ANαliZA

časopis za kritično misel

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

PREVOD

Tim Crane

Uganka reprezentacije

prevedel Teodor Lorenčič

Citiranje: Tim Crane, »Uganka reprezentacije«, *Analiza: časopis za kritično misel* 2, št. 2-3 (1998): 119–143.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

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.

Tim Crane
prevedel Teodor Lorenčič

UGANKA REPREZENTACIJE*

Ko je NASA leta 1972 poslala vesoljsko sondo Pioneer 10, da bi raziskala sončni sistem, so vanjo namestili tudi kovinsko ploščo z različnimi vgraviranimi podobami in znaki. Na enem delu te plošče je bila shema vodikovega atoma, medtem ko je bila na drugem delu shema relativnih velikosti planetov v našem sončnem sistemu z označitvijo planeta, od koder prihaja Pioneer 10. Največja podoba na plošči je bila risba golega moškega in ženske, kjer moški dviguje svojo desno roko v pozdrav. Pri tem je šlo za idejo, da ga bo - ko bo Pioneer 10 končno zapustil sončni sistem in bo nadaljeval svoje brezciljno potovanje skozi vesolje - v milijonih let morda odkrila kakšna tuja življenjska oblika. Morda pa bodo ti tujci inteligentni in bodo sposobni razumeti te diagrame, prepoznati domet našega znanstvenega vedenja in ugotoviti, da so naši nameni z njimi, kdorkoli že utegnejo biti, miroljubni.

Zdi se mi, da je v tej zgodbi nekaj zelo šaljivega. Predpostavimo, da bo Pioneer 10 dosegel neko oddaljeno zvezdo. In predpostavimo, da ima zvezda planet s pogoji, ki lahko vzdržujejo življenje. Predpostavimo še, da so nekatere od življenjskih oblik na tem planetu inteligentne in imajo neko vrsto čutnih organov, s katerimi bi lahko zaznali ploščo v vesoljski ladji. Vse to je precej neverjetno. Toda kljub tem neverjetnim domnevam, ali se ne zdi še *bolj* neverjetno to, da bi bili tujci sposobni *razumeti*, kaj pomenijo simboli na plošči?

Pomislite na nekatere stvari, ki bi jih morali razumeti. Morali bi razumeti, da so simboli na plošči *ravno* simboli - da so bili mišljeni, da predstavljajo stvari in da niso le slučajne čačke na plošči ali goli okras. Brž ko bi tujci vedeli, da so to simboli, bi morali razumeti, kakšne vrste simboli so to: na primer, da je shema vodikovega atoma znanstvena shema, ne pa slika. Potem bi morali imeti neko misel o tem, kakšne stvari simboli simbolizirajo: namreč, da risba moškega in ženske simbolizira življenjske oblike, ne pa kemične simbole, da shema sončnega sistema simbolizira naš del univerzuma, ne pa postave konstruktorjev vesoljske ladje. In - morda najbolj neverjetno od vsega - četudi bi razbrali, kaj pomenita risbi moškega in ženske, bi morali prepoznati, da je dvignjena roka znak miroljubnega pozdrava in ne agresije, nestrpnosti, prezira ali pa, da je to normalen položaj telesa.

Če upoštevate vse to, se zdi še manj verjetno, da bodo namišljeni tujci razumeli simbole, kot da bo vesoljska sonda prispela na planet, na katerem obstajajo inteligentne oblike življenja.

** "The puzzle of Representation", prevedeno po Tim Crane, *The Mechanical Mind*, Penguin Books, London 1995, str.8-40.

Ena od stvari, ki jih ta zgodba ilustrira, je - tako mislim - nekaj, kar je povezano s filozofskim problemom ali uganko reprezentacije. Risbe in simboli na plošči reprezentirajo stvari - atome, človeška bitja, naš sončni sistem -, toda zgodba nas napeljuje na to, da je nekaj zapletenega v tem, kako to počnejo. Če se vživimo v položaj tujcev, spoznamo, da ne moremo povedati, kaj ti simboli reprezentirajo le na osnovi tega, da jih gledamo. Še tako skrbno preiskovanje znakov na plošči ne more odkriti, da so eni znaki za moškega in drugi za žensko in spet drugi za vodikov atom. Znake na plošči je možno razumeti na veliko načinov, toda zdi se, da nam nič v znakih *samih* ne pove, kako naj jih razumemo. Ludwig Wittgenstein, za čigar filozofijo je bil to prevladujoč problem, ga je jedrnato izrazil takole: "Vsak znak *po sebi* se zdi mrtev; *kaj* mu daje življenje?"[1]

Filozofsko uganko glede reprezentacije lahko postavimo preprosto: kako je možno, da neka stvar reprezentira nekaj drugega? Tako zastavljeno vprašanje se lahko zdi obskurno in je morda težko natančno videti, *kaj* je tisto, kar je v zvezi s tem zapleteno. En razlog za to je v tem, da je reprezentacija tako domače dejstvo v naših življenjih. Govorjene in pisane besede, slike, simboli, geste, izrazi obraza - na vse to lahko gledamo kot na reprezentacije in obliko zgradbe našega vsakdanjega življenja. Šele ko začnemo premišljevati o stvareh, kot je zgodba v zvezi s Pioneerjem 10, vidimo, kako je reprezentacija resnična uganka. Naše besede, slike, izrazi in podobno reprezentirajo, zastopajo, označujejo ali pomenijo stvari - toda kako?

Po eni strani nam je reprezentacija lastna. Ko se pogovarjamo ali gledamo sliko, je to, kar je predstavljeno neposredno in ne nekaj, kar moramo uganiti. Toda po drugi strani so besede in slike le fizične strukture: vibracije v zraku, znaki na papirju, kamnu, plastiki, filmu ali (kot v Pioneerju 10) kovinska plošča. Vzemimo za primer besede. Splošno znano je, da ni ničesar v fizični strukturi besed samih, kar bi omogočalo, da reprezentirajo, kar pač reprezentirajo. To dejstvo je včasih znano otrokom, in sicer kadar nenehno ponavljajo iste besede tako dolgo, dokler se ne zdi, da so "izgubile" svoj pomen. Vsakdo, ki se je učil tujega jezika - naj se zdi to še tako naravno v primeru našega lastnega jezika -, bo priznal, da besede nimajo svojega pomena *po sebi in same od sebe*. Ali kot to postavijo filozofi: svojega pomena nimajo "intrinsično".

Po drugi strani pa se zdi reprezentacija naravna, spontana in neproblematična. Po drugi strani pa se zdi predstava, narobe, nenaravna, izmišljena in skrivnostna. Kot je (na primer) s pojmi časa, resnice in eksistence, tako je tudi pojem reprezentacije težko rešljiva uganka filozofije: kar se nam zdi naraven in očiten vidik našega življenja, postane v refleksiji globoko skrivnostno.

Filozofski problem reprezentacije je ena od glavnih tem te knjige. To je eden od osrednjih problemov sodobne filozofije duha. Okrog tega problema se zgrne

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1953, § 432.

veliko drugih filozofskih vprašanj: mesto duha v naravi, odnos med mišljenjem in jezikom, narava našega medsebojnega razumevanja in možnost mislečega stroja. Tu se bomo dotaknili vseh teh problemov. Namera tega poglavja je izostriti naše razumevanje problema reprezentacije s prikazom, kako nekatere njene navidezno očitne rešitve vodijo k nadaljnjim problemom.

Ideja reprezentacije

Začel bom tako, da bom povedal nekaj zelo splošnih stvari o ideji reprezentacije. V filozofiji je vedno dobro začeti z določitvijo očitnega: reprezentacija je nekaj, kar reprezentira nekaj. Ne pravim, da je reprezentacija nekaj, kar reprezentira nekaj *drugega*, saj reprezentacija lahko reprezentira samo sebe. (Vzemimo očiten primer, stavek "Ta stavek je neresničen" reprezentira sam naveden stavek.) Toda normalen primer je, ko ena stvar - sama reprezentacija - predstavlja drugo stvar - kar bi lahko imenovali *objekt* reprezentacije. Zato lahko zastavimo dve vprašanji: eno o naravi reprezentacije in drugo o naravi objektov reprezentacije.

Kakšne vrste stvari so lahko reprezentacije? Omenil sem že besede in slike, ki so morda najbolj očitni primeri. Seveda pa je še mnogo drugih vrst. Shema vodikovega atoma na plošči v Pioneerju 10 ni ne množica besed niti slika, toda predstavlja vodikov atom. Števniki, kot so "15", "23", "100", "1001" itn., predstavljajo števila. Števniki lahko predstavljajo tudi druge stvari: na primer, števnik lahko predstavlja dolžino predmeta (v metrih ali čevljih) in trojica števnikov lahko predstavlja posamezno senco barve tako, da števniki predstavljajo njeno stopnjo barvnega odtenka, zasičenosti in svetlosti. Podatkovne strukture v računalniku lahko predstavljajo tekst ali število ali podobo. Drevesni kolobarji lahko predstavljajo njegovo starost. Zastava lahko predstavlja narod. Politična demonstracija lahko predstavlja agresijo. Skladba lahko predstavlja razpoloženje nevzdržne melanholije. Rože lahko predstavljajo žalovanje. Bežen pogled ali izraz obraza lahko predstavlja vznemirjenje. In kot bomo videli, stanja duha - prepričanje, upanje, hrepenenje ali želja - lahko predstavljajo domala sploh karkoli.

