ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 6, številka 3, januar 2003 · ISSN 1408-2969

ARGUMENT IZ ILUZIJE

Smiljana Gartner

Argument iz iluzije – obramba posrednega realizma

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Smiljana Gartner, »Argument iz iluzije – obramba posrednega realizma«, *Analiza: časopis za kritično misel* 6, št. 3 (2002): 68–85.

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.

Smiljana Gartner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ARGUMENT IZ ILUZIJE – OBRAMBA POSREDNEGA REALIZMA

Kadar pogledamo rdečo žogo ali palico, je to osnovna dejavnost, ki jo opravljajo naša čutila, to je, da se v nas odvije neki psihofizični akt, ki ga imenujemo zaznavanje. Zaznavanje česa? Fizičnih objektov? Ali res neposredno zaznavamo fizične predmete, in če jih ne, kaj potem sploh je tisto, kar zaznavamo? Teorija posrednega realizma trdi, da fizične objekte zaznavamo, če sploh, posredno. Osrednji namen pričujočega članka je pokazati, na katerih postavkah teorija temelji in katera smer posrednega realizma največ obeta.
Članek je razdeljen na tri dele. V prvem je predstavljeno jedro obrambe posrednega realizma, kakor ga je predstavil A. J. Ayer in temelji na argumentu iz iluzije in argumentu iz halucinacije. V tem delu je prikazana tudi vzročna teorija zaznave, na katero se Ayer pri svojem zagovoru opre. Sledi drugi del, kjer so prikazani Austinovi ugovori Ayerju, s tem pa tudi ugovori proti posrednemu realizmu. Tretji, zadnji del, je razdeljen na (i) mojo zavrnitev Austinovih ugovorov in na (ii) predstavitev Robinsonovega vzročnega argumenta, ki je (po mojem mnenju) v tem trenutku najboljša obramba posrednega realizma.

Ključne besede: epistemologija, posredni realizem, zaznavanje, teorija čutnih podatkov, iluzija, halucinacija.

I

Oglejmo si naslednji primer. V zemljo zakoličimo palico, ki meri v višino 1 meter. Nato tri osebe postavimo tako, da so različno oddaljene od palice. Zanima nas, kakšno višino palice zaznavajo. Ko na to odgovorijo, pride do težave. Dobimo namreč tri različne odgovore. Toda vedeti moramo, da je višina palice lahko ali 1,2 metra ali 1,6 metra ali 1,1 metra. Nikoli pa ne more biti višina palice 1,2 metra, 1,1 meter in 1,6 metra hkrati. Iz tega primera (in še veliko podobnih, ki so nam na voljo) lahko sklepamo, da se fizični predmeti, v našem primeru palica, lahko prikazujejo ljudem drugačni, kot so dejansko. Ni pa možno, da bi dejanski fizični predmeti imeli *hkrati* dve različni obliki. Ena možnost je, da se nam fizični predmeti prikazujejo drugačni, kot dejansko so. Reči, da jih nikoli ne zaznavamo takšne, kot so v resnici, pa bi bil v tem trenutku veliko prehiter sklep. Zato še vedno drži predpostavka, da kakšen predmet lahko zaznavamo takšen,

kot dejansko tudi je. Vendar pa smemo, glede na to, da en predmet ne more imeti dveh različnih oblik hkrati, iz do sedaj povedanega izpeljati sklep, da sta *vsaj dve* višini palice varljivi.[1] Toda, še enkrat, vsak izmed posameznikov, ki je zaznal palico, je kljub temu nekaj videl, zaznal, in je o tem tudi prepričan. Rečemo lahko, da je vsak od njih neposredno zaznal neki *X*. Je *X* kdaj fizični predmet?

Preden bomo poskušali na to odgovoriti, si oglejmo še primer, ki ga navaja A. J. Ayer (Ayer, 1961). Primer se navezuje na lom svetlobe. Vzemimo ravno palico in jo do polovice potopimo v vodo. Če bo v tistem trenutku, ko bo ravna palica do polovice v vodi, nekdo pogledal v tisto smer, bo videl ukrivljeno palico. Palica, ki jo bo zaznal, bo ukrivljena. Vendar, kot smo ugotovili že pri prvem primeru, fizični predmeti ne morejo imeti *hkrati* dveh različnih oblik. Tako kot ne more imeti palica, zakoličena v zemljo, hkrati treh različnih višin, tudi palica, ki je do polovice potopljena v vodo, ne more biti ravna in ukrivljena hkrati. Poleg tega se zdi, da v našem primeru palica ne menja oblike. Če to drži, potem posameznik dejansko ravno palico zazna kot ukrivljeno. S pomočjo zgornjih primerov smo pokazali, da se fizični predmeti včasih le *prikazujejo* drugačni, kot *so* v resnici. Potemtakem je nujno, da v teh primerih neposredno zaznavamo nekaj drugega.

A možnost, da se fizični predmeti prikazujejo takšni, kot so dejansko, še vedno obstaja. Ayerjev odgovor na vprašanje, ali lahko fizične predmete neposredno zaznamo ali ne, vodi v isto smer. Ne glede na to, ali je ena oblika videza palice prevara ali pa so prevare vse tri in ali je prevara ukrivljena ali pa ravna palica, v vsakem primeru imamo zaznavno izkušnjo. Zaznavamo neki za zdaj še nedoločeni *X*. Ko govorimo o zaznavanju, govorimo o neposrednem zaznavanju nečesa. In vedno, ko se zdi, da je nekaj zaznano, obstaja nekaj, kar je neposredno zaznano (omenjeni *X* ali pa dejanski fizični predmet). In tisto, kar je neposredno zaznano, se ne more prikazovati drugačno, kot je v resnici. Vprašanje, ki se znova postavlja, je, kaj je tisti *X*, kaj je tisto, kar zaznavamo?

Predpostavimo, da ena izmed oseb odgovori pravilno, kar pomeni, da je bila njena zaznavna izkušnja neposredna zaznava fizičnega predmeta. Se njeno zaznavanje razlikuje od zaznavanja drugih dveh oseb? Ne. Med načinom zaznavanja ni nobenih razlik, razlika je le v razdalji, s katere te osebe palico opazujejo. Če se nam to zdi razlog za dvom, se spomnimo primera kovanca.[2] Postavimo osebe v krog okrog njega, in če se nam zdi kot, pod katerim osebe stojijo okrog kovanca, razlog za razlikovanje med zaznavami, je to po Ayerju, *sicer brez nadaljnjega pojasnila*, dokaj šibek ugovor. Tako Ayer zaključi z možnostjo, da če imamo sedem različnih zaznavnih izkušenj, od katerih je vsaj šest zaznavnih izkušenj prevara in v vseh šestih primerih neposredno zaznavamo neki *X*, ki pa ni fizični predmet, potem naj bi tudi v sedmem primeru zaznavali neposredno neki *X*, ki ni fizični predmet (Ayer, 1961: 88). Je dana možnost, da *X* ni fizični predmet, neutemeljena in obsojena na propad?

Pri odgovoru na to vprašanje moramo upoštevati naslednje tri možnosti v zvezi z

[1] Angl. "delusive". V nadaljevanju bomo angleško besedo "delusive" prevajali kot "varljivo" ali kot "prevaro". Prav tako bomo angleško besedo "delusion" prevajali kot "prevaro" ali kot "privid".

