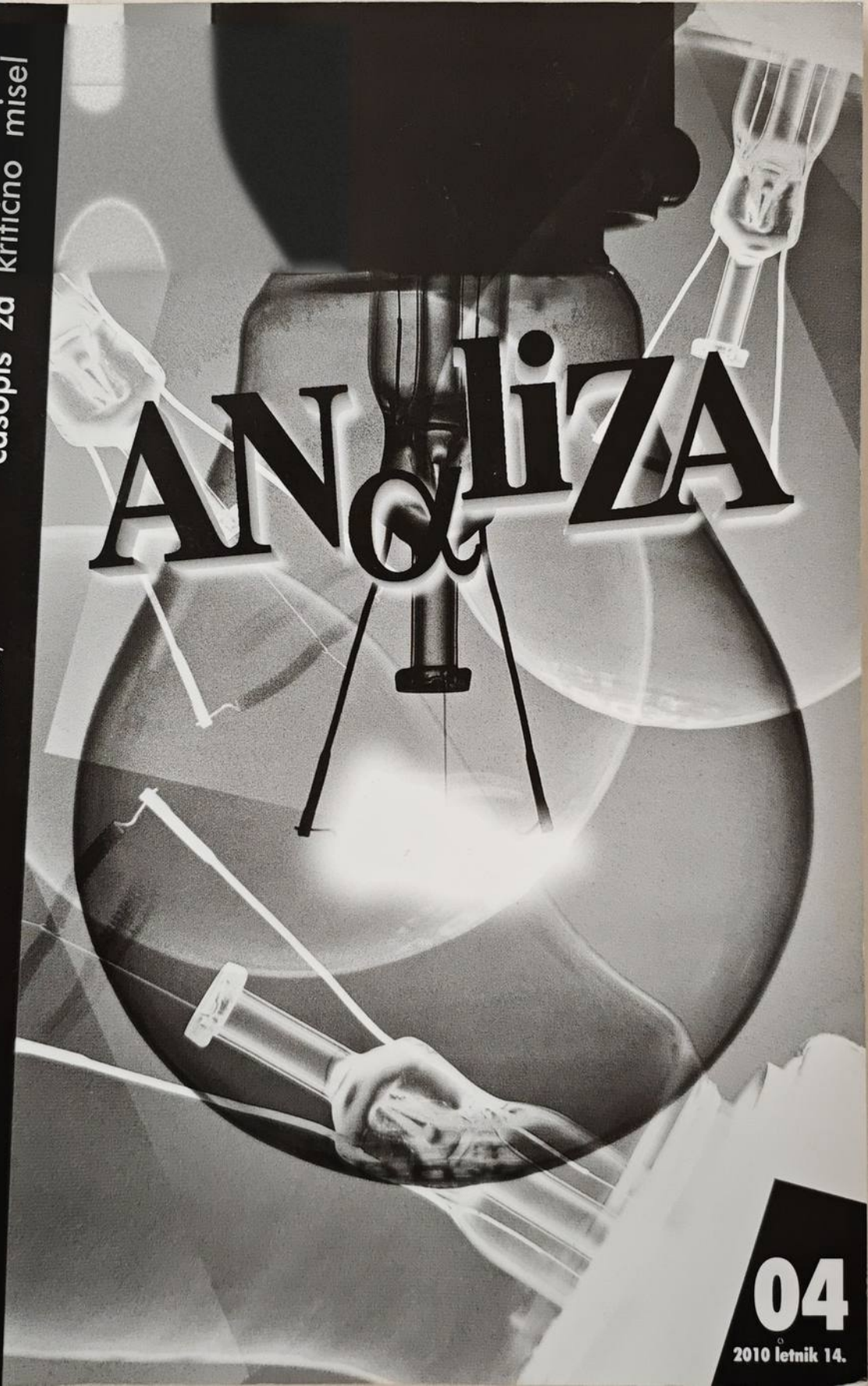
ANALIZA



časopis za kritično misel

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

04
2010 letnik 14.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto XIV., december 2010

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
www.aristej.si
e-naslov: info@aristej.si
Naročila sprejema založba preko spletne strani ali 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: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, december 2010

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo JAVNE AGENCIJE ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

EPISTEMOLOGIJA

Danilo Šuster
O zahtevi po pravem začetku 5

Richard Robinson
Prosjačiti za vprašanje (petitio) 31

Dositej Dereta
Kontekstualizem kot rešitev skepticizma 37

FILOZOFIJA IN UMETNA INTELIGENCA

Janez Bregant
Ali lahko stroj misli? 55

FIKCIJA IN ČUSTVA

Kendall L. Walton
Strah pred fikcijo 75

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

John Locke
II. knjiga
O idejah na splošno in njihovem izvoru; Nekateri nadaljnji premisleki, ki zadevajo naše enostavne ideje; O identiteti in različnosti 95



Epistemologija

Danilo Šuster
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

O ZAHTEVI PO PRAVEM ZAČETKU

Robinsonov (1971 in 1981) izziv glede tradicionalne zmote *petitio* lahko predstavimo kot dilemo: vsak argument je *petitio* (za tistega, ki se ne strinja s sklepom) ali pa noben (če se ne strinjaš s sklepom, potem ali sklep ne sledi ali pa je kakšna premisa sporna). Nekateri (neuspešno) poskušajo s povsem logično oznako, a od Aristotela dalje obstajata dve glavni šoli v pojasnitvi te argumentativne zmote: dialektična napaka (uporaba sporne premise v dialogu) in epistemska napaka (argument ne vodi do spremembe v spoznanju, izhodiščni dvom o sklepu ni presežen.) Prvo smer v sodobni teoriji argumentacije zastopa pragma-dialektična šola, kot predstavnika druge šole pa analiziram teorijo Franka Jacksona, ki najbolj uspešno pojasni, zakaj ni res, da je vsak veljaven argument krožen. V osnovni, dokazovalni rabi argumentov, so premise osnova za upravičenje sklepa, zato naj bi naslovnik, ki sprva dvomi o sklepu, *zaradi* teh premis sklep sprejel. V tem smislu je sklep epistemsko odvisen od premis. Kadar gre odvisnost v obe smeri, gre za zmoto *petitio*. Osnovni pojem v dialektični oznaki je pojem sprejetja (obveze, izhodišča) v dialogu, a v tem modelu je prav vsako sporno izhodišče že *petitio*, poleg tega pa se ne sprašujemo o razlogih za dano izhodišče. Mislim, da to kaže na meje dialektičnega modela in na primat epistemskega razmisleka o zmoti *petitio*.

Ključne besede: argument, *petitio*, krožnost, odvisnost, epistemološki model, pragma-dialektični model, Frank Jackson.

1.

Robinsonova varljivo enostavna razprava, ki je na nekaterih mestih težko prevedljiva, odpira nekaj globokih filozofskih in logičnih vprašanj. Sprožila je vrsto člankov in odgovorov, ki so *petitio*, tradicionalno zmoto predpostavljanja tistega, kar se šele dokazuje, iz razdelka v zastarelem učbeniku logike prestavile v ospredje filozofskega zanimanja. Robinson opozarja, da ni jasno, ali sploh gre za zmoto in v čem natanko je njena zmotnost, ko pa se zdi, da prav vsak veljaven argument že v premisah predpostavlja tisto, kar šele dokazuje. Na podoben način kot pajek plete mrežo iz tega, kar ima v lastnem trebuhu, je sklep veljavnega argumenta »vsebovan« v njegovih premisah, je trdil že zagovornik induktivne logike Francis Bacon. Udeleženec v prevedenem dialogu na nekem

mestu zares trdi, da kadar uporabljaš premiso, iz katere sledi sklep, takrat *zmotno* predpostavljaš tisto, kar bi šele moral dokazati. Kot je nekoč rekel Chisholm, ko je bil deležen podobne obtožbe: »zdi se, da me obtožujejo zmote potrditve antecedensa« (navaja van Inwagen, 1992: 57). Klasična zmota je seveda potrditev konsekvensa (če *p*, potem *q*; *q*; torej *p*), potrditev antecedensa pa je kar sklepanje *modus ponens* in obtožba, da gre pri vsaki uporabi sklepanja *modus ponens* za zmoto *petitio*, je vsaj nenavadna, če že ne absurdna.

Robinson meni, da lahko argument kritiziramo samo na dva načina: ali je kaka premisa nesprejemljiva ali pa sklep ne sledi, *petitio* pa ni nič od tega. Ali se moramo tedaj zmoti *petitio* v kritiki argumentov zares povsem odpovedati? Kaj reči o velikih filozofskih razpravah, ki se velikokrat iztečejo v medsebojno obtoževanje, da je drugi že v začetku predpostavil tisto, kar je ravno sporno? Skeptik, denimo, trdi, da vsak argument *proti* skepticizmu že predpostavlja neko vednost, ampak prav vsaka vednost je zanj vprašljiva, zato je argument proti skepticizmu zanj *petitio*. Ko bi imeli test, s katerim bi preverili, kdaj nekdo *zmotno* predpostavlja tisto, kar šele dokazuje, bi s tem razrešili kar nekaj filozofskih problemov. Takšen cilj je najbrž nedosegljiv, a že boljše razumevanje tega »fenomena« (ne upam se mu kar takoj reči *zmota*) se mi zdi dosežek, vreden posebne razprave.

2.

Problem se, skorajda heideggerjansko, začne pri imenu, zato najprej nekaj etimologije. Angleško frazo »begging the question« v naslovu Robinsonovega besedila sem zaradi zgodovinskih korenin zavestno okorno prevedel kot »prosjačiti« za vprašanje. Uradni slovenski prevod (Grad, Škerlj in Vitorovič, 1994) ni v posebno pomoč. Frazo prevaja na *dva* načina, prvi še ima neko zvezo z logiško rabo, drugi pa nič več. Pod geslom »question« za celotno frazo navaja: »narediti prenagljen sklep, predpostavljati.« Pod geslom »beg« pa isto frazo prevede kot: »smatrati zadevo za rešeno; izvijati se.« Najbolj vsakdanja sodobna angleška raba ni navedena, fraza dandanes največkrat pomeni kar »zastaviti neko (pomembno) vprašanje,« lahko pa tudi »zastaviti napačno vprašanje« ali »preložiti vprašanje na kasnejši čas.« Pogosto se uporablja kar kot replika na vsak neuspešen odgovor na neko vprašanje. Nad temi premenami in odmiki od izvorne logiške rabe, ki sledi latinskemu *petitio principii*, se pritožujejo reflektirani angleški govorci sami (prim. Walton, 1991: 11). Latinski »principium« je prevod za grški »arche,« ki je v angleščini postal vprašanje [»question«]. Izvor fraze je grški »to en archei aitheisthai,« kar dobesedno pomeni »predpostavljeno (kot vzrok) v začetku.« Sestavljena je iz samostalnika *arche* – začetek, vzrok, povod, izvor – in nedoločnika *to aitheisthai*. Glagol *aiteo* pomeni »prosim,« »prosjačim,« »zahtevam,« pri Aristotelu pa nastopa še tehnični pomen, »postuliram,« »predpostavljam.«[1] Iz »prosim,« »prosjačim,« dobimo latinski »petitio« in iz tega (prvič zabeleženo leta 1581) angleški »beg.« Kot ugotavlja Robinson, drugi evropski jeziki ohranjajo izvorno latinsko frazo. To res velja za

[1] Za ta pojasnila se zahvaljujem Borisu Vezjaku.

francoščino, kjer »pétition de principe« pomeni zmotno sklepanje, v katerem predpostavljamo tisto, kar dokazujemo (*Larousse*). V nemščini najdemo *petitio principii*, ki pa ga dostikrat dokaj zvesto grškemu izvoru prevajajo kot »Vorwegnahme des Grundes« (predpostavljanje začetka). Slovensko bi morda bilo »zahtevanje dokaza,« ali »zahteva po dokazu,« a bom v tem besedilu raje uporabljal kot tehnični termin kar kratki latinski *petitio*.

Robinson lepo pojasni ozadje – Aristotel je v *De Sophisticis Elenchi*s imel v mislih kontekst dialoga, v katerem ena stran (»izpraševalec«) dokazuje drugi (»odgovarjevalcu«) neko tezo (*vprašanje*, ki je predmet spora), recimo *p*. Izpraševalec zastavlja vprašanja, s katerimi pride do premis za svoj argument. Če bi takoj zastavil vprašanje o sklepu, ne da bi ga dokazoval – ali je res, da *p*? – bi zahteval (prosil) za sklep (vprašanje, ki je predmet razprave). S tem bi se izognil svoji nalogi dokazovanja, kar pa je bil smoter celotne igre, zato je bilo takšno vprašanje prepovedano (zmotno). Vprašanje [»question«] ni stavek v vprašalni obliki, ampak tisto, kar je predmet spora, sklep, ki ga želi izpraševalec dokazati. Če izpraševalec sklep privzame brez dokaza – če ga »zahteva« od odgovarjevalca, s tem ne izpolni svoje naloge in zagreši zmoto, prekrši pravila dialoške igre. Tako je morda razumljiva standardna »dialoška« oznaka te zmote: predpostaviti tisto, kar je predmet spora ali predpostaviti, kar je potrebno dokazati.

Samo korak vstran, včasih pa že kar v začetni oznaki sami, nastopa *krožnost*, vzemimo kar kratko enciklopedično oznako D. N. Waltona (1998):

> Vrsta zmotnega krožnega sklepanja, v katerem se sklep sam zahteva kot premisa, ki podpira argument, s katerim naj bi upravičili sklep. … enostaven primer je naslednji argument: tisti, od katerega se zahteva, da dokaže, da je Bog dobrohoten, odgovori »Bog ima vse vrline, torej je Bog dobrohoten.« Ker je dobrohotnost, domnevno, tudi vrlina, premisa zahteva predhodno predpostavko, da je Bog dobrohoten.
>
> Podobno oznako najdemo pod »Applied Logic« v *Encyclopædia Britannica* (2008):
>
> Zmota krožnega sklepanja, znana pod imenom *petitio principii* nastopi, kadar premise eksplicitno ali implicitno predpostavljajo sklep, ki bi ga naj dokazali (primer: »Gregor vedno pametno voli. Kako pa to veš? Ker vedno voli liberalce«). Posebna oblika te zmote je viciozni krog ali *circulus in probando* …

V obeh primerih, ki naj bi rabila kot zgleda, pa zmota sploh ni tako očitna; prvega kritično komentira že Robinson. K temu se bomo še vrnili, zaenkrat samo opozorilo, da je za nekatere *petitio* kar zmota krožnega argumentiranja, z latinskimi oznakami *circulus in probando*, *circulus vitiosus*, *probatio circularis*, *circulus in demonstrando*, … Od kod krogi? Vzemimo naslednjo igro zavrnitve med odgovarjevalcem (*O*) in izpraševalcem (*I*), ki temelji na Robinsonovem primeru.

> *O*: Bog ni dobrohoten.
>
> *I*: Ali najvišje bitje želi vsem dobro?

O bi moral reči, da to vprašanje krši pravila igre. A recimo, da tega ne stori.

O: Da.

I: Najvišje bitje želi vsem dobro, *torej* je Bog dobrohoten.

Krožnost je zdaj evidentna, saj je sklep le preoblikovana premisa. *O* ni izpolnil svoje naloge, saj je sporni sklep dokazoval z njim samim, takšna krožnost pa nima nobene dokazovalne vrednosti. Vzemimo še naslednji *elenchus*, ki temelji na klasičnem zgledu za *petitio*:

O: *X* ne ljubi *I*.

I: Ali *X* laže tistemu, ki ga ljubi?

...

(Sledi izmenjava mnenj o ljubezni in (samo)prevarah, omeni se tudi Freuda, ocenjuje se značaj osebe *X* in njena pretekla ravnanja in zadržanja, a na koncu, po reflektirani oceni vseh ozirov, *O* induktivno in abduktivno izpelje):

...

O: Ne.

I: Ali je *X* rekla, da ljubi *I*?

...

(*I* predoči pismo, v katerem je z roza barvo jasno podčrtana izpoved ljubezni):

...

O: Da.

I: Torej, *X* je rekla, da ljubi *I* in *X* ne laže tistemu, ki ga ljubi, zatorej, vidiš, *X* ljubi *I*.

...

(Čez nekaj dni.)

I (razočarano): *X* me je zapustila.

O: Ali ni dejala da te ljubi in ali nisva ugotovila, da *X* ne laže tistemu, ki ga ljubi?

I: Zdaj pravi, da je to napisala samo zato, ker me ni želela prizadeti v času pred izpiti in da je takšna dobrohotna laž osebi, ki je ne ljubiš, moralno dopustna (Kanta pa ne prenese).

Predstavimo argumentacijo iz dialogu bolj eksplicitno v obliki argumenta (v oglatih oklepajih so sklepi):

(1) *X* ne bi lagala tistemu, ki ga ljubi.

Torej,

[2] *X* govori *I*-ju resnico.

(3) *X* je rekla, da ljubi *I*.

Torej,

[4] *X* ljubi *I*.

Končni implicitni sklep (4), je tisto, kar *X* izpelje iz [2] in (3). Ampak jasno je, da (2) ne sledi logično iz (1) kot kaže pogovor med razočaranim *I* in *O* čez nekaj dni. *X* res ne bi lagala tistemu, ki ga ljubi, a kaj, ko ne ljubi *I,* torej zares ne laže. Premisa (1) je resnična, sklep (2) pa ne. Samo, če bi že predpostavil sklep (4), bi lahko izpeljali (2) iz (1). A potem bi dobili:

(1) *X* ne bi lagala tistemu, ki ga ljubi.

(4) *X* ljubi *I*.

Torej,

[2] *X* govori *I*-ju resnico.

(3) *X* je rekla, da ljubi *I*.

Torej,

[4] *X* ljubi *I*.

Toda (4) je prav končni sklep, ki zdaj nastopa kot premisa. Argument v tej popolni obliki je sicer veljaven, ampak krožnost je zdaj očitna, saj je ena od premis kar enaka končnemu sklepu. V tem primeru je jasno razviden »poskus, da bi dokazali s pomočjo njega samega (»*X* ljubi *I*«) tisto, kar ni spoznatno s pomočjo njega samega (kar ni samo-evidentno).« S tem smo pri Aristotelevi *drugi* oznaki za *petitio*, in ta dvojnost od vsega začetka zaznamuje razprave o *petitio*. Če gre v prvem primeru (*Topika*) za kršitev pravil igre v dialogu, gre v tej oznaki za neko kršitev pravil *spoznavnega* reda. Robinson meni, da je v drugi, epistemski oznaki ključen pojem samo-evidentne resnice, za katerega v ne-aksiomatski znanosti ni prostora, zato to oznako zavrača. Naslednje mesto je znamenito (*Prva Analitika* 64b 33, prevod Boris Vezjak):

> … ker so nekatere stvari po naravni poti spoznatne skozi njih same in druge s pomočjo česa drugega (prva počela so spoznatna skozi njih sama in tisto, kar je pod njimi, skozi nekaj drugega), bo nekdo vsakič, ko bo poskušal dokazati s pomočjo njega samega tisto, kar ni spoznatno s pomočjo njega samega, zahteval dokaz (ali: zapadel zahtevi po dokazu).

Tu naj bi Aristotel obravnaval *petitio* v skladu z zahtevo, da v dokazovanju začnemo s tistim, kar je bolj gotovo in bolj znano (premise) in utemeljujemo tisto, kar je manj znano in sporno (sklep). Zmoto *petitio* zagrešimo, ko kršimo epistemsko načelo spoznavne prioritete premis pred sklepom. Kot vedno pa Aristotel ni enoznačen (celo precej begajoč, meni Hamblin, ki ga navaja Walton,

1991: 15), *petitio* v znanstvenem argumentu naj bi bil zmota, *podobna* tisti v dialektičnem argumentu, a se od nje kljub temu jasno razlikuje. Kombinacije teh idej najdemo pri srednjeveških logikih; William iz Sherwooda najprej opiše dialektično različico kot primer, ko sklepanje ne vodi do prepričanja o neki dvomljivi zadevi. In potem doda, da takšnega prepričanja ne moremo doseči brez premis, ki so predhodne in bolj znane (navaja Walton 1991: 15).

Med seboj nasprotujočih si interpretacij Aristotela je po pričakovanju več, a vsi tako ali drugače priznavajo, da dvojnost med *dialektično* napako (kaj je v neki razpravi sprejeto izhodišče in dopustna »poteza«) in *epistemsko* problematičnostjo (napaka v »rezoniranju« – angl. reasoning) nastopa že pri Aristotelu. Parsons (1996: 176) sicer meni, da gre v *Prvi Analitiki* za povsem drugo zmoto kot v *Topiki*, ki le slučajno nosi isto ime kot kršitev pravil igre v dialogu, a drugi skušajo pojasnili nekako povezati (prim. Hintikka, 1987; Hansen in Woods, 1997). Sosa (2004: 57, 6. op.) uvaja dvojno poimenovanje – »zla krožnost« [angl. vicious circularity] zadeva pravilno sklepanje [angl. reasoning], »petitio« [angl. begging the question] pa pravila dialoga.

V epistemski oznaki je epistemska relacija med premisami in sklepom neustrezna glede na smoter argumentiranja. V običajnem argumentu razlogi utemeljujejo (podpirajo, upravičujejo, dokazujejo, demonstrirajo) sklep, ta podpora pa racionalno osebo prepričuje v sprejetje sklepa, ki je vsaj nekoliko dvomljiv in zato potreben podpore. Problem argumenta oblike *petitio* je v tem, da v sklepu ne izvemo nič novega, nobene spremembe v spoznanju ni, izhodiščni dvom s predstavljenim argumentom ni presežen. John Biro (1977: 264–265) meni, da je napaka v tem, da uporabljamo premiso, v katero ne moremo biti racionalno prepričani, če nismo že prej prepričani o sklepu. Za Davida Sanforda (1972: 198) je napaka v tem, da prepričanje o premisi pridobimo šele iz sklepa.

Tudi epistemska oznaka je povezana s *krožnostjo* – če je ena od premis ekvivalentna sklepu ali pa je odvisna od sklepa v redu dokazovanja (manj »znana« od sklepa), tedaj argument krši Aristotelovo pravilo epistemskega reda (od bolj znanega k manj znanemu). Za ilustracijo različnih perspektiv in zvezo med njimi vzemimo naslednji odlomek iz Platonovega *Timaja*, ki ga sicer Copi in Cohen v svojem znanem učbeniku ponujata kot vajo v prepoznavanju zmot (Copi in Cohen, 1991: 110):

> Povedati (kaj) o drugih božanstvih in spoznati (njihov) nastanek presega naše moči; treba je zaupati tistim, ki so o tem govorili pred nami; ti so bili – kot so trdili – potomci bogov, in tako so gotovo dobro poznali svoje prednike. Ni pač mogoče, da ne bi zaupali otrokom bogov, četudi govorijo brez verjetnih in nujnih dokazov; slediti moramo postavi in jim verjeti, saj trdijo, da sporočajo družinsko zgodovino. (*Timaj* 40d-e, Platon, 2006: 1274)

Zaradi nazornosti vzemimo Ahila, ki je po grški mitologiji sin morske nimfe Thetis (boginje vode) in njegov namišljeni dialog s skeptikom, ki dvomi v božansko poreklo heroja:

Skeptik: Ali lahko, o Ahil, s čim jamčiš, da si zares potomec nimfe Thetis?

Ahil: Saj vendar govorimo o dogajanju v moji lastni družini. Bom pa ja poznal svoje najožje prednike!

Skeptik: A kako vem, da ti lahko zaupam?

Ahil: Kako si drzneš izzivati postavo in dvomiti v besedo nekoga, ki je potomec bogov?

Razpravo lahko predstavimo v obliki argumenta ([2] je vmesni sklep in [5] končni sklep):

(1) V besedo potomca bogov po postavi ne moremo dvomiti.

Torej,

[2] Ahil je verodostojen.

(3) Ahil pravi, da je sin nimfe Thetis.

(4) Vsakdo (praviloma) pozna najožje člane svoje družine.

Torej,

[5] Ahil je potomec bogov.

Primer ima podobno zgradbo kot prej obravnavani dialog o ljubezni. Iacona in Marconi (2005: 32) pravita, da je argument takšne oblike *prikriti petitio*. Argument je namreč *entimem*, manjkajoča premisa, ki naredi korak med (1) in (2) veljaven, pa je prav končni sklep (5). Gre za neveljaven argument, ki nakazuje sklepanje, ki mu moramo dodati neko premiso, a v tem primeru postane *petitio* očiten (dodana premisa je enaka končnemu sklepu). Prikriti *petitio* izkorišča svojo nepopolnost, da bi prikril svojo zmotnost (dokler premise ne dodamo, ne gre za zmoto) in izkorišča svojo možnost dopolnitve, da bi prikril svojo neveljavnost.

Nekateri ločujejo krožno sklepanje in *petitio*. V prvem primeru gre za verigo (vsaj dveh) argumentov in problematično povezavo dveh sklepov – sklep enega argumenta (»Ahil je potomec bogov«) je premisa v predhodnem argumentu (vmesni sklep: »Ahil je verodostojen«), ki je sploh vodil do začetnega sklepa. *Petitio* pa lahko nastopi znotraj enega samega argumenta – sklep je implicitno ali eksplicitno del ene od premis (tako *Wikipedia*). Tudi krožnost lahko razumemo na dva načina – kot *odvisnost* premise od sklepa ali kot *ekvivalenco* neke premise in sklepa. Pogoj za *petitio* pa ne more biti ta, da je sklep eksplicitno enak kateri od premis, saj bi potem zadoščalo že, da premiso le malo preoblikuješ in se izogneš zmoti. Recimo:

Zakon učinkovito povečuje varnost udeležencev prometa, saj novi predpisi v veliki meri zmanjšujejo nevarnosti v prometu.

Ampak jasno je, da gre za *petitio*, kljub temu, da premisa ni eksplicitno enaka sklepu. Implicitne enakosti pa, kot bomo videli, ni tako enostavno označiti. Bolj

obetaven se mi zdi pojem *odvisnosti*. Tudi odvisnost premise od sklepa lahko označimo na dva načina – sklepalno: sklepanje, s katerim podpremo premiso, zahteva, da v njem uporabimo končni sklep sam (»Ahil je verodostojen, saj je potomec bogov«). Bolj običajna pa je spoznavna oznaka: kredibilnost (prepričljivost, upravičenost, resnica ...) neke premise je odvisna od kredibilnosti (prepričljivosti, upravičenosti, resnice ...) sklepa. O propoziciji »Ahil je verodostojen« smo prepričani le, če smo že prepričani o tem, da je Ahil potomec bogov. V epistemski diagnozi je za zmoto odločilna neka posebna, *zla* odvisnost premise od sklepa. V dvomih glede sklepa naslovnik argumenta pričakuje dokazila, ki bodo dvome razpršila, potem pa se izkaže, da premise ne more spoznati neodvisno od sklepa, ponujenih dokazil ne more poznati (biti o njih racionalno prepričan), če že ne pozna (je racionalno prepričana o) sklepu.

3.

Robinsonov izziv lahko predstavimo kot dilemo: vsak argument je *petitio* (za tistega, ki se ne strinja s sklepom) ali pa noben argument ni *petitio* (če se ne strinjaš s sklepom, potem ali sklep ne sledi ali pa je kakšna premisa zate sporna). V prvem članku (1971) opozarja, da argument lahko kritiziramo le na dva načina – sklep ne sledi iz premis ali pa so premise nesprejemljive. *Petitio* ni ne eno ne drugo, ampak le kršitev pravil stare akademske igre, zato to po njegovem sploh ni ustrezna kritika argumentov. Torej *noben* argument ni *petitio*. Druga možnost pa je, da lahko *vsakemu* argumentu, s katerim se ne strinjamo, prilepimo to oznako. Če je *petitio* v tem, da v argumentu predpostavljamo premiso, s katero se naslovnik argumenta ne strinja, potem je vsak argument *petitio*, pravi Robinson leta 1981.

Nekateri poskušajo na Robinsonov izziv odgovoriti s čisto formalnimi merili razmejitve. V prevedenem dialogu na neki točki nastopi predlog, da je *petitio* zmota argumentiranja samo iz ene same premise, ki ima že sama po sebi sklep kot posledico ali je sklepu celo ekvivalentna. Nekaj podobnega najdemo pri DeMorganu: absolutna domneva enega samega sklepa ali nečesa, kar mu je ekvivalentno kot premisa (navaja Walton 1991: 20). Krožno sklepanje ima eno samo premiso, deduktivni (ne-zmotni) argument pa naj bi imel dve premisi iz katerih sledi sklep, model je tu seveda aristotelovski silogizem. Ta kriterij najdemo še danes (prim. geslo o krožnem sklepanju v *Mission Critical*)[2]. Ne preseneča, da je po mnenju avtorjev teh strani tudi Descartesov znameniti »Mislim, torej sem« *petitio*, saj v »mislim« že nastopa »obstajam,« kako bi sicer lahko sploh mislil? *Cogito* je vendarle malo bolj zapleten in število premis v argumentu ne more biti odločilni dejavnik za presojo zmotnosti. Sorenson (1991: 248) ponuja v razmislek naslednji argument:

> Nekateri argumenti so takšni, da v njih nastopajo samo eksistencialne (partikularne) posplošitve. Torej so nekateri argumenti takšni, da v njih nastopajo samo eksistencialne posplošitve.

[2] Pridobljeno 8. 12. 2010 s strani: http://www.sjsu.edu/depts/itl/graphics/adhom/circular.html

Po mnenju Sorensona gre za nekrožno obliko »*P*, torej *P*« – kdor dvomi o sklepu, bo dvom presegel z razmislekom o premisi, zato je ta argument, ki samega sebe podpira, racionalno prepričljiv. Sorensonov nenavadni argument pokaže, da nobena zgolj formalna oznaka ne bo zajela bistva zmote *petitio*, saj je sklepanje »*P*, torej *P*« elementarno veljavno. Čeprav je *petitio* veljavno sklepanje, naj bi bila *logična* napaka po mnenju Iacone in Marconija v tem, da je tak argument zmotno predstavljen kot *dokaz*, kar pomeni, da bi morale biti tudi premise takšne propozicije, da lahko privzamemo njihovo resnico v danem kontekstu (Iacona in Marconi 2005). Zmota je potem v tem, da v danem kontekstu resnica premis v argumentu sploh ni utemeljena.

Zdi pa se mi, da ponujena logična oznaka ni dovolj informativna. V primeru *petitio* naj bi šlo za zmoto, kadar ponujeni, sicer veljavni argument ni dokaz, saj je resnica premis v danem kontekstu sporna. Ampak zakaj? Morda so premise med seboj nekonsistentne? Pričakujemo nek bolj vsebinski odgovor, ta pa se bo težko izognil standardnim *ne*formalnim oznakam (kršitev pravila dialoga, odvisnost premise od sklepa itn.).

Na neki točki v Robinsonovem dialogu Jon ugotovi, da Ted kritizira vsak veljaven argument kot *petitio*. Obtožba je stara in razumljiva. Če v argumentu predpostavljaš, kar bi šele moral dokazati, potem sklep na nek način že nastopa v premisah. Ampak ne eksplicitno, sicer bi zadoščalo, da preoblikuješ premise in se s tem izogneš zmoti. Recimo:

> Laganje je moralno napačno, ker tega morala na dopušča.

To je očitno krožno sklepanje. Zdaj pa preoblikujmo premiso:

> Laganje je moralno napačno, saj bi morali vedno govoriti resnico.

Sklep sicer ne nastopa več eksplicitno kot premisa, a še vedno je s tem sklepanjem nekaj narobe (reči, da bi morali vedno govorit resnico, je »skoraj« isto kot reči, da je moralno nedopustno lagati). Za *petitio* zadošča, da je sklep na nek način *implicitno* vsebovan v premisah. A kaj to pomeni? Morda bi rekli: sklep je *implicitno* vsebovan v premisah, kadar ni mogoče, da bi bile premise resnične, sklep pa ne. Toda to je natanko klasična definicija logičnega sledenja. Po tem predlogu vsak veljaven argument predpostavlja, kar bi šele moral dokazati. Vzemimo kar klasično sklepanje:

> Vsi ljudje so smrtni. Sokrat je človek. Torej, Sokrat je smrten.

Sklep naj bi bil že »vsebovan« v začetni splošni premisi, saj o resnici te premise ne moremo biti prepričani, če nismo že prepričani o smrtnosti vsakega posameznika. Če pa o sklepu dvomimo, bomo dvomili tudi o splošni premisi. Mill zato trdi, da vsak silogizem zagreši *petitio*, saj je resnica premise v njem

odvisna od sklepa. Gotovosti glede začetne univerzalne premise po njegovem ne bomo dosegli, dokler ne bomo prepričani o prav vseh njenih primerih. Iz splošnega načela zato nikdar ne izpeljemo nič novega o posameznih primerih, razen o tistih, ki so že predpostavljeni v začetni premisi. V našem primeru naj bi v trditvi o smrtnosti vseh ljudi že predpostavili Sokratovo smrtnost, saj smo s Sokratovo (in Platonovo in Anino ….) smrtnostjo šele prišli do podpore za posplošitev.

Millovo razmišljanje lahko na neki ravni takoj kritiziramo. Splošna premisa v silogizmu ne temelji na izčrpnem pregledu vseh posameznih primerkov. Kritiki indukcije, od Huma do Popperja, bodo zavrnili tezo, da lahko resnico splošne hipoteze sploh kadarkoli utemeljimo z naštevanjem posameznih primerov. Ena od posledic Newtonove fizike je ta, kot ugotavljajo Cohen, Morris in Nagel (1934, navaja Walton 1991: 17), da par dvojnih zvezd kroži okrog skupnega centra gravitacije v eliptičnih orbitah. Toda Newton svojih zakonov seveda ni izpeljal ali podprl z opazovanjem dvojnih zvezd (saj je to bilo zanj nemogoče). Dokazila za svoje zakone je dobil drugače, izpeljava zato ni krožna. Sklep sicer ni gotov, a v znanosti nobena hipoteza ni gotova. Smrtnost vseh ljudi je precej gotova, ampak tudi te premise nismo utemeljili za naštevanjem mrtvecev. Kolikor vemo ima vsak človek organsko telo, vsako tako telo pa v času razpade. Ta zakonitost temelji na bioloških zakonih, ne pa na naštevanju primerkov posameznih organskih tvorb. Zato ne drži, da je resnica premise odvisna od resnice sklepa.

Sekst Empirik je že pred Millom kritiziral tako Aristotelove silogizme kot stoiške »nedokazljive« propozicionalne sheme sklepanj (Sextus, 2000: 121):

> Če je dan, potem je svetlo.
> Dan je.
> Torej je svetlo.

Začetni pogojnik vodi do sklepa, da kadar je dan, je svetlo. Ampak, po Sextusu, »Svetlo je«, skupaj z »Dan je« potrjuje pogojnik »Če je dan, potem je svetlo«. Po njegovem mnenju pogojnik ne bi bil podprt, če ne bi že poprej opazili zveze med dnevom in svetlobo, ki jo v tem sklepanju šele dokazujemo. Najprej moramo dojeti, da kadar je dan, je nujno svetlo in na tej osnovi zgradimo pogojnik, ki zatrjuje zvezo med dnevom in svetlobo. Zato sklepanje, ki naj bi šele dokazalo zvezo med dnevom in svetlobo, to zvezo že predpostavlja v svoji prvi premisi.

Mislim pa, da tudi ta *modus ponens* lahko branimo pred obtožbo krožnosti. Denimo, da nekega poletnega jutra z zaprtimi očmi v postelji premišljujem, ali je že svetlo ali ne. Vem, da je podnevi običajno svetlo. In potem mi žena, ki zgodaj vstaja, zakliče: Vstani, dan je! Zdaj zares lahko izpeljem nekaj *novega* – svetlo je. Kako je to mogoče glede na Sekstovo kritiko?

Vzemimo sklepanje »*P*, torej *P*«. Recimo »Ana poje, torej Ana poje«. Z vidika argumentacija gre za eklatantno krožnost, čisto izgubo časa. Potem dodajmo

neko neodvisno premiso: »*P* in *Q*, torej *P*«. Argument je še vedno izguba časa – »Ana poje in Ana pleše, torej Ana poje«. No, »*Q* in *P*« je logično ekvivalentno, isto kot: »*Q* in (če *Q*, potem *P*)«. V našem primeru »Ana poje in Ana pleše« je logično ekvivalentno konjunkciji »Ana poje in če Ana poje, potem Ana pleše«. Ampak potem ugotovimo, da je tudi sklepanje »*Q* in (če *Q*, potem *P*), torej *P*« izguba časa. In končno se izkaže, da je vsak *modus ponens* oblike »*Q*, če *Q*, potem *P*, torej *P*« z vidika argumentacije samo izguba časa, ker v sklepu nič novega ne izvemo.

Mislim, da prepričljiv odgovor ponuja F. Jackson (1987). Zadnji korak je neutemeljen. Z argumentom »Ana poje. Če Ana poje, potem Ana pleše. Torej, Ana pleše« mi lahko nekdo (recimo Danica) vendarle prenese neko novo informacijo. Denimo, da jaz Ane ne slišim in razmišljam o tem, kaj Ana počne. Danica mi navede zgornji argument in mi s tem pove nekaj o svojih dokazilih: najbrž sliši Ano peti, z drugo premiso pa mi da vedeti nekaj o tem, da pri Ani nastopa zveza med petjem in plesom (morda je Anina posebnost, da ne more peti, ne da bi poskakovala in se vrtela).

Jackson izhaja iz dveh *smotrov* argumentiranja. Prvi je v *izvlečni* funkciji [angl. tease out]. Kdor »predloži« argument, nas z njim morda opozori na spregledano premiso ali na zvezo med premiso in sklepom, kjer imamo že sami na voljo vsa »sredstva,« a nanje, dokler ne slišimo argumenta, nismo bili pozorni. Recimo, da me zanima časovna razlika med mestoma London in Melbourne. Predočijo mi naslednji argument. »Časovna razlika med Londonom in Melbournom je vsota razlik med Melbournom in Frankfurtom ter med Frankfurtom in Londonom. Prva znaša devet ur, druga pa eno uro. Torej je časovna razlika med Londonom in Melbournom deset ur«. V tem primeru veljavnost argumenta ni novost, premise tudi ne, a šele argument je po Jacksonu »izvlekel« na plano na pol pozabljene podatke, me opozoril na relevanco določenih dejstev ali pa mi enostavno omogočil, da uvidim povezavo vseh dejstev (Jackson, 1987: 102).

Včasih spregledamo ali pozabimo na kako premiso, ali pa sploh ne opazimo povezave med premiso in sklepom. Tisto, kar nam lahko argument v tej funkciji izvleče na plan, je lahko tudi opozorilo na nek nesklad med prepričanji. Vzemimo naslednji par propozicij, ki jih marsikdo sprejema, a se pri tem ne zaveda dilem socialnega liberalizma.

> (1) Pa ja ne bomo z visokimi davki privijali uspešnih podjetij, ki so vendar gonilo razvoja!
>
> (2) Jasno je, da potrebujemo dobro in javno podprto zdravstvo in šolstvo!

Z naslednjima argumentom lahko osebi pokažemo, da so njena prepričanja nekonsistentna:

> (1) Uspešnih podjetij ne bomo obdavčevali.

(2) Če uspešnih podjetij ne bomo obdavčevali, država ne bo imela dovolj denarja za javno porabo.

(3) Če država ne bo imela dovolj denarja za javno porabo, ne bo denarja za dobro in javno podprto zdravstvo in šolstvo.

Torej,

(4) Država ne bo imela dovolj denarja za dobro in javno podprto zdravstvo in šolstvo.

Argument v izvlečni funkciji dokazuje nekaj tistim, ki imajo sicer že sami na voljo sredstva za to, da bi prišli do sklepa. Toda argumentiramo tudi zato, da bi nekomu prenesli novo informacijo, ga opozorili na dokazila za nek sklep, ki jih morda še nima. V tem primeru je korist argumentacije v dokazilih, ki jih argumentirajoči implicitno ponuja drugim »na posodo« s svojo predstavitvijo in izbiro premis, pravi Jackson.

Vzemimo preprost argument: »Maja je na zabavi. Če je Maja na zabavi, je tudi Fredi. Torej, Fredi je na zabavi«. Z izbiro razlogov »oglašam,« da imam na voljo ločena in neodvisna dokazila za prvo premiso (denimo, da sem pravkar videl Majo) in drugo premiso – ponavadi Fredi in Maja hodita skupaj na zabave (prim. Jackson, 1987: 105). Ko predstavim nek argument naslovnikom s tem javno oglašam, da imam na voljo dokazila za premise, ki je naslovniki morda nimajo (ali se jih ne zavedajo). Vzemimo še: »V *Encyclopaedia Britannica* piše, da je Pompej umrl leta 48 pred našim štetjem. *Encyclopaedia Britannica* je glede takih podatkov zanesljiva. Torej je Pompej umrl leta 48 pred našim štetjem«. Če bi namesto *Encyclopaedia Britannica* postavil *Wikipedia*, bi bil argument še vedno veljaven in prepričljiv, saj je tudi *Wikipedia* glede zgodovinskih podatkov dokaj zanesljiv vir. Toda izbral sem *Britannico* in s tem nakazal svoj vir dokazil (Jackson, 1987: 106). Poslušalstvo si ta dokazila lahko »izposodi« in s tem pridobi jamstva za premise in sklep. V argumentu oblike »*Q*; če *Q*, potem *P*; torej *P*« naslovniku sporočam, da imam *ločena* in *neodvisna* dokazila za obe premisi, ta dimenzija pa povsem izgine v logično ekvivalentni formulaciji »*Q* in *P*, torej *P*«.

Kdaj v tem okviru zagrešimo *petitio*? Zmota ne more biti v tem, da bi tisti, ki dvomi v sklep argumenta, dvomil tudi v premise, saj to velja za vsak veljaven argument. Tu ima Mill prav. Toda v dejanski argumentaciji mi lahko predložijo dokazila, ki me lahko prepričajo, da presežem začetni dvom. Vzemimo:

Delo poroča, da je Olimpija včeraj zmagala. Delo je zanesljiv časopis (vsaj glede športnih izidov). Torej, Olimpija je včeraj zmagala.

Ali ne bo tisti, ki dvomi v zmago Olimpije, dvomil v premiso »Delo je zanesljiv časopis (vsaj glede športnih izidov)« in ga zato argument ne bo prepričal? To ne sledi – recimo, da dvomim v sklep zaradi dolgotrajne slabe forme in niza zaporednih porazov Olimpije. A ko mi prijatelj predloži argument »iz Dela« me ta dokazila lahko prepričajo, da zavržem svoje dvome. S tem argumentom zato

ni nič narobe. Sumljivo vrednost avtomatskega premika od dvoma o sklepu do dvoma o premisi izkorišča tudi naslednja stara šala:

Mož se nepričakovano vrne s službene poti in zagleda ženo v postelji z najboljšim prijateljem. Ta zavpije: »Stoj! Čemu boš verjel, svojim očem ali desetletju prijateljstva?«

Varljivi prijatelj upa, da bo prevarani mož razbral *petitio* v argumentu »V postelji vidim svojo ženo s svojim najboljšim prijateljem. Torej, žena me vara z najboljšim prijateljem«. Argument iz videza naj ne bi deloval zaradi nasprotnih dokazil, ki temelje na pričevanju in spominih (desetletja prijateljstva). Seveda pa so zaznavna dokazila tako močna, da »povozijo« začetni dvom v sklep in nasprotna dokazila. Premisa ni prav nič sporna in odvisna od sklepa. Ali splošno (Jackson):

(α) Če ima *S* v trenutku *t* razloge za dvom v sklep *Z*, potem ima *S* v trenutku *t* razloge za dvom o konjunkciji premis (P_1 & P_2 … & P_n), iz katere sledi *Z*.

Vzemimo moža trenutek *pred* tem, ko zaloti ženo in prijatelja – ker ima v tem trenutku razloge za dvom o sklepu »žena me vara z najboljšim prijateljem,« ima tudi razloge za dvom o katerikoli premisi, iz katere bi ta sklep sledil.

(β) Če ima *S* v trenutku *t* razloge za dvom o sklepu *Z*, potem bi *S* v nekem kasnejšem trenutku *t'*, po tem, ko mu je nekdo predstavil veljaven argument »P_1 & P_2 … & P_n, torej *Z*,« imel razloge za dvom o konjunkciji premis (P_1 & P_2 … & P_n).

Vzemimo zdaj moža trenutek *kasneje*, ko zagleda ženo v postelji z najboljšim prijateljem. Ker se njegov položaj glede dokazil spremeni, začne delovati argument iz videza, zaradi katerega ne dvomi več o zaznavni premisi. Jackson meni, da je (α) vedno resnično zaradi definicije veljavnosti, saj po definiciji ni mogoče, da bi imel veljaven argument neresničen (dvomljiv) sklep in resnične premise. Toda (β) ni vedno resnično, ko osebi predložijo dejanski argument, ji s tem ponudijo določena dokazila »v izposojo«, s čimer se morda spremeni njen položaj glede dokazil in nima več razlogov za dvom o premisi in zato preseže tudi začetni dvom o sklepu. Če se to ne zgodi, gre za *petitio*. Vzemimo kar naš primer:

> Ahil pravi, da je sin nimfe Thetis. Ahil je verodostojen. Torej, Ahil je potomec bogov.

Razlog za drugo premiso je »potomec bogov ne laže.« Argument je namenjen nekomu, za katerega je sklep sporen, zato ponujeni razlog za drugo premiso zanj sploh ne bo deloval. Še več kot to – *katerakoli* racionalna oseba, ki bi dvomila o sklepu, bi imela prepričanja, zaradi katerih dokazila, ponujena za premiso argumenta, zanjo sploh ne bi štela kot dokazila. Takšen argument je za Jacksona *petitio*. Ali shematsko (prim. Davies, 2007: 349):

> Ena od premis, *P*, ki jo za tistega, ki argumentira, podpirajo dokazila *C*, je takšna, da od naslovnika argumenta, ki dvomi o sklepu, racionalno zahteva, da privzame (ozadnje) domneve, glede na katere dokazila *C* ne podpirajo premise *P*.

Vzemimo kot zgled iluzionista, ki pred našimi očmi prežaga na pol svojo postavno sodelavko, ki domnevno leži v zaboju. S svojo točko nam predstavi naslednji »argument«:

> Mladenka leži vodoravno na tleh zaboja. Žaga prereže zaboj na pol. Torej, mladenka je prerezana na pol.

Občinstvo dvomi o sklepu (upravičeno, saj se mladenka praviloma kmalu prikaže živa in zdrava). Prva premisa (*P*) je podprta s predhodnim dogajanjem na odru in raznimi drugimi zaznavnimi indici (*C*). Racionalni predstavniki občinstva zato privzamejo domneve, zaradi katerih ponujena dokazila (*C*) dejansko *ne* podpirajo premise (*P*) – gre samo za trik. (V eni od različic ima zaboj razdelke, mladenka pa je dovolj gibčna, da se »zloži« v en del zaboja; seveda so možne tudi drugačne izvedbe, a poanta ostaja – zaradi dvoma o sklepu ne bomo sprejeli dokazil za eno od »premis«). Argument je zmoten, to vemo vsi, a vseeno plačamo vstopnico, da bi ga »videli,« saj je zveza med dokazili *C* in premiso *P* običajno zelo prepričljiva.

Mimogrede, prav to je po Jacksonovem mnenju narobe z znamenitim Moorovim dokazom zunanjega sveta (prim. Šuster, 2007). Zamislimo si, da nas skrbi možnost prevare totalnega in globalnega iluzionista, zaradi katere je *vsako* naše zaznavno prepričanje o zunanjem svetu sporno. Moorov dokaz zunanjega sveta (Jackson, 1987: 114) je:

> To je roka. Roka je predmet zunanjega sveta. Torej, obstaja vsaj en predmet zunanjega sveta.

Argument je namenjen nekomu, za katerega je sklep vsaj deloma dvomljiv in sporen. Dokazilo za prvo premiso je zaznava, ampak za tistega, ki dvomi o sklepu, je sporna prav izpeljava dejstev o zunanjem svetu iz zaznavnih dokazil, tako kot je za tistega, ki dvomi o razrezani mladenki, sporna propozicija, da mladenka leži vodoravno na tleh v zaboju, čeprav smo to »videli«. Moorov argument je zato *petitio*: katerakoli racionalna oseba, ki bi dvomila o sklepu, bi imela takšna ozadnja prepričanja, da nanjo ponujena zaznavna dokazila ne bi delovala.

Seveda pa je razlika med dvomom o tem, da je mladenka prerezana in dvomom glede obstoja zunanjega sveta. Za Jacksona je *petitio* argument, v katerem katerikoli racionalni naslovnik argumenta, ki bi dvomil o sklepu, ne bi štel z argumentom ponujenih dokazil za premise za prava dokazila. Moorov argument je zato neučinkovit v prepričevanju skeptika o zunanjem svetu. Ampak, ali je dvom o obstoju zunanjega sveta lahko racionalen? Filozof, ki se ukvarja z argumenti za skepticizem, je običajno kot oseba, ki plača vstopnico, da bi videla iluzijo dokazil za neobstoj zunanjega sveta. Tudi zveza med dokazili in premisami skeptičnega argumenta je zelo prepričljiva. No, pri »čarovniji« skrbno pazijo, da mehanizma iluzije ne razkrijejo, samo mladenka se na koncu pokaže. Pri spoznanju zunanjega sveta je mehanizem iluzije popolnoma jasen (možnost, da nas vara zli demon pri Descartesu, možnost, da smo možgani-v-kadi v sodobnih različicah), le da po mnenju skeptika nikdar ne moremo vedeti, da se zunanji svet zares kdaj pokaže!

Spomnimo se še enkrat zgleda zmote iz *Encyclopædia Britannica*: - Gregor vedno pametno voli. - Kako pa to veš? - Ker Gregor vedno voli liberalce.

Predvidevamo lahko, da gre za argument z implicitno premiso: Gregor vedno voli liberalce. Pametno je voliti liberalce. Torej, Gregor vedno pametno voli.

Zakaj je to sploh *petitio*? Če podpora za implicitno premiso prihaja samo od sklepa – pametno je voliti liberalce, ker Gregor, ki voli liberalce, vedno voli pametno, potem gre res za zmoto. Kdor dvomi o sklepu, bo dvomil tudi o ponujenih dokazilih za to premiso. Ampak govorec bi lahko implicitno premiso utemeljeval *neodvisno* od Gregorja – recimo z gospodarskimi rezultati liberalne politike, z zavzemanjem liberalcev za svoboščine in premise posameznika itn. V tem primeru bi naslovnika argumenta ponujena dokazila lahko prepričala, da bi presegel začetni dvom o sklepu.

