v samo sintakso, nanaša se na kakršnokoli (logično) smiselno izrekanje. Iz tega sledi, da *nikomur* ni dovoljeno govoriti nesmisle, *ker se tega, kar naj bi le-ti izrekli, ne da povedati.* Tako bi bil do neke mere ustrezen prvi angleški prevod *Logisch-philosophische Abhandlung* (pri prevajanju je, kakor je razvidno iz njegove korespondence z Ramseyem, sodeloval tudi Wittgenstein), v katerem nastopa poljubni *nekdo* [*one*].

In če smo čisto natančni, potem v sedmi tezi subjekt izrekanja pravzaprav sploh ne nastopa. Pri svoji interpretaciji se nanašam na tezo 5.542 *Traktata*, kjer Wittgenstein pove, da imajo stavki oblike »*A* verjame, da *p*«, »*A* misli *p*«, »*A* pravi *p*« pravzaprav obliko »'*p*' pravi *p*«, kjer je »*p*« nek stavčni znak. V razviti obliki se sedma teza *Traktata* torej glasi:

(I_2) Če ni mogoče, da »*p*« pravi *p*, potem je obvezno, da ni res, da »*p*« pravi *p*.

Naj za bolj formalen pristop uvedem še znaka za dualna (aletična) operatorja nujnosti (»□«) in možnosti (»◊«) ter znaka za dualna (deontična) operatorja obveznosti (»O«) in dopustnosti (»P«).[4] Sedmo tezo torej razumem na sledeči način:

(I_3) $\neg\Diamond$(»*p*« pravi *p*) $\supset$ O$\neg$(»*p*« pravi *p*)[5]

Če je sedma teza res teza, potem nima protiprimera in zato seveda ni kontingentni stavek. Kaj pa bi lahko veljalo za protiprimer njene veljavnosti? Katerakoli situacija [*Sachlage*], v kateri ne bi bilo mogoče, da »*p*« pravi *p*, in hkrati ne bi bilo obvezno, da »*p*« ne pravi *p*. Da bi videli, v kakšni situaciji do tega lahko pride, predpostavimo minimalno zahtevo za deontično modalnost v sintaktičnem (logičnogramatičnem) smislu – relacija dostopnosti (»*S*«) med dopustnimi svetovi[6] v sintaktičnem smislu je *serijska*, tako da za vsak svet *x* velja, da obstaja svet *y*, tako da je *y* relativno dopusten glede na *x* – in minimal-

[2] S tem nočem reči, da sta navedena prevoda slaba; res pa je, da sta – v kontekstu *Traktata* – nenatančna.

[3] Oziroma: »O čemer se ne more govoriti, o tem se mora molčati.« Morda bi bil še boljši Jermanov prevod iz »Avtorjevega pregovora« k *Logično filozofskem traktatu*, kjer je »wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen« prevedeno z »o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati«.

[4] Za razumevanje kombinacije teh dveh vrst modalnosti glej, na primer, Nolt (1997: 360-364).

[5] (I_3) je seveda samo bolj formalen zapis za (I_2).

[6] V govoru o dopustnih in možnih *svetovih* gre seveda za dopustne in možne *situacije* v smislu *Traktata*.

no zahtevo za aletično modalnost – relacija dostopnosti (»*R*«) med možnimi svetovi je refleksivna, tako da za vsak svet *x* velja, da je relativno možen glede na samega sebe. Če domnevamo še neveljavnost sedme teze, se nam razvije sledeče semantično drevo:

(1)	$(\forall x)(\exists y)xSy$	(serijskost relacije *S*)
(2)	$(\forall x)x\mathrm{R}x$	(refleksivnost relacije *R*)
(3)	w_0: $\neg[\neg\Diamond(\text{»}p\text{« pravi }p) \supset \mathrm{O}\neg(\text{»}p\text{« pravi }p)]$	(domneva)
(4)	w_0: $\neg\Diamond(\text{»}p\text{« pravi }p)$	(iz 3)
(5)	w_0: $\neg\mathrm{O}\neg(\text{»}p\text{« pravi }p)$	(iz 3)
(6)	w_0: $\Box\neg(\text{»}p\text{« pravi }p)$	(iz 4 po dualnosti)
(7)	w_0: $\mathrm{P}(\text{»}p\text{« pravi }p)$	(iz 5 po dualnosti)
(8)	w_0: $(\forall w)[w_0Rw \supset \neg(\text{»}p\text{« pravi }p, w)]$	(iz 6 po definiciji za $\Box\neg$)
(9)	w_0: $(\exists w)[w_0Sw \,\&\, (\text{»}p\text{« pravi }p, w)]$	(iz 5 po definiciji za *P*)
(10)	w_1: »*p*« pravi *p*	(uprimeritev iz 9)
(11)	w_0: $\neg(\text{»}p\text{« pravi }p)$	(uprimeritev iz 8)

Tako dobimo protiprimer sedmi tezi, univerzum (dveh) možnih svetov (situacij), kjer je svet w_1 relativno dopusten glede na svet w_0 (w_0Sw_1) ter relativno dopusten glede na samega sebe (w_1Sw_1) – relacija *S* je serijska – in kjer je svet w_0 relativno možen glede na samega sebe (w_0Rw_0) ter svet w_1 relativno možen glede na samega sebe (w_1Rw_1) – relacija *R* je refleksivna –; v svetu w_1 je res, da »*p*« pravi *p*, v svetu w_0 pa to ni res.

Navedeni protiprimer je samo ena od uprimeritev bolj splošne situacije, v kateri bi bilo dopustno, da *Q*, in hkrati ne bi bilo mogoče, da *Q*.[7] Izkaže se, da se kaj takega lahko zgodi, če je možnost, o kateri govorimo, na primer, nomična ali praktična, ne pa logična. Gotovo je dopuščeno, da, na primer, neham kaditi, pa vendar je moja volja tako šibka, da mi to ne more uspeti. Še več, lahko se celo zavežemo k temu, da storimo nekaj, kar je, recimo, nemogoče glede na naravne zakone: če predpostavimo, da bi človeštvo zares sklenilo dogovor o tem, da je treba obvarovati okolje, si lahko še vedno zamislimo situacijo, v kateri nam to – zaradi že povzročenega stanja okolja in naravnih zakonov, ki neizogibno vodijo v propad – kljub naši zavezi ne bi moglo uspeti. Pa če bi se še tako trudili v izpolnjevanju tega, k čemur smo se zavezali. Izkaže se, da je mogoče, da ni obvezno, da ne-*Q* – da je torej dopustno, da *Q* –, čeprav je (npr. nomično ali praktično, ne pa logično) nemogoče, da *Q*, in da je mogoče celo, da je obvezno, da *Q*, čeprav je (npr. nomično ali praktično, ne pa logično) nemogoče, da *Q*.

