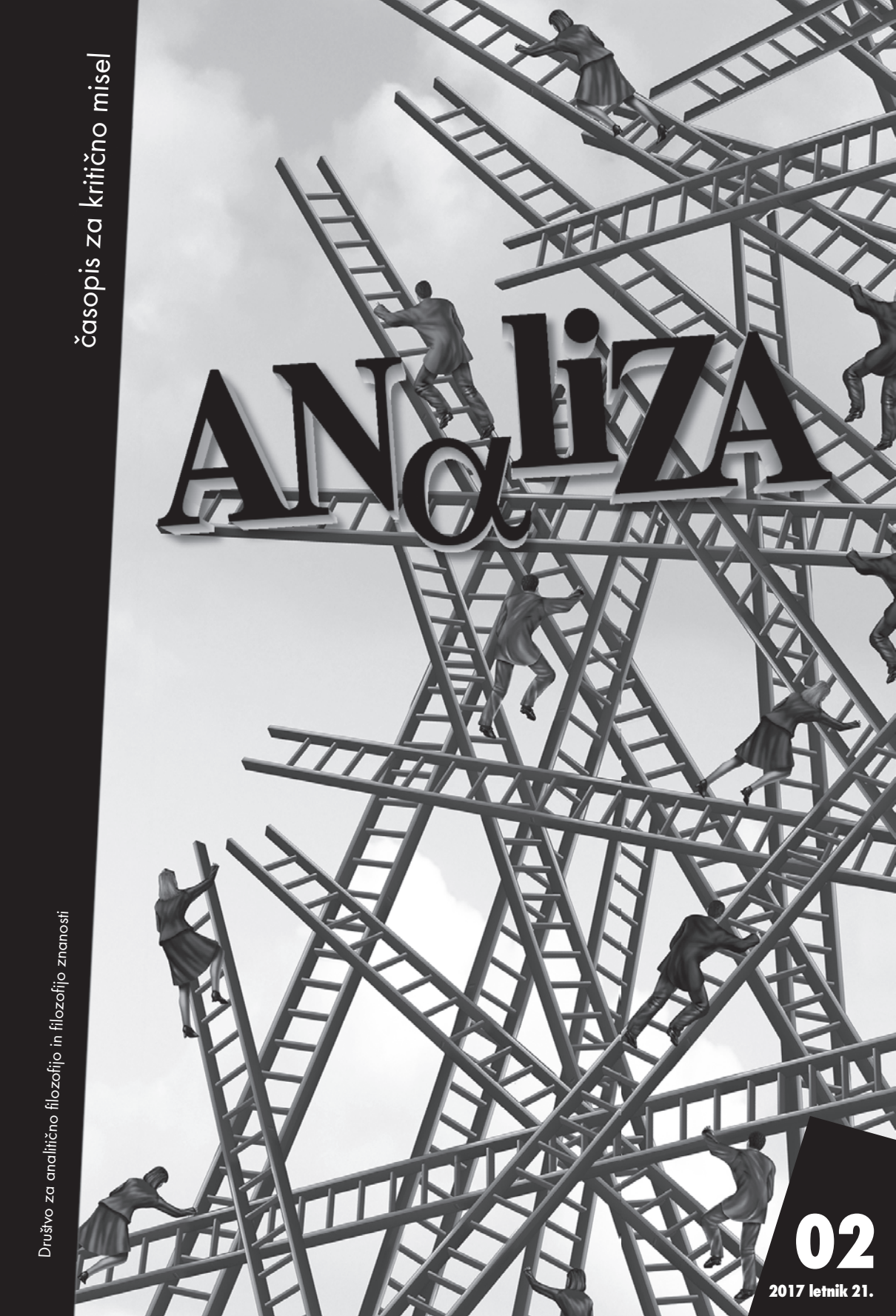


Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

časopis za kritično misel

ANALIZA



02

2017 letnik 21.

ANαliZA, časopis za kritično misel, številka 2, leto XXI., 2017

Izdajatelj in založnik: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
<http://www.drustvo-daf.si/analiza/>
e-naslov: analiza@drustvo-daf.si

Naročila sprejemamo na zgornji naslov.

Na leto izidejo trije zvezki Analize (dve enojni in ena dvojna številka).
Cena zvezka v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

Izdajateljski svet:

Bojan Borstner, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavna in odgovorna urednica: Maja Malec

Uredniški odbor:

Smiljana Gartner, Božidar Kante, Vojko Strahovnik, Toma Strle, Borut Trpin, Sebastjan Vörös

Lektor: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reg@

Tisk: Demat, d.o.o., Stegne 3, 1000 Ljubljana

Naklada: 200 izvodov

Izid te revije je sofinancirala

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.

Revija Analiza je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

O evtanaziji

Valentina Hribar Sorčan

Človekovo dostojanstvo v času umiranja in pravica do smrti 5

Argumentacija in logika

Danilo Šuster

Argument med obliko in vsebino 23

Nenad Smokrović

Normativnost logike in vsakdanja sklepanja 45

Boris Vezjak

Argumenti *ad hominem*: k zgodovinskemu izvoru 61

Nenad Miščević

Heidegger skozi argument 75

Iz zgodovine analitične filozofije

C. A. Strong

Eseji o naravnem izvoru uma:

O razmerju navideznega do realnega 103

Valentina Hribar Sorčan

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Človekovo dostojanstvo v času umiranja in pravica do smrti

Človekovo dostojanstvo v času umiranja pomeni, da je bolnik, ki se zaveda samega sebe, oseba in ima zato pravico, da se sam odloča o svojem lastnem življenju in smrti. Pravica do smrti bi morala biti temeljna človekova pravica; spoštovanje dostojanstva, se pravi avtonomije in samoodločanja bolnika, pa filozofska, bioetična in pravna podlaga priznanju te pravice. Na ta način prispevek utemeljuje tudi pravico bolnika do svobodne izbire načina smrti, pri čemer izpostavi prostovoljno aktivno evtanazijo in pomoč pri samomoru. Pri tem utemeljuje nerazumnost njune opredelitve kot uboja, glede na to, da pacient sam privoli vanju.

Ključne besede: bioetika, človekovo dostojanstvo, smrt, pravica do smrti, prostovoljna aktivna evtanazija, pomoč pri samomoru, paliativna oskrba

I.

V prispevku se s filozofskega stališča najprej lotim obravnave človekovega dostojanstva, ki ga nato specifično navežem na čas bolnikovega umiranja. Človekovo dostojanstvo pomeni ohranjati in vzdrževati lastno moralno vrednost vse do smrti. Pravica do lastnega dostojanstva se tudi v času umiranja ne sme zmanjšati. To pomeni, da moramo tisti, ki spremljamo bolnika na poti k smrti, spoštovati njegove vitalne interese. Tako dolgo, kot se je bolnik sposoben zavedati samega sebe kot osebe, tako dolgo ima sposobnost vrednotenja lastnega življenja, mi pa moramo spoštovati njegovo avtonomijo, tako njegovo telesno celovitost kot sposobnost mišljenja in čutenja ter odločanja o tem, kaj je po njegovem mnenju dobro zanj. Če dostojanstvo bolnika v času njegovega umiranja ostaja neokrnjeno, potem to pomeni, da ga obravnavamo kot svobodno osebo, ki zmore sama presojudati,

kaj je zanjo dragoceno in ali je njeno življenje še vredno, da ga živi. Svobodno odločanje o lastnem življenju je temeljna človekova pravica.¹

Katere pravice so za bolnika v času umiranja bistvene? Umiranje se konča s smrtjo, pri čemer se bolnik zaveda le umiranja, naše spoštovanje njegovega dostojanstva pa mora zajeti tako proces umiranja kot smrt samo. Z medicinskega vidika za bolnikovo dostojanstvo skrbi primerna paliativna oskrba. Pomembno je, da je ta usmerjena tako v lajšanje telesnih bolečin kot tudi duševnega trpljenja. Ne gre pozabiti tudi na druge deležnike, na morebitno stisko svojcev in do neke mere tudi zdravstvenega osebja, ki je prav tako potrebno empatije. Dostojanstvo si zaslužijo tudi osebe, ki bolnika zdravijo in skrbijo zanj. Tako se bolnikova pravica do lastnega dostojanstva sooča z njegovo dolžnostjo, da, kolikor je to še v njegovi moči, spoštuje dostojanstvo svojcev in medicinskega ter negovalnega osebja.²