[2] Kovanec opazujemo iz različnih kotov. Zanj lahko nekdo trdi, da je okrogel, drugi, da je elipsast, in tretji, da je ovalen. Tako se isti fizični predmet pojavlja kot elipsast, okrogel ali ovalen.

videzom fizičnih predmetov. Le-ti lahko imajo (i) različni videz za različne opazovalce, (ii) različni videz v različnih pogojih, vendar za istega opazovalca in (iii) videz, značilnosti, ki so odvisne od opazovalčevega stanja (Ayer, 1961: 87). In za vse tri možnosti velja, da smo lahko takrat, ko dejansko neposredno zaznavamo stvar *B* (ukrivljeno palico; palico, ki meri v višino 1,2 m), neupravičeno prepričani o tem, da neposredno zaznavamo stvar *A* (ravna palica; palica, katere višina je 1,6 m). Takšen pojav imenujemo *iluzija* (oba primera s palicama sta primera iluzije), argument pa argument iz iluzije. Argument iz iluzije se običajno navaja kot argument proti neposrednemu realizmu. Njegova zgradba je naslednja:

(1) Stvari lahko zaznavamo drugačne, kot so v resnici.

(2) Če lahko stvari zaznavamo drugačne, kot so v resnici, potem ne moremo upravičeno trditi, da je to, kar zaznavamo, prava narava fizičnega predmeta.

Torej:

(3) Ne moremo upravičeno trditi, da je to, kar zaznavamo, prava narava fizičnega predmeta.

Vendar je pri iluziji, kot sem že omenila, še vedno mogoče, da je nekaj, kar dejansko obstaja, fizični objekt. Zatorej je možnost, ki nam jo je ponudil Ayer, to je, da *X* ni fizični predmet, še vedno vprašljiva.

Naprej, včasih smo neupravičeno prepričani, da zaznavamo predmet *A*, ki pa, kot materialni predmet, v resnici sploh ne obstaja. Vzemimo privid oaze, ki ga ima popotnik v puščavi. Oazo lahko popotnik natančno opiše, poleg tega pa jo lahko zazna še s kakšnimi drugimi čutili, ne samo z očmi. Popotnik je imel popolno zaznavo oaze, ki pa je v resnici ni bilo tam, kjer bi morala biti. To pomeni, da ni mogel zaznati oaze kot dejanski materialni predmet, prav tako pa ni zaznal niti nobenega drugega predmeta. Ta pojav imenujemo *halucinacija*, argument pa argument iz halucinacije. Njegova zgradba je naslednja:

(1) Vsebina (lastnosti) halucinacije je podobna vsebini zaznavne izkušnje.

(2) V primeru halucinacije ne zaznavamo fizičnega predmeta.

Torej:

(3) Trditev, da je to, kar zaznavamo, vedno fizični predmet, ni upravičena.

Vendar pa je popotnik: prvič, zaznaval, drugič, imel neposredno zaznavno izkušnjo nečesa, in tretjič, to nekaj je, tako kot v primerih iluzij, *X*. V obeh primerih, tako v primeru iluzije kot v primeru halucinacije, imamo neupravičeno prepričanje o materialnih predmetih. Torej zaznavamo nekaj nematerialnega. Toda še enkrat, kaj je ta *X*, oziroma, kaj je tisto, kar zaznavamo?

Iz vsega do sedaj povedanega lahko izpeljemo dva sklepa. Prvi se glasi, da kadarkoli nekaj gledamo, dobimo le vidno zaznavo tistega, drugi pa, da je *X*, o katerem smo govorili, ker palica na primer ne more biti hkrati visoka 1,2 m in 1,6 m, nekaj nematerialnega. Ayer je to poimenoval čutni podatek oziroma *sense-datum* (S-D), ali kot pravi sam:

> "Tisto, kar mi takoj izkusimo, ni v nobenem primeru materialni predmet ...

> niti ni del materialnega predmeta, s S-D le priporočamo novo besedo za pojav ...” (Ayer, 1961: 91)

Tako je Ayer, kot sem že omenila, posredni realist, kar pa je naredil, je bilo le to, da je poimenoval *X*. Tega *X* ne želi opisati kot nekaj stalnega, kot nekaj, kar se pojavlja vedno na isti način, ampak temu, kar neposredno zaznavamo, le dati ime. Intrinzične razlike med materialnim predmetom in S-D sicer ni, a trditi, da zaznavamo materialne predmete, bi bilo, glede na do sedaj povedano, zelo sporno. Do intrinzične razlike pride šele kasneje, ko upoštevamo okolico in ko se sklicujemo na spomin. Če je palica, ki je do polovice potopljena v vodo, dejansko ukrivljena, in jo mi tudi zaznavamo kot ukrivljeno (naš S-D je ukrivljena palica), je naša zaznavna izkušnja verodostojna[3] (pravilna). Če pa je palica, ki je do polovice potopljena v vodo, ravna ali pa je sploh ni, mi pa jo zaznavamo kot ukrivljeno, je naša zaznavna izkušnja privid[4] (napačna).

Pastem pri ugotavljanju tega, kakšen je predmet v resnici, in govorjenja o njem, bi se morda lahko izognili na naslednji način. Če oseba pravi “videla sem rdečo žogo”, potem mora, glede na splošno razumevanje pomena, ki ga ima glagol videti, rdeča žoga dejansko obstajati. V tem primeru rdečo žogo tudi zaznava. Toda tega ne moremo imenovati upravičeno prepričanje, saj logično ni nujno, da obstoj rdeče žoge (kar pravi drugi del stavka) sledi iz “videla sem rdečo žogo” (kar pravi prvi del stavka). Tisto, kar lahko upravičeno trdimo, je le “mislim, da sem videla rdečo žogo”, zato ker je vedno mogoče, da rdeča žoga v resnici ne obstaja in da zaznava ni identična z materialnim predmetom. Zato tudi ne moremo reči “zaznavam rdečo žogo”, ampak le “zdi se mi, da zaznavam rdečo žogo”.

Ayerjev argument iz iluzije lahko zapišemo v naslednji obliki:

(1) *Hkrati* lahko zaznavamo dve različni obliki predmeta.

(2) Ni možno, da bi dejanski fizični predmet imel hkrati dve različni obliki.

Torej:

(3) Vsaj ena oblika videza fizičnega predmeta je napačna.

(4) Pri neposrednem zaznavanju fizičnega predmeta se le-ta ne more prikazovati drugačen, kot je v resnici.

(5) Fizični predmeti se lahko prikazujejo drugačni, kot so v resnici.

Torej:

(6) Možno je, da neposredno ne zaznavamo fizičnih predmetov, ampak nekaj drugega.

Ker lahko po tem argumentu fizični predmet še vedno zaznavamo neposredno, potrebujemo še nekaj, kar bo to možnost izničilo:[5]

(1) Če sta si dve stvari podobni kvalitativno, potem si morata biti tudi ontološko.

(2) Vsebina halucinacije je kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva

[3] Angl. “veridical”.
[4] Angl. “delusion”.
[5] Premise, uporabljene v tem argumentu, so pojasnjene v tretjem, zadnjem delu tega članka.

fizičnega predmeta.

Torej:

(3) Ne obstaja intrinzična (notranja) razlika med zaznavnimi izkustvi, ki so glede predstavljanja fizičnih predmetov pravilna, in tistimi, ki so nepravilna (iluzije).

(4) Vsebina halucinacije je sestavljena zgolj iz S-D.

Torej:

(5) Neposredno nikoli ne zaznavamo fizičnega predmeta, ampak vedno S-D.