[7] Ta del članka odgovarja na po elektronski pošti sporočeno pripombo, za katero se mu zahvaljujem, Nevena Sesardića, da »obveznost, da ne-*A* lahko obstaja samo takrat, ko je mogoče tako *A* kot ne-*A*. Z drugimi besedami, če je *A* nemogoče, potem je nujno, da se bo zgodilo ne-*A*, tako da potem glede na to ni jasno, kako lahko obstaja obveznost, da ne-*A*.« Ker sem – sledeč Traktatu – »*A*« v tekstu že uporabil za poljubni subjekt, bom tu raje pisal »*Q*«.

Če pa je relacija dostopnosti med možni svetovi (situacijami) v aletičnem smislu *univerzalna*, in ne zgolj refleksivna ali tranzitivna, če je torej vsak svet relativno možen glede na vsak (drug) svet – $(\forall x)(\forall y)xRy$ –, pa se ne more zgoditi, da bi bilo dopustno govoriti o nečem in bi bilo hkrati o tem nemogoče govoriti[8], kajti v tem primeru – ker je *vsak* dopusten svet tudi relativno možen – lahko v navedenem semantičnem drevesu vzpostavimo neko protislovje, tako da sveta *w* iz (8) ne uprimerimo, tako kot zgoraj, v svetu w_0, ampak v svetu w_1:

(11) w_1: ¬(»*p*« pravi *p*) (uprimeritev iz 8)
×(10,11)

Če je relacija alternativne možnosti med možnimi svetovi univerzalna, je modalni sistem, ki je tako vzpostavljen, očitno nek S5 sistem aletične modalne logike – logike logične nujnosti in možnosti. Da je bila ambicija avtorja *Logično filozofskega traktata* prav takšna, se lahko prepričamo na številnih mestih v tem delu, kjer, na primer, Wittgenstein (tezi 6.36311 in 6.37) pravi, da obstaja samo ena vrsta nujnosti, to je logična nujnost, vse ostalo, kar bi lahko imeli za takšno, pa so zgolj hipoteze (na primer kontingentni stavek, da bo danes sonce vzšlo), *nomične* nemožnosti (da, na primer, en delec fizikalno gledano ne more imeti dveh hitrosti hkrati ipd.) pa samo prikrite *logične* nemožnosti (tezi 6.375 in 6.3751), ki bi jih nemara kot take lahko eksplicirali z dokončno logično analizo.[9]

Če na (I_3) apliciramo pravilo transpozicije (kontrapozicije), dobimo tezo, ki je pravzaprav derivat motivacije in cilja mladega Wittgensteina:

(I_4) P(»*p*« pravi *p*) ⊃ ◊(»*p*« pravi *p*)

Wittgensteinova motivacija je bila vzpostaviti neko logiko, ki bi na sintaktični (logičnogramatični) ravni, na ravni znakov, zagotavljala, da je tisto, kar je rečeno, tudi možno izreči. Pri tem je seveda jasno, da tudi sedma teza *Traktata*, kakor vse njegove teze (glej tezo 6.54), nima empirične vsebine in je torej, strogo rečeno, nesmiselna. Njena *formalna* vsebina pa zaokroži Wittgensteinov zapis z dne 22. avgusta 1914 na začetku njegovih medvojnih *Dnevnikov*, ki (skoraj nespremenjen) nastopi tudi v tezi 5.473 *Traktata*:

»Logika mora skrbeti sama zase. *Možni* znak mora tudi moči označevati. Vse, kar je v logiki mogoče, je tudi dovoljeno [*erlaubt*].«

[8] Velja seveda tudi bolj splošno: šele v tem smislu nemožnost, da *Q*, zagotavlja, da je obvezno, da ne-*Q*. Z drugimi besedami: nekaj je v *univerzalnem smislu* dopuščeno samo v primeru, če je logično možno.

[9] Jasno je, da je Wittgenstein v svojem obdobju preloma z *Logično filozofskim traktatom* opustil prav tezo 7, saj je, na primer, ugotavljal, da je stavek »Površina tega stola je težka« ravno take vrste nesmiselni stavek, ki po sedmi tezi ne bi smel biti dopuščen, čeprav bi ga lahko – po analogiji s stavkoma »Ta stol je rjav« in »Površina tega stola je rjava« – sintaktično pravilno tvorili iz stavka »Ta stol je težak«.

In ko odvržemo lestev »metajezika«, se iz logike, ki jo vzpostavlja *Logično filozofski traktat*, izkaže:

(I_5) Če je nek stavčni znak dopuščen, potem ima empirično vsebino.

Torej velja, da ni možno, da stavčni znak, ki bi ga dopuščal logično popolni jezik, ne bi mogel imeti neke, čeprav vsaj, za razliko od kontingentnih stavkov, izpraznjene – kakor tavtologija in kontradikcija – empirične vsebine. Tisto pa, kar je onkraj tega, je, kakor zapiše Wittgenstein v »Avtorjevem predgovoru« k *Logično filozofskem Traktatu*, »kratko malo nesmisel«. In je onstran vsebine sedme teze.

The Content of the *Tractatus Logico-Philosophicus* 7

The paper has two parts. In the first part I give an interpretation of thesis 7 of the *Tractatus Logico-Philosophicus,* which I think is the correct one. In effect, this interpretation rejects two *queer* interpretations of Wittgenstein's first great work. The first of these says that the *Tractatus* provides a means for speaking of *mystical* elements, the second that the *Tractatus* has *no* content. I disagree with both of them. The second part of the paper shows that thesis 7 establishes a system of S5 (alethic) modal logic – the logic of logical necessity.

Keywords: modal logic, S5, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Wittgenstein.

Literatura

Nolt, J. (1997). *Logics*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Prevedla C. K. Ogden & F. P. Ramsey. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus*. Prevedla D. F. Pears & B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Prevedel Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica.

Wittgenstein, L. (1998). *Logish-philosophische Abhandlung* (*Tractatus logico-philosophicus*). *Kritische Edition.* Uredila Brian McGuinness & Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Dialog

Tomaž Grušovnik
Znanstveno-raziskovalno središče Koper Univerze na Primorskem

WITTGENSTEINOVA ZASEBNOST

Odgovor na članek Sama Tomšiča »Kaj je antifilozofija?«

V prvi številki *Filozofskega vestnika* sedemindvajsetega letnika najdemo članek z naslovom ''Kaj je antifilozofija?'',[1] ki ga je spisal avtor Samo Tomšič z namenom, da bi pojasnil, ali vsaj natančneje izrisal, kaj naj si pod besedo 'antifilozofija' sploh predstavljamo. Pri tem se posluži tudi Wittgensteinove filozofije in z naslanjanjem nanjo izriše domnevno sofistično filozofsko pozicijo.[2] Takole pravi:

> »Kar za sofista obstaja, je označevalec kot nekaj absolutnega, in ker je realno izključeno, o njem ni smiselno, celo ni mogoče govoriti. Zaradi tega se bo sofistična maksima *par excellence,* glasila: 'O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati,' in bo tako sovpadla z Wittgensteinovim imperativom molka, ki prepoveduje govorjenje o nemožnem in zapleta mišljenje v labirint jezikovnih iger.« (Tomšič, 2006: 187)

Prepričan sem – nasprotno od navedenega odlomka – da Wittgensteinova (posebej pozna) filozofska pozicija ni sporna na način, ki ji ga pripisuje Tomšič; pač pa je veliko prej problematična prav ponujena Tomšičeva izpeljava. Kar je spornega v slednji, niti ni toliko domnevni uvid, da ''sofistična maksima'' sovpade z ''imperativom molka'', temveč predvsem Tomšičeva ideja, da je ''imperativ molka'' prisoten v Wittgensteinovi (zgodnji in pozni) filozofiji ter označuje ''prepoved govorjenja o nemožnem'' in zraven tega ''zapleta mišljenje v jezikovne igre''. Besedna zveza ''imperativ molka'' namreč neutemeljeno združuje sedmo tezo Logično filozofskega traktata (če namesto Sama Tomšiča navedemo mesto, od koder je vzel v zgornjem odlomku uporabljeno Wittgen-

[1] Samo Tomšič, *Kaj je antifilozofija*. Filozofski vestnik, št. 1, letnik 27, Založba ZRC SAZU, Ljubljana, 2006, 185-202.