Za izhodišče svoje obravnave jemljem človeka – bolnika kot osebo, ki je tudi v času umiranja še sposoben samozavedanja in sporazumevanja z drugimi. Zgolj bolnik kot oseba je sposoben vrednotenja lastnih interesov in presojanja, kaj je

¹ Marcus Düwell v zborniku *Dignity: A history* ugotavlja, da so diskusije v bioetiki morda glavni razlog, zaradi katerega se v zadnjih letih tako intenzivno razpravlja o človekovem dostojanstvu. Eden od razlogov, zakaj je ta koncept postal težava, je ta, da so ga poskušale monopolizirati številne skupine. Krščanske skupine so tržile koncept »dostojanstva« kot njihovo lastno dediščino, pogosto v imenu »svetosti življenja.« Številni strokovnjaki in javni intelektualci so se tako močno zavzemali za religiozni pogled, da bi to lahko spodkopalo normativni temelj človekovih pravic nasploh. Na drugi strani so se liberalci in drugi zavzeli za legalizacijo ali toleriranje evtanazije s poudarkom, da je pomembno »umiranje z dostojanstvom« in da je človeškim bitjem lastno, da delujejo avtonomno. Kako razumeti idejo človekovega dostojanstva kot temeljni koncept človekovih pravic? Nürnberško sodišče je po drugi svetovni vojni izpostavilo nacistične »zločine proti človeštvu«, ki so jih zdravniki zagrešili v koncentracijskih taboriščih, kot tisto absolutno mejo, ki je v medicini moralno nedopustna. Istočasno je bil ta ekstremni primer medicinskih eksperimentov na ljudeh razlog za ponovni premislek o standardih primerne vedenja v medicini nasploh. Na ta način je sodišče napravilo pomemben korak v smeri spremembe od paternalistične hipokratske paradigme medicinske etike k normativnemu ogrodju, ki človekovo dostojanstvo vidi kot zahtevo po spoštovanju avtoritete bolnika, da odloča o zdravljenju, ki ga prestaja (»svobodna in informirana privolitev«).

V teh zgodnjih razpravah, dodaja Düwell, najdemo dva elementa, ki zadevata človekovo dostojanstvo: prepoved instrumentalizacije človeških bitij in idejo, da mora bolnik avtorizirati dejanja zdravnikov nasploh. Spoštovanje človekovega dostojanstva je več kot zgolj prepoved instrumentalizacije. Npr., če bolnik nima dostopa do medicinske tehnologije, ki bi mu lahko rešila življenje, ker mu je niso priskrbeli, ga zdravnik ne izrablja kot sredstvo, ker v tem primeru sploh ni instrumentaliziran. Drugo vprašanje pa je, ko/če spoštujemo osebno dostojanstvo nekoga v kantovskem smislu, da je cilj sam na sebi, kot nekdo, ki si zasluži živeti v takšnem političnem in pravnem redu, ki mu bo omogočal, da bo živel življenje na svoj lasten način. Če že vztrajamo pri identifikaciji človeškega dostojanstva s prepovedjo instrumentalizacije, potem bi morali reči, da je instrumentalizacija nemoralna, ker moramo spoštovati avtoriteto ljudi v zvezi z njihovim lastnim življenjem (Düwell, 2017: 323–326).

² J. F. McDougall in M. Gorman se v knjigi *Euthanasia* sklicujeta na prispevek D. W. Kissanne v delu: *The Case against Assisted Suicide: For the right to end of life care* (v Foley, K. in Hendin, H. 2002), v katerem ta poudarja, kako lahko bolnik, družina in zdravnik zelo različno doživljajo terminalni čas. Bolnik se postopoma prilagaja vse večji slabotnosti, tudi če je za paliativno oskrbo dobro poskrbljeno. Za družinske člane je to težje, zlasti če imajo sami medicinske izkušnje ali kakšne druge osebnostne spomine na to, kako telo počasi propada, postaja invalidno, ob čemer lahko občutijo odpor in gnus. (McDougall in Gorman, 2008: 35)

zanj dobro. Ta sposobnost predpostavlja pravico do lastne izbire in odločanja. Za to pa mora biti izpolnjen še en temeljni pogoj: svoboda mišljenja, ki to pravico omogoča in podpira. Človekovo dostojanstvo v času umiranja pomeni, da ima bolnik svobodo in pravico, da se odloča o svojem lastnem življenju, umiranju in smrti. K njegovim vitalnim interesom lahko sodi tako želja po čim daljšem življenju, kot tudi želja po čim hitrejšem koncu. Svobodna izbira načina smrti bi morala biti temeljna človekova pravica, spoštovanje dostojanstva, se pravi avtonomije in samoodločanja bolnika, pa naša zaveza k priznanju te pravice. Na ta način filozofija odpira pot pravici do prostovoljne aktivne evtanazije in do pomoči pri samomoru.

Še preden se posvetimo tej problematiki, bi želela poudariti, da je umiranje zelo kompleksen življenjski proces, ki je povezan z različnimi bolj ali manj pomembnimi okoliščinami, ena od pomembnejših je njegovo trajanje. Zmotno bi bilo, če bi v bioetiki umiranje zvedli le na problem evtanazije. K umiranju sodi paliativna vsakodnevna rutina, ki ni usmerjena v smrt bolnika, ampak v to, kako bi ta vsak preostali dan preživel čim bolj polno in s čim manj bolečin. Prostovoljna aktivna evtanazija je le ena od oblik smrti, na katero morda pomisli umirajoči bolnik, ima o njej neopredeljeno ali nejasno stališče, jo podpira in si je želi, ali pa se od nje odvrta. Morda je njegova ljubezen do življenja in do bližnjih silovitejša od neznosnih telesnih bolečin, če mu jih bolezen povzroča. Ob primerni paliativni oskrbi morda te niti niso več neznosne, vendar si še vedno lahko zastavimo vprašanje, ali je smiselno čakati na naravno smrt, ali pa bi bilo lažje, če bi jo pospešili? Poleg telesnega trpljenja je potrebno izpostaviti duševno trpljenje, morebiti brezup, tesnobo in strah pred smrtjo.³

Jennifer Fecio McDougall in Martha Gorman v delu *Euthanasia* menita, da je doživljanje trpljenja zelo osebno, tako kot je osebno vrednotenje lastnega življenja. Nekateri bolniki v terminalnem stanju bolezni občutijo, da je življenje postalo neznosno in da ga ni več vredno živeti, zato je zanje pospešitev smrti najboljši in najhitrejši izhod. Drugi ga duhovno drugače ovrednotijo. Nekateri začnejo zavračati prehranjevanje, hidracijo in zdravila. Želijo si umreti, sami ali s pomočjo zdravnika. Ker gre za individualno in subjektivno občutenje, ki ga bolnik težko neposredno dokaže, se lahko zgodi, da bodo njegove trditve o tem, kako vrednoti svoje življenje in kako neznosne so njegove telesne in/ali psihične bolečine, v nasprotju s pogledi drugih (družine, zdravnikov itd.). Neznosna bolečina je tak-

³ Zlasti težki invalidi se zavzemajo za samomor s pomočjo, pri čemer navajajo argument diskriminacije, saj si sami fizično ne morejo vzeti življenja. Nasprotniki pomoči pri samomoru na drugi strani poudarjajo, da so ravno invalidi najbolj ranljivi in izpostavljeni zlorabam medicinskega osebj. Zanimivo je, da pomoči pri samomoru in evtanaziji nasprotujejo invalidi, ki niso hudo bolni. Nasproti njim lahko postavimo bolnike, ki so potrebni paliativne oskrbe, in so ali pa še niso v terminalnem stanju, so pa paralizirani in trpijo tako telesno kot čustveno in duhovno (npr. nevrološki bolniki, zlasti tisti z ALS). Zanje je hospic še neprimeren, njihovo stanje je lahko dolgotrajno, pa tudi če bi jim bil hospic že na voljo, je takim bolnikom težko zagotoviti 24-urno asistenco (McDougall in Gorman, 2008: 39).