Če določimo argument kot urejeni par množice propozicij (premis) in dane propozicije (sklep), potem lahko isti argument nastopa v različnih posebnih *rabah*. Jacksonov model dopušča, da je zmotnost odvisna od *konteksta*. Bodimo pozorni na kompleksnost Jacksonove analize – usmerja jo *smoter* argumentiranja (dialektična dimenzija), pomembno je časovno zaporedje – *po* tem, ko je naslovniku argument predstavljen, lahko preseže začetni dvom o sklepu in odločilni so razlogi naslovnika ter njegova ozadnja prepričanja, kar kaže na vlogo pragmatike in konteksta v analizi zmote. Stavki in propozicije so v brezčasnih sklepalnih odnosih, v živi argumentaciji pa gre za neko *pragmatično* sledenje, pri konkretnih izjavljanjih je pomemben časovno zaporedje uvajanja propozicij (prim. Nute, 1980). A kljub temu ima pri Jacksonu osrednjo vlogo *epistemološka* analiza – res je, da sta pomembna kontekst in pragmatika, a tisto, od česar je odvisna zmotnost nekega argumenta v danem kontekstu, so vendarle (ozadnja) prepričanja, razlogi, upravičenja, preseganje dvoma, … . ne pa normativna pravila dialoga in konverzacije.

Nekateri pa temu oporekajo. Hazlett (2006) tako trdi, da Jacksonov kriterij (β) ne daje nujnega pogoja za *petitio*. Obstajajo argumenti, ki po mnenju Hazletta niso zmotni, a jih (β) napačno označi kot *petitio*. Kadar je sklep argumenta tak, da o njem ne bi dvomila nobena razumna oseba, je argument za Hazletta včasih

zmoten, včasih ne. Po kriteriju (β) pa naj bi šlo vedno za zmoto. Recimo, dokažemo lahko, morda s Peanovimi aksiomi, da je dve in tri enako pet. A katera razumna oseba bi o takem sklepu sploh lahko dvomila? Tisti, ki bi dvomil o sklepu, bi dvomil tudi o vsakem ponujenem dokazilu za premise argumenta, ki dokazuje to elementarno matematično resnico. Zanj bo tak argument po kriteriju (β) *petitio*. Toda, po mnenju Hazletta, v takšnem dokazu ne gre za *petitio*, zato zagovarja drugačno, ne-epistemsko oznako te zmote.

Mislim, da je dvomljivec glede resnice, da je dve in tri enako pet v podobnem položaju kot dvomljivec glede obstoja zunanjega sveta. 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 (prim. Forbes, 1984: 51-52). Prej smo se spraševali, ali je dvom o obstoju zunanjega sveta lahko racionalen in podobno velja za dvom glede tega, da je dve in tri enako pet. Spomnimo se druge meditacije, v kateri se Descartes sprašuje, kako lahko ve, da ga ne vara zli demon vsakič, ko sešteje dve in tri. Na *tej* točki bi vsak ponujeni dokaz zares bil *petitio*, saj, če dvomiš o sklepu, dvomiš o dokazilih jasne in razločne percepcije. Šele *kasneje* v Meditacijah se izkaže, da je jasna in razločna zaznava merilo resnice, a potem, seveda, ne moreš več dvomiti o tem, da je dve in tri enako pet.

Kaj pa sploh so dokazila za Peanove aksiome? Na eni strani verjetno res nekakšna razvidnost (na primer »naslednik naravnega števila je naravno število«), toda izbor aksiomov nam narekuje njihova razlagalna moč in posledice, iz majhnega števila začetnih enostavnih tez izpeljemo celotno teorijo števil. Nekaj podobnega velja, denimo, za Newtonov aksiom »F = m.a«, ki je pravzaprav definicija osnovnih pojmov. Prav sklep »2 + 3 = 5« je v nekem smislu dokazilo za premiso (aksiom), a s tem ni po mojem mnenju nič narobe, saj je smoter argumenta v tem primeru *izvlečna* funkcija, ne pa »posojanje« dokazil tistemu, ki jih naslovnik morda nima. Premise niso nobena novost, toda dokaz demonstrira zveze med propozicijami, ki se jih morda ne zavedamo.

Ali ne gre tu vseeno za neko krožnost? Jacksonov kriterij (β) pokaže, da gre v primeru dokazovanja enostavnih in nedvomnih resnic zares za krožnost, če je smoter argumenta prenašanje dokazil v *dokazovalni* rabi argumenta. V tej rabi so premise osnova za upravičenje sklepa, tako da bo naslovnik, ki sprva dvomi o sklepu, *zaradi* teh premis sklep sprejel. Celo Wilson (1988), zagovornik pragmatičnega modela zmote pravi, da ne moremo govoriti o zmoti, kadar želimo z argumentom le razmisliti o posledicah določene propozicije. Obstajajo tudi drugačen rabe, ne-dokazovalne rabe (Wilson, 1988: 9) – z argumentom lahko zavračamo neko propozicijo, z njegovo pomočjo lahko bolje razumemo neko besedilo, z njim lahko pojasnjujemo, napovedujemo ali pa ima svojo vlogo v reševanju uganke, … Pri Jacksonu morda ni najbolj jasno, ali ima izvlečna funkcija vedno tudi dokazovalno vlogo ali ne. Kakorkoli, ali je alternativni, dialoški model zmote, ki ga zagovarja Hazlett, bolj uspešen v pojasnitvi (ne)zmotnosti dokazovanja elementarnih resnic? V tem modelu je *petitio* neka kršitev pravil *konverzacije*.

4.

Jacksonov model, tako kot vsak epistemski model analize zmote *petitio*, temelji na naravi prepričanj in dokazil za premise in sklep. Toda, ali res vedno vemo, kakšna dokazila argumentirajoči *implicitno* ponuja drugim »na posodo« s svojo predstavitvijo in izbiro premis? Prepričanja in spoznanja so mentalna, privatna stanja, zato jih je včasih teže določiti, težko je vedeti, zakaj nekdo sploh sprejema ali zavrača neko propozicijo. Kakšna so sploh mentalna stanja osebe, ki dvomi o tem, da je dve in tri enako pet?

Drugače je v dialogu, v katerem je vse eksplicitno in povedano. Argumentirajoči želi racionalno prepričati naslovnika argumenta o sklepu, v katerega slednji dvomi. Uporablja lahko le premise, ki jih je naslovnik sprejel kot svojo *obvezo* ali jih je pripravljen sprejeti neodvisno od propozicije, ki je predmet dokazovanja in je tako za naslovnika sporna. V dialoškem ali pragma-dialektičnem modelu argumentacije pojem prepričanja nadomesti pojem obveze, *sprejetja* v dialogu – tistega, čemur je nekdo v dialogu zavezan glede na to, kar je bilo v razpravi izrečeno in kar mu razumno lahko pripišemo. Obveze naj bi bile javne in eksplicitne ali vsaj takšne, da jih brez posebnih težav lahko v dani skupnosti privzamemo. Pragma-dialektiki govorijo o popolni eksternalizaciji, Hazlett (2006: 355) pa uporablja načelo sprejetja [angl. acceptance]:

> Propozicija, da *p* je sprejeta v pogovoru *k*, kadar vsi govorci v *k* dopuščajo izjavljanja, ki izražajo *p* v *k* (pripravljeni so se na izjavljanja, ki izražajo *p*, odzvati s pozitivnim obnašanjem, recimo, da rečejo »da« in prikimajo …)

Petitio je podobno kot že pri Aristotelu napačna poteza v debati – ena stran zmotno privzema nekaj kot sprejeto. Da bi naslovnik argumenta sprejel eno od premis, mora v primeru zmote že biti zavezan sklepu. Hazlett (2006: 356) kot normativna pravila dialoga uporablja Griceove maksime in navaja naslednje pravilo: argumentiraj tako, da uporabljaš samo premise, za katere si lahko razumno prepričan, da so sprejete v dialogu glede na (i) potek razgovora do tega trenutka; (ii) razumne ozadnje domneve o govorcih v tvoji skupnosti. Argument zagreši *petitio*, kadar prekrši to pravilo.

Najbolj razdelana in vplivna je dandanes pragma-dialektična šola argumentacije, zato si oglejmo njena pravila argumentacije. Njeno izhodišče je (van Eemeren and Grootendorst, 2004: 1):

> Argumentacija je verbalna, socialna in racionalna dejavnost, katere cilj je prepričati razumnega kritika v sprejemljivost stališča [angl. standpoint] tako, da predstaviš neko razporeditev propozicij, ki upraviči ali zavrne propozicijo, ki je izražena s tem stališčem.

Ker gre za dve vpleteni strani, ki skušata razrešiti razlike v mnenjih in odstraniti dvom o svojem stališču v skladu s pravili razprave, ki so sprejemljiva za vse vpletene strani, je model *dialektičen*. Model je *pragmatičen*, ker so poteze v razpravi jezikovna dejanja, ki jih izvajamo v posebni situaciji in v posebnem

kontekstu. Zmote so kršitve konverzacijskih norm, napačne poteze v danem kontekstu. Običajno navajajo osem pravil, šesta zapoved pa pravi:

> Pravilo izhodišča: razpravljavci ne smejo zmotno predstaviti nečesa kot sprejeto izhodišče ali zmotno zanikati nečesa kot sprejeto izhodišče.

Obe strani v dialogu morata sprejeti nek minimum dejstev, prepričanj, norm, hierarhij vrednot …, kot skupno izhodišče. Če se o tem ne strinjata, ne bosta nikdar uspeli prepričati druge strani v sprejemljivost svojega izhodišča. Zmota *petitio* v tem modelu je, da uporabiš premiso, ki je ni na seznamu sprejetih izhodišč. S tem se izogneš bremenu dokaza, saj prevzameš brez dokaza tisto, kar za nasprotnika ni sprejemljivo brez dokaza.

Vzemimo kot malo daljši zgled tega modela naš dialog med Ahilom in skeptikom, ki ga naj zdaj uteleša želva iz znanega Carrollovega dialoga (prim. Carroll, 1997). Izvorni Carrollov dialog med Ahilom in želvo obravnava problem, kako nekomu, ki dvomi v *modus ponens*, dokazati veljavnost tega sklepanja. Poenostavljeno: želva sprejema premisi *p* in »če *p* potem *q*,« dvomi pa o veljavnosti sklepanja *modus ponens*, zato ne izpelje *q*. Od Ahila zahteva, da v dokaz uvede kot novo premiso pogojnik »*p* in 'če *p* potem *q,*' potem *mora* biti res, da *q*«. Toda iz novih treh premis sklep *q* zanjo sledi samo, če sprejmemo dodatno, četrto premiso: če so resnične prve tri premise, *mora* biti resničen tudi sklep. Seveda gre po tem kopitu dodajanje pogojniških domnev v neskončnost. Naš dialog naj se začne tam, kjer se Carrolov konča.

Po pragma-dialektičnem modelu v začetni razliki mnenj ena stran predstavi stališče, druga pa o njem dvomi.

> Ahil: Če je resnična prva premisa in druga premisa in če je resnično, da iz obeh premis sledi sklep in če je resnično, da iz prve in druge premise in pogojnika sledi sklep in če je resnično, da iz prve in druge premise in pogojnika kot tretje premise sledi sklep in če je resnično, da … Dovolj imam, ne grem se več te igre! Navsezadnje sem sin boginje Thetis in potomcu bogov je takoj razvidno, kdaj je neko enostavno sklepanje veljavno. Gre za pravi *uvid*, ne pa za nekakšno računanje. (Zabriše beležnico na tla.)
>
> Želva: Sin bogov, o tem pa dvomim!

Razpravljalca se ne strinjata o sprejemljivosti nekega stališča. Če naj poskus razrešitve spora uspe, se morata strinjati glede nekaterih propozicij kot za obe strani sprejemljivih izhodiščih. Začetno sporno stališče ne more biti na tem seznamu, sicer ne bi bilo nobene razlike v mnenjih. Ko gre za *petitio*, v nekem trenutku razpravljavec uvede neko propozicijo kot sprejeto izhodišče, ki pa je ni na začetnem seznamu.

> Ahil: Kako naj te prepričam? Boš pa ja verjela potomcu bogov!
>
> Želva: Če ti je res jasno, kako gredo dokazi, ti ne sploh bo težko. Poberi spet beležnico in zapiši, o čem se strinjava.

Ahil: V redu, čeprav se mi zdi, da imaš spet nekaj za bregom.

Želva: Piši in povej, ali se strinjaš. 1. Obstajajo ljudje.

Ahil: Kako trivialno!

Želva. Torej resnično. Piši.

Ahil: V redu.

Želva.: 2. Obstajajo bogovi.

Ahil: Kako trivialno!

Želva. Torej resnično. Piši.

Ahil: V redu.

Želva: 3. Bogovi so verodostojni.

Ahil: No, imajo tudi svoje slabosti, ampak v redu, pišem.

Želva: 4. Postavi moramo verjeti.

Ahil: Sprejemam in pišem.

Želva: 5. O besedi potomca bogov po postavi ne moremo dvomiti

Ahil: Kako resnično! Pišem.

Želva: 6. Vsakdo običajno pozna člane svoje najožje družine.

Ahil: Včasih ne drži, ampak jasno je, da jaz poznam svojo mater. Pišem.

Želva: Mogoče pa se motiš in nisi potomec bogov?

Na seznamu seveda ni propozicije »Ljudje so potomci bogov,« saj je to ravno sporno stališče, o katerem želi Ahil prepričati želvo.

Ahil: Moji besedi lahko zaupaš!

Želva: Pokaži mi beležnico! Oprosti, zaupanja ni na najinem seznamu.

Ahil: Ampak povedal sem ti, da poznam svoje starše in boginja Thetis je moja mati.

Želva: Pokaži mi spet beležnico! Oprosti, tega zadnjega ni na najinem seznamu. Tam piše samo, da vsakdo *običajno* pozna člane svoje najožje družine. Mogoče pa si prav ti v zmoti? Mogoče res poznaš svojo mater, toda zmotno meniš, da je bila boginja?

Ahil: Ampak o besedi potomca bogov po postavi ne moremo dvomiti. Poglej – to tu piše!

Želva: Drži.

Ahil: Kako torej, da ne verjameš meni, ki sem potomec bogov?

Želva: Besedi pravega potomca bogov bi mogoče res verjela. Ampak, iskreno povedano, tole božje – človeško prepletanje se mi zdi nekoliko čudežno. In, kot bo rekel filozof, ki ga še par tisoč let ne bo, ko presojam med tvojo besedo in čudeži bi rekla, da je neverjetnost tvoje zmote manjša.

Ahil: Torej mi ne verjameš, meniš, da nisem vreden zaupanja?

Želva: Rekla sem le, da tega ni na seznamu, …

Ahil: Torej trdiš, da lažem?

Želva: Tega pa *nisem* rekla, mislila sem le, poglej najin seznam in ….

Ahil (zavpije): Boj se Ahilove jeze!

Želva (skrije glavo pod oklep, od koder se sliši samo malo bobneče šepetanje): Ampak saj sva se dogovorila za kritično razpravo in proceduro, kako predstaviti jezikovna dejanja kot konstruktivne poteze, s katerimi bova razrešila razlike v mnenjih po pravilih sprejemljivih za oba.

…

(Zasliši se trkanje in klic): O, Ahil, Pelejev sin! Agamemnon iz Argosa te poziva, da se pridružiš Ahajcem v pravični vojni, s katero bomo učinkovito in dokončno razrešili razliko mnenj s Trojanci!

Želva (zelo tiho): Sem vedela, da so še malo primitivni in niso za logiko, pa naj se njihovi filozofi še tako trudijo.

Želva (vzdihne, po krajšem premisleku): Pravzaprav bo še nekaj tisoč let argument moči bolj prepričljiv od moči argumenta.

Ahil (jo sliši): Ne vem, kako mi o *logični* primitivnosti lahko pridiga nekdo, ki dvomi o *modusu ponensu*!

Začnimo s vprašanjem, ali je oznaka zmote v konverzacijskem modelu ekstenzionalno bolj ustrezna od epistemološkega modela. Spomnimo se, da naj bi Jacksonov kriterij (β) napačno označil vsak dokaz, da je dve in tri enako pet kot *petitio*. Ampak, ali se ne bo nekaj podobnega zgodilo tudi v dialoškem modelu? Želva pri Carrollu dvomi o *modusu ponensu*, ampak nemogoče je, da bi se v katerikoli kritični razpravi izognili rabi tega sklepanja, saj gre za osnovno potezo v igri dokazovanja (prim. Šuster, 1997). Namesto da gre v izvornem dialogu izmenjava mnenj v neskončnost, bi lahko rekli, da se igra dokazovanja sploh *ne* bo začela, saj se Ahil in želva ne strinjata o začetnem seznamu sprejetih resnic in pravil. Kakorkoli – igra se nikdar ne konča (Carroll) ali pa se sploh ne more začeti: v vsakem primeru bi uspešen konec pomenil kršitev neke norme konverzacije, torej zmoto. Mislim, da bodo tudi v tem modelu dokazi enostavnih resnic tipa dve in tri je enako pet *petitio*, saj bo tisti, ki se mu bodo sklepi zdeli sporni, enostavno zavračal vsako izhodišče, iz katerega bi lahko sledili. Nobene prednosti pred epistemskim modelom ne vidim.

Prav nasprotno: od kod sploh pridejo začetna izhodišča? Zakaj so ene propozicije na začetnem seznamu, druge pa ne? Kdor dvomi v sklep, da je Ahil potomec bogov, bo zahteval dokazila za premiso »Ahil je vreden zaupanja«. In ponujena dokazila za to premiso na skeptika ne bodo delovala. Želva jasno pove, da bo vsako pričevanje v prid sklepa zanjo manj verjetno od zanikanja čudežnega sklepa, kot pravi Hume, na katerega se sklicuje: »Čudež je kršitev naravnih zakonov; in ker je te zakone postavilo trdno in nespremenljivo izkustvo,

je dokaz proti čudežu po sami naravi dejstva prav tako popoln kot katerikoli izkustveni dokaz, ki si ga moremo zamisliti« (Hume, 1974: 156 – 157). S tem razmislekom že presegamo pragma-dialektični model, saj se sprašujemo o razlogih za dane obveze in izhodišča. Mislim, da to kaže na meje tega modela in primat epistemskega razmisleka.

Morda pa so razlogi za (ne)uvrstitev na začetni seznam drugačni in ne epistemski? Zmotna predstavitev nečesa kot sprejetega izhodišča za pragma-dialektike lahko pomeni, da predstaviš neko premiso kot samo-evidentno, da skriješ premiso v neko neizraženo domnevo ali pa v argumentaciji uporabljaš tisto, kar bi šele moral dokazati (svoje stališče). Ampak zdi se mi, da s tem izgubimo posebnost zmote *petitio*, saj so premise lahko problematične zaradi različnih razlogov (ker so neznane, nekonsistentne, nezadostno podprte). Bistvo te zmote pa se mi zdi prav v odvisnosti prepričanja o premisah od prepričanja o sklepu. Pragma-dialektični model *vsako* uporabo kakorkoli sporne premise v dialogu razglasi za *petitio*.

Spomnimo se še enkrat sumljivega zgleda zmote iz *Encyclopædia Britannica*: »Gregor vedno voli liberalce. Torej, Gregor vedno pametno voli«. Argumentu smo dodali implicitno premiso »Pametno je voliti liberalce«. A morda je ravno to tisto, kar se zdi naslovniku sporno? In sploh ne gre za to, da bi prav dvom o sklepu ogrozil prepričanje o premisi ali razlogih zanjo. V tem primeru gre za najširšo oznako, po kateri je *petitio* argument, ki temelji na kakorkoli neutemeljeni domnevi ali neustrezno podprti premisi. To je sicer ena od rab oznake *petitio*, ki pa hitro zaide v zlorabo. Že Augustus De Morgan je ironično opozarjal na:

> … navado mnogih, da obravnavajo neko propozicijo kot *petitio*,v trenutku ko uvidijo, da bi ta propozicija, če bi bila sprejeta, razrešila spor […] Ali ne obstajajo osebe, ki menijo, da pomeni dokazati katero od predhodnih propozicij, ki nujno vodijo do sklepa, s katerim se ne strinjajo, pridobiti neko prednost na nepošten način? (navaja Walton, 1991: 257)

Včasih zares naletimo na vzorec:

> *X* zagovarja *q*. Ampak saj vemo, kdo je *X* in kaj s tem misli! Ker pa *q* sledi iz premise *p*, mora biti *p* sporen. *Petitio*!

Najbolj razdelano teorijo široke oznake zmote najdemo pri Parsonsu (1996). Parsons svojo teorijo argumenta sicer gradi predvsem na analizi argumentov iz filozofskih besedil in argumenta ne obravnava kot dialoga. Vendar uvaja pojem *okvirja*, ki zajema množico trditev, ki jih avtor privzema kot sprejeta dejstva in množico pravil sklepanja, ki so zanj sprejemljiva. Okvir argumenta lepo ustreza sprejetjem v dialogu. Če neka premisa ni del okvirja, potem gre po Parsonsu za zmoto *petitio* v logičnem smislu. Kadar je premisa kar enaka sklepu, gre za poseben primer, tradicionalno zmoto pod tem imenom. Parsons se v *logični* oznaki sklicuje na najširšo rabo, v kateri je *petitio* katerikoli argument, ki temelji na neki neutemeljeni domnevi ali neustrezno podprti premisi (Parsons, 1996: 176). V epistemološki oceni argumenta pa presojamo okvir sam. V tem primeru

zagrešimo *petitio*, kadar uporabljamo premiso, ki je tako dvomljiva kot sklep ali pa je ne moremo spoznati neodvisno od sklepa itn. Gre natanko za tradicionalno epistemsko oznako. Argument, ki ga uporabljamo v racionalni raziskavi kot način oblikovanja prepričanj, je podvržen epistemskim normam – tudi logično uspešen argument ne opravi svojega dela, če z izbiro okvirja zagrešimo *petitio*. Njegov napotek za analizo (filozofskih) argumentov bi se tako glasil:

> Najprej rekonstruiraj okvir argumenta – množico eksplicitnih in implicitnih trditev, ki jih lahko pripišeš avtorju kot nekaj, kar privzema. V *logični* oceni presodi, ali sklep sledi iz rekonstruiranega okvirja. V *epistemološki* oceni pa presodi sprejemljivost okvirja samega.

Parsonsu se zdi potrebno ločevati obe oceni, saj so, recimo, nekateri Platonovi argumenti logično uspešni, čeprav ne služijo epistemološkemu namenu. Prav tako naj bi veljalo, da je argument lahko epistemološko sporen (*petitio*), čeprav v logičnem (najširšem) smislu z argumentom morda ni nič narobe. Zato ne preseneča, da je za Parsonsa Moorov argument za obstoj zunanjega sveta logično povsem uspešen. V Moorovem *okvirju* argumenta za obstoj zunanjega sveta je domneva, da je pred njim njegova roka, povsem nesporna (Descartes, recimo, v okviru svojega argumenta za obstoj zunanjega sveta v *Meditacijah* te domneve ne sme uporabiti). A prav tu se lahko zamislimo. Vzemimo spet naš dialog med Ahilom in želvo, zadnja skupna domneva je bila:

> Želva: 6. Vsakdo običajno pozna člane svoje najožje družine.
>
> Ahil: Včasih ne drži, ampak jasno je, da jaz poznam svojo mater. Pišem.
>
> Želva: Mogoče pa se motiš in nisi potomec bogov?

Ampak kaj, če bi se dialog nadaljeval:

> Ahil (zavpije): Kaj, ne verjameš moji besedi? Boj se Ahilove jeze!
>
> Želva: Vidim! Vidim! Pa dodajva: 7. Ahil je verodostojen.
>
> Ahil: No, jaz pravim, da sem sin boginje Thetis. In ker o besedi potomca bogov ne moreš dvomiti, je to, kar pravim, resnično. Q.E.D.

Z zadnjo sprejeto domnevo postane argument za sklep »Ahil je potomec bogov« logično povsem neoporečen. Dialektično tudi, nasprotje mnenj je odpravljeno v skladu s pravili igre. A vendar je argument slab, s temi izhodišči ali v tem okviru argument nima epistemološke vrednosti, bi rekel Parsons. Ampak, kakšen je potem sploh smisel takšnega argumenta? V čem je smisel *logičnega* uspeha? Res je, uspeli smo prepričati nasprotnika brez vsake »napačne« poteze, a to lahko pripišemo tudi večji retorični spretnosti in boljšemu spominu, pazljivemu in »dirigiranemu« izboru izhodišč. V osnovni, dokazovalni rabi naj bi bile premise osnova za upravičenje sklepa, tako da bo naslovnik, ki sprva dvomi o sklepu, *zaradi* teh premis sklep sprejel. Nenavadno je govoriti

o logično brezhibnih, toda dokazovalno neuspešnih argumentih. Morda je nekaj takega imel v mislih Mill s svojo kritiko, da je vsaka dedukcija že *petitio*. Ampak videli smo, da se je motil, argument v dokazovalni funkciji prenaša dokazila in jih daje v splošno rabo, kot bi rekel Jackson.

Ali nisem tu morda prehiter? Cilj argumentacije v pragma-dialektičnem modelu vendarle ni zmaga nad nasprotnikom za vsako ceno, saj, kot se spomnimo: »Argumentacija je verbalna, socialna in racionalna dejavnost, katere cilj je prepričati *razumnega* kritika v sprejemljivost stališča …«. A razumnost je seveda normativen pojem, nerazumni in nevedni kritik lahko sprejema poljubno kombinacijo propozicij. (Mimogrede, zato je nesmiselno pozivati ljudstvo, naj na referendumih razsoja o zahtevnih in zapletenih vprašanjih). Za razumnega kritika je tudi začetni seznam predmet kritike in refleksije. In po katerih normah naj se ravna razumni kritik v oceni potez v dialogu in v presoji *začetnih* izhodišč? V razmisleku glede izbire izhodišč bodo nujno nastopili epistemski razlogi. Mislim, da to kaže na meje pragma-dialektičnega modela in primat epistemskega razmisleka o zmoti *petitio*.

5.

Če povzamem, v nasprotju s tem, kar meni Hazlett, se mi zdi prav dialektični model zmote *petitio* preširok, saj vsako, kakorkoli sporno izhodišče v dialogu razglasi za *petitio*. Druga pomanjkljivost je nereflektiranost izbire začetnih izhodišč glede na osnovno, dokazovalno funkcijo argumentov. Normativni element – prepričati razumnega kritika, ne pa zmagati v argumentaciji za vsako ceno, daje prednost epistemološkemu modelu zmote. Za razumnega kritika je epistemološka napaka (premisa je manj znana, kredibilna itn. od sklepa in odvisna od sklepa) avtomatično dialektična napaka. Obratno pa zaradi (pre)široke dialoške oznake zmote seveda ne velja. Če naj ima argument pravo *dialektično* moč, morajo v njem nastopati premise, o katerih je naslovnik argumenta prepričan in z njihovo pomočjo preseže izhodiščni dvom o sklepu.

Zahteva po *pravem* začetka argumenta je, kot kaže razprava, morda zares večznačna, v njej se skriva opozorilo na vrsto možnih pomanjkljivosti: (i) premisa je enaka sklepu, ki naj bi bil dvomljiv; (ii) premisa je sporna in dvomljiva sama po sebi; (iii) premisa je nesprejemljiva (kakorkoli sporna) za naslovnika argumenta. *Petitio* v epistemski oznaki ima ožji pomen, ki zajame tudi problem enakosti premise in sklepa (klasično krožnost). V najbolj elementarni obliki krožnosti, ko je premisa ekvivalentna sklepu, je naslovnik v nemogočem položaju, ko naj bi o neki propoziciji hkrati bil prepričan (kot premisi) in *ne* bil prepričan (dvomljivi sklep). Ne gre za Aristotelovo zahtevo samo-evidentnih izhodišč, kot meni Robinson, v zmoti *petitio* nastopa neka nedopustna odvisnost, premisa je odvisna od sklepa na način, ki spodkoplje sam smisel argumentiranja v njegovi dokazovalni funkciji. Seveda odvisnost zahteva natančnejšo opredelitev, a za začetek zadošča že enostavna asimetrija: v vsakem sklepanju je sklep (upravičevalno) odvisen od premis, kadar pa teče odvisnost v obe smeri, gre za *petitio* (prim. Walton, 2006). V argumentu naslovniku razglašam,

da imam na voljo ločena in od sklepa neodvisna dokazila za premise argumenta. *Petitio* zagrešimo, kadar v argumentu kot premiso uvedemo neko trditev, ki predpostavlja ali je odvisna od tistega, kar je ravno sporno in predmet razprave (sklep). Morda se je temu včasih nemogoče izogniti, posebej pri filozofskih argumentih. Ampak zdi se mi, da so nekateri krogi neogibni, niso pa vsi zli.

On the Requirement for Proper Beginning

Robinson's (1971 and 1981) challenge with respect to the traditional fallacy of begging the question can be expressed as a dilemma – *every* argument is question-begging (for the respondent who disagrees with the conclusion) or not a single one is (it is just that the conclusion does not follow or one of the premise is unacceptable). Some have (unsuccessfully) tried to meet the challenge a the purely formal characterization but since Aristotle there two main schools in explanation of the fallacy: dialectical mistake (an improper move in reasoned dialogue) and epistemic approaches which concentrate on the probative function of arguments and analyze them in terms of reasonable belief, confidence, probability, etc. Begging the question is committed, typically, when the premises of an argument cannot be known independently of knowing the conclusion of the argument. I compare the pragma-dialectical approach with the complex, epistemically-pragmatic theory of Frank Jackson, who successfully meets the old Millian challenge of circularity committed by every valid argument. The central, probative function of an argument involves the use of the premises in the argument as a basis to justify the conclusion so that the respondent, who initially doubted the conclusion, will now come to accept it because of these premises. In this sense the conclusion is epistemically dependent on the premises. If the direction of the dependence is reversed, begging the question occurs. Dialectical approaches use the notion of a commitment (acceptance) as its basis, but then *petitio* is committed whenever one argues using premises which are not accepted in the conversation. This is implausible. Also, the basis for introducing commitments is not discussed – very likely the reasons will be epistemic. The epistemic approach should therefore be preferred.

Keywords: argument, begging the question, circularity, dependency, epistemic model, pragma-dialectics, Frank Jackson.

Literatura

»Applied logic.« *Encyclopædia Britannica Online*. Pridobljeno 23.9. 2008 s strani: http://www.search.eb.com/eb/article-65890

»Begging the question.« *Wikipedia*. Povzeto 5.12. 2010 s strani: http://en.wikipedia.org/wiki/Begging_the_question

Biro, J. I. (1977). »Rescuing "Begging the Question".« *Metaphilosophy* 8, str. 257–271.

Carroll, L. (1997). »Kaj je želva rekla Ahilu«. *Analiza* 1, št. 2, str. 67-70.

Cohen, Morris in Nagel, E. (1934). *An Introduction to Logic and Scientific Method*. London: Routledge and Kegan Paul.

Copi, I. M. in Cohen, C. (1991). *Introduction to Logic*. New York: McMillan.

Davies, M. (2007). »Two Purposes of Arguing and Two Epistemic Projects.« V Ravenscroft, I. (ur.), *Minds, Ethics, and Conditionals - Themes from the Philosophy of Frank Jackson*, Oxford: Clarendon Press, str. 337-383.

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

Grad, Škerlj in Vitorovič (1994). *Veliki angleško-slovenski slovar*. Ljubljana: DZS.

Hansen, H. V. in Woods, J. (1997). »Hintikka on Aristotle's Fallacies«. *Synthese* 113, str. 217–239.

Hazlett, A. (2006). »Epistemic Conceptions of Begging the Question«. *Erkenntnis* 65, str. 343–363

Hintikka, J. (1987). »The Fallacy of Fallacies«. *Argumentation* 1, str. 211–238.

Hume, D. (1974). *Raziskovanje človeškega uma*. Slovenska matica: Ljubljana.

Iacona, A. in Marconi, D. (2005). »*Petitio principii*: What's wrong?« *Facta Philosophica* 7, str. 19–34.

Jackson, F. (1987). *Conditionals*. Oxford: Basil Blackwell.

Nute, D. (1980). »Logical Relations«. *Philosophical Studies* 46, št. 1, str. 41-56.

Parsons, T. (1996). »What is an Argument?« *The Journal of Philosophy* 93, str. 164-85.

Platon (2006). *Zbrana dela*. (prev. Kocijančič, Gorazd). Celje: Mohorjeva družba.

Robinson, R. (1971). »Begging the Question 1971«. *Analysis* 31, str. 113-117.

Robinson, R. (1981). »Begging the Question 1981«. *Analysis* 31, str. 65.

Sanford, D. (1972). »Begging the Question«. *Analysis* 32, str. 197–199.

Sextus, E. 2000. *Outlines of Scepticism.* 2nd ed. Annas, J. in Barnes, J. ur., New York: Cambridge University Press.

Sorensen, R. A. (1991). »'P, Therefore, P' Without Circularity«. *The Journal of Philosophy* 88, str. 245-266.

Sosa, E. (2004). »Relevant Alternatives, Contextualism Included«. *Philosophical Studies* 119, str. 35–65.

Šuster, D. (1997). »Logika in skepticizem«. *Analiza* 1, št. 2, str. 71-86.

Šuster, D. (2007). »Tri poti G. E. Moora«. *Analiza* 11, št. 4, str. 23-43.

van Eemeren, F. H. in Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

van Inwagen, P. (1992). »Reply to Christopher Hill«. *Analysis* 52, str. 56-61.

Walton, D. N. (1991). *Begging the Question: Circular Reasoning as a Tactic of Argumentation.* New York, Greenwood Press.

Walton, D. N. (1998). »Fallacies«. Geslo v *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Craig, E. ur. Ver. 1.0 London, New York: Routledge.

Walton, D. N. (2006). »Epistemic and Dialectical Models of Begging the Question«. *Synthese* 152, str. 237–284.

Wilson, K. (1988). »Circular Arguments«. *Metaphilosophy* 19, str. 38–52.

Richard Robinson
Prevedel Danilo Šuster

Prosjačiti za vprašanje (petitio), 1971*

Ted S tem pa prosjačiš za vprašanje.

Jon In kaj potem?

Ted Kaj misliš s tem »in kaj potem«?

Jon Pa kaj potem, če prosjačim za vprašanje?

Ted Pa *kaj potem*? *Prosjačiš za vprašanje*. Za vprašanje ne bi smel prosjačiti.

Jon Zakaj ne bi smel prosjačiti za vprašanje?

Ted ?

Jon Ne veš. Ali sploh veš, kaj *pomeni* prosjačiti za vprašanje?

Ted Prosjačiti za vprašanje pomeni predpostavljati tisto, kar nameravaš dokazati. Na primer, če želiš dokazati, da je Bog dobrohoten, potem rečeš: »Bog poseduje vse vrline, torej je dobrohoten.« Premisa, da ima Bog vse vrline, predpostavlja, da je dobrohoten,

Jon Ne bi rekel, da ravno *predpostavlja*. Iz te premise *sledi*, da je dobrohoten.

Ted V redu, pa sledi. Torej prosjači za vprašanje.

Jon In kaj potem?

Ted Pa sva spet tukaj. Prav res in »kaj potem«! S tem vendar *prosjačiš za vprašanje*!

Jon Zdi se, da hočeš reči, da je slabo, če iz premise sledi sklep. Je takšno tvoje mnenje? Ali misliš, da iz premise *ne* bi smel slediti njen sklep? In ko obsojaš argument s tem, ko praviš, da prosjači za vprašanje, ali ga obsojaš, ker sklep nujno sledi iz premise?

Ted No, ne, ampak –

Jon Absurdno je, mar ne? obsojati argument, ker iz njegove premise sledi sklep. Argument kritiziramo, kadar iz njegovih premis sklep *ne* sledi.

Ted No, že, ampak –

* Richard Robinson. 1971. »Begging the Question 1971.« *Analysis* 31.4, March 1971, str. 113-117. Uporabljeni prevod in izvor fraze bosta pojasnjena v nadaljevanju besedila. Zaradi razumljivosti sem v oklepaju vseeno dodal »petitio«. - Op. prev.

Jon Moram priznati, da te imam na sumu, da sprejemaš ta absurd. Sumim, da zavračaš moj argument samo zato, *ker* iz moje premise sklep nujno sledi. No, v vsakem primeru, vsaj po mojem mnenju, to počne večina ljudi, ko obsodi nek argument, češ da prosjači za vprašanje.

Ted Zdaj vem, kaj imam v mislih. Menim, da ima ena premisa sama po sebi sklep kot posledico, brez dodatka drugih premis. Sklep argumenta bi moral slediti iz vseh premis skupaj in iz nobene posebej, saj so v tem primeru druge odveč. Kadar sklep sledi že iz ene same premise, takrat rečemo, da argument prosjači za vprašanje.

Jon Torej gre za napako vključevanja nepotrebnih premis? To pa gotovo ni posebej huda napaka, saj s tem argument ne more postati neveljaven.

Ted Ne, tudi za to ne more pri tem iti. Kot praviš, z dodajanjem nepotrebnih premis veljaven argument ne more postati neveljaven. Mislim, da gre pri prosjačenju za vprašanje v bistvu za zmoto argumentiranja iz ene same premise, ki ima že sama po sebi sklep kot posledico ali je sklepu celo ekvivalentna. Tega ne bi smeli početi.

Jon Zdi se mi, da obsojaš tisto, kar smo v mladosti imenovali enostavno sklepanje. Rečeno je bilo, da lahko iz »Vsi ljudje so smrtni,« takoj izpelješ »Noben nesmrtnik ni človek,« potrebuješ pa še eno dodatno premiso, da prideš do sklepa »Sokrat je smrten.« Še en primer enostavnega sklepanja je izpeljava »Noben pes ni mačka,« iz »Nobena mačka ni pes.« Ali torej obsojaš enostavno sklepanje?

Ted No, zdi se precej neuporabno, mar ne?

Jon Prepričan sem, da obstajajo ljudje, ki odnosov sledenja ne razpoznajo takoj. No, v vsakem primeru pa je sklepanje veljavno, mar ne?

Ted O, ja, seveda je veljavno.

Jon Torej obsojaš veljaven argument, ko ga kritiziraš, da prosjači za vprašanje?

Ted Menda res.

Jon Saj *veš*, da ga. In že zaradi tega bi moral malo oklevati, preden za nek argument rečeš, da prosjači za vprašanje. Kajti nič napačnega ni v tem, da ponudiš premiso, ki ima že sama po sebi sklep kot posledico.

Ted Še vedno se mi zdi, da je nekaj narobe, če prosjačiš za vprašanje, ko bi le znal to prav pojasniti.

Jon Obstajata samo dva prava načina kritike danega argumenta. Prvi je ta, da rečeš, da sklep ne sledi iz premis. Drugi pa je ta, da rečeš, da ne sprejemaš premis kot resničnih. Prosjačiti za vprašanje ni ne eno ne drugo. Torej ne gre za pravo kritiko.

Ted Ampak vedno so menili, da pomeni prosjačiti za vprašanje zagrešiti pravo zmoto. Najdemo je že pri Aristotelu, mar ne?

Jon Res je, prvič nastopa pri Aristotelu, ampak tam pomeni kršitev pravil igre.

Ted *Igre*?

Jon Res je, igre. Akademske igre *elenchus* [zavrnitve. – Op. prev.] med dvema osebama, izpraševalcem in odgovarjevalcem. Odgovarjevalec zatrdi neko tezo, izpraševalec pa jo želi zavrniti s pomočjo trditev odgovarjevalca samega tako, da mu zastavlja vprašanja in uporablja njegove lastne odgovore za to, da bi začetno tezo ovrgel. Recimo, če odgovarjevalec zatrdi tezo, da Bog ni dobrohoten, bi ga izpraševalec lahko vprašal, ali je Bog kreposten ali pokvarjen. Če bi odgovarjevalec odgovoril, da je Bog kreposten, bi ga izpraševalec lahko vprašal, ali je dobrohotnost vrlina ali pregreha. Če bi odgovarjevalec rekel, da je vrlina, bi izpraševalec lahko odvrnil: »No, pa dajva zdaj skupaj vse, kar sprejemaš. Rekla sva, da je dobrohotnost vrlina (krepost) in da je Bog kreposten. Iz tega sledi, da je Bog dobrohoten, kar pa nasprotuje tvoji začetni tezi.«

Ted Ne uvidim, kje tu nastopa prosjačenje za vprašanje.

Jon Kot v vsaki drugi igri so morala biti tudi v tej določena pravila, da je bila igra zanimiva ali koristna. Tako so ena pravila določala, kaj lahko reče odgovarjevalec, druga pravila pa so določala, kaj sme reči izpraševalec. Eno od pravil za izpraševalca je bilo, da ne sme neposredno zastaviti vprašanja o svojem sklepu. Če je, denimo, želel dokazati, da je Bog dobrohoten, ni smel zastaviti vprašanja neposredno kot »Ali je Bog dobrohoten?« Prav tako ni smel zastaviti tega vprašanja v prikriti obliki, denimo »Ali najvišje bitje želi vsem dobro«? To se pravi, ni smel prositi za sklep.

Ted Ampak to, kar je predmet najine razprave, je *prosjačiti vprašanje*, ne pa prositi *za sklep*.

Jon »Prosjačiti« pomeni »prosjačiti za« v tej frazi [angl. *to beg for*. – Op. prev.], tako kot »prosjačiti za svoj kruh.« Ne vem pa, zakaj Angleži temu pravijo »vprašanje.« Mislim, da gre za edini narod, ki temu tako reče. Aristotel je temu rekel »začetek« (τσ ἐυάρχη) in tako je temu rekel tudi tisti, ki je v latinščino frazo prevedel kot *petitio principii*. In večina modernih narodov zgolj ponavlja latinsko frazo.

Ted Ampak sklep tudi ni začetek.

Jon Pa je, v najboljših argumentih. Najboljši dokazovalci, denimo Evklid, ti vedno že na *začetku* povedo, kaj bo njihov *sklep*. V igri *elenchus* si vedno že takoj na začetku vedel, kaj je želel izpraševalec dokazati. Glede na namen igre je želel dokazati tezo, ki je bila protislovna tezi, ki jo je postavil odgovarjevalec. Ker je bila teza odgovarjevalca prva poteza v igri, je bil sklep, ki ga je želel izpraševalec, se pravi teza, ki je zanikala tezo odgovarjevalca, znana takoj, ko je odgovarjevalec spregovoril. Torej, če je izpraševalec neposredno prosil za svoj sklep kot tak, je bilo naravno, da so to opisali kot »prositi za tisto, kar je na začetku.« Škoda, da temu dandanes ne rečemo »prositi za (zahtevati)« [angl. *ask for*. – Op. prev.] in smo namesto tega obdržali starinsko besedo »prosjačiti« [angl. *begging*. – Op. prev.].

Ampak midva se ne greva te igre. Odkriti želiva resnico, nekaj spoznati. Zatorej, ko ti predstavim nek argument, mi ti ne bi smel reči, da kršim pravila akademske igre. Oceniti bi moral, ali je moja premisa resnična in ali moj sklep veljavno sledi iz moje premise. Če misliš, da je moje premisa neresnična, potem mi to povej. In če misliš, da moj sklep ne sledi iz moje premise, potem to tako povej. Ne reci pa, da je moja premisa resnična in moj sklep sledi, a je moj argument vseeno slab, ker »prosjači za vprašanje.« To je absurd.

Prepoved prosjačenja za vprašanje ni niti zakon logike niti maksima dobre znanstvene metode. Gre zgolj za pravilo zastarele tekmovalne igre. Sklicevanje na to prepoved v znanstvenem iskanju resnice je tako irelevantno kot upoštevanje Queensberryveh pravil[†], kadar te napade morilec.

(*Čez dva dni.*)

Ted Pogledal sem, kaj Aristotel pravi o prosjačenju za vprašanje in strinjam se, da je v *Topiki* to zanj pravilo igre. Ampak pravi pa tudi *(Topika* 162b 31-33), da to ni *prava* narava prosjačenja za vprašanje, pravo oznako pa poda v *Prvi analitik*i (B 16), po kateri zares *gre* za pravilo znanstvene metode.

Jon Res je, zmoten poskus, da bi pravilo igre spremenili v znanstveno maksimo, se je, priznam, začel že pri Aristotelu samem. In to sem pozabil omeniti, ko sva oni dan o tem razpravljala. A vseeno gre v tem poskusu za pomoto in Aristotelovo pojasnilo v *Topiki* je boljše od tistega v *Prvi analitiki*, njegovemu lastnemu mnenju navkljub.

Ted Zakaj gre za pomoto?

Jon No, *nekaj* mora biti narobe. To je jasno že iz tega, da sta pojasnili med seboj nezdružljivi – razen če ni z isto frazo menil dveh različnih stvari v dveh delih. Ampak ni; in pojasnilo v *Analitiki* zgreši, ker uporablja pojem, ki v večini znanosti nima nobene aplikacije.

Ted Za kateri pojem gre?

Jon Pojem samo-evidentnega, το διαντου γυωστου, to, kar je spoznano po samem sebi. V *Prvi analitiki* je prosjačenje za vprašanje označeno kot »poskus, da bi dokazal s pomočjo njega samega tisto, kar ni spoznatno s pomočjo njega samega.«

Ted Mislim, da samo-evidenca nima nič s prosjačenjem za vprašanje.

Jon Mislim, da samo-evidenca sploh nima nič z znanostjo, morda z izjemo matematike in logike. V naravoslovju ni nič samo-evidentnega in noben znanstvenik ne poskuša dokazati nobenega zakona narave s pomočjo njega samega. Toda Aristotel je predpostavljal ali bil prepričan, da bi popolna znanost bila kot matematika in je verjel, kar je

[†] Boksarski kodeks, sprejet v 19. stoletju. - Op. prev.

plavzibilno, da v matematiki nastopajo samo-evidentne propozicije.

Ted Torej meniš, da je Aristotelovo pojasnilo v *Analitiki* neuspešno, po pojasnilu v *Topiki* pa gre le za pravilo igre, ki je nihče več ne igra?

Jon Bojim se, da je res tako.

Ted Ampak ta fraza pogosto nastopa v učenih angleških spisih.

Jon Vem, da je to tako. Tudi sam sem jo prej uporabljal. Zdaj pa mislim, da gre skoraj vedno za zmešnjavo ali netočnost ali pa za oboje hkrati.

Richard Robinson
Prevedel Danilo Šuster

Prosjačiti za vprašanje (petitio), 1981[†]

Zanimiv primer pojma *petitio* nastopa v *Analysis* 39.1, januar 1979, kjer na 24. strani Burch zapiše:

> Rad bi obranil leibnizovce tako, da pokažem, da argument Plantinge zgreši [angl. *fails*]. Razlog, da zgreši pa je *petitio* [angl. *it begs the question*]: predpostavlja obstoj določenega možnega sveta, katerega obstoj bi lebnizovec zanikal.

Če je *petitio* v tem, da predpostavljamo premiso, ki bi jo kdo lahko zanikal, potem je vsak argument *petitio*. Argument je lahko logično veljaven, čeprav temelji na domnevi, ki bi jo kdo lahko zanikal. Vprašanje, ali sklep sledi iz mojih premis, je neodvisno od vprašanja, kdo sprejema ali zanika moje premise.

Burch piše o tem, da argument *zgreši*. Kdaj argument *zgreši*? Sam vidim dve možnosti. Argument *zgreši*, če:

(1) je logično neveljaven ali pa
(2) ne prepriča osebe, ki ji je namenjen.

Ta dva načina sta med seboj neodvisna. Neveljaven argument lahko da prepriča ali pa ne prepriča osebe, na katero je naslovljen. In argument, ki ne uspe prepričati določene osebe, lahko da je in lahko da ni veljaven. Primer druge vrste, ki ni primer prve, je naslednji:

Ne ne-*p*, torej *p*.

To je veljaven argument, ki pa ne prepriča nikogar, ki je prepričan, da ne-*p*. Raba izraza »zgreši« v tem drugem smislu je lahko nekoliko prenagljena. Zdi se mi nekoliko prenagljeno reči, da tvoj argument »zgreši«, ker gre za *petitio*, ker nekoga ne prepriča, ker ta ne sprejema tvojih premis. Bolje bi bilo opustiti besedi »zgreši« in »petitio« in reči zgolj, da ga ne prepričaš, ker ne sprejema tvoje premise.

[†] Richard Robinson. 1981. »Begging the Question 1981.« *Analysis* 31.2, april 1981, str. 65.

Dositej Dereta
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Kontekstualizem kot rešitev skepticizma

V prispevku obravnavam kontekstualistično rešitev skepticistične problematike, kot jo je zasnoval Keith DeRose. Najprej predstavim skepticistično problematiko, ki je postala tako pomembna pri oblikovanju sodobnih epistemoloških teorij, da je postal odgovor na skepticistično uganko obvezen del vsakršnega epistemološkega razmisleka. Nadaljujem z vpogledom v kontekstualistični pristop k vprašanju skepticizma, ki je z vstopom na epistemološko polje postal obetajoča alternativa skepticizmu, in nato obravnavam DeRoseovo različico kontekstualizma, ki velja za natančno in konsistentno, ko gre za kontekstualistični vidik reševanja skepticizma. Na koncu izpostavim nekaj težav DeRosove različice in postavim kontekstualizem kot rešitev skepticizma pod vprašaj.
Ključne besede: kontekstualizem, skepticizem, Keith DeRose, vednost, prepričanje

I. Uvod

Za lažje razumevanje sodobne epistemološke problematike, ki skuša na osnovi različnih teoretičnih pristopov rešiti uganko skepticizma[1] – dediščino filozofske drže Reneja Descartesa –, od katerih se kontekstualizem ponuja kot način reševanja oziroma alternativa skepticističnemu pogledu na človekovo zmožnost »prave« oziroma resnične vednosti, bom na začetku predstavil nekaj vsakdanjih primerov, s katerimi bo konkretno pojasnjena vsebina razmisleka pričujočega prispevka. Na teh primerih bomo videli, kako skuša kontekstualizem dati odgovor na epistemološke zagate, ki jih kot rečeno osmisli kartezijanski skepticizem in s katerimi postane človekovo iskanje resnične vednosti nemogoče in absurdno.