[2] Wittgensteina za sofista sicer označuje Badiou v svojih *Pogojih* (ZRC SAZU, Ljubljana, 2006), kjer pravi: »Sodobni sofist skuša nadomestiti idejo resnice z idejo pravila. Prav tak je najglobji smisel sicer genialnega Wittgensteinovega podviga.« (prav tam, str. 62-63). Kako globoko je pri tem Badioujevo branje Wittgensteina, lahko presodimo ob naslednjem navedku: »Da bi določili prakso, ne zadostujejo pravila, temveč potrebujemo tudi primere. Naša pravila puščajo zadnja vrata odprta, zato mora tudi praksa povedati svoje.« (*O Gotovosti* (Apokalipsa, Ljubljana: 2004) § 139). Badiou malo pred navedenim mestom podaja svojo ekspozicijo Wittgensteinove filozofije, ki pa je v celoti primerljiva s

steinovo misel) s konceptom jezikovnih iger, kar sta dve zelo različni filozofski poziciji; zraven tega pa je še vprašljivo, ali lahko Tomšič ''imperativ molka'' pripiše tudi poznemu Wittgensteinu.

Zadnji stavek navedenega odlomka iz Tomšičevega članka, v katerem je Wittgensteinu izrečena sofistična obsodba, lahko sicer beremo na dva načina. (1) Najprej tako, da Wittgenstein *hkrati*, v eni sapi, prepoveduje govor o nemožnem in zapleta mišljenje v labirint jezikovnih iger. Če stavek interpretiramo tako, je napačen že iz zgodovinskih, kaj šele iz teoretičnih razlogov – Wittgenstein namreč ni nikdar zagovarjal obeh stališč hkrati; medsebojno sta tako različni, da ju nikakor ne moremo uporabiti *skupaj* za podporo enega stališča. Stavek pa lahko, na srečo, beremo tudi na bolj konsistenten način, in sicer tako, da je (2) Wittgenstein *enkrat* zapovedoval molk o nemožnem, *drugič* pa zapletal mišljenje v labirint jezikovnih iger, a obakrat, s sicer ločeno strategijo, zagovarjal nekaj takega kot ''imperativ molka''. Prvo možnost lahko, čeprav je takšno branje glede na Tomšičev zapisan stavek morda legitimno, že vnaprej odpišemo. Kaj pa drugo branje? – to nam nudi veliko bolj zanimivo izhodišče za razpravo. Če namreč upoštevamo drugo sprotno opombo v članku Sama Tomšiča (Tomšič 2006: 188 – sicer edino referenco, kjer se avtor pri kritiki Wittgensteina nanaša še na koga drugega razen nase), ugotovimo, da se v svoji izpeljavi sodbe o Wittgensteinovi filozofiji avtor nanaša na Milnerjev sestavek ''Od lingvistike k lingvisterstvu''.[3] V tem sestavku najdemo sledeče zapise:

> »Ker dispozitiv napreduje, je primerno izbrati neko orientacijo, ki mu je zunanja. Wittgenstein je pri tem dragocen. Tako prvi kot drugi Wittgenstein, tudi če se doktrini razlikujeta, in dejansko ravno zaradi tega, ker se.« (Milner, 2006: 212-213)

> »*3. To, da Lacan hkrati zavrne Wittgensteina 1 in Wittgensteina 2, pomeni, da hkrati zavrne tisto, kar ju razlikuje, in tisto, kar ju združuje.*

> Kar ju razlikuje: doktrina meje pri prvem in doktrina zasebne govorice pri drugem. Kar ju združuje: molk. Treba je molčati, pravi prvi. Ni zasebne govorice, pravi drugi; razumimo: ali sploh ni zasebnega sveta ali pa je ves zasebni svet svet molka (…)« (Milner 2006: 218)

Iz njih je bržkone dovolj razvidno, da Tomšič v svojih izpeljavah črpa iz Milnerja. Pri Milnerju sicer ne najdemo tako ostre sodbe o Wittgenteinovi filozofiji kot pri Tomšiču (namreč povezave med imperativom molka in sofistično maksimo *''par excellence''*), zato pa se lahko nadejamo natančnejše analize Wittgensteinove filozofije, na katero se naposled opira Tomšičev članek. S tem pa lahko – če zanemarimo določene posebnosti[4] – glede Tomšiča vendarle

[3] Jean-Claude Milner, *Od lingvistike k lingvisterstvu*. Filozofski vestnik, št. 1, letnik 27, Založba ZRC SAZU, Ljubljana, 2006, 207-219.

[4] Namreč, glede natančnega smisla stavka, da ''imperativ molka'' vsebuje prepoved govorjenja o nemožnem in zapletanje mišljenja v jezikovne igre (kar smo že pretresali) ter glede tega, ali je sofistična

sklenemo, da bo njegova izpeljava morda vendarle držala tako dolgo, dokler ne bomo pokazali spornosti Milnerjeve interpretacije.

Pri Milnerju si bomo najprej ogledali upravičenost njegove izenačitve zgodnje in pozne Wittgensteinove filozofije v točki *molka*, iz katere črpa svoj navdih retorika ''imperativa molka''. Obe Wittgensteinovi poziciji, trdi Milner, nas pripeljeta v neko *nemožnost*: prva glede *govorjenja* o tem, o čemer ni mogoče govoriti (tj. povedati nič smiselnega), druga pa glede *obstoja* zasebnega jezika. Glede prve pozicije lahko skoraj z gotovostjo zatrdimo, da gre za nekaj, kar ima opraviti z molčanjem. Toda veliko manj je jasno, kaj ima z molkom opraviti nemožnost *obstoja* zasebnega jeziku: Wittgenstein pri tem namreč nikjer ne prepoveduje govora o zasebnem jeziku, niti ne trdi, da o zasebnem jeziku ni moč govoriti – pravi le, da kaj takega pač ne obstaja. Nemožnost je gotovo – čeprav v zelo različnem smislu – prisotna v obeh Wittgensteinovih pozicijah, toda *molk* ni. Wittgenstein v zgodnejšem obdobju vsekakor prigovarja k molku, celo v letu 1929, letu nastanka »Predavanja o etiki«, še govori o zaletavanju v mejo, ki nam je usojeno, če želimo prestopiti svet in s tem tudi smiselni jezik:

