ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 2, številka 2-3, april 1999 · ISSN 1408-2969

FILOZOFIJA DUNAJSKEGA KROGA

Boran Berčić

Pozitivistična kritika cogita II

Filozofska fakulteta na Reki

Citiranje: Boran Berčić, »Pozitivistična kritika cogita II«, *Analiza: časopis za kritično misel* 2, št. 2-3 (1998): 75–94.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Boran Berčić
Filozofska fakulteta na Reki

POZITIVISTIČNA KRITIKA *COGITA* II

V drugem delu članka prikazujem in poskušam ovrednotiti argumente, ki so jih pozitivisti uporabljali, da bi spodkopali pojem cogita oziroma bistvo Descartesove filozofije. Descartes je trdil dve stvari: (1) da je cogito prvi člen v verigi upravičenja naših prepričanj in (2) da je cogito popolnoma gotov člen v verigi upravičenja naših prepričanj. Reichenbach obe tezi zavrača. V nadaljevanju obravnavam Von Misesovo kritiko cogita in pokažem, da je v drugem in tretjem delu neupravičena. Carnapova kritika cogita pa sestoji iz dveh argumentov: (1) da Descartesov cogito krši logično pravilo, da obstajanje lahko prediciramo samo v konjunkciji s predikatom, ne pa v konjunkciji z imenom, in (2) je druga Descartesova napaka v prehodu z "jaz mislim" na "jaz obstajam". Tisto, kar sledi iz "jaz mislim", ni "jaz sem", ampak "obstaja nekaj, kar misli". Dokazujem, da sta oba Carnapova argumenta neveljavna.

Ključne besede: cogito, logični pozitivizem, Descartes.

Reichenbachova empiristična pojasnitev jastva

V svojih kritikah *cogita* so se pozitivisti v glavnem zadovoljevali s tem, da bi pokazali, da ne obstaja nikakršen apriorni, čisto razumski temelj empiričnega znanja in se niso posebno trudili, da bi eksplicitno ponudili alternativno pojasnitev jastva.[1] Edina izjema je morda Reichenbach. V *Experience and Prediction* pravi:

> "Metafiziki vseh časov so veliko pisali o egu. Trdili so, da je to

[1] "Se niso posebno trudili, da bi eksplicitno ponudili," pravim zato, ker so pozitivisti pravzaprav naredili veliko glede vprašanja perspektive prve osebe in drugih pojavov, povezanih z jastvom. Spomnimo se samo, da je, na primer, Carnap v *Logische Aufbau der Welt* zastopal metodološki solipsizem - pozicijo, po kateri je osebno, subjektivno izkustvo osnova vsega znanja. Potem je bil seveda dolžen dati pojasnitev, kako od subjektivnega izkustva pridemo do objektivnega znanja, kar je tudi naredil. Neurath je vztrajno zanikal smiselnost perspektive prve osebe. Russell in Schlick sta se opirala na razliko med subjektivno seznanjenostjo [*acquaintance*] in objektivnim znanjem [*knowledge*]. Feigl je veliko pisal o odnosu duha in telesa. Itn. itn.

> ključna točka, na kateri je treba zasnovati naše znanje o svetu, da je ego metafizična bitnost, ki nam je neposredno znana, da je 'stvar na sebi', ki nam je znana na poseben način - in zatrjevali so mnoge druge nauke, za katere se pod skalpelom eksaktne analize izkaže, da niso nič drugega kot metafore, ki prikrivajo pomanjkanje uvida v logično naravo psiholoških fenomenov. Naša analiza psihologije daje odgovor popolnoma drugačne vrste: Ego je abstractum (abstraktna bitnost), sestavljen iz concreta (konkretnih bitnosti) in illata (bitnosti, na katere sklepamo), zgrajen, da bi izrazil poseben skupek empiričnih fenomenov ... Prvi je dejstvo, da med vsemi človeškimi telesi obstaja eno, naše lastno telo, ki spremlja vse fenomene ... Drugi je dejstvo, da so nekateri empirični fenomeni znani samo nam ... Tako odkrivamo, da se naš opis fizičnega sveta v nekaterih vidikih razlikuje od opisov drugih ljudi. Skupek fenomenov, na katere se tu nanašamo, je isti, ki je izražen tudi z idejo, da je neposredni svet neposredno dostopen samo eni osebi. Tisto, kar je zajeto z abstraktumom 'ego', je celota teh dejstev ... Tisto, kar je izraženo z uporabo 'jaz', je empirično odkritje razlike med subjektivnim in objektivnim svetom. Ta je razlika je prišla v slovnico jezika in zdaj je jezik z njo tako prevlečen, da se je ne moremo rešiti in pokazati na njo v skoraj vsakem izrazu ... Običajni ego-jezik smo uporabljali samo zato, da bi nas lažje razumeli. Isti opis bi lahko dali tudi v nevtralnem jeziku. Izvirni nevtralni jezik ne reče 'jaz vidim', ampak 'obstaja'; samo zato, ker slišimo drugo osebo reči 'ne obstaja', se umaknemo k skromnejšemu izrazu 'jaz vidim'. Descartesova ideja, da je ego edina stvar, ki nam je neposredno znana in za katero smo popolnoma gotovi, je ena od glavnih oznak v slepi ulici tradicionalne filozofije. Sestoji iz mešanja abstraktuma in neposredno opazljive bitnosti, mešanja empiričnega dejstva in apriornega znanja, mešanja produkta izkustva in sklepa o metafizični osnovi sveta." (Reichenbach, 1938: 259-261)

Reichenbach pravi, da je "ego abstractum, sestavljen iz concreta in illata". Kaj to pomeni? Reichenbach razlikuje v svoji ontologiji tri vrste bitnosti; *concreta* - konkretne bitnosti: objekti srednje velikosti iz vsakdanjega izkustva - hiše, drevesa, stoli, ljudje itn.; *illata* — bitnosti, na katere sklepamo, do katerih smo prišli z znanstvenimi odkritji: atomi, virusi, elektroni itn.; *abstracta* — abstraktne bitnosti, do katerih smo prišli tako, da smo jih konstruirali iz *concreta* ali/in *illata*: razsvetljenstvo, prosperiteta, buržoazija itd. *Concreta*, neposredno relevantni za konstrukcijo jastva, bi bila: moje telo, natančneje, telo, ki vselej spremlja vsako izkustvo, potem tuja telesa, potem objekti, o katerih imamo prepričanja, različna od ostalih ljudi itn. *Illata*, relevantni za konstrukcijo jastva, bi bila: moja mentalna stanja in mentalna stanja drugih ljudi. Predpostavko, da imamo mentalna stanja, uvajamo, na primer, ko odkrijemo, da je bilo neko naše prepričanje zmotno, zato

da bi pojasnili, kako to, da smo videli ali slišali nekaj, kar pravzaprav ni obstajalo. Ali zato, da bi pojasnili dejstvo, da se prepričanja drugih ljudi včasih razlikujejo od naših. Jastvo ali ego je *abstractum*, ki smo ga konstruirali iz navedenih in mogoče še nekaterih drugih *concreta* in *illata*.

Reichenbach versus Descartes

Reichenbach obtožuje Descartesa in "metafizike vseh časov", da so bili zmotno prepričani, da je "jaz ključna točka, na kateri je treba zasnovati naše znanje o svetu, da je ego metafizična bitnost, ki nam je neposredno znana, da je 'stvar na sebi', ki nam je znana na poseben način, ... edina stvar, ki nam je neposredno znana in za katero smo popolnoma gotovi", in trdi, da je odkritje, da obstaja *jaz*, *empirično*, ne pa razumsko. Torej ne stvar čisto racionalnega uvida in razumskih načel, ampak stvar izkustva. Na filozofijo, ki se je - posebej v Nemčiji - razvila po Descartesu in opirajoč se na Descartesa, se pogosto nanašamo z izrazom "novoveška filozofija subjektivitete". Osnovna značilnost novoveške filozofije subjektivitete je stališče, da je *subjekt, to je jastvo, osnova vsakega izkustva*, da izkustvo predpostavlja jastvo, da ni izkustva brez jastva. Prav zato se ta filozofska smer tudi imenuje filozofija *subjektivitete*. S trditvijo, da je odkritje jastva *empirično* odkritje, je Reichenbach rekel, da je zadeva ravno nasprotna: da jastvo ni osnova izkustva, ampak da je izkustvo osnova jastva, da izkustvo ne predpostavlja jastva, ampak da jastvo predpostavlja izkustvo. Tako Reichenbachova trditev, če je resnična, odpravlja temeljno predpostavko, na kateri so svoje filozofije gradili Descartes, Spinoza, Kant, Fichte in drugi. Če je temeljna predpostavka teh filozofij neresnična, potem nam teh filozofij sploh ni treba brati ali pa jih, v najboljšem primeru, če že hočemo, lahko beremo, vendar jih ne smemo vzeti resno. Zato bi primerjal Reichenbachovo empiristično pojasnitev jastva in Descartesovo racionalistično pojasnitev jastva in poskušal ugotoviti, kaj je predpostavka česa: jastvo izkustva ali izkustvo jastva.