Primer I. Vsak dan, ko vstanem, vidim svojega najemodajalca Pavla, kako s svojo mizarsko čepico zapušča dvorišče naše hiše in ob sebi potiska svoje staro rdeče Rogovo kolo. Ker Pavla vidim skoraj vsak dan ob istih urah z isto mizarsko čepico in rdečim Rogovim kolesom, vem, da je pred mojimi očmi najemodajalec Pavle, ki ga poznam od začetka svoje vselitve v najemniško stanovanje, o čemer mi z gotovostjo priča moj spomin. Zdi se, da zjutraj, ko vstanem, ni mogoče, da ne vidim ničesar oziroma da ne vidim Pavla s kolesom, ampak poštarja na motorju ali pa da vidim Pavla, ki čaka na taksi. Glede na tisto, kar vidim in pomnim, lahko preprosto zaključimo, da jaz vem, da je člo-

[1] V sodobni anglosaški literaturi analitičnega tipa je kartezijanski skepticizen znan tudi pod geslom akademski skepticizem, saj so poleg kartezijanske različice znane tudi nekatere antične različice skepticizma, kot je skepticizem stoikov (Piron) itn.

vek, ki zapušča naše dvorišče in ima na glavi mizarsko čepico ter potiska rdeče Rogovo kolo, moj najemodajalec Pavle. Če bi Pavle imel kloniranega dvojnika, ki bi ga poslala tajna obveščevalna agencija, da pridobi informacije o naši hiši, in bi Pavla pridržali za nedoločen čas, bi se lahko izkazalo, da je moje prepričanje, da vidim Pavla, neresnično in bi kot tako ne veljalo za vednost. Če pomislimo hipotetično, da sem povabljen na nekakšen kviz, katerega organizatorji so že več tednov opazovali našo hišo in poznajo vse stanovalce, kjer je ponujena velika denarna nagrada za pravilen odgovor in kjer me vprašajo, kdo je bil človek, ki sem ga zjutraj videl, da zapušča naše dvorišče, poleg tega pa mi na tem kvizu povedo o podvigih tajnih obveščevalnih služb, ki se ukvarjajo s kloniranjen ljudi, sem v dvomih glede svojega prepričanja, da sem zjutraj videl Pavla, ne njegovega dvojnika. Lahko bi trdili, da jaz pravzaprav ne vem, ali je tisti človek, ki sem ga videl, Pavle in ne njegov dvojnik. V tem primeru se mi zdi verjetneje, da je človek, ki sem ga videl, Pavle in ne njegov klon, a tega ne znam potrditi z gotovostjo. Zdi se, da v teh drugačnih okoliščinah ne posedujem več vednosti o tem, koga sem zjutraj videl.

Primer II. V lekarni sem kupil tablete za umiritev razdražene sluznice. Ko sem prišel domov, sem odprl škatlico in v njej našel priložena navodila za uporabo. Navodila skrbno preberem in vidim, da tablete nimajo nobenih posebnih stranskih učinkov in da načeloma niso nevarne za srčne bolnike. V položaju, v katerem sem, vem, da tablete, ki jih uporabljam, ne škodujejo srčnim bolnikom in nimajo stranskih učinkov, ki bi lahko povzročili srčni zastoj. Ko me bo kdo od mojih prijateljev vprašal, če vem, kakšne so posledice uporabe omenjenih tablet, bom dejal: »Tablete nimajo nobenih posebnih stranskih učinkov in jih lahko uporabljajo tudi srčni bolniki,« skratka, brez dvoma bom trdil, da to vem. Če pa bi bil jaz sam težak srčni bolnik, ki je prestal že veliko operacij srca in lahko mojemu zdravju škoduje že manjši fizični napor, saj sem vsak dan v nevarnosti srčnega zastoja, bi ob branju navodil za uporabo tablet kaj hitro pomislil, da imajo lahko tablete nevaren vpliv na moje zdravje in da me lahko njihova uporaba stane življenja, saj ali tisti, ki so pisali navodila za uporabo, niso za osnovo predpisanih navodil upoštevali mojega zdravstvenega stanja, ali pa se je pri pisanju in tiskanju navodil za uporabo zgodila napaka. V tem primeru, ko bi bil sam srčni bolnik, bi kljub navodilom, ki mi v običajnem primeru dajejo gotovost v moji vednosti o uporabi tablet, pomislil na možnosti, ki me prepričujejo o nevarnosti tablet za moje zdravje, čeprav v strokovnih navodilih piše, da so tablete zame povsem nenevarne.

Glede na omenjena primera vidimo, da je določanje, kaj je ali ni vednost, odvisno od števila izključenih alternativ, ki razvrednotijo naše prepričanje kot vednost. V običajnih okoliščinah je dovolj, da izključim manjše število alternativ mojemu prepričanju kot v posebnih okoliščinah (Pavlov klon, srčni bolnik), da bi lahko neko trditev ovrednotil kot vednost, kar pomeni, da je kriterij pripisovanja vednosti nekaj, kar se spreminja s spremembo konteksta. Lahko bi sklenili, da je lahko nekaj, kar mi predstavlja vednost v nekaterih okoliščinah, nekaj dvomljivega v drugih okoliščinah in ne more biti vednost. Pripisovanje vednosti – ki jo pripisujemo subjektu, v tem primeru meni – o lastnostih nekega predmeta je tako spremenljivo glede na okoliščine, v katere sem postavljen. Skratka, kriteriji oziroma merila, ki določajo, kaj vednost je ali kaj vednost ni, se lahko

spreminjajo glede na okoliščine. To pomeni, da merila ali standardi, ki jih je treba izpolniti, da bi lahko neko prepričanje označili za vednost, nihajo oziroma so spremenljivi glede na kontekst vrednotenja, ki predstavlja položaj, v katerega je postavljen nosilec vednosti. Spremenljivost standardov pripisovanja vednosti, ki nihajo glede na kontekst vrednotenja, pa je tisto, kar na epistemološkem polju iskanja odgovorov na skeptično držo, ki človeku odvzema možnost oblikovanja resnične vednosti, zastopa kontekstualizem.

S tem smo sedaj prispeli do vprašanja, ki predstavlja jedro tega članka, in sicer, ali je epistemološki[2] kontekstualizem, v našem primeru DeRoseova različica kontekstualizma, primeren teoretični pristop, ki naj ponudi rešitev kartezijanskega skepticizma, ki je v epistemologiji, sploh sodobni, dobil takšno odmevnost, da je iskanje njegove rešitve postalo pravo iskanje svetega grala. V prvem poglavju bom na kratko orisal skepticizem, ki, kot rečeno, izvira iz kartezijanske filozofske dediščine, nato bom v drugem poglavju malo natančneje predstavil vsebino kontekstualizma, ki skuša kot epistemološka teorija pokazati smiselno pot iz skepticističenga »brezna« nevednosti. V tretjem poglavju bom nato na kratko predstavil DeRoseovo različico kontekstualizma, ki velja v epistemoloških krogih za dosleden in obsežen poskus podajanja odgovora na skepticistično uganko. Ob tako opredeljenem kontekstualističnem spopadu s skepticistično problematiko bom skušal v sklepu nakazati na nekatere težave, ki se ob tem pojavijo.

II. Skepticizem

Kot že rečeno, ima skepticizem, ki predstavlja vir teoretiziranja mnogih modernih epistemoloških teorij, svoj začetek v filozofiji Reneja Descartesa, v tako imenovanem kartezijanskem skepticizmu,[3] ki je v sodobni analitični filozofiji znan tudi kot akademski skepticizem. Rene Descartes je temelje omenjenega skepticizma postavil v svojem znanem delu *Meditacije*, kjer je na osnovi nekaterih primerov podal argumente, s katerimi je želel pokazati, da človekova spoznavna zmožnost, ki temelji na empiričnih podatkih oziroma čutni izkušnji, ni zanesljiva in ni nekaj, kar človeku omogoči oblikovanje resnične in gotove vednosti. Z argumentom iz sanj in z argumentom zlobnega demona je Descartes oblikoval skepticistično držo, ki pokaže na možnost, da človek ne ve ničesar o zunanjem svetu in tudi ničesar drugega, kar je predmet njegovega mišljenja. *Argument iz sanj* pokaže, da ljudje nimamo trdnih dokazov, s katerimi bi lahko razločili stanje budnosti od sanj, kar pomeni, da sploh ne vemo, kateri svet okrog nas je resničen in kateri je tisti, ki ga doživljamo v sanjah. S tem je člo-

[2] Epistemološki kontekstualizem pravim zato, ker je kontekstualizem izvorno teorija, ki se je razvila v filozofiji jezika in je bila pozneje aplicirana na epistemološko problematiko, zaradi česar nekateri epistemologi iz anglosaškega sveta zavračajo relevanco in kredibilnost kontekstualizma na epistemološkem polju (več o tem spodaj v poglavju Kontekstualizem).

[3] Podrobnejšo predstavitev kartezijanskega skepticizma je mogoče najti v mojem članku Dereta, D. (2010): »Kartezijanski epistemološki koncept«. *Anthropos,* I–II/217–218, Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije, str. 21–43.

veku odvzeta vednost o zunanjem svetu. *Argument zlobnega demona* gre še dlje in ob predpostavki o obstoju nekega varljivega Boga oziroma zlobnega demona Descartes ugotavlja, da bi lahko bila vsaka naša misel, doživljaj, občutek ... vodena s strani takšnega bitja, ki je presežno in naše mišljenje načrtno slepi ter vara z neresničnostjo in lažmi, ki so za nas vednost. Ta argument podvrže skepticizmu še vse preostale predmete mišljenja, ki niso del zunanjega sveta, kar človeka postavi v položaj, v katerem nima nikakršne vednosti (razen seveda *cogito ergo sum).*

Vsa ta skepticistična argumentacija, ki trdi, da ljudje nimamo nič boljših razlogov, da bi verjeli v obstoj zunanjega sveta in resničnostno spoznavno zmožnost našega mišljenja, kot da v vso to našo vednost ne verjamemo, je sicer hipotetična, vendar sta njena razlaga in predstavitev intuitivno sprejemljivi in na pogled delujeta kot nesporno utemeljeni. Danes je kot dediščina kartezijanskega skepticizma ključni argument skepticizma znotraj epistemologije *argument možganov v kadi*, ki pravzaprav na novo predstavi že omenjeni Descartesov argument zlobnega demona. Argument možganov v kadi pravi: Če si zamislimo, da sem udeležen v znanstvenem eksperimentu, in predpostavimo, da sta tehnologija in tehnološka oprema, ki jo znanstveniki uporabljajo, daleč naprednejši in popolnejši od česarkoli, kar poznamo v tem trenutku, in da ti znanstveniki ločijo moje možgane od preostalega telesa ter jih »priklopijo« na visokotehnološko »superkad«, pri čemer moji možgani delujejo naprej, saj so oskrbljeni s hrano, skozi »superračunalnik« pa se jim pošilja dražljaje ... skratka, moja zavest v interakciji z umetno ustvarjenim okoljem (superračunalnik) nemoteno deluje naprej in se morda razen tega, da se mi zdi, da sem se pravkar zbudil, vse moje doživljanje oziroma izkustvo zunanjega sveta nedvomno, pristno nadaljuje kot del vsakdanjika. Hipoteza možganov v kadi predstavlja bistvo skepticizma, ki je danes tako močno ukoreninjen v epistemološkem teoretskem polju, da zahteva obravnavo in odgovor od vsakega epistemološkega teoretiziranja. Skepticistični argument je Keith DeRose strukturiral kot *»argument iz nevednosti«* (DeRose, 2008: 669), ki pravi:

> *1. Ne vem, da nisem možgani v kadi.*
> *2. Če ne vem, da nisem možgani v kadi, potem tudi ne vem, da imam roke.*
> *3. Torej ne vem, da imam roke.* (DeRose, 2008: 669)

Argument iz nevednosti aplicira hipotezo možganov v kadi na človekova vsakdanja prepričanja in pokaže, da ne glede na to, da so moje roke nekaj nepogrešljivega v vsakdanjiku in da vem, da imam roke, pravzaprav nikoli nimam gotove in s tem resnične vednosti o tem, ali imam roke, kar pomeni, da tega ne vem, saj bi lahko bilo, vsaj na podlagi te hipoteze, moje vsakdanje prepričanje nekaj izmišljenega. Kot bomo videli, je DeRose ob sprejetju tega argumenta skušal pokazati, kako se lahko kontekstualizem izvije iz posledic, ki jih sicer skepticizem povzroči človekovi zmožnosti za resnično vednost.

Skepticizem torej trdi, da kot človek v svojem vsakdanjiku nimam nobenega razloga, da bi imel neko trditev oziroma prepričanje za verjetnejše ali celo resničnejše od njegovega nasprotja. V zgoraj omenjenih primerih bi to pomenilo, da nimam nobenega razloga verjeti, da vidim svojega najemodajalca Pavla, in ne njegovega klona dvojnika, ali da mislim, da je navodilo za uporabo tablet resnično, in da ne gre za neko pomoto, ki me lahko stane življenja. Kljub temu se mi kot človeku vsakdanjika zdi, da so nekatera od mojih prepričanj upravičena in da kljub neobstoju dokazov, ki bi ovrgli nasprotno trditev, posedujem vednost o določenih stvareh in dogodkih. Tisto, kar zahteva skepticizem, da bi lahko dosegli resnično vednost, je ovržba vsake možne alternative našemu prepričanju, s čimer bi lahko potrdili svoje prepričanje in ga upravičili. S tem bi to prepričanje dobilo objektivno vrednost in postalo »prava«, resnična vednost. Tako nam lahko skeptik na naši poti iskanja resnične vednosti vedno postavi nekakšen ugovor, ki je hipotetičo alternativa našemu prepričanju, čeprav je še tako trivialen in izmišljen. Ne nazadnje, ker nismo zmožni utemeljiti našega prepričanja, ki bi nedvomno izključevala takšno možnost, je njegova alternativa, kakršna koli naj že bo, z epistemološkega vidika, enakovredna našemu prepričanju. Zato ne preseneča, zakaj ima skepticizem takšen pomen v sodobnih epistemoloških razpravah. Poskus reševanja problema skepticizma je videti povsem jalovo početje, če sprejmemo način reševanja tega problema, ki zahteva od nas pojasnitev oziroma izključitev vseh alternativ, ki postavljajo naše prepričanje na laž, saj je zmožnost podajanja hipotetičnih alternativ kateremukoli prepričanju neomejena. Skepticizem v takšni obliki je nerešljiva uganka, s čimer soglaša Gail Stine, ko trdi:

> »V resnici je na skepticizem, v nekem smislu, nemogoče podati odgovor« (Stine, 2004: 151).

Nezmožnost reševanja skepticizma tako izpostavi tudi David Lewis:

> »Govoriti o vednosti z možnostjo zmote, o vednosti kljub neomejenim možnostim zmote, se sliši kontradiktorno« (Lewis, 2008: 691).

in nadaljuje:

> »... vedno obstajajo neomejene možnosti zmote, torej imamo zmotljivo vednost ali pa je sploh nimamo« (Lewis, 2008: 692).

S temi besedami želi Lewis poudariti, da pod pogoji, ki jih postavlja skepticizem, ni mogoče rešiti epistemološke zagate, v katero nas spravijo skepticistični argumenti. Vprašanje pa je, ali je takšen način iskanja rešitve skepticističnega problema vednosti res edini način, po katerem naj epistemologija skuša najti pot iz skepticizma. Poleg tega skepticizem s svojo držo daje občutek iz-

mišljenosti, abnormalnosti in pretiranosti, ko gre za vprašanje človekove vsakdanje vednosti in znanja. Vse to odpre pot kontekstualizmu v epistemologiji.

III. Kontekstualizem

Izvor teorije kontekstualizma je povezan s problematiko, ki jo filozofi uvrščamo v filozofijo jezika. Kot odgovor na lingvistično problematiko kontekstualizem poudari pomen konteksta, v katerem so določeni izrazi, glagoli, pridevniki itn. izraženi in v katerem se njihova interpretacija spreminja. V filozofiji jezika je kontekstualizem široko priznan in je ena od temeljnih teoretičnih pristopov za razreševanje lingvističnih vprašanj. Temu pomenu znotraj filozofije jezika mnogi priznani epistemologi, kot so Ernest Sosa, Hilary Kornblith, Keith Lehrer, večkrat očitajo, da je nekakšna ovira, da bi postal kompetentna teorija znotraj epistemologije. Kontekstualizem označujejo za neuspešen poskus reševanja skepticistične problematike, ki rešuje vprašanja, ne da bi odgovarjal nanja. Skratka, kontekstualizmu dopuščajo relevanco zgolj na lingvističnem področju, ne pa tudi na epistemološkem. Na epistemološkem področju naj bi kontekstualizem predstavljal le »dodatek« h kateri koli obstoječi epistemološki teoriji; z besedami Maje Malec:

> »Kontekstualizem ni prvotno epistemološka teorija, ampak semantična teza, ki trdi, da so beseda ›vedeti‹ in podobni epistemični izrazi občutljivi na kontekst, kar razloži, zakaj omahujemo v naših sodbah, kateri so potrebni kriteriji za pravilno uporabo tega glagola. Torej, kontekstualizem je bolje razumeti kot dodatke h kateri koli teoriji vednosti, ki nam govori o naravi in pogojih vednosti same« (Malec, 2004: 38).

Kljub temu je kontekstualizem v epistemologiji precej odmeval.

Kontekstualizem kot epistemološko stališče oziroma teorija dobita svojo utemeljitev prav ob skepticistični problematiki, ki zaradi svoje nerazrešljivosti odpre vrata kontekstualizmu na problemsko polje epistemologije. Epistemologi, ki so skušali rešiti skepticistično uganko, so uporabili kontekstualistično stališče, ki se je v nekaterih pogledih reševanja skepticizma pokazalo za zelo plodno. Kontekstualizem se je tako uveljavil kot epistemološka teorija ob problematiki, ki jo je v epistemologiji odprl skepticizem. Osnovno stališče kontekstualizma je, da so pogoji pripisovanja vednosti nekemu subjektu spremenljivi glede na konteksta vrednotenja, ki ima tako odločilno vlogo pri določanju, kdaj nekaj je resnična vednost in kdaj ne. Njemu nasprotno stališče v epistemologije je znano kot »invariantizem«, ki zavrača možnost spremenljivega pripisovanja vednosti v različnih kontekstih. To stališče zagovarja obstoj nekaterih standardov za pripis vednosti, ki se nikdar ne spreminjajo, na čemer je utemeljil svoj skepticizem Rene Descartes.

Tako želi kontekstualizem razvrednotiti uničujočo moč skepticističnih hipotez, ki temeljijo na tradicionalnem fundacionalističnem epistemološkem konceptu, saj kot tradicionalni fundacionalizem ne dopušča, da bi se vednost pripisala vsakemu prepričanju, ki temelji na osnovnih, fundamentalnih prepričanjih, ki

naj bi bila brez izjeme resnična. Resničnostna vrednost skeptikovih hipotez, ki naj bi razgradile človekovo telo resnične vednosti, je ovržena na temelju kontekstualne občutljivosti pripisovanja vednosti, kar pomeni, da so skepticistične hipoteze, kot je hipoteza možganov v kadi, relevantne za pripis vednosti nekemu subjektu v nekem kontekstu, s spremembo konteksta, v katerem temu subjektu pripisujemo vednost, pa postanejo povsem nepomembne in nesmiselne.

Ko govorijo o pripisovanju vednosti, kontekstualisti po navadi razlikujejo »običajni« kontekst vrednotenja od »posebnega« konteksta vrednotenja. Običajni kontekst predstavlja človekovo vsakdanjo situacijo – če si ogledamo zgornji primer –, v kateri sem prepričan, da ja človek, ki ga zjutraj vidim, moj najemodajalec Pavle in temu prepričanju lahko pripišemo vednost. V posebnem kontekstu, v katerem sem postavljen v nagradni kviz in sem obveščen o Pavlovem klonu, nenadoma pripis vednosti mojemu prepričanju ni več tako enostaven, saj bi lahko, kolikor vem, tisti človek, ki sem ga zjutraj videl, bil Pavlov dvojnik, ki ga je klonirala obveščevalna agencija. Kontekstualizem želi pokazati, da ima določeno prepričanje status vednosti v običajnem, vsakdanjem, življenjskem kontekstu, medtem ko je temu istemu prepričanju nemogoče pripisati vednost v posebnem kontekstu, ki ga ustvari epistemološka teorija, kjer so vsakršne hipoteze, tudi tiste najbolj trivialne, skepticistične hipoteze, sprejete za alternativo človekovemu vsakdanjemu prepričanju, kar ima svoj temelj v tradicionalni fundacionalistični epistemologiji, na kateri temelji smiselnost kartezijanskih skepticističnih argumentov in hipotez. Kot poseben kontekst se razume tudi epistemologija, ki zavoljo iskanja resnične vednosti na osnovi verifikacijske metode iskanja vzrokov in pojasnjevanja vednosti, to vednost izgubi; naj navedem Davida Lewisa:

> »Morda je epistemologija tisti krivec. Morda nas prav ta nenavadna zabava oropa naše vednosti« (Lewis, 2008: 692), kar drugače predstavi Michael Williams, rekoč: »Vednost, ki jo po navadi imamo, je spodkopana zaradi naše preslikave samega sebe v poseben kontekst epistemološkega teoretiziranja« (Williams, 2000: 81).

Kontekstualizem je torej stališče, ki pravi, da je pripisovanje vednosti občutljivo na kontekst. Resnična vrednost trditev, izjav in sodb, ki vsebujejo glagol vedeti, njegove samostalniške in pridevniške izpeljanke, je odvisna od meril oziroma standardov, ki jih določa kontekst. Pripisovanje resnične vrednosti trditvam glede na kontekst, v katerega so umeščene, pomeni, da ima ena trditev različne resničnostne vrednosti v različnih kontekstih. Če se spomnimo na zgornja primera, sta trditev »Vem, da sem zjutraj videl svojega najemodajalca Pavla« in trditev »Vem, da tablete niso nevarne za srčne bolnike« resnični v vsakdanjem, običajnem kontekstu in neresnični v drugačnem, posebnem kontekstu (glej zgoraj). Resničnostna vrednost trditev je spremenljiva glede na okoliščine, v katerih je subjekt oziroma govorec teh trditev. Okoliščine oziroma kontekst, v katerega je postavljen subjekt trditve, se spreminja glede na govorčevo poznavanje vsebine, o kateri podaja trditev, njegove predpostavke, predvidevanja, na katera lahko vplivajo najrazličnejše hipoteze, kot smo lahko videli. Spremenljivost resničnostne vrednosti glede na kontekst vrednotenja pomeni, da sta lahko dve trditvi, ki pripisujeta vednost, na primer »Dositej ve, da je zjutraj

videl svojega najemodajalca Pavla« in »Dositej ne ve, da je zjutraj videl svojega najemodajalca Pavla«, obe hkrati resnični, saj sta izrečeni glede na različna konteksta pripisovanja vednosti.

Središčni element kontekstualističnega reševanja skepticizma je možnost, da sta dve trditvi, ki sta si diametralno nasprotni, lahko obe resnični, seveda glede na različna konteksta, v katerih sta izrečeni. Na tej osnovi kontekstualizem obtoži skepticistično držo, da zahtevana merila oziroma standarde za človekovo oblikovanje resnične vednosti, dvigne na takšno raven, da postane vednost nedosegljiva. Dvig teh standardov je storjen s spremembo konteksta, ki postane »poseben« kontekst, v katerega je postavljena trditev, kateri skepticizem zavrača možnost pripisovanja vednosti, čeprav je ta trditev v »običajnem« kontekstu takšna, da ji brez dvoma pripišemo vednost. Če se spomnimo na DeRoseov *argument iz nevednosti*, lahko vidimo, da trditvi »Vem, da imam roke« v »običajnem« kontekstu brez dvoma pripišemo vednost, saj roke vsak dan uporabljamo, vendar je v argumentu zanikana vednost o tem, da imam roke, saj je trditev postavljena v kontekst, ki ga določa skepticistična hipoteza možganov v kadi, znotraj katerega je resnična trditev »Ne vem, da imam roke«. Kontekstualizem zagovarja stališče, da sta obe trditvi resnični z ozirom na kontekst, v katerega sta postavljeni. Tisto, kar skepticizem stori, ko nam postavi argumentacijo, ki onemogoča obstoj resnične vednosti, je sprememba konteksta iz »običajnega« v »posebnega«, s tem da je ta »posebni« kontekst tako nenaravno, hipotetično oblikovan, in na tej osnovi prikaže človekovo nezmožnost resnične vednosti tudi v vsakdanjih kontekstih. To »menjavanje« konteksta, ko želi skeptik prikazati svoje argumente, je točka paradoksalnosti skepticistične drže, ki jo je treba po kontekstualističnem prepričanju preiskati, da bi lahko našli odgovor na uganko skepticizma. V nadaljevanju bom skušal podrobneje predstaviti kontekstualistično reševanje skepticizma, kar bom storil ob kratki razdelavi DeRoseove različice kontekstualizma, ki je v epistemoloških krogih pritegnila veliko pozornosti.

IV. Deroseov kontekstualizem

Tako kot preostali kontekstualisti (Williams, Cohen, Hawthorne itn.) se tudi DeRose opre na osnovno strategijo reševanja skepticizma, po kateri je pripisovanje vednosti ali nevednosti določenemu subjektu, ki postavlja trditev, odvisno od standardov, ki se spreminjajo glede na kontekst, v katerega je postavljen subjekt. Ti standardi, spremenljivi s kontekstom vrednotenja, določajo, v kako močnem epistemičnem položaju mora subjekt biti, da bi mu lahko pripisali vednost. Središčnega pomena v kontekstualizmu je z DeRoseoveimi besedami pojem *(relativne) moči epistemičnega položaja*. Tisto, kar kontekstualisti, z DeRoseom na čelu, očitajo skepticizmu, je, da skepticistična argumentacija, za dosego svojega cilja – človekove popolne nevednosti –, poljubno spreminja semantične standarde vednosti, s tem da spremeni kontekst vrednotenja, ki določa te standarde. Skepticistična argumentacija, če vzamemo za primer *argument iz nevednosti*, torej iz običajnega konteksta, v katerem »vsak od nas ve, da

ima roke«, dvigne standarde vrednotenja na vrtoglavo visoko raven, s spremembo konteksta na epistemološko-hipotetično raven, kjer je mogoče, »da sem možgani v kadi in ne vem, da imam roke«. S to spremembo konteksta skepticizem obsodi človeka na nezmožnost oblikovanja resnične vednosti tudi glede najobičajnejših vsakdanjih prepričanj, ki jih imamo za resnična. V nasprotju s takšno rešitvijo kontekstualizem ponudi možnost, da je *argument iz nevednosti* resničen kot tudi običajna človekova prepričanja, na primer »Vem, da imam roke,« kar ta argument izključuje, saj sta sklep omenjenega argumenta in običajno prepričanje resnična vsak v svojem kontekstu, v katerega sta postavljena. Kontekstualistična rešitev skepticizma, na kateri temelji tudi DeRoseova različica, je, da je skepticistična argumentacija popolnoma združljiva z našimi običajnimi prepričanji, ki jim pripisujemo vednost, saj sta skepticistično zanikanje obstoja resnične vednosti in človekova prepričanja, ki jih ima za resnična, oba resnična, prav zaradi različnih kontekstov, v katerih je njuna resničnost vrednotena. S tem kontekstualizem poda način, kako se izogniti težavam, ki jih prinese skepticistična argumentacija, saj razloži, zakaj je ta argumentacija tako prepričljiva, hkrati pa pusti prostor za resničnost človekovih vsakdanjih prepričanj. Kljub temu zahteva DeRose nadaljnjo utemeljitev kontekstualizma, saj želi oblikovati kompetentno epistemološko teorijo, ki bi epistemološko polje očistila skepticistične enigmatike.

Predstavitev DeRoseove različice kontekstualizma se bo večkrat nanašala na omenjeni *argument iz nevednosti*, ki je predstavljen v drugem poglavju, saj DeRoseova utemeljitev kontekstualizma temelji prav na pojasnjevanju težav, ki jih povzroči tako strukturiran skepticistični argument. Da bi lahko razrešil problem skepticizma, DeRose zahteva razlago oziroma razjasnitev vtisa, ki nam ga daje *argument iz nevednosti*, da je ta argument smiseln in verodostojen. V tej smeri je DeRose utemeljil kontekstualizem, ki skuša, za razliko od drugih različic kontekstualizma, izpostaviti in razložiti pogovorni mehanizem, ki skepticistični argumentaciji služi kot orodje za manipulacijo s standardi pripisovanja vednosti, ki sicer nihajo glede na kontekst vrednotenja.

Kontekstualistične teorije, ki so utemeljene na osnovi podajanja odgovora na problematiko skepticizma, se glede nekaterih vprašanj med seboj razlikujejo. Pomembna točka, na kateri se kontekstualistični pristopi razlikujejo, je vprašanje, katere so tiste lastnosti določenega konteksta, v katerem je trditev izražena, ki vplivajo na resničnostno vrednost pripisa vednosti subjektu trditve in do kakšne mere lahko te lastnosti vplivajo na epistemičen položaj, v katerem se subjekt trditve znajde. DeRoseova različica kontekstualizma v tem primeru poudarja lastnosti, ki so »objektivne« narave in nimajo »subjektivnega« predznaka, saj posveča DeRose pozornost zgolj tistim lastnostim konteksta, kot so: »pomen imeti prav ob izrekanju trditve v določenem kontekstu«, »pomen izrečenega v določenem kontekstu« itn. in izključuje lastnosti, ki so stvar posameznika, ki zavzema položaj subjekta določene trditve, kar pomeni lastnosti, kot je, »katere možnosti je govorec oziroma subjekt premislil«, kjer gre za govorčevo mišljensko naravnanost v dani situaciji. O različnosti DeRoseovega kontekstualizma na tej osnovi v tem članku ne bom razpravljal.

Kar je pomembnejše, je, da skuša DeRoseova različica kontekstualizma izluščiti pogovorni mehanizem, s katerim spreminja skepticistična argumentacija kontekst vrednotenja. Da bi to storil, se DeRose loti postopne analize posameznih premis »argumenta iz nevednosti«, s čimer želi predstaviti prijeme, ki jih takšna argumentacija uporablja in ki imajo za posledico našo nezmožnost, da bi utemeljili resnično vednost. S svojo rešitvijo je DeRose skušal pokazati, zakaj se nam zdijo skepticistične hipoteze tako smiselne in zakaj je »občutljivost« vednosti na kontekst pomembna, da bi našli resnično vednost.

Sprejemljivost oziroma navidezno verodostojnost prve premise DeRose razloži s tako imenovano *razlago konjunktivnih pogojnikov* – RKP [*Subjunctive Conditionals Account – SCA*], ki trdi, da je težava prepričanja, »da vem, da nisem možgani v kadi,« v tem, da bi vsak od nas imel takšno prepričanje za resnično, tudi če bi bil v resnici možgani v kadi in ne človek, kot vsak od nas misli, da je. Zato je tako težko nasprotovati prvi premisi *argumenta iz nevednosti*, saj v primeru, ko vemo, da bi mislili, da nismo možgani, tudi če bi bili v resnici možgani v kadi, težko odmislimo možnost, da ne vemo, da nismo možgani v kadi. Pomembno lastnost skepticistične hipoteze, ki nam daje ta občutek relevance takšne možnosti za pripis vednosti našemu prepričanju, je njena dozdevna neobčutljivost na kontekst vrednotenja, na kateri utemelji DeRose svojo razlago mehanizma, ki ga uporablja skepticistična razlaga pri spreminjanju konteksta vrednotenja. Dober primer, ki ponazarja, kako RKP razloži nekatera človekova prepričanja, je primer, ko človek pripisuje sebi vednost pri igranju lota. Tudi ko so možnosti, da boš izgubil loto, neznansko velike (od 20 milijonov loto listkov bo le eden dobiten), se lahko zdi, da ne veš, da si izgubil, saj je igra poštena in zmagovalec še ni bil razglašen. V tem primeru RKP trdi, da ima človek prepričanje, da je poraženec igre, tudi če je v resnici zmagovalec oziroma dobitnik lota (primer poda DeRose, 2008: 673). RKP razloži, zakaj je premisa »Ne vem, da nisem možgani v kadi« navidez tako smiselna in sprejemljiva, da človeka zapelje v skepticistično uganko, iz katere ni izhoda. Na tej točki DeRose pokaže na pomanjkanje utemeljitve oziroma dodatne razlage, ki bi pojasnila, kako nas skepticistične hipoteze pripeljejo do takšnega prepričanja, kot je »Ne vem, da imam roke« in pravi:

> »... skepticistične hipoteze bi morale razložiti, kako smo lahko prišli do nekega prepričanja in ne do verjetja o njegovem nasprotju« (DeRose, 2008: 647).

Ob upoštevanju RKP skepticistične hipoteze le zavedejo človeka v prepričanja, za katera ničesar ne razložijo, kako smo do njih prišli. Prav zato DeRose odreka skepticističnim hipotezam njihovo destruktivno moč za oblikovanje resnične vednosti, saj so po njegovem učinkovite samo tiste hipoteze, ki nam razložijo, kako do nekaterih prepričanj, ki jim lahko pripišemo vednost, pridemo.

Druge premise *argumenta iz nevednosti* se DeRose loti z razlago svojega pojma *relativne moči epistemičnega položaja*, ki naj bi pokazala, kako osnovna kontekstualistična teza, da je spremenljivost konteksta tista, ki določa različne standarde pripisovanja vednosti trditvam, pojasni zavajajoči dvig standardov oziroma spremembo konteksta znotraj skepticistične argumentacije, ki s tem vpliva

na moč epistemičnega položaja, ki omogoča utemeljen pripis vednosti običajnim prepričanjem. Druga premisa, »Če ne vem, da nisem možgani v kadi, potem tudi ne vem, da imam roke,« pravzaprav izpostavi dejstvo, da nisem v nič boljšem položaju, da bi vedel, da imam roke, kot da bi vedel, da nisem možgani v kadi. Na tem mestu DeRose sprejme to drugo premiso kot veljavno in pravi:

> »Predlagam, da sprejmemo ta relevantni pogojnik ... in da sprejmemo ostale prepričljive primere druge premise argumenta iz nevednosti. Nedvomno je, da so takšni pogojniki resnični ne glede na višino standardov, ki zagotavljajo vednost« (DeRose, 2008: 678).

DeRosova strategija je, da ob sprejemanju oziroma verodostojnosti obeh premis in sklepa *argumenta iz nevednosti*, kar se pokaže kot posledica njegove raziskave in poglobitve v vsako posamezno premiso, pojasni, kako njihova združitev v argument, prikrije kontekstualno spremembo, ki spremeni standarde za pripis vednosti, kar skepticistična argumentacija potem uporabi za zavrnitev možnosti resnične vednosti v vseh možnih kontekstih. Tisto, kar ta njegov kontekstualistični pristop naredi posebnega, je pomen, ki ga pripisuje pojmu *občutljivosti človekovih prepričanj na kontekst* in že omenjenem pojmu *moči epistemičnega položaja*, ki sta med seboj tesno povezana.[4] Občutljivost človekovega prepričanja je tista, ki utemelji človekovo prepričanje na podlagi konteksta, ki določa standarde za pripis vednosti, tako da imamo kontekstualno občutljivost za temelj pripisovanja vednosti določenim prepričanjem. Hitro postane jasno, da je kontekstualna osnova resničnosti človekovega prepričanja izrednega pomena za moč oziroma trdnost epistemičnega položaja, v katerem se znajde človek. Občutljivost vpliva na moč epistemičnega položaja, saj je kontekst tisti, ki določa, kako močan mora biti epistemičen položaj nekoga, da bi lahko njegovem prepričanju pripisali vednost. Moč epistemičnega položaja je večja, če je občutljivosti človekovega prepričanja zadoščeno. Poudarjanje pomena te kontekstualne občutljivosti prepričanj v odnosu do moči epistemičnega položaja, v katerem se človek znajde, za pojasnjevanje skepticističnega manipuliranja s standardi pripisovanja vednosti, je tisto, kar naredi DeRoseovo različico kontekstualizma povsem inovativno na epistemološkem teoretičnem polju:

> »Ko gre za skepticistične hipoteze, pomeni, da mora biti epistemični položaj v odnosu do trditev, ki imajo za posledico zavračanje skepticističnih hipotez, močnejši, kot mora biti v odnosu do drugih trditev, preden so lahko prepričanja o takšnih trditvah občutljiva na kontekst« (DeRose, 2008: 680).

DeRoseova povezava kontekstualne občutljivosti človekovega prepričanja z oblikovanjem epistemičnega položaja pomeni povsem novo pot znotraj kontek-

[4] Za osvetlitev povezave med pojmoma in njuno aplikacijo za razumevanje kontekstualistične rešitve DeRose uporabi teorijo možnih svetov, o čemer na tem mestu ne bom razpravljal, saj mislim, da bo iz povedanega dovolj jasno, za kakšno vrsto povezave gre. Za predstavitev povezanosti med obema s teorijo možnih svetov glej DeRose, K. (2008): »Solving the Skeptical Problem«. V Sosa, E. in Greco, J. (ur), *Epistemology. An Anthology.* Oxford: Oxford University Press, str. 669–690.

stualističnega iskanja odgovora na skepticizem, saj želi s tem DeRose pokazati, kako skepticizem v primeru *argumenta iz nevednosti* spreminja oziroma dviguje standarde za pripis vednosti. Mehanizem, s katerim skepticistična argumentacija spreminja te standarde, DeRose zato imenuje *pravilo občutljivosti*, ki pomeni, da ko nekdo izjavi »Vem, da nisem možgani v kadi« obstaja nagnjenje, da se po potrebi standardi pripisovanja vednosti dvignejo na takšno raven, da mora biti to prepričanje nekoga občutljivo na kontekst, da bi mu lahko pripisali vednost. Kadar gre za trditev, ki jo izključuje skepticistična hipoteza, na primer »Vem, da imam roke«, to pravilo narekuje dvig standardov na visoko raven, saj mora tisti, ki to izjavlja, biti v močnejšem epistemičnem položaju glede prepričanja o zmotnosti skepticistične hipoteze, preden je lahko prepričanje o takšnih trditvah občutljivo na kontekst.

V primeru *argumenta iz nevednosti* ima skepticistična hipoteza dve pomembni lastnosti za DeRoseovo razlago. Prva lastnost je, da sem postavljen v najmanj tako močan epistemični položaj, da »Vem, da nisem možgani v kadi« kot pri prepričanju »Vem, da imam roke«, kar določa kontekst vrednotenja, ki ga postavlja argument. Druga lastnost je, da vsako naše prepričanje, ki vključuje, da »Vem, da nisem možgani v kadi«, ni občutljivo na kontekst. Na osnovi teh dveh lastnosti lahko vidimo, kako je uporabljeno *pravilo občutljivosti*, saj so standardi pripisovanja vednosti, ko gre za trditev »Ne vem, da nisem možgani v kadi«, dvignjeni na raven, kjer je omenjena trditev resnična. Zato ti novi standardi, ki nastanejo s spremembo konteksta, zahtevajo, da je naše prepričanje, da »Vem, da nisem možgani v kadi« občutljivo na kontekst, preden lahko temu prepričanju pripišemo vednost. Ker to ni mogoče (druga lastnost) in ker nisem v nič boljšem epistemičnem položaju, da bi bil prepričan, da »Vem, da imam roke« kot da »Vem, da nisem možgani v kadi« (prva lastnost), iz tega sledi, da po visokih standardih, ki jih je postavila prva premisa *argumenta iz nevednosti*, nisem zmožen pripisati vednosti »običajnim« prepričanjem, kot je to, da »Vem, da imam roke.«

Skepticistična argumentacija, ki uporablja hipotezo možganov v kadi, torej na osnovi *pravila občutljivosti* – ki predstavlja pogovorni mehanizem za spremembo konteksta vrednotenja – spremeni standarde pripisa vednosti in misli, da nam odvzame možnost oblikovanja resnične vednosti v običajnih situacijah. S tem mehanizmom je argumentacija skepticizma zagrešila napako pri opredeljevanju človekove nezmožnosti oblikovanja resnične vednosti, saj je pripis vednosti onemogočen zgolj v kontekstu, ki ga oblikuje skepticizem, ne pa v preostalih možnih kontekstih, na čemer razvrednotenje skepticizma utemeljuje že osnovna teza kontekstualizma.

DeRose je s svojo različico utrdil kontekstualistični pristop, saj je pojasnil prepričljivost skepticistične argumentacije, kot je *argument iz nevednosti*, ki temelji na omenjeni razlagi RKP in na »nevidnosti« pogovornega mehanizma, imenovanega *pravilo občutljivosti*, s katerim je običajen kontekst izjavljanja spremenjen v posebnega, standardi pripisovanja vednosti pa so dvignjeni na poljubno raven, s čimer je zagotovljena nezmožnost ovržbe skepticističnih hipotez v takšnih okoliščinah.

DeRosova različica kontekstualizma priznava resničnost skepticistični argumentaciji, kot je *argument iz nevednosti*, vendar pokaže, da je resničnost njenih premis in sklepa možna le ob uporabi *pravila občutljivosti* in s tem dviga semantičnih standardov pripisovanja vednosti, kar pomeni spremembo konteksta vrednotenja in zahteve po moči epistemičnega položaja. DeRose zato zaključi, da takšni argumentaciji ne uspe razvrednotiti človekovih prepričanj, ki jim pripisujemo vednost v običajnem, vsakdanjem kontekstu vrednotenja.

V. Zaključek

Utemeljitev kontekstualizma, ki jo poda DeRose, je sicer natančna in zelo napredna v tej smeri reševanja skepticistične problematike, a vseeno izraža nekatere težave, ki izvirajo iz jedra kontekstualizma kot rešitve skepticizma in jih tudi DeRoseova različica ne odpravi.

Res je, da DeRose pojasni smiselnost in dialektično strukturo skepticističnega *argumenta iz nevednosti*, ki do skrajnosti radikalizira skeptično držo glede človekove zmožnosti oblikovanja resnične vednosti, ki temelji na hipotezi »možganov v kadi«, vendar razlaga, zakaj se nam zdi ta argument tako verodostojen in sprejemljiv ter kako skepticistična argumentacija to stori, ni dovolj, da bi s tem odpravili druge skepticistične argumente, ki človeka prav tako potisnejo v dvom, tudi glede tistih običajnih, vsakdanjih prepričanj, ki jih imamo za resnično vednost. DeRose zelo dobro analizira vsebino omenjenega argumenta – z uporabo razlage RKP in predstavitve *pravila občutljivosti* –, ki zahteva, če pristanemo na vlogo konteksta za pripisovanje resničnostne vrednosti našim izjavam, zadovoljitev nedosegljivih standardov, ki omogočajo pripis vednosti človekovim prepričanjem. S tem DeRose ne odgovori oziroma ne razreši na primer omenjenega Descartesovega argumenta iz sanj, ki ne postavlja tako posebnega konteksta, kjer bi bili standardi za pripis vednosti dvignjeni onkraj človekovega razmisleka o običajnih stvareh. Tako kot pri običajnih prepričanjih zahteva argument iz sanj neko stopnjo upravičenja, na osnovi katerega je prepričanje utemeljeno kot vednost. Argument iz sanj pa pokaže, da pravzaprav nimamo nobenih razlogov, ki bi bolj upravičili prepričanje, da je to, kar sanjam, resničnost in ne, da je resničnost tisto, kar mislim, da je. Skepticistična argumentacija v tem primeru ne uporablja *pravila občutljivosti*, da bi za resničnost mojega prepričanja »da vem, kaj je resničnost in kaj so sanje« zahtevala višje standarde upravičenja kot sicer, ampak preprosto pokaže, da ne morem zadovoljiti nobenega standarda, tudi tistega, ki ga postavlja običajen kontekst, da bi lahko upravičil svoje prepričanje in ne njegovega nasprotja.

DeRosova razlaga bi sicer tudi v primeru argumenta iz sanj trdila, da so standardi pripisovanja vednosti dvignjeni nad običajni kontekst, saj se govori o možnosti sanj kot resničnosti in bi ob tem podala vso tisto utemeljitev, ki smo jo obravnavali v tretjem poglavju. Pomembno vprašanje, ki se poraja ob takšni opredelitvi argumenta sanj, je, kateri oziroma kakšni so tisti standardi, ki omogočajo pripis resničnosti našim prepričanjem v običajnem kontekstu. Mislim, da bi bil DeRoseov odgovor popolnoma eksternalističen. DeRose za prip-

isovanje vednosti v običajnih kontekstih verjetno daje odločilno vlogo človekovi čutni izkušnji in zdravi pameti, na podlagi katerih ima človek veliko prepričanj, ki so v tem primeru resnična.

Mislim, da na tej točki v svoji raziskavi DeRose ne gre dovolj daleč. Glede na to, da so standardi spremenljivi tudi znotraj različnih običajnih kontekstov, kako naj potem določimo, katera je tista raven, ki omogoča pripis resnične vednosti našim prepričanjem. In ali ni vsak posamezen kontekst, v katerem izgovorim določeno trditev, na svoj način poseben, saj je dejavnikov, zaradi katerih se kontekst lahko spremeni, neskončno mnogo? Skratka, DeRose ne poda nobenih odgovorov na takšna vprašanja, ki bi rešili tisti problem določanja standardov upravičenja človekovega prepričanja, ki ga izpostavi skepticistični argument iz sanj, s čimer bi se lahko izognili skepticistični trditvi, da nimamo nobenega razloga, da bi bili prepričani v nekaj in ne v njegovo nasprotje. Misli pa, da ta vprašanja ne pušča odprta zgolj njegova različica, ampak kontekstualizem nasploh, saj ne skuša razložiti, kakšni so standardi za pripis vednosti v običajnih kontekstih oziroma kako naj človek določi merila resničnosti svojih prepričanj, tako v običajnih kot v posebnih kontekstih. S tem ko pušča kontekstualizem teh vprašanj odprta, onemogoča, da bi se kateremukoli prepričanju pripisala vednost na upravičeni oziroma utemeljeni osnovi, kar pomeni, da bi lahko imel vsak posameznik za resnični dve nasprotni prepričanji, saj je zaradi števila dejavnikov, ki lahko vplivajo na različnost običajnih kontekstov, pravzaprav nemogoče pojasniti, katero je tisto prepričanje, ki ga ima lahko za resnično vednost. Ta nedoločljivost pravil pripisovanja vednosti, ki so prepuščena kontekstualnim spremembam, pa pravzaprav pomeni tisto, kar želi skepticistična argumentacija pokazati, namreč, da človek ni zmožen oblikovati resnične vednosti, le da v tem primeru neopredeljivost konteksta postane argument v prid skepticizmu. Kontekstualizem je na prvi pogled zanimiva teza, ki precej obeta kot teoretični pristop k reševanju skepticizma, vendar mislim, da so ta vprašanja tista, na katera bi moral odgovoriti kontekstualizem, da bi postal primerna epistemološka rešitev skepticistične uganke.

Contextualism as a solution of scepticism

In this article I deal with contextualist solution to the skeptical problem, which was grounded by Keith DeRose. First I introduce the skeptical problem, which has become realy important for the formation of the contemporary epistemological theories, such that an answer to the skeptical problem has become a necessary part of every epistemological inquiry. I move on with an introduction of the contextualist way of dealing

with the question of skepticism, which has become a fruitful alternative to skepticism, when entering the field of epistemology. Then I explore DeRose's version of contextualism, which is known as a very precise and consistent theory, when the contextualist solution of skepticism is considered. In the end I point out some difficulties that DeRose's contextualism is facing and put contextualism, as a solution of the skeptical problem, under question.

Keywords: contextualism, skepticism, Keith DeRose, knowledge, belief

Literatura

Cohen, S. (2000). »Contextualism and Skepticism«. V Sosa, E. in Villanueva, E. (ur.), *Skepticism. Philosophical Issues, 10,* Boston, Oxford: Blackwell Publishers, str. 94–107.

Dereta, D. (2010). »Kartezijanski epistemološki koncept«. *Anthropos*, 217–218, str. 21–43.

DeRose, K. (2009). *The Case for Contextualism, Knowledge, Skepticism, and Context, Vol. 1.* Yale: Oxford Scholarship Online (http://www.oxfordscholarship.com/oso/public/privacy_policy.html).

DeRose, K. (2004). »Kontekstualizam: Objašnjenje i obrana«. V Greco, J. in Sosa, E. (ur.), Strpić, O. (prev.), *Epistemologija, vodič u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 228–251.

DeRose, K. (2008). »Solving the Skeptical Problem«. V Sosa, E. (ur.), *Epistemology. An Anthology*, Malden, Oxford: Blackwell, str. 669–691.

DeRose, K. (1998). »Contextualism and Knowledge Attributions«. V Alcoff, M. L. (ur.), *Epistemology: the big questions*, Oxford: Blackwell Publishers, str. 109–124.

Kornblith, H. (2000). »The Contextualist Evasion of Epistemology«. V Sosa, E. in Villanueva, E. (ur.), *Skepticism. Philosophical Issues, 10,* Boston, Oxford: Blackwell Publishers, str. 24–33.

Lewis, D. (2008). »Elusive Knowledge«. V Sosa, E. (ur.), *Epistemology. An Anthology*, Malden, Oxford: Blackwell, str. 691–706.

Malec, M. (2004). »A Priori Knowledge Contextualised and Benacerraf's Dilemma«. *Acta Analytica*, 33, str. 31–44.

Stine, G. (2004). »Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure«. V Sosa, E. in Villanueva, E. (ur.), *Epistemology*, Boston, Oxford: Blackwell Publishing, str. 145–155.

Williams, J., M. (2000). »Is Contextualism Statable?«. V Sosa, E. in Villanueva, E. (ur.), *Skepticism. Philosophical Issues, 10,* Boston, Oxford: Blackwell Publishers, str. 80–86.



Filozofija in umetna inteligenca

Janez Bregant
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Ali lahko stroj misli?

V tem članku bomo govorili o umetni inteligenci kot delu kognitivne znanosti, ki izhaja iz tega, da naš duh deluje po kompjutacijskih načelih. V prvem delu si bomo ogledali vizionarje, ki so že pred več stoletji ugotavljali, da je mišljenje zgolj računanje. Drugi del članka predstavlja formalne pogoje, ki jih mora nek sistem izpolniti, da bi ga lahko imenovali računalnik. Tretji del opisuje Turingov test, to je preizkus sposobnosti stroja, da pokaže svojo inteligenco, ki ga področje umetne inteligence jemlje kot dokaz za to, da smo stopili v dobo mislečih računalnikov, s čimer pa se filozofi ne strinjajo. Štiri osnovne ugovore si bomo ogledali v četrtem delu, najbolj obetavnega, ki se imenuje *ugovor iz simulacije*, pa bomo skušali zavrniti z dopolnitvijo Turingovega testa in ga tako ohraniti pri življenju.

Ključne besede: umetna inteligenca, kognitivna znanost, Turingov stroj, Turingov test, klasična UI, konekcionizem.