> »A to zaganjanje v meje naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno.« (Predavanje o etiki: 86)[5]

Toda kasneje glede (ne)možnosti govorjenja o nesmislu precej spremeni svoje mnenje. Leta 1947 že pravi:

> »Nikar se *za božjo voljo* ne boj govoriti nesmisle! Svojemu nesmislu moraš samo zelo dobro prisluhniti.« (Kultura in vrednota, 1947)[6]

Ob neki priložnosti pa citira Avrelija Avguština:

> »Kaj, ti črv, ne želiš govoriti nesmisla? Kar govôri nesmisel, nič zato.« (Wittgenstein und Wiener Kreis, str. 69)[7]

S temi Wittgensteinovimi izjavami se skorajda bolj približamo temu, kar Milner govori o Lacanu, kot temu, kar pravi glede Wittgensteina:

---

[5] *Vorlesung über Ethik*, v: *Geheime Tagebücher 1914-1916*, Turia & Kant, Dunaj: 1992, str. 77-86. Prim. tudi: *Phainomena* št. 9/10, Nova revija, Ljubljana: 1994, str. 61-69, tudi še *Dialogi*, št. 10: 1983, str. 52-55.

[6] Ludwig Wittgenstein, *Kultura in vrednota: mešani zapiski*, Študentska založba, Ljubljana, 2005, str. 92. Prim. nemški original: »Scheue Dich *ja* nicht davor, Unsinn zu reden! Nur mußt Du auf Deinen Unsinn lauschen.« Zvezek 134 v Bergenski elektronski izdaji (celotna Wittgensteinova zapuščina), str. 20, ali tudi: *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, str. 530.

[7] *Wittgenstein und Wiener Kreis*, (tretji zvezek), Suhrkamp, Frankfurt/M, 1967. Za prevod prim. tudi Andrej Ule, *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (od Traktata do Filozofskih raziskav)*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Ljubljana, Ljubljana: 1990 str. 137.

> »Lacan [je] s tem, ko je artikuliral nezavedno na govorico, pred seboj zagledal dve poti: pot logike, razumljene kot medicine, ki reducira paralogizme, nejasnosti v imenu rešenega pomena, in pot lingvistike, razumljene kot galilejske znanosti, ravnodušne in nepristranske tako do pomena kot do ne-pomena. Izbrati lingvistiko pomeni izbrati, da pomen ne potegne meje v govorici.« (Milner, 213-214)

Zdi se, da je razpotje, na katerega je po Milnerjevem mnenju naletel Lacan, podobno prav tistemu prehodu, ki ga je Wittgenstein naredil iz svoje zgodnje v pozno filozofijo. Ena izmed najpomembnejših razlik med pozno in zgodnjo Wittgensteinovo filozofijo je namreč natanko to, da v kasnejši fazi svojega filozofskega razvoja Wittgenstein ne želi več ''popravljati'' jezika:

> »Filozofija se dejanske uporabe jezika na noben način ne sme dotakniti, na koncu jo lahko le opiše.
>
> (…)
>
> Vse pušča tako, kot je.« (FR § 124)[8]

Skratka, tudi pozni Wittgenstein izpelje – če tvegamo to hipotezo – ''obrat galilejevske znanosti'' na področju jezika, ki ga Milner sicer pripiše lingvistiki in Lacanu, v tem smislu, da izjav ne deli več na smiselne in nesmiselne in temu mnenju o Wittgensteinu se – v nasprotju z Milnerjem, ki mu je sicer inspiracija – zanimivo približa Mladen Dolar v svoji ''Prozopopeji'' (prim. Dolar 2006: 101-102, 103[9]).[10]

Upoštevajoč zgornjo izpeljavo se mi zdi nemogoče še naprej vztrajati na Milnerjevem stališču, da tudi v Wittgensteinovi pozni filozofiji naletimo na kaj takega, kar bi lahko – četudi za silo – imenovali ''imperativ molka''. Morda je

[8] Prim. tudi *Big Typescript* § 417. Podrobneje lahko te misli – da namreč Wittgenstein ne razločuje več ''napačne'' in ''pravilne'' rabe besed – najdemo razvite npr.: v Majetschak 2006: 67-70. Stefan Majetschak, *Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst*, v: *Wittgensteins große 'Maschinenschrift'. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Stefan Majetschak), Wittgenstein-Studien, zvezek 12, Frankfurt/M, 2006.
V nadaljevanju FR pomeni *Filozofske raziskave*, številka za znakom § pa ustrezen oštevilčen paragraf.

[9] Mladen Dolar, *Prozopopeja*, Analecta, Ljubljana 2006.

[10] Do (ne)smisla je poslej gramatika/lingvistika ravnodušna tako, kot je recimo galilejevsko-newtonovska znanost ravnodušna do dejstva, da med subjektom in objektom ni naravne sorodnosti, da – *ni spolnega razmerja*. Celo več, to dejstvo je zanjo konstitutivno:
»Rekli bi lahko, da po tej plati znanstveni pristop zahteva deseksualizacijo dojemanja sveta, in če naj uporabimo filozofski izraz, deseksualizacijo svetovne biti.« (Miller, 1983: 53).
Jacques-Alain Miller, *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, v: *Gospostvo, vzgoja, analiza*, Analecta,

Milner do tega stališča prišel s tem, ko je razmišljal o Wittgensteinovi trditvi, da zasebni jezik ne obstaja; morda je mislil, da s tem, ko odpišemo obstoj ''nekega'' jezika hkrati tudi zagovarjamo ''neko obliko'' molka: tam, kjer ni jezika – recimo v naši zasebnosti –, tam je molk:[11]

> »Ni zasebne govorice, pravi drugi [Wittgenstein]; razumimo: ali sploh ni zasebnega sveta ali pa je ves zasebni svet svet molka; toda zasebni svet obstaja – razen če morda ni vreden tega, da ga imamo za svet –, torej obstaja molk.« (Milner 2006: 218)

To pa za Wittgensteina, v nasprotju z Milnerjevim mnenjem, nikakor ne drži: tam, kjer ni jezika, tudi o molku ni smiselno govoriti – molčimo lahko le tam, kjer, recimo, ne želimo (ali nam ni dovoljeno, ne zmoremo itd.) govoriti,[12] kjer je potemtakem govorjenje vendarle *možno*; za žival (ali kamen) težko rečemo, da *molči*. Za Milnerja odsotnost zasebnega jezika pri Wittgensteinu očitno implicira zasebni molk, za Wittgensteina nikakor.

Toda zakaj za Milnerja zasebno *mora* obstajati? Zakaj Milner Wittgensteinu kljub vsemu pripisuje zasebni molk? Odgovor se skriva v različnem pojmovanju ''zasebnega'' in tega, kar pri Wittgensteinu upravičeno imenujemo ''zasebni jezik'': za Milnerja je ''Wittgensteinova zasebnost'' nekaj drugega, kot je ''zasebnost'' za Wittgensteina.