Kaj so predpostavke *cogita*, kaj pa *ega*?

Če razpravljamo o tem, ali izkustvo predpostavlja jastvo ali jastvo izkustvo, potem je treba videti, kaj vse predpostavlja Descartesov *cogito* in kaj vse Reichenbachov *ego*. Reichenbach v *The Rise of Scientific Philosophy* pravi, da "pojem ega ni tako preproste narave, kot je mislil Descartes". Mogoče tudi ni, vendar Descartes ni mislil, da je ego popolnoma preproste narave, kot to Reichenbach namiguje. Descartes pravi:

> "Ko sem torej dejal, da se propozicija '*Jaz mislim, torej sem*' ponuja vsakomur, ki filozofira po redu, kot prva in od vseh najbolj gotova, s tem nisem že rekel, da pred njo ni potrebno vedeti, '*kaj je mišljenje, kaj bivanje, kaj gotovost*', da, nadalje, ni potrebno vedeti, '*da ni mogoče, da ne bi bivalo tisto, kar misli*' in podobno; toda ker so to najpreprostejši pojmi, ki nam sami ne prinašajo nobene vednosti o

> kaki bivajoči stvari, se mi ni zdelo potrebno, da bi jih našteval." (Descartes, 1989: 50)

Torej Descartes ni mislil, da je *jaz* neposredno dejstvo zavesti, ki ga lahko spoznamo, da pa pri tem ne vemo ničesar drugega. Za Descartesa spoznanje jastva predpostavlja vednost o "najpreprostejših" pojmih. Ti "najpreprostejši" pojmi so pravzaprav zelo abstraktni pojmi, s katerimi lahko ravna samo razvit um. Descartes pravi, da nam ti pojmi "sami ne prinašajo nobene vednosti o kaki bivajoči stvari". Torej ti pojmi niso izkustveni, ampak razumski, apriorni, mogoče tudi prirojeni. Zato je očitno, da se za Descartesa *cogito* ne more pojaviti v pojmovnem vakuumu. Poleg razumskega pojmovnega aparata predpostavlja *cogito* tudi nekaj empirije. Pojasnjujoč, kaj misli z "mišljenjem", Descartes pravi:

> "Z mišljenjem razumem vse tisto, kar se, kolikor imamo zavest o tem, ob našem lastnem samozavedanju dogaja v nas. Misliti zatorej ne pomeni samo umevati, hoteti, predstavljati si, temveč tudi čutiti. Če namreč rečem: 'vidim' ali 'hodim, torej sem' in če na sklepam iz pogleda ali hoje, ki nastane s pomočjo telesa, sklep ni absolutno gotov, saj sem - kot se čestokrat zgodi v snu - lahko prepričan, da vidim ali hodim, čeprav ne odprem oči in se ne premaknem z mesta, in celo, če, recimo, sploh ne bi imel telesa. Toda če to dojamem iz dejstva, da čutim ali se zavedam, da vidim ali hodim, je sklep popolnoma gotov, ker se tedaj opira na duha, ki edini čuti ali misli, da vidi oziroma hodi." (Descartes, 1989: 48)

"Mišljenje" je tukaj vzeto v zelo širokem pomenu; zajema kakršenkoli mentalni proces ali stanje: pojmovanje, hotenje, zamišljanje in opazovanje. Poleg kakršnegakoli mentalnega procesa zahteva *cogito* tudi *zavest* o mentalnem procesu. Tisto, kar nosi breme Descartesovega argumenta, ni sama prisotnost mentalnega procesa, ampak zavest o prisotnosti mentalnega procesa. Za *cogito* ni dovolj, da vidim *X*; potrebno je, da vem, da vidim *X*, da se zavedam tega, da vidim *X*. Če vidim *X*, se lahko motim: mislim, da je tisto, v kar gledam, *X*, ampak tisto, v kar gledam, je lahko nekaj drugega ali pa lahko, da sploh ne gledam v nič. Kakorkoli jasno naj že vidim *X*, nikoli ne morem biti popolnoma gotov, da je tisto, kar vidim, res *X*. Toda če vidim *X* in če se zavedam tega, da vidim *X*, potem se ne morem zmotiti glede svojega mentalnega stanja. Čeprav ne morem biti gotov, da je tisto, kar vidim, res *X*, sem lahko gotov, da je moje mentalno stanje takšno, kakor da res vidim *X*. Iz tega, da imam nekakšno predstavo, ne morem sklepati na svoje obstajanje. Ampak iz tega, da se zavedam, da imam nekakšno predstavo, moram sklepati, da obstajam. Za *cogito* je torej potrebna tudi introspekcija ali refleksija o stanjih ali procesih v umu. Da bi prišli do postavke "mislim, torej sem", moramo - poleg izpolnjevanja teh nujnih pogojev - obvladovati tudi te prvine: sklepati ali kakor pravi Descartes "pravilno filozofirati".

Videli smo, da Descartesov *cogito* predpostavlja štiri stvari:

- pojmovni aparat;

- mentalne vsebine;
- zavest o prisotnosti teh mentalnih vsebin kot nekaj različnega od objektivno obstajajočega sveta;
- sklepanje.

Mislim, da lahko te štiri pogoje vzamemo kot nujne in zadostne pogoje *cogita*; vsi tisti in samo tisti, ki jih izpolnjujejo, bodo prišli do *cogita*. Kdor jih ne izpolnjuje, ne more, vsaj ne na veljaven način, priti do *cogita*, kdor pa jih izpolnjuje, ne samo da lahko, ampak tudi *mora* priti do *cogita*.

Videli smo, da Reichenbachova konstrukcija *ega* predpostavlja nekatera *illata*, in to prav (2) mentalne vsebine. Obstoj mentalnih vsebin ni dan v neposrednem izkustvu, ampak nanje (4) sklepamo. Če smo njihovo obstajanje odkrili s pomočjo sklepanja, potem se očitno tudi zavedamo (3), da mentalne vsebine obstajajo. Racionalna rekonstrukcija procesa, s katerim odkrivamo, da *ego* obstaja, vsebuje, na primer, tudi izraze, kot so *concreta*, *abstracta* in *illata*, to je (1) pojmovni aparat. Reichenbachova konstrukcija *ega* ima torej v osnovi enake predpostavke, kakor jih ima tudi Descartesov *cogito*. Seveda razen Descartesovih substanc in večnih resnic uma.

Ali je izkustvo pred jastvom ali jastvo pred izkustvom?

Ker je eden od nujnih pogojev tako *cogita* kakor *ega* obstajanje mentalnih vsebin, je očitno, da je v obeh primerih izkustvo pred jastvom. Torej da niti v Descartesovi filozofiji izkustvo ne predpostavlja jastva, ampak da tudi zanj jastvo predpostavlja izkustvo. Vztrajati na tem sklepu, čeprav nedvoumno točnem, ne bi bilo pravično niti do Descartesa niti do filozofije subjektivitete. Kajti Descartesa ni zanimalo, katere so predpostavke izkustva, ampak katere so predpostavke *upravičenja* izkustva, niso ga zanimale predpostavke naših prepričanj o svetu, temveč predpostavke naših *upravičenih* prepričanj, predpostavke vednosti. Za Descartesa je jastvo eden od nujnih pogojev znanja o svetu. Za Reichenbacha je jastvo eno od dejstev sveta, ki je nepomembno za znanje in s katerim je ostanek znanja o svetu enak, kakor bi bil tudi brez njega; prepričanje, da obstaja jastvo, je del znanja, ne pa njegova predpostavka. Za Reichenbacha znanje lahko obstaja tudi brez jastva, toda za Descartesa znanje ne more obstajati brez jastva.

Torej je treba na vprašanje, kaj predpostavlja kaj - jastvo izkustvo ali izkustvo jastvo - odgovoriti, da v *redu pojasnitve nastanka prepričanja*, to je v vzročnem in časovnem redu, je tako za racionalista Descartesa kot za empirista Reichenbacha izkustvo pred jastvom. Zdi se popolnoma sprejemljivo - neodvisno od strinjanja teh dveh filozofov - da v redu pojasnitve jastvo predpostavlja izkustvo.