0 Uvod

Ali lahko stroj misli"? To je vprašanje, ki se ni prvič pojavilo šele v 20. stol., ko so bili računalniki zreli za množično proizvodnjo, ampak že daljnjega leta 1637, ko je Descartes trdil, da noben stroj nikoli ne bo sposoben simbolne manipulacije, ki bi mu omogočala tvorjenje smiselnih stavkov, na osnovi česar bi mu lahko pripisali mišljenje. Šele po stoletjih čakanja in abstraktnih strojih, ki računajo, je ideja o mislečem stroju s prihodom prvih elektronskih računalnikov v 50. letih 20. stol. dobila nov zagon. Leta 1956 se je na slavni darthmouthski konferenci rodila nova disciplina, ki jo lahko preprosto imenujemo *umetna inteligenca* (UI).[1] Njen cilj ni zgolj posnemati mišljenje, ampak narediti stroj, ki misli, v polnem pomenu te besede: »… [V]časih je definirana kot ›znanost o izdelavi strojev, ki so sposobni narediti stvari, za katere je po naših merilih potreben um‹[2] (Copeland, 1993: 1).

[1] S pojmom »inteligenca« mislimo na izvajanje umskih/spoznavnih operacij, s pojmom »umetna« pa na to, da jih ne izvaja človek, ampak stroj/sistem (to je nekaj, kar ni rezultat narave, ampak človekovega ali strojevega dela).

[2] Ali »Umetna inteligenca je znanost o tem, kako narediti in/ali programirati računalnike, da bodo sposobni istih stvari kot um« (Boden, 1990: 1).

Nekateri teoretiki predlagajo drugačno definicijo umetne inteligence in jo razumejo kot »*znanost o inteligenci na sploh* …« (Boden, 1990: 1), katere cilj je pojasniti ali celo reproducirati različne zmožnosti duha in ugotoviti, ali lahko inteligenca nastane zgolj v sistemih, ki imajo podobno zgradbo kot možgani ali pa jo je možno realizirati tudi na kakšen drug način. Ker to ne vključuje poznavanja in uporabe računalniške tehnologije, ampak razvijanje abstraktnih principov, ki so organizirani na ustrezen način, razlike med umetno inteligenco, psihologijo in filozofijo duha izginejo. Predmet raziskav je vedno enak, ne glede na to znotraj katere izmed naštetih disciplin se gibljemo in katero orodje je tisto, ki ga skladno s tem uporabljamo. Iz tega se je rodila novo področje z imenom *kognitivna znanost*,[3] ki vključuje vse našteto in predstavlja skladno raziskovanje spoznave, inteligence in duha (*glej* Haugeland, 1986: 5).

Katerokoli definicijo umetne inteligence sprejmemo, ne moremo mimo tega, da so njen razcvet v 20. stol. zaznamovala tri odkritja: formalna teorija kompjutacije, prihod računalnikov, ki so sposobni realizirati predpisano »računanje«, in odkritje nevrona. Iz tega sta se danes na področju umetne inteligence razvili dve smeri, in sicer *klasična UI* in *konekcionizem*.[4] Prva stavi pri raziskovanju tega, kako mora biti zgrajen sistem, da bi bil inteligenten, na idejo, ki je znana pod imenom *simbolna hipoteza*, trdi pa, da lahko računalniki manipulirajo s poljubnimi »figurami« na katerikoli način, ki jim ga predpišemo, tako da moramo za to, da bi mislili, namesto figur samo še uporabiti simbole in manipulacije označiti kot racionalne. Druga pa se pri iskanju organizma, ki je zmožen proizvesti mišljenje, običajno zateka k izdelavi medsebojno povezanih mrež, sestavljenih iz enostavnih in uniformnih enot, izmed katerih so najbolj običajne tako imenovane *nevronske mreže*, v katerih enote predstavljajo nevrone, povezave med njimi pa sinapse.

Pri tem ne gre za znanstveno fantastiko, ampak za pravo znanost, ki je utemeljena na ideji, da smo v bistvu tudi sami računalniki. Umetna inteligenca tako nima ničesar opraviti z naprednimi tehnologijami, vsaj ne v smislu, da bi morali do potankosti poznati delovanje sodobnih strojev ali jih celo razvijati, ampak zgolj s teoretičnimi predpostavkami, ki jih je možno ali pa tudi ne, realizirati v današnjih računalnikih. Obe smeri črpata navdih iz prepričanja, da delajo računalniki res enake stvari kot naši možgani, razlikujeta se zgolj v načinu izvrševanja tega. »Na enak način, kot je v računalniku zakodirana vsebina računalniških reprezentacij – simbolov, je tudi v možganih zakodirano znanje. V obeh primerih gre za fizično uprimerjene simbolne strukture (Markič, 1997b: 73). Skratka, mišljenje je kompjutacija, ki vključuje simbolno manipulacijo, ta pa je lahko realizirana ali v računalnikih kot sistemih, ki to »prevajanje« izvajajo preko preklapljanja med 0 in 1 kot elementoma binarnega sistema (zaporedna obdelava podatkov), ali v, na primer, naprednih robotih, ki so sestavljeni iz umetnih možganov in to prevajanje izvajajo preko hkratnega »gorenja« s sinapsami povezanih umetnih nevronov, kot delov umetnih nevronskih mrež (vzporedna obdelava podatkov) .

[3] »Kognitivna znanost« ali »Nova znanost duha«, kot jo imenuje Howard Gardner, je interdisciplinarno področje, ki ga sestavljajo filozofija, psihologija, računalništvo, lingvistika, nevroznanost in antropologija« (Markič, 1995: 1).

[4] Za razliko med njima *glej* Markič, 1997b.

V tem članku bomo govorili o umetni inteligenci kot delu kognitivne znanosti, ki izhaja ravno iz te stare ideje, da naš duh deluje po kompjutacijskih načelih, kar lahko imenujemo »*računalniška metafora*« (Miščević, 2001: 9). V prvem delu si bomo ogledali mislece, ki so že pred več stoletji ugotavljali, da je mišljenje zgolj kompjutacija, pa tega zaradi različnih problemov niso bili sposobni zadovoljivo pojasniti in ki so celo že predvideli nastanek avtomatov. Drugi del članka predstavlja formalne pogoje, ki jih mora nek sistem izpolniti, da bi ga lahko imenovali računalnik, in iz zgodovinskega vidika osvetli njihov prihod. Tretji del opisuje Turingov test, to je preizkus sposobnosti stroja, da pokaže svojo inteligenco, ki ga (ali so ga) številni znanstveniki s področja umetne inteligence jemali kot dokaz za to, da smo stopili v dobo mislečih umetnih sistemov, čemur filozofi s svojimi vprašanji in ugovori nasprotujejo. Štiri osnovne ugovore si bomo ogledali v četrtem delu, ostale pa si bomo pustili za kdaj drugič. Najbolj obetavnega, ki se imenuje *ugovor iz simulacije*, bomo skušali zavrniti z dopolnitvijo Turingovega testa in slednjega tako zaenkrat ohraniti kot kriterij za preizkus inteligentnosti stroja.[5]

I Vizionarji

»Mišljenje ni nič drugega kot računanje« pravi Hobbes leta 1651 v *Leviathanu* (Hobbes, 2006: 32). Ker gre za prvo formulacijo misli v pojmih računanja, ga lahko upravičeno imenujemo praoče umetne inteligence. Omenjene besede vključujejo dve osnovni ideji: (i) mišljenje je mentalni proces, ki obsega simbolno manipulacijo, ki se dogaja v možganih. Zaradi tega so primerki misli v bistvu primerki možganov, ali kot jih imenuje Hobbes, »fantazme«: »Ko človek razmišlja ne dela ničesar drugega kot, da si zamišlja končno vsoto, ki jo dobi s seštevanjem delov, ali ostanek, ki ga dobi z odštevanjem ene vsote od druge … Te operacije se ne dogajajo samo pri številih, ampak pri vseh načinih stvari, ki jih lahko združujemo ali odvzemamo« (Hobbes, 2006: 32). In (ii), mišljenje je najbolj čisto, ko zvesto sledi metodičnim pravilom. Rečemo lahko, da je mišljenje mehanski proces, je nekaj takega kot upravljanje mentalnega abaka: fantazme premetavamo sem in tja skladno s pravili razuma, podobno kot na pravem abaku skladno z računskimi pravili sem in tja premikamo kroglice (*glej* Haugeland, 1986: 23). Hobbesov materializem dovoljuje obstoj umetnih sistemov/živali, ali kot jih sam imenuje *avtomatov*, saj po njegovem življenje ni nič drugega kot gibanje telesnih organov, ki je je podobno gibanju zobnikov, vzmeti in koles pri stroju: »Kaj pa je srce drugega kot vzmet, živci strune in sklepi kolesa, kar telesu skupaj omogoča gibanje …?« (Hobbes, 2006: 9).

Če se zdi Hobbes umetni inteligenci naklonjen, pa tega z zgodovinskega vidika ne bi mogli reči za Descartesa. Pri odgovoru na osrednje vprašanje znotraj filozofije duha, to je, kakšno je razmerje med mentalnim in fizičnim, ki je znano pod imenom *problem duha in telesa*,[6] se zateče v *dualizem*, ki predpostavlja obstoj dveh različnih in ločenih substanc, misleče/mentalne – *res cogitans* in raz-

[5] Za koristne namige in pripombe se zahvaljujem Bojanu Borstnerju in Danilu Šustru ter Moniki Košarkoski, tudi za to, ker je moj neusahljiv vir navdiha.

[6] Zanj *glej* na primer Kim, J., 2001.

sežne/fizične – *res extensa*. V *Razpravi o metodi* to leta 1637 zapiše takole: »Potemtakem je ta Jaz, to se pravi um, po katerem edinem sem, kar sem, reč, ki je popolnoma različna od telesa in tudi mnogo lažje dostopna spoznavanju kakor telo. Povsem jasno je, da bi um sam ne prenehal biti vse, kar jè, čeprav telesa ne bi bilo« (Descartes, 1957: 60–61). Lastnosti, ki jih pripisuje duhu, so na primer misel, želja, prepričanje itn., lastnosti, ki jih pripisuje telesu pa na primer razsežnost, velikost, oblika itn. Skratka, duh je stvar, ki misli in čuti, telo pa stvar z maso in lokacijo. Obe substanci sta različni, med njima pa poteka vzajemno delovanje (interakcija). Tako je njegova rešitev problema duha in telesa, da so mentalni pojavi, na primer ljubezen, drugačni in ločeni od fizičnih pojavov, na primer »gorenja« nevronov. Osnovna težava dualizma substanc, na katero so Descartesa opozorili že njegovi sodobniki, je, kako natanko poteka vzročna veriga od na primer želje po vodi, kar pripada duhu, do dviga kozarca, napolnjenega z njo, in pitja, kar pripada telesu, če pa misleča stvar sploh nima lokacije v prostoru. Kraljica Elizabeta Češka je na primer Descartesa spraševala, kako lahko človeški duh vpliva na aktivnosti telesa (na primer krčenje in raztezanje mišic), če pa je zgolj misleča stvar. Drugi Descartesov sodobnik Pierre Gassendi pa je temeljni problem dualizma substanc izpostavil z besedami: »Pojasniti moraš, kako je ta interakcija, če si breztelesen, se ne raztezaš v prostoru in si nedeljiv, možna … Kako lahko, če nimaš delov, vplivaš na dele? … In če si nekaj ločenega, kako lahko skupaj s snovjo tvoriš celoto?« (Descartes, 1985: 238). Kakorkoli, Descartes si je bil že v tistem času, govorimo o letu 1637, sposoben zamisliti govoreči stroj, ki je občutljiv na tip: »Sicer si je lahko predstavljati kak stroj, ki je tako zgrajen, da izgovarja določene besede, in celo to, da izreka marsikaj, kar povsem ustreza prisotnosti predmetov, ki delujejo na njegove zunanje organe. Če se na primer dotaknemo določenega mesta, bo stroj vprašal, kaj hočemo od njega, če drugega, bo zavpil, da mu prizadevamo bolečino, in podobno« (Descartes, 1957: 82). Ni pa dopuščal tako imenovanega *mehanskega mišljenja*, saj je bil prepričan, da noben stroj ni sposoben racionalno manipulirati s simboli, kar pa je vsaj po simbolni hipotezi pogoj za to, da lahko osebi ali sistemu pripišemo mišljenje: »Toda stroj ne more iz lastnega nagiba nikoli tako postavljati besed, da bi smiselno odgovarjal na vse, kar se izreče vpričo njega, kot zmorejo to katerikoli ljudje, pa naj bodo še taki topoglavci« (Descartes, 1957: 82). To pa je seveda v nasprotju z željami raziskovalcev s področja umetne inteligence, ki si, vsaj v njeni tradicionalni različici, prizadevajo ustvariti misleči stroj.

Alternativa opisanemu dualizmu je *monizem*, to je obstoj zgolj ene substance. Slednja je danes snovna/materialna, takšna teorija pa predpostavlja, da je vse, kar obstaja, zgrajeno iz fizičnih delcev, zato se tudi imenuje *fizikalizem*. Fizikalizem izgleda z vidika umetne inteligence precej bolj obetavno kot dualizem substanc, vendar pojasnitev mišljenja, ki je v Hobbesovih pojmih z racionalnimi pravili skladna manipulacija simbolov znotraj integriranega sistema, v prvenstveno fizičnem svetu vodi do paradoksa. Ta izhaja iz tega, da omenjena definicija mišljenja zahteva obstoj manipulatorja, ki predvidene operacije izvaja, ime, ki se je zanj udomačilo, pa je *homunkulus* – človeček. Paradoks lahko zapišemo v obliki konstruktivne dileme: ali manipulator upošteva, kaj simboli

in pravila pomenijo, ali pa ne. Če njihov pomen upošteva, potem manipulacija ne more biti povsem mehanska, saj je pomen vsaj deloma mentalni pojav. Če pa njihovega pomena ne upošteva, potem manipulacija ne more biti primerek mišljenja, saj je to, kaj nekaj pomeni, glavni kriterij za to, ali je nekaj miselno. Torej ali manipulacije niso mehanske ali pa niso mišljenje.[7] Zdi se, da v nobenem primeru ne dobimo tistega, kar želimo, to pa je umetna inteligenca. Ali lahko to dilemo zavrnemo?

Vzemimo njen prvi rog, imenujmo ga *miselni*, to je, da manipulator upošteva pomen simbolov. Četudi predpostavimo, da je pomen povsem fizični pojav, paradoksa mehanskega mišljenja ne rešimo. Zakaj? Ker predpostavka o inteligentnem človečku, ki bere simbole in ugotavlja, kaj pomenijo (*vnosi*) ter se glede na to odloča, katera pravila razuma bo uporabil, da bo ustvaril nove (mentalne) simbole (*iznosi*), to je na primer tisto, kar bomo mislili v naslednjem trenutku ali katero odločitev bomo glede nečesa sprejeli, (najverjetneje) predpostavlja, da ima tudi sam v glavi človečka, ki zanj počne natanko iste stvari, kot jih on za nas. In tako v nedogled. Tako mi nismo nikoli manipulatorji naših misli. Še več, lastnih misli sami tudi razumeti ne moremo. Naše misli so simboli, ki jih je zmanipuliral in razumel naš homunkulus.[8] Miselni rog dileme nam tako ne prinese rešitve. Kaj pa njen drugi rog, imenujmo ga *mehanski*?

Hume je bil tisti, ki je v sredini 18. stol. skušal na ta način izraziti računsko naravo mišljenja. Za razliko od Hobbesa, ki trdi, da *so* ideje fizični delci, kar zahteva obstoj inteligentnega homunkulusa, ki iz ozadja vleče prave poteze, pravi Hume zgolj, da so ideje *kot* fizični delci, katerih interakcije so razložljive v pojmih naravnih moči, ki so podrejene naravnim zakonom. Res je, da se s tem izogne manipulatorju simbolov – saj na vprašanje, kako ideje ubogajo naravne zakone, ne rabi odgovarjati, reče lahko preprosto, da pač jih. Kljub temu, da ne predpostavlja človečka, ki bi ga s tem, ko bi zanj opravljal manipulacije, oropal mišljenja, to rešitve paradoksa mehanskega mišljenja še ne prinese. Zakaj? Ker mora sedaj predstaviti teorijo o tem, kaj je tisto, kar upošteva pomen simbolov in kar sledi pravilom razuma, kar v končni fazi naredi ideje in interakcije med njimi za misleče, če to ni manipulacija s simboli. Zdi se, da Hume zgodbe, ki bi pomen in racionalnost potem, ko ju je izločil iz svoje ontološke slike, spet pripeljala nazaj, nima. Pri njem preprosto ne vemo, kaj je tisto, kar je v zvezi z duhom mentalno (*glej* Haugeland, 1986: 43–44). Tako nam tudi mehanski rog dileme ne prinese rešitve.

Paradoks mehanskega mišljenja, ki grozi s tem, da v primeru, ko je pomen pomemben za manipulacijo, procesi niso izkjučno mehanski (vključujejo homunkulusa, ki opravlja racionalne operacije), v primeru, ko ni pomemben, pa procesi v resnici niso racionalni (so le nesmiselne, strojem podobne interakcije) se zdi z zgodovinskega vidika neosvojljiva trdnjava.

[7] 1. Manipulator upošteva, kaj simboli in pravila pomenijo ali ne pomenijo.
2. Če njihov pomen upošteva, potem manipulacija ne more biti povsem mehanska.
3. Če njihovega pomena ne upošteva, potem manipulacija ne more biti primerek mišljenja.
4. Manipulacije niso mehanske ali pa niso mišljenje (*glej* Haugeland, 1986: 39).

[8] Tudi on ni manipulator svojih misli. Njegove misli so simboli, ki jih je zanj zmanipuliral in razumel njegov homunkulus itn.

II Kaj je računalnik?

Poleg paradoksa mehanskega mišljenja in problema interakcije med nesnovnim duhom in snovnim telesom, pa je obstajala še ena dilema, ki je zavirala širitev ideje o umetni inteligenci: imenujemo jo lahko *subjektivnost misli*. Ta preprečuje, da bi lahko misli objektivno opazovali in opisovali. Tako se je vsa psihologija skrčila zgolj na opazovanje obnašanja, iz katerega je sklepala, katere misli so mu botrovale. Drugače kot izpeljani vmesniki misli niso mogle sodelovati v procesu odločanja in delovanja. Govorimo o rojstvu *behaviorizma*, ki je pravo življenje opisoval izključno v ne-mentalnih pojmih in ki se je še v 30. letih 20. stol. zdel precej pri močeh, kasneje pa je na srečo na veljavi hitro izgubil. Njegova težava je ta, da nam opisovanje sveta v pojmih obnašanja nikoli ne da zanesljivega odgovora na to, katere ideje ali motivi so pravi vzroki za naša dejanja, saj jih vedno obstaja cela vrsta, ki bi za to prišli v poštev, mi pa nimamo orodja, s katerim bi izmed njih izbrali pravega. Omenjenih treh dilem, ki so več stoletij preprečevale, da bi prepoznali pravo vrednost Hobbesove ideje o mišljenju kot računanju, je bilo, če ne že prej, konec, ko se je pojavil v sredini 50. let 20. stol. prvi šahovski program.[9] Ko danes verjetno najmočnejši šahovski program Fritz 12[10] igra, sledi splošnim pravilom igre in pravilom izračunavanja, katera poteza je v danem položaju najboljša. To pa ni nič drugega kot uresničitev Hobbesove definicije mišljenja v umetnem sistemu.[11]

Videli smo, da so že filozofi 17. in 18. stol. prepoznali temeljno vprašanje, ki se z vidika umetne inteligence glasi, *kako je možno, da v mehanskem svetu obstaja mišljenje* (vprašanje je bilo sicer bolj splošno in se je nanašalo na fizični svet in človeka), niso pa nanj znali odgovoriti. Stvari so se spremenile šele čez stoletja s prihodom računalnika. Kaj je torej računalnik? Računalnik je *formalni sistem*, to je funkcionalna celota med seboj načrtno povezanih odvisnih elementov, ki deluje na predpisan in ustaljen način. Igra je, recimo, primer formalnega sistema, kjer gre za to, da na primer figure postavljamo skladno s pravili tako, da na igralni plošči dobimo želen položaj. Takšni formalni sistemi so vedno sestavljeni iz treh delov: (i) *označevalcev*, s katerimi se igra, (ii) *manipulacije*, ki je prestavljanje, spreminjanje, dodajanje ali odvzemanje figur, in sicer skladno s pravili igre, kjer je določeno, kaj so figure, kakšen je njihov začetni položaj in kako se premikajo ter (iii) *digitalnosti*, ki pomeni, prvič, da je igra *samozadostna*, to je, da na njen potek vplivajo zgolj njene figure, poteze in položaji, ne pa tudi zunanji svet, na primer to, ali je šahovska deska moja ali ukradena, drugič, *določena*, to je, da ne dopušča dvomov o tem, ali sta neka poteza ali položaj zakonita ali ne, na primer konj je na polju e4 ali ne, mejnih primerov, da bi bil nekje vmes, ni, in, tretjič, "*preverljiva*, to je, da je v vsakem

[9] Leta 1957 je bil napisan prvi povsem delujoči šahovski program.

[10] Fritz je nemški šahovski program, katerega avtorja sta Frans Morsch in Mathias Feist, prva izdaja pa je luč sveta ugledala v zgodnjih 80. letih 20. stol.

[11] Računalnik se npr. izogne paradoksu mehanskega mišljenja, saj ne sledi *naravnim zakonom*, kar je bilo usodno za Humov princip »mislečega stroja«, ki je tako izgubil mentalnost, prav tako pa ne predpostavlja nobenega notranjega manipulatorja, ki bi zanj opravljal zahtevane racionalne operacije in ga s tem oropal mišljenja.

položaju število stvari, ki jih moramo pregledati za to, da bi ugotovili, ali je izvedena poteza dovoljena ali ne, končno (*glej* Haugeland, 1987: 7). Digitalnost je pomembna zaradi tega, ker lahko z njeno pomočjo ugotovimo, da sta dva formalna sistema, ki izgledata povsem različna, v bistvu enaka, to je delujeta po opisanih treh načelih digitalnosti (na primer človeški možgani in računalniški procesor), kar lahko predstavlja motivacijo za pritrdilni odgovor na vprašanje, ali nismo tudi ljudje zgolj neke vrste stroji.

Še več, računalnik je *samodejni* formalni sistem, ki je sposoben *interpretirati* simbole.[12] To pomeni, prvič, da je sposoben prepoznati označevalce in na njih samodejno izvajati manipulacije, kar vključuje tudi »sodnika«, ki skrbi za to, da poteka igra po pravilih, določa, kdo je na potezi in s katero figuro naj igra ter razglasi rezultat, in drugič, da je sposoben ugotoviti, kaj označevalci pomenijo. To, kar pomenijo, se nanaša na to, kaj izražajo ali predstavljajo v vsakdanjem jeziku. Interpretacija ima zato dva koraka, najprej računalnik ugotovi, kaj pomeni vsak enostavni simbol (na primer besede), potem pa, kaj pomeni vsak sestavljeni simbol (na primer stavki). Pomeni prvih so poljubni, pomeni drugih pa so določeni z njihovo zgradbo. Naloga interpretacije je tako preprosto, da simbole iz enega sistema, ki ni razumljiv, »prevede« v drugega, ki je razumljiv. Če sedaj lastnosti, ki določajo, kateri organizem je računalnik, strnemo, dobimo naslednje: (i) sodnik in vsaj nekateri igralci so avtomatizirani, njihova naloga pa je, da vedno prevedejo označevalce glede na dana pravila in (ii) označevalci so simboli, ki so interpretirani tako, da imajo v kontekstu, v katerem nastopajo, smisel. Velja pravilo, da če računalnik poskrbi za sintakso, to je, da se drži specificiranih formalnih pravil, s tem hkrati poskrbi tudi za semantiko, to je, iznosi (outputi) imajo v standardnem jeziku smisel.

»Če stroj sledi znotraj sistema definiranim sintaktičnim pravilom pri tvorjenju novih formul, potem bodo interpretirane formule ohranjale svojo semantično vrednost« (Markič, 1997a: 43–44). Vzemimo na primep kalkulator[13] in vtipkajmo *5 + 5 =*, pri čemer vsak simbol predstavlja potezo, vsi skupaj pa položaj, v katerem je. Ko končamo, bo kalkulator samodejno na ekranu izpisal *10*, kar bo glede na dana pravila in položaj, v katerem se nahaja, edina prava/zakonita/dovoljena poteza.

Če sedaj zaključimo iskanje definicije računalnika, lahko poenostavljeno rečemo, da je to *stroj, ki manipulira s simboli*.[14] Te simbole imenujemo *biti* – 0 in 1 – in označujejo besede ter števila, zapisani pa so v vrstah, to je registrih. Manipulacije, ki jih računalnik opravlja so na primer kopiranje, brisanje ali primerjava registrov itn. Ko vtipkam »a«, električno omrežje v računalniku avtomatsko proizvede na primer bitni zapis 1000001 (ti so vedno dolgi sedem znakov), kar je po konvenciji računalnikova notranja koda za to črko, ko vtipkam »mačka« pa na primer 1000011 1000001 1000111 1001111 1000001. Za stavek »mačka sedi na strehi« računalnik proizvede 20 sedemmestnih bitnih zapisov, 17 za črke in 3 za presledke. Če dodam na koncu piko se vsota poveča

[12] Obstajajo tudi ročni formalni sistemi, šah je eden izmed njih, kjer nekdo od zunaj – igralec – premika figure po šahovnici in ustvarja nove položaje.

[13] Kalkulator je sicer preveč enostaven primer, ampak za občutek, kako računalniki delujejo, zadošča.

[14] Ali »računalnik je interpretacijski samodejni formalni sistem« (Haugeland, 1986: 4).

še za enega. Ljudje manipuliramo z besedami in stavki, ki so simbolni opis predmetov in dogodkov v našem svetu, računalnik pa stvarnost opisuje z bitnimi zapisi. In če za človeka pravimo, da je sposoben načrtovati, analizirati, primerjati, ocenjevati, kritizirati in se odločati, moramo po analogiji iste lastnosti pripisati tudi računalniku. To imenujemo preprosto *simbolna hipoteza*, izhaja pa iz tega, da tudi naš silni duh ni nič več kot univerzalni sistem simbolov, zaradi česar je tudi človeško mišljenje zgolj manipulacija z njimi.

Res je sicer, da »računalniki« znotraj naših glav izvajajo drugačne operacije kot programje v stroju in da tudi simbolni zapis, ki ga uporabljajo, ni binaren, vendar to še zdaleč nista dovolj dobra razloga za to, da se človek in računalnik ne moreta enako obnašati. Simbolna hipoteza je problematična, saj ni jasno, kako bi lahko naprava, ki je zmožna zgolj premetavati simbole, razumela stavke kot na primer »mačka sedi na strehi«, kar pa se nam v primeru človeka niti malo ne zdi sporno.[15] Če se sedaj vrnemo na temeljno filozofsko vprašanje 17. in 18. stol., ki je iz vidika umetne inteligence, kako je možno, da v mehanskem svetu obstaja mišljenje, je odgovor, ker obstaja umetni mehanizem, to je samodejni formalni sistem – računalnik, ki je zmožen interpretirati simbole, to je, jih tolmačiti tako, da imajo v vsakdanjem jeziku smisel.

»Pravi« računalnik, če izvzamemo kalkulatorje, kjer je prvi javno znani nastal okrog 1640, njegov avtor pa je bil Pascal (znal je in to precej nerodno seštevati in odštevati, množenje in deljenje pa mu je okrog 1670 dodal šele Leibniz), se je pojavil med leti 1823 in 1833. Izdelal ga je Anglež Charles Babbage, imenoval pa se je *Analitični stroj*. Sestavljen je iz treh delov: *mlina* (aritmetična enota), *shrambe* (spominska enota) in *kontrolne enote*. Figure so števila, kraj dogajanja pa je shramba. Mlin lahko izvaja štiri osnovne aritmetične operacije, kontrolna enota pa je »sodnik«, ki ne manipulira s števili, ampak zgolj ukazuje, s katerimi števili se sešteva, odšteva, množi ali deli ter kam se zapisujejo odgovori. Še več, Analitični stroj lahko znotraj svojih mej avtomatsko izračuna katerokoli matematično formulo, na primer 5(x +y) – 7 (pri navadnem kalkulatorju je treba vsak korak opraviti ročno), če smo mu to prej v pravilih, po katerih naj se ravna (najprej vstavi dana x in y, potem njuno vsoto pomnoži s 5 in na koncu od zmnožka odštej 7), na način, ki ga »razume«, določili. Spreminjanje pravil, ki Analitični stroj preobrazi v katerikoli samodejni formalni sistem na svetu, pa je že *programiranje*.[16] Tako je bil Charles Babbage prvi, ki je »naredil« sprogramirani računalnik, pri čemer je treba »naredil« vzeti z rezervo: ker je bil njegov stroj prevelik in prezapleten, zaradi česar ga ni skoraj nihče razumel, kaj šele bil sposoben zgraditi, ni v praksi nikoli zaživel (*glej* Haugeland, 1986: 125–130).

Drugi znani stroj, ki ga je doletela enaka usoda, čeprav iz drugega razloga – že v osnovi je bil mišljen zgolj kot enostavni abstraktni sistem za dokazovanje teo-

[15] Ker naš namen ni problematizacija simbolne hipoteze v smislu rušenja analogije med človekom in računalnikom, v nadaljevanju članka o tem ne bomo več govorili. Za to *glej* na primer Searle, 1990.

[16] Turing recimo pozneje pravi, da lahko takšne računalnike, ki imajo »posebno lastnost …, da lahko posnemajo kateri koli diskretni stroj, opišemo tako, da rečemo, da so *univerzalni* stroji« (*Turing*, 1990: 64).

retičnih predpostavk brez praktične vrednosti – si je leta 1936 izmislil Alan Turing.[17] Znan je pod imenom *Turingov stroj*, sestavljen pa iz *glave* in *traku*. Trak je razdeljen na neskončno število kvadratov, izmed katerih so eni vedno zasedeni s črko iz predpisane abecede, drugi pa prazni. Glava se pomika preko kvadratov, skenira njihove črke, jih po potrebi briše in nadomešča z novimi. Kje se ustavi in kaj s kvadratom stori, je vnaprej določeno s pravili, po katerih deluje. Kraj dogajanja je trak, ki predstavlja shrambo podatkov, črke v kvadratih pa figure, s katerimi se manipulira. Različna notranja stanja glave predstavljajo operacije, ki se izvajajo – skeniranje, brisanje, nadomeščanje – sodnik pa zgolj začne igro in vleče trak, dokler ga naloga, ki jo mora glava na danem kvadratu opraviti, ne prisili, da ga zadrži. Tudi Turingovi stroji so samodejni formalni sistemi, nekatere izmed njih pa se da tudi sprogramirati tako, da posnemajo druge: stroj *x* preprosto razvozla opis nalog stroja *y* in jih zapiše na svoj trak, potem pa *x* skladno s tem obravnava posamezne kvadrate enako, kot bi jih obravnaval *y*, posledica česar so enake poteze *x*-a in *y*-a. Skratka, dešifrirani opis delovanja prvega stroja uporabimo kot program za delovanje drugega (*glej* Haugeland, 1986: 133–138).

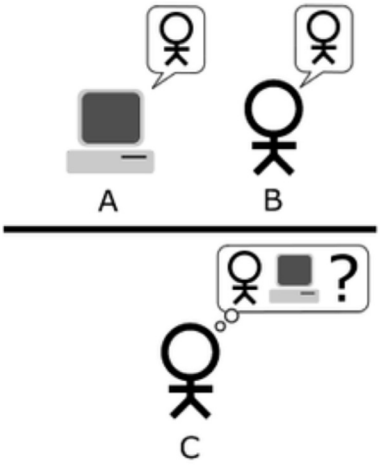
Prvi sprogramirani računalnik, ki ni bil zgolj abstraktna tvorba na listu papirja in to, ali v obliki neuresničenih načrtov ali globokumnega teoretičnega eksperimenta, pa je v Nemčiji leta 1941 izdelal Konrad Zuse.V okviru svojih spominskih zmožnosti je bil sposoben opraviti katerokoli računsko operacijo, zanimivo pa je, da na kasnejši razvoj računalnikov ni imel nobenega vpliva, saj zanj takrat, ko je nastal, ni vedel skoraj nihče. Malo pozneje, leta 1943, so tudi Britanci razvili svoj prvi sprogramirani računalnik, ki se je imenoval *Kolos* (velikan). Namenjen je bil odkodiranju nemških sporočil, program zanj – pravila, po katerih je informacije, to je črke in besede, na smiselni način pretvoril v vsakdanji jezik – pa je priskrbela takrat v Bletchley Parku delujoča skupina dešifratorjev. Žal ni znal ničesar drugega kot razvozlavati na prvi pogled nesmiselna nemška sporočila o premikih njihovih čet itn., množenje na primer je že presegalo njegove zmožnosti, zaradi česar je vprašljivo, ali ga sploh lahko uvrstimo med računalnike. Po 2. sv. vojni so Britanci v Manchestru leta 1948 na noge postavili prvi povsem elektronski sprogramirani računalnik, z imenom *Mark I*. Ta za svoje delovanje ni uporabljal več relejev, ampak elektronke, danes bi rekli tranzistorje – polprevodnike in je prvi, ki je leta 1951 stopil na pot »množične« proizvodnje, prodali so vseh 9 primerkov. Kasneje so prevladujoč položaj pri proizvodnji računalnikov v komercialne namene prevzela ZDA, ki so svoj *ENIAC* sicer predstavile že leta 1945, vendar ta z vidika uporabnosti *Marku I* ni segal niti do gležnjev (*glej* Copeland, 1993: 1–5).

V 50. letih 20. stol. se je utrdilo prepričanje, da je kriterij za pripisovanja inteligence zmožnost logičnega mišljenja, česar bi moral biti tega sposoben tudi stroj, če bi želel veljati za »pametnega«. Osnovo za to je leta 1956 postavil John von Neumann s tem, ko je razvil računalnik – hardwer – z imenom *Johnniac*, na katerega so potem Newell, Shaw in Simon namestili program – programje – z nazivom *Logični teoretik*. Ta kombinacija je takrat po mnenju mnogih pred-

[17] Zanj *glej* Turing, 1936.

stavljala prvega resnega kandidata za to, da bi lahko govorili o prvem inteligentnem stroju, avtorji pa z imenom, ki so ga programu nadeli, teh ambicij niso skrivali. Da bi *Logični teoretik* to dosegel, bi moral biti sposoben dokazati logične teoreme tipa $p \rightarrow (p \ V \ q)$.[18] Tega lahko na primer dokažemo tako, da predpostavimo *p*, to je antecedens pogojnika, za pogojni dokaz – pri katerem je pogojnik dokazan, kakor hitro nam uspe izpeljati njegov konsekvens – z adicijo dobimo $p \ V \ q$, kar je takoj konsekvens pogojnika, s čimer smo gornji teorem že dokazali. To mu je s tem, ko je dokazal prvih 38 teoremov drugega poglavja iz Whiteheadove in Russlove *Prinicpia Mathematica*,[19] ki velja za temeljno delo s področja logike in matematike, tudi uspelo. Prvič se je zgodilo, da stroj ni zgolj računal, ampak tudi dokazoval, pa ne samo to, njegov dokaz enega izmed teoremov je bil elegantnejši od dokaza obeh avtorjev. Pisci programa so potem na to temo napisali članek, kjer so kot soavtorja navedli tudi računalnik, kar je bil prvi primer takšnega soavtorstva v zgodovini, vendar članka uredniki revije *The Journal of Symbolic Logic* žal niso želeli objaviti (*glej* Copeland, 1993: 7). *Logični teoretik* velja danes za prvi inteligentni program.[20]

III Turingov test



Turing pa ni znan samo kot izumitelj enega izmed abstraktnih računalnikov, ampak tudi kot avtor posebnega preizkusa, ki si ga je izmislil leta 1950[21] in ki naj bi pokazal, ali stroj lahko misli ali ne. Imenuje se *Turingov test,* zasnovan pa je na tako imenovani igri oponašanja, v kateri v standardni različici preizkusa nastopajo trije akterji, dva človeka in računalnik. Eden izmed ljudi je spraševalec, ki mora ugotoviti, kateri izmed preostalih dveh igralcev, ki odgovarjata na njegova vprašanja, je računalnik. Vsi trije so v ločenih sobah, komunikacija pa danes poteka namesto preko teleprinterja, kot je predvidel Turing, preko ekrana in tipkovnice. To lepo ponazarja naslednja posodobljena shema iz Saygin, A. P., Cicekli, I., Akman, V., 2000: 467:

[18] *Glej* Newell, A., Shaw, J. C., Simon, H. A., 1963.

[19] *Glej* Whitehead, A. N., Russell, B., 1997.

[20] S tem se sicer vsi ne strinjajo, saj naj bi že pred njim obstajali programi, ki so bili inteligentni. Najbolj znan in uspešen je bil *»program za damo«* [v *angl. the checkers program*], ki ga je že na začetku 50. let 20. stol. razvil Arthur Samuel, deloval pa je na IBM-ovem računalniku 701 iz tistega časa. (Salonske igre na deski se prav tako pogosto jemljejo kot preizkusni kamen inteligence stroja). Vključeval je mehanizem za učenje, kar mu je omogočalo napredovanje in na koncu vodilo celo do tega, da je svojega avtorja premagal.

[21] V Turing, 1950.

> Spraševalec lahko postavlja kakršnakoli vprašanja – od enostavnih in površinskih, do zapletenih in globokih – za to, da bi ugotovil, v kateri sobi se nahaja stroj, računalnik pa lahko stori karkoli, da bi s svojimi odgovori spraševalca prevaral in izsilil napačno identifikacijo: če ga spraševalec vpraša, ali je stroj, lahko odgovori z ne, če od njega zahteva množenje večmestnih števil, lahko odgovori po daljšem premoru in napačno, če ga vpraša, ali je že bil zaljubljen, lahko odgovori z da itn. Za to, da bi stroj preizkus opravil, je »najboljša strategija ta, da poskusi odgovarjati tako, kot bi naravno odgovarjal človek« (Turing, 1990: 63). Turingovi primeri vprašanj (*V*) in odgovorov (*O*) so naslednji:
>
> *V*: Napišite mi prosim sonet na temo mostu Forth.
>
> *O*: S tem ne bo nič; nikoli nisem mogel pisati poezije.
>
> *V:* Seštejte 34957 in 70764.
>
> *O*: (počaka približno 30 sekund in nato odgovori) 105621.
>
> *V*: Ali igrate šah?
>
> *O*: Da.
>
> *V*: Imam kralja na e1, in nobenih drugih figur. Vi imate le kralja na e6 in trdnjavo na h8. Vi ste na potezi. Kaj boste igrali?
>
> *O*: (po pavzi 15 sekund) Trdnjava na h1 mat. (Turing, 1990: 62–63).

Človek mora na vprašanja odgovarjati po resnici. Test se ponovi večkrat, pri čemer se človeški igralci vedno menjajo. Stroj ga opravi, če na koncu spraševalec v več kot 50 % primerov računalnik zamenja za človeka. V tem primeru moramo tudi stroju, če želimo biti dosledni, to je tudi zanj uporabljati iste vatle kot za človeka, pripisati mišljenje. »Če vem, da se objekt v vseh pogledih obnaša tako, kot se po definiciji obnaša zavestno bitje, potem vem, da ima v resnici zavest« (Ayer, 1978: 172).

Omeniti velja, da je ideja o jeziku kot znamenju razumevanja že stara, saj jo prvič najdemo že v 17. stol. pri Descartesu, ki je predlagal konverzacijo kot sredstvo zanesljivega ločevanja med mislečim bitjem in še tako sofisticiranim strojem.[22] Prav tako ni nova ideja o obnašanju kot znamenju inteligence, opisoval jo je že Ayer, ko je leta 1936 v *Language, Truth and Logic* trdil, da »… se razlika med zavestnim človekom in nezavednim strojem skrči na razliko v njunem obnašanju« (Ayer, 1978: 172). V nadaljevanju je predlagal empirični test kot sredstvo razlikovanja med zavestnimi in nezavednimi bitji: »Edini razlog, ki bi ga lahko imel za to, da objekt, za katerega se zdi, da ima zavest, lete v resnici nima in je tako zgolj lutka ali stroj, je, da ni opravil nobenega izmed empiričnih testov, s katerimi se določa prisotnost ali odsotnost zavesti« (Ayer, 1978: 172).

Sklenimo to poglavje s tem, kateri stroji naj bi bili po Turingovem mnenju kandidati za to, da prestanejo njegov test. Idejo o tem, da bi za izdelavo mislečega stroja uporabili biološko tehniko in ga vzgojili iz ene same kožne celice, zavrne kot neustrezno, pa čeprav bi to bilo veliko zmagoslavje znanosti. Še več, pripravljen je priznati, da pride za to v poštev samo en način izdelave: »… sedan-

[22] Glej Descartesov citat na to temo v prvem poglavju.

je zanimanje za 'misleče stroje' je vzbudila posebna vrsta stroja, običajno imenovanega 'elektronski računalnik' ali 'digitalni računalnik'. Sledeč tej sugestiji bomo le digitalnim računalnikom dovolili sodelovanje v igri …« (Turing, 1990: 64).

V drugem poglavju smo omenili, da imenuje digitalne računalnike univerzalni stroji,[23] o njih pa pravi naslednje: »Obstoj strojev s to lastnostjo ima pomembno posledico, da, če pustimo ob strani vprašanja hitrosti, ni potrebno načrtovati različnih novih strojev za opravljanje raznih procesov računanja. Vse je mogoče opraviti z enim digitalnim računalnikom, ustrezno programiranim za vsak posamezen primer« (Turing, 1990: 64).

Turing je bil glede razvoja umetne inteligence tako optimističen, da je trdil, da bo čez 50 let imel povprečen spraševalec v igri oponašanja 70% možnosti za pravilno identifikacijo ter da ideji o mislečih strojih ob koncu 20. stol. nihče več ne bo nasprotoval. Danes vidimo, kako se je motil.

IV Ugovori proti Turingovem testu

Vprašanje je, ali je Turingov test res merilo za to, da lahko nekemu živemu ali neživemu organizmu pripišemo mišljenje.[24] Odgovore, ki ga zavračajo, lahko zaradi različnih razlogov, ki jih za to ponujajo, razdelimo na štiri dele. Na koncu vsakega izmed njih bomo predstavili odgovor, ki bi ga lahko ponudil zagovornik Turingovega testa.[25]

1. Ugovor iz šimpanzov

Preizkus je preozek, saj ga na primer tudi šimpanzi, delfini, psi itn. ne bi opravili, pa jim kljub temu pripisujemo določene kognitivne sposobnosti. Enako bi se lahko zgodilo stroju, pa to še ne bi pomenilo, da ne misli. Lahko bi bil psihološko premalo kompleksen ali pa bi bili njegovi odgovori drugačni, kot jih pričakujemo od človeka. Ker negativen rezultat tako ne pokaže ničesar, je test neuporaben.

Zagovornik preizkusa bi lahko na to odgovoril, da kljub temu, da negativen rezultat na testu ne pokaže ničesar dokončnega, to še ne pomeni, da je test slab in da ga moramo zavreči.

Enako namreč velja za številne druge po mnenju večine koristnih testov, na primer za test s prstnimi odtisi (če na kraju zločina ni mojih prstnih odtisov, to še ne pomeni, da me tam ni bilo), ki jih kljub nedokončnemu odgovoru, še vedno izvajamo.

2. Ugovor iz čutil

Test se omejuje zgolj na strojevo sposobnost dajanja verbalnih odgovorov, ne pa tudi na njegovo zmožnost povezati besede s stvarmi, ki jih označujejo. Računalnik bi tako lahko opravil preizkus, ne da bi poznal pomen besed, ki jih

[23] *Glej* 16. op.

[24] Turing sam je zbral devet najbolj verjetnih ugovorov takratnega časa proti temu, da lahko stroj misli in jih vse po vrsti gladko zavrnil (*glej* Turing, 1990).

[25] Za predstavitev ugovorov in odgovorov nanje *glej* Copeland, 1993.

uporablja, zaradi česar pozitiven test ne bi bil zanesljiv pokazatelj tega, da stroj lahko misli. Opremiti bi ga morali z umetnimi čutili, na primer kamero, da bi spraševalec lahko preveril, ali stroj resnično razume besede, ki jih uporablja, na primer, če mu pokažemo svinčnik, mora odgovoriti, da imamo v roki svinčnik itn.

Zagovornik testa bi lahko na to odvrnil, da se številne besede v vsakdanjem življenju nanašajo na stvari, ki jih ne moremo videti ali se jih dotakniti, na primer podatek, inteligenca, filozofija, sreča, tragedija itn., zaradi česar je edini način, da ugotovimo, ali jih stroj razume, zastavljanje sofisticiranih vprašanj in preverjanje njegovih odgovorov nanje. Ugovor je tako neprepričljiv, saj ne drži, da je edini način za preverjanje razumevanja besed, ki jih računalnik uporablja, čutna interakcija z okoljem. Še več, Turingova navodila za izvedbo testa ne prepovedujejo tega, da bi stroj opremili s kamero, kar bi zajelo tudi razumevanje tistih besed, za katere jo rabimo.

3. Ugovor iz črne škatle

Pozitiven test, ki naj bi dokazoval, da računalnik lahko misli, temelji zgolj na njegovem obnašanju, kaj se dogaja znotraj njega, pa ostaja skrivnost.[26] To pa je v primerjavi z ljudmi pomanjkljivost, saj ko jim na osnovi obnašanja pripisujemo mentalna stanja, vemo, kakšna je njihova fizična zgradba in kako delujejo njihovi možgani, ko rečejo, da so žejni, vemo natančno, kateri elektrokemični procesi so za to odgovorni in katerim nevrofiziološkim mehanizmom so podvrženi. Delovanje računalnika pa nam je uganka, saj ima drugačno telo kot mi, zaradi česar mu nismo zgolj na podlagi enakega obnašanja takoj pripravljeni pripisati mišljenja.

Na primer, če bi se s Stalinom peljala v avtu in na Vršiču doživela prometno nesrečo, v kateri bi bil sam nepoškodovan, on pa bi »izkrvavel«, pri čemer bi naknadno ugotovil, da so njegove žile plastične, iz njih pa teče kri, ampak olje, in da iz njegovih ran visi cel kup žic in druge železnine, ali ne bi potem spremenili mnenja, da je bil Stalin misleča stvar, na kar vas je prvotno, ko je bil še živ, napeljala opisana konverzacija, ki sem jo imel z njim? Večina ljudi bi na to vprašanje zanesljivo odgovorila z da. Tako je pripisovanje mišljenja zgolj na osnovi obnašanja napačno.

Zagovornik preizkusa bi na to lahko odgovoril, da ga lahko posodobimo tako, da se upošteva ne samo obnašanje računalnika, ampak tudi njegova zgradba, kar se lahko najbolj enostavno naredi tako, da se poleg njegovih odgovorov pogleda tudi njegovo delovanje. Tako bi moral stroj za to, da bi prestal test in bil misleča stvar, poleg tako imenovanega *behavioristič*nega kriterija (ustrezni odgovori na vprašanja) izpolniti še tako imenovani *oblikovni* kriterij (raziskava sestave in funkcioniranja računalnika).

Vprašanje, ki se tukaj zastavi, je, kako pa naj bi bil oblikovan? Najmočnejša zahteva je, da bi delal stvari na podoben način, kot jih delajo možgani v naših lobanjah, to je njegovo delovanje bi potekalo na podoben način kot možgansko delovanje. To ne pomeni, da bi moral biti narejen iz enakih materialov, saj je pomembno zgolj to, da podobno funkcionirata. Za test to ne predstavlja no-

[26] Od tod ime črna škatla, s katero ta misterij opisujemo.

benega problema, saj bi ga iz antropomorfizma glede obnašanja preprosto razširili na antropomorfizem glede zgradbe.

4. Ugovor iz simulacije

Če računalnik opravi preizkus, to kaže zgolj na to, da je sposoben *simulirati* mislečo stvar, ne pomeni pa, da dejansko *je* misleča stvar, kot na primer simulacija mleka še ni dejansko mleko. Če bi v igri oponašanja namesto računalnika in človeka, spraševalec postavljal vprašanja moškemu in ženski in bi moškega napačno identificiral kot žensko, to še ne bi pomenilo, da moški dejansko je ženska, ampak zgolj, da je sposoben simulirati žensko. Pozitiven test je tako kot merilo za pripisovanje mišljenja neuporaben.

Zagovornik testa bi lahko na to odvrnil, da ugovor meša dva pomena besede »simulacija«. Ta lahko pomeni, da stvari, ki nekaj simulira, manjka vsaj ena bistvena lastnost, ki jo dejanska stvar ima, na primer ponarejenemu diamantu manjka prava molekulska zgradba, oseba, ki se dela mrtvo, je še vedno živa itn. Imenujmo to *simulacija*$_1$. Lahko pa pomeni, da stvar, ki nekaj simulira, ima vse bistvene lastnosti, ki jih ima dejanska stvar, razlika je samo v tem, da za razliko od dejanske ni bila proizvedena na naraven, ampak na umeten način v laboratorijskih pogojih, na primer umetni diamant ima vse lastnosti naravnega: molekulsko zgradbo, trdoto, prozornost, bleščavo, toplotno prevodnost itn., umetni vitamin C ima vse lastnosti naravnega itn. Imenujmo to s*imualcija*$_2$. Zdi se, da ugovor brez argumenta predpostavlja, da bo simulacija mišljenja, ki jo bo proizvedel računalnik vedno simulacija$_1$, to je zgolj ponaredek mišljenja, nikoli simulacija$_2$, to je prava stvar. Ker pa je bistvo vprašanja, ali računalnik lahko misli ravno to, ali je njegova simulacija mišljenja lahko kdajkoli simulacija$_2$, je nezanimiv, saj vnaprej določa odgovor.

Priznati moramo, da je ugovor iz simulacije v enem pogledu koristen, saj jasno pokaže, na kaj moramo odgovoriti, da dobimo inteligentni stroj. Vprašanje je torej, ali lahko zgolj na osnovi opravljenega Turingovega testa – ustreznih verbalnih odgovorov – kdajkoli ugotovimo, da je šlo za simulacijo$_2$, to je pravo, a umetno proizvedeno inteligenco, in ne za simulacijo$_1$, to je ponaredek inteligence, na osnovi česar lahko rečemo, da smo dobili misleči stroj. Slovenski filozof Danilo Šuster denimo pravi, da ne vemo, ali gre za simulacijo$_1$ ali za simulacijo$_2$. Vse, kar test odkrije, so le zunanje lastnosti računalnika, to pa še ne pomeni, da je hkrati s tem računalnik že demonstriral bistvene lastnosti mišljenja in da bi ga zaradi tega lahko imeli za inteligentnega. Res je, da to ne izključi možnosti, da stroj vendarle misli, pravi, to je, da gre za simulacijo$_2$, ampak to mora dokazati tisti, ki to trdi. Breme dokaza je torej na plečih zagovornika Turingovega testa, vprašanje pa je, ali mu je dorasel. Če mu ni, smo v položaju, ko nam opravljen preizkus ne da odgovora na to, ali smo dobili pameten računalnik. Tako dokler ne najdemo nečesa, kar pravo, a umetno proizvedeno mišljenje – simulacijo$_2$, loči od ponaredka mišljenja – simulacije$_1$, smo na istem kot prej, ne vemo, ali stroj lahko misli ali ne.