šna, da je niti zdravila ne morejo dovolj zmanjšati. Toda v določenih primerih zdravniki onemogočajo prizadevanja bolnikov po tem, da bi jim ti bolj učinkovito lajšali bolečino. Zakaj? Iz bojazni, da bi prišlo do odvisnosti, ali iz (ne)utemeljenega prepričanja, da bolniki pretiravajo pri opisu svoje bolečine (McDougall in Gorman, 2008: 35–36).

A. V. Campbell v svojem delu *Bioethics* opozarja, da je razvoj sodobne medicine povzročil pomemben razkorak med tem, kako dolgo bomo živeli, in tem, kakšna bo kakovost naših življenj. Življenjska doba se je v zadnjih desetletjih povečala, spremenil se je tudi način umiranja, ki v večji meri poteka v bolnišnicah kot doma, vsaj v zahodnih, razvitih državah je tako. To je spodbudilo nastanek paliativne medicine, paliativne oskrbe in hospic domov, ki skušajo nadomestiti domačnost doma, obenem pa se zavzemajo za to, da bi ljudje v večji meri umirali doma, kjer bi jim bila zagotovljena ustrezna zdravstvena nega. Campbell dodaja, da so številne raziskave pokazale, da je ljudi bolj kot same smrti strah umiranja, bolečin, tesnobe, strahu in osamljenosti. Ob iztekanju življenja se pogosto pokaže dilema: opustiti zdravljenje, ali z njim še nekoliko podaljševati življenje? Pomembno je, da ima bolnik pravico, da izbere tisto možnost, za katero meni, da mu najbolj ustreza. Če se odloči za opustitev zdravljenja, ali že samo za opustitev umetnega hranjenja in hidracije, se medicinska etika sooči z vprašanjem možnosti izvedbe pasivne evtanazije, ki pomeni opustitev zdravljenja (ali odločitev, da se ne začne novo zdravljenje), ob zavedanju, da to lahko privede tudi do smrti. A zakaj ne bi šli še korak dlje? Zakaj bi bolnika prepustili hiranju, ko pa bi ga lahko odredili hitreje in bolj humano, s prostovoljno aktivno evtanazijo ali s pomočjo pri samomoru, v kolikor bi si tega sam želel?

Kakšna je moralna in legalna razlika med pasivnim pristopom – opustitvijo zdravljenja, in aktivnim pristopom – dejanjem usmrtitve? Najprej je razlika v intenci zdravnika, kar poznamo tudi kot doktrino o dvojnem učinku.⁴ Zdravnik se lahko odloči za opustitev zdravljenja le, če predvideva, da bi nadaljnje zdravljenje pomenilo preveliko obremenitev za bolnika in mu ne bi nič koristilo. To naj bi bilo moralno dopustno, kajti zdravnik v tem primeru le predvideva, da je velika verjetnost, da bo opustitvi sledila smrt, je pa neposredno ne načrtuje in ne zada. Zdravnik lahko blaži bolečino bolnika z zdravili, četudi se zna zgoditi, da bodo pospešila njegovo smrt, ne sme pa mu namerno dati tolikšnega odmerka, da bi od njega umrl, ker bi to pomenilo uboj, aktivno evtanazijo. Zagovorniki pasivne evtanazije menijo, da je zdravnik dolžan zdraviti bolnika, a le dotlej, dokler je

⁴ Craig Paterson v delu *Assisted Suicide and Euthanasia* opozarja, da je pri označevalcu »pasivno« pri pasivni evtanaziji pogosto prevelik poudarek na načinu zdravljenja, ne pa tudi in predvsem na zdravnikovi intenci, ki je pomembna za razumevanje moralnosti njegovega ravnanja. Tudi opustitev zdravljenja je lahko način ubijanja, četudi pasiven, v kolikor je smrt bolnika zdravnikov cilj, morebiti tudi bolnika samega (Paterson, 2008: 12). Zanimiv je tudi njegov argument, da je nesmiselno govoriti o tem, da bo evtanazija v bolnikovo dobro ali v njegovo škodo (po smrti), saj prihodnosti in ontološke bitnosti oz. eksistence te osebe po smrti ne bo več (Paterson, 2008: 105–106).

zdravljenje smiselno in učinkovito. Za zagovornike prostovoljne aktivne evtanazije in pomoči pri samomoru to ni dovolj in poudarjajo, da ima bolnik pravico izbrati trenutek in čas smrti ter da bi moral imeti zdravnik prav tako pravico, da ga namerno odreši nevrednega življenja, ne da bi ga za to kazensko preganjali.⁵

Tako v primeru pasivne kot aktivne evtanazije skeptiki poudarjajo nevarnost zunanjih pritiskov, denimo s strani svojcev ali skrbnikov: bodisi da ne privolijo v opustitev zdravljenja in zdravnika silijo, naj se še naprej trudi in poskuša najti učinkovitejši način zdravljenja, bodisi da silijo bolnika/zdravnika, naj jih razbremeni bremena (čustvenega, finančnega), ki jim ga predstavlja skrb za bolnika. Campbell sklene, da je veliko odvisno od kvalitete paliativne oskrbe, a naj bo ta še tako ustrezna, pri določenih boleznih ne zadošča, bodisi zaradi bolečin, ki jih ni mogoče dovolj ublažiti, bodisi zaradi izničenega dostojanstva bolnika (npr. v primeru popolne ohromelosti in nebogljenosti). Nekateri menijo, da bi zadoščal takšen odmerek terminalnih sedativov, ki bi bolnika (skoraj) onesvestil, tako da ne bi čutil več bolečin, drugi pa menijo, da je hitra smrt bolj humana (Campbell, 2013: 103–109).

Hazel Biggs v svojem delu *Euthanasia, Death with Dignity and the Law* (2001) poudarja, da se s podaljševanjem življenjske dobe povečuje tudi število obolenj, ki povečujejo razširjenost trpljenja zaradi neozdravljivih bolezni. Medicina razume smrt kot poraz in za vsako ceno podaljšuje življenje, zaradi česar se je proces umiranja zelo podaljšal. Ali naj bolnika pusti živeti toliko časa, kolikor to dopušča tehnologija? Ali je moralno bolnika puščati pri življenju samo zato, ker lahko? Danes je običajno, da ljudje živijo v stanju, ko bi bili nekoč že mrtvi. Toda kakšna je vrednost njihovega življenja? Zdravniki so moralno soočeni tako z zahtevo po podaljševanju bolnikovega življenja kot po pospeševanju njegove smrti. Včasih življenje pomeni zgolj še preživetje. Vse več ljudi si želi dostojno umreti, namesto da nedostojno životarijo. Ključna vprašanja so odvisna od tega, kako bomo opredelili življenje in smrt. Biggs se novih opredelitev loti s filozofskega, medicinskega in pravnega vidika.

V sodobnih debatah povezava med človekovim dostojanstvom in evtanazijo odseva zahtevo po spoštovanju individualne avtonomije. V kantovskem smislu, spoštovanje avtonomije vsakega racionalnega posameznika pomeni, da cenimo njegovo dostojanstvo kot njegovo notranjo vrednost. Evtanazija se pogosto kaže kot mehanizem, ki zagotavlja spoštovanje te avtonomije in omogoči dostojanstveno smrt. Biggs ima pri tem v mislih tako pasivno evtanazijo, ki jo opredeli kot opustitev zdravljenja oz. kot zdravljenje z dvojnim učinkom, kot tudi prostovoljno aktivno evtanazijo, ki jo pojmuje kot uboj iz usmiljenja, obe v dobro bolnika. Tu-

⁵ Tony Hope v *Medicinska etiki: zelo kratek uvod* opredeli pojem evtanazije takole: »Oseba X namenoma ubije osebo Y ali dovoli smrt osebe Y v dobro osebe Y.« Evtanazija je prostovoljna tedaj, ko »oseba Y, ki je sposobna odločanja o sebi, sama zaprosi za smrt, tj. prisebna odrasla oseba, ki želi umreti«; pri samomoru s pomočjo pa »oseba X osebi Y namenoma pomaga ubiti se.« (Hope, 2014: 21)

di pomoč pri samomoru se včasih obravnava kot aktivna evtanazija (Biggs, 2001: 12).⁶ Cilj avtoričine knjige je njuna pozitivna obravnava, kot dveh ustreznih načinov za dosego dostojanstvene smrti, v izogib nesmiselnemu trpljenju.