Descartes na mnogih mestih pravi, da je ena od večnih resnic uma, da ne morem misliti, če ne obstajam; da bi sploh lahko mislil, moram najprej obstajati. Ta trditev je popolnoma sprejemljiva, toda govori o *ontološkem redu*, razprava pa poteka o *epistemološkem redu*. Jasno je, da ne morem misliti, če ne obstajam, ampak

problem ni v tem, ali obstajam ali ne obstajam, temveč v tem, ali *vem* ali *ne vem*, da obstajam, in če vem, kako vem. *Iz perspektive relativno izdelanega sistema prepričanj* je jasno, da tisto, kar ne obstaja, ne more niti misliti. *Toda iz perspektive sistema prepričanj, ki šele nastaja, in to iz perspektive prve osebe*, jaz preprosto še vedno ne vem, ali obstajam ali ne. Četudi je mogoče drugim jasno, da ne morem misliti, če ne obstajam, jaz tega še vedno ne vem, moram to šele odkriti. Kajti jaz še vedno ne vem, kaj je jastvo, kaj je mišljenje, da obstaja razlika med mano in mojo okolico itn. Tako *cogito* kot *ego* začenjata ali bi vsaj morala začeti pri najmanjšem možnem naboru predpostavk, in to iz perspektive prve osebe. V tem smislu bi lahko Descartesa obtožili za *petitio principii*: da je predpostavil tisto, kar je šele treba dokazati. Za njega je sodba, da ne morem misliti, če ne obstajam, večna resnica uma. Ampak um, ki to resnico pozna, je že dokaj razvit um in zato ne gre verjeti, da se ta večna resnica uma nahaja nekje na samem začetku epistemološkega reda. Tudi za Reichenbacha, tako kot za Descartesa, v ontološkem redu jastvo obstaja pred obstajanjem izkustva. Reichenbach pravi, da je "tisto, kar izraža uporaba 'jaza', empirično odkritje razlike med subjektivnim in objektivnim svetom". Jasno je, da mora ta razlika, da bi jo sploh lahko odkrili, že obstajati. Toda ravno tako je jasno, da iz tega, da ta razlika obstaja, ne sledi tudi, da mi vemo, da obstaja. Dejstvo, da izkustvo ontološko predpostavlja jastvo, čeprav resnično, nam torej ni v nikakršno pomoč pri rekonstrukciji miselnega procesa, s katerim smo prišli do tega dejstva.

Tisto, v čemer se razhajata avtorja, je razumevanja vloge jastva v *redu upravičenja*; za Descartesa se jastvo nujno pojavlja v procesu upravičenja vsakega empiričnega prepričanja, za Reichenbacha pa se jastvo mogoče pojavlja v upravičenju nekaterih empiričnih prepričanj, vendar se gotovo ne nujno pojavlja v upravičenju vsakega prepričanja, gotovo pa se ne pojavlja kot *prvi člen v verigi upravičenja*. Ostaja nam odgovor na vprašanje, ali izkustvo predpostavlja jastvo ali narobe v redu upravičenja. Vprašanje o mestu jastva in izkustva v redu upravičenja je pravzaprav vprašanje o obranljivosti celotnega reda upravičenja, to je cele racionalne rekonstrukcije znanja. Videli smo, da je Descartesova rekonstrukcija znanja nesprejemljiva zato, ker se opira na popolnoma nesprejemljivo S-A ontologijo in na skrajno problematično obstajanje čisto razumskih resnic, s pomočjo katerih pridemo do znanja o svetu.[2] Če bi Descartesovo S-A ontologijo interpretirali na sprejemljiv, to je nominalističen način, in če bi *cogito* interpretirali kot ontološko nenevarno pojmovno resnico, potem resnice uma ne bi mogle hkrati biti tudi resnice o svetu, Descartesova rekonstrukcija znanja pa ne bi mogla biti rekonstrukcija empiričnega znanja. Torej nimamo razloga za prepričanje, da je jastvo pred izkustvom v redu upravičenja, vsaj dokler se ne pojavi neki novi Descartes in ponudi sprejemljivejšo epistemologijo, v kateri je jastvo pred izkustvom.

Descartes je trdil dve stvari: (1) da je *cogito prvi* člen v verigi upravičenja naših prepričanj in (2) da je *cogito popolnoma gotov* člen v verigi upravičenja naših prepričanj. Videli smo, da je (1) neresnično. Poglejmo zdaj, kaj je z (2).

[2] Glej moj članek *Pozitivistična kritika* cogita *I* v prejšnji številki *Analize*, predvsem od strani 70 dalje.

Ali je *cogito* gotov?

Reichenbach je skoraj dvajset let po *Experience and Prediction* v *The Rise of Scientific Philosophy* podal naslednjo kritiko *cogita*:

> "Descartesov dokaz za absolutno gotovost je konstruiran s pomočjo logičnega trika. Lahko dvomim v karkoli, argumentira on, razen v eno stvar: to je dejstvo, da dvomim. Ko dvomim, potem tudi mislim; ko pa mislim, moram obstajati. On tako trdi, da je dokazal obstajanje ega z logičnim presojanjem: mislim, torej sem, tako gre njegova magična formula. Ko ta sklep imenujem logični trik, ne želim reči, da je Descartes nameraval prevarati svoje bralce; prej bi rekel, da je bil tudi on sam prevaran s to varljivo obliko presojanja. Logično povedano, korak od dvoma do gotovosti, izveden v Descartesovem argumentu, je podoben izginjanju roke - od dvoma preide na razumevanje dvoma kot akcije *ega* in je tako prepričan, da je našel neko dejstvo, o katerem ni možno dvomiti.
>
> Kasnejša analiza je pokazala napako v Descartesovem argumentu. Pojem *ega* ni tako preproste narave, kot je Descartes mislil. Mi ne vidimo naših lastnih jastev tako, kakor vidimo hiše in ljudi okrog nas. Mogoče lahko govorimo o opazovanju naših aktov mišljenja ali dvoma; toda le-teh ne opazimo kot proizvodov ega, temveč kot oddaljene objekte, kot slike, ki jih spremljajo občutki. Reči 'jaz mislim' gre preko neposrednega izkustva toliko, v kolikor se v stavku uporablja beseda 'jaz'. Trditev 'jaz mislim' ni dejstvo opazovanja, ampak konec dolge verige misli, ki odkriva obstajanje ega, ki se razlikuje od ega drugih ljudi. Descartes bi moral reči 'obstaja misel' in tako pokazati na vrsto ločenega pojavljanja vsebine misli, katere pojavljanje je neodvisno od aktov ali hotenja ali drugih stališč, ki vključujejo ego. Toda potem Descartesovega sklepa ne bi mogli več izpeljati. Če obstajanje ega ni zagotovljeno z neposredno zavestjo, njegovega obstajanja ne moremo zatrditi z gotovostjo, ki je večja od tiste, ki jo imajo drugi objekti, izpeljani s pomočjo sprejemljivih dodatkov k opazljivim podatkom." (Reichenbach, 1953: 34-35)

Reichenbach želi pokazati, da jastvo ni *opažena* bitnost, o čigar obstajanju smo prepričani na osnovi tega, da je dana v neposrednem izkustvu, ampak *konstruirana* bitnost, o čigar obstajanju smo prepričani na osnovi sklepanja - "dolge verige misli", ki se začenja z neposrednim izkustvom. Ker pa verjetnost obstajanja konstruiranih bitnosti nikoli ni enaka 1, to je, ker za konstruirane bitnosti ne moremo nikoli s popolno gotovostjo trditi, da obstajajo, obstajanje jastva ni popolnoma gotovo in zato - v nasprotju z Descartesovim prepričanjem - ne more rabiti kot osnova zanesljivega znanja. Verjetnost trditev, izpeljanih iz neke empirične osnove, ne more biti višja od verjetnosti te osnove same; lahko je ali nižja ali, v idealnem primeru, enaka. Verjetnost premis ne more biti nižja od verjetnosti sklepa. Potemta-

kem *cogito* ne more zagotoviti *gotovosti* vsega našega znanja.