Kaj pod besedno zvezo ''zasebni jezik'' (ali: ''govorica'') razume Milner? Zasebni jezik je za Milnerja predvsem predpogoj tega, da je jezik strukturiran. Če ne bi bilo zasebnega jezika, se subjekti/govorci ne bi mogli ravnati po jezikovnih pravilih. Brez zasebnega jezika govorjenje preprosto ni mogoče:

»Kajti, konec koncev, kaj je predpostavljala lingvistika, ko je razmišljala o strukturi? Da subjekti, ki govorijo neki jezik, spoštujejo pravila in prisile, od katerih vsi in vsak posebej ne poznajo vsebine, pač pa vedo le, da obstaja.

[11] A tudi če bi bilo to razmišljanje upravičeno, še zmerom ne vemo, od kod bi Milner pri poznem Wittgensteinu lahko sklepal na idejo prepovedi, imperativa: če rečemo, da zasebni jezik ne obstaja, s tem namreč še ničesar ne zapovedujemo.

[12] O tem, da lahko razločimo tudi *različne vrste* molka (npr. pasivni in aktivni molk pri Lyotardu, *sileo* in *taceo* pri Lacanu) prim. zelo zanimiv članek Jelice Šumič-Riha, *Molk in realno* (Filozofski vestnik, št. 1, letnik 24, založba ZRC SAZU, Ljubljana 2003, 35-51), posebej strani 40-41. V nekem Lyotardovem citatu je zapisano, da bi bilo »nesmiselno domnevati, da 'z govorico obdarjena' človeška bitja ne bi mogla govoriti v strogem pomenu besede, kot to velja za kamne.« (Šumič-Riha, 2003: 40; navaja se iz *Navzkrižje* § 15), iz česar lahko prav gotovo sklepamo, da je tudi za Lyotarda (raznolik) molk za ljudi mogoč prav zato, ker so sicer *že* 'obdarjeni z govorico'; »Da molk ni izvzet iz govorice, Lyotard seveda ve, saj neutrudno ponavlja, da je tudi molk stavek, 'negativni stavek' (…)« (Šumič-Riha, 2003: 38). Da zasebni jezik ne obstaja, moramo po Wittgensteinu razumeti v smislu Lyotardove zgornje ''nemožnosti v strogem pomenu'', ki – denimo – pritiče kamnom, kjer torej ni *niti* govorice (in ravno zato) *niti* molka in nikakor ne v smislu Milnerjevega zasebnega sveta molka (saj za Wittgensteina ni zasebnega sveta, kar pa, kot bomo kmalu videli, Wittgensteinu pomeni nekaj drugega kot Milnerju).

> Ta predpostavka predhodi sami lingvistiki; implicitno je navzoča v najstarejših anekdotah, ki zadevajo jezik (…) Če je slovnica množica pravil, kot je domneval Chomsky, in če neka slovnica obstaja kot 'zmožnost govorice' (Saussurjev izraz, ki ga prevzame Chomsky) pri vsakem govorečem bitju od njegovega rojstva dalje, tedaj obstaja zasebna govorica (tudi če vselej ostaja zgolj kot možnost in se aktualizira samo v nekem javnem jeziku); govoreči subjekt se ravna po pravilih na zaseben način; lingvist jih rekonstruira z indukcijo; kar predpostavlja, da poljubno vedenje ni aplikacija poljubnega pravila.
>
> Reči torej, da je nezavedno strukturirano kot govorica, torej najprej pomeni, da je nezavedno nekaj zasebnega, tako kot vsaka govorica, kolikor je strukturirana.« (Milner, 2006: 216)

Kako je tukaj potemtakem razumljeno ''zasebno''? Zasebno je po Milnerju *način*, kako se ravnamo po pravilih: namreč tako, da jih ubogamo, ne da bi eksplicitno poznali njihovo vsebino (morda vemo le, da obstajajo). Tako kot za Wittgensteina je tudi za Milnerja za jezik/govorico konstitutivno *pravilo*. [13] Toda, za razliko od Wittgensteina, je za Milnerja – znova – to pravilo lahko tudi *zasebno,* in takšno je v toliko, v kolikor kot pravilo ni *prepoznano*:

> »(…) nezavedno, kot ga je utemeljila francoska psihoanaliza, dejansko deluje strogo urejeno, toda ne da bi bilo katerokoli njegovo pravilo javno; (…) psihoanaliza zelo natančno potrdi realen obstoj zasebne govorice bolezni (…) Sicer pa, ali simptom ne obstoji v strogo zasebnem ravnanju po nekem strogo zasebnem pravilu – tako zasebno ravnanje po pravilu in pravilu, da ju niti priča niti sam subjekt ne prepoznata niti kot ravnanje po pravilu niti kot pravilo?« (Milner, 2006: 216)[14]

Zasebno pravilo je tisto, kateremu se subjekt pokorava, ne da bi zanj *vedel*– celo ne da bi vedel, da sploh ''igra'':

> V tej luči lahko samo poudarimo sistematično konsistenco, ki je morala pripraviti Freuda do tega, da je prav tako predpostavil obstoj zasebnih iger. To je *fort-da*. Gotovo obstaja igra, toda tisti, ki se ji posveča, ni v stanju, da bi lahko formuliral njeno pravilo. Prvič, ker je še vedno skoraj

[13] »Propozicija (a) [= da tam, kjer ni pravila, ni govorice – T. G.] ne loči Wittgensteina od večine tistih, ki teoretizirajo o govorici.« (Milner, 2006: 215). »A konec koncev je videti, da bi se tu strinjali vsi lingvisti: za Saussurja je idiolekt, privatna govorica, meja jezika, nejezik, razumljiv le samem govorcu, Jakobson govori o tem, da v jeziku ni privatne lastnine, vse je podružbljeno, ekspropriirano. In splošno soglasje bi požela tudi teza, da ni govorice brez pravil.« (Dolar, 2006: 93)

[14] Da zasebno pravilo (ali: ''nejavno pravilo'') obstaja, meni tudi Dolar: »Nezavedno je neka razsežnost govorice, ki vztraja kljub interpretaciji in podružbljanju, vztraja kot modus 'privatne govorice', naj še tako objavljamo njegova pravila. Vztraja, inzistira, ne kot nekaj, kar se izmika pravilu, temveč le na podlagi pravila, ki ni javno. *Nezavedno je korelativno nejavnemu pravilu*. Obstaja na podlagi pravila, kolikor to ni javno.« (Dolar, 2006: 106)

> *infans* [= negovoreči – T. G.]; drugič, ker pravilo strogo gledano ne obstaja: obstaja zgolj v pojavljanju in izginjanju, ki sta asociirana s fonetičnim nasprotjem; tretjič, ker igralec ne ve, da se igra, ne ve niti tega, kaj pomeni igrati se.« (Milner, 2006: 217)

Javnost pravila tako Milner očitno povezuje z nekim pojmom *vednosti*, ali vsaj zavedanja tega, da govorec ravna po pravilu.[15]

In v čem je potem po Milnerjevem Wittgensteinova zmota? Ravno v tem, da zanj obstajajo le ''javna pravila''; to je tudi tisto ključno, kar Wittgensteina ločuje od drugih lingvistov:

> »Večina [Wittgensteinovih komentatorjev] kljub temu priznava, da raba besede 'zasebno' predpostavlja nasprotje 'javno/zasebno', kot ga običajno razume filozofska *doxa*. Priznavajo tudi, da lahko razberemo dve podpropoziciji: (a) kjer ni pravila, ni govorice; (b) obstajajo zgolj javna pravila.
>
> Propozicija (a) ne loči Wittgensteina od večine tistih, ki teoretizirajo o govorici; propozicija (b) je tista, ki je razločevalna.« (Milner 2006, 215 – podčrtal T. G.)