Kdaj se življenje konča in smrt začne? Nekoč je bilo hitro jasno, ko je nekdo umrl: konec dihanja, nič več srčnega utripa – pulza. Danes je drugače: tiste, ki so videti mrtvi, je mogoče oživiti, neko drugo telo živi še po tistem, ko je možgansko mrtvo. Moderna medicina se opira na tehnologijo: če je nekdo topel ob dotiku in ima na pogled rožnata lica, diha pa s pomočjo aparature – ali je tak človek živ ali mrtev? Smrt ne nastopi v trenutku, temveč je posledica procesa umiranja, nekatera tkiva in organi živijo še nekaj ur naprej. Možganske in spinalne celice nimajo sposobnosti regeneracije: ko so enkrat poškodovane, je to za zmeraj (se pa medicinske raziskave trudijo, da bi odkrile in aktivirale načine za njihovo obnovo). Če je poškodovano možgansko deblo, telo preneha dihati, še preden se ustavi srce, med tem časom se ga že lahko priključi na respirator in telo preživi. Se pravi, telo bo spet zadihalo, čeprav brez pomoči možganskega bitja. Toda poti nazaj ni več, telo ne bo nikoli več zadihalo samo od sebe; lahko ostane umetno pri življenju, vendar je možgansko mrtvo. Se pravi, da možganska smrt nastopi pred telesno. Mrtvo osebo si predstavljamo kot hladno in blede, brez življenja, toda v primeru, da je telo priklopljeno na aparate, ni tako. Sorodniki se do tega živega telesa obnašajo kot do žive osebe in zdelo bi se jim nespoštljivo, če bi se do njega vedli, kot da gre za mrtvo telo.

⁶ Prisilna evtanazija (ang. *involuntary euthanasia*) nastopi, poudarja Biggs, ko oseba ni privolila vanjo in je celo proti njeni volji; množično naj bi ta tip evtanazije začeli izvajati v Nemčiji z vzponom Hitlerja na oblast. To je za Biggsovo zavajajoče, saj izraz evtanazija, ki v osnovi pomeni »dobro smrt« (iz st. gr. *eu*: dobro, dober in *thanatos*: smrt), sugerira, da je v dobro tistega, ki se zanjo odloča. (Biggs, 2001:12) V tem smislu jo razume tudi Hope: smrt je v nasprotju z željami osebe Y, ki je sposobna odločanja o sebi, čeprav oseba X dovoli ali povzroči smrt osebe Y v njeno dobro (2014).

O tem piše, ne brez kančka črnega humora, Grigorij Čhartišvili (Boris Akunin) v knjigi *Pisatelj in samomor*:

Začelo se je lepo in celo humano – na evtanazijo so gledali kot na privilegij za neozdravljivo bolne arijce, ki se želijo posloviti od življenja brez muk. Toda oktobra leta 1939 je Hitler podpisal tajni ukaz, v skladu s katerim naj bi evtanazirali vse *lebensunwertige Leben* [oblike življenja, ki so nevedne tega, da bi živele]: deformirane dojenčke, norce, senilne starčke, neozdravljive sifilitike, encefalitike in tako naprej vse do tistih, ki so imeli nekakšno Huntingtonovo bolezen. V vsakem konkretnem primeru je vprašanje reševala zdravniška »trojka«. Država je odprla šest evtanazijskih centrov, v katerih je bilo v dveh letih usmrčeno po nekaterih virih 100 tisoč, po drugih pa 275 tisoč ljudi. Uporabljali so injekcije in prekinitvev hranjenja, pa tudi nov, obetaven izum – savne, v katerih je namesto vode iz prhe priteklo strupen plin. Sorodnikom umrlih so sporočali, da je bila smrt naravna. /.../ Zaradi te zgodbe moramo biti glede legalizacije evtanazije seveda še posebno previdni, vendar to še ne pomeni, da lahko to vprašanje zapremo. Von Galen je imel čisto prav: to, kar so počenjali nacisti, je bil »navaden umor« in razen imena ni imelo nič skupnega z evtanazijo. Problem ni bil v evtanaziji, ampak v nacizmu in nacistični medicini. (Čhartišvili, 2017: 39).

Naj sama dodam, da se nekateri nasprotniki evtanazije še vedno manipulativno poslužujejo nacistične evgenike kot argumenta, ki naj bi dokazoval potencialno nevarnost in nemoralnost legalizacije prostovoljne aktivne evtanazije.

Bitje v permanentno vegetativnem stanju, v dolgo trajajoči komi ne bo nikoli več socialno zaživel. Komunikacija s svetom in kognitivno samozavedanje sta za vselej izgubljena. To pa je ravno tisto, kar daje vrednost človeškemu življenju. Duh, misel je tisto, kar naredi osebo: zavest, (samo)zavedanje, spomin, predvidevanje in prepoznavanje ter čustva so tisto, kar nekoga vrednoti kot osebo. Brez teh funkcij je bitje kognitivno mrtvo. Če ni spontanega cerebralnega delovanja, pa četudi še obstaja spontano dihanje – ni več življenja. Toda na pravni ravni je v zadnjih desetletjih potekalo več sodnih procesov glede tega, ali je takšno bitje še vredno, da živi, in mu je torej treba priznati atribut žive človeškosti, ali pa ga je treba odklopiti z aparatur, ki so mu dajale videz živosti (Biggs, 2001: 16–20). Ker za takšnega bolnika velja, da nima samozavedanja in ni več oseba, je mogoče njegovo stanje prekiniti s pasivno evtanazijo, se pravi z opustitvijo ali prekinitvijo zdravljenja, ker podaljševanje življenja ne bi prineslo nobenega izboljšanja za bolnikovo zdravje, oz. z neprostovoljno evtanazijo, tj. evtanazijo, pri kateri bitje ni sposobno izraziti izbire oz. lastnega stališča, pri čemer drugi menijo, da je zanj najbolje, da umre (Biggs, 2001: 12). O pravem človeškem dostojanstvu pri bitjih, ki se ne zavedajo sami sebe, ni mogoče govoriti, celo pojem bitja je tu problematičen, saj ne more več biti samo od sebe.

O človekovem dostojanstvu je smiselno razmišljati samo z vidika osebe, ki se zaveda same sebe.⁷ »Človeško dostojanstvo je opisni in vrednostno nabit pojem o lastni vrednosti, ki zajema sposobnost samo-določitve (ang. *self-determination*) in zmožnost sprejemanja avtonomnih odločitev, ter ima za posledico takšno kvaliteto življenja, ki je v skladu z izvajanjem samo-določujočih izbir« (Biggs, 2001: 29). Osebam daje moralno pravico, da presojujejo o smislu in vrednosti lastnega življenja. Ob misli na neizogibno smrt ljudi pogosto zaskrbi, da bo njihovo dostojanstvo omadeževano, če bo proces njihovega umiranja podaljševan, med katerim bi se lahko počutili nemočne in odvisne od drugih. Človek bi moral umirati/umreti tako dostojanstveno, kot je živel. Takšno smrt z dostojanstvom bi omogočila prostovoljna evtanazija, v kolikor zanj velja, da izhaja iz avtonomne izbire bolnika in omogoča samonadzor oz. nadzor nad procesom lastnega umiranja, pa četudi za ceno krajšega življenja. Vse to le ob pravici do privolitve vanjo, ki enako dopušča tudi možnost njene zavrnitve, saj bi moralo biti kaznivo vsakršno razpolaganje s telesom bolnika, ki bi bilo proti njegovi volji in ne bi bilo v njegovo dobro. Ponekod lahko bolnik vnaprej poda svojo poslednjo voljo, a le v redkih državah, med katerimi ni Slovenije, ta vključujejo prostovoljno evtanazijo in pomoč pri samomoru.⁸ Zlasti tam, kjer to dvoje ni dovoljeno, bolnik lahko izrazi

⁷ Te trditve ne gre pomešati s tem, da se morajo vsi deležniki dostojno vesti do bolnika v terminalnem stadiju bolezni, tudi v primeru, da se ne zaveda več samega sebe, prav tako bi moral imeti vsak pokojnik pravico do dostojnega pogreba.