Kaj smo do sedaj ugotovili? Ugotovili smo, da fizične predmete sicer zaznavamo, toda po Ayerju jih zaznavamo posredno preko S-D, in da je vsebina zaznave sestavljena iz S-D oziroma čutnih podatkov (subjektivnih podob). Vprašanje, ki se zastavlja, je, kako/na kakšen način zaznavamo lastnosti, ki jih imajo fizični predmeti? Eden izmed odgovorov na to vprašanje je, da jih zaznavamo neposredno, tako kot zaznavamo fizične predmete. Takšno stališče se imenuje neposredni realizem. Toda – zaradi že omenjenih primerov iluzij – nekateri neposredni realisti (to so znanstveni neposredni realisti) trdijo, da obstaja možnost, da fizičnih predmetov kljub vsemu ne zaznavamo neposredno. Pri tem se sklicujejo na znanost, ki je dokazala, da so lastnosti na fizičnem predmetu, za katere trdimo, da jih lahko zaznavamo, kot na primer barva ali toplota, v veliki meri naš lastni konstrukt.

Z razlikovanjem med lastnostmi, ki so naš lastni konstrukt, in lastnostmi, ki to niso, pa smo že bliže Lockovi razdelitvi na primarne (oblika, teža ...) in sekundarne lastnosti (barva, toplota ...). Nekateri avtorji menijo, da so primarne tiste, ki so zaznane in so od opazovalca neodvisne, sekundarne pa tiste, ki so od opazovalca odvisne. To razlikovanje pa po Berkeleyu ni upravičeno zato, ker so vse lastnosti odvisne/povzročene od opazovalca.[6] To pomeni, da fizičnega predmeta in njegovih lastnosti ne zaznavamo neposredno, ampak nekako drugače, ker ima vpliv na zaznavo neka vmesna pregrada, to je lastnosti opazovalca in okoliščine, v katerih se nahaja. Vprašanje, ki ostane in na katerega morajo omenjeni avtorji odgovoriti, je še vedno: kako/na kakšen način? Ena možnost, ki jo nekateri uporabijo, je, da se zatečemo k znanosti, k njenim dokazom o fizičnem predmetu, to je k dokazom o obstoju atomov in molekul (mikrolastnosti), iz katerih lahko izpeljemo obstoj vseh njegovih makrolastnosti s čutnimi podatki vred. Tako je zadostni pogoj za povezavo dveh stvari to, da se lahko o eni izrečemo s pomočjo druge. To pomeni, da lahko našo zaznavo in prepričanje o obstoju fizičnega predmeta opišemo s pomočjo znanstvenih pojmov ali da lahko naše prepričanje o obstoju stvari in njihovih lastnostih, vsaj primarnih, upravičimo s pomočjo znanstvenih opisov (Ayer, 1961: 115). Takšna teorija se imenuje *vzročna teorija zaznave* (tudi vzročna teorija zaznave je teorija, ki nasprotuje neposrednemu realizmu).

Vzemimo kot primer žogo. Znanost s svojimi izsledki dokazuje, da žoga obstaja kot skupek fizikalnih delcev, svetlobnih sevanj in ostalih fizikalnih procesov.

[6] Toda iz dejstva, da so opazovane lastnosti fizičnega predmeta vzročno odvisne od opazovalca, še ne sledi, da jih predmet dejansko nima. Rdeča žoga je lahko, na primer, rdeča tudi takrat, ko jo nihče ne zaznava (kar pa po Berkeleyevem prepričanju, kot smo videli, ne drži).

Sama žoga povzroča, da jo skupaj z njenimi lastnostmi zaznamo, oziroma sama žoga v nas ustvarja čutni podatek o sebi. Vemo, da obstaja celotna skupina takšnih čutnih podatkov, ki jih ustvarja ali za katere je dejanska žoga (to je žoga' kot fizični objekt) vzrok. Oseba *A* zazna S-D (žogo*), ki je takšen, da sprejme sklep o tem, da je žoga* članica tiste skupine čutnih podatkov, katere povzroča žoga'. In če to drži, to je, če oseba *A* zazna takšen S-D (žogo*), potem je vzrok za ta čutni podatek žoga'. Iz tega sledi, da se oseba *A* preko zaznave in vzročnih procesov zaveda obstoja žoge', to je fizičnega predmeta. Tako vzročna teorija zaznave trdi, da ima lahko oseba na osnovi vzročnega argumenta, ki pravi, da so zaznavna izkustva odvisna od fizikalnih procesov, ki jih ne moremo neposredno zaznati, upravičeno prepričanje o obstoju fizičnih predmetov.

Proti vzročni teoriji zaznave je mogoče navesti kar nekaj ugovorov. Eden izmed osrednjih je naslednji: če imamo dva razreda in člana enega ne moremo niti opazovati niti dokazati, da je povezan s članom drugega, potem ne moremo izpeljati tudi sklepa, da sta vzročno povezana (Ayer, 1961: 114). Tako sklep, da žoga' povzroča žogo*, nikakor ni resničen. Odgovor privržencev vzročne teorije zaznave na to je, da je zadostni pogoj za povezavo članov dveh razredov to, da se lahko o enem izrekamo s pomočjo drugega. Če to sprejmemo, pa lahko upravičeno sklepamo, da žogo* povzroča žoga' (zunanji, fizični predmet), oziroma natančneje njen znanstveni opis v pojmih atomov in molekul.

Vprašanji, ki se zastavljata, sta, ali smo na osnovi znanstvenih raziskav res lahko upravičeno prepričani, da zunanji, fizični predmeti obstajajo in kako so lahko avtorji znanstvenih trditev upravičeno prepričani o njihovi resničnosti? Odgovor na obe vprašanji je verjetno skrit v sklicevanju na opazovanje fizičnih predmetov in njihovih lastnosti ter preverjanju rezultatov, ki jih s tem dobimo. Vendar pa ne smemo pozabiti, da iz tega, da imamo znanstvene dokaze o obstoju zunanjih fizičnih predmetov, ne sledi nujno, da smo zmožni te predmete in njihove lastnosti neposredno zaznavati.

Ayer trdi, da je prednost vzročne teorije zaznave pred neposrednim realizmom v tem, da fizični predmet, ki v resnici obstaja, ni nujno identičen v primeru, ko je, in v primeru, ko ni zaznan. Razlog za to je, da obstajajo skupine lastnosti, ki so vzročno odvisne od naše zaznave, zaradi česar se lahko zaznan fizični predmet razlikuje od nezaznanega (Ayer, 1961: 116).

II

J. L. Austin se z Ayerjevim stališčem (posredni realizem) in argumentom iz iluzije ne strinja. V svojem delu *Sense and Sensibilia* (Austin, 1962) navaja precej ugovorov, v splošnem pa za Ayerjevo stališče trdi, da je tipično sholastično, in to predvsem zato, ker gre za "obsedenost z nekaterimi posameznimi besedami". (Austin, 1962: 3) Oglejmo si Austinove ugovore. Njegov prvi ugovor se nanaša na naslov Ayerjevega dela *Argument iz iluzije*, iz katerega po Austinovem mnenju sledi dvoje: prvič, vsi primeri, ki jih Ayer uporabi, so primeri iluzij in drugič, iluzija in privid sta isti stvari. Oba sklepa pa sta po njegovem prepričanju napačna, saj sta iluzija in privid dejansko dve popolnoma različni stvari, ki ju nikakor ne moremo enačiti (Austin, 1962: 22-

23).[7] Da to drži, dokazujejo odgovori na tri naslednja vprašanja: (1) kdo lahko doživi takšen pojav, (2) kako ga doživljamo in (3) kaj je sploh tisto, kar doživljamo. Odgovore nanje si oglejmo s pomočjo naslednje tabele.

	ILUZIJA	PRIVID
Primer	Zdi se nam, da se kolo vrti nazaj, ko se dejansko vrti naprej.	delirium tremens
Kdo je tisti, ki lahko takšen pojav doživi, in kako, to je, v kakšnih pogojih ga doživi?	Ob določenih izpolnjenih pogojih, največkrat zunanjih, jo lahko doživimo vsi hkrati.	Doživi ga lahko samo posameznik, in še to le ob določenih izpolnjenih psihičnih pogojih.
Kaj je tisto, kar doživljamo?	Temelji na materialnem predmetu, kar pomeni, da fizični predmet resnično obstaja.	Ne temelji na ničemer materialnem, kar pomeni, da fizični predmet ne obstaja.
	Pri iluziji gre za zaznavanje.	Pri prividu ne gre za zaznavanje.