Ker je Milner poprej pokazal, da je zasebno pravilo predpogoj zasebnega jezika, slednji pa predpogoj strukturirane govorice, in ker slednja dejansko obstaja (to lahko vidimo, opazimo), mora potemtakem trditev, da obstajajo zgolj javna pravila, biti očitna pomota. Žal Milner v tem odstavku ne eksplicira, kaj običajno filozofska doksa po njegovem mnenju predpostavlja pod nasprotjem med javnim in zasebnim, pa tudi nikogar od te ''večine komentatorjev'', ki jo omenja, žal, ne navede poimensko. Stavek poprej v svojem sestavku sicer napotuje na Kripkeja (Milner, 2006: 215), a ta ni najboljša referenca, saj je njegova

[15] Dolar je glede tega bolj nedoločen. Po eni strani pravi tole: »Igre ni brez pravila in pravila so tisto, kar moramo poznati, da bi se lahko igrali določeno jezikovno igro.« (Dolar, 2006: 91), po drugi pa tole: »Kakorkoli, igralec v jezikovni igri nikoli ne uživa luksuza igralca šaha ali nogometaša, nikoli ne ve dobro (…), kakšna so njena pravila in kaj je cilj te igre.« (Dolar, 2006: 92) Vseeno sicer ostaja vtis, da je treba *vedeti* za pravila igre (če igralec nikoli ne ve dobro, pa vendarle ve vsaj slabo …). Dolar tudi misli (kar je seveda vprašljivo), da pri Wittgensteinu jezikovna pravila obstajajo *poleg* gramatike, da gre za dvoje ločenih reči – takole pravi:
»In splošno soglasje bi požela tudi teza, da ni govorice brez pravil. Tu torej še ni iskati Wittgensteinove specifike.
Zagata nastopi na drugi ravni: ni dovolj, da bi se vsi podrejali skupni gramatiki in vokabularju, podrejati se moramo tudi dodatnim pravilom jezikovnih iger, ki so za delovanje jezika odločilna. Do teh pa ne moremo zlahka priti niti si jih kadarkoli zagotoviti kot pridobljenega skupnega dobrega.« (Dolar, 2006: 93)

interpretacija zasebnega jezika pri Wittgensteinu naletela na številne kritike, ki se podrobneje ukvarjajo z Wittgensteinovo pozno filozofijo.[16] Reči, da obstajajo *zgolj* javna pravila, je gotovo sporna trditev, če ''javnost pravil'' razumemo kot zavedanje ali poznavanje vsebine teh pravil ali če ''sledenje pravilom'' kakorkoli povežemo s pojmom védenja. Toda – pripisati to stališče Wittgensteinu je pomota, iz katere naposled izvira mnenje, da je Wittgensteinova eksplikacija nemožnosti sledenja pravil v zasebnosti *skeptična* gesta, povezana z epistemološko problematiko *spoznanja* pravil (v to mnenje se zaplete tudi omenjana kripkejanska interpretacija: prim. opombo 15).

Wittgensteinov pojem zasebnega jezika – nasprotno – nima nič opraviti z *vednostjo* glede sledenja pravil in z epistemološko problematiko njihovega spoznavanja. Wittgenstein želi z argumenti proti zasebnemu jeziku pokazati, da jezik in določenost pomena ne moreta vznikniti iz subjektivne ''čutne gotovosti''.[17] Po Wittgensteinovem mnenju je namreč napačna predpostavka glede jezika ta, da pomene besed dobimo z *nanašanjem* na (najrazličnejše) predmete. Pomen besede ''miza'' naj bi bil – po tej teoriji – zajamčen s tem, ko *pokažemo* na ustrezen predmet. *Kazalna* (ali: *ostenzivna*) *definicija* je ta, ki naj bi naposled garantirala pomen *vsem* besedam: pomen besed je to, na kar pokažemo, kadar jih (recimo) izgovorimo: ob tem je potrebno poudariti, da lahko ''kazanje'' tukaj pojmujemo tudi metaforično, kot na primer ''kazanje z našim duševnim prstom'', kadar se na ustrezne predmete ''nanašamo v glavi'' – kadar se torej

[16] Prim.: »Morda pa Kripke za Wittgensteinovo popolno odpoved upravičljivim razlogom onkraj sledenja pravil nima pravega razumevanja« (Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*, Beck'sche Reihe, Suhrkamp, Frankfurt/M 1995: 268), »Ker je za Kripkeja paradoks interpretacije izvor pristnega skeptičnega problema, skeptično rešitev gleda v luči epistemologije. Toda ravno to umeščanje 'rešitve' v domeno vednosti popači Wittgensteinovo pozicijo.« (Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind.* Roultedge, London & New York, 2002:164) Težava Kripkejeve interpretacije Wittgensteinovega ''paradoksa sledenju pravil'' je namreč v tem, da ga ima Kripke za spoznavni problem – kako lahko *vem*, da sledim pravilu? (Tudi, seveda, kako lahko *vem*, da *drugi* sledijo *istemu* pravilu kot jaz.) Toda to, znova, *ni* Wittgensteinov problem: za Wittgensteina ne obstaja razmik med poznavanjem pravil in sledenjem teh pravil – saj hoče Wittgenstein ravno pokazati, da se postulacija tovrstnega razmika znajde v nemožnosti zagotovitve kakršnegakoli pomena – poteza, ki je v nekem smislu analogna Heglovi strategiji iz »Uvoda« k *Fenomenologiji duha*, kritiki pozicije, pri kateri je spoznanje vnaprej ločeno od Absoluta in ravno zato nemožno. Če Wittgenstein govori, da je: »Med pravilom in njegovo uporabo v posamični instanci zareza, in v tej zarezi je potrebna 'subjektivna' odločitev,« (Dolar, 2006: 95) govori to s stališča zagovornika reprezentacijske teorije pomena, skratka, s stališča svojega *nasprotnika*. Tudi v Slovenščini je problematičnost Kripkeja in predvsem to, da Wittgenstein ni skeptik, že dolgo znana: »Zaključek te, nekoliko obsežnejše analize Kripkejeve interpretacije Wittgensteinove pozne filozofije, bi se lahko glasil, da je Kripke, po vsem sodeč, zgrešil Wittgensteinove intence (…)« (Ule: 118) »Wittgensteinova izhodiščna postavka torej ni *skepsa* do pravila, temveč nasprotno, predpostavka obvladanja nekega pravila. (…) Medtem ko Kripke nadaljuje humovsko-skeptično, Wittgenstein *sploh ni skeptik* (…).« (Ule: 112-113) (Za Kripkeja in njegovo interpretacijo prim. tudi: Tomaž Grušovnik, *Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije*, Analiza, št. 3, letnik 9, Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana, 2005: 115.)