Zdi se mi, da je test možno dopolniti tako, da bomo lahko ločili pravo inteligenco od njenega ponaredka. Mislim, da se odgovor res skriva v ugovoru iz črne

škatle.[27] Če se potrudimo za to, da misterij o tem, kako je stroj zgrajen in kako deluje, izgine, dobimo tudi kriterij za ločevanje obeh simulacij. Vzemimo za primer človeka. Kdaj smo mu pripravljeni pripisati na primer bolečino, če čisto iz pragmatičnih razlogov in zavoljo argumenta z njo nadomestimo mišljenje. Odgovor na to se bržkone skriva v tem, ali izpolni dva naslednja pogoja ki smo ju omenili že pri ugovoru iz črne škatle. Prvi je, da se obnaša na javno preverljiv način in da je ta tipičen za bolečino, na primer, ko kriči in stoka. Ker pa lahko čuti bolečino, pa tega ne dela, ker je na primer superstoik ali superšpartanec, če si sposodimo izraz od Putnama, ali pa to počne, pa ne čuti bolečine, ker na primer uživa v spolnem odnosu, rabimo še nekaj drugega. Kaj?

Začnimo s tako imenovano elektroencefalografijo ali krajše EEG-jem, ki je snemanje električne aktivnosti na glavi, ki jo povzročajo hitro nihajoči nevroni možganov. Traja od 20 do 40 minut, merjenje pa poteka preko elektrod, ki so razporejene po celotnem lasišču. Ko nekdo odgovarja na različna vprašanja ali opisuje svoje občutke, na ekranu vidimo, kateri nevroni »gorijo«, iz česar lahko sklepamo, da so ravno ti odgovorni za mentalne procese ali stanja, v katerih se nahaja: to je lahko na primer mišljenje, ki je pripeljalo do pravilnega odgovora na dano vprašanje ali subjektivni občutek bolečine, v glavnem nekaj, kar je bilo prej opisano zgolj v behavioristični ali kakšnih drugih pojmih. Ko po primerjavi seznamov različnih ljudi, ugotovimo, da so pri vseh, ko so čutili bolečino, vibrirali isti nevroni in ko iz nevrokemičnega vidika razumemo delovanje naših možganov, to je mehanizmov, ki na nevrofiziološki ravni pripeljejo do subjektivnih mentalnih stanj, imamo na voljo njihov objektivni opis. Tako je prepričanje, da imamo vsi ljudje v glavah enak nevrofiziološki aparat in da njegovo delovanje vsaj v obrisih razumemo, drugi pogoj, ki mora biti izpolnjen za to, da človeku pripišemo na primer mišljenje ali bolečino. Sklenemo lahko, da mora človek za to, da bi čutil bolečino, zadostiti dvema kriterijema, *behavorističnemu* in *oblikovalskemu*.

Vrnimo se sedaj na stroj in na nalogo, ki smo si jo zadali, to je najti nekaj, kar pravo, a umetno proizvedeno mišljenje – simulacijo$_2$, loči od njegovega ponaredka – simulacije$_1$. Ugotovili smo, da stroj, ki opravi Turingov test, izpolni behavioristični pogoj, kar pa še ni dovolj, da bi to bilo pravo mišljenje. Če sedaj preizkus dopolnimo s tem, da mora stroj poleg tega izpolniti še oblikovalski pogoj, to je posedovanje razumljenega elektrokemičnega mehanizma, ki je enak za vse računalnike iste vrste in je odgovoren za proizvodnjo obnašanja, po analogiji s človekom za to, da bi ločili simulacijo$_2$ od simulacije$_1$ in s tem pravo, a umetno proizvedeno inteligenco, od njenega ponaredka, ni več nobenih ovir. Za to poskrbi oblikovalski kriterij. Ko stroj, ki opravlja Turingov test, zadosti tako behavioristični kot tudi oblikovalskemu pogoju, moramo, če želimo biti dosledni, tudi zanj reči, da misli.

Nasprotnik Turingovega testa bi lahko na to odvrnil, da ko je enkrat oblikovalski pogoj izpolnjen, behaviorističnega za to, da bi računalniku pripisali mišljenja, ne rabimo več, zaradi česar je Turingov test kot kriterij za ugotavljanje inte-

[27] Zdi se, da na to namiguje tudi *Copeland*, 1993: 47.

ligentnosti strojev nepotreben. Ideja je mamljiva, vendar znotraj funkcionalizma[28] kot vodilne filozofske teorije o mentalnem življenju stroja (in človeka), ni zadostna. Ta predpostavlja, da je npr. čutiti bolečino biti v takšnem fizičnem stanju, recimo *B*, ki je povzročeno s *tipičnimi vzroki*, tj. fizičnimi dražljaji (npr. praske) in drugimi mentalnimi stanji (npr. zavedanje, da sem jih staknil), in ki povzroča *tipične učinke*, tj. fizično obnašanje (npr. kričanje in stokanje) in druga mentalna stanja (npr. željo po prenehanju). To imenujemo *funkcionalna vloga* psihičnega stanja, katero fizično stanje jo izvrši, pa ni pomembno. Pričakujemo, da jo v različnih vrstah izvršijo različna notranja stanja, npr. *B* pri ljudeh, *P* pri ptičih in *K* pri krokodilih. To pa ne pomeni nič drugega kot, da bi v skrajnem primeru lahko imeli mentalno življenje tudi računalniki, saj bi ravno tako lahko izvršili predpisane funkcionalno vloge, ki označujejo posamezna mentalna stanja. Skratka, funkcionalizem trdi, da so psihični pojavi določeni z njihovimi vzročnimi relacijami med čutnimi dražljaji, drugimi psihičnimi pojavi in obnašanjem. Ker je tako bistven del funkcionalne vloge kateregakoli mentalnega stanja obnašanje, tega za to, da bi lahko umetnemu ali naravnemu sistemu pripisali npr. bolečino, ne moremo preprosto izločiti iz pojasnitev o mentalnem življenju stroja (in človeka).[29] Znotraj funkcionalizma bi lahko na oblikovalski in behavioristični kriterij gledali tako, da nam prvi priskrbi znanje o tem, katero notranje stanje je tisto, ki realizira funkcionalno vlogo in razumevanje fizičnega mehanizma, ki je do njega pripeljal, behavioristični pa poskrbi za znanje o tem, ali je zaznano obnašanje res tisto, ki ga v svojih vnosih in iznosih predpisuje funkcionalna vloga mentalnega stanja, za katero mislimo, da ga umetni ali naravni sistem ima.

Kakorkoli, tudi stroj, ki opravi tako dopolnjen Turingov test, česar do sedaj ni uspelo še nobenemu, še ni na koncu svoje poti do tega, da mu priznamo mišljenje. S filozofskega vidika je v najboljšem primeru čez prvo oviro.[30] Čaka ga še dolga pot, prav tako posuta s trnjem, kot je bilo dosedanja, končni uspeh pa je zavit v tančico skrivnosti. O njej bomo razpravljali drugič.

[28] Zanj *glej* na primer *Block*, 1980.

[29] Razen če smo se pripravljeni odreči funkcionalizmu in izbrati katero od danes manj priljubljenih alternativ.

[30] Z vidika umetne inteligence pa ne: »… Če stroj opravi Turingov test, mu moramo priznati inteligenco. Če ga pa ne, ne moremo zagotovo reči ali misli ali ne. To je verjetno najbolj običajna interpretacija Turingovega testa« (Saygin, A. P., Cicekli, I., Akman, V., 2000: 509).

Can a machine think

The article discusses artificial intelligence as part of cognitive science arising from the fact that our minds work according to computational principles. The first part introduces visionists who has established as early as many centuries before that thinking is simply reckoning. The second part of the article represents formal conditions which a system has to meet in order to be called a computer. The third part describes the so called Turing Test, i.e. a test of a machine's ability to show its intelligence, which is in the artificial intelligence circles taken as a proof for the already existing age of thinking computers, a thesis widely disputed by philosophers. Four basic objections are discussed in the fourth part, and the most promising one called *the simulation objection* is being refuted by complementing the Turing Test and so keeping it alive.

Keywords: artificial intelligence, cognitive science, Turing Machine, Turing Test, classical AI, connectionism.

Literatura

Ayer, A. (1978). *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin.

Block, N. (1980). »Introduction: What is Functionalism?«. V Block, N. (ur.), Readings in Philosophy of Psychology, Cambridge: Harvard University Press.

Boden, M. A. (1990). »Introduction«. V Boden, M. A. (ur.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.

Copeland, J. (1993). *Artificial Intelligence: A Philosophical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Descartes, R. (1957). *Razprava o metodi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1985). *The Passions of the Soul*. V Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. (ur.), *The Philosophical Writtings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haugeland, J. (1986). *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge: The MIT Press.

Haugeland, J. (ur.) (1987). »Introduction«. V Haugeland, J. (ur.), *Mind Design*. Cambridge: The MIT Press.

Hobbes, T. (2006). *Leviathan (Revised Student Edition)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (2001). *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press.

Miščević, N. (2001). »Uvod«. V Miščević, N., Smokrović, N. (ur.), *Računala, mozak i ljudski um*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Markič, O. (1995). »Kognitivizem in konekcionizem – dva pristopa v kognitivni znanosti«, *Časopis za kritiko znanosti*, 176, str. 101–105.

Markič, O. (1997a). »Klasična kognitivna znanost in simbolni modeli«, *Analiza 1*, 1999, str. 38–52.

Markič, O. (1997b). »Metafora in kognitivna znanost«, *Analiza*, 3–4, str. 72–73.

Newell, A., Shaw, J. C., Simon, H. A. (1963). »Empirical Explorations with the Logic Theory Machine: a case Study in Heuristics«. V Feigenbaum, E. A., Feldman, J. (ur.), *Computers and Thought*. New York: McGraw-Hill

Searle, J. (1990). »Duhovi, možgani in programi«. V Hofstadter, D. R., Dennet, D. C. (ur.). *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Saygin, A. P., Cicekli, I., Akman, V. (2000). »Turing Test: 50 Years Later«. *Minds and Machines*, 10, str. 463–518.

Turing, A. (1936). »On Computable Numbers, with an Application to the *Entscheidungsproblem*«, *Proceedings of the London Mathematical Society*, 42, str. 230–265.

Turing, A. (1950). »Computing Machinery and Intelligence«, *Mind*, 59, str. 434–460.

Turing, A. (1990). »Stroji, ki računajo, in inteligenca«. V Hofstadter, D. R., Dennet, D. C. (ur.), *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Whitehead, A. N., Russell, B. (1997). *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.



Fikcija in čustva

Kendall L. Walton
Prevedel Božidar Kante

Strah pred fikcijo

Zgodba mora biti tako zasnovana, da nas, ... če samo slišimo o takšnih dogodkih, prevzameta groza in sočutje; takšna občutja nas na primer navdajo, če poslušamo zgodbo o kralju Ojdipu.
Aristotel, *Poetika*

I

Charles gleda grozljivko o strašnem zelenem sluzastem stvoru. Prihuljen je k svojemu sedežu, saj se stvor po polžje, vendar neusmiljeno, pomika po zemlji in uničuje vse, kar mu pride na pot. Kmalu se iz valujoče mase pojavi spolzka glava, dve drobni očesi se vrtita in se končno ustalita na kameri. Stvor, ki pospeši, se pomakne v novo smer, naravnost proti gledalcem. Charles izpusti krik in se v obupu oprime svojega sedeža. Po tem, še vedno tresoč, Charles prizna, da ga je stvor »prestrašil«.

To vprašanje je del večje zadeve, tega, kako »oddaljeni« so fikcijski svetovi od realnega sveta. Obstaja jasna ovira za *fizično* vzajemno delovanje med fikcijskimi svetovi in realnim svetom. Gledalcem v igri je onemogočeno, da bi nudil pomoč junakinji v stiski. Ni nobene poti, po kateri bi Charles lahko zajezil stvor ali vzel vzorec za laboratorijsko analizo.[1] Toda kot dramatično ponazarja Charlesov primer, se zdi, da je ta ovira psihološko prozorna. Zdelo bi se, da realni ljudje lahko in pogosto celo dejansko imajo psihološke drže do zgolj fikcijskih bitnosti, kljub nemožnosti fizičnega vmešavanja. Bralcem ali gledalcem se gnusi Jago, jih skrbi glede Toma Sawyerja in Becky, ki se izgubita v jami, se jim smili Willy Loman, zavidajo Supermanu – Charles pa se boji stvora.

Vendar sem skeptičen. Mi se dejansko »ujamemo v zgodbe«; ko beremo romane ali gledamo igre ali filme pogosto postanemo »čustveno vpleteni«. Toda razumeti to vpletenost tako, kot da sestoji iz tega, da imamo psihološke drže do fikcijskih bitnosti, pomeni, tako mislim, dopuščati skrivnost in dvoriti zmedi. Ponudil bom drugačno in po mojem mnenju veliko bolj poučno razlago te vpletenosti.

To vprašanje je temeljnega pomena. Je bistveno povezano s temeljnim vprašanjem, zakaj in kako je fikcija pomembna, zakaj se nam zdi dragocena, zakaj ne

[1] To oviro preučujem v sopotni študiji k pričujočemu članku "How Remote Are Fictional Worlds from the Real World", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37, (1978-1979), str. 11-23.

zavračamo romanov, filmov in iger kot »zgolj fikcijo« in zato kot nevredno resne pozornosti. Moje sklepi v tem članku bodo vodili k nekaterim poskusnim predlogom glede tega temeljnega vprašanja.

II

Fizično medsebojno delovanje je možno zgolj s tistim, kar dejansko obstaja. Zaradi tega Charles ne more zaustaviti stvora in zaradi tega na splošno realni ljudje ne morejo imeti fizičnega stika z zgolj fikcijami. Vendar to, da stvor ne eksistira, Charlesu ne preprečuje tega, da se ga boji. Lahko se bojimo duha ali vlomilca, čeprav ne obstaja nič takega; lahko se bojimo potresa, za katerega je usojeno, da se ne bo nikoli zgodil.

Vendar oseba, ki se boji neeksistentnega vlomilca, *verjame*, da kaj takega obstaja ali pa bi vsaj lahko obstajalo. Verjame, da je v nevarnosti, da obstaja možnost, da ji bo škodoval vlomilec. *Razumljivo* je, da Charles mora verjeti sebi, da ga ogroža zeleni stvor. Lahko meni, da je film živ dokumentarec, trenutna vest. Če naredi kaj takega, potem je naravno, da ga je strah.

Toda situacija, ki jo imam v mislih, je bolj običajna in bolj zanimiva, taka, v kateri Charles ni tako premočrtno prevaran. Charles popolnoma dobro ve, da stvor ni realen in da ni v nevarnosti. Ali se boji celo v tem primeru? Pravi, da se boji in je v stanju, ki je v nekaterih vidikih nesporno podobno stanju osebe, ki se boji grozeče katastrofe v realnem svetu. Njegove mišice so napete, oprijemlje se svojega sedeža, utrip se mu zvišuje, sprošča se adrenalin. Imenujmo to fiziološko/psihološko stanje »kvazi-strah«. Ali je to dejanski strah (ali sestavina dejanskega strahu), je ravno vprašanje, za katerega gre.

Charlesovo stanje je bistveno drugačno od stanja osebe z običajnim primerom strahu. Dejstvo, da se Charles popolnoma zaveda, da je stvor fikcijski, je, tako mislim, dober razlog za zanikanje, da je tisto, kar čuti, strah. Zdi se načelo zdravega razuma, tako, ki ga ne gre zapustiti, če obstaja kakšna razumna alternativa, da strah[2] mora spremljati ali mora vključevati verjetje, da smo v nevarnosti. Charles dejansko ne verjame, da je v nevarnosti, torej ga ni strah.

Charles nas lahko poskuša prepričati, da je bil v strahu, z drgetanjem in dramatičnim razglašanjem, da je bil »*dejansko prestrašen*«. To poudarja intenzivnost njegovega izkustva. Vendar nam ni treba zanikati, da je imel intenzivno izkustvo. Vprašanje je, ali je bilo njegovo izkustvo, kakorkoli že intenzivno, izkustvo strahu pred stvorom? Dejstvo, da Charles in drugi imenujejo to izkustvo »strah«, ni odločilno, čeprav dopuščamo, da ko to počnejo, izražajo resnico. Kajti moramo vedeti, ali je treba trditev, da je bil Charles v strahu, vzeti dobesedno ali ne.

Bolj sofisticirani zagovorniki trditve, da je Charles v strahu, utegnejo dokazovati, da Charles *dejansko* verjame, da je zeleni stvor realen in da je zanj realna

[2] S »strahom« mislim strah za samega sebe. Oseba je lahko očitno v strahu za nekoga drugega, ne da bi verjela, da je ona sama v nevarnosti. Verjeti moramo, da je oseba, za katero nas je strah, v nevarnosti.

grožnja. Gotovo obstajajo močni razlogi za dopuščanje, da Charles ugotovi, da je stvor zgolj fikcijski in ne predstavlja nobene nevarnosti. Če tega ni ugotovil, bi morali pričakovati, da bo pobegnil iz gledališča, poklical policijo in opozoril svojo družino. Vendar pa je morda *tudi* res, da Charles na nek način ali »na neki ravni« verjame, da je stvor realen in ga res ogroža. Rečeno je bilo, da v primerih, kakršen je ta, »mi izključimo svojo nejevero« ali da »del« osebe verjame nekaj, o čemer drug del nje ne verjame, ali da se nekomu zdi, da (domala?) verjame nekaj, za kar kljub temu ve, da je neresnično. Videti moramo, kaj je mogoče narediti iz teh pojmov.

Ena možnost je, da Charles *napol* verjame, da obstaja realna nevarnost in da je dobesedno vsaj napol v strahu. Napol verjeti nekaj pomeni ne biti povsem gotov, da je to res, vendar tudi ne biti povsem gotov, da ni res. Vendar Charles *nikakor* ne dvomi o tem, ali je v prisotnosti dejanskega stvora. Če bi napol verjel in bil napol v strahu, bi od njega pričakovali, da bo imel *nekatera* nagnjenja do delovanja zaradi njegovega strahu na normalne načine. Celo neodločno verjetje, zgolj dvom, da je stvor realen, bi vsako normalno osebo napeljal k temu, da bi resno razmislila o tem, da bi poklicala policijo in opozorila svojo družino. Charles se sploh ne vdaja nobenim mislim o takem poteku delovanja. Ni *negotov* o tem, ali je stvor realen – je popolnoma prepričan, da ni.

Še več, simptomi strahu, ki jih Charles dejansko kaže, niso simptomi zgolj dvoma, ali je stvor realen, in kvazi občutka napol strahu. So simptomi gotovosti o resni in neposredni nevarnosti in goli grozi. Charlesovo srce bije silovito, lovi sapo, se oprijema sedeža, dokler njegovi členki ne pomodrijo. To ni obnašanje moža, ki v osnovi ugotovi, da je varen, vendar je podvržen trohici dvoma. Če sploh kaže strah, kaže silovit in neustavljiv strah. Da bi torej naredili kompromis glede tega vprašanja in rekli, da Charles napol verjame, da je v nevarnosti in je napol v strahu, ni razumna alternativa.

Lahko bi trdili, da Charles verjame, da je v nevarnosti, vendar da to ni neodločno ali slabotno ali napol verjetje, temveč verjetje posebne vrste – verjetje »iz drobovja« v nasprotju z »intelektualnim« verjetjem. Primerjajte to z osebo, ki se boji letenja. V enem smislu ugotavlja, da so letala (sorazmerno) varna. Iskreno pravi, da so varna in lahko navede statistiko, da to dokaže. Kljub temu se izogiba potovanjem po zraku, če je le mogoče. Je mojster v izmišljanju izgovorov. Če pa se mora vkrcati na krov letala, postane živčen in vznemirjen. Dopuščam, da je ta oseba na ravni »drobovja« verjame, da je letenje nevarno, kljub svojemu nasprotnemu »intelektualnemu« verjetju. Dopuščam tudi, da se dejansko boji letenja.

Toda Charles je drugačen. Potnik po zraku opravi *premišljena* dejanja, ki bi jih pričakovali od nekoga, ki misli, da je letenje nevarno ali je vsaj močno nagnjen k temu, da bi opravil taka dejanja. Če se dejansko ne odloči proti potovanju po zraku, je močno nagnjen k temu, da bi to storil. Toda Charles nima nobenega nagnjenja, da bi zapustil gledališče ali poklical policijo. Edini znaki, da utegne dejansko verjeti, da je v nevarnosti, so njegovi bolj ali manj avtomatski, nepremišljeni odzivi: število njegovih utripov, njegove potne dlani, vozli v njegovem

trebuhu, njegov samohoten krik.[3] To nas upravičuje, da obravnavamo ta dva primera drugače.

Premišljena dejanja so storjena z razlogi; storjena so zaradi tistega, kar si delovalec želi, in tistega, za kar misli, da bo prineslo tisto, kar si želi. Obstaja domneva, da so taka dejanja razumna v luči verjetij in želja delovalca (kakorkoli nerazumna že utegnejo biti verjetja in želje). Tako postavljamo verjetja ali želje, da bi jih osmislili. Ljudje imajo tudi razloge, da počnejo stvari, ki so jih nagnjeni početi, vendar jih – zaradi drugih razlogov – opuščajo. Če potnik po zraku misli, da je letenje nevarno, potem so – ob domnevi, da hoče živeti –, njegova dejanja ali nagnjenja k temu razumna. Sicer verjetno niso. Tako legitimno sklepamo, da dejansko verjame, vsaj na ravni »drobovja«, da je letenje nevarno. Vendar pa nam ni treba na enak način osmisliti Charlesove avtomatske odzive. Nimamo razlogov za stvari, ki jih dejansko *ne delamo*, kakršne so potenje, zvišanje našega srčnega utripa, črvičenje v trebuhu (neprostovoljno). Tako ni nobene potrebe za pripisovanje verjetij (ali želj) Charlesu, ki bi napravile te odzive razumne.[4] Torej lahko upravičeno sklepamo o verjetju (»iz drobovja«) o nevarnosti letenja, ki ga ima potnik po zraku, iz njegovega premišljenega obnašanja ali nagnjenj, pa vendarle zavrnemo, da bi iz Charlesovih avtomatskih odzivov sklepali, da on misli, da je v nevarnosti.

Kdo bi lahko odgovoril, da v trenutkih posebne krize med filmom – na primer, ko stvor prvič izsledi Charlesa – Charles »izgubi oporo realnosti« in, *trenutno*, meni, da je stvor realen in se ga dejansko boji. Ti trenutki so za Charlesa prekratki za razmišljanje, da bi karkoli storil. Torej ni (bi lahko trdili) presenetljivo, da njegovega verjetja in strahu ne spremljajo normalna nagnjenja k delovanju.

Ta korak je neprepričljiv. Charlesovi odzivi kvazi-strahu predvsem niso zgolj trenutni. Lahko ima svoje srce v goltancu skozi večino filma, ne da bi čutil najmanjše nagnjenje k begu ali k temu, da bi poklical policijo. Te daljnoročne odzive in Charlesovo nagnjenje, da jih po tem opisuje v okviru »strahu«, je treba razumeti, čeprav je dopuščeno, da obstajajo trenutki realnega strahu, posejani med te odzive. Dalje, kakorkoli zapeljiva utegne že biti ideja o trenutnem strahu, so primerljiva gledišča drugih psiholoških stanj veliko manj privlačna. Ko rečemo, da se je nekomu »smilil« Willy Loman ali da je občudoval Supermana, ni verjetno, da imamo v mislih posebne trenutke med njegovim izkustvom dela, ko je za trenutek pozabil, da ima opraviti s fikcijo, in čuti prebliske dejanskega sočutja ali občudovanja. »Čut za realnost«, ki ga ima ta oseba, utegne biti primerno močan in zdrav skozi celotno njeno izkustvo dela, ki ga ne prekine nič takega kot posebni trenutki krize, ki jo Charles doživi med grozljivko. Še več, utegne biti primerno, če rečemo, da nekdo »sočustvuje« z Willyjem ali »občuduje« Supermana celo tedaj, ko ne gleda igre ali bere stripa.

[3] Charles *lahko* krikne *premišljeno*. Toda kolikor naredi to, je verjetno jasno, da se zgolj pretvarja, da jemlje stvor resno (glej V. razdelek).

[4] Charlesove odzive delno *povzroča* verjetje, čeprav ne verjetje, da je v nevarnosti (glej IV. razdelek). To verjetje ni *razlog* za to, da se odziva, kot se pač odziva, in v ustreznem smislu ne naredi, da je odziv na take načine "razumen".

Teorija trenutnega *strahu*, čeprav bi bila verodostojna, ne bi veliko osvetlila primere, v katerih očitno imamo druge psihološke drže do fikcije.

Čeprav se Charles dejansko ne boji fikcijskega stvora, prikazanega v filmu, utegne film kljub temu v njem ustvariti realni strah. Lahko povzroči, da se boji nečesa drugega kot stvora, ki ga prikazuje film. Če je Charles otrok, ga film lahko napelje na spraševanje, ali nemara ne lahko obstajajo realni stvori ali druge eksotične grozote, *kot* je tista, prikazana v filmu, čeprav v popolnosti ugotavlja, da sam filmski stvor ni realen. Charles se utegne popolnoma bati teh domnevnih dejanskih nevarnosti; o njih ima lahko more še dneve in dneve potem. (*Žrelo* je pri mnogih ljudeh povzročilo, da so se bali morskih psov, za katere so mislili, da utegnejo dejansko obstajati. Toda to, ali so se bali fikcijskih morskih psov v filmu, je drugo vprašanje).

Če je Charles starejši obiskovalec kinematografov s srčno boleznijo, se utegne bati samega filma. Morda ve, da kakršnokoli vznemirjenje lahko sproži srčni napad, in se boji, da bo film povzročil vznemirjenje, na primer, s prikazovanjem stvora kot posebno napadalnega ali grozečega. To pa je strah pred prikazovanjem stvora, ne strah pred stvorom, ki je prikazan.

Zakaj je tako naravno opisovati Charlesa kot tistega, ki se boji stvora, če pa se ga ne, in kako naj bi opredelili njegovo izkustvo? V tistem, kar sledi, bom razvil teorijo, da bi odgovoril na ta vprašanja.

III

Propozicije, ki so, kot pravimo, »resnične (v svetu)« romana ali slike ali filma, so *fikcijske*. Tako je fikcijsko, da obstaja družba majhnih ljudi, ki se imenujejo »Liliputanci«. V primeru, o katerem razpravljamo zgoraj, pa je fikcijsko, da je grozen zelen stvor spuščen z vajeti. Druge fikcijske propozicije niso povezane z umetninami, temveč z igrami pretvarjanja, sanjami in domišljanji. Če je »res v igri pretvarjanja«, da je Johnnie pirat, potem je Johnnie fikcijsko pirat. Če nekdo sanja ali si zamišlja, da je junak, potem je fikcijsko, da je junak.

Fikcijske resnice[5] prihajajo v skupinah, vsaka od teh skupin pa tvori »fikcijski svet«. Dejstvo, da je fikcijsko obstajala družba majhnih ljudi in dejstvo, da je bil človek, imenovan Guliver, fikcijsko ladijski zdravnik, sodita v isti fikcijski svet. Dejstvo, da je zelen stvor fikcijsko spuščen z vajeti, sodi v drug svet. Obstaja, v grobem, poseben fikcijski svet, ki ustreza vsakemu romanu, sliki, filmu, igri pretvarjanja, sanjam ali dnevnim sanjarjenjem.

Vse fikcijske resnice so tako ali drugače delo človeka. Vendar obstajata dva pomembno različna načina njihovega ustvarjanja in dve ustrezni vrsti fikcijskih resnic. En način, kako narediti propozicijo fikcijsko, je preprosto ta, da si preprosto domišljamo, da je resnična. Če je fikcijsko, da je oseba junak, ker si domišlja, da je on sam junak, potem je ta fikcijska resnica *domišljijska*. Domišljanje ni vselej premišljeno, samozavedno dejanje. Včasih ugotovimo, da

[5] "Fikcijska resnica" je dejstvo, da je neka propozicija fikcijska.

si si stvari domišljamo bolj ali manj samohotno, ne da bi se odločili, da bomo to počeli. Misli v naših glavah vzniknejo nepovabljene. Sanje je mogoče razumeti kot preprosto zelo samohotna domišljanja.

Fikcijske resnice druge vrste se vzpostavljajo na manj neposreden način. Udeleženci v igri pite iz blata se lahko odločijo priznati načelo v smislu, da kadarkoli obstaja kroglasto blato v neki oranžni gajbi, je »res v igri pretvarjanja«, to je, je fikcijsko, da obstaja pita v peči. Ta fikcijska resnica je *hlinjena* resnica. Načela, ki so v veljavi v dani igri pretvarjanja, so kajpada ravno tista načela, ki jih udeleženci v igri priznajo ali sprejmejo ali razumejo, da so v veljavi.

Lahko se primeri pretvarjanje, da je pita v peči, ne da bi si kdorkoli domišljal, da je pita v peči. To bi bilo tako, če je kroglasto blato, za katerega nihče ne ve, v gajbi. (Otrok bi lahko kasneje, potem ko je odkril kroglasto blato, rekel: »V peči je bila vseskozi pita, vendar tega nismo vedeli«). Toda propozicije, za katere se ve, da so hlinjene, so običajno tudi domišljijske. Ko otroci, ki se igrajo pite iz blata, dejansko vedo o kroglastem blatu v gajbi, zaradi česar je hlinjeno, da je pita v peči, si domišljajo, da je pita v peči.

Za načela pretvarjanja, ki so v veljavi v igri, ni treba, da so eksplicitno izražena ali premišljeno sprejeta. Ko otroci soglašajo, da naj »bodo« kroglasta blata pite, dejansko vzpostavljajo zelo veliko neizraženih načel in povezujejo hlinjene lastnosti pit z lastnostmi kroglastega blata. Implicitno se razume, da velikost in oblika kroglastega blata določata hlinjeno velikost in obliko pit; razume se, na primer, da je pita hlinjeno oddaljena za raztezaj dlani zgolj v primeru, če je velika kot ustrezno kroglasto blato. Razume se tudi, da če Johnnie vrže kroglasto blato v Mary, potem Johnnie hlinjeno vrže pito v Mary. (*Ne* razume se, da je pita, če je kroglasto blato 40% iz gline, potem hlinjeno 40% iz gline).

Ni vselej zlahka povedati, ali nekdo implicitno sprejema ali pa ne sprejema danega načela hlinjenja. Vendar bi morali pripomniti, da velik del verodostojnosti tega, da otrokom pripisujemo implicitno sprejetje načela, ki povezuje hlinjeno velikost in obliko pit z velikostjo in obliko kroglastega blata, temelji na dispozicijskem dejstvu, da če bi otroci odkrili, da ima kroglasto blato neko velikost in obliko, bi si bolj ali manj avtomatsko zamišljali, da ima tudi pita to velikost ali obliko. Otroci so nagnjeni zamišljati si pite kot tiste, ki imajo katerikoli lastnost velikosti in oblike, za kateri mislijo, da ju imajo tudi ustrezna kroglasta blata. Na splošno so nenamerna, samohotna zamišljanja, ki jih na avtomatski način sprožijo verjetja o realnem svetu, pomemben pokaz implicitnega sprejemanja načel hlinjenja. Ne trdim, da oseba, ki je nagnjena k temu, da si nenamerno zamišlja, da *p*, ko verjame, da *q*, *nujno* prepoznava načelo hlinjenja, po katerem velja, da če *q*, potem hlinjeno, da *p*. Njeno razumevanje mora biti tako, da kadarkoli je res, da *q*, *ne glede ali to ve ali ne*, bo fikcijsko, da *p*. Lahko je težko ugotoviti, ali je to njeno razumevanje, še posebej zato, ker utegne biti njeno razumevanje popolnoma implicitno. Vendar samohotnost zamišljanja osebe, da *p*, ob vednosti, da *q*, daje močno slutiti, da o *p*-ju misli, da je fikcijski celo preden ugotovi, da *q*.

Za igro hlinjenja in njena konstitutivna načela ni nujno, da si jih javno delimo. Lahko si zgradimo svojo lastno osebno igro in privzamemo načela, ki jih ne

pozna nihče drug. Vsaj nekatera načela, ki tvorijo osebno igro hlinjenja, pa utegnejo biti implicitna, načela, ki jih ta oseba preprosto vzame za samoumevna.

Reprezentacijska umetniška dela rojevajo hlinjene resnice. *Guliverjeva potovanja* ustvarijo resnico, da hlinjeno obstaja družba šest palcev visokih ljudi. Hlinjeno je, da je zeleni stvor spuščen z vajeti zaradi podob na platnu Charlesove grozljivke. Te hlinjene resnice so ustvarjene zato, ker se razume, da so v veljavi ustrezna načela hlinjenja. Toda redka taka načela se sploh kdaj izoblikujejo, naše prepoznavanje večine teh načel pa je implicitno. Nekatera se verjetno zdijo tako naravna, da zanje predpostavljamo, da so v veljavi, domala avtomatsko. Ostala zlahka izberemo z nereflektiranim izkustvom umetnosti.[6]

IV

[Igralec] na odru igra, da je druga oseba, preden se zberejo ljudje, ki igrajo, da ga imajo za drugo osebo.

Jorge Luis Borges[7]

Primerjajte Charlesa z otrokom, ki se igra običajno igro hlinjenja s svojim očetom. Oče, ki se pretvarja, da je strašna pošast, zvito zalezuje otroka in v odločilnem trenutku hudobno plane nanj. Otrok kričeč zbeži v naslednjo sobo. Krik je bolj ali manj nenameren in tak je tudi beg. Toda otrok ima na svojem obrazu nasladen smehljaj celo tedaj, ko beži, in se brez omahovanja vrne za še več. Popolnoma se zaveda, da se njegov oče zgolj »igra«, da je celotna zadeva »zgolj igra« in da zgolj hlinjeno obstaja strašna pošast, ki ga zasleduje. Dejansko ni v strahu.

Otrok očitno sodi v fikcijski svet igre pretvarjanja. Pretvarjanje je, da pošast ne plane na kafro, temveč na otroka. Otrok je hlinjeno v resni in smrtni nevarnosti. In ko otrok kriči in beži, hlinjeno ve, da je v nevarnosti in se boji. Ta igra je nekakšna vrsta gledališkega dogodka, v katerem je oče igralec, ki prikazuje pošast, otrok pa igralec, ki igra samega sebe.

Predlagam, da se Charlesa obravnava podobno. Ko stvor dvigne svojo glavo, izsledi kamero in se ji začne počasi približevati, gre za pretvarjanje, da je Charles ogrožen. Ko pa Charles zaradi tega lovi sapo in se oprijemlje svojega

[6] Pojem hlinjenih resnic in drugih idej, predstavljenih v tem razdelku, sem izčrpneje razvil drugje, posebej v "Pictures and Make-believe", *Philosophical Review*, LXXXI, 3 (julij 1973), str. 283-319. Prim. tudi "Are Representations Symbols?", *The Monist*, LVIII, 2 (april 1974), str. 236-254. Moram navesti, da – v skladu z mojim gledišèem – ne obstajajo nikakršne propozicije "o" zgolj fikcijah in torej nikakršne propozicije, ki so hlinjene. Hlinjeno ni, da je Guliver obiskal Liliput, temveč da je mož z imenom "Guliver" obiskal mesto, imenovano "Liliput". Občasno bom to poanto zanemaril zaradi enostavnosti, na primer, ko v V. razdelku pišem, kot da isti stvor biva v dveh različnih fikcijskih svetovih. Primerjaj "How Remote Are Fictional Worlds from the Real World?", *nav. delo*, 22. opomba.

[7] Iz "Everything and Nothing", Borges, *Labyrinths: Selected Stories anf Other Writings*, Donald A. Yates in Jaems E. Irby (ur.) (new York: New Directions, 162), str. 248

sedeža, je hlinjeno v strahu. Charles igra igro pretvarjanja, v kateri uporablja podobe na platnu kot opore. Tudi on je igralec, ki pooseblja samega sebe. V tem razdelku bom ta predlog razložil podrobneje. Moj glavni argument zanj, bo prišel kasneje.

Charles se v nekaterih pomembnih vidikih razlikuje od običajnega igralca na odru, ki prikazuje samega sebe. Ena razlika ima opraviti s tistim, kar naredi hlinjeno, da je Charlesa strah. Dejstva o Charlesu tvorijo (*de re*) hlinjene resnice o njem; v tem pogledu je podoben igralcu, ki na odru prikazuje samega sebe. Vendar so vrste dejstev o Charlesu, ki opravljajo tvorjenje, drugačne. Hlinjene resnice o Charlesu vsaj delno tvori tisto, kar on misli in čuti, ne zgolj ono, kako deluje. Delno je dejstvo, da je Charles v stanju kvaz-strahu, dejstvo, da čuti, kako bije njegovo srce, da so njegove mišice napete itn., kar tvori hlinjenje, da je v strahu. Ne bi bilo primerno opisovati ga, kot da ga je »strah«, če ne bi bil v nekem takem stanju.[8]

Charlesov kvazi-strah sam na sebi ni odgovoren za dejstvo, da je hlinjeno *stvor* tisti, ki se ga boji, niti celo za dejstvo, da ga je hlinjeno strah, ne pa da je jezen ali vznemirjen ali zgolj razočaran. Tu stopijo v igro Charlesova (dejanska) verjetja. Charles verjame (on ve), da se zeleni stvor hlinjeno spušča proti njemu in je v nevarnosti, da ga bo uničil. Njegov kvazi-strah izvira iz tega verjetja.[9] Kar naredi hlinjeno, da je Charles v strahu, ne pa jezen ali vznemirjen ali razočaran, je dejstvo, da njegov kvazi-strah povzroči verjetje, da je hlinjeno v nevarnosti. Njegovo verjetje, da je hlinjeno stvor, ki ga ogroža, pa je tisto, ki naredi za hlinjeno, da je stvor objekt njegovega strahu. Skratka, moj predlog je naslednji: dejstvo, da je Charles v kvazi-strahu kot posledica ugotovitve, da ga stvor hlinjeno ogroža, tvori resnico, da se hlinjeno boji stvora.[10]

Nasprotno, igralec na odru tvori hlinjene resnice zgolj s svojim igranjem, s svojim obnašanjem. Ali je hlinjeno, da je lik, ki je prikazan, v strahu ali pa ne, je odvisno zgolj od tega, kaj igralec reče in naredi in od tega, kako spači svoj obraz, ne glede na to, kaj dejansko misli ali čuti. Nikakor ni pomembno, ali je njegovo dejansko čustveno stanje kakorkoli podobno strahu. To je ravno tako res, ko igralec igra samega sebe kot takrat, ko prikazuje nek drug lik. Igralec lahko ugotovi, da mu to, da se postavi v nek okvir duha, lahko na ustrezne

[8] Dokazljivo je, da čisto fiziološki vidiki kvazi-strahu, kakršen je dvig adrenalina v krvi, ki bi ga Charles lahko odkril le s kliničnimi testi, niso del tistega, kar naredi hlinjeno, da ga je strah. Tako bi si lahko želeli razumeti »kvazi-strah« kot nanašajoč se zgolj na bolj psihološke vidike Charlesovega stanja: občutke ali senzacije, ki gredo skupaj s povišanim adrenalinom, hitrejšim bitjem srca, mišično napetostjo itn.

[9] Ne moremo si kaj, da se ne bi spraševali, zakaj Charlesova ugotovitev, da je hlinjeno v nevarnosti, v njem vzbudi kvazi-strah, zakaj povzroči stanje, podobno realnemu strahu, četudi ve, da dejansko ni v nevarnosti. To vprašanje je pomembno, vendar nam tu o njem ni treba razglabljati. Za sedaj je treba zgolj pripomniti, da se Charlesovo verjetje izteče v kvazi-strah, kakorkoli že gre razložiti to dejstvo.

[10] To je, mislim, vsaj približno pravilno. Nemara je kajpada enako verodostojno reči, da je dejstvo, da Charles *verjame*, kako njegov kvazi-strah povzroča njegova ugotovitev, da ga stvor ogroža, tisto, ki naredi za hlinjeno, da je njegovo stanje stanje strahu pred stvorom. Trenutno ni nikakršne potrebe po izbiri med mojim predlogom in to različico.

načine olajša igro. Kljub temu je to, kako igra, ne pa njegovo stanje duha, tisto, ki določa, ali ga je hlinjeno strah.

Tako delujejo naše konvencije za gledališče in popolnoma razumno je, da bi morale tako delovati. Za publiko ni mogoče pričakovati, da bo imela jasno idejo o igralčevih osebnih mislih in občutkih, medtem ko igra. To bi zahtevalo vednost o njegovi osebnosti zunaj odra in o nedavnih dogodkih, ki so utegnili prizadeti njegovo razpoloženje (na primer, o prepiru s svojim režiserjem ali ženo). Poleg tega vključuje igranje neko mero hlinjenja; igralci skrivajo nekatere vidike svojih mentalnih stanj pred publiko. Če bi bile hlinjene resnice odvisne od zasebnih misli in občutkov igralcev, bi bilo za gledalce mučno in nerazumno težko ugotoviti, kaj se dogaja v fikcijskem svetu. Ni presenetljivo, da so hlinjene resnice, za katere so odgovorni igralci na odru, razumljene, kot da jih tvori ravno tisto, kar je videti iz galerij.

Toda Charles ne igra za publiko. Ni njegova naloga, da nekomu drugemu sporoči, kaj je hlinjeno resnično o njem. Verjetno nikogar, razen njega, ne močno skrbi, ali je hlinjeno ali ne, da ga je strah. Torej ni nobenega razloga, zakaj njegovo dejansko stanje duha ne bi smelo imeti neke vloge v tvorjenju hlinjenih resnic o njem samem.

V igri pošasti ni tako jasno, kaj stori, da je hlinjeno, da se otrok boji pošasti. Otrok *utegne* igrati v korist publike; nekomu, gledalcu ali zgolj svojemu očetu, utegne *kazati*, da ga je hlinjeno strah. Če je tako, je nemara podoben igralcu na odru. Morda bi morali njegove opazljivo obnašanje šteti za odgovorno za dejstvo, da ga je hlinjeno strah. Vendar je tu prostor za dvom. Otrok doživlja senzacijo kvazi-strahu, kot jo doživlja tudi Charles. Njegova publika pa ima verjetno veliko zanesljivejši dostop do njegovega mentalnega stanja, kot ga ima gledališka publika do mentalnih stanj igralcev. Publika ga lahko dobro pozna, otrok pa ne tako močno ali tako vešče poskuša skriti svojega dejanskega mentalnega stanja, kot to počnejo igralci. Publiki utegne biti popolnoma razvidno, da ima otrok primer kvazi-strahu in tudi, da je to rezultat njegove ugotovitve, da ga pošast hlinjeno zasleduje. Torej ni nerazumno imeti otrokovega mentalnega stanja za tisto, ki pomaga tvoriti hlinjene resnice.

Bolj določna razlaga tega položaja je možna, če je otrok udeležen v igri zgolj zaradi svoje zabave, brez kakršnekoli misli na publiko. V tem primeru vsaj sam otrok domala gotovo razume, da je njegov hlinjeni strah odvisen od njegovega mentalnega stanja, ne pa (zgolj) od njegovega obnašanja.[11] Dejansko predpostavimo, da je otrok nekazalne vrste, ki ne kriči ali beži ali izdaja svojega »strahu« na kakršenkoli drug posebno očiten način. Njegova udeležba v igri je čisto trpna. Kljub temu otrok doživi kvazi-strah, ko ga pošast hlinjeno napade, sebe pa bi še naprej opisal, kot da ga je strah (četudi ve, da ni nobene nevarnosti in da njegov »strah« ni realen). V tem primeru je gotovo (delno) njegov kvazi-strah tisti, ki ustvarja hlinjeno resnico, ki jo izraža, ko pravi, da ga je »strah«.

[11] Opazovalci utegnejo hkrati razumeti, da je zgolj njegovo obnašanje krivo za njegov hlinjeni strah. Otrok in opazovalci lahko prepoznajo nekako drugačna načela hlinjenja.

Moj predlog je, da bi razumeli Charlesa na modelu tega nekazalnega otroka. Charles lahko kajpada kaže svoj »strah« na nekatere opazljive načine. Vendar se za njegovo opazljivo obnašanje ne misli, da kateremukoli drugemu kaže, da ga je hlinjeno strah. Verjetno je, da ga drugi ne bodo opazili in celo sam Charles se ga ne utegne zavedati. Nihče, najmanj od vseh pa Charles, ne šteje, da njegovo opazljivo obnašanje tvori resnico, da ga je hlinjeno strah.

V

Zdaj je dovolj jasno, kaj je tisto, kar naredi hlinjeno, da se Charles boji stvora, domnevajoč, da se stvora dejansko boji hlinjeno. Vendar je treba povedati več v podporo moje trditve, da je to hlinjena resnica. Kar je treba dognati, je, da relevantno načelo hlinjenja nekdo sprejme ali prizna, da nekdo razume, da je v veljavi. Trdim, da ga vsaj Charles ne razume.

Jasno je, da si Charles domišlja, da ga je strah stvora (četudi ve, da ga ni strah). O sebi misli, kot da ga je strah; svoje izkustvo brez oklevanja opiše kot izkustvo »strahu«, ko ima enkrat priložnost, da zajame dah. Tako je vsaj domišljijsko (in torej fikcijsko), da ga je strah stvora.

Charlesovo dejanje zamišljanja samega sebe kot tistega, ki ga je strah stvora, je stežka premišljeno ali refleksivno dejanje. Sproži ga bolj ali manj avtomatično njegovo zavedanje občutij svojega kvazi-strahu. Preprosto je nagnjen k temu, da o sebi misli kot o tistem, ki ga je strah stvora, ne da bi se odločil, da bo to počel, ko med filmom čuti, da njegovo srce divje bije, njegove mišice so napete itn. Ravno tako nagnjenje kot to je tisto, ki gre skupaj z implicitnim priznanjem načela hlinjenja. Če je otrok nagnjen k temu, da si zamišlja pito, kot da ima 15 cm v premeru, ko odkrije, da je to velikost krogle blata, to povzroči, da je razumno gledati nanj kot na tistega, ki priznava načelo, po katerem dejstvo, da je krogla te velikosti, hlinjeno naredi, da je tudi pita te velikosti. Podobno, Charlesovo nagnjenje, da si sebe zamišlja, kot da ga je strah stvora, ko se znajde v ustreznem mentalnem stanju, tvori prepričljiv temelj, da mu pripišemo sprejemanje načela, po katerem njegovo izkustvo naredi, da je hlinjeno v strahu.[12]

Nekaj nadaljnjih premislekov bo povečalo možnost tega sklepa. Prvič, trdil sem le, da Charles priznava načelo hlinjenja. Ni nobenega posebnega razloga, zakaj bi ga moral priznati kdorkoli drug, saj je običajno zgolj Charles v položaju, da ga uporabi in je zgolj on zainteresiran za hlinjeno resnico, ki iz tega izvira. Drugi ga utegnejo poznati in ugotoviti, kako pomembno je za Charlesa. Toda

[12] Ta temelj ni odločilen. Vprašanje, ali Charles sprejema to načelo, pa je še posebej zapleteno in obstaja razlog za dvom, da je mogoče nanj dokončno odgovoriti. Morali bi določiti, ali je Charlesovo razumevanje, da bi bilo – če naj bi imel senzacije kvazi-strahu itn., ne da bi ugotovil, da ga je kvazi-strah in ne da bi si torej zamišljal, da ga je strah –, še naprej fikcijsko, da ga je strah. Če je tako, fikcijska resnica ni odvisna od njegovega zamišljanja, temveč od njegovega kvazi-strahu itn. Težko se je odločiti, ali je to Charlesovo razumevanje, v glavnem zato, ker je težko dojeti, da ne ve za svoje senzacije kvazi-strahu itn. Kolikor pa se lahko soočim s tem vprašanjem, mislim, da je odgovor pritrdilen.

čeprav je tako, je načelo očitno v pomembnih vidikih osebno načelo. V tem pogledu se razlikuje od načel, po katerih obnašanje igralca na odru tvori hlinjene resnice, in tudi od tistih načel, po katerih podobe na filmskem platnu tvorijo hlinjene resnice o dejavnostih zelenega stvora. *Ta* načela so popolnoma javna; očitno jih (četudi zgolj implicitno) priznava vsakdo, ki gleda igro ali film. Vsakdo v publiki jih uporablja in je zainteresiran za resnice, ki iz njih izvirajo.

To naredi razumno, da priznamo dve različni igri hlinjenja, ki sta povezani z grozljivko – javno igro in Charlesovo osebno igro – in dva ustrezna fikcijska svetova. Situacija je podobna situaciji ilustrirane izdaje romana. Pretehtajmo izdajo *Zločina in kazni* Dostojevskega, ki vključuje risbe Razkolnikova. Besedilo romana, vzeto samo zase, tvori fikcijski svet, obsegajoč hlinjene resnice, ki jih ustvarja, na primer, resnico, da je mladenič z imenom »Razkolnikov« hlinjeno ubil starko. Ilustracija normalno ni razumljena, kot da vzpostavlja svoj lasten ločen fikcijski svet, temveč kot tista, ki kombinira z romanom, da bi tvorila »večji« svet. Ta večji svet vsebuje hlinjene resnice, ki jih tvori samo besedilo, plus tiste, ki jih tvori ilustracija (na primer, da ima Razkolnikov hlinjeno kodraste lase in poševno brado) ter tudi one, ki jih tvori oboje skupaj (na primer, da je mladenič s kodrastimi lasi hlinjeno ubil starko). Tako imamo dva fikcijska svetova, pri čemer je en vključen v drugega: svet romana in svet romana-plus-ilustracije.