Poglejmo zdaj na osnovi česa je Descartes trdil, da je *cogito* popolnoma gotov. (1) *Argument iz resnice uma*: v *Principih* Descartes pravi, da je propozicija "ni mogoče, da tisti, ki misli, tedaj, ko misli, ne obstaja ... večna resnica, ki ima sedež v našem duhu in ji pravimo obči pojem oziroma aksiom". (Descartes, 1989: 64) Toda take sodbe so pozitivisti z načelom verifikacije diskvalificirali kot sintetične a priori. Sintetične resnice a priori preprosto ne obstajajo. Zato je, v tej luči, edina sprejemljiva interpretacija te sodbe tista, ki jo je dal Schlick: da je pomenska stipulacija za pojme "misli", "obstaja", "jaz" in mogoče še za nekatere druge. (2) *Epistemološki argument*: Descartes meni, da če, na primer, mislim, da obstaja zemlja, moram še pred tem misliti, da obstaja moj duh. (Descartes, 1989: 50) Zato ker vem, da sodim, da obstaja zemlja, to je, vem, da imam predstavo, da se pred menoj nahaja zemlja. Ta predstava, kot vsaka druga, je lahko resnična ali pa ne, vendar je tisto, kar je gotovo resnično, to, da v svojem duhu, to je v sebi, imam to predstavo. Če pa je to gotovo, potem je gotovo tudi to, da moj duh, to je jaz, obstaja. Tako Descartes pravi, da "je nemogoče, da bi spoznali nekaj, ne da bi nas to z enako ali še celo večjo gotovostjo pripeljalo do spoznave našega duha". (Descartes, 1989: 50) Descartesu lahko na tem mestu ugovarjamo, da argument ne dokazuje, ampak predpostavlja obstajanje jastva. Ta ugovor je podrobno predstavljen v odlomku o Lichtenbergovi kritiki in ga tukaj ni treba analizirati. Rad bi pa povedal nekaj o nekem drugem ugovoru. Očitno je, da Descartes v tem argumentu - kakor tudi v svoji celotni filozofiji - začenja epistemološko analizo s predpostavko, da obstajajo predstave, za katere ne vemo, ali so pravilne ali ne, in za katere je potem s filozofsko argumentacijo treba dokazovati, da so pravilne, to je, da je svet, vsaj do neke mere, res takšen, kot mi mislimo, da je. V *Experience and Prediction* Reichenbach dokazuje, da takšne predstave niso izhodiščna točka, kjer se začenja epistemološka refleksija o spoznavnem procesu. Tisto, kar mi vidimo, in tisto, kar vemo, da vidimo, ni predstava o zemlji, ampak zemlja sama. Spoznavni proces se začenja s percepcijo materialnih objektov. Šele ko smo v refleksiji o svojem spoznavnem procesu ugotovili, da obstaja možnost napake, smo se odločili, da uvedemo predpostavko o obstajanju predstav, ki so lahko pravilne ali pa ne. Torej tisto, s čimer smo neposredno seznanjeni, niso vsebine naše zavesti, ampak materialni objekti okrog nas, z vsebinami zavesti smo seznanjeni samo posredno, preko sklepanja. Zato je Descartesovo stališče, da je - če imam v svoji zavesti predstavo, da je pred menoj zemlja - veliko bolj gotovo, da obstaja moja zavest, v kateri se nahaja ta predstava, kot pa da je pred menoj zemlja, preprosto neresnično. Predpostavka, da obstaja moja zavest, v kateri je predstava o zemlji, je teoretični konstrukt, ki je uveden, da bi pojasnili prejšnje napake, in ki je zgrajen na tem, da vidim zemljo, in zato ta predpostavka ne more biti bolj gotova od tega, da vidim zemljo. (3) *Ontološki argument*: Descartes vsebine zavesti interpretira kot (bistvene) atribute substance, ki se imenuje jaz, jastvo ali duh. Tako interpretacijo upravičuje s pomočjo S-A aksioma - "občega pojma, da namreč nič nima ne atributov, ne lastnosti ali kvalitet. Kjer torej zaznamo navzočnost kakega

atributa, lahko iz tega zaključimo, da je nujno prisotna tudi neka bivajoča stvar oziroma substanca, ki ji lahko pripišemo ta atribut." Za
S-A ontologijo in za S-A aksiom smo videli, da sta neplavzibilna in da nimamo razloga, da bi ju sprejeli. Razen tega pa načelo verifikacije izključuje S-A aksiom kot sintetično sodbo a priori, niti ena interpretacija *cogita* in S-A aksioma, ki bi bila sprejemljiva po pozitivističnih standardih, pa ne more dati rezultata, ki si ga želi Descartes: da je *cogito* nujna, popolnoma gotova resnica, ki je temelj vsega našega znanja.

Ali je Reichenbachov kriterij jastva pravilen?

V *Experience and Prediction* Reichenbach predlaga miselni eksperiment, s katerim želi pokazati ne le, da je izkustvo pred jastvom, ampak še več od tega: da je logično možno, da obstaja izkustvo, jastvo pa ne; da znanje lahko obstaja tudi brez jastva.

> "Lahko si zamislimo svet, v katerem ne bi bilo ega. Zamislimo si, da so vsi ljudje povezani ... na tak način, da vsak deli impresije vsakega drugega. Potem nihče ne bi rekel 'jaz vidim' ali 'jaz čutim'; vsi bi rekli 'obstaja'. Po drugi strani lahko pridemo do nasprotnega primera z razgrajevanjem enotnosti ene osebe v različne ege v različnih časih; če ne bi bilo spominjanja, bi bila stanja ene osebe v različnih časih razdeljena na različne osebe na enak način, kakor so prostorno različna telesa razdeljena na različne osebe. Pojem ega tedaj ne bi bil razvit." (Reichenbach, 1938: 262)

Zdi se res preprosto zamisliti svet, v katerem ne obstaja ego. Dovolj je že, če iz tega sveta, takega, kakršen je, miselno odstranimo vse ljudi ali vsa živa bitja in zamišljeni svet je svet, v katerem ne obstaja nikakršno jastvo, nikakršen ego. V takem zamišljenem svetu ni ničesar logično protislovnega in je v tem smislu trivialno resnično, da je obstajanje jastva kontingentno in empirično dejstvo. Mislim, da bi možnost zamišljanja takšnega sveta sprejel tudi Descartes. Logično je popolnoma možno, da nihče ne obstaja. Vendar je vprašanje, ali si lahko res zamislimo svet, v katerem ego ne bi obstajal na način, kakor nam to predlaga Reichenbach v svojem miselnem eksperimentu. Mislim, da ne. Poglejmo prvo predlagano situacijo, kjer so "vsi ljudje povezani ... na tak način, da vsakdo deli impresije vsakega drugega". Ali bi tedaj jastva izginila in ali bi vsi uporabljali nevtralni jezik? Tisto, kar bi se v taki situaciji zgodilo, bi bilo prej to, da bi neko ogromno in groteskno bitje reklo "jaz vidim", "jaz čutim", "mene boli" itn. Rojevanja in umiranja ljudi - svojih delov - bi to bitje najverjetneje doživljalo tako, kot mi doživljamo nastajanje in izginjanje celic v tkivu. Z združevanjem več jastev jastva ne bi izginila, ampak bi se združila v eno jastvo. Kaj bi se v drugi zamišljeni situaciji doseglo z "z razgrajevanjem enotnosti ene osebe v različne ege v različnih časih"? Ali bi tedaj jastva izginila? Ravno tako mislim, da ne bi. Dobili bi toliko novih jastev, na kolikor delov bi razdelili eno jastvo. Če bi ljudem brisali spomin

vsakega prvega v mesecu, jastva ne bi trajala več kot mesec dni in od vsakega prvega v mesecu bi znova spoznavali sebe in svoje bližnje. Ampak s tem jastva ne bi izginila. Pojavljala bi se pogosteje in trajala krajši čas, vendar bi še naprej obstajala. Zdi se torej, da je v svetovih, ki jih predlaga Reichenbach, nekaj protislovnega, in da bi - v nasprotju z Reichenbachovimi intuicijami - pojem jastva nastal tudi v takšnih pogojih. Jastvo je, tako je videti, odpornejše na menjavanje kontingentnih okoliščin, kot pa je to Reichenbach mislil. Zdi se, da Reichenbachu ni uspelo pokazati, da je logično mogoče, da obstaja izkustvo, da pa hkrati ne obstaja tudi jastvo.

Descartovski kritik Reichenbacha bi lahko - opogumljen s tem neuspehom - izpostavil tak argument v korist stališča, da izkustvo predpostavlja jastvo; ker ni mogoče, da obstaja izkustvo, ne da bi obstajalo tudi jastvo, je izkustvo zadosten pogoj jastva, jastvo pa je potem, po odnosu nujnih in zadostnih pogojev, nujen pogoj izkustva. Torej je jastvo nujni pogoj izkustva. Z drugimi besedami, Descartes je zmagal.