Vidimo, da so odgovori na omenjena vprašanja pri iluziji in prividu različni, in to je za Austina zadostni dokaz, da ju ne moremo enačiti.

Austinov drugi ugovor, kar se lepo vidi iz tabele, temelji na njegovem prepričanju, da je edina stvar, ki jo lahko zaznamo, materialni predmet, ne pa, kot pravi Ayer, nekaj nematerialnega. Res je, da lahko nekaj nematerialnega vidimo, toda to še ne pomeni, da lahko to tudi zaznavamo. Tako so osnova za pojav iluzij materialni predmeti. Ko vidimo iluzijo, vidimo nekaj materialnega. Vendar je slika, ki jo vidimo, v primeru iluzije zaradi določenih spremenjenih pogojev opazovanja nekoliko drugačna, kot bi bila, če bi bili pogoji, v katerih opazujemo, normalni. Pri prividu pa ne obstaja nič materialnega, kar bi imelo kakršnokoli zvezo s tem, ali se pojavi ali ne. Če Polde vidi slone s krili ali ima privid oaze sredi puščave in če lahko izključimo možnost, da na to vplivajo materialni predmeti okrog nas, potem govorimo o prividu. V takšnem primeru je Polde sicer videl in doživel neki pojav, toda ni imel nikakršnega zaznavnega izkustva. To je po Austinovem mnenju tudi razlog, da lahko v primeru iluzije govorimo o zaznavanju, v primeru privida pa ne.

Njegov tretji ugovor je, da za tisto, kar zaznamo, ne potrebujemo nobene nove besede. Ayer poimenuje učinek zaznavanja čutni podatek, to je S-D. Tako ne zaznamo mize kot nekaj materialnega, ampak zaznamo mizo kot S-D. Tisto, kar zaznamo pri ravni palici, potopljeni do polovice v vodo, je S-D ukrivljene palice in tudi Polde vidi v puščavi S-D oaze. Austinov razlog, zakaj ne potrebujemo nove besede za tisto, kar zaznavamo ali vidimo, je ta, da poimenovanje tega že obstaja. Besedi, ki imata to vlogo, sta iluzija in halucinacija, kar popolnoma zadostuje. Austinu namesto novega izraza, ki ga je predlagal Ayer, na primer S-D palice, zadostuje izraz, ki ga že imamo, to je iluzija in privid.

[7] A. Ule (Ule, 2001: 261) interpretira Austina drugače.

Kljub temu da Austin Ayerju očita sholastičnost v smislu obsedenosti s posameznimi besedami, besedam tudi sam posveča veliko pozornosti. Njegov četrti ugovor se nanaša na uporabo besed "videti je"[8], "izgleda"[9] in "zdi se",[10] katerih pomene naj bi Ayer enačil. To pomeni, da jih uporablja tako, kot da med njihovimi pomeni ni razlike.

Oglejmo si naslednja primera:

(1) Polde *je videti* kriv.	(1) Hrib *je videti* strm.
(2) Polde *izgleda* kriv.	(2) Hrib *izgleda* strm.
(3) Polde *se zdi* kriv.	(3) Hrib *se zdi* strm.

(Austin, 1962: 36)

Austin trdi, da v obeh primerih med temi besedami obstaja pomenska razlika, zato ni vseeno, katero besedo bomo v katerem primeru uporabili.[11] Dopušča sicer možnost, da obstajajo primeri, ko so pomeni teh besed skoraj isti, toda to še ne pomeni, da razlike med pomeni teh besed ni in da jih lahko uporabljamo kot sopomenke.

Njegov peti ugovor se nanaša na primere, ki jih je Ayer uporabil pri svojem dokazovanju. Ravne palice, ki je do polovice potopljena v vodo, kovanca, ki ga zaznamo kot elipsastega, ali našega odseva v ogledalu, ne moremo uporabiti za primer iluzije. Razlog je v tem, da ljudje takšne primere poznamo, in smo s situacijo, ki nastane, seznanjeni. Točno vemo, da se ob določenih spremenjenih pogojih (na primer ob spremembi kota gledanja) videz predmeta (oblika kovanca) spremeni. Ker so nam ti primeri *preveč znani*, jih ne moremo obravnavati kot iluzije[12].

Austinov šesti ugovor se imenuje ugovor iz "kvalitativnega razlikovanja" (razlike v opisu oziroma razlike v lastnostih). Ayer trdi, da ni nobene intrinzične razlike med zaznavnimi izkustvi, ki so glede na predstavljanje fizičnih predmetov pravilna, in tistimi, ki so nepravilna in so zato ali iluzije ali prividi. Med zaznavnim izkustvom ukrivljene palice, za katero se nahaja dejanska ukrivljena palica, in zaznavnim izkustvom ukrivljene palice, za katero je ravna palica, ki je do polovice potopljena v vodo, ni (vsaj) kvalitativne razlike. Opisa prve in druge zaznave sta popolnoma identična. To pomeni, da se pravilni in nepravilni zaznavni izkustvi med seboj kvalitativno ne razlikujeta. In kaj pravi na to Austin? Najprej vzame primer, v katerem oseba *A* sanja, da je predstavljena papežu in potem kot popoln nesmisel brez kakršnegakoli nadaljnjega dokazovanja zavrne trditev, da se takšne sanje kvalitativno ne razlikujejo od "biti dejansko" predstavljen papežu, saj, "... če se sanje ne bi 'kvalitativno' razlikovale od izkustva, ki ga imamo v budnem stanju, potem bi bilo *vsako* izkustvo v budnem stanju enako sanjam". (Austin, 1962: 49) Mogoče je zanj celotno razpravljanje

[8] Angl. "it looks".
[9] Angl. "to appear".
[10] Angl. "it seems".
[11] To je podrobneje pojasnjeno pri mojem ugovoru v nadaljevanju članka.
[12] Austin je pri tem ugovoru izključil otroke in člane arhaičnih kultur. Zakaj? Mogoče je sklepal, da so to osebe, ki jim takšni primeri niso znani, in bi tako njegovemu argumentu prinesli več škode kot koristi.

tako nesmiselno, da pri tem enostavno ne želi izgubljati besed, saj meni, da vsaka zdravorazumska oseba vidi razliko med sanjami in stvarnostjo. Drugič, res je, da se opisi obojega ne razlikujejo, to pomeni, da lahko oboje opišemo z istimi besedami, toda če na osnovi tega sklepamo, da enak opis pomeni natančno isto stvar, potem je naše sklepanje napačno. Dokaz za to najde Austin pri udarcu v glavo, ki ga, ko ga dobimo, opišemo kot "vidim zvezde".

Sedaj sem na kratko predstavila Austinovo stališče do posrednega realizma in njegovo nestrinjanje z Ayerjem. V zadnjem, tretjem delu, so predstavljeni moji ugovori Austinu in pa, v tem trenutku, najboljša obramba posrednega realizma.