Toliko vrst stvari je, ki so lahko reprezentacije, da bi za razpravo o njih potrebovali več kot eno knjigo. Tega seveda ne bom poskušal narediti. Osredinil se bom na preproste primere reprezentacij v jeziku in mišljenju. Na primer, govoril bom o tem, kako je možno, da lahko uporabim besedo za predstavitev posamezne osebe ali kako lahko mislim (se izrazim) o psu. Na te preproste primere se bom osredinil zato, ker filozofski problemi o reprezentaciji nastajajo celo v teh najpreprostejših primerih. Uvajanje bolj zapletenih primerov - kako lahko skladba predstavlja razpoloženje - bi na tej stopnji vprašanje zgolj otežilo in ga naredili za bolj zastrašujoče, kot je v resnici. Zanemarjanje teh zapletenih

primerov pa nikakor ne pomeni, da mislim, da so nepomembni ali nezanimivi.[2]

In zdaj k našemu drugemu vprašanju: kakšne vrste stvari so lahko objekti reprezentacije? Odgovor je, očitno, skoraj vse. Besede in slike lahko predstavljajo fizične objekte, kot je oseba ali hiša. Lahko predstavljajo značilnosti ali lastnosti fizičnih objektov, kot je postava osebe ali barva hiše. Stavek, kakršen je "Nekdo je v moji hiši", lahko predstavlja nekaj, čemur pravimo dejstvo, situacija ali stanje stvari: dejstvo, da je nekdo v moji hiši. Lahko so predstavljeni tudi nefizični objekti: če števila obstajajo, potem očitno niso fizični objekti (Kje v fizičnem svetu je število 3?). Reprezentacije - besede, slike, glasba in izraz obraza - lahko predstavljajo razpoloženje, občutke in emocije. Reprezentacije pa lahko predstavljajo stvari, ki ne obstajajo. Lahko mislim - to je, si predstavljam - samoroge, zmaje in največje prašteviloNobena od teh stvari ne obstaja, pa vendar so lahko vse "objekti" reprezentacije.

Zadnji primer kaže nenavadno lastnost reprezentacije. Izraz "*X* predstavlja *Y*" na prvi pogled sugerira, da je reprezentacija *relacija* med dvema stvarema. Toda relacija med dvema stvarema normalno implicira, da ti dve stvari tudi obstajata. Vzemimo relacijo *poljubljanja*: če poljubim Božička, potem morava z Božičkom oba obstajati. In dejstvo, da Božiček ne obstaja, pojasnjuje, zakaj ga ne morem poljubiti.

To pa ne velja za reprezentacijo: če mislim na Božička in si ga potemtakem predstavljam, to nima za posledico tega, da Božiček obstaja. To, da Božiček ne obstaja, ni ovira za moje predstavljanje Božička, kot je to bilo za moje poljubljanje le-tega. Tako se zdi, da se reprezentacija zelo razlikuje od drugih relacij. Kot bomo videli pozneje, je veliko filozofov vzelo ta vidik reprezentacije za osrednji vidik njene narave.

Torej je veliko vrst reprezentacij in veliko vrst stvari, ki so lahko objekti reprezentacije. Kako je sploh možno napredovati v razumevanju reprezentacije? Postavimo si lahko dve vrsti vprašanj.

Prvič, vprašamo se lahko, *kako* posamezni vrsti reprezentacije - sliki, besedi ali čemurkoli - uspe predstavljati. Kar hočemo vedeti, je, kaj *je* s to vrsto reprezentacije, da lahko igra vlogo predstavljanja. (Za ilustracijo, nekoliko niže obravnavam idejo, da slika utegne predstavljati stvari tako, da jim je *podobna.*) Razumljivo je, da ne bomo domnevali, da bi zgodbo o eni obliki reprezentacije nujno uporabili za vse ostale oblike: na primer način, kako slike predstavljajo, ne bo enak načinu, kako predstavlja glasba.

Drugič, vprašamo se lahko, ali so posamezne oblike reprezentacij bolj *temeljne* ali *fundamentalne* kot druge. To je, ali lahko pojasnimo določene vrste reprezentacij v okviru drugih vrst. Na primer, v sodobni filozofiji je vprašanje, ali

[2] Glede vprašanja, kako lahko glasba izrazi emocije, glej Malcolm Budd, *Music and the Emotions*, Routledge, London 1986.

lahko način, kako predstavlja jezik, pojasnimo v okviru predstavljajočih moči stanj duha ali pa moramo mentalno reprezentacijo pojasniti v okviru jezika. Če obstaja vrsta reprezentacije, ki je fundamentalnejša od drugih vrst, potem smo očitno na poti razumevanja reprezentacije kot celote.

Moje stališče je, da je mentalna reprezentacija - reprezentacija sveta s stanji duha - najbolj temeljna oblika reprezentacije. Da bi videli, kako je to smiselno stališče, moramo na kratko pogledati slikovno in jezikovno reprezentacijo.

Slike in podobnost

Na prvi pogled se zdi, da je način, kako predstavljajo slike, bolj premočrten od drugih oblik reprezentacij. Medtem ko ni nič intrinsičnega v besedi “pes”, zaradi česar bi predstavljala pse, je nekaj intrinsičnega v sliki psa, zaradi česar predstavlja psa - to je, *kako slika izgleda*. Slike psov so videti nekako kot psi - na nek način so podobne psom in to zaradi njihovih intrinsičnih značilnosti: njihove oblike, barve in podobno. Potemtakem morda slika predstavlja to, kar predstavlja, zato, ker je tej stvari podobna.

Ideja, da slike predstavljajo s podobnostjo, bi bila odgovor na prvo vrsto zgoraj omenjenih vprašanj: kako posamezni vrsti reprezentacije uspe reprezentirati. Odgovor je: slike predstavljajo stvari tako, da so jim podobne. (Ta odgovor lahko potem uporabimo za osnovo pri odgovoru na drugo vprašanje: sugestija bi torej bila, da vse druge oblike reprezentacije lahko pojasnimo v okviru slikovne reprezentacije. Vendar je ta ideja, kot bomo videli spodaj navedeno, brezupna.) Imenujmo to idejo “teorija podobnosti slikovne reprezentacije” ali na kratko “teorija podobnosti”. Da bi lahko natančneje razpravljali o teoriji podobnosti, potrebujemo nekaj filozofske terminologije.

Filozofi razlikujejo med dvema načinoma, kako je resnica ene trditve lahko odvisna od resnice druge. Ta dva načina imenujejo “nujen” in “zadosten” pogoj. Reči, da je posamezna trditev *A nujen* pogoj za neko drugo trditev *B*, pomeni reči naslednje: *B* je resnična trditev le, če je resnična tudi trditev *A*. Intuitivno, *B* ne more biti resnična, ne da bi bila resnična *A*; resničnost *A*-ja je torej *nujen* (oz. potreben, zahtevan) pogoj za resničnost *B*-ja .

Reči, da je *A zadosten* pogoj za *B*, pomeni reči naslednje: če je resnična *A* , potem je resnična tudi *B*. Intuitivno, resničnost *A*-ja zagotavlja resničnost *B*-ja - povedano drugače, resničnost *A*-ja *zadošča* za resničnost *B*-ja. Reči, da je *A* nujen *in* zadosten pogoj za resničnost *B*-ja, pomeni reči naslednje: če je *A* resnična trditev, je *B* resnična, *in* če je *B* resnična, je *A* resnična. (To včasih okrajšamo v “*A* je resnična, če in samo če je *B* resnična trditev”.)

Ilustrirajmo to razliko s primerom. Če sem v Londonu, potem sem v Angliji. Torej biti v Angliji je *nujen pogoj* za biti v Londonu: preprosto ne morem biti v

Londonu, ne da bi bil v Angliji. Podobno, biti v Londonu je *zadosten pogoj* za biti v Angliji: biti v Londonu bo zadoščalo za biti v Angliji. Toda biti v Londonu gotovo ni nujen pogoj za biti v Angliji, saj obstaja mnogo načinov, kako smo v Angliji, ne da bi bili v Londonu. Iz istega razloga biti v Angliji ni zadosten pogoj za biti v Londonu.

Teorija podobnosti meni, da je slikovna reprezentacija odvisna od podobnosti med sliko in tistim, kar predstavlja. Izrazimo to odvisnost natančneje, in sicer z nujnimi in zadostnimi pogoji: neki objekt (imenujmo ga *X*) predstavlja nekaj (imenujmo to *Y*), če in samo če je *X* podoben *Y*-u. To je, podobnost med *X* in *Y* je tako nujna kot zadostna za to, da *X* predstavlja *Y*.

Tako postavljanje teorije podobnosti je gotovo natančnejše od naše prvotne nejasne formulacije. Toda na žalost se s preciznejšim načinom izražanja zgolj pokažejo njeni problemi. Vzemimo najprej idejo, da bi podobnost lahko bila zadosten pogoj za slikovno reprezentacijo.

Reči, da je podobnost zadostna za reprezentacijo, pomeni reči: če je *X* podoben *Y*-u, potem *X* predstavlja *Y*. Prva stvar, ki bi nam morala pasti v oči, je, da je "podobnost" nekako nejasna. V nekem smislu je skoraj vse podobno nečemu drugemu. To je smisel, v skladu s katerim pomeni biti podoben nečemu zgolj imeti nekatere skupne lastnosti s to stvarjo. V tem smislu torej nisem zgolj podoben svojemu očetu in materi, ker sem takega videza kot ona dva, ampak sem podoben tudi moji mizi - moja miza in jaz sva oba fizična objekta -, in številu 3 - število 3 in jaz sva oba takšne ali drugačne vrste objekta.

Morda moramo zožiti načine ali vidike, v katerih je nekaj podobno nečemu drugemu, če želimo, da bo podobnost osnova reprezentacije. Toda bodite pozorni, da namreč nič ne pomaga reči, da - če je *X* podoben *Y*-u *v nekem vidiku* - potem *X* predstavlja *Y*. Ker sem v določenih vidikih podoben očetu - recimo po karakternih lastnostih - ga zato še ne reprezentiram. Ne želimo pa, razumljivo, dodati, da mora *X* biti podoben *Y*-u v tistih vidikih, v katerih *X predstavlja Y*, ker bi to povzročilo krožnost in neinformativnost teorije podobnosti: če je *X* podoben *Y*-u v tistih vidikih, v katerih *X* predstavlja *Y*, potem *X* predstavlja *Y*. To je morda res, vendar je to le stežka analiza pojma reprezentacije.

Tu je še nadaljnji problem s podobnostjo kot zadostnim pogojem. Predpostavimo, da podrobno določimo nekatere vidike, v katerih je nekaj podobno nečemu drugemu: slika Napoleona je, na primer, lahko podobna Napoleonu po izrazu obraza, proporcih telesa, značilnem položaju roke in podobno. Toda zdi se, da je očitno dejstvo o podobnosti to, da - če je *X* podoben *Y*-u - potem je *Y* podoben *X*-u. (Filozofi temu pravijo, da je podobnost *simetrična* relacija). Če sem podoben svojemu očetu v nekaterih vidikih, potem mi je moj oče podoben ravno v teh vidikih. Toda to ne velja za reprezentacijo. Če je slika podobna Napoleonu, potem je Napoleon podoben sliki. Toda Napoleon ne predstavlja slike. Torej

podobnost ne more biti zadostna za slikovno reprezentacijo, če se želimo izogniti temu, da bi vsak naslikani objekt sam bil slikovna reprezentacija svoje slike.