Ta je argument napačen. V čem je napaka? V tem, da - čeprav je jastvo nujni pogoj izkustva - Descartes ni zmagal. Predpostavimo, da je jastvo takšen *abstractum*, da se bo nujno pojavilo v vsaki racionalni rekonstrukciji znanja, kakršnekoli naj bi že bile kontingentne okoliščine. Neuspeh Reichenbachovega miselnega eksperimenta namreč kaže prav na to možnost. Ta rezultat se lahko zdi *prima facie* presenetljiv in zanimiv, vendar je v veliki meri trivialen. Videli smo, da je predpostavka, da je v ontološkem redu jastvo pred izkustvom, popolnoma sprejemljiva; kdorkoli ima neko izkustvo, ta ali pa to obstaja. Celotna zadeva se omeji na to, da bo ta ali to, če obstaja in če spoznava na veljaven način, prej ali slej spoznal, da tudi obstaja. *Nujno* je, da - če nekdo ali nekaj veljavno spoznava - bo potem spoznal, da tudi obstaja kot nekaj različnega od ostanka sveta in da bo razvil pojem jastva. Ontološki primat jastva, obstajanje izkustva in veljavno spoznanje torej nujno vodijo do spoznanja svojega jastva; *vsakdo in samo tisti*, ki obstaja in veljavno spoznava, bo spoznal tudi svoje jastvo. To pomeni, da sta obstajanje jastva in veljavno spoznanje nujna in zadostna pogoja spoznanja jastva. Po odnosu nujnih in zadostnih pogojev je spoznanje jastva nujen in zadosten pogoj obstajanja jastva in veljavnega spoznavanja. Iz tega med drugim trivialno sledi, da je tudi spoznanje jastva nujen pogoj veljavnega spoznavanja. Ker veljavno spoznavanje vključuje tudi obstajanje izkustva, je spoznanje jastva tudi nujen pogoj obstajanja izkustva. Vendar pa - čeprav je spoznanje jastva nujen pogoj izkustva - spoznanje jastva ni pred izkustvom na način, ki bi bil pomemben za epistemološko razpravo. Videli smo namreč, da bomo z veljavnim spoznavanjem prej ali slej spoznali jastvo, vendar to ne pomeni, da se spoznanje začne s spoznavanjem jastva. V epistemološkem redu so pred spoznanjem jastva nekatera druga spoznanja. Ugovor počiva na napaki zamenjave dveh različnih perspektiv: perspektive gotovega sistema znanja, ki smo ga v popolnosti racionalno rekonstruirali, in perspektive, v kateri se proces racionalne rekonstrukcije šele začenja, perspektive, v kateri “začenjamo iz ničle”. Če gledamo iz prve perspektive, potem vidimo, da se v

vsaki racionalni rekonstrukciji znanja, ne glede na kontingentne okoliščine, prej ali slej pojavi spoznanje jastva. Če pa gledamo iz druge perspektive, potem še ne vemo, ali se bo v racionalni rekonstrukciji sploh kdaj pojavilo spoznanje jastva. Miselni eksperiment, v katerem testiramo našo intuicijo o jastvu, implicitno predpostavlja precejšnje znanje in pravzaprav poteka v prvi perspektivi. Poanta je v tem, da racionalno rekonstrukcijo znanja začenjamo, *preden* smo spoznali, da obstaja jastvo, in *brez* spoznanja, da obstaja jastvo. V tem, za ta kontekst edinem relevantnem smislu, jastvo *ni pred* izkustvom in izkustvo *ne predpostavlja* jastva. Trditev, da je jastvo nujen pogoj izkustva, ima neko retorično moč samo zaradi večpomenskosti besede "nujen". Če predpostavimo, da ima vsaka dobro zgrajena hiša tudi streho, potem je obstajanje strehe nujen pogoj obstajanja temelja v enakem in nezanimivem smislu, v katerem je jastvo nujen pogoj izkustva.

Ali je iskanje popolne gotovosti spoznanja sploh legitimno?

Reichenbach, znan po svoji probabilistični epistemologiji, meni, da gotovost v empiričnem spoznanju ni niti možna niti potrebna in da vzrokov in motivov iskanja gotovega spoznanja ne gre iskati v filozofiji ali metodologiji, ampak v psihologiji filozofov, za katere gre. Descartesa je "negotovost znanja skrajno vznemirjala; devici Mariji je obljubil romanje v Loretto, če razsvetli njegov um in mu pomaga najti absolutno gotovost". (Reichenbach, 1953: 34) Razsvetlitev je prišla in Descartes je izpolnil svojo obljubo. Reichenbach postavlja psihoanalitično diagnozo Descartesovega iskanja gotovega spoznanja takole:

> "V Descartesovem sklepu je slaba logika, vendar se iz nje da zbrati veliko psiholoških informacij. Tisto, kar je tako izvrstnega matematika privedlo do skaljene logike, je bilo iskanje gotovosti. Zdi se, da iskanje gotovosti lahko človeka naredi slepega za postulate logike, da poskus, da se znanje zasnuje na samem razumu, lahko privede do zavračanja očitnih načel presojanja.
>
> Psihologi pojasnjujejo iskanje gotovosti kot željo po vrnitvi v zgodnje dni otroštva, v katerih nas dvom ne skrbi in v katerih se opiramo na starševsko modrost. To željo ponavadi okrepi vzgoja, ki pogojuje, da otrok šteje dvom za greh, zaupanje pa za religiozni ukaz. Descartesov biograf bi lahko poskušal kombinirati to splošno pojasnitev z religijsko obarvanostjo Descartesovega dvoma, z njegovo molitvijo za razsvetlitev in z njegovim romanjem, ki kažejo na to, da je ta človek svoj filozofski sistem potreboval za to, da bi prevladal globoko zakoreninjen kompleks negotovosti." (Reichenbach, 1953: 36)

Reichenbachova diagnoza je morda celo resnična. Toda četudi je resnična, kakšne filozofske posledice ima? Psihoanalitično nastrojeni komentator bi lahko ravno tako postavil okvir za diagnozo Reichenbachovega zavračanja iskanja gotovosti; kompleksa negotovosti ni poskušal *preseči* z graditvijo racionalističnega filozofskega sistema, ampak ga je skušal *potlačitii* z izgradnjo probabilističnega filozof-

skega sistema. Mogoče nam, filozofom, resnično ne bi bilo nič hudega, če bi se včasih podvrgli psihoanalizi in poskušali videti, kateri so pravi vzroki in motivi, zaradi katerih dokazujemo to, kar dokazujemo, in trdimo to, kar trdimo. Prepričan sem, da bi bili rezultati zanimivi, vendar je vprašanje, ali bi bili filozofsko relevantni. Prav Reichenbach je bil tisti, ki je ekspliciral razliko med *kontekstom odkritja* in *kontekstom upravičenja*. Vprašanje o psiholoških vzrokih filozofskih trditev lahko na tem mestu pustimo ob strani. Tisto, kar nas zanima, je, ali *racionalna rekonstrukcija* človeškega znanja mora - ali pa tudi ne - vsebovati enega ali več popolnoma gotovih empiričnih stavkov. Bojim se, da se na to vprašanje ne da - brez dodatnih kvalifikacij - odgovoriti z da ali ne. Znana je pozitivistična razprava o *protokolnih stavkih* - stavkih, ki beležijo opazovanja. Vprašanje je, ali so le-ti popolnoma gotovi in imuni na vsakršen dvom. Reichenbach, Neurath, Hempel in pozneje Carnap so menili, da niso. Schlick, Waismann in Von Juhos so menili, da so. Ayer je mislil, da so taki stavki, ker beležijo subjektivna stanja spoznavalca, ne pa objektivna stanja sveta, v trivialnem smislu popolnoma gotovi in imuni na vsakršen dvom. Vendar celo pozitivisti, ki so menili, da so stavki, ki beležijo opazovanja, popolnoma gotovi in imuni na vsakršen dvom, niso sprejemali Descartesovega *cogita*. Trdili so namreč, da stavek "mislim, torej sem" ne sodi v kategorijo stavkov, s katerimi beležimo opazovanja zato, ker predpostavlja prvo osebo - *jaz*, *jaz* pa je nekaj, kar ni dano v neposrednem izkustvu. Poleg tega pa na vprašanje, ali racionalna rekonstrukcija človeškega znanja mora vsebovati enega ali več popolnoma gotovih empiričnih stavkov, ne moremo odgovoriti tako, da pogledamo, ali v resnični znanstveni praksi taki stavki obstajajo ali ne. Znanstvena praksa je nedvomno pomembna za natančen odgovor na to vprašanje, vendar je vprašanje filozofske narave, in je to, kako bomo nanj odgovorili, odvisno od epistemološke rekonstrukcije znanosti, ne pa od znanosti same. Sicer pa, če bi se na katerikoli način izkazalo, da je *cogito* res popolnoma gotov empiričen stavek, imun na vsakršen dvom, bi bil ta rezultat gotovo vreden in ga ne bi mogli izključiti iz nacionalne rekonstrukcije človeškega znanja. Idejo o racionalni rekonstrukciji človeškega znanja Reichenbach ni vzel zlahka in jo pustil na deklarativnem ravni, temveč je, med drugim, formaliziral teorijo relativnosti in teorijo verjetnosti. Toda četudi bi mu uspelo izpeljati racionalno rekonstrukcijo celotnega človeškega znanja v izključno probabilističnih okvirih, je vprašanje, ali bi takšen podvig izključil legitimnost iskanja popolnoma gotovih empiričnih stavkov. Uspešna in popolna probabilistična rekonstrukcija človeškega znanja bi gotovo zmanjšala sprejemljivost iskanja popolnoma gotovih temeljev človeškega znanja, vendar še vedno ne bi izključila načelne možnosti izgradnje delno ali celo popolnoma neprobabilističnih rekonstrukcij. Na *cogitu* morda res ni mogoče ničesar utemeljiti, in morda je prav Descartesov kompleks negotovosti privedel do *cogita*, vendar to še vedno ne pomeni da je Descartesova ambicija - da bi našel popolnoma gotov temelj človeškega znanja - filozofsko nelegitimna.