[17] V toliko je njegova strategija nekoliko podobna Heglovi z začetka *Fenomenologije duha* iz poglavja »čutna (za)gotovost« (sorodnost se nadaljuje tudi v momentu ''kazanja'' pri Heglu in ''kazalni definiciji'' pri Wittgensteinu). Glede tega prim.: Charles Taylor: *Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1983: 198, 398, 743 (še v navezavi na Herderja: 745).

nanje zgolj miselno *osredotočamo*. Wittgenstein pri tem pokaže, da tovrstna kazalna definicija, ki naj bi zagotovila pomen besed, sama *že predpostavlja* neko razumevanje in s tem pomen (na primer kazanja) in zato ravno ne more biti tudi izvor tega pomena. Če se želimo na nekaj osredotočiti, moramo nujno že poprej vedeti, *na kaj* se osredotočamo – brez tega osnovnega poznavanja bi naše kazanje bilo popolnoma prazno in nedoločeno: to lahko ilustriramo z zamišljeno situacijo, v kateri vam želim razložiti pomen besede (denimo) ''mrv''. Da bi vam pojasnil, kaj s tem mislim, pokažem z iztegnjenim kazalcem proti knjigi in izgovorim: »*To* je 'mrv'.« Toda ta gesta je popolnoma prazna, saj nikakor ne morete vedeti, ali sem pri tem mislil knjigo, ali morda barvo knjige, pa smer, v katero sem kazal, morda celo iztegnjen prst ali nemara kretnjo itd. Iz tega sledi, da izvor jezika ne more biti v kazanju, temveč je lahko le – po Wittgensteinovem mnenju – v *rabi*, v *praksi*. Ni tako, pravi Wittgenstein, da bi bili *najprej* z nečim *seznanjeni* (npr. s kvalijami, kategorijami itd.), *šele* potem pa bi spregovorili na podlagi tega védenja, temveč je, v najboljšem primeru, naše poznavanje stvari kvečjemu *sočasno* z zmožnostjo govorjenja.[18]

Zasebnost, proti kateri Wittgenstein argumentira, tako ni tista zasebnost, ki jo ima v mislih Milner: če Milner z zasebnostjo misli, da nam pravila, kadar jim sledimo, niso eksplicitno znana, se Wittgenstein pod to trditev namreč nemudoma podpiše: sledenje pravil za Wittgensteina ni nekaj, kar je stvar eksplicitnega poznavanja pravil takšno stališče nas ravno privede do skeptičnega paradoksa, saj nikakor ne moremo vedeti, ali je zev med pravilom in ravnanjem z interpretacijo pravila ustrezno premoščena. Vse prej je za Wittgensteina sledenje pravil smotrno le, če o njem govorimo s stališča prakse.

S strani Wittgensteina kritizirana zasebnost je potemtakem neka zasebna *vednost*, npr. seznanjenje s stvarmi, še preden uporabimo (še tako primitiven) jezik. Je nepropozicionalna vednost, denimo poznavanje tako imenovane *kvalije* rdečega; ''kako je'' videti rdeče – pri čemer tega ''občutka'' nikakor ne morem posredovati drugemu: in prav zato je ta vednost tudi *zasebna*, drugim *načelno* ni dostopna, hkrati pa je kar *najbolj gotova*. Wittgenstein meni, da je tovrstno pojmovanje nevzdržno: po eni strani zato, ker tu nima smisla govoriti o gotovosti, ker ni prostora za zmoto – ne gre za vednost, ampak za gramatikalno lastnost pojmov;[19] po drugi pa zato, ker ta vednost – znova – predpostavlja nanašanje *izven* družbenih praks. Wittgenstein ima potemtakem z ''zasebnostjo'' v mislih neko privilegirano *vednost*, Milner pa *nevednost* (neseznanjenost),

[18] Za detajlne izpeljave med drugim glej: Peter M. S. Hacker, *Wittgenstein meaning and Mind. Part I: Essays*, Blackwell, Oxford 2001: predvsem 1-59, sicer pa je celotna publikacija posvečena tej problematiki; Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind*. Roultledge, London & New York 2002: 15-33; Tomaž Grušovnik, *Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije*, Analiza, št. 3, letnik 9, Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana 2005: predvsem 112-117.

[19] Prim. Tomaž Grušovnik, *Dvomljivi dvom*, Dialogi, št. 9-10, letnik 40, Šentilj 2004: 77-81. Ule za posebno obliko ''vednosti'' pri Wittgensteinu smotrno uporablja besedo ''nedvomnost''.

da sledim pravilu: vsekakor sta to zelo različni pojmovanji zasebnosti. Če bi na primer Milnerjevo (in Dolarjevo) tezo, da je *nezavedno zasebna govorica,*[20] razumeli v skladu z Wittgensteinovim razumevanjem zasebnosti, bi zatrjevala sledečo absurdnost – nezavedno je vednost, čutna gotovost, ki smo je že na predjezikovni ravni v celoti gotovi.

Povzamemo lahko, da Milnerjeva interpretacija pozni Wittgensteinovi filozofiji neupravičeno pripisuje imperativ molka, zgrajena pa je tudi na docela drugačnem pojmovanju zasebnosti, kot ga najdemo pri Wittgensteinu. Zdi se celo, da je Wittgenstein Milnerju in njemu ljub(š)im avtorjem bližji, kot Milner misli in prikazuje. Razlogov, kako je do te pomote prišlo, je lahko veliko in najbrž so vmes – tako kot povsod – tudi taki bolj subjektivne narave; toda pomenljivo je, da se Milner že na začetku svoje ekspozicije na Wittgensteina nanaša ''od zunaj''; zdi se, kot da ima svojo teorijo zgrajeno že vnaprej in da zdaj le še potrebuje neko ''zunanjo orientacijo'':

> »Ker dispozitiv napreduje, je primerno izbrati neko orientacijo, ki mu je zunanja. Wittgenstein je pri tem dragocen. Tako prvi kot drugi Wittgenstein, tudi če se doktrini razlikujeta, in dejansko ravno zaradi tega, ker se.« (Milner 2006: 212-213)