Končno, morali bi upoštevati očitno dejstvo, da je vse podobno sebi. (Filozofi pravijo, da je podobnost *refleksivna* relacija). Če naj bi bila podobnost zadosten pogoj za reprezentacijo, potem iz tega sledi, da vse predstavlja sebe. Toda to je nesmiselno. Ne bi smeli biti zadovoljni s teorijo slikovne reprezentacije, ki *vse* obrača v sliko samega sebe. To bi pomenilo popolno trivializacijo ideje o slikovni reprezentaciji.

Tako je ideja, da bi podobnost lahko bila zadosten pogoj za slikovno reprezentacijo, brezupna.[3] Ali to pomeni, da je teorija podobnosti neuspešna? Še ne: kajti teorija podobnosti lahko reče, da je podobnost - čeprav ni zadosten - nujen pogoj. To je, če *X* slikovno predstavlja *Y*, potem bo *X* podoben *Y*-u v določenih vidikih - čeravno ne narobe. Kaj storiti s to sugestijo?

Na prvi pogled se zdi zelo sprejemljiva. Če portret, recimo, predstavlja Gorbačova, potem mu mora biti v nekaterih vidikih zagotovo podoben. Ne nazadnje, to naj bi bilo tisto, zaradi česar je "dobro zadet". Toda tudi s to idejo so problemi. Slika lahko gotovo predstavlja nekaj, ne da bi bila temu posebej podobna. Veliko umetnosti dvajsetega stoletja je predstavljajoče, pa zato še ni možno reči, da v celoti temelji na podobnosti (pomislite na kubistične slike). Karikature in shematske risbe, kakršne so risbe, ki predstavljajo človekovo ali živalsko pozo z eno samo linijo za vse dele, razen za glavo, ki je običajno prikazana kot krog, imajo pogosto zelo malo skupnih podobnosti s stvarmi, ki jih predstavljajo. Pa vendar običajno nimamo težav pri prepoznavanju tega, kaj predstavljajo. Karikatura Gorbačova mu je lahko veliko manj podobna kot detajlna risba koga drugega. Pa vendar je karikatura še vedno slika Gorbačova.[4]

Torej, koliko podobnosti je potrebno za to, da bi zadostili nujnemu pogoju predstave? Morda bi lahko odgovorili, da je vse, kar potrebujemo, da obstaja *nekaj* podobnosti - kakorkoli ohlapne - med sliko in tem, kar predstavlja. Morda bi lahko podobnost vzeli dovolj ohlapno, da bi vključevala predstavo, ki jo vsebujejo kubistične slike. To je dobro; toda ideja podobnosti sedaj nima več tiste pomembnosti v teoriji, kot jo je imela prej. Če mora biti shematska slika (recimo takšna, kot jo nekatere korporacije uporabljajo v svojih logotipih) le minimalno podobna stvarem, ki jih predstavlja, potem je težko reči, koliko je pojasnjeno, če rečemo, da "če slika predstavlja *X*, mora biti podobna *X*-u". Tudi če je slika podobna temu, kar predstavlja, morajo obstajati še drugi dejavniki razen podobnosti, ki vstopajo v reprezentacijo in jo omogočajo.

Ne zanikam, da so slike pogosto podobne temu, kar predstavljajo. Očitno so

[3] Glej Nelson Goodman, *Langagues of Art*, Indianapolis, Hackett 1976, 1. poglavje.

[4] Kot ugotavlja Wittgenstein: "Podobnost ne naredi slike za portret (lahko bi bila nekomu varljivo podobna in pri tem portret nekoga drugega, ki mu je videti manj podobna).", L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell 1974), § 62.

pogosto podobne in to naj bi bilo del tistega, kar slike postavlja kot slike (v nasprotju s stavki, grafi ali diagrami). Vse, o čemer dvomim, je, ali lahko ideja podobnosti veliko *pojasni* o tem, kako slike predstavljajo. Ideja, da je podobnost nujen pogoj slikovne predstave, je lahko popolnoma resnična, toda vprašanje je, *kaj drugega* je tisto, zaradi česar slika predstavlja, kar predstavlja?[5]

Tu je nujno poudariti še nekaj, in sicer to, da slike pogosto potrebujejo interpretacijo. Na Michelangelovi Poslednji sodbi v Sikstinski kapeli, na primer, vidimo duše v peklu, ki se ob srečanju s svojim poslednjim koncem mučijo v agoniji, z monumentalno podobo Boga[**], ki v sodbi dviguje nad njimi roko. Zakaj ne vidimo duš, ki jim dobrohotni Bog iz globin izreka dobrodošlico z roko, dvignjeno v znak prijateljske vzpodbude - "Zlezite gor, tu je hladneje?" (Spomnimo se slike z roko, dvignjeno v pozdrav na kovinski plošči v Pioneerju 10.) Dobro, lahko bi; toda ne. Razlog je v tem, da sliko vidimo v luči določenih domnev, ki jih imamo o njej - čemur bi lahko nedoločno rekli "kontekst" slike. Vemo, da je to slika poslednje sodbe in da bodo v poslednji sodbi nekatere duše obsojene na večno pogubljenje - z Bogom kot sodnikom in podobno. Delno zaradi tega vidimo sliko, kot jo vidimo: jo interpretiramo.

To lahko podpremo z Wittgensteinovim primerom.[6] Predstavljajte si sliko moža, ki hodi s palico po strmini navzgor (glej Sliko 1). Kaj je tisto v sliki, zaradi česar je to prej slika moža, ki se vzpenja po strmini, kot pa moža, ki se blago spušča po strmini? Nič v sliki. To je zaradi tega, kar smo navajeni pričakovati v našem vsakdanjem izkustvu in vrste konteksta, v katerem smo navajeni gledati takšne slike, tako da raje vidimo slike tako, ne pa drugače. Slike moramo interpretirati v luči tega konteksta - slike se ne interpretirajo same.

Teorije podobnosti ali interpretacije slik tu ne bom več zasledoval. Omenil sem ju zato, da bi ponazoril, kako malo nam ideja o podobnosti pove o slikovni predstavi. Kar želim storiti sedaj, je na kratko preučiti drugo vprašanje, ki sem ga zastavil na koncu prejšnjega razdelka in ga aplicirati na slikovno predstavo. Vprašanje lahko zastavimo tako: predpostavimo, da imamo popolno teorijo slikovne reprezentacije. Bi potem bilo mogoče vse ostale oblike reprezentacije pojasniti v okviru slikovne reprezentacije?

Odgovor na to vprašanje je "ne"; za to obstajajo številni razlogi. En razlog, ki smo ga pravkar na kratko omenili, je: slike pogosto potrebujejo interpretacijo, in nič ne pomaga reči, da bi interpretacija morala biti druga slika, ker morda tudi ta potrebuje interpretacijo. Toda navkljub temu, da je odgovor "ne", se lahko kaj naučimo o naravi reprezentacije z učenjem o omejitvah slikovne reprezentacije.

Bistvo lahko ilustrira preprost primer. Predpostavimo, da vam rečem: "Če ne bo

[5] Glede na Goodmanove sklepe to niti ni nujno; glej *Languages of Art*, 1. poglavje.

[**] Avtor je na tem mestu zapisal ime 'Kristus', kar je zagotovo pomota, saj na omenjeni sliki ni njegove podobe, ampak gre za podobo stvarnika. Zato to ime prevajam z 'Bog'. (Opomba prev.)

[6] *Philosophical Investigationes*, str. 54.

to popoldne deževalo, bomo šli na sprehod." To je precej enostaven stavek - jezikovna reprezentacija. Toda predpostavimo, da želimo *vse* reprezentacije pojasniti v okviru slikovne reprezentacije; to jezikovno reprezentacijo bomo morali biti zmožni v okviru slik. Kako lahko to storimo?

Dobro, morda lahko narišemo sliko z nedeževno sceno ter vas in mene, kako se sprehajava v njej. Toda, kako naj narišemo idejo o "tem popoldnevu"? Ure ne moremo vključiti v sliko: ne pozabite, poskušamo reducirati vse reprezentacije na slike in ura ne predstavlja časa s tem, da jo narišemo.

In tu je naslednji razlog, zakaj ta prva slika ne more biti pravilna: je le slika mene in vas, ki se sprehajava na področju brez dežja. Kar želimo izraziti, je posebna kombinacija dveh idej: prve, *ne dežuje*, in druge, vi in jaz greva na sprehod. Tako bi lahko morda narisali dve sliki: eno z nedeževno sceno in eno z vami in mano, ko se sprehajava. Toda tudi to ne more biti prav: kako lahko ti dve sliki izrazita idejo, da - *če* ne dežuje - *potem* bova šla na sprehod? Zakaj ti dve sliki preprosto ne bi mogli vzeti v smislu, da predstavljata nedeževno sceno *in* vas in mene na sprehodu? Ali zakaj ne predstavljata ideje, da bova *bodisi* šla na sprehod *ali* pa ne bo deževalo? Kadar poskušamo predstaviti razliko med ... *in* ...., *če* ... *potem* ... in *bodisi* ... *ali* ... *v* slikah, stopimo v prazno. In preprosto ni poti, da bi to naredili.

Pomembna stvar torej, ki je slike ne morejo storiti, je, da ne morejo predstavljati določenih vrst relacij med idejami. Ne morejo predstavljati, na primer, relacij, ki smo jih izrazili z besedami *če* ... *potem*, *in*, *bodisi* ... *ali* in *ne*. (Zakaj *ne*?) Prav, slika nedeževne scene bi prav tako lahko bila tudi slika sončne scene - kako lahko slikovno izrazimo idejo, da gre za sceno, kjer *ni* dežja? Morda tako, da narišemo dež in ga prekrižamo - kot v znaku "Prepovedano kaditi", toda spet smo uporabili nekaj, kar ni slika: križ. Vsaj zaradi tega ni možno pojasniti ali pa reducirati druge oblike reprezentacije na slikovno reprezentacijo.