Duh in telo

V *Principih* Descartes pravi, da je istovetenje jastva in telesa napaka tistih, "ki niso filozofirali po redu"; pod jastvom je treba razumeti samo duha, ne pa tudi telesa. V navedenem citatu iz *Šeste meditacije* Descartes pravi, da jastvo - to je duh - in telo, čeprav zelo tesno združena, nista eno in isto. Merilo, na osnovi katerega Descartes trdi, da jastvo, to je duh, in telo nista identična, se imenuje *realna distinkcija* ali *realna razlika* in se glasi: dve stvari nista identični, če in samo če "lahko umem eno stvar brez druge jasno in razločno". Ker lahko jasno in razločno umem, da mi pripada neko drugo telo ali celo da mi ne pripada nikakršno telo, jaz nisem isto kot moje telo. Torej čeprav *sem de facto*, *aposteriori* isto kot tudi moje telo, jaz *pojmovno*, *apriorno* nisem isto kot tudi moje telo. Po izkustvu sem isto kot moje telo, po razumu pa ne.

Reichenbach pravi, da "je ego je abstractum, ... konstruiran za to, da izrazi poseben skupek empiričnih fenomenov". Reichenbach eksplicitno navede samo dva taka fenomena, od katerih je prvi "dejstvo, da med vsemi človeškimi telesi obstaja eno, naše lastno telo, ki spremlja vse fenomene". Torej je identiteta telesa in duha tudi za Reichenbacha - enako kot za Descartesa - *empirično*, to je dejstveno, aposteriorno odkritje. Edina razlika je v tem, da sta besedi "jaz" pripisala različen pomen. Za Descartesa se "jaz" nanaša samo na duha, medtem ko se za Reichenbacha "jaz" nanaša tako na duha kot na telo.

Ko govorimo o logičnem pozitivizmu in odnosu duha in telesa, je treba reči, da Reichenbachovo razumevanje tega odnos - da gre za sintetično, aposteriorno in kontingentno resnico - ni značilno pozitivistično razumevanje tega odnosa. Pozitivisti so, posebej v zgodnji fazi, v glavnem menili, da so stavki, ki opisujejo mentalne vidike človeka *pomensko ekvivalentni*, to je *sinonimni* s stavki, ki opisujejo fizične vidike človeka - bodisi njegovo javno opazno obnašanje bodisi javno neopazna stanja njegovega živčnega sistema in možganov. Tu sta posebej izstopala Carnap in Hempel, ki sta tudi uvedla naziv za tako razumevanje odnosa duha in telesa: logični biheviorizem. Logični biheviorizem in *fizikalizem* - teza, da je znanje o fizičnih objektih edini vir znanja o svetu - sta tvorila brezkompromisno razumevanje odnosa duha in telesa. Tako se je problem odnosa duha in telesa rešil s semantiko, filozofski problemi odnosa duha in telesa pa so bili razglašeni za psevdoprobleme. To pojmovanje je oslabelo šele okrog druge svetovne vojne, ko so uvideli, da *konkluzivnega verifikacionizma* - semantične teze, da je vsak smiseln stavek dokončno preverljiv - ni mogoče ubraniti. Konkluzivni verifikacionizem je vseboval tudi stališče, da je vsak stavek, ki ga ni mogoče neposredno preveriti z izkustvom (stavki o teoretičnih bitnostih, na primer o atomih, elektronih in mentalnih stanjih), *sinonimen* z določenim naborom stavkov, ki jih je mogoče neposredno preveriti z izkustvom. Ko je teza konkluzivnega verifikacionizma oslabila in ko so odstopili od stališča, da je vsak teoretični stavek sinonimen z določenim naborom stavkov opazovanja, je problem odnosa duha in telesa znova postal legitimen filozofski problem in s tem se je odprl prostor za razumevanje odnosa duha in telesa kot kontingentnega, aposteriornega, empiričnega odnosa. Treba je spomniti, da je v tridesetih, poleg Reichenbacha, tudi Bela von Juhos izrecno trdil, da

je odnos duha in telesa empirični problem in da je v istem času Carnapova semantična rešitev problema odnosa duha in telesa naletela tudi na nekatere neugodne reakcije v glasilu logičnega pozitivizma - v časopisu *Erkenntnis*. Danes večina filozofov meni, da je odnos duha in telesa empirični problem. To pojmovanje se je razširilo v petdesetih letih z deli Smarta, Placea in Armstronga. Nekateri sodobni avtorji, ki sledijo Quineu, zastopajo radikalni materializem - eliminativizem glede obstajanja mentalnih stanj.

Von Misesov komentar *cogita*

Richard von Mises v *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, ko govori o protokolnih stavkih, pravi o *cogitu* naslednje:

> "Iz prej povedanega je jasno, da Descartesove izjave 'mislim, torej sem' ne moremo vzeti kot samorazumljive ali neposredno jasne. Prvič, lahko bi dopustili, da prvi del stavka 'jaz mislim' razume kot protokolni stavek, toda tedaj bi bilo natančneje, kot je opazil Lichtenberg, reči 'misli'. Drugi del je vzet v obliki sklepa in se obnaša kot zloženka, ki je dobila smisel samo preko večkratne uporabe v različnih kontekstih. Na koncu imamo v 'jaz sem' skrajno problematičen pojem z eksistencialnim smislom, ki ne bi mogli označiti za lahko razumljivega. Dvomiti gre, ali neki tak stavek sploh lahko izrečemo v jeziku (kot je latinski, francoski, nemški itn ...), ne da bi glagol 'je' zamenjali z 'je' v smislu obstajanja." (Von Mises, 1990: 173)

Von Misesova kritika ima pravzaprav tri dele. Prvič, "mislim, torej sem" ne moremo vzeti za protokolni stavek, ki govori o neposredni vsebini zavesti. Von Mises se tukaj sklicuje na Lichtenberga. Tisto, kar bi iz *cogita* morebiti lahko vzeli za neposredno vsebino zavesti, je "misli", enako kot lahko "seva" vzamemo za neposredno vsebino zavesti. "Jaz mislim" - glede na to pa nit celega *cogita* - torej ne moremo vzeti za neposredno vsebino zavesti zato, ker predpostavka *jaza* ni med neposrednimi vsebinami zavesti. Drugič, drugi del *cogita* - "torej sem" - nima jasnega smisla in ne poznamo njegovega natančnega pomena, vendar pa ni popolnoma nesmiseln, ker je dobil nekakšen "smisel samo preko večkratne uporabe v različnih kontekstih"; njegov smisel ni dovolj precizen, da bi lahko bil arhimedska točka v epistemologiji. Tretjič, beseda "je" je glagol, ki se pojavlja v stavkih z obliko "*A* je *B*" in s katerim nekemu subjektu pripisujemo neki predikat. Vendar besedo "je" včasih uporabljamo tudi v eksistencialnem smislu - za zatrjevanje obstajanja. Von Mises je, kot ostali pozitivisti, menil, da je uporaba besede "je" v eksistencialnem smislu filozofsko zelo nevarna, ker zlahka privede do zmede. Če iz "*A* je *B*" sklepamo na "A je", je to napačno zato, ker nam jezik dovoljuje, da govorimo tudi o neobstoječih stvareh. Na primer, napačno je iz "Jeti je dlakav" izpeljati "Jeti je" in na osnovi tega skleniti, da Jeti obstaja. Ker se tudi Descartesov *cogito*, med drugim, opira na zamenjevanje dveh smislov besede "je", ga

nismo upravičeni sprejeti.