Charlesovo stanje duha dopolnjuje film, ki ga gleda, tako kot ilustracija dopolnjuje tisto, kar ilustrira. Film, vzet sam zase, tvori fikcijski svet, ki je sestavljen zgolj iz hlinjenih resnic, ki jih ustvarja (na primer, da hlinjeno obstaja zeleni stvor, spuščen z vajeti). Toda Charles poleg tega priznava večji svet, v katerem se tem hlinjenim resnicam pridružujejo resnice, ki jih ustvarja Charlesovo izkustvo, ko gleda film, in tudi resnice, ki jih skupaj tvorijo podobe na platnu in Charlesovo izkustvo. Zgolj v tem obsežnejšem svetu se Charles hlinjeno boji stvora. (In ravno ta večji svet je tisti, ki privleče Charlesovo pozornost, ko je ujet v filmu).

Analogija med Charlesovim primerom in ilustriranim romanom ni popolna. Svet romana plus ilustracije je javno znan, medtem ko fikcijski svet, ki ga vzpostavljata film plus Charlesovo izkustvo, verjetno ni znan. Lutke nudijo analogijo, ki je v tem pogledu boljša. Vsakdo, ki vidi neke vrste lutko, bo priznal, da tvori resnico, da hlinjeno obstaja blond punčka. Lutka, vzeta preprosto kot kip, ki naj bi nanj gledali iz daljave, tvori hlinjene resnice, kakršna je ta. Toda otrok, ki se igra z lutko, igra bolj osebno igro hlinjenja, igro, v kateri je on sam igralec, ki prikazuje samega sebe, lutka pa rabi kot opora. Tisto, kar počne z lutko, tvori hlinjene resnice, na primer, resnico, da hlinjeno oblači punčko za obisk mesta. Charles podobno uporablja podobe na zaslonu kot opore v osebni igri hlinjenja, v kateri je on sam neki lik. S podobami igra svojo lastno igro. Podobe na zaslonu se ne nudijo, kot da so »oblečene« ali manipulirane na vse tiste načine kot lutke, to pa omejuje obseg Charlesove udeležbe v tej igri. Vendar odnosi in medsebojni odnosi med Charlesom in temi podobami, dejansko ustvarjajo številne pomembne hlinjene resnice: da Charles hlinjeno opazi

stvora in vanj boječe bulji, da se stvor hlinjeno obrne proti njemu in ga napade, in da se hlinjeno plaši njegove prebrisanosti.[13]

En vir nelagodja glede moje trditve, da se Charles hlinjeno boji stvora, bi utegnil biti vtis, da je to lahko tako zgolj tedaj, če Charles sodi v fikcijski svet *filma*. (Sam film ne prikazuje Charlesa niti se nanj nikakor ne sklicuje, tako da on ne sodi v svet filma). Moje teorija dveh svetov kaže, da je ta vtis zmoten in da torej nelagodje, ki na njem temelji, ni primerno.

Doslej sem Charlesa prikazoval, kot da se precej avtomatično udeležuje te igre pretvarjanja. Vendar utegne zlahka zdrsniti v prostovoljno udeležbo. Naravnost njegovega takega početja daje dodatno podporo moji trditvi, da Charles dejansko prepozna hlinjen svet, ki si ga delita on in stvor, celo tedaj, ko njegova udeležba ni prostovoljna. Predpostavimo, da med filmom Charles po svoji volji samemu sebi ali tovarišu vzklikne »Joj, tu prihaja! Pazi!«. Kako naj razumemo to besedno dejanje? Charles gotovo ne resno zatrjuje, da stvor prihaja in nanj opozarja sebe ali svojega tovariša. Domnevno zatrjuje, da je *hlinjeno*, da stvor prihaja. Vendar indeksikal »tu« nosi implicitno nanašanje na govorca. Charlesov vzklik torej kaže, da meni, da je hlinjeno, da je stvor namenjen proti *njemu*; kaže, da za sebe misli, kot da soobstaja s stvorom v svetu hlinjenja.

Vendar nas to ne privede do dna zadeve. »Joj!« in »Pazi!« nista trditvi in potemtakem nista trditvi o tem, kaj se hlinjeno primeri. Še več, če bi Charles rekoč »Tu prihaja!« ustvaril zgolj trditev o tem, kaj se hlinjeno primeri, bi lahko to dobro eskpliciral in namesto tega vzkliknil: »Stvor se hlinjeno približuje!« ali »Stvor prihaja, v fikcijskem svetu!«. Tem različicam pa manjka okus izvirnika. Charlesov ton vzklikanja je nesmiselno neprimeren, ko pride na dan hlinjeni status nevarnosti. Primerjajte, kako smešno bi bilo za igralca, ki v predstavi *Hamleta* igra Horacija, če bi, ko se pojavi duh, vzkliknil »Poglej, moj gospod, prihaja v fikcijskem svetu igre!«

Primerjava je prikladna. Kajti Charles počne ravno to, kar počnejo igralci: *se pretvarja*, da zatrjuje. Se pretvarja, da (resno) zatrjuje, da je stvor namenjen proti njemu. (Pretvarjanje, da to zatrjuje, ni nezdružljivo z dejanskim zatrjevanjem, da se stvor hlinjeno približuje. Charles utegne početi oboje hkrati). V mojih okvirih Charles razume svojo izjavo »Tu prihaja!«, kot da ustvarja resnico, da hlinjeno (resno) zatrjuje, da prihaja stvor. Igra se skupaj s fikcijo filma in jo vključuje v svojo lastno igro hlinjenja. To naredi očitno, zakaj ne bi bilo dovolj reči »Tu prihaja, v fikcijskem svetu!« Tako izjavljanje preprosto (normalno) ni način, kako bi se pretvarjali zatrjevati, da stvor (dejansko) prihaja. Zdaj je zlahka razložljivo tudi drugo Charlesovo besedno obnašanje. Ko reče »Joj!« in »Pazi!«, se pretvarja, da izraža osuplost ali grozo in se pretvarja, da izreka (resno) opozorilo; te stvari počne hlinjeno.

Zdaj smo prišli do rešitve dveh zagonetk. Zakaj se dogaja, da v vsakdanjem pogovoru redno izpuščamo besedne zveze, kakršne so »v fikcijskem svetu« in »v romanu«, medtem ko redko izpustimo druge intenzionalne operatorje, kakršni so »Meni se, da ...«, »Jones si je želel, da ...«, »Jones zanika, da ...«? Zakaj

[13] Ena pomembna razlika med lutkami in podobami na zaslonu je, da lutke ustvarjajo *de re* hlinjene resnice o samih sebi, medtem ko podobe takih resnic ne ustvarjajo. Lutka je taka, da je hlinjeno punčka, ki je oblečena za obisk mesta, podoba na zaslonu pa ni taka, da je hlinjeno (sama podoba) zelen stvor.

tako naravno rečemo ravno »Tom in Becky sta se izgubila v jami«, medtem ko domala ne bi bilo slišati skrajšave »Jones si želi, da bi se na obzorju pojavila zlata gora« na preprosto »Zlata gora se bo pojavila na obzorju« (četudi kontekst razjasni, da so Jonesove želje predmet pogovora)?

Razlaga je v naši navadi, da se igramo skupaj s fikcijami, v hlinjenem zatrjevanju, pretvarjanju, da zatrjujemo, za kar vemo, da se primeri zgolj hlinjeno. Ne smemo prehitro domnevati, da je izjava »*p*« zgolj izpust za »Hlinjeno, da *p*« (ali »V romanu, da *p*«). Ta domneva je napačna, če govorec hlinjeno zatrjuje, da *p*, ne pa (ali poleg tega) zatrjuje, da hlinjeno, da *p*. Charlesov razburjen vzklik »Joj, tu prihaja!« je očiten značilen primer. Zgolj nekoliko manj očiten je primer osebe, ki bere *Tom Sawyer: doživetja in preskušnje*, ki resno in z izrazom globoke zaskrbljenosti pripominja, da sta se Tom in Becky izgubila v jami.

Ne predlagam, da opustitev »v romanu« *nikoli* ni zgolj izpust. Izjavo »Tom in Becky sta se izgubila v jami«, ki jo izreče kritik, ki roman analizira, je mogoče zlahka razširiti v »V romanu sta se Tom in Becky izgubila v jami«, ne da bi spremenili značaj pripombe. Kritik se verjetno ne pretvarja, da zatrjuje, da sta se Tom in Becky (dejansko) izgubila v jami. Toda naša navada izpuščanja fikcijskih operatorjev vztraja celo v trezni kritiki in priča o lahkoti, ki nas napeljuje, da se po svoji volji igramo skupaj s fikcijskim delom.

V nemščini se indikativni glagolski način uporablja običajno zgolj tedaj, ko je govorec zavezan resnici zadevnega stavka ali odvisnika. Toda fikcijske trditve predstavljajo presenetljivo izjemo v tej posplošitvi. V fikcijskih trditvah se indikativ uporablja celo tedaj, ko govorec *ni* zavezan njihovim resnicam. (Na primer, rečemo »Robinson Crusoe hat einem Schiffbruch überlebt«, ki je indikativ, četudi ne trdimo, da je dejansko obstajala oseba z imenom »Robinson Crusoe«, ki je preživela brodolom). Razlaga je, da se govorci pogosto pretvarjajo, da izražajo svojo zavezanost resnici stavkov ali odvisnih stavkov v fikcijskih kontekstih. V teh primerih torej naravno uporabljajo indikativni glagolski način; govorijo, kot bi govorili, če se ne bi pretvarjali. Običaj rabe indikativa pa vztraja celo tedaj, ko je le malo ali sploh nobenega takega pretvarjanja.

VI

Zgoraj predlagana obravnava Charlesova »strahu pred stvorom« lahko rabi kot model za razumevanje drugih psiholoških naravnanosti, ki so pokazno usmerjene proti fikcijskim stvarem. Ko je rečeno, da nekdo so-čuti z Williyem Lomanom ali ga skrbi za Toma in Becky ali da se mu gnusi Jago ali da zavida Supermanu, tisto, kar je rečeno, verjetno ni dobesedno res.[14] Toda ta oseba je dejansko v posebnem psihološkem (čustvenem?) stanju, četudi to stanje ni

[14] Domnevajoč kajpada, da oseba ugotovi, da ima opraviti s fikcijskim delom. Četudi je tako, so potrebni argumenti, ki bi pokazali, da take trditve niso dobesedno resnične, tu pa takih argumentov ne bom ponudil. Vendar je verodostojno, da so sočutje, zaskrbljenost, gnus in zavist taki, da jih ne moremo imeti, ne da bi verjeli, da njihovi predmeti obstajajo, tako kot se ne moremo bati nečesa, ne da bi verjeli, da nas to ogroža. Toda četudi, na primer, lahko in dejansko tudi zavidamo nekemu liku, je lahko *tudi* hlinjeno, da to počnemo, te hlinjene resnice pa utegnejo ustvarjati dejstva take vrste, kakor jih kaže moja teorija.

sočutje ali zaskrbljenost ali gnus ali zavist. To pa, da je v tem stanju, je rezultat njenega zavedanja nekaterih hlinjenih resnic: da je Willy hlinjeno nedolžna žrtev surovih okoliščin, da bi Tom in Becky lahko hlinjeno umrla v jami, da je Jago hlinjeno varal Othella glede Desdemone, da Superman lahko hlinjeno naredi domala vse. Dejstvo, da je psihološko stanje osebe tako, kakršno je, in da so ga povzročila taka verjetja, naredi za hlinjeno, da so-čuti z Willyjem, da jo skrbi za Toma in Becky, da se ji Jago gnusi ali da zavida Supermanu.

Tu imamo posebno tesen odnos med realnim svetom in fikcijskimi svetovi. Kolikor hlinjene resnice ustvarjajo stanje duha gledalca ali bralca, le-ta ni zgolj »zunanji opazovalec« fikcijskega sveta. Ugotavljanje tega, kaj je hlinjeno res o njem, je v veliki meri zadeva introspekcije (ali kakršnekoli vrste »privilegiranega dostopa«, ki jih imamo do svojih lastnih verjetij in občutij). Na primer, ko Charles gleda grozljivko, je introspekcija dejansko vključena ne zgolj pri ugotavljanju, da se hlinjeno boji stvora, temveč tudi pri ugotavljanju hlinjenih resnic o naravi in napredovanju njegovega strahu. Če je hlinjeno, da je njegov strah nezaustavljiv ali da je zgolj trenuten, je to tako, ker so njegova občutja kvazi-strahu nezaustavljiva ali zgolj trenutna. Njegov strah hlinjeno postaja bolj ali manj intenziven ali pa postaja neznosen ali končno splahni itn. zato, ker se na te načine spremenijo občutki kvazi-strahu. Tako se Charles s pozornostjo na naravo svojega lastnega izkustva zaveda hlinjenih resnic o naravi svojega strahu. Napredku svojega hlinjenega strahu sledi z introspekcijo, tako kot nekdo, ki ga je dobesedno strah, sledi napredku svojega dejanskega strahu.

Ne bi bilo preveč zmotno reči, da Charles dejansko doživlja svoj hlinjeni strah. Ne mislim, da obstaja posebna vrsta strahu, hlinjeni strah, ki ga doživlja Charles. Tisto, kar on dejansko doživlja, občutke svojega kvazi-strahu, niso občutki strahu. Vendar je *zanje* res, da so *hlinjeno* občutki strahu. Ti občutki tvorijo *de re* resnice o samih sebi in tako sodijo v fikcijski svet, tako kot sodi vanj tudi sam Charles. Tisto, kat Charles dejansko doživlja je tako, da je hlinjeno (doživljanje) strahu.

Primeri, kakršen je Charlesov, so v presenetljivem kontrastu z drugimi, v katerih dejanska oseba sodi v fikcijski svet. Oglejmo si predstavo igre Williama Luce o Emily Dickinson, *The Belle of Amherst*, v kateri Julie Harris igra Emily Dickinson. Predpostavimo, da je sama Emily Dickinson – s pomočjo časovnega stroja ali srečne reinkarnacije – med občinstvom. Da bi odkrila hlinjene resnice o sami sebi, vključno s tem, kaj hlinjeno misli in čuti, mora Dickinsonova opazovati dejanja Harrisove, tako kot mora to početi vsak drug gledalec. Je tako, kot da bi gledala drugo osebo, kljub dejstvu, da je ta »oseba«, lik, ona sama. Dickinsonova ni v nobeni posebni tesni zvezi s hlinjenimi resnicami o svojih lastnih mentalnih stanjih.[15] Položaj je v osnovi enak tistemu, če bi Dickinsonova nadomestila Julie Harris v glavni vlogi in igrala vlogo ona sama.

[15] V mislih imam tiste hlinjene resnice o njenem mentalnem stanju, ki jih ustvarja tisto, kar se dogaja na odru. Dickinsonova ni zgolj oseba v igri, temveč tudi gledalka. V slednjem položaju je podobna Charlesu; njeno dejansko mentalno stanje ustvarja hlinjene resnice o njej sami. Dickinsonova je v zanimivo dvoumnem položaju, vendar to ni neobičajen položaj. Ljudje imajo pogosto sanje, v katerih gledajo sami sebe (»od zunaj«), kako počnejo stvari.

Še vedno mora presojati na podlagi svojega zunanjega obnašanja, na podlagi tistega, kar bi lahko opazili gledalci ne glede na to, ali je hlinjeno, da jo je strah ali da je zaskrbljena ali karkoli drugega – in lahko se zlahka moti o tem, kako je videti gledalcem. Še vedno je tako, kot da se gleda »od zunaj«, iz perspektive druge osebe.

To očitno ne velja za Charlesa. Ni tako, kot da bi se Charles soočal z drugo osebo, fikcijsko različico samega sebe, temveč prej tako, kot da se on sam dejansko boji stvora. (Kljub temu se ga ne boji). Hlinjena dejstva o njegovem strahu, posebno dejstvo, da je to hlinjeno njegov strah, so Charlesu prikazana na izjemno realističen način. In hlinjena dejstva o našem sočutju do Willyja, našem gnusu do Jaga itn. so nam podobno živo prisotna. Mi in Charles čutimo, da smo del fikcijskih svetov, da smo v tesni prepletenosti s stvorom ali Willyjem ali katerikoli že sestavni deli fikcijskih svetov so hlinjeno predmeti naših občutkov in naravnanosti.

Zdaj vidimo, kako se nam fikcijski svetovi lahko zdijo domala tako »realni«, kot je »realen« realni svet, četudi popolnoma dobro vemo, da niso. Začeli smo razumeti, kaj se zgodi, ko smo čustveno »vpleteni« v roman ali igro ali film, ko smo »ujeti v zgodbo«.

Teorija, ki sem jo predstavil, je mišljena, da bi zajela intuicije, ki obstajajo izza tradicionalnih idej, da normalna ali zaželena drža do fikcije vključuje »*izključitev nejevere*« ali »*zmanjšanje oddaljenosti*«. Ti besedni zvezi sta neposrečeni. Močno namigujeta, da ljudje dejansko niso (popolnoma) v nejeveri glede tistega, kar so prebrali v romanih in videli na odru ali zaslonu, da, na primer, nekako sprejemamo kot dejstvo, da je deček z imenom »Huckleberry Finn« plul navzdol po reki Misisipi – vsaj takrat, ko se nas polasti roman. Normalni bralec tega ne sprejme niti ne bi smel sprejeti kot dejstva. Naša nejevera je »izključena« zgolj v smislu, da je nekako postavljena ob stran ali zanemarjena. Ne verjamemo, da je obstajal Huck Finn, temveč je tisto, kar nas zanima, dejstvo, da je obstajal *hlinjeno* in da je hlinjeno plul niz Misisipija in počel razne druge stvari. To pa le stežka razloži smisel »zmanjšane oddaljenosti« med nami in fikcijami. V fikcijske svetove še vedno strmimo iz realnosti zgoraj, kakorkoli že očarani utegnemo biti – zaradi nekaterih skrivnostnih razlogov – s tistim, kar vidimo.

V skladu z mojo teorijo »zmanjšanja oddaljenosti« ne dosežemo tako, da fikcije dvignemo na našo raven, temveč tako, da se spustimo na njihovo raven. (Natančneje, sebe *razširimo* na njihovo raven, saj dejansko ne nehamo obstajati, ko postane fikcijsko, da obstajamo). Mi *hlinjeno* dejansko verjamemo, vemo, da je Huck Finn plul niz Misisipija in imamo hlinjeno razne občutke in drže do njega in njegovih pustolovščin. Raje kot da bi se nekako delali norca iz sebe z mišljenjem, da so fikcije realne, mi postanemo fikcijski. Tako končamo na »isti ravni« s fikcijami. Naša prisotnost tam pa je dosežena na izjemno realističen način, ki sem ga opisal. To nam omogoča dojeti naš smisel bližine do fikcij, ne da bi si pripisali očitno neresnična verjetja.

Zdaj smo v položaju, da pričakujemo napredek glede temeljnega vprašanja, zakaj in kako je fikcija pomembna. Zakaj romanov, iger in filmov ne odslovimo kot »zgolj fikcije« in torej kot nevredne resne pozornosti?

Veliko je že bilo povedanega o vrednosti in pomembnosti sanj, fantazije in otroške igre hlinjenja.[16] Mnogi so predlagali, da take dejavnosti rabijo za razjasnitev naših občutkov, nam pomagajo rešiti konflikte, ponujajo izhod za izraz potlačenih ali družbeno nesprejemljivih občutkov, nas čustveno pripravijo za prihodnje krize s ponujanjem »prakse« v soočanju z zamišljenimi krizami. Naravno je domnevati, da je naše izkustvo reprezentacijskih umetniških del dragoceno zaradi podobnih razlogov. Toda ta domneva ni zelo verodostojna, tako mislim, razen če ni nekaj podobnega, kot teorija, ki sem jo predstavil, pravilno.

Moj vtis je, da so ljudje običajno, nemara vselej, liki v svojih lastnih sanjah in dnevnih sanjarjenjih. Sanjamo in fantaziramo o samih sebi. Včasih je naša vloga v našem sanjskem ali fantazijskem svetu omejena na to, da opazujemo drugo dogajanje. Toda imeti celo to vlogo *pomeni* pripadati fikcijskemu svetu. (Razlikovati moramo med tem, da smo v svojih sanjah opazovalci nekaterih dogodkov, in zgolj »opazovanjem«, imetjem sanj o teh dogodkih). Otroci so, podobno, domala vselej liki v svojih igrah hlinjenja. Igrati se punčko ali šolo, s konjičkom ali pitami iz blata, pomeni biti igralec, ki prikazuje samega sebe.

Predlagam, da je velik del vrednosti sanj, fantazij in hlinjenja odločilno odvisen od našega razmišljanja o sebi kot tistih, ki pripadamo fikcijskemu svetu. Sanjač, fantast ali igralec igre se sooča s svojimi dejanskimi občutki – da jih odkrije, da se jih nauči sprejeti, da se jih očisti ali karkoli že z njimi natanko počne –, v glavnem tako, da se fikcijsko sooči z nekaterimi situacijami, vpleta v nekatere dejavnosti in da ima ali izraža nekatere občutke.

Če imam prav glede tega, se za ljudi lahko pričakuje, da bodo potegnili podobne koristi iz romanov, iger in filmov zgolj, če je fikcijsko, da oni sami obstajajo in sodelujejo (četudi le kot opazovalci) v dogodkih, prikazanih v delih, to je zgolj, če je moja teorija na pravi poti.

Spodbudo za take spekulacije odkrivam v premišljeni rabi igranja vlog v izobraževalnih situacijskih igrah in terapevtskih tehnikah v nekaterih vrstah psihoterapije (na primer, gestalt terapiji). Terapevt lahko od svojega pacienta zahteva, da hlini, da je prisotna njegova mati ali da je nek neživ predmet njegova mati in da »z njo govori«. Potem se lahko do njega zahteva, da »je« mati in da pove, kaj čuti (ko »je« mati), kako deluje, kako je videti itn. Ne bom tvegal razlage, kako so take terapevtske tehnike uspešne niti tega, zakaj simulacijske igre delujejo. Toda katerakoli že razlaga je primerna, bo, sumim, prehodila dolgo pot do razlage, zakaj smo tako zainteresirani za fikcijska dela, kot smo, in razjasnitve, kaj od njih dobimo. Pomembno mesto, ki ga imajo romani, igre in filmi v naših življenjih, se zdi skrivnostno zgolj ob predpostavki, da zgolj stojimo zunaj fikcijskih svetov in vanje gledamo, pritiskajoč naše nosove na neranljivo prepreko. Ko je enkrat naša prisotnost v fikcijskih svetovih priznana, se zdi primerna razlaga dosegljiva.

[16] Dober vir, ki zadeva igre hlinjenja, je Jerome L. Singer in drugi, *The Child's World of Make-Believe* (New York: Academic Press, 1973)

VII

Neposrednejša korist moje teorije je njena zmožnost obvladovanja zagonetk. Končujem z razrešitvijo še dveh. Prvič, oglejmo si obiskovalca iger, ki se mu zdi srečen konec neumen ali dolgočasen in upa, da se bo igra, ki jo gleda, končala tragično. »Želi si, da bi junakinja doživela surovo usodo«, kajti bo vredna ogleda, misli on, zgolj če se konča tragično. Hkrati pa je ujet v zgodbo in »simpatizira z junakinjo; želi si, da bi pobegnila«. Očitno je, da ti dve jasni želji lahko popolnoma dobro soobstajata. Ali naj rečemo, da je gledalec *razpet* med nasprotna interesa, da želi, da bi junakinja preživela in tudi želi, da ne bi? To ne zveni iskreno. Obe od »konfliktnih želja« obiskovalca igre utegneta biti iskreni. Utegne brez omejitve upati, da se bo delo končalo s katastrofo za junakinjo, z enako iskrenostjo pa si »želi, da bi se izognila taki nezasluženi usodi«. Še več, lahko se popolnoma zaveda obeh »želja«, pa vendarle med njima ne čuti nobenega posebnega konflikta.

Moja teorija ponudi čisto razlago. Je zgolj hlinjeno, da gledalec simpatizira z junakinjo in želi, da bi pobegnila. In (dejansko) želi, da bi bilo hlinjeno, da doživi surov konec. Dejansko nima konfliktnih želja. Niti ni, zaradi tega, hlinjeno, da jih ima.

Druga zagonetka zadeva, zakaj je tako, da dela trajajo ravno toliko, kolikor trajajo, kako lahko preživijo večkratna branja ali gledanja, ne da bi izgubila svojo učinkovitost.[17]

Izključitev ene ali druge vrste je pomembna sestavina našega izkustva večine del: ali se bo Jacku iz dela *Jack and the Beanstalk* uspelo odtrgati od velikana, ne da bi ga ujel? Bosta Tom in Becky našla svojo pot iz jame? Ali se bo Hamlet kdaj lotil maščevanja umora svojega očeta? Kaj je pripravljeno za Julija Cezarja na marčne ide? Bo Godot prišel?

Vendar kako lahko obstaja izključitev, če že vemo, kako se bodo stvari obrnile? Zakaj naj bi se neprijeten položaj Toma in Becky tikal ali celo zanimal bralca, ki iz prejšnjega branja romana ve, da bosta verjetno pobegnila iz jame? Lahko bi domnevali, da bi delo, ko smo ga enkrat doživeli dovolj pogosto, da smo v celoti spoznali ustrezne lastnosti zgradbe zgodbe, izgubilo svojo zmožnost ustvarjanja izključitve in da njegovega prihodnja branja ali gledanja ne bodo imela vznemirjenja prvega. Toda to pogosto ni tisto, kar se zgodi. *Nekatera* dela gotovo hitro izginejo iz središča pozornosti, seznanjenost pa na nekatere načine spremeni naše izkustvo. Toda moč mnogih del je opazno trajna in narava njihove učinkovitosti opazno konsistentna. Še posebej, izključitev lahko ostane bistvena prvina v našem odzivu na delo domala ne glede na to, kako znano nam je. Lahko smo ravno tako intenzivno »zaskrbljeni« za Toma in Becky, ko znova beremo delo *Tom Sawyer: doživetja in preskušnje*, kljub naši vednosti o izidu, kot da bi ga oseba brala prvič. Otrok, ki sliši delo *Jack and Beanstalk* toliko in tolikokrat, dolgo potem, ko si ga je zapomnil besedo za besedo, utegne čutiti enako vznemirjenje, ko velikan Jacka odkrije in ga preganja, enako pretresljivo

[17] David Lewis me je opozoril na relevanco moje teorije za to zagonetko.

izključitev, ki jo je čutil, ko je zgodbo slišal prvič. Otroci, daleč od tega, da bi jih znane zgodbe dolgočasile, pogosto prosijo, da bi iste zgodbe slišali znova in znova.

Nič od tega ni presenetljivega v skladu z mojo teorijo. Otrok, ki sliši *Jack and Beanstalk*, ve, da bo Jack hlinjeno pobegnil, vendar hlinjeno *ne* ve, da bo pobegnil vse dotlej, dokler ne prebere odlomka, ki opisuje njegov pobeg. Med branjem je vpleten v svojo lastno igro hlinjenja, igro, v kateri hlinjeno prvič spozna Jacka in velikana, ko sliši o njiju.[18] Njegova hlinjena negotovost (dejstvo, da je hlinjeno negotov), ne pa kakšna dejanska negotovost je tista, ki je odgovorna za vznemirjenje in izključitev, ki jo čuti. Kleč slišanja zgodbe ni ali ni zgolj to, da bi spoznal Jackov spopad z velikanom, temveč to, da bi igral igro hlinjenja. Ne moremo se, vsakokrat ko slišimo zgodbo, naučiti, kaj Jack in velikan hlinjeno počneta, razen če ne medtem vselej pozabimo. Vendar vsakokrat lahko in dejansko sodelujemo v igri hlinjenja. Kleč slišanja *Jack and Beanstalk* je imeti izkustvo tega, da smo taki, da *hlinjeno* z zaskrbljenostjo odkrivamo nevarnost, s katero se sooča Jack, z zadržanim dihom čakamo, ali se bo velikan zbudil, čutimo nenadno grozo, ko se v resnici zbudi in končno z olajšanjem in občudovanjem spoznamo, kako Jack poseka fižolovko in velikana ubije.

Zakaj znova in znova igrati isto igro? Najprej, igra ne utegne biti vsakokrat natanko enaka, četudi so branja enaka. Ob eni priložnosti utegne biti hlinjeno, da je otrok omrtvičen od strahu za Jacka, preplavljen z resnostjo položaja in čustveno izčrpan, ko Jack končno premaga velikana. Ob drugi priložnosti utegne biti hlinjeno, da otroka ne zelo resno skrbi za Jackovo varnost in da so njegovi prevladujoči občutki občudovanje za Jackova junaška dela, vznemirjenje ob pustolovščini in občutek veselja ob končnem izidu. Toda četudi je igra v veliki meri enaka od branja do branja, naše čustvene potrebe utegnejo zahtevati terapijo večkratnih ali mnogih ponovitev.

[18] Verjetno je hlinjeno, da mu nekdo (pripovedovalec), v čigar besedo otrok lahko zaupa, daje resno sporočilo o spopadu med dečkom z imenom »Jack« in velikanom. Prim. moj članek »Point of View in Narrative and Depictive Representation«, *Noûs*, X, št. 1 (marec 1976), str. 49-61.

Iz zgodovine filozofije

John Locke
Prevedel Božidar Kante

II. KNJIGA[1]

I. poglavje
O idejah na splošno in njihovem izvoru

Ideja je predmet mišljenja

§ 1. Vsak človek, ki se zaveda, da misli in da so tisto, s čimer se, medtem ko misli, ukvarja njegov duh, v njem vsebovane ideje, je onstran dvoma, da imajo ljudje v svojem duhu več idej, takšnih, kakršne so tiste, ki jih izražajo besede belost, trdost, sladkost, mišljenje, gibanje, človek, slon, armada, pijanost in druge. Treba je torej predvsem raziskati, kako človek pride do njih. Vem, da je sprejeti nauk, da imajo ljudje prirojene ideje in izvorne znake vtisnjene v svoje duhove že od samega rojstva. To mnenje sem že na široko obravnaval in domnevam, da bo, kar sem povedal v prednji knjigi, veliko lažje dopuščeno, potem ko sem pokazal, od kod razum utegne dobiti vse te ideje, ki jih ima, in na kakšne načine in v kakšni stopnji utegnejo te ideje priti v duh. Pri tem se bom sklicevaval na opazovanja in izkustvo slehernika.

Vse ideje pridejo iz senzacij ali refleksije

§ 2. Torej predpostavimo, da je duh, kot pravimo, bel papir, prost vseh črk, brez vsakršne ideje. Kako pride do tega, da je popisan? Od kod pride tista ogromna zaloga, ki jo je marljiva in brezmejna fantazija človeka naslikala nanj, z domala neskončno raznolikostjo? Od kod ima vse gradivo uma in vednosti? Na to odgovarjam z eno besedo: iz izkustva; v njem je utemeljena in iz njega se izpeljuje vsa naša vednost. Naša opazovanja bodisi zunanjih čutnih objektov bodisi notranjih delovanj našega duha, ki jih zaznavamo in o njih premišljujemo mi sami, so tista, ki oskrbujejo naš razum z vsemi gradivi mišljenja. To sta dva izvira vednosti, od koder izvirajo vse ideje, ki jih imamo ali jih lahko naravno imamo.

Objekti senzacije so en vir idej

§ 3. Prvič, naši čuti, izvedeni glede posameznih čutnih objektov, prenašajo v duh več različnih zaznav stvari, v skladu s tistimi različnimi načini, v katerih jih ti objekti prizadevajo. In tako pridemo do tistih idej, ki jih imamo, idej rumenega, belega, vročine, mraza, mehkega, trdega, grenkega, sladkega in do idej

[1] Prevedeno po John Locke, *The works of John Locke in nine volumes*, 9th ed., Vol. 1: *An Essay concerning Human Understanding*. London 1794.

vsega tistega, kar imenujemo čutne lastnosti. Ko pravim, da jih čuti prenašajo v duh, mislim, da iz zunanjih objektov prenašajo v duh tisto, kar v njem ustvarja tiste zaznave. Ta veliki vir večine idej, ki jih imamo – v celoti odvisen od naših čutov in ki ga ti prenašajo v razum –, imenujem OBČUTEK.

Delovanja našega duha so drug njihov vir

§ 4. Drugič, drug vir, iz katerega izkustvo oskrbuje razum z idejami, je zaznava delovanj našega lastnega duha v nas samih, ko se ukvarja z idejami, ki jih je dobil. Ta delovanja, ko jih duša premisli in obravnava, oskrbujejo razum z drugo množico idej, ki jih ni mogoče imeti od zunanjih stvari; take so zaznava, mišljenje, dvom, verjetje, sklepanje, vednost, volja in vsa različna delovanja našega lastnega duha. Ko se jih zavedamo in jih opazujemo v nas samih, od njih v naš razum sprejemamo ravno tako razločne ideje, kot jih sprejemamo od teles, ki vzdražijo naše čute. Ta vir idej ima vsak človek popolnoma sam v sebi; in četudi ni čut, saj nima ničesar opraviti z zunanjimi objekti, pa mu je vendarle zelo podoben in utegne biti dovolj primerno imenovan notranji čut. Toda ker drugega imenujem OBČUTEK, imenujem tega REFLEKSIJA, saj so ideje, ki jih ponuja take, ki jih duh dobi zgolj s premišljevanjem o svojih lastnih delovanjih znotraj samega sebe. Z refleksijo bom torej v delu tega diskurza, ki sledi, razumel, da menim tisti zaznamek, ki ga duh naredi o svojih lastnih delovanjih, in njihov način, s čimer nastanejo ideje teh delovanj v razumu. To dvoje, to je zunanje materialne stvari kot objekti občutka in delovanja našega lastnega duha znotraj nas kot objekti refleksije so zame, tako menim, edina vira, od koder izvirajo vse naše ideje. Termin delovanje uporabljam tu v širšem pomenu kot termin, ki ne zajema zgolj dejanj duha glede svojih idej, temveč tudi nekakšno vrsto občutij, ki včasih nastanejo iz njih, kakršni sta zadovoljitev ali nelagodje, ki izvirata iz neke misli.

Vse naše ideje so eno ali drugo od tega dvojega

§ 5. Zdi se mi, da razum nima niti najmanjšega pojma o kakršnikoli ideji, ki je ni prejel od enega izmed teh dveh. Zunanji objekti oskrbujejo duh z idejami čutnih lastnosti, ki so vse tiste različne zaznave, ki jih tvorijo v nas: duh pa oskrbujejo razum z idejami svojih lastnih delovanj.

Za te, ko smo jih popolnoma pregledali, in za več njihovih načinov, kombinacij in odnosov bomo ugotovili, da vsebujejo našo celotno zalogo idej in da v našem duhu nimamo nič, kar ni vanj prišlo na enega izmed teh dveh načinov. Naj vsakdo preuči svoje lastne misli in temeljito preišče svoj razum in naj mi potem pove, ali so vse izvirne ideje, ki jih ima v razumu, od česa drugega kot objektov njegovih čutov ali delovanj njegovega duha, obravnavanih kot objektov njegove refleksije in kakorkoli velika naj je že masa vednosti, za katero si domišlja, da je tam spravljena, bo, ko bo zavzel strogo gledišče, videl, da v svojem duhu nima nobene ideje, razen tistega, kar sta vtisnila eno ali drugo od tega dvojega, četudi nemara to razum, kot bomo videli kasneje, sestavi in poveča z neskončno raznolikostjo.

Opazljivo že pri otrocih

§ 6. Tisti, ki pozorno preučuje otrokovo stanje, ko pride na svet, bo imel malo razlogov za misel, da je založen z obilico idej, ki naj bi bile zadeva njegove prihodnje vednosti: z njimi je otrok oskrbljen postopno. In četudi se ideje očitnih in znanih lastnosti vtiskujejo, preden začne spomin ohranjati čas ali red, je vendarle pogosto tako pozno, preden nekatere neobičajne lastnosti pridejo na pot, da je le malo ljudi, ki se ne morejo spominjati, kdaj so se prvič seznanili z njimi. Če pa bi bilo vredno truda, ni dvoma, da bi otrok lahko bil tako urejen, da bi imel zgolj nekoliko celo običajnih idej, dokler ne bi zrasel v moža. Toda vsi, ki so rojeni v svet, so obkroženi s telesi, ki jih nenehno in na različne načine vzdražijo; na duh otrok se vtiskujejo raznolike ideje ne glede na to, ali nas to skrbi ali ne. Svetloba in barve so vsepovsod prizadevno pri roki, samo če so oči odprte; zvokom in nekaterim otipljivim lastnostim ne spodleti spodbuditi svojih ustreznih čutov in izsiliti vstopa v duh, pa vendarle, tako mislim, bo zlahka dopuščeno, da otrok, če bi ga držali na mestu, kjer ne bi nikoli videl nobene druge barve kot črno in belo, dokler ne bi postal mož, ne bi imel nič bolj idej škrlatne ali zelene kot otrok, ki od svojega otroštva nikoli ni užil tistega posebnega okusa, ki ga imata ostriga ali ananas.

Ljudje so različno oskrbljeni z idejami, v skladu z različnimi objekti, s katerimi so v stiku

§ 7. Ljudje so potemtakem oskrbljeni z manj ali več enostavnimi idejami od zunaj, v skladu s tem, ali objekti, s katerimi so v stiku, ponujajo večjo ali manjšo raznolikost, in z delovanjem njihovega duha od znotraj, v skladu s tem, ali bolj ali manj o njih razmišljajo. Kajti četudi si tisti, ki premišlja o delovanjih svojega duha, ne more kaj, da ne bi imel enostavnih in jasnih idej o le-teh, pa ne bo – razen če ne obrne svojih misli na tak način in jih pozorno obravnava – imel nič bolj jasnih in razločnih idej vseh dejavnosti duha in vsega, kar je opaziti v njem, kot ne bo imel vseh posebnih idej kakršnekoli krajine ali delov in gibanj ure tisti, ki ne bo usmeril svojih oči nanjo in se ne bi zmenil za vse njene dele. Slika ali ura utegneta biti umeščeni tako, da mu lahko prideta na pot vsak dan, pa vendar bo imel zgolj zmedeno idejo o vseh delih, iz katerih sta sestavljeni, dokler se ne pozorno nanaša tako, da jih obravnava vsakega posebej.

§ 8. *Ideje refleksije pridejo kasneje, ker rabijo pozornost*

In tako vidimo razlog, zakaj je dokaj pozno, preden večina otrok dobi ideje delovanj svojega lastnega duha; nekateri pa nimajo nobenih jasnih ali popolnih idej o največjem delu njegovega delovanja vse svoje življenje. Kajti četudi ta delovanja nenehno potekajo, vendarle – kot plavajoče vizije – ne naredijo dovolj globokih vtisov, da bi v svojem duhu pustila jasne, razločne in trajne ideje, dokler se razum ne obrne vase, reflektira svoja lastna delovanja in jih naredi za objekte svoje lastne kontemplacije. Otroci so, ko se rodijo, obkroženi s svetom novih stvari, ki z nenehnim draženjem njihovih čutov nenehno pritegnejo duha nase, ki si prizadeva opaziti novo in se je zmožen veseliti raznolikosti spreminjajočih se objektov. Prva leta so tako običajno zaposlena in usmerjena v gledanje v zunanjost. Človekov opravilo z njo je, da se seznani, kaj je mogoče najti zunaj. Ker človek tako raste v nenehni pozornosti do zunanjih senzacij, redko

opravi kakršnokoli upoštevanja vreden premislek o tem, kaj se dogaja v njem, dokler ne pride v zrelejša leta, nekateri ljudje pa sploh nikoli.

§ 9. *Duša začne imeti ideje, ko začne zaznavati*

Vprašati, kdaj ima človek prvič kakršnokoli idejo, pomeni vprašati, kdaj začne zaznavati; imeti ideje in zaznavanje sta ista stvar. Vem, da je mnenje, da duša vselej misli in da ima nenehno v sebi dejansko zaznavanje idej, dokler obstaja in da je dejansko mišljenje tako neločljivo od duše, kot je dejanska razsežnost od telesa, kar, če je res, je poizvedovanje po začetku človekovih idej enako poizvedovanju po začetku človekove duše. Kajti po tej razlagi bosta duša in njene ideje – tako kot telo in njegova razsežnost – začele obstajati hkrati.

§ 10. *Duša ne misli vselej, kajti to zahteva dokaze*

Vendar to, ali naj se za dušo domneva, da obstaja pred, hkrati z, ali nekaj časa po prvih zametkih organizacije ali začetkov življenja v telesu, prepuščam razpravi tistih, ki to zadevo boljše razumejo. Sam priznavam, da imam eno tistih dolgočasnih duš, ki sebe vselej ne zaznavajo kot tistih, ki kontemplirajo ideje, niti ne morem dojeti, da je za dušo kaj bolj nujno, da vselej misli, kot je za telo nujno, da se giblje: zaznavanje idej je (kot razumem) za dušo tisto, kar je gibanje za telo; ne njeno bistvo, temveč eno do njenih delovanj. In potemtakem, četudi se domneva, da naj si je že mišljenje tako zelo pravo delovanje duše, vendarle ni nujno domnevati, da bi morala ta vselej misliti, biti vselej v delovanju. To je nemara privilegij neskončnega stvarnika in ohranjevalca stvari, ki nikoli ne drema niti spi, vendar to ni primerno za katerokoli končno bitje ali vsaj ne za dušo človeka. Iz izkustva gotovo vemo, da včasih mislimo in potem izpeljemo ta nezgrešljiv sklep, da je nekaj v nas, ki ima moč mišljenja: toda za to, ali ta substanca nenehno misli ali ne, ne moremo imeti nobenega nadaljnjega zagotovila kot tistega, kar nam sporoča izkustvo. Kajti reči, da je dejansko mišljenje bistveno za dušo in od nje neločljivo, pomeni izogniti se tistemu, za kar gre, ne pa dokazati ga z razumom, kar pa je treba storiti, če to ni samorazvidna propozicija. Toda ali je to, »da duša vselej misli« samorazvidna propozicija, s katero se vsako telo strinja, ko jo prvič sliši, za to se sklicujem na vse ljudi. Dvomljivo je, ali sem zadnjo noč sploh mislil ali ne; vprašanje je o dejstvenih zadevah in je izogibanje, če bi za to, da bi stvar dokazali, uvedli hipotezo, ki je sama stvar, za katero gre. Na ta način lahko dokažemo karkoli. Zato je treba zgolj predpostaviti, da vse ure, medtem ko nihalo bije, mislijo, da bi v zadostni meri dokazali in sicer onkraj dvoma, da je moja ura mislila vso zadnjo noč. Vendar bi tisti, ki sebe ne bo varal, moral zgraditi svojo hipotezo na dejstvih in jo sestaviti iz čutnega izkustva in zaradi svoje hipoteze ne domnevati o dejstvih, to je, zato, ker domneva, da je tako. Tak način dokazovanja pomeni, da moram nujno misliti vso zadnjo noč, ker drugi predpostavlja, da vselej mislim, čeprav jaz sam ne morem zaznati, da vselej to počnem.

Toda ljudje, ki ljubijo svoja mnenja, utegnejo ne le predpostavljati, za kar gre, temveč tudi dopuščati zmotna dejstva. Kako bi sicer lahko kdo mislil, da je moj sklep, da stvari ni, ker se je ne zavedamo v našem spanju? Ne pravim, da v

človeku ni duše, ker se je ne zaveda v svojem spanju, pravim pa, da ne more vselej misliti buden ali speč, ne da bi se je zavedal. To, da se jo zavedamo, ni nujno za nič drugega, kot zgolj za naše misli; zanje je in vselej bo nujna, dokler lahko mislimo, ne da bi se je zavedali.

§ 11. *Duša se vselej ne zaveda svojih misli*

Dopuščam, da duša v budnem človeku nikoli ni brez misli, saj je pogoj budnosti; toda to, ali spanje brez sanj ni afekcija celotnega človeka, tako duha kot telesa, utegne biti vredno obravnave budnega človeka; težko je dojeti, da bi moralo karkoli misliti, ne da bi se tega zavedalo. Če duša v spečem človeku dejansko misli, ne da bi se tega zavedala, potem sprašujem, ali ima med takim mišljenjem kakršnokoli zadovoljstvo ali bolečino, ali je zmožna sreče in nesreče? Gotov sem, da človek tega ni zmožen nič bolj kot postelja ali zemlja, na kateri leži. Kajti biti srečen ali nesrečen, ne da bi se tega zavedal, se mi zdi skrajno nekonsistentno in nemogoče. Ali če je mogoče, da duša lahko ima zase, medtem ko telo spi, svoje misli, zadovoljstva in skrbi, svoje zadovoljstvo ali bolečino, ki se jih človek ne zaveda ali v njih ni udeležen, potem je gotovo, da speči Sokrat in budni Sokrat nista ista oseba, temveč sta njegova duša, ko spi, in Sokrat človek, ki je sestavljen iz telesa in duše, ko je buden, dve osebi, kajti budni Sokrat nima vednosti ali ga ne skrbi za tisto srečo ali nesrečo njegove duše, ki jo ta uživa sama, medtem ko spi, ne da bi karkoli tega zaznal, nič bolj kot jo nima za srečo ali nesrečo človeka v Indiji, ki ga ne pozna. Kajti če v celoti odvzamemo vse zavedanje naših delovanj in občutkov, posebno zadovoljstva in bolečine, in skrb, ki jih spremlja, bo težko vedeti, kam umestiti osebno identiteto.

§ 12. *Če speči človek misli, ne da bi vedel, sta speči in budni človek dve osebi*

»Duša med trdnim spanjem misli«, pravijo ti možje. Medtem ko misli in zaznava, je gotovo zmožna zaznav slasti ali bolečine kot tudi drugih zaznav in se mora nujno zavedati svojih lastnih zaznav. Toda vse to ima zase: speči človek se, jasno, ne zaveda nič tega. Predpostavimo potem dušo Kastorja, medtem ko spi, umaknjeno iz njegovega telesa, kar ni nemogoča predpostavka za ljudi, s katerimi imam tu opraviti, ki tako liberalno dopuščajo življenje brez misleče duše tudi za vse druge živali. Ti ljudje potem lahko sodijo, da ni nemogoče ali protislovje, da bi telo lahko živelo brez duše, niti da bi duša lahko obstajala in mislila ali imela zaznave, celo zaznave sreče ali nesreče brez telesa. Predpostavimo potem, kot pravim, dušo Kastorja, ki je med njegovim spanjem ločena od njegovega telesa, da misli zase. Predpostavimo tudi, da izbere za svoje prizorišče misli telo drugega človeka, na primer Poluksa, ki spi brez duše. Kajti če Kastorjeva duša lahko misli, medtem ko Kastor spi, česar pa se Kastor nikoli ne zaveda, ni pomembno, katero mesto si izbere, da bi v njem razmišljala. Tu imamo potem telesi dveh ljudi z zgolj eno dušo med njima, za katero bomo predpostavili, da izmenično spi in je budna. Duša v budnem človeku še vedno misli, česar se speči človek nikoli ne zaveda, o čemer nima nikoli najmanjše zaznave. Potem se sprašujem, ali torej Kastor in Poluks, z zgolj eno dušo med

njima, ki misli in zaznava v enem tisto, česar se drugi nikoli ne zaveda niti ga za to ne skrbi, nista dve tako različni osebi, kot sta bila Kastor in Herkules ali Sokrat in Platon? In ali eden od njiju ni lahko zelo srečen, drugi pa zelo nesrečen? Iz istega razloga ravno tako naredijo iz duše in človeka dve osebi, ki duši pusti misliti zase tisto, česar se človek ne zaveda. Kajti predpostavljam, da nihče ne bo menil, da identiteta oseb sestoji iz tega, da je duša združena s taistimi numeričnimi delčki materije. Kajti če bi to bilo nujno za identiteto, ne bi bilo mogoče, v tistem nenehnem toku delčkov naših teles, da bi katerikoli človek bil ista oseba dva dni ali dva trenutka skupaj.

§ 13. *Nemogoče je prepričati tiste, ki spijo brez sanj, da mislijo*

Tako jaz mislim, da že vsako dremavo kinkanje pretrese nauk tistih, ki učijo, da duša vselej misli. Vsaj tiste, ki dejansko enkrat spijo brez sanj, ni mogoče nikoli prepričati, da so njihove misli včasih zaposlene za štiri ure, ne da bi za to vedeli. Če pa jih zalotimo pri samem dejanju, nam ga, prebujeni v sredi te speče kontemplacije, nikakor ne morejo razložiti.

§ 14. *Zaman rotimo, da ljudje sanjajo, ne da bi se tega spominjali*

Morda bo rečeno, »da duša misli celo v najbolj trdnem spanju, vendar spomin tega ne ohrani«. Da bi duša v spečem človeku morala biti v tem trenutku zaposlena z mišljenjem, v naslednjem trenutku pa se v budnem človeku ne bi spominjala niti ne bi bila zmožna spominjati se niti pičice vseh teh misli, je zelo težko razumeti in bi zahtevalo nek boljši dokaz, da bi v to verjeli, kot zgolj trditev. Kajti kdo si lahko brez kakršnegakoli obotavljanja, temveč da bi mu tako zgolj povedali, domišlja, da največji del ljudi med svojim življenjem dejansko več ur vsak dan misli o nečem, o čemer se – če bi bili naprošeni – celo v sredi teh misli sploh ničesar ne bi mogli spomniti? Večina ljudi, tako mislim, prebije velik del svojega spanca brez sanj. Nekoč sem poznal človeka, ki je bil rojen učenjak in ni imel slabega spomina ter mi je povedal, da v svojem življenju nikoli ni sanjal, dokler ni imel tiste vročice, od katere si je potem na novo opomogel, ko je bil star okrog petindvajset ali šestindvajset let. Domnevam, da svet ponuja več takih primerov: vsakdo, ki ima znanca, ga bo oskrbel z zadostnimi primeri, saj prebije večino svojih noči brez sanj.