Jezikovna reprezentacija

Slika je včasih lahko vredna tisoč besed, toda tisoč slik ne more predstaviti nekaterih stvari, ki jih lahko predstavimo z uporabo besed in stavkov. Torej, kako lahko predstavimo stvari z uporabo besed in stavkov?

V resnici je ideja ta: "Besede ne predstavljajo stvari na nikakršen naravni način; prej predstavljajo po *konvenciji*. Med govorci jezika obstaja konvencija, da bodo imele besede, ki jih bodo uporabljali, enak pomen za vse; ko se govorci strinjajo ali konvergirajo v svojih konvencijah, bodo uspešni v komunikaciji, in ko se ne, ne bodo uspešni."[7]

[7] To je očitno zelo poenostavljen način postavljanja lastnosti. Več o konvenciji glej David Lewis, *Convention*, Oxford, Blackwell 1969. Glede skeptizma o vlogi konvencije v jeziku glej Donald Davidson, "Communication and Convention", v D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press 1984.

Težko je zanikati, da je tisto, kar besede predstavljajo, vsaj delno stvar konvencije. Toda kaj natančno je konvencija? Pretehtajte slovensko besedo "pes". Je ideja v tem, da obstaja konvencija med govorci slovenščine, da uporabljajo besedo "pes", da bi prestavljala pse in samo pse (vse dotlej, dokler želijo govoriti dobesedno in resnično)? Če je tako, potem je težko uvideti, kako lahko konvencija *pojasni* reprezentacijo, ker smo konvencijo izrekli kot "konvencijo, da uporabljamo besedo 'pes', da bi *predstavljala* pse". Ker je konvencija izrečena tako, da uporablja idejo reprezentacije, jo jemlje za samoumevno: je ne more razložiti. (Še enkrat, moja poanta ni v tem, da konvencija ni vključena v jezikovno reprezentacijo; vprašanje je prej, kaj sklicevanje na konvencijo pojasni samo po sebi.)

Prav tako naravna je misel, da besede predstavljajo tako, da so konvencionalno povezane z *idejami*, ki jih misleči želijo izraziti z uporabo teh besed. Beseda "pes" izraža idejo o psu s pomočjo konvencije, ki povezuje besedo z idejo. Ta teorija ima ugledno filozofsko zgodovino: nekaj takšnega seže vse nazaj do Thomasa Hobbsa (1588-1679) in še zlasti do Johna Locka (1632 -1704), ki je povzel to stališče, ko je rekel, da so besede "razumna znamenja idej".[8]

Kaj so ideje? Nekateri filozofi so bili prepričani, da so nekaj takšnega kot mentalne podobe, slike v duhu. Torej, ko uporabim besedo "pes", je ta v korelaciji z mentalno podobo o psu v mojem duhu. Konvencija povezuje besedo "pes" z idejo v mojem duhu in zaradi te povezave beseda sploh predstavlja pse.

S to teorijo je veliko problemov. V prvi vrsti, ali je podoba v mojem duhu podoba natanko določenega psa, recimo Fida? Če pa je tako, zakaj potem domnevati, da beseda "pes" pomeni prej *pes* kot Fido? Po drugi strani pa si je težko predstavljati, čemu naj bi bila nasploh podobna podoba "pasjosti".[9] In četudi teorija mentalne podobe idej nekako lahko razloži ta problem, pa bo trčila ob problem, omenjen na koncu prejšnjega razdelka. Medtem ko je veliko besed lahko povezanih z mentalno podobo, pa jih veliko ni povezanih: ta problem smo imeli, ko smo poskušali pojasniti *in*, *ali*, *ne* in *če* s slikami.

Morda pa kajpada niso vse ideje mentalne podobe - pogosto mislimo, na primer, v besedah in sploh ne v slikah. Če je tako, kritika v zadnjih dveh odstavkih zgreši cilj. Torej pustimo ob strani teorijo, da so ideje mentalne podobe, in pretehtajmo trditev, da besede predstavljajo z izražanjem idej - za karkoli se že bodo ideje izkazale.

Ta teorija se ne sklicuje na "konvencijo *predstavljati* psa", torej ni ranljiva za isto kritiko kot prejšnja. Ne more pa, seveda, pojasniti reprezentacije, ker se sklicuje na ideje. Kaj pa so ideje drugega kot še ena oblika predstav? Ideja-pes predstavlja pse ravno toliko kot beseda "pes", torej se dejansko sklicujemo na eno vrsto

[8] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689, 3. knjiga, poglavje 2 § 1.
[9] Glej Berkeleyjevo kritiko Lockove doktrine abstraktnih idej v njegovih *Principles of Human Knowledge*, 1710.

reprezentacije (idejo), da bi pojasnili drugo vrsto (besedo). To je lepo, toda če želimo pojasniti reprezentacijo nasploh, potem moramo pojasniti tudi, kako predstavljajo *ideje*.

Morda boste mislili, da zahtevamo preveč. Morda nam ni potrebno pojasniti, kako predstavljajo ideje. Če pojasnimo, kako besede predstavljajo, ko jih povezujemo z idejami, in pojasnimo tudi, kako interpretiramo slike v okviru idej, ki jih ljudje povezujejo z njimi v svojem duhu, potem se morda lahko tu ustavimo. Navsezadnje vsega ne moremo pojasniti: nekaj moramo imeti za samoumevno. Torej, zakaj ne bi vzeli predstavljajoče moči idej za samoumevne?

Mislim, da je to nezadovoljivo. Če smo zadovoljni, da vzamemo predstavljajočo moč duha za samoumevno, zakaj potem ne stopimo korak nazaj in vzamemo predstavljajočo moč jezika za samoumevno? Saj ne gre za to, da bi duh razumeli bolje kot jezik - dejansko je v filozofiji najbrž res ravno narobe. Ideje, mišljenje in mentalni fenomeni nasploh se zdijo še bolj skrivnostni kot besede in slike. Če že kaj, potem bi nas moralo to napeljati k temu, da bi ideje morali pojasniti v okviru jezika, ne pa narobe. Toda mislim, da tega ne moremo. Tako moramo pojasniti predstavljajočo naravo idej.

Preden gremo naprej k razpravi o idejah in mentalni reprezentaciji, moram biti zelo jasen glede tega, kaj menim o jezikovni reprezentaciji. Ne trdim, da so pojmi, ki sem jih omenil - konvencija ali besede, ki izražajo ideje - edine opcije za teorijo jezika. Niti najmanj. Vpeljal sem jih le kot ilustracijo za to, kako se bo morala teorija jezikovne reprezentacije naposled sklicevati na teorijo mentalne reprezentacije. Nekatere teorije jezika bodo to zanikale; toda na tem mestu bom te teorije pustil vnemar.[10]

Rezultat te razprave je, da besede kot tudi slike ne predstavljajo same po sebi ("intrinsično"). Potrebujejo interpretacijo - potrebujejo na nek način njim pripisano interpretacijo. Toda, kako naj to pojasnimo? Naraven odgovor je, mislim, da je interpretacija nekaj, kar *duh* podeli besedam. Besede in slike dobijo interpretacijo, ki jo imajo, in zato predstavljajo, kar predstavljajo, zaradi stanj duha tistih, ki jih uporabljajo. Toda tudi ta stanja duha so predstavljajoča. Tako je za popolno razumevanje jezikovne in slikovne reprezentacije potrebno razumeti mentalno reprezentacijo.

Mentalna reprezentacija

Torej, kako duh karkoli predstavlja? Naredimo, da bo to vprašanje lažje obvladljivo z vprašanjem, kako individualna *stanja* duha karkoli predstavljajo. S "stanjem duha" ali "mentalnim stanjem" imam v mislih nekaj takega, kot so

[10] Glej, na primer, Davidsonov poskus obrazložiti jezikovni pomen v okviru resnice *v Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press 1984. Za pregled glej Barry C. Smith, "Understanding Language", v *Proccedings of the Aristotelian Society* 92 (1992).

prepričanje, hrepenenje, upanje, želja, strah, domislica, pričakovanje, namera, zaznavanje in tako naprej. Mislim, da so vse to stanja duha, ki na nek način predstavljajo svet. To moramo nekoliko pojasniti.

Ko rečem, da upanja, prepričanja ali hrepenenja predstavljajo svet, mislim, da je vsako upanje, prepričanje ali hrepenenje *usmerjeno* na nekaj. Če upate, morate upati na *nekaj*; če ste prepričani, morate biti prepričani *o nečem*; če si želite, si morate želeti *nekaj*. Nobenega smisla nima predpostaviti, da bi neka oseba lahko preprosto upala, ne da bi na karkoli upala; bila prepričana, ne da bi bila prepričana v nekaj ali si želela, ne da bi si želela nekaj.

Potrebovali bomo ustrezen splošni izraz za stanja duha, ki predstavljajo svet oziroma vidik sveta. Uporabil bom izraz "misel", saj se zdi najbolj splošen in nevtralen med izrazi, ki sodijo v vsakdanji mentalni besednjak. Odslej bom v tej knjigi uporabljal izraz "misel", da bi se nanašal na vsa reprezentacijska mentalna stanja. Tako so v mojem smislu stanja prepričanja, želje, upanja, ljubezni in tako naprej, misli, saj vsa predstavljajo stvari. (Vprašanje, ali so vsa mentalna stanja v tem smislu misli, si bom pustil za konec tega poglavja. Vendar bom dokazoval, da niso vsa mentalna stanja misli).

Kaj lahko nasploh rečemo o tem, kako misli predstavljajo? Začeti moram s tistimi mislimi, ki so še posebej filozofsko zanimive: tiste misli, ki predstavljajo (ali so o *situacijah*). Ko upam, da bo nocoj v moji najljubši restavraciji na jedilniku bouillabaisse[*]**, mislim o številnih stvareh: o bouillabaisseu, o jedilniku, o moji najljubši restavraciji, o nocoj. O teh stvareh pa ne mislim tjavendan ali nepovezano: mislim na določeno možno dejstvo ali *situacijo*: na situacijo, v kateri je bouillabaisse nocoj na jedilniku v moji najljubši restavraciji. Pri tem ni nič škodljivega, če rečem, da moje stanje upanja *predstavlja* to situacijo.