III

V zvezi z Austinovimi ugovori bi najprej rada opozorila na po mojem mnenju problematičen primer, ki ga uporabi za to, da bi ovrgel Ayerjev argument iz iluzije. Ta primer je po njegovem mnogo bolj primeren kot Ayerjev z ukrivljeno palico. Austinov primer je naslednji. Predpostavimo, da obstaja cerkev, ki je tako zamaskirana, da izgleda kot skedenj. Če oseba *A* to stavbo pogleda, ne vidi niti nematerialne cerkve niti nematerialnega skednja, ampak materialno cerkev, ki v tem trenutku izgleda kot skedenj. (Austin, 1962: 30)

Moje mnenje je, da se Austin tukaj moti v treh stvareh. Prvič, Ayer ne govori o zamaskirani palici ali o kakršnikoli drugi stvari, ki bi imela *namen varati*. Drugič, četudi sprejmemo Austinov primer ali pa ga le za odtenek spremenimo, tako da imamo sedaj cerkev, ki je zamaskirana v stolp, Austin z njim še vedno ne ovrže argumenta iz iluzije. Zakaj? V prvem trenutku bo oseba *A* zaznala skedenj ali stolp, nikakor pa ne cerkve. Torej tisto, kar mi dejansko zaznavamo, *je* nekaj nematerialnega, saj ta stavba, ki jo je zaznala oseba *A*, ni niti stolp niti skedenj. V bistvu lahko rečemo, da nam je Austin s svojim primerom v resnici dal nov primer za argument iz iluzije. In tretjič, jasno je, da lahko sedaj Austin izjavi, da iluzijo ločimo od neiluzije na podlagi preteklih izkustev. Toda to je natančno tisto, kar pravi tudi Ayer. Njegova trditev se glasi, da resnično ukrivljeno palico ločujemo od ravne palice, ki jo mi le zaznavamo kot ukrivljeno, na podlagi preteklih izkustev. Tako oseba *A* sicer lahko pride do sklepa, da je dejanska stvar, ki jo zaznava, cerkev, toda šele po nekaj minutah zaznavanja in najverjetneje na podlagi preteklih izkustev. Vendar bistvo našega vprašanja ni, kaj neka stvar dejansko je, ampak, kaj je tisto, kar zaznavamo, zato je Austinov primer le še en primer iluzije.

Austinove ugovore si bomo ogledali od zadaj naprej, vendar bomo začeli s petim, šestega pa si bomo pustili za konec. Tisto, kar mu lahko najprej očitamo, je nekonsistentnost v prvem in petem ugovoru. Glede na prvi ugovor ima potopljena ravna palica, ki jo v vodi zaznavamo kot ukrivljeno, vse značilnosti, ki jih po njegovem mnenju neki pojav mora imeti, da ga lahko uvrstimo med iluzije. Bistveni značilnosti sta, da lahko vsak posameznik ob določenih pogojih, ki morajo biti izpolnjeni, ta pojav izkusi in da to izkustvo temelji na materialnem predmetu. Primer z ravno palico, ki je do polovice potopljena v vodo, je tako iluzija. V petem ugovoru pa trdi, da je ta primer nam "preveč znan", da bi ga lahko imeli za primer iluzije. Torej je zanj primer z ravno palico, ki je do

polovice potopljena v vodo in jo zaznavamo ukrivljeno, glede na prvi ugovor iluzija, glede na petega pa ne. Kako je to možno?

Austin v petem ugovoru kot kriterij za ločevanje med iluzijo in neiluzijo uporabi besedno zvezo "biti preveč znan". Vprašanje, ki se takoj postavi, je, komu morajo biti primeri preveč znani, da niso iluzija. Ljudem na splošno, ali le psihologom, filozofom, sociologom, ali morda komu drugemu? Zgodi se lahko, da je, na primer, neki pojav zelo znan psihologom. V tem primeru potemtakem (ob upoštevanju Austinovega kriterija) ne moremo govoriti o iluziji. Toda za nepsihologa, ki mu ta pojav niti približno ni znan, kaj šele zelo znan, pa bo le-ta (ponovno ob upoštevanju Austinovega kriterija) iluzija. Kdo je tisti, ki bi moral sestaviti seznam pojavov, ki jih uvrščamo med iluzije, tako da jih bomo lahko vsi prepoznali in ugotovili, za kaj gre? Psihologi? Mogoče. Toda, kako naj to storijo? Kako naj opišejo vse možne primere iluzij za vse čutne organe, in to tako, da jih bomo lahko vsi prepoznali? Ta naloga se zdi precej nemogoča in zato se zdi tudi omenjeni kriterij nesmiseln. A vendar predpostavimo, da se nekaj takšnega pripeti, to je, da se vsi primeri iluzij opišejo in nam tako postanejo "preveč znani". Kaj se zgodi? Zgodi se, da noben tako opisani pojav ni primer iluzije in zato iluzije izgubimo. Ali potem iluzije ne obstajajo več? Očitno je iluzija samo tisti pojav, ki je nov, in se lahko s takšnim nazivom kiti le tako dolgo, dokler ga nekdo ne opiše, oziroma dokler ne postane "preveč poznan". Ta ugovor se zdi precej za lase privlečen, če že ne nesmiseln.

Austinov četrti ugovor se nanaša na pomene besed, ki naj bi jih Ayer neupravičeno uporabljal kot pomensko enoznačne. Po Austinovem mnenju obstaja med pomeni besed "zdi se", "videti je" in "izgleda" razlika, ki je ne smemo zanemariti, kljub temu da so si v nekaterih primerih njihovi pomeni zelo podobni. Austin pravi, da teh treh glagolov ne smemo zamenjati, zakaj, če se mi nekdo zdi kriv, iz tega ne sledi nujno, da izgleda kriv; kriv se mi pač lahko zdi zaradi kakih drugih razlogov, ne pa zaradi videza. To pa se spremeni, če pogledamo Austinov drugi primer, to je primer s strmim hribom. V tem primeru so glagoli "zdi se", "videti je" in "izgleda" zamenljivi. Namesto stavka "Hrib se zdi strm" lahko uporabimo stavek "Hrib izgleda strm". Vsi glagoli nam namreč povedo, da je strmost možna lastnost hriba in da se ta lastnost nanaša na vidno zaznavo. Isto bi veljalo na primer za pridevnika "biti obarvan" ali "biti debel". Stavek "Zdi se mi črn" lahko nadomestimo s stavkom "Izgleda črn", ali stavek "Zdi se mi debel" s stavkom "Izgleda debel". Razlika med omenjenimi besedami velja za pridevnike, ki se ne nanašajo na označevanje nečesa nematerialnega, kot je, na primer, biti pošten ali biti srečen. Tisto, kar je Austin pozabil, je, da se primeri, v katerih so si pomeni podobni, nanašajo izključno na naša čutila, v naših primerih na vid oziroma na zaznavanje z očmi. Če torej imamo pridevnike, ki opisujejo pojave, ki jih je mogoče zaznavati s čutili, na primer z vidom, potem so omenjeni trije glagoli zamenljivi. Če pa imamo pridevnike, ki opisujejo pojave, za razumevanje katerih samo čutno zaznavanje ni dovolj, na primer biti kriv, potem pa omenjenih glagolov ne smemo zamenjati. Ker pa se Ayer ukvarja z iluzijo in halucinacijami, torej s pojavi, ki se nanašajo na vidno zaznavanje, je njegova uporaba omenjenih glagolov, ko se zavzema za njihovo zamenljivost, popolnoma pravilna. Njegovo zamenjevanje glagolov ni, kot pravi Austin, napačno, je pa morda, ker se po Descartesu v filozofiji zavzemamo za *claro et*

distincto, nezaželeno, saj ne prispeva k jasnosti in razločnosti, čeprav na sam pomen besedila ne vpliva.