§ 15. *Po tej hipotezi bi morale biti misli spečega človeka najbolj racionalne*

Pogosto misliti in tega nikoli ne ohraniti več ko za en trenutek je zelo nekoristna vrsta mišljenja: duša pa v takem stanju mišljenja stori zelo malo, če sploh prekaša ogledalo, ki nenehno prejema raznolike podobe ali ideje, vendar nobene ne ohrani, te izginejo in se zgubijo, za njimi pa ne ostanejo nikakršni sledovi. Ogledalo ni nikoli boljše za take ideje, kot je duša za svoje misli. Morda bodo rekli, »da se v budnem človeku v mišljenju uporabljajo in zaposlujejo materiali telesa in da se spomin misli ohrani s vtisi, ki se vtisnejo v možgane, in s sledovi, ki tam ostanejo po takem mišljenju, vendar da v mišljenju duše, ki je ni zaznati v spečem človeku, duša misli zase in – ko ne uporablja organov tele-

sa – ne pušča nobenih vtisov na njem in torej nobenega spomina takih misli«. Da ne bi spet omenil nesmiselnosti dveh različnih oseb, ki sledi iz take predpostavke, dalje odgovarjam, da katerekoli že ideje lahko duh sprejme in kontemplira brez pomoči telesa, je razumno sklepati, da jih lahko tudi ohrani brez pomoči telesa ali pa bo sicer duša ali katerikoli ločen duh imel z mišljenjem zgolj malo prednost. Če duša nima spomina svojih lastnih misli, če jih ne more pripraviti za svojo lastno rabo in če jih priložnostno ni zmožna priklicati, če ne more premišljati o tistem, kar je preteklo, in ne more uporabljati svojih lastnih izkustev, sklepanj in kontemplacij, čemu potem misli? Tisti, ki na ta način delajo iz duše mislečo stvar, je ne bodo naredili za veliko bolj plemenito bitje kot oni, ki jih obsojajo, ker dopuščajo, da ni nič drugega kot najbolj subtilni deli materije. Znaki v prahu, ki jih zbriše prvi piš vetra, ali vtisi, narejeni na kopici atomov, so skupaj tako koristni in naredijo predmet tako plemenit, kot misli duše, ki ovenijo v duši; ko enkrat izginejo izpred oči, izginejo za vedno in za sabo ne pustijo o sebi nobenih sledov. Narava nikoli ne naredi odličnih stvari zaman ali brez potrebe; in težko je dojeti, da bi naš neskončno moder stvarnik naredil tako čudovito zmožnost, kakršna je moč mišljenja, tisto zmožnost, ki se najbolj približa odličnosti njegovega lastnega nedoumljivega bitja, da bi bila tako nesmiselno in nekoristno uporabljena, tu vsaj četrtino svojega časa, da bi nenehno mislili, ne da bi se spominjali katerekoli od teh misli, ne da bi delali karkoli dobrega samemu sebi ali drugemu ali bili kakorkoli koristni za katerikoli del stvarstva. Če je bomo preučevali, ne bomo nikjer v vesolju odkrili, tako domnevam, gibanja dolgočasne in brezčutne materije, ki je tako malo uporabna in tako popolnoma vržena stran.

§ 16. *Po tej hipotezi mora duša imeti ideje, ki niso izpeljane iz občutka ali refleksije in se ne pojavljajo*

Res je, da imamo včasih primere zaznav, ko spimo, in ohranimo spomin teh misli. Toda kako ekstravagantne in nekoherentne povečini so, kako malo skladne s popolnostjo in redom racionalnega bitja – tega tistim, ki so seznanjeni s sanjami, ni treba povedati. Rad bi se prepričal o tem, ali duša, ko tako misli sama zase in kot da bi bila ločena od telesa, deluje manj racionalno kot tedaj, ko deluje skupaj z njim, ali ne. Če so njene ločene misli manj racionalne, potem ti možje morajo reči, da duša dolguje popolnost racionalnega mišljenja telesu. Če ne, potem je čudno, da naj bi bile naše sanje povečini tako površne in iracionalne in da duša ne bi ohranila nobenega od svojih bolj racionalnih samogovorov in meditacij.

§ 17. *Če mislim, ko za to ne vem, ne more tega vedeti nihče drug*

Za tiste, ki nam tako prepričano pravijo, »da duša vselej dejansko misli«, bi hotel, da nam tudi povedo, katere so tiste ideje, ki so v duši otroka pred ali ravno v trenutku združitve s telesom, preden je katerokoli sprejela preko občutka? Sanje spečih ljudi so, kot jaz razumem, vse narejene iz idej budnih ljudi, četudi so povečini nenavadno spravljene vkup. Nenavadno je, če ima duša svoje lastne

ideje, ki jih ne izpeljuje iz občutka ali refleksije (kot bi morala, če misli, preden je sprejela kakršnekoli vtise iz telesa), da ne bi smela nikoli v svojem privatnem mišljenju (tako privatnem, da ga sam človek ne zaznava) ohraniti nobeno od njih v samem trenutku, ko se iz njih zbudi in potem človeka razveseli z novimi odkritji. Komu se lahko zdi razumno, da bi duša morala v svoji odmaknjenosti med spanjem imeti toliko ur misli, pa vendarle nikoli naleteti na katerekoli od tistih idej, ki si jih ni sposodila iz občutka ali refleksije, ali vsaj ohraniti spomin nobenih drugih, temveč zgolj takih, ki morajo – ker jih sproža telo – biti za duha manj naravne? Nenavadno je, da si duša ne bi niti enkrat v celotnem življenju človeka priklicala v spomin kako od svojih prirojenih misli in tistih idej, ki ji je imela, preden si je karkoli sposodila od telesa, nikoli pripeljala pred oči budnega človeka katerokoli drugo idejo – razen tiste o okusu soda –, ki očitno izpeljuje svoj izvor iz te enotnosti duše in telesa. Če vselej misli in tako ima ideje, preden je združena ali preden je katerokoli dobila od telesa, ne gre predpostaviti nič drugega, kot da med spanjem prikliče svoje prirojene ideje; med to odmaknjenostjo od komunikacije s telesom, ko misli sama zase, bi morale biti ideje, s katerimi se ukvarja, vsaj včasih bolj naravne in sorodne, take, ki jih ima sama v sebi in niso izpeljane iz telesa ali njegovih lastnih dejavnosti z njimi. Ker pa se buden človek nikoli ne spominja, moramo iz te hipoteze skleniti bodisi, da se duša spominja nečesa, česar se človek ne spominja, bodisi, da spomin sodi zgolj k takim idejam, kot so izpeljane iz telesa, ali k postopkom duha z njimi.

§ 18. *Kako kdo ve, da duša vselej misli? Kajti če to ni samorazvidna propozicija, potrebuje dokaz*

Od teh ljudi, ki tako prepričljivo izjavljajo, da človekova duša ali – kar je isto – da človek vselej misli, bi rad zvedel, kako pridejo do te vednosti, ne, kako pridejo do tega, da vedo, da oni sami mislijo, ko sami tega ne zaznavajo. To je, bojim se, gotovo brez dokaza; vedeti brez zaznavanja pa je, sumim, zmeden pojem, pobran za to, da rabi neki hipotezi, in ni ena tistih jasnih resnic, katerih lastna evidenca nas prisili, da jih dopustimo, ali pa splošno izkustvo naredi, da jih je predrzno zanikovati. Največ, kar je mogoče o njem reči, je, da je mogoče, da duša lahko vselej misli, vendar da tega vselej ne ohrani v spominu. Jaz pa pravim, da je ravno tako mogoče, da duša lahko vselej ne misli in veliko bolj verjetno, da včasih ne bi mislila, kot da bi morala pogosto misliti in to dolgo časa skupaj, ne da bi se sama, potem ko je imela misli, naslednji trenutek tega zavedala.

§ 19. *Zelo neverjetno je, da bi človek bil zaposlen z mišljenjem, v naslednjem trenutku pa ga ne bi ohranil*

Predpostaviti, da duša misli, človek pa tega ne zaznava, pomeni, kot je bilo rečeno, narediti dve osebi v enem človeku in če dobro preudarimo način govorjenja teh mož, bi morali pristati v sumu, da počnejo nekaj takega. Kajti tisti, ki nam pripovedujejo, da duša vselej misli, nikoli ne, ne da bi se jaz spomnil, rečejo, da človek vselej misli. Lahko duša misli, ne pa človek, ali človek misli,

ne da bi se tega zavedal? To bi pri drugih lahko imeli za žargon. Če pravijo, da človek vselej misli, vendar se tega vselej ne zaveda, lahko ravno tako primerno rečejo, da je njegovo telo razprostrto, ne da bi imelo dele. Saj je popolnoma ravno tako razumljivo reči, da je telo razprostrto brez delov, kot da vsakršna stvar misli, ne da bi se tega zavedala ali zaznavala, da to počne. Tisti, ki govorijo tako, lahko z enakim razlogom, če bi bilo to nujno za njihove hipoteze, rečejo, da je človek vselej lačen, vendar da tega ne vselej čuti, medtem ko lakota sestoji iz tega občutka samega, kot mišljenje sestoji iz zavedanja, da mislimo. Če pravijo, da se človek vselej zaveda mišljenja, sprašujem, kako to vedo? Zavest je zaznavanje tistega, kar se dogaja v lastnem duhu človeka. Lahko drug človek zaznava, da se sploh česa zavedam, ko tega ne zaznavam jaz sam? Tu vednost nobenega človeka ne more iti onstran njegovega izkustva. Zbudite človeka iz trdnega spanca in ga vprašajte, o čem je tisti trenutek razmišljal. Če se on sam ničesar ne zaveda, o čemer je takrat mislil, mora biti znan vedeževalec misli, ki mu zagotavlja, da je mislil: ali mu lahko ne bolj upravičeno zagotavlja, da ni spal? To je nekaj, kar presega filozofijo; ne more biti manj kot razodetje, ki drugemu razkriva misli v mojem duhu, ko v njem ne morem nobene odkriti jaz sam. Tisti, ki lahko z gotovostjo vidijo, da mislim, ko tega ne morem zaznati jaz sam in ko razglašam, da tega ne zaznavam, morajo imeti oster vid. Lahko pa vidimo, da psi ali sloni ne mislijo, ko za to dajejo vse zamisljive dokaze, z izjemo tega, da nam ne povedo, da ne mislijo. Taiste lahko sumimo, da so korak pred rozenkrojcarji; zdi se, da je lažje narediti samega sebe nevidnega za druge, kot narediti misli drugega, ki njemu samemu niso vidne, vidne zame. Toda treba ni nič drugega, kot definirati dušo kot »substanco, ki vselej misli«, in posel je opravljen. Če naj ima taka definicija kako avtoriteto, ne vem, čemu bi lahko rabila, razen temu, da bi mnoge ljudi spravila v dvom, da sploh nimajo nobene duše, saj ugotavljajo, da velik del njihovega življenja mine brez mišljenja. Kajti nobena definicija, ki jo poznam, nobena domneva katerekoli šole, ni dovolj močna, da bi uničila nenehno izkustvo. Morda pa je ravno sla, vedeti več, kot zaznavamo, tista, ki v svetu povzroči tako veliko razprave in hrupa.

§ 20. *Če opazujemo otroke, so razvidne zgolj ideje iz občutkov ali refleksije*

Torej ne vidim nobenega razloga za verjetje, da duša misli, preden so jo čuti oskrbeli z idejami, da bi o njih mislila; ko pa se te namnožijo in ohranijo, z vajo pride do tega, da duša izboljša svojo zmožnost mišljenja v večjem številu svojih delov, kot tudi potem, s sestavljanjem teh idej in z premišljevanjem o svojih lastnih dejavnostih; poveča svoje zaloge kot tudi sposobnost spominjanja, domišljije, sklepanja in drugih načinov mišljenja.

§ 21. Tisti, ki se bo podvrgel temu, da ga informira opazovanje in izkustvo, in svojih lastnih hipotez ne naredi za pravilo narave, bo našel pri novorojencu malo znakov duše, ki je navajena na veliko mišljenja, še manj pa za sploh kakršnokoli sklepanje. Pa vendarle si je težko domišljati, da bi morala racionalna duša toliko misliti, sploh pa ne sklepati. Oni pa, ki bo štel, da otroci, ki komaj

pridejo na svet, preživijo velik del svojega časa v spanju in so redko budni, vendar ko bodisi lakota zahteva seske bodisi neka bolečina (najbolj nadležen od vseh občutkov) ali neki drugi nasilni vtis na telo prisili duha, da zaznava, da je pozoren nanj – oni, pravim, ki to preučuje, bo nemara našel razlog za domišljanje, da se fetus v maternici ne veliko razlikuje od stanja rastline in da največji del svojega časa preživi brez zaznavanja ali misli in počne zelo malo na mestu, kjer mu ni treba iskati hrane in ga obdaja tekočina, vselej enako mehka in domala iste narave: tam, kjer oči nimajo svetlobe in ušesa, tako zaprta, niso zelo občutljiva za zvoke in kjer je malo ali ni nobene raznolikosti ali spremembe objektov, da bi vzdražili čute.

§ 22. Sledite otroku od njegovega rojstva in opazujte spremembe, ki jih naredi čas, in ugotovili boste, da ko čuti duh bolj in bolj oskrbujejo z idejami, je ta bolj in bolj buden; misli več, več kot ima materije, o kateri premišljuje. Po nekem času začenja poznati objekte, ki so, ker so mu najbolj znani, naredili trajne vtise. Tako začne postopno poznati osebe, s katerimi se dnevno pogovarja in jih razlikuje od tujcev, kar so primeri in učinki tega, da začenja ohranjati in razločevati ideje, ki mu jih sporočajo čuti. In tako lahko opazimo, kako se duh v teh postopno izboljšuje in napreduje do opravljanja tistih drugih zmožnosti razširjanja, sestavljanja in odmišljanja svojih idej in sklepanja ter premišljevanja o njih. O tem bom imel priložnost povedati več kasneje.

§ 23. Če se bo potemtakem spraševalo, kdaj začne človek imeti kako idejo, mislim, da je resničen odgovor, da ko ima prvi občutek. Kajti ker se zdi, da v duhu ni nobenih idej, preden so mu jih sporočili čuti, menim, da so ideje v razumu sočasne z občutkom, ki je tak vtis ali gibanje, narejeno v nekem delu telesa, da ustvari neko zaznavo v razumu. Ravno ti vtisi, ki jih na naše čute naredijo zunanji objekti, so tisti, za katere se zdi, da jih sam duh najprej uporabi v takih delovanjih, ki jih imenujemo zaznavanje, spominjanje, premišljevanje, sklepanje itn.

§ 24. *Izvir vse naše vednosti*

Sčasoma duh pride do tega, da premišljuje o svoji lastnih postopkih z idejami, dobljenimi s čuti, in se tako založi z novim mnoštvom idej, ki jih imenujem ideje refleksije. To so vtisi, ki jih na naše čute naredijo zunanji objekti, ki so zunaj duha in njegovih lastnih dejavnosti in izvirajo iz moči, ki so intrinzične in lastne samemu duhu; ki, ko sam duh o njih premišljuje, postanejo tudi objekti njegove kontemplacije, in so, kot sem rekel vir vse vednosti. Torej je prva zmožnost človekovega intelekta, da je duh uravnan tako, da sprejme vtise, ki jih nanj naredijo preko čutov zunanji objekti ali njegove lastne dejavnosti, ko o njih premišljuje. To je prvi korak, ki ga človek naredi proti odkritju katerekoli stvari in temelj, na katerem gradi vse tiste pojme, ki jih bo kdaj naravno imel v tem svetu. Vse tiste sublimne misli, ki se dvigajo nad oblake in segajo tako visoko kot samo nebo, vznikajo in se utemeljujejo tu. V vsem tistem dobrem obsegu, po katerem se potepa duh, v tistih oddaljenih spekulacijah, za katere se zdi, da je na isti ravni z njimi, se niti za pičico ne premakne onstran tistih idej, ki sta jih čut ali refleksija ponudila za njegovo kontemplacijo.

§ 25. *V sprejemanju enostavnih idej je razum povečini trpen*

V tem delu je razum zgolj trpen in to, ali bo imel ali ne te začetke in tako rekoč materiale vednosti, ni v njegovi lastni moči. Kajti objekti naših čutov dejansko – mnogi od njih – vsiljujejo svoje posebne ideje našemu duhu, če to hočemo ali pa ne. Delovanja našega duha pa nas ne bodo pustila, da bi bili brez vsaj nekega obskurnega pojma o njih. Nihče ne more biti popolnoma neveden, kaj počne, ko misli. Teh enostavnih idej, ko so ponujene duhu, razum ne more več zavrniti, da bi jih imel, niti spremeniti, ko so vtisnjene, niti izbrisati in sam ustvariti nove ideje, kot ne more ogledalo zavrniti, spremeniti ali izbrisati podob ali idej, ki so jih objekti postavili predenj, da bi jih v njem ustvarili. Tako kot telesa, ki nas obkrožajo, različno prizadevajo naše organe, je tudi duh prisiljen sprejeti vtise in se ne more izogniti zaznavanju tistih idej, ki so jim pridružene.

VIII. poglavje
Nekateri nadaljnji premisleki, ki zadevajo naše enostavne ideje

§ 1. *Pozitivne ideje iz privativnih vzrokov*

Kar zadeva enostavne ideje občutka, je treba upoštevati, da vse, kar je v naravi tvorjeno tako, da je zmožno, s vplivanjem na naše čute, povzročiti kakršnokoli zaznavo v duhu, tako dejansko ustvarja v razumu neko enostavno idejo. Na to idejo, kakršnekoli naj je že njen zunanji vzrok, ko pride do tega, da jo opazi naša razločujoča zmožnost, duh gleda in jo ima za realno pozitivno idejo v razumu ravno toliko kot katerokoli drugo, četudi morda njen vzrok ni nič drugega kot zanikanje predmeta.

§ 2. Tako so ideje vročega in hladnega, svetlega in temnega, belega in črnega, gibanja in mirovanja enako jasne in pozitivne ideje v duhu, četudi so morda nekateri njihovi vzroki, ki jih ustvarijo, zgolj zanikanja predmetov, iz katerih naši čuti te ideje izpeljejo. Razum jih ima, ko jih pojmuje, vse za različne pozitivne ideje, ne da bi se zmenil za vzroke, ki jih ustvarijo, kajti to je raziskovanje, ki ne sodi k ideji, kot je v razumu, temveč k naravi stvari, ki obstajajo brez nas. To sta dve zelo različni stvari in ju je treba skrbno razlikovati; ena stvar je zaznavati in poznati idejo belega in črnega, povsem druga pa preučevati, iz kakšnih vrst delcev morata biti in kako razporejeni na površinah, da bi se nek objekt zdel bel ali črn.

§ 3. Slikar ali barvar, ki nikoli ni poizvedoval za njunimi vzroki, ima ideje bele in črne in drugih barv v svojem razumu tako jasno, popolno in razločno in morda bolj razločno kot filozof, ki se je ukvarjal s preučevanjem njune narave in misli, da ve, kako daleč je ena in druga v svojem vzroku pozitivna ali privativna, ideja črne pa v njegovem duhu ni nič manj pozitivna kot ideja bele, kakorkoli že utegne biti vzrok te barve v zunanjem objektu zgolj zanikanje.

§ 4. Če bi bil namen mojega pričujočega podjetja poizvedovanje za naravnimi vzroki in načini zaznavanja, bi to ponudil kot razlog, zakaj lahko privativni vzrok vsaj v nekaterih primerih ustvari pozitivno idejo, to je, da mora – ker vse občutke v nas ustvarijo zgolj različne stopnje in načini gibanja v naših življen-

jskih duhovih, ki jih različno vzdražijo zunanji objekti –, oslabitev kateregakoli prejšnjega gibanja nujno ustvariti nov občutek kot spremembo ali povečanje letega in tako uvesti novo idejo, ki je odvisna zgolj od drugačnega gibanja življenjskih duhov v tem organu.

§ 5. Vendar o tem, ali je to tako ali ne, se tu ne bom odločil, temveč se bom skliceval na izkustvo, ki je lastno vsakomur, ali človekova senca, čeprav ne sestoji iz nič drugega kot odsotnosti svetlobe (in bolj kot je svetloba odsotna, bolj razločljiva je senca), ne – ko človek gleda nanjo – povzroči ravno tako jasne in pozitivne ideje v njegovem duhu kot on sam, četudi ga obsije sončna svetloba, in je slika sence pozitivna stvar? Res je, imamo negativna imena, ki neposredno ne stojijo za pozitivne ideje, temveč za njihovo odsotnost. Taka so neokusen, tišina, nič itn., katerih besede označujejo pozitivne ideje, na primer, okus, zvok, bit z označevanjem njihove odsotnosti.

§ 6. *Pozitivne ideje iz privativnih vzrokov*

In tako lahko kdo res reče, da vidi temo. Kajti predpostavimo popolnoma črno luknjo, ki ne odseva nobene svetlobe – gotovo je, da lahko vidimo njen lik ali da utegne biti obarvana; to, ali črnilo, s katerim pišem, tvori katerokoli drugo idejo, je dvomljivo. Privativni vzroki, ki sem jih tu pripisal pozitivnim idejam, so v skladu s splošnim mnenjem, toda v resnici bo težko določiti, ali dejansko obstajajo kake ideje iz privativnega vzroka, dokler ne bo določeno, ali je mirovanje kaj bolj zanikanje kot gibanje.

§ 7. *Ideje so v duhu, lastnosti v telesu*

Da bi bolje odkrili naravo naših idej in o njih razumno razpravljali, jih bo primerno razločevati kot ideje ali zaznave v našem duhu in kot modifikacije materije v telesih, ki take zaznave v nas povzročajo, da tako ne bi utegnili misliti (kot se morda običajno počne), da so natanko podobe in podobnosti nečesa, kar je notranje predmetu; večina teh občutkov v duhu ni nič bolj podobna nečemu, kar obstaja zunaj nas, kot so imena, ki zanje stojijo, podobna našim idejam, ki pa so jih, ko jih slišimo, zmožna v nas vzbuditi.

§ 8. Karkoli že duh zaznava v samem sebi ali je neposreden objekt zaznave, misli ali razuma, imenujem ideja, moč ustvarjanja kake ideje v našem duhu pa imenujem lastnost predmeta, v katerem je ta moč. Tako snežno kepo, ki ima moč, da v nas tvori ideje belega, hladnega in okroglega, moči, da v nas tvorijo tiste ideje, kot so v snežni kepi, imenujem lastnosti, kot občutke ali zaznave v našem razumu pa jih imenujem ideje. Ko pa včasih govorim o idejah, kot da bi bile v samih stvareh, mislim s tem tiste lastnosti v objektih, ki v nas te ideje ustvarijo.

§ 9. *Prvotne lastnosti*

Tako obravnavane lastnosti v telesih so, prvič, take, da so izrecno neločljive od telesa, v kakršnemkoli stanju naj to je; take, da jih telo v vseh prekrojitvah in

spremembah, ki jim je podvrženo, kljub vsej sili, ki je uporabljena na njemu, nenehno obdrži; take, kot jih čut nenehno odkriva v vsakem delcu materije, ki je dovolj obsežen, da je zaznan, in jih duh odkriva kot neločljive od vsakršnega delca materije, četudi je tak, da je sam posamezno manjši, da bi ga lahko zaznali naši čuti. Na primer, vzemite pšenično zrno in ga razdelite na dva dela; vsak del ima še naprej solidnost, razsežnost, lik in gibljivost: razdelite ga spet in bo še vedno ohranil iste lastnosti; in tako ga delite, dokler deli ne postanejo nezaznavni, vendar morajo vsi deli še vedno ohraniti tiste lastnosti. Kajti delitev (kar je vse, kar mlin ali tolkač ali katerokoli drugo telo naredi drugemu, ko ga zmanjša na nezaznavne dele) ne more nikoli nobenemu telesu odvzeti bodisi solidnost, razsežnost, lik bodisi gibljivost, temveč iz tistega, ki je bilo pred tem ena masa, zgolj naredi dve ali več različnih ločenih mas materije; vse te različne mase, ki jih štejemo za ravno toliko različnih teles, po delitvi tvorijo neko število. Te lastnosti imenujem izvirne ali prvotne lastnosti telesa, za katere lahko, mislim, opazimo, da v nas tvorijo enostavne ideje, namreč solidnost, razsežnost, lik, gibanje ali mirovanje in število.

§ 10. *Drugotne lastnosti*

Drugič, take lastnosti, ki v resnici niso (nič) v samih objektih, temveč zgolj moči, da v nas vzbudijo razne občutke s svojimi prvotnimi lastnostmi, to je, z obsegom, likom, teksturo in gibanjem svojih nezaznavnih delov, kakršni so barve, zvoki, okusi itn., take lastnosti imenujem drugotne lastnosti. Tem bi se lahko dodalo tretjo vrsto lastnosti, za katere se dopušča, da so čiste moči, četudi so ravno toliko realne lastnosti v predmetih, kot tiste, ki jih jaz, da bi ustregel običajnemu načinu govorjenja, imenujem lastnosti, vendar za razločevanje z drugotnimi lastnostmi. Kajti moč v ognju, da s svojimi prvotnimi lastnostmi ustvari novo barvo ali trdnost v vosku ali glini, je ravno toliko lastnost v ognju kot moč, ki jo ima, da v meni ustvari novo idejo ali občutek toplote ali vročine, ki je prej nisem čutil z istimi prvotnimi lastnostmi, to je obsegom, teksturo in gibanjem njegovih nezaznavnih delov.

§ 11. *Kako prvotne lastnosti ustvarjajo svoje ideje*

Naslednja stvar, ki jo je treba preučiti, je, kako telesa ustvarjajo v nas ideje; to pa se dogaja z sunkom/dražljajem, na edini način, za katerega lahko dojamemo, da delujejo telesa.

§ 12. Če zunanji objekti naj ne bili eno z našim duhom, potem je – ko v njem ustvarjajo ideje in te prvotne kvalitete vendarle zaznavamo v takih objektih kot take, da posamezno sodijo v naše čute – razvidno, da se mora torej neko gibanje po živcih ali življenjskih duhovih v nekih delih telesa nadaljevati do možganov ali sedeža občutka, da v našem duhu potem ustvari posebne ideje, ki jih imamo o njih. Ker pa vid lahko na daljavo zazna razsežnost, lik, število in gibanje teles opazne velikosti, je razvidno, da morajo nekatera posamezno nezaznavna telesa priti iz njih do oči in s tem možganom sporočiti neko gibanje, ki ustvari te ideje, ki jih o njih imamo v sebi.

§ 13. *Kako drugotne lastnosti ustvarjajo svoje ideje*

Lahko si predstavljamo, da so ideje drugotnih lastnosti ustvarjene na enak način, kot so v nas ustvarjene ideje teh prvotnih lastnosti, to je z delovanjem nezaznavnih delcev na naše čute. Kajti očitno je, da obstajajo telesa, in sicer v veliki množini, od katerih je vsako tako majhno, da ne moremo z nobenim od naših čutov odkriti niti njihovega obsega, lika ali gibanja, kot je razvidno pri delcih zraka in vode in drugih delcih, ki so izjemno manjši od teh, morda toliko manjši od delcev zraka in vode, kot so delci zraka in vode manjši od graha ali zrnca toče; predpostavimo torej, da različna gibanja in liki, obseg in število takih delcev vplivajo na več organov naših čutov in ustvarijo v nas tiste različne občutke, ki jih imamo od barv in vonjev teles, to je, da vijolica z dražljajem takih nezaznavnih delcev materije posebnih likov in obsega in v različnih stopnjah in modifikacijah njihovih gibanj, povzroča ideje modre barve in sladkega vonja te cvetlice, ki naj se ustvari v našem duhu; nič bolj nemogoče ni predstavljati si Boga, ki bi take ideje moral dodati k takim gibanjem, s katerimi nimajo nobene podobnosti, kot da bi moral dodati idejo bolečine gibanju dela jekla, ki reže naše meso, s katerim ta ideja nima nobene podobnosti.

§ 14. Kar sem rekel zadevajoč barve in vonje, je mogoče razumeti tudi za okuse in zvoke in druge podobne čutne lastnosti, ki – kakršnokoli realnost jim že zmotno pripisujemo – v resnici niso (nič) v samih objektih, temveč zgolj moči, da v nas ustvarjajo razne občutke in so odvisne od tistih prvotnih lastnosti, to je obsega, lika, teksture in gibanja delov, kot sem rekel.

§ 15. *Ideje prvotnih lastnosti so podobnosti, drugotnih pa ne*

Od koder je mogoče, tako mislim, zlahka potegniti opažanje, da so ideje prvotnih lastnosti teles tem telesom podobne in da njihovi vzorci dejansko obstajajo v samih telesih, vendar pa ideje, ki jih v nas ustvarjajo drugotne lastnosti, tem telesom sploh niso podobne. Ni nič takega, kar bi bilo podobno našim idejam, ki obstajajo v samih telesih. V telesih, ki jih označujemo z njimi, so zgolj moči, da v nas ustvarijo tiste občutke, in tisto, kar je sladko, modro ali toplo v ideji, ni nič drugega kot nek obseg, lik in gibanje nezaznavnih delov v samih telesih, ki jih tako imenujemo.

§ 16. Ogenj se imenuje vroč in svetel, sneg bel in hladen in mana bela in sladka – po idejah, ki jih ustvarijo v nas; za te lastnosti se običajno misli, da so enake v tistih telesih, kot tiste ideje v nas, in da so ene popolnoma podobne drugim kot v ogledalu; večina ljudi pa bi sodila, da je zelo čudaško, če bi rekli drugače. Tisti pa, ki bi menil, da isti ogenj, ki na eni oddaljenosti ustvari v nas občutek toplote, v bližnjem pristopu pa ustvari v nas precej drugačen občutek bolečine, bi moral sam misliti, kakšen razlog ima, da reče, da je njegova ideja toplote, ki jo je v njem ustvaril ogenj, dejansko v ognju, njegova ideja bolečine, ki jo je isti ogenj ustvaril v njem na enak način, pa ni v ognju. Zakaj sta belost in hladnost v snegu, bolečina pa ne, ko ustvari v nas eno in drugo idejo, ne enega ne drugega pa ne more ustvariti brez obsega, lika, števila in gibanja svojih solidnih delov?

§ 17. Posamezna masa, število, lik in gibanje delov ognja ali snega so dejansko v ognju in snegu ne glede na to, ali jih naši čuti zaznavajo ali ne in jih je torej mogoče imenovati realne lastnosti, ker realna obstajajo v teh telesih. Toda svetloba, vročina, belost ali hladnost niso nič bolj realno v njih, kot sta bolezen ali bolečina v mani. Odvzemite od njih občutek: naj oči ne vidijo svetlobe ali barv niti ušesa slišijo zvokov, naj jezik ne okuša niti nos voha in vse barve, okusi, vonji in zvoki, ker so take posamezne ideje, izginejo in preminejo in se zvedejo na svoje vzroke, to je maso, lik in gibanje delov.

§ 18. Kos mane zaznavne velikosti je zmožen v nas ustvariti idejo okroglega ali kvadratastega lika in, ko se premika iz enega v drug kraj, idejo gibanja. Ta ideja gibanja predstavlja, kot da je v mani realno gibanje; krog in kvadrat sta enaka bodisi v ideji ali dejanskosti bodisi v duhu ali v mani; tako gibanje kot lik pa sta realno v mani ne glede na to, ali ju opazimo ali ne – s tem je pripravljen soglašati vsakdo. Poleg tega ima mana z maso, likom, teksturo in gibanjem svojih delov moč, da v nas ustvari občutke bolezni in včasih akutne bolečine ali krčev. Da te ideje bolezni in bolečine niso v mani, temveč so učinki njenega delovanja na nas in jih nikjer ni, ko jih ne čutimo – o tem tudi vsakdo zlahka soglaša. Pa vendarle je ljudi težko pripraviti do tega, da sladkost in belost dejansko nista v mani, temveč da sta zgolj učinka delovanja mane z gibanjem, velikostjo in likom njenih delcev na oči in jezik, saj bolečina in bolezen, povzročeni z mano, očitno nista nič drugega kot učinka njenih delovanj na trebuh in drobovje z velikostjo, gibanjem in likom njenih nezaznavnih delov (kajti na telo ne more delovati nič drugega, kot je bilo dokazano); kot da mana ne bi mogla delovati na oči in jezik in tako ustvariti v duhu posamezne razločne ideje, ki jih sam na sebi nima, ko pa dopuščamo, da lahko deluje na drobovje in trebuh in s tem ustvarja razločne ideje, ki jih sama na sebi nima. Ker so vse te ideje učinki delovanj mane na več delov našega telesa z velikostjo, likom, številom in gibanjem njenih delov, zakaj naj bi o tistih, ki jih ustvarjajo oči in jezik, raje mislili, da so realno v mani, kot pa o onih, ki jih ustvarjata drobovje in trebuh? Ali zakaj naj bi o bolečini in bolezni, idejah, ki sta učinka mane, mislili, da ju ni nikjer, ko ju ne čutimo? Pa vendarle bi bil za razlago tega, da bi si morali o sladkosti in belosti, učinkih iste mane na druge dele telesa na enako neznane načine misliti, da *obstajajo* v mani, ko se jih ne vidi ali okuša, potreben nekakšen razlog.

§ 19. *Ideje prvotnih lastnosti so podobnosti, drugotnih pa ne*

Oglejmo si rdečo in belo barvo v porfirju: zadržite svetlobo, da bi naj svetila, in njegove barve izginejo in v nas nič več ne ustvarja nobene take ideje, z vrnitvijo svetlobe pa v nas spet ustvarja te pojave. Ali lahko kdo misli, da je v porfirju – s prisotnostjo ali odsotnostjo svetlobe – prišlo do kakršnihkoli sprememb in da so te ideje belosti in rdečosti v svetlobi realno v porfirju, ko je jasno, da v temi nima nobene barve? Dejansko ima tako ponoči kot podnevi tako konfiguracijo delcev, da so zmožni z žarki svetlobe, ki se odbijajo od nekaterih delov tega trdega kamna, v nas ustvariti idejo rdečosti, z odbijanjem od drugih delov pa idejo belosti. Toda belosti ali rdečosti v njem nikoli ni, temveč zgolj taka tekstura, ki ima moč, da v nas ustvari tak občutek.

§ 20. Zdrobite mandelj in jasna bela barva se bo spremenila v umazano, sladek okus pa v oljnatega. Kakšno realno spremembo lahko naredi udarjanje tolkača v kateremkoli telesu, razen spremembe njegove teksture?

§ 21. Ko se ideje tako razločujejo in razumejo, smo lahko zmožni dati razlago, kako lahko ista voda hkrati ustvari idejo hladnosti v eni roki, v drugi pa idejo vročine, medtem ko ni mogoče, da bi bila ista voda, če bi bile te ideje realno v njej, hkrati tako vroča kot hladna. Kajti če si domišljamo, da toplota, kot je v naših rokah, ni nič drugega kot nekakšne vrste in nekakšne stopnje gibanje v zelo majhnih delcih naših živcev ali življenjskih duhov, utegnemo razumeti, kako je mogoče, da lahko ista voda v istem času ustvari občutek vročine v eni roki in hladnosti v drugi, česar pa lik nikoli ne stori, saj nikoli ne ustvari ideje kvadrata v eno roki, v drugi pa idejo krogle. Toda če občutek vročine in hladnosti ni nič drugega kot povečanje ali zmanjšanje gibanja zelo majhnih delov naših teles, ki ga povzročijo telesca kateregakoli drugega telesa, ni težko razumeti, da je gibanje večje v eni roki kot v drugi. Če se telo, ki ima v svoji zelo majhnih delcih večje gibanje, kot v eni od tistih dveh rok, in manjše, kot v drugi od tistih dveh rok, in se telo teh dveh rok dotika, potem se bo gibanje ene roke povečalo, v drugi pa zmanjšalo in tako povzročilo različne občutke vročine in hladnosti, ki so od tega odvisni.

§ 22. V pravkar povedanem sem se vpletel v fizične poizvedbe nekoliko bolj, kot sem nameraval. Ker pa je treba narediti naravo občutka nekoliko razumljivo in narediti razliko med lastnostmi v telesih in idejami, ki jih te ustvarijo v duhu, razločno pojmljivo, brez česar ne bi bilo razumno o njih razpravljati, upam, da mi bo odpuščen ta majhen ekskurz v filozofijo narave, saj je treba v našem pričujočem poizvedovanju razločevati med prvotnimi in realnimi lastnostmi teles, ki so vselej v telesih (to je solidnostjo, razsežnostjo, likom in gibanjem ali mirovanjem, ki jih včasih zaznavamo, to je, ko so telesa, v katerih so, posamezno dovolj velika, da jih je mogoče razločevati), in tistimi drugotnimi in vsiljenimi lastnostmi, ki niso nič drugega kot moči več kombinacij tistih prvotnih lastnosti, ko delujejo, ne da bi bile razločno zaznane; s tem lahko pridemo tudi do vednosti, kaj so ideje in kaj niso: podobne nečemu, kar realno obstaja v telesih, ki jih imenujemo po njih.

§ 23. *Tri vrste lastnosti v telesih*

Lastnosti, pravilno obravnavane, ki so potemtakem v telesih, so treh vrst.

Prvič, masa, lik, število, situacija in gibanje ali mirovanje njihovih solidnih teles; te so v telesih ne glede na to, ali jih zaznavamo ali ne, in ko so take velikosti, da jih lahko odkrijemo, imamo preko njih idejo stvari, kakršna je sama na sebi, kot je jasno pri umetnih stvareh. Te imenujem prvotne lastnosti.

Drugič, moč, ki je v vsakem telesu, da zaradi svojih nezaznavnih prvotnih lastnosti na poseben način deluje na kateregakoli od naših čutov in tako v nas ustvari različne ideje posameznih barv, zvokov, vonjev, okusov itn. Te se običajno imenujejo čutne lastnosti.

Tretjič, moč, ki je v vsakem telesu zaradi posebne konstitucije njegovih prvotnih lastnosti, da naredi tako spremembo v masi, liku, teksturi in gibanju drugega telesa, da to deluje na naše čute drugače, kot je delovalo pred tem. Tako ima sonce moč, da naredi vosek bel, ogenj pa moč, da naredi svinec tekoč. Te se običajno imenujejo moči.

Prve od teh, kot je bilo, mislim, rečeno, se lahko primerno imenujejo realne, izvirne ali prvotne lastnosti zato, ker so v samih predmetih ne glede ne to, ali so zaznane ali ne; od njihovih različnih sprememb pa so odvisne drugotne lastnosti.

Drugi dve vrsti so zgolj moči, da se različno deluje na druge stvari. Te moči izvirajo iz različnih sprememb tistih prvotnih lastnosti.

§ 24. *Prve so podobnosti, za druge se misli, da so podobnosti, vendar niso. Tretje niso podobnosti niti se zanje ne misli, da so podobnosti*

Toda četudi sta dve zadnji vrsti lastnosti čiste moči in ni več kot zgolj moči, povezane z več drugimi telesi in izhajajo iz različnih sprememb izvirnih lastnosti, se o njih na splošno razmišlja drugače. Na drugo vrsto oziroma moči, da preko naših čutov v nas ustvarijo nekatere ideje, se gleda kot na realne lastnosti v stvareh, ki tako vplivajo na nas. Toda lastnosti tretja vrste se imenujejo in štejejo zgolj za moči; na primer, za idejo vročine ali svetlobe, ki jo sprejmemo z našimi očmi ali dotikom od sonca, se običajno meni, da je realna lastnost, obstajajoča v soncu, in včasih več kot zgolj moč v njem. Toda ko obravnavamo sonce v odnosu na vosek, ki ga tali ali beli, ne gledamo na belost in mehkost, ustvarjeno v vosku, kot na lastnosti v soncu, temveč kot na učinke, ki so jih ustvarile moči v njem, medtem ko te lastnosti svetlobe in toplote, prav obravnavane, ki so zaznave v meni, ko me ogreva ali obsije sonce, niso v soncu nič drugega kot spremembe, narejene v vosku, ko je pobeljen ali stopljen, v soncu. Vse od teh so enako moči v soncu, odvisne od njegovih prvotnih lastnosti. Z njimi je sonce zmožno v enem primeru tako spremeniti maso, lik, teksturo ali gibanje nekaterih nezaznavnih delov mojih oči ali rok, da s tem ustvari v meni idejo svetlobe ali vročine, v drugem primeru pa je zmožno spremeniti maso, lik, teksturo ali gibanje nezaznavnih delov voska, da jih naredi ustrezne za to, da v meni ustvarijo razločne ideje belosti in tekočnosti.

§ 25. Razlog, zakaj ene štejejo za realne lastnosti, druge pa za zgolj moči, se zdi, da je v tem, da nismo – ker ideje, ki jih imamo o različnih barvah, zvokih itn., v sebi ne vsebujejo sploh nič mase, lika ali gibanja –, pripravljeni razmišljati o njih kot o učinkih teh prvotnih lastnosti, za katere se našim čutom ne zdi, da delujejo pri njihovi tvorbi in s katerimi nimajo nobene očitne skladnosti ali razumljive povezave. Zaradi tega smo tako nagnjeni domišljati si, da so te ideje podobne nečemu, kar realno obstaja v samih objektih; občutek ob njihovi tvorbi ne odkrije nič od mase, lika ali gibanja delov, niti um ne more pokazati, kako naj bi njihova masa, lik in gibanje v duhu ustvarili ideji modrega ali rumenega itn. Toda v drugem primeru, v delovanjih teles, ko eno telo spremeni lastnosti drugega, jasno vidimo, da ustvarjena lastnost običajno nima nobene podobnosti z ničemer v stvari, ki jo ustvari; zato gledamo nanjo kot na zgolj učinek moči. Kajti čeprav dobimo idejo vročine ali svetlobe od sonca, smo nagnjeni misliti,

da je to zaznava in podobnost s tako lastnostjo v soncu, ko pa vidimo vosek ali svetel obraz, da spremeni barvo zaradi sonca, si ne moremo domišljati, da je to prejem česarkoli ali podobnost s čemerkoli v soncu, saj teh različnih barv ne najdemo v samem soncu. Ker so naši čuti zmožni opaziti podobnost ali nepodobnost čutnih lastnosti v dveh različnih zunanjih objektih, smo dovolj pripravljeni skleniti, da je tvorba kakršnekoli čutne lastnosti v kateremkoli predmetu učinek zgolj moči, ne pa sporočanje kake lastnosti, ki je bila dejansko učinkovita, ko pa ne najdemo nobene take čutne lastnosti v stvari, ki jo je ustvarila. Ker naši čuti niso zmožni odkriti nobene nepodobnosti med idejo, ustvarjeno v nas, in lastnostjo objekta, ki jo ustvari, smo nagnjeni domišljati si, da so naše ideje podobne nečemu v objektu, ne pa učinki nekaterih moči/zmožnosti, umeščenih v spremembo njegovih prvotnih lastnosti, saj te prvotne lastnosti z idejami, ustvarjenimi v nas, nimajo nobene podobnosti.

§ 26. *Drugotne lastnosti so dvojne; prvič neposredno zaznavne, drugič, posredno zaznavne*

Naj sklenem: poleg teh prej omenjenih prvotnih lastnosti v telesih, to je mase, lika, razsežnosti, števila in gibanja njihovih solidnih delov vse drugo, s čimer opazimo telesa in jih razločujemo enega od drugega, ni nič drugega kot nekatere moči v njih, ki so odvisne od teh prvotnih lastnosti. S temi so telesa opremljena, da v nas – bodisi z neposrednim delovanjem na naša telesa – ustvarijo več različnih idej bodisi – z delovanjem na druga telesa – tako spremenijo njihove prvotne lastnosti, da jih naredijo zmožne ustvariti v nas drugačne ideje, kot so jih ustvarjala pred tem. Prve od teh je mogoče, tako mislim, imenovati drugotne lastnosti, neposredno zaznavne; druge drugotne lastnosti, posredno zaznavne.

27. poglavje
O identiteti in različnosti

§ 1. *Iz česa sestoji identiteta?*

Druga priložnost, v kateri duh pogosto primerja, je sama bit stvari. Ko imamo kako stvar za bivajočo v nekem času in prostoru, jo primerjamo z njo samo, bivajočo v drugem času in tako tvorimo ideji identitete in različnosti. Ko za kako stvar vidimo, da je v nekem prostoru v nekem trenutku časa, smo gotovi (naj si bo že, kar hoče), da je ta stvar sama, ne pa druga stvar, ki v tem času obstaja na drugem mestu, kakorkoli podobna in nerazločljiva utegne biti v vseh drugih vidikih. In iz tega sestoji identiteta, ko se ideje, ki so ji pripisane, sploh ne razlikujejo od tistega, kar so bile tisti trenutek, ko smo obravnavali njeno prejšnjo bivanje in s katerim primerjamo sedanje bivanje. Kajti ko nikoli ne ugotovimo niti ne mislimo, da je mogoče, da naj bi dve stvari iste vrste bivali na istem mestu v istem času, pravilno sklenemo, da karkoli biva nekje v nekem času, izključuje vse stvari iste vrste in je tam zgolj ono samo. Ko torej sprašujemo, ali je kaka stvar ista ali ne, se to vselej nanaša na nekaj, ki je bivalo v tistem času in na tistem mestu in je bilo gotovo v tistem trenutku enako

samemu sebi in nobena druga stvar. Od koder sledi, da ena stvar ne more imeti dveh začetkov bivanja, niti dve stvari en začetek, saj ni mogoče, da dve stvari iste vrste obstajata ali bivata v istem trenutku na taistem mestu ali ena in ista stvar na različnih mestih. Tisto, kar je torej imelo en začetek, je ista stvar, ono pa, kar je imelo drugačen začetek v času in prostoru od tega, ni isto, temveč različno. Tisto, kar je glede tega odnosa delalo težavo, je bila majhna uporabljena skrb in pozornost pri pridobivanju natančnih pojmov stvari, ki jim je ta odnos pripisan.

§ 2. *Identiteta substanc*

Imamo ideje zgolj o treh vrstah substanc: 1. Bogu, 2. končnih inteligencah, 3. teles. Prvič, Bog je brez začetka, večen, nespremenljiv in vsepovsod in zato glede njegove identitete ne more biti nobenega dvoma. Drugič, ker imajo končni duhovi vsak svoj določen čas in mesto začetka bivanja, bo odnos do tega časa in mesta vselej določal za vsakega od njih njegovo bivanje, dokler biva. Tretjič, isto bo veljalo za vsak delec materije, ki je – če mu ni bila dodana ali odvzeta kaka materija – isti. Kajti četudi te tri vrste substanc, kot jih imenujemo, druga drugo ne izključujejo iz istega mesta, si ne moremo kaj, da si ne bi predstavljali, da mora vsaka od njih izključevati vsako drugo iste vrste iz istega mesta, saj bi sicer pojma in imeni za identiteto in različnost bili prazni in ne bi moglo obstajati nobeno tako razločevanje substanc ene od druge ali karkoli drugega. Na primer, če bi lahko dve telesi obstajali na istem mestu ob istem času, potem bi morala biti ta dva kosa materije ena in ista, pa naj bosta velika ali majhna; ne, vsa telesa morajo biti ena in ista. Zaradi istega razloga, ker sta lahko dva delca materije na enem mestu, so lahko vsa telesa na enem mestu, kar, ko je to mogoče predpostaviti, odstranjuje razloček med identiteto in različnostjo enega in mnogega in jo naredi smešno. Ker pa je protislovje, da sta dva ali več lahko eno, sta identiteta in različnost dobro utemeljena odnosa in načina primerjave in koristna za razum(evanje).

Identiteta načinov. Ker vse druge stvari niso nič drugega kot načini ali odnosi, ki se naposled končajo v substancah, bo tudi identiteta in različnost vsakega njihovega posameznega bivanja določena na tak način. Zgolj o stvareh, katerih bivanje je v sosledju, kakršna so delovanja končnih bitij, to je gibanje in mišljenje, kar oboje sestoji iz neprekinjenega niza sosledja, ne more biti, kar zadeva njihovo različnost, nobenega dvoma: ker vsako propade v trenutku, ko se začne, ne morejo bivati v različnih časih ali na različnih mestih in zato nobeno gibanje ali mišljenje, obravnavano v različnih časih, ne more biti isto in ima zato vsak njun del različne začetke bivanja.

§ 3. *Načelo individuacije*

Iz tistega, kar je bilo rečeno, ni težko odkriti tistega, za čemer poizvedujemo, načelo individuacije in da je jasno, da samega bivanja, ki bitju neke vrste določa poseben čas in prostor, ni mogoče dodeliti dvema bitjema iste vrste. Tega, četudi se zdi lažje razumeti pri enostavnih substancah ali modusih, pa ni nič težje – ob preudarku – razumeti pri sestavljenih substancah, če smo skrbni pri

tem, na kaj se nanaša. Na primer, predpostavimo atom, to je neprekinjeno telo pod eno nespremenljivo površino, ki biva v določenem času in prostoru – očitno je, da je – če ga obravnavamo v kateremkoli trenutku njegovega bivanja –, v tem trenutku enak samemu sebi. Kajti, ker je v tem trenutku tisto, kar je, in nič drugega, je isti, to pa se nadaljuje, dokler se nadaljuje njegovo bivanje; vse dotlej bo isti in nič drugega. Podobno, če bi se dva ali več atomov združilo v isto maso, bi vsak od teh atomov bil isti po omenjenem pravilu. Medtem ko bivajo združeni skupaj, mora biti masa, sestavljena iz istih atomov, ista ali isto telo, pa naj bodo deli še tako različno pomešani. Toda če bi enega od teh atomov odvzeli ali novega dodali, to ni nič več ista masa ali isto telo. V stanju živih bitij njihova identiteta ni odvisna od mase istih delcev, temveč od nečesa drugega, saj v njih sprememba velikih delov materije ne spremeni identitete: hrast, ki je iz sadike zrasel v veliko drevo in je potem obrezan, je še vedno hrast; žrebe, ki zraste v konja, včasih debelega včasih suhega, je ves ta čas isti konj. Četudi v obeh teh primerih lahko pride do očitne spremembe delov, tako da noben od njiju res ni ista masa materije, je eden od njiju res isti hrast, drugi pa isti konj. Razlog za to je, da se v teh dveh primerih masi materije in živega telesa ne nanašata na isto stvar.

§ 4. *Identiteta rastlin*

Moramo torej preučiti, v čem se hrast razlikuje od mase materije, ta razlika pa se mi zdi v tem, da je eno zgolj kohezija kakorkoli že združenih delcev materije, drugo pa tako nagnjenje le-teh, da tvorijo dele hrasta in taka organizacija teh delov, da so primerni, da prejemajo in razdeljujejo hranjenje, tako da še naprej postavljajo okvir za les, skorjo, liste itn. hrasta, iz katerih sestoji življenje te rastline. Ker je to potemtakem ena rastlina, ki ima tako organizacijo delov v enem koherentnem telesu, ki je del enega skupnega življenja, je še naprej ista rastlina, dokler je del istega življenja, četudi se to življenje dodeljuje novim delcem materije, ki so življenjsko združeni z živo rastlino v podobni neprekinjeni organizaciji, prilagojeni za to vrsto rastline. Ker je ta organizacija v vsakem trenutku v vsakem zbiru materije, se po tej posameznosti konkretno razločuje od vsega drugega in je ravno to individualno življenje, ki od tega trenutka nenehno obstaja tako vnazaj kot vnaprej v isti kontinuiteti nezaznavno sledečih si delov, združenih z živim telesom rastline, tisto, ki ima tisto identiteto, ki naredi isto rastlino in vse njene dele za dele iste rastline ves čas, ko obstajajo združeni v tej neprekinjeni organizaciji, ki je primerna, da dodeli skupno življenje vsem tako združenim delom.