Pretehtajte, kajpada, drugačno misel, ki bi jo lahko imel: *prepričanje*, da je nocoj na jedilniku bouillabaisse. To mentalno stanje ne predstavlja situacije v povsem enakem smislu, kot je upanje. Ko sem prepričan, da je nocoj na jedilniku bouillabaisse (morda zato, ker sem šel mimo restavracije in sem prebral jedilni list), štejem, da se situacija, za katero gre, tudi primeri: štejem jo za dejstvo o svetu, da je nocoj bouillabaisse na jedilniku. Toda ko upam, tega ne štejem za dejstvo o svetu; prej bi rad, da bi bilo dejstvo, da je nocoj bouillabaisse na jedilniku.

Torej obstajata dva vidika teh misli: obstaja predstavljena "situacija", in obstaja tisto, čemur bi lahko rekli (ker si želimo ustreznejšo besedo) *naravnanost*, ki jo imamo do situacije. Idejo o različnih naravnanostih do situacij je najbolje ponazoriti s primeri.

[*]** marsejska ribja juha. (Opomba prev.)

Pretehtajmo situacijo mojega obiska v Budimpešti. Lahko pričakujem, da bom obiskal Budimpešto; lahko upam, da bom obiskal Budimpešto; in lahko sem prepričan, da sem obiskal Budimpešto. Vse te misli so o ali predstavljajo isto situacijo - moj obisk Budimpešte -, naravnanosti do te situacije pa so zelo različne. Zato se zastavlja vprašanje, kaj je tisto, zaradi česar so različne naravnanosti različne; toda trenutno me zanima razlikovanje predstavljene situacije od naravnanosti, ki sem jo zavzel do nje.

Prav tako kot je lahko ista situacija predmet različnih naravnanosti, se lahko ista vrsta naravnanosti nanaša na veliko različnih situacij. Dejansko sem prepričan, da bom kmalu obiskal Budimpešto, in sem tudi prepričan, da moja najljubša restavracija ne bo imela nocoj na jedilniku bouillabaisse; prepričan pa sem lahko tudi o nešteto drugih stvareh. Prepričanja, upanja in misli podobne zato lahko enotno izberemo s podrobno določitvijo:

(a) naravnanosti, za katero gre (prepričanje, upanje, pričakovanje itn.),

(b) predstavljene situacije.

Zato lahko te misli shematsko opišemo na naslednji način, kjer "A" stoji za osebo, ki je v mentalnem stanju, "Ψ" za naravnanost (grška beseda psi - za psihološko') in je "S" predstavljena situacija, bi bila najboljša oblika za opis tega naslednja:

A Ψ-ira, da S.

Na primer: Vladimir (A) je prepričan (Ψ-ira), da dežuje (S); Renata (A) upa (Ψ-ira), da bo obiskala Romunijo (S), in tako naprej.

Bertrand Russell (1872-1970) je na ta način izbrane misli imenoval "propozicijske naravnanosti" in označba se je prijela.[11] Četudi se morda zdi na prvi pogled precej obskuren, pa izraz "propozicijska naravnanost" kar dobro opiše strukturo teh mentalnih stanj. Izraz "naravnanost" sem že pojasnil. Kar Russell misli z "propozicijo", je nekaj takega, kar jaz imenujem "situacija" (torej propozicija v tem smislu naj ne bi bila del jezika). Propozicijska naravnanost je zato katerokoli mentalno stanje, ki bi lahko bilo opisano v slogu "A Ψ-ira, da S".

Drugi kos terminologije, ki je bil domala univerzalno posvojen, je izraz "vsebina", ki se uporablja tam, kjer je Russell uporabljal "propozicijo". V skladu s to terminologijo je - kadar sem prepričan, da je pivo v hladilniku - *vsebina* mojega prepričanja, da je *pivo v hladilniku.* Tako je tudi s hrepenenji, upanji in podobno - to so različne naravnanosti, toda vse imajo "vsebino". Kaj je natančno vsebina ali kaj pomeni za mentalno stanje, da ima "vsebino" (ali "reprezentacijsko vsebino"), so vprašanja, h katerim se bomo vračali v

[11] Russell je uporabil termin v *The Analysis of Mind*, George Allen and Unwin, London 1921, 12. poglavje. Za dopolnitev branja glej Nathan Salamon in Scott Soames, *Propositions and Attitudes*, Oxford University Press, Oxford 1988.

nadaljevanju te knjige, še posebej v 5. poglavju. V sedanji filozofiji je problem mentalne reprezentacije pogosto izražen takole: "Kaj pomeni za mentalno reprezentacijo, da ima vsebino?" Toda za trenutek lahko preprosto mislimo o vsebini mentalnih stanj kot o tem (nekoliko nedoločeno), *o čemer je mentalno stanje*.

Na idejo o propozicijski naravnanosti sem se osredinil zato, ker bodo misli v tej obliki postale precej pomembne v naslednjem poglavju. Toda čeprav so (po definiciji) vse naravnanosti misli, je pomembno poudariti, da (v mojem smislu) niso vse misli propozicijske naravnanosti - to je, ne moremo vseh reprezentacijskih mentalnih stanj označiti v okviru naravnanosti do situacij. Vzemimo na primer ljubezen. Ljubezen je reprezentacijsko mentalno stanje: ne morete ljubiti, ne da bi ljubili nekaj ali nekoga.Toda ljubezen ni (vedno) naravnanost do situacije - ljubezen je lahko naravnanost do osebe, kraja ali stvari. Ljubezni ni možno opisati v stilu "A Ψ-ira, da S" (poskusite in boste videli). V moji terminologiji je torej ljubezen vrsta misli, ni pa propozicijska naravnanost.

Drug zanimiv primer je želja. Je to naravnanost do situacije? Na prvi pogled ni. Predpostavimo, da si želim skodelico kave: moja želja je po stvari, po skodelici kave, ne po kakršnikoli situaciji. Na prvi pogled je torej želja podobno ljubezni. Toda veliko filozofov misli (in jaz se strinjam), da videz vara in želji pripiše to, da jo obravnavamo kot naravnanost do stvari. Razlog je v tem, da je natančnejši opis želje ta, da je želja v tem, da bi določena situacija obstajala: situacija, v kateri *pijem kavo*. Vse želje, tako trdijo, so dejansko želje, *da tako-in-tako* - pri čemer je "tako-in-tako" specifikacija situacije. Želja je - v nasprotju z ljubeznijo - propozicijska naravnanost.

S tem, ko sem imenoval reprezentacijska mentalna stanja "misli", ne mislim, da to pomeni, da so ta stanja nujno zavestna. Predpostavimo, da si Ojdip resnično želi ubiti svojega očeta in se poročiti s svojo materjo. Potem po zgoraj očrtanem merilu (A Ψ-ira, da S) te želje štejejo za propozicijske naravnanosti in so zategadelj misli. Vendar niso zavestne misli.

Morda se zdi tuje na ta način razlikovati med mislijo in zavestjo. Da bi upravičili razliko, moramo narediti kratek ovinek v zamegljen predmet zavesti.

Mišljenje in zavest

Kaj je zavest? Biti zavesten je zavedati se stvari okoli nas in stvari v našem duhu. To je izkustvo čutnega "brnenja" ali "brenčanja" senzacij. Zavest je tisto, kar stori, da naša budna življenja čutijo, kar čutijo, to pa je dokazljivo poslednji vir vse vrednosti v svetu. "Brez te notranje razsvetlitve," je rekel Einstein filozofu Herbertu Feiglu, "univerzum ne bi bil nič drugega kot kup nesnage."[12]

[12] Navedeno po H. Feigl, *The "Mental" and the "Physical"*, University of Minnesota Press, Mineapolis 1967, str. 138.

V tej knjigi seveda nimam veliko povedati o zavesti. Knjiga raziskuje nekatere fenomene mišljenja, ne pa fenomenov zavesti, in mislim, da se lahko s tema dvema vrstama fenomenov ukvarjamo ločeno.

Kot pravim, to se morda zdi nekoliko nenavadno. Ne nazadnje, za mnogo ljudi sta izraza "mišljenje" in "zavest" praktično sinonima. Zagotovo, misliti pomeni zavedati se sveta, zavedati se stvari v in zunaj sebe - kako lahko potem razumemo mišljenje, ne da bi razumeli tudi zavest? (Nekateri ljudje celo mislijo, da sta izraza "zavest" in "mentalno" sinonimna - zanje je poanta še bolj očitna.)

Toda mislim, da je zelo pomembno razlikovati vprašanje o naravi mišljenja od vprašanja o naravi zavesti. Sklepanje, ki je za tem, je zelo preprosto. Mnogo naših misli je zavestnih, toda ne vse. Nekatere stvari, ki jih mislimo, so nezavedne. Če je torej mišljenje še vedno lahko *mišljenje*, čeprav ni zavestno, potem *na splošno* ne more biti bistveno za mišljenje, da je zavestno. Zato mislim, da mora biti možno pojasniti, zakaj je misel to, kar je, ne da bi morali pojasniti zavest.

Kaj mislim s tem, ko rečem, da so nekatere misli nezavedne? Preprosto naslednje: obstajajo stvari, ki jih mislimo, vendar se ne *zavedamo*, da jih mislimo. Dovolite mi, da dam nekaj primerov, nekatere bolj in druge manj kontroverzne.

Pripravljen bi bil staviti, da mislite, da predsednik Združenih držav Amerike navadno nosi nogavice. Če bi vas vprašal "Ali predsednik Združenih držav Amerike navadno nosi nogavice?", mislim, da bi bil vaš odgovor "da". In kar ljudje rečejo, je precej dober dokaz za to, kar mislijo: zato bom vzel vaš odgovor za dober dokaz dejstva, da mislite, da predsednik Združenih držav Amerike navadno nosi nogavice. Toda domneval bom tudi, da vam besede "predsednik Združenih držav Amerike navadno nosi nogavice" še nikoli prej niso zavestno prišle na misel. Precej verjetno je, da se nikoli prej niste *zavestno* domislili predsednikovih nogavic; nikoli niste bili *pozorni* na razmišljanje o njih. In vendarle, ko ste vprašani, se vam zdi, da ste odkrili, da mislite, da je to res. Ali ste začeli o tem misliti šele, ko sem vas vprašal? Mar je res pravilno reči, da o tej stvari, preden sem vas vprašal, niste imeli nikakršnega mnenja? ("Hm, to je zanimivo vprašanje, nikoli nisem temu posvetil nobene misli, zanima me, kakšen je odgovor ...") Ali ni bolj smiselno reči, da je bila ves čas prisotna nezavedna misel?