Von Misesova kritika, kot smo videli, sestoji iz treh ločenih delov. Prvi del tvori navajanje Lichtenbergovega ugovora, da je Descartesov korak od "obstajajo misli" k "jaz mislim" neupravičen. Ta ugovor smo že podrobno analizirali in zaradi tega ni potrebe, da o njem še govorimo. Drugi del kritike je trditev, da drugi del *cogita* — "torej sem" — nima dovolj jasnega pomena, da je dobil nekakšen "smisel samo preko večkratne uporabe v različnih kontekstih". Mislim, da ta von Misesov komentar sploh ni upravičen. Ni jasno, kakšni so to različni konteksti, v katerih je izraz "... torej sem" večkrat uporabljen. V sodobnih evropskih jezikih se izraz "... torej sem" pravzaprav uporablja zelo redko, in če se sploh uporablja, se potem uporablja v zvezi z Descartesovo filozofijo in ni mi znano, da ima ta izraz kakršnokoli pogosto uporabo v kateremkoli drugem jeziku. Tisto, kar je Descartes želel reči, uporabljajoč navedeni izraz, je dokaj jasno in se lahko izrazi z uporabo izrazov, kot so "Če mislim, potem sem" ali "Iz tega, da mislim, sledi, da obstajam" ali podobno. Descartesa lahko obtožimo za marsikaj in *cogito* lahko poskušamo diskreditirati na razne načine, vendar mislim, da Descartesa gotovo ne moremo obtožiti, da ni jasno povedal tistega, kar je hotel povedati. Tretji del von Misesove kritike sestoji iz obtožbe, da je v *cogitu* pomešan glagolski in eksistencialni smisel besede "je". Hoče reči, da gre Descartesov argument približno takole: jaz mislim; torej, jaz sem misleči; torej, jaz sem; torej, jaz obstajam. In da se argument v bistvu opira na slovnično manipulacijo z dvosmiselno besedo "je". To napako bi lahko pripisali nekaterim novoveškim filozofom, vendar mislim, da za Descartesa to ne velja. On res z "jaz mislim" sklepa na "jaz obstajam", toda sklep se ne opira na manipulacijo z besedo "je", ampak, kot smo videli, na nekatere druge osnove: introspekcijo, S-A ontologijo, S-A aksiom itn. V sami formulaciji *cogita* se je Descartes, verjetno iz stilističnih razlogov, odločil za "sem" raje kot za "obstajam". Vendar bi lahko ravno tako uporabil besedo "obstajam" ali "eksistiram", ne da bi sploh spremenil smisel *cogita*. Descartesa morda lahko obtožimo, da se njegov argument nekje opira na prikriti skok s pojmovne analize na empirično trditev ali za neko podobno napako v argumentaciji, vendar pa brez podrobne analize in interpretacije ne moremo trditi, da se njegov argument neposredno in očitno opira na zamenjevanje dveh pomenov besede "je". Descartes ni, vsaj ne očitno, iz "jaz (glagolski) sem tak in tak" sklenil "jaz (eksistencialno) sem".

Carnap: "je" kot kopula in "je" kot predikat

Težišče Carnapove kritike *cogita*, predstavljene v tekstu "Überwindung der Metaphysic durch Logische Analyse der Sprache", je prav na domnevnem zamenjevanju dveh pomenov besede "je": kot kopule med subjektom in predikatom in kot predikatom, s katerim označujemo obstajanje, eksistenco.

> "Mogoče je večina logičnih zmot, narejenih pri zatrjevanju psevdotrditev, zasnovana na logični zmoti, ki zajema uporabo besede 'biti'

> v našem jeziku (in ustrezne besede v drugih jezikih, vsaj v večini evropskih jezikov). Prva zmota je v dvoumnosti besede 'biti'. Včasih je uporabljena kot kopula - kot prefiks predikata ('Jaz sem lačen'), včasih označuje obstajanje ('Jaz sem'). To zmoto krepi dejstvo, da metafiziki pogosto ne sprevidijo tega dvoumja. Druga zmota je povezana z glagolom v njegovem drugem pomenu, pomenu *obstajanja*. Verbalna oblika navidez kaže na glagol, glagola pa ni. Da bomo gotovi, že dolgo je znano, da obstajanje ni lastnost (glej Kantovo pobijanje ontološkega dokaza za obstoj Boga). Toda vse do nastanka moderne logike niso prišli do popolnega uvida v to dejstvo: sintaktična oblika, v kateri moderna logika uvaja znak za obstajanje, je taka, da le-tega ne moremo - kakor predikat - aplicirati na znake za predmete, ampak samo na predikate. Večina metafizikov, vse od antike sem, je dopustila, da jih verbalna in potemtakem predikativna oblika besede 'biti', na primer 'Jaz sem', 'Bog je', zavede v psevdoizjave.
>
> Ilustracijo te zmote najdemo v Descartesovem 'cogito, ergo sum'. Tu zanemarimo materialne ugovore, ki so bili namenjeni tej premisi - ali stavek 'Jaz mislim' ustrezno izraža stanje stvari, na katero želi pokazati, ali pa hipostazo - in preučimo dva stavka samo s formalnega gledišča. Takoj opazimo dve bistveni logični napaki. Prva je v sklepu 'Jaz sem'. Glagol 'biti' je tukaj nedvomno uporabljen v smislu obstajanja, kajti kopula ne more biti uporabljena brez predikata; res, Descartesov 'jaz sem' so vedno interpretirali v tem smislu. Toda v tem primeru ta stavek krši zgoraj navedeno logično pravilo, da obstajanje lahko prediciramo samo v konjunkciji s predikatom, ne pa v konjunkciji z imenom (subjektom, lastnim imenom). Eksistencialna izjava nima oblike '*a* obstaja' (kot v 'jaz sem', to je 'jaz obstajam'), ampak 'obstaja nekaj take in take vrste'. Druga napaka je v prehodu z 'Jaz mislim' na 'Jaz obstajam'. Če iz izjave '*P*(*a*)' ('*a* ima lastnost *P*') izpeljemo eksistencialno izjavo, potem zadnja lahko izraža obstajanje samo glede na predikat *P*, ne pa tudi glede na subjekt premise *a*. Tisto, kar sledi iz 'Jaz sem Evropejec', ni 'Jaz obstajam', ampak 'Evropejec obstaja'. Tisto, kar sledi iz 'Jaz mislim', ni 'Jaz sem', ampak 'Obstaja nekaj, kar misli'." (Carnap, 1932: 73-74)

Carnapova kritika, kakor pravi on sam, sestoji iz dveh argumentov; poglejmo enega za drugim. Prvi argument pravi, da Descartesov *cogito* krši "logično pravilo, da obstajanje lahko prediciramo samo v konjunkciji s predikatom, ne pa v konjunkciji z imenom". Logično pravilo sestoji iz predpisovanja oblike eksistencialne izjave; "eksistencialna izjava nima oblike '*a* obstaja' (kot v 'Jaz sem', to je 'Jaz obstajam'), temveč obstaja nekaj take in take vrste". Navedeno logično pravilo je pravilo moderne logike; "sintaktična oblika, v kateri moderna logika uvaja znak za obstajanje, je taka, da le-tega ne moremo - kakor predikat - aplicirati na

znake za predmete, ampak samo na predikate". Problem s *cogitom* bi bil torej v tem, da ni oblikovan v skladu z moderno logiko. Carnap si seveda ne prizadeva pokazati samo tega, da *cogito* ni formuliran v skladu z moderno logiko. Ker se je moderna logika razvila šele po Descartesu, je trivialno res, da Descartes ni pisal v skladu z njenimi pravili. Carnap si prizadeva pokazati veliko več od tega. Vsaj implicitno meni, da *cogita ni mogoče* formulirati v skladu s pravili moderne logike in da vse tisto, česar ni mogoče formulirati v skladu s pravili moderne logike, preprosto ni smiselno. Nekaj strani pred kritiko Descartesa Carnap na primer pravi, da - če so metafizični stavki psevdostavki - "potem metafizike sploh ne bi mogli izraziti v logično konstruiranem jeziku". Carnap pokaže, da so Heideggerjevi stavki nesmiselni, na ta način, da pokaže, da jih ni mogoče prevesti v zapis moderne logike. Ker so smiselne samo tiste trditve, ki jih je mogoče formulirati v okvirih moderne logike, in ker *cogita* ni mogoče formulirati v okvirih moderne logike, torej *cogito* ni smiseln.