Austinov tretji ugovor je, da za tisto, kar zaznavamo, ne potrebujemo nobene nove besede, saj je to že poimenovano; rečeno je bilo, da tisto, kar zaznavamo na takšen način, kot v primeru kovanca in oaze, imenujemo iluzija in privid. Ali to drži, ali je takšno poimenovanje dovolj? Oglejmo si naslednji primer. Na televiziji spremljamo dirko formule 1. Tisto, kar zaznavamo, so določeni avtomobili (npr. mercedes, BMW, ferrari), tekmovalna steza, ljudje na tribunah itd. Nikakor pa ne moremo trditi, da zaznavamo dirko, in v resnici je sploh ne. Z besedo dirka le opišemo celotno situacijo. To je ime za celotno dogajanje in ne za nekaj, kar mi zaznavamo. Analogen primeru z dirko formule 1 je primer z iluzijo in prividom. Z besedama iluzija in privid opišemo celoten dogodek oziroma celotno situacijo (v primeru formule 1 to storimo z besedo dirka) in ne tistega, kar zaznavamo, na primer kovanec ali oazo (v primeru formule 1 različne avtomobile). S S-D pa opišemo ravno tiste stvari, ki jih zaznavamo, kovanec, oazo, avtomobile, ljudi na tribunah itd., pri čemer s stvarjo ne mislimo nujno na materialni predmet. Tako Austinov ugovor, da že imamo besedo za tisto, kar zaznavamo, ne drži.

V svojem drugem ugovoru je Austin preprosto pozabil na naslednjo Ayerjevo trditev: Če rečem, da vidim ravno palico, ki se zdi ukrivljena, ne trdim, da dejansko obstaja nekaj, kar je ukrivljeno. Torej, ko uporabim besedo zaznavanje v takšnem pomenu, to ne pomeni, da predmet obstaja tudi v materialnem smislu. Vendar s S-D ne zanikamo obstoj materialnih predmetov, ampak trdimo le, da je S-D edina stvar, ki jo lahko zaznamo. (Ayer, 1961: 24) Glede na to lahko Ayerja, kot že vemo, štejemo za predstavnika posrednega realizma. Ravno posredni realisti pa, kot smo že omenili, trdijo, da materialni predmeti sicer lahko obstajajo, vendar pa se jih mi nikoli ne moremo neposredno zavedati. Zavedamo se jih lahko le posredno, preko vmesnih predmetov. Takšne vmesne predmete pa resnično zaznavamo in se jih zavedamo neposredno (en izmed njih bi lahko bil/je S-D). Ayerjev dokaz za to je predstavljen na začetku, iz sklepa pa se vidi, da je *X* tisto, kar lahko zaznamo. Tisto, kar lahko zaznavamo (*X*), pa ni nič drugega kot takšen vmesni predmet (S-D).

Vprašanje, ki ostane v zvezi z drugim Austinovim ugovorom, je, ali lahko resnično zaznavamo le materialne predmete, kot pravi Austin, ali pa lahko zaznavamo še kaj drugega. Moje mnenje je, da lahko. Vzemimo naslednji primer. Polde ima delirium tremens, kar pomeni, da se mu prikazujejo stvari, kot so, na primer, sloni s krili. Tisto, kar lahko trdimo, je, da je Polde prepričan, da ima zaznavno izkustvo nečesa stvarnega. Zanj njegovi sloni s krili dejansko obstajajo in v tistem trenutku jih tudi zaznava tako, kot da bi bili iz mesa in krvi (vsi ostali, ki ga opazujemo in nimamo delirium tremensa, smo seveda upravičeno prepričani, da slonov s krili v tistem trenutku in v tistem prostoru ni). Tako ima Polde zaznavno izkustvo nečesa nematerialnega, neki *X*. Glede na to, da ima opravka s čutnim podatkom, lahko rečemo, da zaznava S-D slonov s krili. In očitno je, da lahko tudi v primeru privida zaznavamo, kar naj bi se po Austinovem mnenju tudi dogajalo.

V svojem prvem ugovoru Austin pravi, da obstaja razlika med iluzijo in prividom, in sicer v odgovoru na vprašanje, kdo je tisti, ki ju lahko doživi in kako, to je ob kakšnih pogojih. Ta ugovor bi lahko držal, saj je možno, da obstaja razlika med tem, da lahko imamo vsi pod določenimi, največkrat zunanjimi, pogoji zaznavno izkustvo nekega pojava (iluzija), in tem, da lahko določen pojav zaradi svojega posebnega psihološkega stanja zazna le posameznik (privid). V primeru privida tako ne moremo govoriti o normalnem, ampak o posebnem zaznavnem izkustvu. Toda ta razlika, čeprav se zdi smiselna, argumenta iz iluzije ne ovrže, ampak kaže le, da je med iluzijo in prividom razlika.

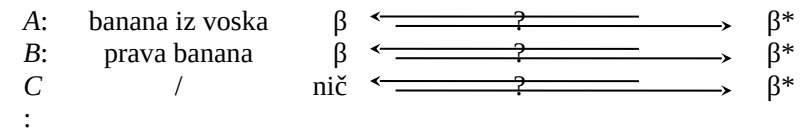
In kaj lahko Austinu očitamo v zvezi s šestim ugovorom? V primeru s papežem mu lahko vsekakor očitamo prepričanje, da je razlika med sanjami in stvarnostjo tako očitna, da za upravičitev tega ni potrebno izgubljati besed, zaradi česar se zdi, da Ayer in njegovi somišljeniki ne razmišljajo preveč zdravorazumsko. V drugem primeru pa – in mogoče je to celo edino, kar mu lahko očitamo –, da je njegova izbira primerov zelo neposrečena in da jih zato ne more uporabiti kot dokaze proti Ayerjevim trditvam. Kvalitativna razlika med "vidim zvezde", s čimer opisujem posledico udarca v glavo, in zaznavnim izkustvom dejanske zvezde, vsekakor obstaja. Toda v primeru z zvezdami gre za metaforo, s katero le opisujem udarec (sploh ni nujno, da sem zvezde po udarcu tudi videl, pa naj govorimo o dejanski zaznavi ali pa tudi ne), v primeru s sanjami pa gre za opis zaznavnega izkustva. Tako si primera niti slučajno nista podobna. Tukaj velja omeniti nekaj, s čimer se bomo ukvarjali nekoliko kasneje, in sicer, da stvari, ki imata enak opis, nista nujno tudi enaki, saj je pri tem vprašanju pomembno razlikovati med kvalitativno in ontološko enakostjo.

Austin dalje pravi, da Ayerjeva trditev, da če dve stvari nista enaki po svoji naravi[13] (v svojem bistvu), potem si niti podobni ne moreta biti, ne drži. (Austin, 1962: 50) Ayerjeva trditev pomeni naslednje: če sta si zaznavi, od katerih je ena pravilna in druga napačna, podobni kvalitativno (glede na lastnosti), potem si morata biti podobni tudi po svoji naravi (ontološko); če to formaliziramo, dobimo naslednje: kvalitativna podobnost (K) → ontološka podobnost (O). Tako sta si glede na to, da sta si zaznavi v primeru prevare in neprevare kvalitativno podobni (v obeh primerih se v moji glavi pojavi, na primer, banana), podobni tudi ontološko, to je, v obeh primerih je tisto, kar zaznavamo, S-D banan. In zakaj po Austinovem mnenju to ne drži? Vzemimo sadje iz voska in pravo sadje. Austin pravi, da "kljub temu da med njima obstaja razlika v bistvu, ne pričakujem, da noben vosek ne izgleda kot sadje". (Austin, 1962: 50) Kaj to pomeni? To pomeni, da sta lahko, po njegovem mnenju, dve stvari, ki se razlikujeta v svojem bistvu (v mikrolastnostih), enaki na zunaj (glede zunanjih ali makrolastnosti); če to formaliziramo, dobimo $\neg O \rightarrow K$.