§ 5. *Identiteta živali*

Primer ni dosti drugačen pri živalih, saj vsakdo lahko iz tega vidi, kaj naredi žival in jo ohranja isto. Nekaj podobnega, kar lahko rabi za ponazoritev, imamo pri strojih. Na primer, kaj je ura? Očitno je, da ni nič drugega kot ustrezna organizacija ali konstrukcija delov z nekim ciljem, ki ga je – ko ji dodamo zadostno moč –, zmožna doseči. Če bi predpostavili, da je ta stroj eno neprekinjeno telo, katerega organizirani deli bi bili popravljeni, njihovo število povečano ali

zmanjšano z nenehnim dodajanjem ali ločitvijo nezaznavnih delov, z enim skupnim življenjem, bi morali imeti nekaj zelo podobnega telesu živali. Edina razlika bi bila, da se pri živali sposobnost organizacije in gibanje, iz česar sestoji življenje, začneta hkrati, pri čemer prihaja gibanje od znotraj, toda pri strojih je moč, ki zaznavno prihaja od zunaj, pogostno odsotna, četudi je organ v redu in dobro prilagojen, da jo sprejema.

§ 6. *Identiteta človeka*

To tudi kaže, iz česa sestoji identiteta istega človeka, to je, iz nič drugega kot udeležbe nenehno minljivih delcev v istem nepretrganem življenju v sosledju življenjsko združenih z istim organiziranim telesom. Tisti, ki bo identiteto človeka umestil v kaj drugega, torej ne v identiteto drugih živali v nekem primerno organiziranem telesu, vzetem v kateremkoli trenutku, ki se od tu nadaljuje pod eno organizacijo življenja v več soslednih minljivih delcih materije, ki so z njim združeni, bo le stežka menil, da je zarodek v teku let nor in razumen, isti človek, s pomočjo kakršnekoli domneve, ki ne bo omogočila, da so Seth, Izmail, Sokrat, Pilat, sveti Avguštin in Cezar Borgia isti ljudje. Kajti če istega človeka tvori zgolj identiteta duše in v naravi materije ni nič, zakaj isti posamezni duh ne utegne biti združen za različnimi telesi, bo mogoče, da utegnejo biti tisti ljudje, ki živijo v različnih dobah in imajo različno čud, upravičeno biti isti človek; tak način govorjenja mora zelo nenavadno rabiti ime človek, nanešeno na idejo, iz katere sta izključena telo in oblika. Ta način govorjenja pa bi soglašal s še hujšim: s pojmi tistih filozofov, ki dopuščajo preseljevanje duše in so mnenja, da so duše ljudi zaradi svojih neuspehov lahko nagnane v telesa živali kot ustreznega bivališča, z organi, primernimi za zadovoljitev svojih surovih nagnjenj. Vendar mislim, da nihče ne bi mogel biti gotov, da je bila duša Heliogabala v eni od njegovih svinj, hkrati pa reči, da je bila svinja človek ali Heliogabal.

§ 7. *Identiteta, primerna za idejo*

Zato enotnost substance ni tista, ki zajema vse vrste identitete, ali tista, ki jo bo določala v vsakem primeru; da bi jo dojeli in presojali pravilno, moramo preučiti, za kaj ideja, na katero se nanaša beseda, stoji. Ena stvar je biti ista substanca, druga isti človek, tretja pa ista oseba, če so oseba, človek in substanca tri imena, ki stojijo za tri različne ideje: kajti taka kot je ideja, ki sodi k temu imenu, taka mora biti identiteta. Kar bi, če bi na to bili nekoliko bolj skrbno pozorni, verjetno preprečilo velik del tiste zmede, ki se pogosto pojavlja o tej zadevi, z nemajhnimi dozdevnimi težavami, posebej tistimi, ki zadevajo osebno identiteto, ki jo bomo na naslednjem mestu malo preučili.

§ 8. *Isti človek*

Žival je živo organizirano telo; zato je ista žival, kot smo pripomnili, isto nepretrgano življenje, dodeljeno različnim delcem materije, kot se zgodi, da so sosledno združeni s tem organiziranim živim telesom. Karkoli naj se že govori

o drugih definicijah, bistroumna opazovanja postavljajo onkraj vsakršnega dvoma, da ideja v našem duhu, katere znak je v naših ustih zvok človek, ni nič drugega kot ideja živali z neko določeno formo. Jaz mislim, da sem lahko prepričan, da bi vsakdo, ki bi videl bitje svoje lastne oblike in zgradbe, četudi ne bi imel v svojem življenju nič več razuma kot mačka ali papiga, to bitje še vedno imenoval človek; ali kdorkoli bi slišal mačko ali papigo govoriti, sklepati in filozofirati, bi jo imenoval ali mislil, da ni nič drugega kot mačka ali papiga in bi rekel, da je eno bil dolgočasni neumni človek, drugo pa zelo pametna papiga. Poročilo, ki ga imamo pri znamenitem avtorju, je zadostno za podporo domnevi o pametni papigi. Njegove besede so naslednje:[2]

»Spomnim se, da sem iz lastnih ust princa Mauricea slišal pripoved običajne zgodbe, ki so ji zelo verjeli in sem jo pogosto slišal tudi od drugih, o stari papigi, ki jo je imel v Braziliji med svojo vladavino, ki je govorila, spraševala in odgovarjala na splošna vprašanja kot pametno bitje, tako da so tisti iz njegovega spremstva tam na splošno sklenili, da gre za čarovništvo ali obsedenost. Eden od njegovih kaplanov, ki je dolgo potem živel na Nizozemskem, od tistega časa nikoli ni prenašal papige, temveč je rekel, da imajo vse v sebi hudiča. Slišal sem mnoge posameznosti te zgodbe, ki so mi jih potrdili ljudje, ki jim stežka ne gre zaupati, kar me je navedlo na to, da sem princa Mauricea vprašal, kaj o njej drži. Rekel je, s svojo običajno neposrednostjo in suhostjo v govoru, da je bilo nekaj res, vendar je bil velik del tistega, kar se je poročalo, neresničen. Od njega sem si želel vedeti, kaj je bilo resnično? Povedal mi je kratko in hladno, da je o taki stari papigi slišal, ko je bil v Braziliji, in četudi ni verjel nič o njej in je bila daleč stran, je vendarle bil tako radoveden, da je poslal ponjo: bila je zelo velika in zelo stara in ko je prvič prišla v sobo, kjer je bil princ, okrog njega pa je bilo precej Nizozemcev, pa je rekla 'Kakšna družba belih ljudi je tu!' Vprašali so, kaj misli, kdo je ta človek, kažoč na princa. Odgovorila je, da nekakšen general, ko so jo pripeljali bliže njemu, ga je vprašala: 'D'ou venez vous?' Odgovoril sem: 'De Marinnan'. Princ: 'A qui estes vous?' Papiga: 'A un Portugues'. Princ: 'Que fais tu la?' Papiga: 'Je garde les pouless'. Princ se je zasmejal in rekel: 'Vous gardez les pouless?' Papiga je odgovorila: 'Oui moi, et je sais bien faire'[3] in je štirikrat ali petkrat zakokodala, kot naredijo ljudje, ko kličejo piščance. Besede tega dragocenega dialoga sem si zapisal v francoščini, tako kot mi jih je povedal Maurice. Vprašal sem ga, v kakšnem jeziku je govorila papiga, in odvrnil mi je, da v brazilskem. Vprašal sem ga, ali razume brazilski jezik. Povedal je, da ne, vendar je poskrbel, da je imel ob sebi dva prevajalca, enega Nizozemca, ki je govoril brazilski jezik, in drugega, Brazilca, ki je govoril nizozemščino; da ju je izprašal ločeno in zasebno, oba pa sta se ujemala v tem, da sta mu povedala isto stvar, ki jo je povedala papiga. Nisem si mogel kaj, da ne bi povedal te nenavadne zgodbe, ker je tako daleč stran in iz prve roke in ker utegne biti dobra zgodba, saj si drznem reči, da je ta princ vsaj verjel sebi o vsem, kar mi je povedal, ker je vselej veljal za zelo častnega in pobožnega

[2] *Memoirs of what passed in Christendom from 1672 to 1679*, str. 57.

[3] »Od kod prihajaš?« - »Iz Marinanna«. – »Čigava si?« - »Od Portugalca«. – »Kaj počneš tam?« - »Pazim piščance«. – »Paziš piščance?« - »Da, in to znam početi dokaj dobro!«.

moža: Naturalistom prepuščam, da tuhtajo, drugim ljudem pa, da vanjo verjamejo, kot jim je pač ljubo. Morda pa ni narobe, da se delovno prizorišče včasih olajša in poživi s takimi odmiki, če so stvarni ali pa ne.«

Isti človek. Poskrbel sem, da je bralec povečini dobil zgodbo v avtorjevih lastnih besedah, ker se mi je zdelo, da ni mislil, da ni neverjetna, saj si ni mogoče domišljati, da bi se tako sposoben človek, kot on, ki je imel zadostno zagotovilo za vsa pričevanja, ki jih daje on sam, moral tako truditi, v kraju, kjer ni imel kaj početi, da bi tako močno pritisnil ne le na človeka, ki ga omenja kot svojega prijatelja, temveč tudi na princa, v katerem prepoznava zelo veliko dostojanstvo in pobožnost, z zgodbo, za katero si ne bi mogel kaj, da ne bi mislil, če bi sam menil, da je neverjetna, da je tudi smešna. Tako princ, to je očitno, ki jamči za to zgodbo, kot naš avtor, ki jo povezuje z njim, imenujeta tega govorca papigo. Vsakega drugega, ki misli, da je tako zgodbo vredno pripovedovati, sprašujem, ali ne bi ta papiga in vse druge njene vrste, če bi vselej govorile, kot imamo princeve besede za eno od njih, sprašujem, pravim, ali ne bi naredile preizkusa za racionalne živali; ali bi jim bilo zaradi tega dopuščeno biti ljudje, ne pa papige? Kajti domnevam, da ni zgolj ideja mislečega ali racionalnega bitja tista, ki tvori idejo človeka v smislu večine ljudi, temveč tudi ideja tako in tako oblikovanega telesa, ki mu je pridružena. Če pa je to ideja človeka, mora isto sosledno telo, ki se ne premakne naenkrat, ravno tako kot isti nematerialni duh, tvoriti istega človeka.

§ 9. *Osebna identiteta*

Da bi ugotovili, iz česa sestoji osebna identiteta, moramo ob teh premisah, preučiti, za kaj stoji oseba. To je, tako mislim, misleče razumno bitje, ki ima um in preudarek in lahko sebe obravnava kot samega sebe, kot isto mislečo stvar v različnih časih in krajih, kar počne zgolj s tisto zavestjo, ki je neločljiva od mišljenja in kot sem zdi, zanj bistvena: nemogoče je, da bi kdorkoli zaznaval, ne da bi zaznaval, da zaznava. Ko kaj vidimo, slišimo, vonjamo, okušamo, čutimo, premišljujemo ali si želimo, vemo, da to počnemo. Tako vselej velja za naše sedanje občutke in zaznave in tako je s tem vsakdo do samega sebe tisto, kar imenuje sebstvo. V tem primeru se ne preučuje, ali se taisto sebstvo nadaljuje v isti ali različni substanci. Kajti ker zavest vselej spremlja mišljenje in je tisto, kar vsakogar naredi, da je ono, kar imenuje sebstvo, in se tako razločuje od vseh drugih mislečih stvari, zgolj iz nje sestoji osebna identiteta, to je istost racionalnega bitja; identiteta te osebe pa sega tako daleč, kot je mogoče to zavest razširiti vnazaj na vsakršno preteklo dejanje ali misel; to je isto sebstvo sedaj, kot je bilo prej, to dejanje pa je storilo isto sebstvo, kot to sedanje sebstvo, ki o njem premišljuje.

§ 10. *Zavest naredi osebno identiteto*

Vendar se nadalje poizveduje, ali obstaja ista identična substanca? Teh nekaj ljudi bi si mislilo, da imajo razlog, da dvomijo, ali te zaznave s svojo zavestjo vselej ostanejo v duhu, s čimer bi bila ista misleča stvar vselej zavestno prisotna in bi bilo očitno, kot bi se mislilo, da je enaka sami sebi. Toda tisto, za kar

se zdi, da dela težavo, je, da v tej zavesti, ki jo vselej prekinja pozabljivost, ni nobenega trenutka našega življenja, v katerem bi imeli v enem pogledu pred našimi očmi celoten niz vseh naših preteklih dejanj, temveč celo najboljši spomini izgubijo izpred oči en del, medtem ko gledajo na drugega, mi pa včasih – in to v največjem delu svojega življenja – ne premišljujemo o naših preteklih sebstvih, saj smo osredinjeni na naše sedanje misli, in v trdnem spancu sploh nimamo nobenih misli ali vsaj ne takih s tisto zavestjo, ki zaznamuje naše budne misli. Pravim, da se v vseh teh primerih, ko je naša zavest prekinjena in izgubimo izpred oči naša pretekla sebstva, sprožajo dvomi, ali smo ista misleča stvar, to je ista substanca ali ne. Kar – kakorkoli razumno ali nerazumno, sploh ne zadeva osebne identitete: vprašanje je, kaj jo naredi isto osebo, ne pa, ali je ista identična substanca tista, ki vselej misli v isti osebi, ki v tem primeru sploh ni pomembno; ista zavest združuje različne substance (ko so njen del) v eno osebo, tako kot različna telesa isto življenje združuje v eno žival, katere identiteta je v tej spremembi substance ohranjena z enotnostjo enega neprekinjenega življenja. Ker je ista zavest tista, ki naredi, da je človek sam sebi on sam, je osebna identiteta odvisna zgolj od tega, ali naj se jo doda zgolj eni individualni substanci ali pa se lahko nadaljuje v sosledju več substanc. Kajti kolikor kakšno razumno bitje lahko ponovi idejo kakšnega preteklega dejanja z isto zavestjo, ki jo je imelo o njem prvič in z isto zavestjo, ki jo ima o kakšnem sedanjem dejanju, toliko je isto osebno sebstvo. Saj je ravno z zavestjo, ki jo ima o svojih sedanjih mislih in dejanjih, zdaj sam sebi sebstvo in bo tako isto sebstvo, dokler se ista zavest lahko razširi na pretekla ali prihodnja dejanja in ne bo s časovno oddaljenostjo ali s spremembo substance nič bolj dve osebi, kot človek dva človeka, tako da danes nosi drugačna oblačila, kot jih je nosil včeraj, s kratkim ali dolgim spancem v vmesnim času; ista zavest združuje tista oddaljena dejanja v isto osebo, katerekoli substance že so prispevale k njenemu nastanku.

§ 11. *Osebna identiteta v spremembi substanc*

Da je to tako, imamo nekakšno vrsto razvida v samih naših telesih, katerih delci so vsi – medtem ko so življenjsko združeni s taistim mislečim zavestnim sebstvom, tako da čutimo, ko so dotaknjeni ali vzdraženi, in se zavedajo dobrega ali škode, ki se jim dogaja – del nas samih, to je, našega mislečega zavestnega sebstva. Tako so okončine njegovega telesa za vsakogar del njega samega: simpatizira z njimi in ga za njih skrbi. Odrežite roko in jo tako ločite od tiste zavesti, ki jo ima o njeni vročini, hladnosti in drugih afekcij, in potem ni nič več del tistega, kar je on sam, nič bolj kot najbolj oddaljen del materije. Tako vidimo, da se substanca, ki je sestavljala osebno sebstvo v enem času, lahko spremeni ob drugem času brez spremembe osebne identitete; ni nobenega dvoma o isti osebi, četudi so okončine, ki so bile do sedaj njen del, odrezane.

§ 12. *Osebna identiteta v spremembi mislečih substanc*

Toda vprašanje je, »ali je lahko – če se ista substanca, ki misli, spremeni – ista oseba; ali je lahko, če ostane ista, drugačna oseba?«

Na to pa odgovarjam, prvič, to sploh ne more biti vprašanje za tiste, ki misel umeščajo v čisto materialno živalsko konstitucijo, brez vsakršne nematerialne substance. Kajti jasno je, ali je njihova predpostavka resnična ali ne, da osebno identiteto dojemajo kot tisto, ki se ohranja v nečem drugem kot v identiteti substance, saj se živalska identiteta ohranja v identiteti življenja, ne pa v identiteti substance. In zato morajo oni, ki umeščajo mišljenje zgolj v nematerialno substanco, preden lahko pridejo do tega, da imajo opraviti s temi ljudmi, pokazati, zakaj se osebna identiteta ne more ohraniti v spremembi nematerialnih substanc ali v mnoštvu posameznih nematerialnih substanc, tako kot se živalska identiteta ohrani v spremembi materialnih substanc ali mnoštvu posameznih teles, razen če ne bodo rekli, da je en nematerialni duh tisti, ki naredi isto življenje v živalih, kot je en nematerialni duh tisti, ki naredi isto osebo v ljudeh, česar pa vsaj kartezijanci ne bi dopustili iz strahu, da ne bi tudi živali naredili za misleče stvari.

§ 13. Toda nadalje, kar zadeva prvi del vprašanja »ali je lahko – če se ista misleča substanca (predpostavljajoč, da nematerialne substance zgolj mislijo) spremeni – ista oseba«, odgovarjam, da tega ne more rešiti nihče drug kot tisti, ki vedo, katere vrste substanc so tiste, ki dejansko mislijo, in ali je zavest preteklih dejanj mogoče prenesti iz ene misleče substance na drugo. Dopuščam, da tam, kjer je ista zavest isto posamezno dejanje, to ni mogoče. Ker pa je sedanja reprezentacija preteklega dejanja, bo treba pokazati, zakaj potem ne bi bilo mogoče, da je lahko duhu predstavljeno, kot da je bilo, kar dejansko nikoli ni bilo. In zato nam bo težko določiti, kako zelo je zavest preteklih dejanj pridružena kakšnemu posameznemu delovalcu, tako da je drugi verjetno ne more imeti, dokler ne vemo, kakšne vrste dejanje je tisto, ki ne more biti narejeno brez refleksijskega dejanja zaznavanja, ki ga spremlja, in kako ga opravi misleča substanca, ki ne more misliti, ne da bi se ga zavedala. Toda ker tisto, kar imenujemo ista zavest, ni isto posamezno dejanje, zakaj si potem ne bi lahko neka razumna substanca predstavljala, kot da je ona sama naredila nekaj, kar nikoli ni naredila in kar je morda naredil neki drug delovalec; zakaj, pravim, taka reprezentacija morda ne more biti brez realnosti dejstev ravno tako, kot so različne reprezentacije v sanjah, ki jih – medtem ko sanjamo – imamo za resnične, – vse to bo težko sklepati iz narave stvari. To, da nikoli ni tako, pa bomo – dokler nimamo jasnejših pogledov na naravo misleče substance –, najbolje razložili z dobroto Boga, ki ne bo – kolikor gre za srečo ali nesrečo kateregakoli njegovega čutečega bitja –, s svojo usodno zmoto iz enega na drugega prenesel tisto zavest, ki s sabo potegne nagrado ali kazen. Kako zelo je to lahko argument proti tistim, ki bi mišljenje umestili v sistem hitrih življenjskih duhov, prepuščam razpravi. Toda če se vendarle vrnemo k vprašanju, ki je pred nami, je treba dopustiti, da bo mogoče, če je isto zavest (ki je, kot je bilo pokazano, povsem drugačna stvar kot isti numerični lik ali gibanje v telesu) mogoče prenesti iz ene misleče substance na drugo, da dve misleči substanci lahko tvorita zgolj eno osebo. Ker je ista zavest ohranjena bodisi v isti bodisi v različni substanci, bo ohranjena osebna identiteta.

§ 14. Kar zadeva drugi del vprašanja, »ali lahko, če ostaja ista nematerialna substanca, obstajata dve različni osebi?«, za katerega se mi zdi, da gradi na tem, ali

je lahko isto nematerialno bitje, ki se zaveda dejanj svojega preteklega trajanja, popolnoma oropano vse zavesti svojega preteklega bivanja in jo izgubi, tako da je onstran njene moči, da jo kdajkoli spet prikliče, in potem, kot da bi se začelo štetje nove dobe, ima zavest, ki ne more seči preko tega novega stanja. Vsi tisti, ki zatrjuje pred-eksistenco, so očitno tega mnenja, saj dopuščajo, da duša nima nobene preostale zavesti, kaj je počela v tem pred-eksistentnem stanju bodisi popolnoma ločeno od telesa bodisi oblikujoč katerokoli drugo telo. Če pa želijo to zanikati, potem je jasno, bo izkustvo govorilo proti njim. Ko torej osebna identiteta ne sega dlje od zavesti, mora pred-eksistentni duh, ki ne more trajati toliko časa v stanju molčečnosti, tvoriti različne osebe. Predpostavimo, da bi krščanski platonist ali pitagorejec – potem ko je sedmi dan Bog končal vsa svoja dela stvaritve – menil, da njegova duša obstaja od tedaj naprej in bi si domišljal, da je krožila v različnih človeških telesih, kot sem nekoč srečal nekoga, ki je bil prepričan, da je njegova duša Sokratova (kako razumno, o tem ne bom razpravljal; vem, da je na mestu, ki ga je zasedal in nikakor ni bilo nepomembno, veljal za zelo razumnega moža, tisk pa je pokazal, da mu ne manjka noben del ali vednost); bi kdo rekel, da je zato, četudi se ne zaveda nobenega Sokratovega dejanja ali misli, lahko ista oseba kot Sokrat? Naj vsakdo premisli o sebi in sklene, da ima v sebi nematerialni duh, ki je tisti, ki v njem misli in ga v nenehni spremembi njegovega telesa ohranja istega in da je to tisto, kar imenuje sebstvo; naj tudi predpostavlja, da je ista duša, kot je bila v Nestorju ali Terzitu pri obleganju Troje (ker so duše, kolikor kaj o njih vemo o njihovi naravi, ravnodušne do kateregakoli dela materije, ta predpostavka nikakor ni očitno nesmiselna), lahko bila, tako kot je tudi zdaj, duša kateregakoli drugega človeka; ker pa zdaj nima nobene zavesti o kateremkoli dejanju bodisi Nestorja bodisi Terzita, ali se dejansko ali lahko dojema kot ista oseba kot eden izmed njiju? Jo lahko skrbi za dejanja bodisi enega bodisi drugega, si jih lahko pripiše sami sebi ali zanje misli, da so ji bolj lastne kot dejanja kateregakoli drugega človeka, ki je kdaj obstajal? Ker pa ta zavest ni segla do nobenega dejanja nobenega od teh dveh mož, ni on nič bolj ista oseba kot eden ali drugi od njiju, kot če bi duša ali nematerialni duh, ki ga zdaj oblikuje, bil ustvarjen in začel obstajati, ko je začel oblikovati svoje sedanje telo, četudi naj bi bilo še kako res, da je bil isti duh, ki je oblikoval Nestorjevo ali Terzitovo telo, numerično isti, kot tisti, ki zdaj oblikuje njegovo telo. Kajti to ga ne bi nič bolj naredilo za isto osebo z Nestorjem, kot če bi nekateri delci materije, ki so bili enkrat del Nestorja, bili zdaj del tega človeka. Ista nematerialna substanca brez iste zavesti nič bolj ne naredi iste osebe, tako da je združena s katerimkoli telesom, kot isti delec materije brez zavesti, združeni s katerimkoli telesom, ne naredi iste osebe. Toda naj le enkrat ugotovimo, da se on sam zaveda kateregakoli Nestorjevega dejanja, tedaj bo on sam ugotovil, da je ista oseba kot Nestor.

§ 15. In tako utegnemo biti brez težav zmožni spoznati isto osebo pri vstajenju, četudi v telesu, ki po delih ali zgradbi ni bilo natanko isto, kot je tukaj, dokler isto zavest spremlja duša, ki jo ta zavest naseljuje. Vendar pa zgolj duša, v spremembi teles, skorajda ne bo dovolj, da naredi istega človeka, za nobenega drugega kot tistega, za katerega duša naredi človeka. Kajti če bi duša princa, ki nosi s sabo zavest preteklega življenja princa, vstopila in oblikovala telo čevl-

jarja, takoj ko ga je zapustila njegova lastna duša, bi vsakdo videl, da bi bil ista oseba kot princ, odgovoren zgolj za dejanja princa; toda kdo bi rekel, da je ista oseba? Tudi telo naredi človeka in bo, domnevam, vsakomur določilo človeka v tem primeru, medtem ko duša, z vsemi svojimi prinčevimi mislimi, ne bo naredila drugega človeka. On bi bil isti čevljar za vsakogar, razen za samega sebe. Vem, da v običajnem načinu govorjenja ista oseba in isti človek stojita za eno in isto stvar. Vsakdo pa bo res vselej imel svobodo, da bo govoril, kot mu je ljubo, in da bo uporabil artikulirane glasove za tiste ideje, za katere misli, da so primerne, in da jih bo spremenil tako pogosto, kot mu je ljubo. Toda ko bomo poizvedovali, kaj naredi isti duh, človeka ali osebo, moramo določiti ideje duha, človeka ali osebe v našem duhu, ko pa smo sami s seboj razrešili, kaj z njimi menimo, ne bo težko določiti za vsako do njih ali podobno, kdaj je ista, kdaj pa ne.

§ 16. *Zavest naredi isto osebo*

Toda četudi ista nematerialna substanca ali duša sama, karkoli naj že je in v kakršnemkoli že stanju, ne naredi istega človeka, je jasno, da zavest, kakorkoli daleč jo je mogoče razširiti v pretekle dobe, združuje eksistence in dejanja, zelo oddaljene v času, v isto osebo ravno tako, kot združuje eksistence in dejanja neposrednega trenutka pred tem. Karkoli torej ima zavest sedanjih in preteklih dejanj, je ista oseba, h kateri sodi oboje. Če bi imel isto zavest, da bi videl povodenj in Noahovo barko, kot bi videl poplavo Temze v zadnji zimi ali to, da zdaj pišem, ne bi mogel več dvomiti, da je bil jaz, ki zdaj piše in je videl poplavo Temze lastno zimo ter je videl povodenj ob splošnem potopu, isto sebstvo, pa postavite to sebstvo v katerokoli substanco se vam že zljubi, kot ne bi mogel dvomiti, da sem jaz, ki to pišem, isti jaz zdaj, ko pišem (ne glede na to, ali sem iz iste substance, materiala ali nemateriala ali ne), kot včeraj. Kajti kar zadeva isto sebstvo, ni pomembno, ali je to sedanje sebstvo sestavljeno iz iste ali različne substance. Jaz sem ravno toliko zaskrbljen in ravno tako upravičeno odgovoren za vsako dejanje, ki je bilo storjeno pred tisoč leti in si ga je zdaj prisvojilo to samozavedanje, kot sem za tisto, kar sem naredil zadnji trenutek.

§ 17. *Sebstvo je odvisno od zavesti*

Sebstvo je tista zavestno misleča stvar (iz katerekoli že substance je sestavljeno, bodisi duhove bodisi materialne, enostavne ali sestavljene, ni pomembno), ki je čuteča ali se zaveda zadovoljstva in bolečine, zmožna sreče ali nesreče in jo tako skrbi zase, dokler sega ta zavest. Tako vsakdo ugotovi, da je majhen prst – medtem ko ga ta zavest dojema –, ravno toliko del njega samega, kot tisto, kar je povečini tako. Če bi ta zavest – ob ločitvi tega majhnega prsta – ta majhen prst spremljala in zapustila ostalo telo, je očitno, da bi bil ta majhen prst ta oseba, ista oseba, sebstvo pa potem ne bi imelo nič opraviti z ostankom telesa. Kot v tem primeru je zavest tista, ki spremlja substanco, ko je en del ločen od drugega, ki naredi isto osebo in nadaljuje to neločljivo sebstvo; tako je tudi pri sklicevanju na substance, oddaljene v času. Tisto, čemur se zavest te sedanje misleče stvari lahko pridruži, naredi eno osebo in je z njo ono samo, in z

ničemer drugim. In tako pripisuje sebi in je v lasti vseh dejanj te stvari kot svoji lastnih, dokler ta zavest sega in nič dlje, kot bo vsakdo, ki premišlja, zaznal.

§ 18. *Objekti nagrade in kazni*

V tej osebni identiteti se utemeljuje vse pravo in pravičnost nagrade in kazni. Sreča in nesreča sta tisti, za kar vsakogar skrbi zase in je vseeno, kaj se zgodi s kakšno substanco, ki tej zavesti ni pridružena ali te zavesti ne vzdraži. Kajti kot je očitno v primeru, ki sem ga pravkar dal, če bi zavest spremljala majhen prst, ko je bil odrezan, bi to bilo isto sebstvo, ki je bilo včeraj zaskrbljeno za celotno telo, ki je bilo del samega sebe in za katerega dejanje si zdaj ne moremo kaj, kot dopustiti, da so to njegova dejanja. Četudi bi isto telo živelo še naprej in bi takoj po ločitvi majhnega prsta imelo svojo lastno posebno zavest, o kateri majhen prst ne bi vedel nič, sploh ne bi bilo zaskrbljeno zanj kot delom njega samega ali lahko imelo v lasti kakšno njegovo dejanje ali pa mu pripisalo vsako do njih.

§ 19. To nam lahko kaže, iz česa sestoji osebna identiteta: ne iz identitete substance, temveč, kot sem rekel, iz identitete zavesti, v čem sta, če sta Sokrat in sedanji župan Queensborougha eno, ista oseba: če isti Sokrat, buden in speč, ni del iste zavesti, budni in speči Sokrat nista ista oseba. In kaznovati budnega Sokrata ta tisto, kar je mislil speči Sokrat, in česar se budni Sokrat nikoli ni zavedal, ne bi bilo nič bolj prav, ko kaznovati enega dvojčka za tisto, kar je storil njegov brat-dvojček, o čemer ni vedel nič, ker sta bila njuna izgleda tako podobna, da ju ni bilo mogoče razločiti, kajti take dvojčke smo že videli.

§ 20. Vendar se bo verjetno še vedno našel ugovor: predpostavimo, da popolnoma izgubim spomin na neke dele moje življenja brez možnosti, da si jih spet prikličem v spomin, tako da se jih morda ne bom nikoli več zavedal; ali vendarle nisem ista oseba, ki je opravila ta dejanja, imela tiste misli, ki sem se jih enkrat zavedal, četudi sem jih zdaj pozabil? Na kar odgovarjam, da moramo biti tu pozorni, na kaj se nanaša beseda jaz, ki je v tem primeru zgolj človek. In ker se za istega človeka domneva, da je ista oseba, se za jaz tu zlahka predpostavlja, da tudi stoji za isto osebo. Če pa naj bo za istega človeka mogoče, da ima v različnih časih različne nesporočljive zavesti, je onstran dvoma, da bi isti človek v različnih časih tvoril različne osebe, kar je, kot vidimo, smisel človeštva v najbolj svečanem razglasu svojih mnenj: človeški zakoni ne kaznujejo norega človeka za dejanja razumnega človeka niti ne razumnega za tisto, kar je storil nor človek in ju s tem naredijo za dve osebi. To nekako razloži naš način govorjenja v angleščini, ko rečemo, da tak ni on sam ali je onstran sebe. V teh besednih zvezah se namiguje, kot da so tisti, ki jih rabijo sedaj ali so jih vsaj prvi rabili, mislili, da se je sebstvo spremenilo, da taista oseba ni bila več v tem človeku.

§ 21. *Razlika med identiteto človeka in osebe*

Vendar je težko dojeti, da naj bi Sokrat, isti posamezni človek, bil dve osebi. Za majhno pomoč pri tem moramo preučiti, kej je mišljeno s Sokratom ali z istim posameznim človekom.

Prvič, biti mora bodisi ista posamezna, nematerialna, misleča substanca; skratka, ista numerična duša in nič drugega.

Drugič, ali ista žival brez kakršnegakoli ozira na nematerialno dušo.

Tretjič, ali isti nematerialni duh, združen z isto živaljo.

Torej vzemite katerokoli od teh predpostavk, ki se vam zljubi; ni mogoče narediti, da bi bila osebna identiteta sestavljena iz česarkoli drugega kot zavesti ali da bi segala kakorkoli dlje, kot sega ta zavest.

Po prvi izmed njih, bi moralo biti dopuščeno, da je mogoče, da utegne biti človek, ki so ga rodile različne ženske in v oddaljenih časih, isti človek. Način govora, ki ga kdo dopušča, mora dovoliti, da je za istega človeka mogoče, da je dve različni osebi, kot katerikoli dve osebe, ki sta živeli v različnih dobah, ne da poznali misli drug druge.

Po drugi in tretji Sokrat v tem življenju in po njem nikakor ne more biti isti človek kot zgolj isto zavestjo; ko pa človekovo identiteto ustrojimo tako, da je sestavljena iz iste stvari, v katero umeščamo osebno identiteto, ne bo nobene težave dopustiti, da je isti človek ista oseba. Toda potem morajo tisti, ki umeščajo človekovo identiteto zgolj v zavest, ne pa v kaj drugega, preučiti, kako bodo naredili Sokrata otroka za istega kot Sokrata po vstajenju. Karkoli že pa za nekatere ljudi naredi človeka in zato istega posameznega človeka, o čemer morda soglaša le nekaj ljudi, osebna identiteta za nas ne more biti umeščena v nič drugega, kot v zavest (kar je edino, kar tvori tisto, kar imenujemo sebstvo), ne da bi nas to vpletalo v velike nesmisle.

§ 22. Toda ali nista pijan in trezen človek ista oseba? Zakaj je kaznovan za dejanje, ki ga je povzročil pijan, čeprav se ga potem nikoli ne zaveda? Ravno tako ista oseba, kot je ista oseba človek, ki se sprehaja in dela druge stvari v svojem spancu, in je odgovoren za katerokoli nesrečo, ki jo bo storil v njem. Človekovi zakoni kaznujejo oba, s pravičnostjo, ki je primerna za njuna načina vednosti, kajti v teh primerih, ne moreta z gotovostjo razločevati, kaj je realno, kaj pa ponarejeno in tako nevednost v pijanosti ali spanju ni dopuščena kot izgovor. Kajti četudi je kazen pridružena osebnosti, osebnost pa zavesti, pijanec pa se morda ne zaveda tega, kar je storil, ga človekova sodišča vendarle upravičeno kaznujejo, ker je dejanje, ki govori proti njemu, dokazano, vendar pa pomanjkanje zavesti zanj ne more biti dokazano. Toda ob sodnem dnevu, v katerem se bodo razkrile skrivnosti vseh src, je razumno misliti, da nihče ne bo odgovarjal za tisto, o čemer nič ne ve, temveč bo prejel svojo sodbo, svojo vest, ki ga obtožuje ali opravičuje.

§ 23. *Zgolj zavest naredi sebstvo*

Nič razen zavesti ne more združiti oddaljenih eksistenc v isto osebo; identiteta substance ne bo opravila tega. Kajti katerakoli že substanca obstaja, kakorkoli uokvirjena, brez zavesti ni nobene osebe; truplo utegne biti ravno tako oseba kot tudi katerakoli vrsta substance brez zavesti.

Ali ne bi lahko predpostavili dve različni zavesti, ki med seboj nimata stikov in delujeta na isto telo, ena nenehno podnevi, druga pa ponoči, na drugi strani pa

isto zavest, ki v presledkih deluje na dve različni telesi? V prvem primeru sprašujem, ali ne bi bila dnevni in nočni človek dve tako različni osebi, kot sta Sokrat in Platon? In ali v drugem primeru ne bi obstajala ena oseba v dveh različnih telesih, tako kot je en človek isti v dveh različnih oblačilih? Niti ni sploh pomembno reči, da je ta ista in ta različna zavest v zgoraj omenjenih primerih zaradi iste in različne nematerialne substance, ki jo prinaša s sabo tem telesom. Kar, če je res ali ne, primera ne spremeni, saj je očitno, da bi osebno identiteto prav tako določala zavest ne glede na to, ali bi bila ta zavest pridružena neki posamezni nematerialni substanci ali ne. Kajti če dopustimo, da moramo za mislečo substanco v človeku nujno predpostavljati, da je nematerialna, je jasno, da se nematerialna misleča stvar lahko včasih loči od svoje pretekle zavesti, kot se dogaja v pozabljivosti, ki jo ljudje pogosto izkazujejo o svojih preteklih dejanjih, duh pa mnogokrat prikliče spomin na preteklo zavest, ki jo je hkrati izgubil že pred dvajsetimi leti. Naredite, da se bodo ti presledki med spominom in pozabljivostjo regularno izmenjevali med dnevom in nočjo, pa imate dve osebi z istim nematerialnim duhom, kot imate v prejšnjem primeru dve osebi z istim telesom. Tako torej sebstva ne določa identiteta ali različnost substance, temveč zgolj identiteta zavesti.

§ 24. Možno si je sicer predstavljati, da je substanca, iz katere zdaj obstaja, obstajala že prej, združena z istim zavestnim bitjem, toda z odstranitvijo zavesti ta substanca ni več ona sama ali ni nič bolj del tega bitja kot katerakoli druga substanca, kot je razvidno iz primera odrezanega prsta, ki smo ga že dali, primera odrezanega prsta, čigar vročina, hladnost ali druge afekcije zato, ker nimajo več nobene zavesti, niso nič bolj sebstvo človeka kot katerakoli druga materija vesoljstva. Podobno se bo zgodilo s sklicevanjem na vsakršno nematerialno substanco, ki nima tiste zavesti, s katero sem sam sebi jaz sam: če obstaja kakšen del njene eksistence, ki ga po priklicu v spomin ne morem pridružiti tisti sedanji zavesti, s katero sem zdaj jaz sam, v tem delu svoje eksistence ni nič bolj jaz sama kot katerokoli drugo nematerialno bitje. Kajti karkoli že je neka substanca mislila ali naredila, česar se ne morem spomniti in s svojo zavestjo narediti za mojo lastno misel in dejanje, ne bo več pripadalo meni ne glede na to, ali je del mene to mislil ali naredil ali pa je to mislilo in naredilo kakšno drugo nematerialno bitje, ki obstaja kjerkoli.

§ 25. Soglašam, da je bolj verjetno mnenje, da je zavest pridružena in afekcija neke posamezne nematerialne substance.

Vendar naj ljudje to razrešijo – v skladu s svojimi različnimi hipotezami – kot jim je ljubo, vsako razumno bitje, občutljivo za srečo in nesrečo, mora dopustiti, da obstaja nekaj, kar je ono samo, za kar je zaskrbljeno in kar bo srečno; da je to sebstvo obstajalo v neprekinjenem trajanju več kot en trenutek in da je mogoče, da utegne obstajati, kot je to že naredilo, mesece in leta, ki bodo prišla, brez kakršnekoli določene meje, ki naj bi jo postavili za njeno trajanje in da utegne biti isto sebstvo, z isto zavestjo, ki se nadaljuje v prihodnost. Tako pa s to zavestjo zase ugotovi, da je isto sebstvo, ki je pred nekaj leti naredilo tako in tako dejanje, s katerim je zdaj postalo srečno ali nesrečno. V vseh teh razlagah sebstva se za isto numerično substanco ne misli, da tvori isto sebstvo, temveč da je ista nepretrgana zavest tista, v kateri so lahko združene različne substance

in spet od nje ločene. Kar tvori, medtem ko so še naprej življenjsko združene s tistim, v čemer torej prebiva ta zavest, del istega sebstva. Tako vsak del naših teles, ki so življenjsko združene s tistim, kar je v nas zavestno, tvori del nas samih. Toda ob ločitvi od te življenjske enotnosti, s katero se ta zavest sporoča, tisto, kar je bilo od nekega trenutka del nas samih, zdaj to ni nič bolj, kot del sebstva drugega človeka ni del mene. Ni pa nemogoče, da bi lahko v kratkem času postalo realen del druge osebe. In tako ista numerična substanca postane del dveh različnih oseb in se ista oseba ohrani v spremembah raznih substanc. Če bi lahko predpostavljali kakšen duh, popolnoma oropan vsega svojega spomina ali zavesti preteklih dejanj, kot ugotavljamo, da se primeri z duhom večine včasih pa vseh ljudi, bi enotnost ali ločenost take duhovne substance ne naredila nobene spremembe v osebni identiteti nič bolj, kot ne bi tega naredil noben delec materije. Vsaka substanca, življenjsko združena s sedanjim mislečim bitjem, je del tistega taistega sebstva, kakršno je zdaj: vsaka stvar, ki jo z njim povezuje zavest preteklih dejanj, tudi tvori del istega sebstva, ki je isto zdaj in tedaj.

§ 26. *Oseba je sodni izraz*

Oseba, kot jo pojmujem jaz, je ime za to sebstvo. Kadarkoli človek odkrije tisto, kar imenuje jaz sam, tu, tako mislim, bi drugi lahko rekel, da je ista oseba. To je sodni izraz, ki si lasti dejanja in njihove zasluge in torej pripada zgolj razumnim delovalcem, ki so zmožni zakona, sreče in nesreče. Ta osebnost se širi preko sedanje eksistence na tisto, kar je preteklo, zgolj z zavestjo, s katero postane zaskrbljena in odgovorna, si lasti in pripisuje sebi pretekla dejanja ravno na isti osnovi in zaradi istega razloga kot sedanja dejanja. Vse to se utemeljuje na skrbi za srečo, neizogibni spremljevalki zavesti, ki se zaveda zadovoljstva in bolečine in si želi, da bi bilo tisto sebstvo, ki se zaveda, srečno. In katerakoli že pretekla dejanja zavest ne more pomiriti z ali si jih prisvojiti za to sedanje sebstvo, ne more biti zanje nič bolj zaskrbljena, kot če ne bi nikoli bila storjena. Prejeti zadovoljstvo ali bolečino, to je nagrado ali kazen, na račun kakršnegakoli takega dejanja, je enako kot postati srečen ali nesrečen ob rojstvu, sploh brez kakršnekoli zasluge ali krivde. Kajti predpostavimo, da je človek zdaj kaznovan za tisto, kar je storil v drugem življenju in za kar se lahko naredi, da nima sploh nobene zavesti, kakšna je potem razlika med to kaznijo in tem, da je ustvarjen nesrečen? Zato nam v skladu s tem apostol pove, da se bo Bog ob sodnem dnevu, ko bo vsakdo »prejel od Boga priznanje, ... osvetlil, kar je skrito v temi, in razkril namene src«. Ta stavek bo upravičila zavest, ki jo bodo imeli vsi ljudje, da so oni sami – v kateremkoli telesu se pojavljajo in katerikoli substanci se ta zavest že pridružuje – (t)isti, ki so storili ta dejanja in zanje zaslužijo to kazen.

§ 27. Dovolj sem pripravljen misliti, da sem, ko sem preučeval ta predmet, izoblikoval nekatere predpostavke, ki se bodo zdele nekaterim bralcem tuje, morda pa so take tudi same na sebi. Vendar mislim, da so take, da jih je mogoče oprostiti zaradi te nevednosti, v kateri smo, o naravi tiste misleče stvari, ki je v nas in na katero gledamo kot na nas same. Če bi vedeli, kaj je ali kako je

povezana z nekim sistemom tekočih življenjskih duhov, ali lahko opravi ali ne opravi svojih delovanj mišljenja in spomina iz telesa, ki je organizirano tako kot naše, in ali je ugajalo Bogu, da noben tak duh ne more biti nikoli združen z nobenim drugim telesom, kot zgolj s takim telesom, od katerega pravilne konstitucije njegovih organov bi bil odvisen njegov spomin, tedaj bi lahko videli nesmisel nekaterih od teh predpostavk, ki sem jih izoblikoval. Če pa imamo dušo človeka, kot to zdaj običajno počnemo (v temi, ki zadeva te zadeve), za nematerialno substanco, neodvisno od materije in ravnodušno do vsega, kar ji je podobno, potem morda iz narave stvari sploh ne bi bilo nesmiselno predpostavljati, da je ista duša lahko v različnih časih združena z različnimi telesi in da z njimi v tistem času tvori enega človeka, tako kot predpostavljamo, da bi del telesa ovce od včeraj lahko bil jutri del telesa človeka in v tej enotnosti tvoril vitalni del samega Meliboeusa, kot je tvoril del njegovega ovna.

§ 28. *Težava iz slabe rabe imen*

Naj sklenem: katerakoli substanca začne bivati, mora med svojim bivanjem nujno biti ista: katerakoli kompozicija substanc začne obstajati, mora biti med povezavo teh substanc posamično ista; katerikoli modus začne obstajati, je med svojim obstajanjem isti, isto pravilo pa velja, če je kompozicija iz raznih substanc in različnih modusov. Po čemer se zdi, da se težava ali obskurnost, ki vlada o tej zadevi, širi prej iz slabe rabe imen kot iz kakršnekoli obskurnosti v samih stvareh. Kajti karkoli že naredi posebno idejo, na katero se nanaša ime, če se te ideje trdno držimo, bo razločevanje vsakršne stvari v isto in različno zlahka razumeti in o tem ne more biti nobenega dvoma.

§ 29. *Identiteto naredi neprekinjeno bivanje*

Kajti če predpostavimo, da je ideja človeka razumni duh, ni težko vedeti, kaj je isti človek, to je, isti človek bo isti duh, bodisi ločen bodisi v telesu. Če pa predpostavimo, da človeka naredi racionalni duh, življenjsko združen s telesom, ki ima določen ustroj delov, potem je vsakdo isti človek, dokler bo ta racionalni duh s tistim življenjskim ustrojem delov ostal, četudi se nadaljuje v minljivem soslednem telesu. Če pa je za koga ideja človeka ni nič drugega kot življenjska enotnost delov v neki obliki, potem – dokler ta življenjska enotnost in oblika ne ostajata v konkretnosti drugače kot z neprekinjenim zaporedjem minljivih delcev – bo isti človek. Kajti kakršnakoli naj je že kompozicija, iz katere je narejena sestavljena ideja, kadarkoli jo eksistenca naredi za eno posamezno stvar pod nekim imenom, ista eksistenca, ki se nadaljuje, ohranja isto posameznost pod istim imenom.

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.

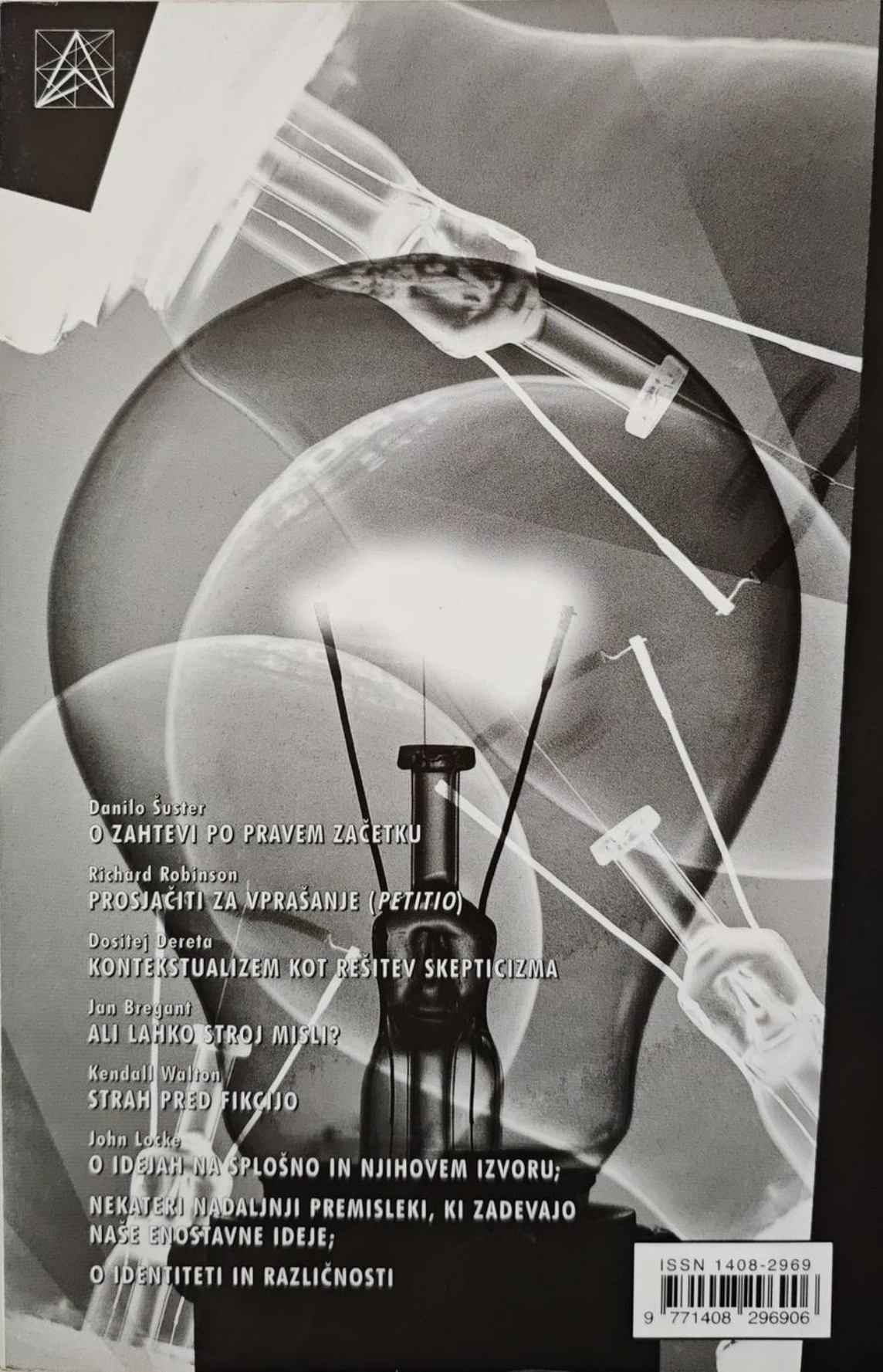
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Danilo Šuster
O ZAHTEVI PO PRAVEM ZAČETKU

Richard Robinson
PROSJAČITI ZA VPRAŠANJE (*PETITIO*)

Dositej Dereta
KONTEKSTUALIZEM KOT REŠITEV SKEPTICIZMA

Jan Bregant
ALI LAHKO STROJ MISLI?

Kendall Walton
STRAH PRED FIKCIJO

John Locke
O IDEJAH NA SPLOŠNO IN NJIHOVEM IZVORU;

NEKATERI NADALJNJI PREMISLEKI, KI ZADEVAJO NAŠE ENOSTAVNE IDEJE;

O IDENTITETI IN RAZLIČNOSTI

ISSN 1408-2969
9 771408 296906