Očitno je, da Carnapov argument temelji na dveh predpostavkah: prva je, da so smiselne vse tiste in samo tiste trditve, ki se dajo formulirati v okvirih moderne logike; druga je, da se *cogita* ne da formulirati v okvirih moderne logike. Prva predpostavka, čeprav je nekako sprejemljiva, ni prav očitna resnica: moderna logika ni od boga dan skupek kanonov, ampak človeška in nepopolna tvorba, v dobršnem delu zgrajena za potrebe matematikov, ki se še naprej razvija. Vprašanje je, ali se možnost formulacije v njenih okvirih v zadostni meri ujema z intuitivnim kriterijem smiselnosti. Vprašanje je tudi, ali se v njenih okvirih dajo izraziti vse trditve, ki jih drugače štejemo za smiselne. Od časa, ko je Carnap pisal "Überwindung", se je logika zelo razvila, še več, lahko trdimo, da se je razvila prav zato, ker taka, kakršna je bila v času "Überwindung", ni bila zadostna za izražanje vsega tistega, kar sicer štejemo za smiselno. Pravila logike se, med drugim, oblikujejo tudi na osnovi predhodno obstoječega, imenujmo ga skladenjsko-slovničnega čuta, s katerim razlikujemo nesmiseln niz besed od smiselnega stavka. Četudi logika te čute sistematizira, ne obstaja pred njimi, ampak temelji na njih, iz njih izhaja. Zato bi tisti, ki *cogito* štejejo za smiseln, lahko popolnoma legitimno zahtevali razširitev obstoječe ali uvajanje nove logike v okvirih, v katerih bi lahko formulirali *cogito* in podobne stavke. Razen tega pa je bil prav Carnap tisti, ki je v logiki zastopal *načelo tolerance*: vsakdo lahko gradi svojo logiko - kakor se mu zljubi -, vse dokler jasno in eksplicitno formulira njena pravila. Zato odprava *cogita* kot nesmisla ne more temeljiti na dejstvu, če to sploh je dejstvo, da se ga ne da formulirati v okvirih moderne logike, ampak lahko temelji samo na skladenjsko-slovničnem čutu, s katerim razlikujemo nesmiseln niz besed od smiselnega stavka, in ki je pred logiko. Zdi se torej, da možnost formuliranja v okviru moderne logike (posebej tiste, ki je obstajala pred šestdesetimi leti tega stoletja) tudi ni nekakšen popolnoma sprejemljiv kriterij smiselnosti, to je osnova za to, da neki stavek razglasimo za nesmiselnega.

Vprašanje je, zakaj bi morali sprejeti "logično pravilo, da obstajanje lahko prediciramo samo v konjunkciji s predikatom, ne pa v konjunkciji z imenom", kar je

sintaktično nepravilno v stavkih “Jeti obstaja”, “Bog je”, “Obstajajo leteči krožniki”, “Ni dežja” ali “Morska kača ne obstaja”? Tistim, ki verjamejo v navedeno logično pravilo, na tem mestu ostaneta dve možnosti: ali trditi, da so navedeni stavki nesmiselni, kar je zelo protiintuitivno, ali trditi, da so navedeni stavki smiselni zato, ker jih je možno formulirati v okvirih moderne logike. V drugem primeru bi, na primer, samostalnik “bog” pretvorili v predikat “biti bog”, prvotni stavek “Bog je” pa bi preoblikovali v stavek moderne logike “Obstaja tak *x*, da je *x* bog”, s čimer bi bila potrjena smiselnost prvotnega stavka “Bog je”.

Če pa sprejmete, da je stavke govornega idioma, v katerih se obstajanje predicira samostalniku, možno formulirati v okvirih moderne logike, potem morate sprejeti tudi to, da je *cogito* mogoče formulirati v okvirih moderne logike. Carnap pravi, da “eksistencialna izjava nima oblike ’*a* obstaja’ (kot v ’Jaz sem’, to je ’Jaz obstajam’), ampak ’Obstaja nekaj take in take vrste”. “Jaz sem” lahko formuliramo kot “Obstaja tak *x*, da je *x* jaz”. Vse, kar je potrebno, je, da samostalnik “jaz” preoblikujemo v predikat “biti jaz”. Tako je *cogito* formuliran v okvirih moderne logike. Četudi sprejmemo možnost formulacije v okvirih moderne logike za merilo smiselnosti, se torej zdi, da *cogita* ne gre zavreči kot nesmiselnega. Videti je, da se tudi *cogito* da formulirati v okvirih moderne logike.

Prvi Carnapov argument torej ni zadosten za razvrednotenje *cogita* kot nesmisla. Poglejmo drugega. Carnap pravi, da “je druga napaka v prehodu z ’Jaz mislim’ na ’Jaz obstajam’. Če iz izjave ’*P*(*a*)’ (’*a* ima lastnost *P*’) izpeljemo eksistencialno izjavo, potem zadnja lahko izraža obstajanje samo glede na predikat *P*, ne pa tudi glede na subjekt premise *a*. Tisto, kar sledi iz ’Jaz sem Evropejec’, ni ’Jaz obstajam’, ampak ’Evropejec obstaja’. Tisto, kar sledi iz ’Jaz mislim’, ni ’Jaz sem’, ampak ’Obstaja nekaj, kar misli’.” To, ali iz “Jaz mislim” sledi “Jaz sem” ali pa ne, ni odvisno od tega, kako interpretiramo premiso “Jaz mislim”. Če sprejmemo možnost formulacije v okvirih moderne logike za merilo smiselnosti, kjer samostalnik “jaz” potrebno preoblikovati v predikat “biti jaz”, potem moramo premiso “Jaz mislim” preoblikovati v “Obstaja tak *x*, da je *x* jaz in da *x* misli”. Ker je “Obstaja tak *x*, da je *x* jaz” preprosto en konjunkt od konjunkcije “Obstaja tak *x*, da je *x* jaz in da *x* misli”, je trivialno, da “Jaz obstajam” sledi iz “Jaz mislim”. V tem primeru se takoj pokaže, da drugi Carnapov argument ne velja.

Mogoče bi lahko ugovarjali, da taka interpretacija *cogita* ni v duhu Descartesa. Vendar tudi Carnapova kritika Descartesa ni v duhu Descartesa. V enaki meri, v kateri je dovoljeno napadati Descartesa s pozicij moderne logike, ga je z istih pozicij dovoljeno tudi braniti. Spomnimo se: sam Descartes je menil, da je korak od “Jaz mislim” k “Jaz sem” upravičen ob predpostavki “Tisti, ki misli, ne more, da ne bi obstajal”, ki je “večna resnica, ki ima sedež v našem duhu in ji pravimo obči pojem oziroma aksiom”. Večna resnica uma je, v pozitivistični terminologiji, očitno apriorna, vprašanje pa je, ali je analitična ali sintetična. Descartes koraka od “Jaz mislim” k “Jaz sem” torej ne upravičuje z logičnim zaporedjem, ampak z večno resnico uma. Da bi diskreditirali sklep v Descartesovem argumentu, moramo potemtakem diskreditirati večno resnico uma, da tisti, ki misli, ne more, da ne

bi obstajal, pri tem pa ne kazati, da moderna logika ne omogoča sklepa z "Jaz mislim" na "Jaz sem".

prevedel Mensud Memić

prevedel Mensud Memić

POSITIVISTIC CRITICISM OF COGITO II

In this (second) part of the article I will present and try to evaluate the arguments used by positivists to undermine cogito – the essence of Descartes's philosophy. Descartes's claims were: (1) cogito is the first link in justification of our beliefs; and (2) cogito is absolutely certain link in justification of our beliefs. Reichenbach renounces both claims. In sequel I consider Von Mises's objections against cogito and indicate that part of his objections is unjustified. Carnap's criticism of cogito consists of two arguments: (1) Descartes's cogito violates the logical rule that we can predicate the existence only in conjunction with predicate; and (2) the second Descartes's error lies in transition from "I think" to "I exist". What follows from "I think" is not "I exist" but "there is something who thinks". I argue that both Carnap's claims are invalid.

Keywords: cogito, logical positivism, Descartes.

Literatura

Ayer, A. J. (1987). *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin Books.

Blackmore, T. (1972). *John Ernst Mach - His Work, Life and Influence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Carnap, R. (1932). "Überwindung der Metaphysic durch Logische Analyse der Sprache". *Erkenntnis,* 2. (Prevedeno v Ayerovem zborniku *Logical Positivism*).

Descartes, R. (1985). *Discourse on method and The Meditations*. Harmondsworth: Penguin Books.

Descartes, R. (1988). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1989). “Principi filozofije”. *Razpol*, 5, str. 47-78.

Reichenbach, H. (1938). *Experience and Prediction*. Chicago: University of Chicago Press.

Reichenbach, H. (1953). *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Von Mises, R. (1990). *Kleines Lehrbuch des Positivismus*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.

Williams, B. (1978). *The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin Books.