Imam dva ugovora na to. Prvič, Ayer ne govori o dveh fizičnih predmetih, ki se med seboj razlikujeta po svoji naravi (v svojem bistvu), ampak o razlikovanju med zaznavanjem fizičnega predmeta in zaznavanjem čutnega podatka (S-D). Drugič, četudi bi kot kriterij razlikovanja med fizičnimi predmeti uporabili bistvo stvari, kar Austin tudi stori (glej Austin, 1962: 50), bi se morali vedno znova spopasti s S-D. Vrnimo se na njegov primer z voskom ter vzemimo banano iz

[13] Angl. "generically the same, the same in nature".

voska[14] in pravo banano. Ugotovimo, da pri zaznavanju enega in drugega fizičnega predmeta ni razlike (če dodamo še halucinacijo, pa nimamo razlike med tremi zaznavnimi izkustvi). Tisto, kar oseba zaznava, ko vidi ti dve stvari, je popolnoma enako zaznavno izkustvo (to je zaznavno izkustvo banane ali – kot bomo videli na shemi – β*), ki ju prvi trenutek med seboj ne moremo razlikovati. Če sedaj kot dodatno lastnost predmeta vpeljemo bistvo/naravo fizičnega predmeta, potem bi, glede na to, da je zaznava v obeh primerih enaka, bila ta lastnost tista, ki bi morala odločilno vplivati na zaznavo, to je bila bi *differentia specifica* zaznavnih izkustev. Omenjeni zaznavi (zaznavi banane iz voska in prave banane) pa med seboj ne bi smeli biti enaki. Ponazorimo to še slikovno s shemo:



V primeru *A* fizični predmet obstaja, toda naše zaznavno izkustvo se razlikuje od dejanskega predmeta, ki je pred nami. Na začetku je Ayerjeva razlaga tega in dokaz za to, kaj v takšnem primeru zaznavamo. Na kratko lahko rečemo, da po mnenju posrednih realistov tisto, kar zaznavamo, neposredno ni predmet, ampak nekaj drugega, in sicer S-D (tega predmeta). Kakšna je razlaga za primer *B*? V primeru *B* bi sicer lahko dejali, da fizični predmet zaznavamo neposredno. Toda če se spomnimo ravne palice, ki je, do polovice potopljena v vodo, videti ukrivljena, ali treh različnih odgovorov na vprašanje v zvezi z višino palice, ali je smiselno trditi, da zaznavamo fizični objekt neposredno? Navsezadnje lahko v naslednjem trenutku pogledamo pod drugačnim kotom in tako je lahko tudi ta naš primer že naslednji trenutek iluzija (primer *A*). To pomeni, da četudi bi v nekem trenutku dopustili možnost, da fizični predmet zaznavamo neposredno (zaznavno izkustvo prave banane), bi lahko že ob najmanjši spremembi namesto prave banane zaznavali, na primer, telefonsko slušalko in bi tako imeli iluzijo. V primeru *C* fizični predmet sploh ne obstaja (imamo le S-D banane), fizičnega predmeta pa ne zaznavamo niti posredno niti neposredno (halucinacija).

Ta slikovna predstavitev je tudi uvod v vzročni argument. Vzročni argument v svoji klasični obliki pravi, da se zaznavno izkustvo vedno pojavi na koncu vzročne verige, na primer, če oseba *A* vidi mizo, je miza na začetku, zaznavno izkustvo mize pa na koncu vzročne verige. Ker pa stvari, ki se nahajajo na nasprotnih koncih vzročne verige, ne morejo biti identične, potem zaznavna izkušnja ni identična z zunanjimi fizičnimi predmeti. V standardnem zapisu to izgleda takole:

(1) Zaznavno izkustvo se vedno pojavi na koncu vzročne verige.

(2) Stvari, ki se nahajajo na nasprotnih koncih vzročne verige, ne morejo biti identične.

Torej:

(3) Zaznavno izkustvo ni identično z zunanjimi fizičnimi predmeti.

[14] Austin uporablja v svoji knjigi limono.

Klasični vzročni argument je sicer argument proti naivnemu realizmu, vendar ima tudi sam nekaj šibkih točk. Zato si bomo v nadaljevanju ogledali Robinsonov izboljšan vzročni argument, s katerim poskuša upravičiti S-D, nastane pa s povezavo med klasičnim vzročnim argumentom in spremenjenim argumentom iz halucinacije.

Klasični vzročni argument smo si ogledali že prej, tako da je sedaj na vrsti spremenjeni argument iz halucinacije. Vrnimo se na shemo *A* in si oglejmo primer *C*, ki je primer halucinacije (kot primer halucinacije lahko vzamemo tudi slone s krili, ki smo jih prav tako že omenili). Kaj vidimo? Vidimo, da ne moremo biti prepričani niti o tem, da neposredno zaznavamo dejanski svet (fizične predmete) niti o tem, da dejanski svet zaznavamo posredno. Tisto, česar se zavedamo, je nekaj mentalnega in subjektivnega.[15] Argument iz halucinacije izhaja iz predpostavke, da je vsebina halucinacije kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva (v obeh primerih gre za zaznavanje enakih lastnosti, na primer biti slon, imeti krila itn.). Ker pa vsebino halucinacije sestavljajo čutni podatki oziroma subjektivne podobe, to je S-D, je tudi vsebina zaznavnega izkustva sestavljena iz S-D. V standardnem zapisu ta argument izgleda takole:

(1) Vsebina halucinacije je kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva.

(2) Vsebino halucinacije sestavljajo čutni podatki oziroma subjektivne podobe, to je S-D.

Torej:

(3) Vsebina zaznave je sestavljena iz S-D oziroma čutnih podatkov (subjektivnih podob).

Robinson pravi, da je najmočnejši ugovor argumentu iz halucinacije tisti, ki trdi, da je argument iz halucinacije slab zato, ker je napačna prva premisa, saj vsebina halucinacije ni kvalitativno podobna vsebini zaznavnega izkustva. Da bi bil argument iz halucinacije dober, bi mu morali dodati naslednjo premiso *G*: "Stvari so si lahko kvalitativno podobne samo, če imajo enak ontološki status (ali če so istovrstne)."[16] (Robinson, 1994: 88) Premisa *G* bi se, zapisana v jeziku formalne logike, glasila (K → O). Robinsonov spremenjeni argument iz halucinacije bi v formalnem zapisu izgledal takole:

(1) K → O

(2) K (To je drugače prva premisa klasičnega argumenta iz halucinacije.)

∴ O

Sklep tega argumenta je po pravilu *modus ponens*, da imajo stvari, v našem primeru halucinacija in zaznavno izkustvo, enak ontološki status (ali so istovrstne)[17]. Če ta spremenjeni argument iz halucinacije oziroma njegov sklep

[15] Argument iz halucinacije je podrobneje predstavljen na začetku članka.

[16] To premiso bi sprejel tudi Ayer, saj sam pravi, da če sta si zaznavi, od katerih je ena pravilna in druga prevara, podobni kvalitativno (glede na lastnosti), potem si morata biti podobni tudi po naravi (ontološko).

[17] To se lepo vidi iz sheme *A*, kjer v primeru *C*, ki je primer halucinacije, zaznavamo S-D banane. Ker pa imata halucinacija in zaznavno izkustvo enak ontološki status, tudi v primeru *A* (iluzija) in *B* (pravilna zaznava) neposredno zaznavamo S-D banane, ne pa fizičnih predmetov.

drži, potem Robinson z njim zavrne neposredni realizem, ki trdi, da lahko fizične predmete zaznavamo neposredno. Zakaj?