⁸ Samomor s pomočjo in/ali prostovoljna aktivna evtanazija sta dovoljena v naslednjih državah ZDA: Oregonu, Washingtonu, Vermontu, Montani, Novi Mehiki in v Koloradu. V Evropi sta skupaj ali posamično dovoljena na Nizozemskem, v Belgiji, Luxembourg, Švici in v Albaniji. V Avstraliji je bila

nepristanek na nadaljevanje zdravljenja, kar pa ne vodi nujno v dostojanstveno umiranje in smrt, če se, npr., bolnik odloči za stradanje, ali če pomislimo na dušenje in naposled zadušitev tistih, ki odklanjajo umetno dihanje.

Prostovoljna aktivna evtanazija omogoča bolj dostojanstveno smrt: z injekcijo, omogoči, da bolnik izbere miren trenutek za smrt in se izogne nadaljnjim medicinskim postopkom, ki jih omogoča sodobna medicina. Nekateri nasprotno menijo, da k človeškemu dostojanstvu sodi, da bolnik izkoristi vsak še preostali trenutek življenja za to, da ga doživi in dotrpi. Prav tako hospic gibanja in zdravstvene ustanove, ki nudijo paliativno oskrbo, menijo, da je tako umreti bolj dostojanstveno.

Paradoksalno je, meni Biggsova, da bitjem, ki se ne zavedajo samih sebe in za katere se zato domneva, da ne trpijo, v skladu z doktrino o upoštevanju najboljših interesov, se pravi tistega, kar je najbolje zanje, ponekod omogočijo pasivno evtanazijo ali neprostovoljno evtanazijo. Na drugi strani pa imajo osebe, ki se zavedajo svojega nevzdržnega trpljenja ali so podvržene dolgotrajni ohromelosti, le malokje možnost, da se avtonomno in dostojanstveno odločijo za prostovoljno evtanazijo, ali za pomoč pri samomoru, če so ga same še zmožne (Biggs, 2001: 93).

Tudi v primeru, ko je prostovoljna aktivna evtanazija dovoljena in bi bolnike odrešila vseh muk, se morda ne bi upali odločiti za ta korak. Kako bi bilo tedaj potrebno ravnati? Običajno se v državah, v katerih je evtanazija dovoljena, pričakuje, da bolnik sam najmanj trikrat izrecno izreče in pred pričami potrdi željo po evtanaziji. Ali mu zdravnik sme sam od sebe predlagati tak izhod kot dobro možnost, ki bi umirajočemu bolniku koristila? Morda bi bolnika takšen predlog le utrdil v lastnem prepričanju o takšni končni odločitvi. Toda ni mogoče izključiti možnosti, da bi bil lahko zdravnik deležen obtožbe, da ga nagovarja k evtanaziji, npr. zaradi objektivne ekonomske koristi (v dobro zdravstvene blagajne). Toda takšna smrt ne more biti dostojanstvena, če je na drugi strani izvršitelj tega dejanja inkriminiran kot ubijalec. To uničuje zdravnikovo moralno integriteto in njegovo osebno dostojanstvo (Biggs, 2001: 29–30).

Ne glede na vse pomisleke izhajam iz filozofskega stališča, da bi k spoštovanju bolnikovega dostojanstva v času umiranja morala soditi tudi pravica do smrti, možnost svobodne izbire načina njene izvedbe, kamor sodita tudi prostovoljna aktivna evtanazija in pomoč pri samomoru. Razlika med njima je v tem, da potreba po prostovoljni aktivni evtanaziji nastopi, ko si umirajoči bolnik ne more sam vzeti življenja, niti s pomočjo druge osebe ne, a si tega izrecno želi. Njegovo željo je potrebno spoštovati, tudi če menimo, da s tem škoduje sam sebi. Pravica do življenja in smrti je temeljna človekova pravica. To je filozofsko stališče, ki izha-

pravica do obeh uzakonjena v Severnem teritoriju leta 1995, a za manj kot leto dni, ker ju je prepovedal zvezni zakon. Novembra letos ju je uzakonila Viktorija kot prva avstralska zvezna država.

ja iz brezpogojnega spoštovanja človekovega dostojanstva, svobode in vitalnih interesov bolnika, ki niso v škodo drugih, zato se ne ozira, denimo, na različna kulturna ali svetovnonazorska prepričanja.

II.

SSKJ opredeli evtanazijo kot »pospešitev smrti iz usmiljenja«. Iz te opredelitve izhaja, da nekdo pospeši smrt drugega. Toda drugi, v našem primeru bolnik, je tisti, ki izrazi ali potrdi željo po čim hitrejšem koncu in ga prav tako, četudi le psihološko, pospeši. Zanimivo je, da ta opredelitev ne vsebuje pojma uboja. Opredelitev evtanazije na nevtralen način kot pospešitev smrti je pomembna, ker si po mojem mnenju pri prostovoljni aktivni evtanaziji bolnik uresničitve želje po prekinitvi lastnega življenja ne predstavlja kot uboj, ampak kot odrešitev od vseh življenjskih muk. Bolnik potrebuje pomoč zdravnika, ker želi pospešiti lastno smrt, vendar tega ni več zmožen izvesti sam. Drugi mu le pomaga umreti, izvor želje po smrti pa je praviloma na strani bolnika. Prostovoljna aktivna evtanazija se zdi bližje aktivni pomoči pri samomoru, in obratno, kot pa uboju, pa čeprav si bolnik smrtonosnega odmerka ne zada sam. V nasprotnem primeru ne bi več govorili o prostovoljni evtanaziji, ampak o prisilni.

Toda povezovanje prostovoljne aktivne evtanazije z ubojem je že bolj ali manj utečeno in samoumevno, celo pri njenih zagovornikih, kot denimo pri Hazel Biggs, ki jo opredeljuje kot uboj iz usmiljenja. Tudi John Harris v *Vrednosti življenja* zapiše:

V primeru, da ljudje ne cenijo svojega lastnega življenja oziroma ne želijo, da se nadaljuje, ne bodo ravnali narobe, če se ubijejo, in drugi jim ne bodo storili hudega, če jim pri tem pomagajo ali če jih ubijejo na njihovo zahtevo. Skladno s tem pojmovanjem osebe torej ne samomor ne pomoč pri samomoru in ne aktivna evtanazija ne bodo napačna dejanja, ker posameznikova želja, da bi umrl, kaže, da življenja ne ceni (več) oziroma da ceni smrt bolj od življenja. Neizpolnitev njegove želje po smrti je torej enako slaba, kot bi bila neizpolnitev njegove želje po nadaljnjem življenju, saj v obeh primerih zanikamo vrednost, ki jo je posameznik sam pripisal svojemu življenju. (Harris, 2002: 33) ⁹

⁹ McDougall in Gorman v delu *Euthanasia* izpostavita, da nekateri zagovorniki pravice do smrti predlagajo, naj se pri obravnavi pomoči pri samomoru (ang. *assisted suicide*) namesto pojma samomor raje uporabi pojem samoodrešitve (ang. *self-deliverance*), ker gre za racionalno odločitev bolnika, ne pa za neko čustveno ali psihološko travmo, ki bi ga vodila k temu dejanju. To je povezano s tem, da nekateri posamezniki in organizacije, ki nasprotujejo pravici do smrti, zagovarjajo stališče, da je zaključiti življenje na tak način iracionalno. Poudarjajo dejavnike tveganja, ki bolnika silijo v iracionalno odločitev za pospešitev smrti: bolečine, delirij, utrujenost, depresija, pomanjkljiva podpora skrbnikov.