Ta primer se morda zdi precej trivialen, zato poskusimo z bolj pomenljivim (in kontraverznim) primerom. V Platonovem dialogu *Menon* poskuša Sokrat obraniti svojo teorijo, da je vsa vednost spominjanje nam znanih resnic iz predhodnega življenja duše. Da bi o tem prepričal svojega sogovornika (Menona), Sokrat sprašuje enega od Menonovih sužnjev o preprostem primeru iz geometrije: če je površina kvadrata s stranicami dolgimi N enot določeno število enot, kaj je površina kvadrata s stranicami dolgimi dvakrat N enot? Po preprostem

spraševanju (ki ničesar ne opusti) Menonov suženj navsezadnje pravilno odgovori. Dialog se nadaljuje:

> SOKRATES: Kaj meniš, Menon? Je odgovoril s kakršnimkoli mnenjem, ki ne bi bilo njegovo?

MENON: Ne, vsa so bila njegova.

SOKRATES. Vendar jih ni poznal, kot sva se strinjala pred nekaj minutami.

MENON: Res je.

> SOKRATES: Toda ta mnenja so bila nekje v njem, mar ni tako?

MENON: Da.[13]

Potem Sokrat dokazuje, da je vednost spominjanje, vendar pa to ni pojmovanje, ki me tu zanima. Kar me zanima, je ideja, da nekdo lahko ima neko vrsto vednosti o (recimo) določenih matematičnih načelih "nekje" v sebi, ne da bi se jih eksplicitno zavedal. To vrsto vedenja lahko "prikličemo" (če uporabim Sokratovo besedo) in ekspliciramo, toda lahko tudi leži v duhu nekoga, ne da bi bila kadarkoli priklicana. Vedenje vključuje mišljenje o nečem; je nekakšna vrsta mišljenja. Torej, če je možno nezavedno vedenje, potem je možno tudi nezavedno mišljenje.

Pri govorjenju o "nezavednih mislih" nastopi nekaj terminoloških težav. Za nekatere ljudi so misli epizode v zavestnem umu, torej morajo biti zavestne po definiciji. Gotovo, veliko filozofov je mislilo, da je zavest bistvena za vsa mentalna stanja in potemtakem tudi za misli. Tak je bil Descartes - zanj bi bila ideja o nezavednem mišljenju besedna kontradikcija. In nekateri se z njim strinjajo še danes.[14]

Seveda mislim, da je zdaj, v poznem dvajsetem stoletju, veliko več filozofov (pa tudi nefilozofov) pripravljenih vzeti idejo o nezavednem mišljenju zelo resno. Eden od vplivov pri tem je Freudov prispevek k modernemu pojmovanju duha. Freud je spoznal, da veliko stvari, ki jih počnemo, ne moremo povsem razložiti z našim zavestnim duhom. Za ta dejanja so odgovorna naša *nezavedna* prepričanja in želje, mnoge med njimi pa so tako globoko "zakopane" v našem duhu, da potrebujemo posebno vrsto terapije - psihoanalizo -, da jih lahko izkopljemo.

Upoštevajte, da lahko sprejmemo to Freudovo trditev, ne da bi sprejeli specifične podrobnosti njegove teorije. Lahko sprejmemo idejo, da naša dejanja lahko pogosto vodijo nezavedna prepričanja in želje, ne da bi pri tem sprejeli mnoge ideje (popularno povezane s Freudovim imenom) o tem, kaj so ta prepričanja in želje in kaj jih povzroča - na primer "Ojdipov kompleks" ali "zavidanje penisa".

[13] Glej "Meno", v Hamilton and Cairns (eds.), Plato, *Collected Dialogues*, Princeton University Press, Princeton 1961, str. 370.

[14] Glej John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1992, 7. poglavje.

Dejansko je bistvena ideja zelo blizu našemu običajnemu načinu mišljenja o mislih drugih ljudi. Vsi poznamo ljudi, o katerih mislimo, da "ne vedo, kaj mislijo", ali ljudi, ki se slepijo v zvezi s čim. Toda, kako so lahko nepozorni na svoje lastne misli, če so misli v bistvu zavestne?

Kakorkoli že, glede na vse te razloge mislim, da obstajajo nezavedne misli in mislim tudi, da nam ni potrebno razumeti zavesti, da bi razumeli mišljenje. To ne pomeni, da zanikam, da obstaja nekaj takega, kot je zavestno mišljenje. Primeri, ki sem o njih razpravljal, so bili primeri misli, ki so bile *uzaveščene* - v svojega zavestnega duha ste prinesli misel, da predsednik Združenih narodov Amerike navadno nosi nogavice, Menonov suženj je priklical v zavestnega duha geometrijsko vedenje, za katerega ni vedel, da ga ima, in psihoanalitski pacienti prikličejo v zavestnega duha misli in čustva, za katera niso vedeli, da jih imajo. In mnogi med primeri, ki jih bom uporabil v knjigi, bodo primeri zavestne misli. Kar me zanima, pa je, zaradi česa so misli *misli*, ne pa zakaj so *zavestne*.

Matematik in fizik Roger Penrose v svoji znani knjigi *The Emperor's New Mind* trdi, da "resnična inteligenca zahteva zavest".[15] Morda je videti, kot da se ne strinjam s to pripombo; toda dejansko se. Reči, da resnična inteligenca (ali mišljenje) zahteva zavest, ne pomeni, da moramo za razumevanje narave mišljenja razumeti naravo zavesti. Pomeni le, da karkoli lahko misli, mora biti tudi zavestno.

Analogija bi lahko pomagala: morda je res, da vse, kar misli ali je inteligentno, mora biti živo. Morda. Če je tako, potem "resnična inteligenca zahteva življenje". Vendar to ne bo *samo na sebi* pomenilo, da bi za to, da bi razumeli mišljenje, morali razumeti življenje. Morali bi le predpostaviti, da so stvari, ki so zavestne, tudi žive. Naša razlaga mišljenja pa ne bo tudi razlaga življenja. In podobno je z zavestjo.

Tako ne zanikam Penroseove opombe. Pa tudi strinjam se ne z njo. Zato, ker ne vem, ali mišljenje ali inteligenca zahtevata zavest. To je, ne vem, ali ne bi lahko obstajalo bitje, ki bi imelo misli, a bi bile njegove misli v celoti nezavedne. Na srečo mi ni treba odgovoriti na to težko vprašanje, da bi obravnaval teme te knjige.

Toliko torej o ideji, da je veliko misli nezavednih. Zdaj je čas za vrnitev k ideji o mentalni reprezentaciji. Kaj smo se naučili o mentalni reprezentaciji? Doslej ne veliko. Z zelo splošnim opisom pojma *mišljenje* in z artikuliranjem razločka med *naravnanostjo* in *vsebino* (ali *situacijo*) pa smo kajpada naredili prvi korak. Zdaj imamo vsaj nekatere temeljne kategorije, s katerimi lahko delamo pri zastavljanju vprašanj o naravi mentalne reprezentacije. V naslednjem razdelku bom dosedanjo razpravo povezal z nekaterimi pomembnimi idejami iz filozofske tradicije.

[15] Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Vintage, London 1990, str. 526.

Intencionalnost

Filozofi imajo strokovno besedo za reprezentacijsko naravo stanj duha: imenujejo jo "intencionalnost". Tista mentalna stanja, ki izkazujejo intencionalnost - tista, ki predstavljajo -, se zato včasih imenujejo "intencionalna stanja". Ta terminologija lahko povzroča zmedo, še posebej zato, ker vsi filozofi ne uporabljajo izrazov na enak način. Toda pojem intencionalnosti je treba preučiti, saj je izhodiščna točka večine filozofov, ki se poskušajo ukvarjati z uganko reprezentacije.

Termin "intencionalnost" izvira iz sholastičnih filozofov srednjega veka, ki so se veliko ukvarjali z vprašanji reprezentacije. Srednjeveški filozof sveti Tomaž Akvinski (ok. 1225-1274) je stal na stališču, da - kadar mislim o objektu, recimo o psu - ima pes drugačno vrsto eksistence v mojem duhu: imenoval jo je "intencionalna eksistenca" (*esse intentionale*). Termin je spet oživil nemški filozof Franz Brentano (1838-1917). V svoji knjigi *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874) je Brentano trdil, da mentalne fenomene označuje

"... tisto, na kar so se sholastični filozofi srednjega veka nanašali kot na intencionalno ... neeksistenco objekta in, kar bi mi, čeprav ne z povsem jasnim izrazom, imenovali relacija do vsebine, usmerjenost na objekt (ki ga tu ne gre razumeti kot realnost) ali imanentna objektivnost."[16]

Ta znan odlomek zanesljivo ni znan po svoji jasnosti. Ne bom elaboriral, kaj Brentano misli z "intencionalno neeksistenco", "relacijo do vsebine" ali "imanentno objektivnostjo" - razlaga teh detajlov nas tu ne bo zanimala. Vendar pa je vredno opozoriti na nekaj: zdi se, da Brentano misli, da je bistveno za intencionalnost duha, da objektov, na katere je usmerjen, ne gre "razumeti kot realnost". To je, za objekte mišljenja ni treba, da eksistirajo - to je značilnost reprezentacije, ki smo jo omenili na začetku tega poglavja.

Razumimo idejo intencionalnosti preprosto, kot je le mogoče - *kot biti usmerjen na nekaj*. Bistvo Brentanove trditve je, da je to, kar razlikuje mentalne fenomene od fizičnih, da mentalni fenomeni - v nasprotju s fizičnimi - kažejo "to usmerjenost". Trditev, da je intencionalnost "znak mentalnega", je včasih to, čemur pravimo "Brentanova teza". (Sodobni filozofi pogosto uporabljajo okoren neologizem "o-nečem-nost"[*]** kot sinonim za "intencionalnost": misli so "o-nečem" zato, ker so *o* stvareh.)