Če bi to, da lahko fizične predmete zaznavamo neposredno, držalo, potem bi imele stvari, v našem primeru halucinacija in zaznavno izkustvo, različen ontološki status.[18] (To je bila tudi Austinova ideja.)[19] Oglejmo si, zakaj takšen sklep neposrednih realistov (in Austina) ne drži. Možnosti, ki jih imajo pri napadu na spremenjeni argument iz halucinacije, so tri. Oglejmo si vsako posebej. Prva možnost je, da namesto izvirne premise *G* (Robinsonove) sprejmejo *spremenjeno*, in sicer, da so si lahko stvari kvalitativno podobne, če imajo enak ontološki status. Sklep, ki bi ga iz takšnega argumenta iz halucinacije neposredni realisti radi dobili, je, da so si stvari ontološko različne. Ali je to možno? Oglejmo si to v jeziku formalne logike:

(1) $O \rightarrow K$

(2) K

$\therefore$ $\neg O$

Takšen argument je neveljaven, omenjeni želeni sklep neposrednih realistov iz danih premis pa žal ne sledi.

Druga možnost je, da za izhodišče ali prvo premiso argumenta iz halucinacije postavimo Austinovo trditev, da sta lahko dve stvari, ki sta si različni v svojem bistvu, kvalitativno enaki, to je enaki na zunaj. Ali iz takšnega argumenta iz halucinacije sledi želeni sklep neposrednih realistov? Če ga formaliziramo, izgleda takole:

(1) $\neg O \rightarrow K$

(2) K

$\therefore$ $\neg O$

Takšen argument je spet neveljaven. Gre za formalno zmoto zatrjenega konsekvensa in sklep, da so si stvari ontološko različne, iz danih premis spet ne sledi.[20]

Tretja možnost neposrednih realistov pri napadu na spremenjeni argument iz halucinacije, ki naj bi jim prinesla uspeh, to je podprla želeni sklep, pa je, da kot prvo premiso argumenta sprejmemo trditev, da so si lahko stvari kvalitativno podobne, samo če nimajo enakega ontološkega statusa. Ali jim to res prinese uspeh? Takšen argumet iz halucinacije bi formaliziran izgledal takole:

[18] Glavni ugovor neposrednih realistov privržencem posrednega realizma je primer s ponaredkom. Ponarejeni in pravi bankovec sta kvalitativno popolnoma enaka, toda pravi je kljub temu le eden (drugi je ponaredek). To za naivne realiste pomeni, da je njun ontološki status različen. Tisto, kar so neposredni realisti spregledali, in zaradi česar ta primer ne opravi svoje naloge pri napadu na posredni realizem, je dejstvo, da imamo tukaj opravka z dvema fizičnima predmetoma in da je razlika med njima posledica konvencij in nenaravnih ontoloških kategorij. (Robinson, 1994: 88)

[19] Austin pravi, da sta lahko dve stvari, ki se razlikujeta v svojem bistvu (ontološko), na zunaj enaki.

[20] V najboljšem primeru bi to bila abdukcija, ki pa je ena vrsta induktivnega argumenta, pri katerem sklep nujno ne sledi iz premis, tako da je vedno prostor za dvom v njegovo resničnost.

(1) $K \rightarrow \neg O$

(2) K

$\therefore$ $\neg O$

Takšen argument je veljaven, želeni sklep, da so si stvari ontološko različne, pa iz danih premis nujno sledi. Ali je bil njihov napad uspešen? Da, vendar ima zmaga priokus grenkobe, saj je prva premisa tako nesmiselna, da lahko upravičeno dvomimo, da bi jo kdorkoli, vključno z Austinom, sprejel.

Vidimo lahko, da trditve, da stvari nimajo ontološkega statusa, na primeru iz halucinacije ne moremo ubraniti, saj so bili vsi trije argumenti šibki – dva sta bila neveljavna, en pa nesmiseln. Tako Austinu pri obrambi naivnega realizma, ki mu preti spremenjeni argument iz halucinacije, ne uspe.

Kot sem že omenila, je Robinsonov izboljšani vzročni argument sestavljen iz klasičnega vzročnega argumenta in spremenjenega argumenta iz halucinacije. Ker smo si oba že ogledali, tako ni več ovir za njegovo predstavitev. Njegova oblika je naslednja:

(1) *Teoretično je možno, da z aktiviranjem nekaterih možganskih procesov, ki so odgovorni za pojav določenega zaznavnega izkustva, povzročimo takšno halucinacijo, ki je temu zaznavnemu izkustvu v njenih tipičnih lastnostih popolnoma podobna.*

Vzemimo naslednji primer. Polde sedi v svoji sobi in vidi pred seboj rdečo žogo. V sobi je svetlo, oči ima odprte in njegov čutila delujejo normalno. Ko Polde zazna rdečo žogo, so njegovi možgani v stanju *Y*. Potem pa v določenem trenutku Poldetove možgane zamrznemo (ti ostanejo v stanju *Y*), rdečo žogo pa umaknemo iz njegovega vidnega polja, to je iz sobe. Tako bo imel Polde, ker smo zamrznili njegove možgane, takrat, ko je bil v stanju *Y*, še naprej imel izkustvo rdeče žoge, ki bo popolnoma podobno tistemu, ki ga je imel, ko je rdečo žogo dejansko videl, pa čeprav fizični predmet ne bo več prisoten. Tako prva premisa trdi, da če se posameznikovi možgani nahajajo v določenem možganskem stanju *Y*, potem to zadostuje, da imamo določeno zaznavno izkušnjo.

(2) Iz (1), halucinacija in zaznavno izkustvo imata isti živčni vzrok, nujno sledi, *da imata tudi iste lastnosti*. Povedano drugače, če imata halucinacija in zaznavno izkustvo isti živčni vzrok, potem ni smiselno trditi, da je halucinacijsko izkustvo sestavljeno iz mentalnih podob ali S-D, zaznavno izkustvo pa ne.

Torej:

(3) Iz (1), halucinacija in zaznavno izkustvo imata isti živčni vzrok, in (2), halucinacija in zaznavno izkustvo imata iste lastnosti, sledi, *da zaznavni procesi v možganih proizvajajo takšne predmete zavedanja, ki jih ne moremo identificirati z nobeno lastnostjo zunanjega sveta – tisto, kar proizvajajo, je S-D*.

Ta argument je po mojem mnenju v tem trenutku najboljša obramba posrednega realizma.

THE ARGUMENT FROM ILLUSION – A DEFENSE OF INDIRECT REALISM

When we look at a red ball or a stick, the basic activity of our senses is psychophysical act called perception. But perception of what? Physical objects? Do we immediately perceive physical objects, and if not, what is it that we are aware of in sensory or perceptual experience? The theory of indirect realism says that we perceive physical objects indirectly, if at all. The central aim of the paper is to point out the fundamental tenets of indirect realism and indicate its most promising kind.

The paper is divided into three parts. The first part presents the core defense of indirect realism presented by Ayer, based on the argument from illusion and the argument from hallucination. This part also presents the causal theory of perception, on which Ayer's defense rests. The second part of the paper describes Austin's objections to Ayer defense, and thereby the objections against indirect realism. The last part includes (i) my refutation of Austin's objections and (ii) a presentation of Robinson's causal argument, which is currently, in my opinion, the best defense of indirect realism.

Keywords: epistemology, indirect realism, perception, sense-datum theory, illusion, hallucination.

Literatura

Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. London: Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1961). *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: Mac-Millan.

Berkeley, G. (1976). *Filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Dancy, J. (1985). "Forms of Knowledge". V Dancy, J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell, str. 144-249.

Grice, H. P. (1998). *The Causal Theory of Perception*. London in New York: Routledge.

Hospers, J. (1997). "What is the World Like?". V Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge, str. 71-101.

Robinson, H. (1994). *Perception*. London in New York: Routledge.

Šuster, D. (1998). *Moč argumenta*. Maribor: PeF Univerze v Mariboru.

Ule, A. (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.