Med pomočjo pri samomoru in prostovoljno evtanazijo je zelo tanka meja. Pri prvem je vloga druge osebe ta, da z namenom nudi pomoč pri usmrtitvi, potem ko je bila za to naprošena s strani umirajoče osebe, vendar si ta smrtonosno dozo zada sama. Tudi pri prostovoljni evtanaziji umirajoča oseba praviloma sama zaprosi za smrt, pri čemer ji druga oseba iz usmiljenja ugodí, vendar tako, da je v tem primeru ta tista, ki ji zada smrtonosni odmerek. Če bi se pri opredelitvi prostovoljne evtanazije odrekli pojmu uboja (sicer iz usmiljenja) in raje prešli k opredelitvi, da gre zgolj za aktivno pomoč ali pospešitev smrti iz usmiljenja, kar bi ustrezalo definiciji evtanazije po SSKJ, potem bi se izognili strašnim, »ubijalskim« konotacijam, ki medicinsko osebje obremeni z občutki krivde, ali ga poziva h kazenski odgovornosti. O tem podrobneje piše Peter Singer v *Praktični etiki*: »Večina skupin, ki si danes prizadeva za zakonodajne spremembe, s katerimi bi dopustili evtanazijo, se zavzema za prostovoljno evtanazijo, tj. za evtanazijo, ki je izvršena na željo usmrčene osebe.« Nato še doda: »Prostovoljne evtanazije včasih skorajda ni moč razlikovati od pomoči pri samomoru.« (Singer, 2008: 170) Singer namesto uboja raje uporablja pojem usmrtitve, poudari pa, da je iz obravnav sodnega procesa proti dr. Kevorkianu in še drugih primerov v ZDA, razvidno, da se tam »uboj iz usmiljenja pojmuje kot umor« (Singer, 2008: 172).¹⁰

Če si spet pomagamo z opredelitvijo SSKJ, je mogoče nekoga ubiti namerno ali pa nehoté, še posebej pomembno pa je, da je prvi pomen glagola ubiti naslednji: »s silo povzročiti smrt«.¹¹ Pojem uboja sugerira nasilnost zadajanja smrti, kar pa

Avtorja navajata tudi delo C. F. McKhanna: *A Time to Die: The Place for Physician Assistance* (1999), ki zagovarja stališče, da je odločitev za samomor pri terminalnih bolnikih racionalna odločitev, zato ga imenuje racionalni samomor. Kaže, da je takšno razmišljanje, ki je bilo značilno že za staro Grčijo, ponovno oživel v sodobnem času. Razloga sta dva: preprečiti nadaljnje trpljenje in želja po avtonomiji, ki dajeta zagon temu, da se to dejanje res izvrši. (McDougall in Gorman, 2008: 33)

¹⁰ Peter Singer v delu *Razmislimo znova o življenju in smrti: Sesutje tradicionalne etike*, ki je v izvirniku izšlo leta 1994, leto dni po *Praktični etiki*, izpostavi nasprotje med tradicionalno etiko, tj. etiko svetosti življenja, na eni strani in novo etiko kakovosti življenja na drugi ter poda nekaj zapovedi stare in nove etike. Za nas so še posebej pomembne prve tri. Po prvi stari zapovedi so vsa človeška življenja enako vredna, po novi zapovedi pa je vrednost človeškega življenja različna. Singer meni, da je vrednost človeškega življenja odvisna od sposobnosti (samo)zavedanja, tega pa ni zmožen vsak človek, ampak le osebe (ta status pripisuje tudi nekaterim vrstam živali, zato ostro nastopa proti specizmu). Življenje brez zavedanja nima nobene vrednosti, zato bi morali razmisliti o smiselnosti nadaljnjega bivanja neozdravljivo bolnih ali prizadetih človeških ne-oseb. Druga stara zapoved pravi: Nikoli namerno ne vzemi nedolžnega človeškega življenja. Toda po Singerju je meja med končanjem življenja z odtegnitvijo oskrbe in končanjem življenja s smrtno injekcijo zelo tenka. Zato sam kot drugo novo zapoved predlaga: Prevzemi odgovornost za posledice svojih odločitev. Nov pristop ne enači opustitve pomoči in ubijanja. A odgovorni smo za oboje. Je pa razlika veliko manjša, kot to običajno mislimo. Včasih opustitev ni dovolj, če so bolečine neznosne (nesmiselno in neodgovorno je čakati, da bolnik zboli za vnetjem in mu potem ne predpisati antibiotika). In še tretja stara zapoved: Nikoli si ne vzemi življenja in tudi drugim vedno prepreči, da bi končali svoje življenje. Tretja nova zapoved, za katero se zavzema Singer, zapoveduje ne le pravico do življenja, temveč tudi do smrti: Spoštuj željo osebe do življenja in smrti (Singer, 2004: 224–233).

¹¹ SSKJ: ubiti ubijem dov., ubil (i ť) 1. z udarcem, s silo povzročiti smrt a) človeka: napadalec je potnika ubil; namerno, nehoté ubiti koga / ubiti koga s kamnom, z nožem, s puško / ubiti koga s // s silo svojega gibanja, padca povzročiti smrt koga: v gozdu ga je ubilo drevo / druga krogla ga je ubila // s svojo silo, z

je, če se povrnemo k prostovoljni aktivni evtanaziji, v nasprotju z njo, saj ta temelji, kot pove izraz sam, na prostovoljno izraženi želji po smrti. Še bolj problematično je zvajanje uboja na umor, kot da bi šlo za naklepno, zlonamerno zadajanje smrti, ko pa je jasno, da je namen prostovoljne evtanazije zgolj aktiven način odrešitve umirajočega bolnika. Če pa bi že morali vztrajati pri tem, da je tudi prostovoljna aktivna evtanazija uboj, potem je njegova narava paradoksalno ta, da si ga umirajoča oseba želi. Tony Hope v zvezi s tem ugotavlja:

Nasprotniki evtanazije lahko v bistvu zaključijo debato pri enem temeljnem principu: ubijati je moralno narobe. Prav je, da imamo močan občutek, da je ubijati narobe. Za večino ljudi bi umreti zdaj pomenilo veliko škodo v primerjavi z nadaljevanjem življenja. Razlog, zakaj je ubijanje običajno veliko zlo, je v tem, da je umiranje običajno velika škoda. Vendar pa je zlo ubijanja rezultat škode zaradi umiranja in ne obratno. Če je torej v največjo korist pacienta, da umre zdaj, in ne, da trpi dolgotrajno in boleče umiranje, potem ubiti ni več narobe. Z drugimi besedami, ko smrt predstavlja korist in ne škode, takrat ubijati ni narobe. /.../ Zavračam stališče, da je opravičiti prostovoljno aktivno evtanazijo v principu narobe... Perverzno je iskati občutek moralne čistosti, ko je ta pridobljena na račun tujega trpljenja. (Hope, 2014: 35)

Hope preučuje, kaj je umirajočemu bolniku v največjo korist, to pa je odrešitev od življenja samega, ki je zaradi bolezni postalo neznosno. Pri tem nas opozori, naj ne spregledamo dejstva, da je bolezen tista, ki je življenju bolnika in njegovemu telesu napravila nepopravljivo škodo, vse do žalostnega konca, ne pa prostovoljna aktivna evtanazija. Četudi bo nekdo umrl zaradi slednje, bo smrtonosna bolezen tista, ki ga bo privedla do izbire takšne smrti. Evtanazija smrt le pospeši, saj bi bolnik tudi brez nje prej ko slej umrl, le da potem, ko bi moral prestati še mnogo bolečin, telesnih in psihičnih.