Randall Collins v svoji monumentalni *Sociologiji filozofij*,[21] ki povzema več kot dva tisoč petstoletno zgodovino filozofije na Kitajskem, v Indiji, Perziji, preostali Aziji, Ameriki in Evropi, navdihnjen z durkheimovskim pristopom, analizira rituale filozofov (od delanja domačih beležk za ''interno uporabo'' do ''obrednih'' filozofskih konferenc) in njihovo povezovanje v koalicije. Zanj je glavno vodilo filozofskega dogajanja kreativni *spor* – nič čudnega torej, da je za vodilo knjige postavil heraklitovski motto. Svoja stališča ponavadi izoblikujemo ob soočanju s stališči drugih. Toda vendarle lahko ločimo med argumentiranim nasprotovanjem in bojem s slamnatim možem. Morda si kot bralci filozofskih tekstov celo delimo prepričanje Thomasa Bernharda, ki pravi, da je edina pot k razumevanju filozofske literature, »da se vseh teh filozofskih spisov in njihovih ustvarjalcev lotiš z grobostjo in surovostjo, misleč si, da so tvoji nasprotniki. Če hočem doumeti Schopenhauerja, sem dejal Gambettiju, se moram z njim spopasti, in enako moram storiti, če želim dojeti Kanta, Montaigna, Descartesa ali Schleiermacherja. Če se hočem soočiti s Kantom in imeti ob tem vsaj nekaj upanja na uspeh, moram nanj gledati kot na svojega nasprotnika, drugače ne gre.«[22] Toda Bernhardov – vsekakor grob – spopad ima vendarle v sebi željo po razumevanju avtorja, s katerim se spopada; ni zgolj napadanje zaradi zunanjih namenov, ki tvega, da bo zaradi tega mislecu storilo krivico.

[20] Milner, 2006: 216; Dolar 2006, 106.

[21] Randall Collins: *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap-Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts & London 2000.

Če za konec Tomšičevi definiciji sofizma, ki jo je sam zmožen najti že pri Platonu in ki se glasi

> »Najsplošnejša in najbolj nadčasovna opredelitev sofista, ki jo je mogoče zaslediti že pri Platonu, bi se lahko glasila: sofist je tisti, ki vara z označevalcem in ki absolutira register označevalca.« (Tomšič, 2006: 186-187)

ob bok postavimo bolj splošno privzeto mnenje, da je sofist pač tisti, ki z retoriko, z zavitimi stavki, pa tudi z brisanjem sledi do izvornega pomena – z jemanjem stvari izven konteksta – manipulira z občinstvom, je zaključek, kdo je avtor sofističnih maksim v našem primeru, lahko povsem drugačen od ponujenega.

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.

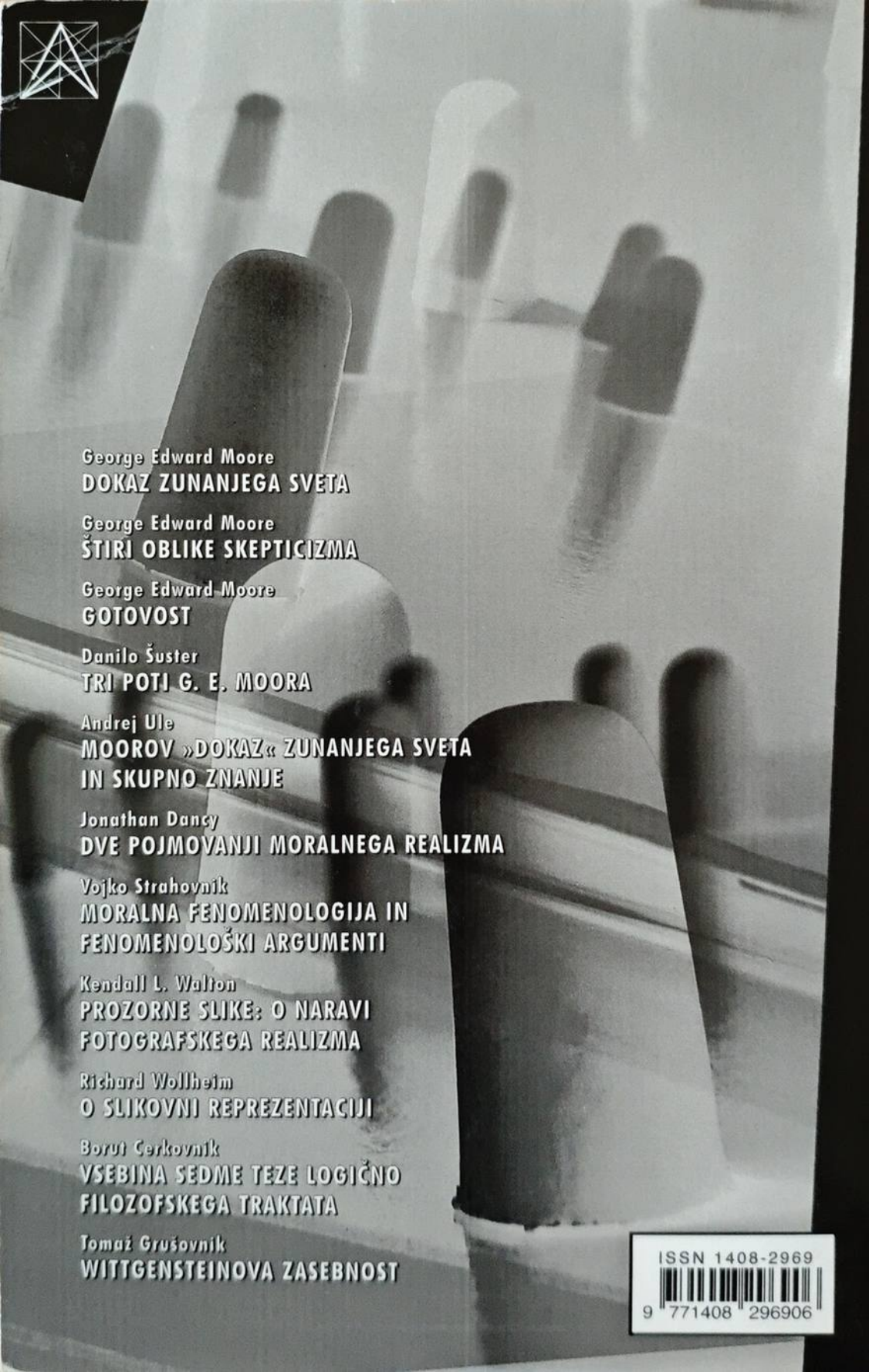
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



George Edward Moore
DOKAZ ZUNANJEGA SVETA

George Edward Moore
ŠTIRI OBLIKE SKEPTICIZMA

George Edward Moore
GOTOVOST

Danilo Šuster
TRI POTI G. E. MOORA

Andrej Ule
MOOROV »DOKAZ« ZUNANJEGA SVETA IN SKUPNO ZNANJE

Jonathan Dancy
DVE POJMOVANJI MORALNEGA REALIZMA

Vojko Strahovnik
MORALNA FENOMENOLOGIJA IN FENOMENOLOŠKI ARGUMENTI

Kendall L. Walton
PROZORNE SLIKE: O NARAVI FOTOGRAFSKEGA REALIZMA

Richard Wollheim
O SLIKOVNI REPREZENTACIJI

Borut Čerkovnik
VSEBINA SEDME TEZE LOGIČNO FILOZOFSKEGA TRAKTATA

Tomaž Grušovnik
WITTGENSTEINOVA ZASEBNOST

ISSN 1408-2969
9 771408 296906