Preden bomo preučili, ali je Brentanova teza resnična, moramo razčistiti dve možni zamenjavi v zvezi z izrazom "intencionalnost". Prva je, da je beseda videti tako, kot da bi utegnila imeti kaj skupnega z običajnimi idejami *intence*, *intendiranja* in delujočo *intencionalnostjo*. Očitno je, da obstaja povezava med

[16] Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge and Kegan Paul, London 1973, str. 88.

[**]** v izvirniku "aboutness" (Opomba prev.).

filozofsko idejo intencionalnosti in idejo intence. Gotovo, če nameravam izvršiti neko dejanje A, potem je naravno misliti, da si (na nek način) predstavljam A. Tako so intence lahko reprezentacijska (in zato "intencionalna") stanja.

Toda ne glede na to zvezo ni bistvene filozofske povezave med pojmom intencionalnosti in običajnim pojmom intence. Intence so v običajnem smislu intencionalna stanja, toda večina intencionalnih stanj ima zelo malo skupnega z intencami.

Naslednja možna zamenjava je na nek način bolj strokovna. Začetniki si morda želijo takoj preskočiti na naslednji razdelek - "Brentanova teza".

Ta druga zamenjava pa je med intencionalnostjo (v smislu, kot jo uporabljam na tem mestu) in *intenzionalnostjo*, lastnostjo določenih logičnih in jezikovnih kontekstov. Besedi "intenzionalnost" in "intencionalnost" se v angleščini izgovarjata na enak način, kar poveča zmedo in kar vodi skrbne avtorje, kot je John Searle, k temu, da specificira, ali je beseda o "intencionalnosti s t-jem" [*intentionality-with-a-t*] ali o "intenzionalnosti s s-jem" [*intensionality-with-an-s*].[17] Searle ima prav: intencionalnost in intenzionalnost sta različni stvari in pomembno je, da ju v naših mislih ločimo.

Da bi videli zakaj, moramo vpeljati nekaj strokovnega besednjaka iz logike in filozofije jezika. Jezikovni ali logični kontekst (to je del nekega jezika ali logičnega računa) je intenzionalen, kadar je neekstenzionalen. Ekstenzionalen kontekst je takšen, za katerega veljajo naslednja načela:

(A) Načelo vzajemne zamenljivosti koreferirajočih izrazov.

(B) Načelo eksistenčne generalizacije.

Nazivi teh načel se zdijo precej grozni, toda logična ideja, ki stoji za njimi, je dokaj preprosta. Naj pojasnim.

(A) Načelo vzajemne zamenljivosti koreferenčnih izrazov je precej velik naslov za zelo intuitivno idejo. Ideja je le v tem, da če ima objekt dve imeni, N in M, in rečete nekaj resničnega o njem z uporabo M, potem ne morete te resnice obrniti v laž z zamenjavo M z N. Na primer, pravo ime Georga Orwella je bilo Eric Arthur Blair (ime Orwell je privzel po imenu reke Orwell v Suffolku). Ker se obe imeni nanašata na istega moškega, ne morete spremeniti resnične izjave

George Orwell je napisal *Živalsko farmo*

v laž, tako da ime George Orwell nadomestite z imenom "Eric Arthur Blair". Izjava

Erich Arthur Blair je napisal *Živalsko farmo*

je enako resnična. (Podobno - če z imenom "Georg Orwell" nadomestite ime

[17] Glej John Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

"Eric Arthur Blair" - ta zamenjava ne more obrniti laži v resnico; na primer v "Georg Orwell je napisal *Vojno in mir*".). Ideja, ki je za tem, je zelo preprosta: ker je oseba, o kateri govorite, ista v obeh primerih, je za resničnost tistega, kar rečete, nepomebno, katere besede uporabite, če govorite o njej.

Izraza "George Orwell" in "Eric Arthur Blair" sta "koreferirajoča", to je, nanašata se na isti objekt. Načelo (A) pravi, da so ti izrazi medsebojno zamenljivi, ne da bi se spremenili resničnost ali lažnost stavka, v katerem nastopajo. (Zato ga včasih imenujejo načelo "zamenljivosti *salva veritate*" - dobesedno "ohranjajoč resnico".)

Kaj je lahko preprostejše? Žalibog, ni nam treba iti daleč v iskanju primerov, v katerih je to preprosto načelo prekršeno. Vzemimo nekoga - imenujmo ga Vladimir - ki je prepričan, da je Georg Orwell napisal *Živalsko farmo*, vendar je nepoučen o Orwellovem pravem imenu. Potem je trditev

> Vladimir je prepričan, da je George Orwell napisal *Živalsko farmo*

resnična, medtem ko je trditev

> Vladimir je prepričan, da je Erich Arthur Blair napisal *Živalsko farmo*

lažna. Zamenjava koreferirajočih izrazov v tem primeru ne ohranja resnice. Naše navidezno očitno načelo zamenljivosti koreferirajočih izrazov je padlo. Vendarle, kako lahko to načelo pade? Zdi se samo na sebi umevno.

Zakaj to načelo v določenih primerih - opaženo v stavkih prepričanja in določenih drugih mentalnih stanjih - pade, je glavna skrb filozofije jezika. Ni nam treba, kajpada, vztrajati pri razlogih za ta neuspeh, želim ga le izpostaviti z namenom, da bi definiral pojem intenzionalnosti. Neuspeh načela (A) je eno od znamenj ne-ekstenzionalnosti ali intenzionalnosti.

Drugi znak je neuspeh načela (B), "eksistenčne generalizacije". To načelo pravi, da lahko sklepamo, da nekaj eksistira na temelju trditve o tem. Na primer, na temelju trditve

> Orwell je napisal *Živalsko farmo*

lahko sklepamo

Obstaja nekdo, ki je napisal *Živalsko farmo.*

To je, če je prva trditev resnična, potem je tudi druga. Izrazit primer, kjer lahko pade eksistenčna generalizacija je znova trditev o prepričanju. Trditev

> Vladimir je prepričan, da Božiček živi na Severnem tečaju

je lahko resnična, medtem ko je naslednje trditev nedvomno lažna:

Obstaja nekdo, za katerega je Vladimir prepričan, da živi na Severnem tečaju.

Ker je prva izmed teh dveh trditev lahko resnična, medtem ko je druga lažna, druga ne more logično slediti iz prve. To je primer neuspeha eksistenčne generalizacije.

Naj povzamemo: intenzionalnost je lastnost stavkov in jezikovnih postavk; stavek je intezionalen, kadar je neekstenzionalen; neekstenzionalen je, kadar eno ali obe načeli ((A) in (B)) utegneta pasti v uporabi. Bodite pozorni, da pravim, da *lahko* padeta v uporabi, ne pa, da morata. Seveda je mnogo primerov, ko lahko zamenjamo koreferirajoče izraze v stavkih prepričanja; in veliko je primerov, kjer lahko zaključimo, da nekaj eksistira na osnovi stavka prepričanja, ki zadeva to stvar. Toda poudarek je na tem, da nimamo nobenega *zagotovila*, da bosta ti načeli veljali za vse stavke prepričanja in druge "intenzionalne kontekste".

Kaj je intezionalnost imela opraviti z našo temo, intencionalnostjo? Tu je očitna povezava že na prvi pogled. Primeri stavkov, ki smo jih uporabili za dokazovanje intenzionalnosti, so bili stavki prepričanja. Normalno je predpostaviti, da se načelo zamenljivosti koreferirajočih izrazov na tem mestu zlomi, ker to, ali je stavek prepričanja resničen, ni odvisno le od *predstavljenega objekta*, o katerem imamo prepričanje, ampak tudi od *načina*, kako je objekt predstavljen. Vladimir si predstavlja Orwella *kot Orwella*, in ne *kot Blaira*. Tako se zdi, da je intenzionalnost rezultat narave predstave, ki je vključena v prepričanje. Potem je morda intezionalnost *stavkov* prepričanja posledica intencionalnosti samih prepričanj.

Enako je z neuspehom eksistenčne generalizacije. Neuspeh tega načela v primeru stavkov prepričanja je nemara naravna posledica dejstva (omenjenega zgoraj), da reprezentacije lahko predstavljajo "stvari", ki ne obstajajo. In kot smo videli v navedku iz Brentana, je Brentano mislil, da je dejstvo, da lahko mislimo o stvareh, ki ne obstajajo, eno od določujočih značilnosti intencionalnosti. Torej še enkrat, morda je intenzionalnost *stavkov* prepričanja posledica intencionalnosti samih prepričanj.

Kakorkoli že, to je skrajna točka, do katere lahko gremo pri povezovanju pojmov intenzionalnosti in intencionalnosti. Dva razloga sta, zakaj ne moremo še naprej povezovati teh dveh pojmov:

(i) *Lahko obstaja intenzionalnost brez intencionalnosti (reprezentacije).* To je, možni so stavki, ki so intenzionalni, toda nimajo nič opraviti z mentalno reprezentacijo. Najbolj znani primeri so stavki, ki vključujejo pojma *možnosti* in *nujnosti*. Reči, da je nekaj nujno tako, v tem smislu pomeni, da ne bi moglo biti drugače. Iz dveh resničnih stavkov

> Devet je nujno večje od pet,
>
> Število planetov je devet,

ne moremo zaključiti

Število planetov je nujno večje od pet,

zato ker ni nujno res, da obstaja devet planetov. Lahko bi obstajali štirje planeti ali pa nobeden. Tako načelo zamenljivosti koreferirajočih izrazov ("devet" in "število planetov") pade - toda ne zato, ker ima karkoli opraviti z mentalno reprezentacijo.[18]

(ii) Bolj kontroverzno: *lahko obstaja intencionalnost (reprezentacija) brez intenzionalnosti*. To je, možni so stavki, ki sporočajo intencionalnost (reprezentacijo), toda niso intenzionalni. Primer je stavek, ki ima obliko "*X* vidi *Y*". Videnje je stvar intencionalnosti ali mentalne reprezentacije. Toda če Vladimir vidi Orwella, potem zagotovo vidi tudi Blaira in avtorja knjige *The Road to Wigan Pier* in tako dalje. Za načelo (A) se zdi, da se aplicira na "*X* vidi *Y*". Še več, če Vladimir vidi Orwella, potem je zagotovo nekdo, ki ga vidi. Tako se načelo (B) aplicira na obliko "*X* vidi *Y*".[19]

Ta zadnji argumet je pravzaprav precej sporen, toda dejansko ga sploh ne potrebujemo za to, da bi razlikovali intencionalnost od intenzionalnosti. Prvi argument nam bo to storil že sam na sebi: s prej vpeljano terminologijo nujnih in zadostnih pogojev lahko rečemo, da intenzionalnost ni zadostna za intencionalnost in da morda ni niti nujen pogoj. To pomeni, da glede na to, da lahko imate intenzionalnost brez intencionalnosti, intenzionalnost ni zadostna za intencionalnost. Ker pa je dokazljivo, da lahko imate intencionalnost brez intenzionalnosti, se ne zdi, da bi bila intenzionalnost nujna za intencionalnost.