Hope še navede, da je prav pojem uboja tisti, ki praviloma uravnava razliko med aktivno in pasivno evtanazijo. A če že govorimo o uboju, dodaja, potem je v določenih primerih tudi pasivna evtanazija uboj. Aktivna evtanazija kot uboj iz usmiljenja vključuje dva vidika: da je tisto, kar je storjeno, pozitivno dejanje (ne pa preprosta opustitev dejanja, denimo zdravljenja ali umetnega podaljševanja življenja) in da je smrt nameravana ali namerno povzročena (in ne zgolj predvidljiva).

delovanjem sploh povzročiti smrt: ubila ga je eksplozija, strela / brezoseb. ubilo ga je v rudniku / novica o sinovi smrti je mater skoraj ubila 4. povzročiti, da kdo česa ne čuti, se česa ne zaveda več: s pijačo ubiti občutek sramu; ubiti v kom usmiljenje, vest / da bi ubil duševno praznoto, je veliko bral.

In vendar je dati pacientu injekcijo morfija prav tako aktivno dejanje, kakor je aktivno dejanje dati injekcijo kalijevega klorida. Poglavitna razlika je v tem, da je v primeru kalijevega klorida *namen* dajanja injekcije pacientova smrt – in to je sredstvo za zmanjšanje pacientovega trpljenja. V primeru morfija pa je namen lajšanje bolečine, predčasna smrt je *predvidljiva*, vendar ne nameravana. (Hope, 2014: 30)

Hope je prepričan, da »ni nobenega prepričljivega miselnega eksperimenta, ki bi prikazal moralno razliko med dejanji in opustitvami ali med namero in predvidevanjem...« (Hope, 2014: 33). Na ta način pokaže na absurd opredeljevanja bodisi aktivne bodisi pasivne evtanazije kot uboja, zdravnikov pa kot ubijalcev.¹²

Zdravnika zavezuje poklicna etika oz. kodeks moralnega ravnanja, nasploh in še posebej v času bolnikovega umiranja. Najsi bo aktivna (prostovoljna) evtanazija prepovedana ali dovoljena, lahko nastopi nasprotje med zdravnikom kot poklicno osebo, ki je podvržena določeni deontologiji, in kot človekom z lastno osebnostjo in moralno držo, ki mu na osebni ravni prav tako pripada intimna pravica do avtonomnega mišljenja. Vsak zdravnik bi moral imeti pravico do ugovora vesti in do usmiljenega ravnanja, toda njegova osebna pravica bo trčila ob prepoved evtanazije, v kolikor v njegovi državi ni dovoljena. Ob soočanju z bolnikovo agonijo, z njegovimi telesnimi bolečinami in duševnim trpljenjem, s čimer mu bolezen dela nepopravljivo, smrtonosno škodo, lahko tudi zdravnik občuti stisko, tako osebno kot poklicno moralno stisko, saj je zavezan temu, da je dobronameren in dobrodejen, skratka, da bolnikom ne škoduje. Veljati pa mora tudi obratno: zdravnik mora imeti pravico do ugovora vesti tudi v državah, kjer je evtanazija dovoljena, v kolikor jo sam razume kot nedopusten uboj. S filozofskega vidika sicer še naprej menim, da je prepričanje, ki razume evtanazijo kot uboj, zmotno, vendar obenem menim, da je svoboda mišljenja najbolj neodtujljiva pravica vsakega človeka, tako umirajočega bolnika, ki si želi nagle smrti, kot zdravnika, ki je tej želji bodisi pripravljen ugoditi, ali pa tudi ne.

Kaj je potemtakem narobe s sistemom v državah, ki ne dovoljujejo prostovoljne aktivne evtanazije in pomoči pri samomoru?¹³ To je sistem, ki ne izhaja izključno iz racionalnih, filozofskih etičnih načel, ampak iz svetovnonazorskih, religioznih, kulturnih in drugih. Ta načela praviloma temeljijo na tradicionalni etiki svetosti življenja in zavračajo etiko kvalitete življenja, kakor jo je utemeljil utilitarizem. Ker vsak tak sistem temelji na moči oblasti in tistih deležnikov, ki so blizu vzvo-

¹² Injekcija kalijevega klorida zagotovo ni neboleča, zato je treba pred vsakim bolečim posegom poprej poskrbeti za ustrezno zmanjšanje bolečin. Sodobna medicina napreduje tudi v tej smeri. Morda bo postopoma prišlo do spontanega zlitja pasivne in aktivne evtanazije.

¹³ Anthony L. Beck v eseju »Doctor-Patient Communication about Physician-Assisted Suicide«, ki je izšel v zborniku *Physician-Assisted Dying*, poudari, da zdravniki pogosto blokirajo bolnikovo željo po tem, da bi mu pomagali umreti. Ko zdravniki rečejo, da njihovi bolniki nikoli ne izrazijo te želje, je to lahko zato, ker zdravniki blokirajo debato v tej smeri (Quill in Battin, 2004: 112).

dov odločanja, to vpliva tako na kodeks medicinske deontologije v ožjem smislu, kot na pravni sistem v širšem smislu.¹⁴

Opredelitev evtanazije kot pospešitev smrti iz usmiljenja, ki jo navaja SSKJ, je pomanjkljiva, ker izhaja iz osebnega usmiljenja, kot da gre v prvi vrsti zgolj za zdravnikov osebni odnos do bolnika, za dejanje iz osebnih, sočutnih vzgibov. Takšno dejanje je inkriminirano, če ga pravni sistem prepoveduje, medicinska etika pa ne dopušča, niti v primeru ugovora vesti ne. Do neke mere je to razumljivo, saj pravni in zdravstveni sistem ne moreta temeljiti na spremenljivosti osebnih, čustvenih pristopov medicinskega osebja k bolniku.¹⁵

Argumenti proti evtanaziji so številni; eden od njih je ta, da bo želja po evtanaziji spontano izzvenela, če bo zagotovljena primerna paliativna oskrba bolnikov. To se zdi v prihodnje zelo malo verjetno, ker bodo ob podaljševanju življenjske dobe starostnikov in ob nizki nataliteti (takšni demografski kazalci so zagotovo značilni za našo državo) ter iz drugih razlogov, kot so drago zdravljenje, zdravila, oskrba in nega, ekonomski pritiski na zdravstveno blagajno vse hujši. Perečega stanja ne bo mogla omiliti niti vsa požrtvovalnost medicinskega in negovalnega osebja, ki je tako obremenjeno, da to že tudi meji na zlorabo. Morda drži ugotovitev, da bi bilo v paliativno oskrbo usmerjenega manj truda, če bi bila prostovoljna aktivna evtanazija in pomoč pri samomoru dovoljena. Prav tako je mogoče, da bi v tem primeru okolje, v katerem prebiva umirajoči bolnik, predstavljalo določen pritisk, da se življenje prekine čim prej in razbremeni vse vpletene. Vsekakor bi si morali prizadevati za ničelno stopnjo tolerance do vsakršnega poskusa zlorabe bolnikov. Po drugi strani pa je moralno nespremenljivo tudi sprenevedanje tistih, ki nasprotujejo prostovoljni evtanaziji in pomoči pri samomoru, češ da bo za vse lepo po-

¹⁴ Nekatere protestantske verske skupnosti in reformirano judovstvo dovolijo pomoč pri samomoru. Tako je, npr., Generalna skupščina unitaristične univerzalistične cerkve leta 1998 sprejela resolucijo »Pravica do smrti z dostojanstvom«, v kateri je zapisano, da četudi obstajajo med ljudmi različni pogledi glede religioznih, moralnih in pravnih posledic, v kolikor bi privolili v pomoč pri samomoru, za katerega je prostovoljno zaprosila oseba, ki je tega mentalno sposobna, in da kljub temu, da številni svetovalci, duhovščina in zdravstveno osebje cenijo podaljševanje življenja, in sicer ne glede na njegovo kakovost ali voljo do življenja, resolucija zagovarja pravico do samoodločbe glede umiranja ter odvezuje civilne in kazenske odgovornosti vse, ki spoštujejo pravico terminalno bolnih oseb, da same izberejo čas lastne smrti. Obenem pa unitaristični univerzalisti resolucijo sklenejo z mislijo, da se zavzemajo za varnostne ukrepe proti vsem, ki bi hoteli pospešiti smrt v nasprotju z željo posameznika.