Pustimo zdaj intenzionalnost za seboj in se vrnimo k naši glavni temi: intencionalnosti. Naša končna naloga v tem poglavju je premisliti Brentanovo tezo, da je intencionalnost "znak" mentalnega.

Brentanova teza

Kot sem opozoril že prej, je Brentano mislil, da vsi in samo mentalni fenomeni izkazujejo intencionalnost. Ta ideja, Brentanova teza, je bila zelo vplivna v filozofiji dvajsetega stoletja. Toda, ali je resnična?

Razdelimo vprašanje v dve podvprašanji:

Ali vsa mentalna stanja izkazujejo intencionalnost?

Ali le mentalna stanja izkazujejo intencionalnost?

Ponovno je koristna terminologija nujnega in zadostnega pogoja. Prvo podvprašanje lahko preoblikujemo: je mentalnost zadostna za intencionalnost? In

[18] Glej W. V. Quine, "Reference and Modality" in "Quantifiers and Propositional Attitudes", v L. Linsky (ed.), *Reference and Modality*, Oxford University Press, Oxford 1971.

[19] Glej Fred Dretske, *Seeing and Knowing*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, 1. poglavje.

drugo: je mentalnost nujna za intencionalnost?

Zapeljivo je pomisliti, da je odgovor na prvo vprašanje "ne". Reči, da vsa mentalna stanja izkazujejo intencionalnost, je reči, da so vsa mentalna stanja reprezentacijska. Toda - tako gre ta linija mišljenja - iz introspekcije lahko vemo, da mnoga mentalna stanja niso reprezentacijska. Predpostavimo, da imamo ostro bolečino na dnu hrbtenice. Ta bolečina je mentalno stanje: to je vrsta stanja, v kakršnem je lahko le zavestno bitje. Toda zdi se, da bolečine ne morejo biti reprezentacijske tako, kot so to misli - bolečine so le občutki, niso o ničemer oziroma niso na nič "usmerjene".

(Digresija: bodimo jasni glede tega, kaj mislimo s tem, ko rečemo, da je bolečina mentalno stanje. Včasih bolečini pravimo "fizična", da bi jo razlikovali od "mentalne" bolečine - recimo - izgube ljubljene osebe. Toda to dejstvo še ne naredi - recimo - zobobola nič *manj* mentalnega. Nič ne more imeti bolečine, ne da bi bilo zavestno, in nič ne more biti zavestno, ne da bi imelo duha.)

Ali ta trditev o bolečinah zavrača prvi del Brentanove teze, da je mentalnost zadostna za intencionalnost? Le v primeru, če je res, da so senzacije - tako kot bolečine - popolnoma brez vsakršne intencionalnosti. Za to pa se ne zdi, da bi bilo res.[20] Moja bolečina ima nekakšen reprezentacijski značaj le toliko, v kolikor jo čutim, da je v mojem hrbtu. Lahko bi imel bolečino, ki se jo čuti povsem enako, "način bolečine", a je prej v vrhu moje hrbtenice kot na dnu. Razlika, kako je čutiti ti dve bolečini, je povsem stvar tega, kje se zanju čuti, da se dogajata. Postavimo poudarek bolj živo: lahko imam dve bolečini, eno v vsaki roki, ki ju je čutiti povsem enako, razen da za eno čutim, da je v moji desni, za drugo pa, da je v levi roki. To je razlika v intencionalnosti - v tem, na kar je "usmerjeno" mentalno stanje -, torej ni res, da bolečine (nenazadnje) sploh nimajo nikakršne intencionalnosti.

To seveda ne pomeni, da so bolečine propozicijske naravnanosti v Russellovem smislu. Saj niso usmerjene k situacijam. Pripis bolečine - "Oswaldo čuti bolečino" - ne ustreza formi "A Ψ-ira, da S", ki sem jo vzel za merilo pripisa propozicijskih naravnanosti. Toda če vzamemo idejo o "reprezentacijskem značaju" ali o intencionalnosti na zelo splošen način, kot jaz to tu počnem, potem je težko zanikati, da bolečine nimajo reprezentacijskega značaja.

Filozofi duha značilno razlikujejo med intencionalnimi mentalnimi stanji - kar jaz klasificiram kot "misli" - in neintencionalnimi mentalnimi stanji, katerih najbolj očitni primeri so senzacije (kot bolečine). Če je to, kar sem pravkar rekel, pravilno, potem je nekaj v tej distinkciji, vendar jo je treba postaviti drugače: razlikovati bi morali med tistimi mentalnimi stanji, katerih bistvo je izčrpano z njihovo intencionalnostjo (na primer, naravnanost *plus* vsebina/situacija), in

[20] Glej D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, London 1968; ponatis 1993, 14. poglavje.

onimi, katerih bistvo ni izčrpano z nobeno intencionalnostjo, ki jo utegnejo imeti. Bolečine sodijo v zadnjo kategorijo, ker obstaja prvina bolečine - občutek *bolečine* - ki ni izčrpana z reprezentacijskim značajem bolečine. (Ta razlika se bo izkazala za pomembno v 4. poglavju).

Resnica prvega dela Brentanove teze je torej odvisna od tega, ali so kakšna mentalna stanja, ki sploh nimajo reprezentacijskega značaja. Bolečine niso takšne. Pustil sem jih kot vajo za bralca, da bi odkril, ali so sploh kaka taka mentalna stanja. Vendar sem skeptičen, dokler bomo jemali intencionalnost na splošen način, kot sem ga predlagal: kot usmerjenost na nekaj.

Toliko torej o ideji, da je mentalnost zadostna za intencionalnost. Toda, ali je mentalnost nujna za intencionalnost? To je: je res, da če nekaj izkazuje intencionalnost, potem ta stvar je (ali ima) duh? Je duh edina stvar na svetu, ki ima intencionalnost? To je bolj zapleteno. Če hočemo trditi, da duh ni edina stvar, ki ima intencionalnost, moramo dati primer nečesa, kar ima intencionalnost, toda nima duha. In zdi se, da je za to veliko primerov. Vzemimo knjige. Ta knjiga vsebuje veliko stavkov, ki imajo vsi (upam) pomen, predstavljajo stvari in zato imajo v nekem smislu intencionalnost. Toda knjiga nima duha.

Naraven odgovor na to je, da gremo v smeri mišljenja, ki sem jo uporabil, ko sem zgoraj razpravljal o jezikovni reprezentaciji. To je, morali bi reči, da stavki knjige nimajo intencionalnosti *sami na sebi*, temveč jo imajo le zato, ker jih *interpretirajo* bralci knjige. Interpretacije, ki ji nudijo stanja duha bralcev, pa seveda imajo intrinsično intencionalnost.

Filozofi včasih označijo distinkcijo med knjigami in duhom v tem pogledu tako, da govorijo o “izvirni” in “izpeljani” intencionalnosti. Intencionalnost, prisotna v knjigi, je zgolj *izpeljana* intencionalnost: izpeljana je iz misli tistih, ki pišejo in berejo knjige. Toda naš duh ima *izvirno* intencionalnost: njegova intencionalnost ni odvisna ali izpeljana iz kakršnekoli druge intencionalnosti.[21]

Naše vprašanje lahko preoblikujemo takole: ali ima lahko karkoli drugega razen duha izvirno intencionalnost? To vprašanje je zelo zapleteno. En problem s tem vprašanjem je v tem, da - če bi srečali nekaj, kar izkazuje izvirno intencionalnost - bi bilo potem težko uvideti, kako bi bilo mogoče zastaviti *nadaljnje* vprašanje, ali ima ta stvar duha. Ali torej želimo reči, da lahko le duh, kakor ga poznamo, izkazuje izvirno intencionalnost? Težava je v tem, da se to zdi kot čista stipulacija: na primer, če bi odkrili, da so računalniki sposobni izvirne intencionalnosti, bi prav lahko rekli: “Kako presenetljivo! Računalnik ima lahko duha!” Ali pa bi se odločili uporabiti izraze drugače in bi rekli: “Kako

[21] Za to razlikovanje glej John Haugeland, “Intentionality All-Stars”, v J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Pespectives 4: Action Theory and the Philosophy of Mind*, Ridgeview, Atascadero 1990, str. 385 in str. 420, 6. opomba. Glej tudi John Searle, *Intentionality*, str. 27.

presenetljivo! Nekaj ima lahko izvirno intencionalnost, ne da bi imelo duha!" Razlika med tema dvema reakcijama se lahko v veliki meri zdi stvar terminologije. V 3. poglavju bom imel kaj več povedati o tem vprašanju.

Drugi del Brentanove teze - da je mentalnost nujen pogoj intencionalnosti - je begajoč, vendar se zdi - navzlic temu - zelo sprejemljiv. Vendar bi morali sodbo o njem zadržati vse dotlej, dokler ne bomo odkrili kaj več o tem, kaj pomeni imeti duha.

Sklep: od reprezentacije do duha

Primer medzvezdnega "pisma" iz Pioneera 10 je pripeljal zapleteno naravo reprezentacije v žarišče. Potem sem preiskoval slikovno reprezentacijo in teorijo podobnosti slikovne reprezentacije, ker se na prvi pogled zdi, da je ta vrsta reprezentacije bolj preprosta kot ostale. Toda ta videz je bil zmoten. Ne samo, da je podobnost videti krhka osnova za utemeljitev reprezentacije, temveč tudi slike potrebujejo interpretacijo. Videti je, da je tudi za jezikovno reprezentacijo potrebna interpretacija. In potem sem predlagal, da interpretacija izvira iz mentalne reprezentacije ali intencionalnosti. Da bi razumeli reprezentacijo, moramo razumeti reprezentacijska stanja duha. To je tema naslednjega poglavja.