V katolištvu ima trpljenje smisel, ker vzbuja sočutje in spoštovanje in bolnika naredi ponižnega (doktrina Janeza Pavla II.). Tako si trpeči utira boljše prihodnost po smrti. Življenje je sveto. Vendar katolištvo ni za podaljševanje življenja za vsako ceno, z uporabo tehnologije. Umiranje je naraven proces in s smrtjo življenje ni odvzeto, temveč se samo spremeni narava njegovega trajanja, ki se nadaljuje po smrti. Če bi vztrajali pri tostranskem življenju, potem bi s tem vzbujali dvom v posmrtno življenje. Večina religij na zahodu je zavrnila vitalizem, ohranjanje biološkega življenja za vsako ceno (McDougall in Gorman, 2008: 53).

¹⁵ V Sloveniji je *Kodeks zdravniške etike* v prenovljeni obliki oktobra 2016 sprejela skupščina Zdravniške zbornice Slovenije, usklajeno s Slovenskim zdravniškim društvom. V 28. členu je zapisano: »Etično nespremenljivi sta opustitev ali odtegnitev paliativne oskrbe«, v 29. členu pa: »Zdravnik zavrača evtanazijo in pomoč pri samomoru.«

skrbela paliativna oskrba, ko pa je ta pobožna želja daleč od resnice. Tudi če bi to bilo res, si bodo številni bolniki kljub ustrezni paliativni oskrbi še naprej želeli prostovoljno in čim prej umreti, ker bodo čutili, da je njihovo osebno, človeško dostojanstvo zaradi bolezni izničeno.

V svojem prispevku sem obravnavala človekovo dostojanstvo bolnika kot osebe, se pravi kot človeka, ki se zaveda samega sebe in se je še sposoben sporazumevati z drugimi. Bioetika veliko pozornosti namenja tudi izjemnim, kočljivim primerom, denimo prizadetim novorojenčkom in ljudem, ki so v komi, ali so trajno prizadeti v razvojnem oz. nevrološkem smislu, zaradi česar ne morejo podati svoje poslednje volje. Izogibati bi se morali utemeljevanju prepovedi prostovoljne aktivne evtanazije na podlagi zlorab bolnikov, ki nimajo statusa osebe in so lahko podvrženi le neprostovoljni evtanaziji. Drugače rečeno, zaradi bolnikov, ki se ne zavedajo sebe in niso sposobni izraziti svoje izbire, bi bilo absurdno ne dati besede bolnikom - osebam, ki bi še bile zmožne uveljaviti svojo temeljno človekovo pravico, če jim ta ne bi bila kratena: pravico do smrti, in tako do konca ohraniti človeško dostojanstvo. Menim, da izrekanje poslednje volje, katere edina možnost je ta, da se bolnik v paliativni oskrbi, zlasti v terminalnem stadiju, odreče nadaljnjemu zdravljenju, ni najvišji moralni standard, h kateremu bi morali stremeti. Navsezadnje se tako ali tako sodobna medicinska doktrina zavzema za to, da ne bi ohranjali življenja bolnika za vsako ceno, če to ni več smiselno, ali mu ne prinaša več koristi (zanimivo bi bilo ugotavljati, kateri argumenti so pri tem pretehtali, ekonomski ali medicinski, ki so podvrženi moralnim in pravnim sankcijam).

Naj sklenem z mislijo, da se je potrebno zagovora prostovoljne aktivne evtanazije in pomoči pri samomoru lotiti čim bolj subtilno, saj kljub težkim okoliščinam osebna odločitev, da se odrečemo življenju, ne more biti lahka. Predlagam torej, da se za pravico do smrti zavzemamo čim bolj tenkočutno, ne glede na glasnost njenih nasprotnikov, v znak spoštovanja dostojanstva umirajočih bolnikov.¹⁶

¹⁶ »Vprašanje za britanske politike danes je, zakaj silite svoje državljane, ljudi v najgrozljivejših okoliščinah, ki so odločeni narediti konec svojemu trpljenju na način, ki ga bodo sami izbrali, da zapustijo svojo deželo in potujejo v Švico, da bi udeležili svojo poslednjo voljo«, je misel, ki jo je leta 2006 v nekem intervjuju zastavil Ludwig Minelli, vodja organizacije *Dignitas*, s sedežem v Švici, v upanju, da bo Velika Britanija uzakonila pravico do pomoči pri samomoru za bolnike s kronično depresijo (McDougall in Gorman, 2008: 71–72).

Na seji Odbora za zdravstvo v Državnem zboru RS, ki je potekala 4. 2. 2015, je, sodeč po javno dostopnem zapisniku, predsednik Komisije RS za medicinsko etiko v zvezi z evtanazijo med drugim dejal: »Recimo očitati oziroma spraševali so me, ja, pa naši ljudje hodijo v Švico in Belgijo in tako naprej. Jaz ne vem, koliko jih je šlo. Jaz ne poznam nobenega, ki je šel, ampak kar se Švice tiče, vam povem, vsak od nas gre lahko tja, če si željan usmrtitve, greš lahko v Švico in te ne bodo spraševali, ali si bolan ali nisi, ali trpiš in tako naprej. Dovolj je samo, da izrazite željo. In če je to avtonomija tistega posameznika, na katerega se sklicujemo, je druga stvar.«

Human Dignity in Dying and the Right to Die

Human dignity in dying means that a patient who is still self-aware is a person and therefore he/she has a right to decide about his/her own life and death. The right to die has to be a basic human right, while our respect for the patient's dignity, that is to say for his/her autonomy and self-determination, could be a good basis for its recognition in philosophy, especially in bioethics. The article tries to legitimize the free choice of the way of dying, with an emphasis on voluntary euthanasia and assisted suicide. It ends with the contradiction of judging them as a killing, considering that they require the patient's consent.

Keywords: bioethics, human dignity, death, right to die, voluntary euthanasia, assisted suicide, palliative treatment

Literatura

Beck, A. L. (2004). »Doctor-Patient Communication about Physician-Assisted Suicide«. V Quill, T. E. in Battin M. P. (ur.), *Physician-Assisted Dying: The Case for Palliative Care and Patient-Choice*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, str. 102–117.

Biggs, H. (2001). *Euthanasia, Death with Dignity and the Law*. Oxford in Portland, Oregon: Hart Publishing.

Campbell, A. V. (2013). *Bioethics: the basics*. New York: Routledge.

Čhartišvili, G. (2017). *Pisatelj in samomor*. Ljubljana: LUD Literatura.

Düwell, Marcus. (2017). »Why Bioethics Isn't Ready for Human Dignity?«. V Debes, R. (ur.), *Dignity: A history*, New York: Oxford University Press, str. 323–332.

Harris, J. (2002). *Vrednost življenja: uvod v medicinsko etiko*. Ljubljana: Krtina.

Hope, T. (2014). *Medicinska etika: zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.

McDougall, J. F. in Gorman, M. (2008). *Euthanasia*. Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: ABC-CLIO.

Paterson, C. (2008). *Assisted Suicide and Euthanasia: A Natural Law Ethics Approach*. Hampshire, Burlington: Ashgate e-book.

Singer, P. (2004). *Razmislimo znova o življenju in smrti. Sesutje tradicionalne etike*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Singer, P. (2008). *Praktična etika*. Ljubljana: Krtina.

Internetni viri:

Kodeks zdravniške etike: <https://www.zdravniskazbornica.si/docs/default-source/zbornicni-akti/kodeks-2016.pdf?sfvrsn=4>

SSKJ: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>

Zapisnik seje Odbora za zdravstvo v Državnem zboru RS (4. 2. 2015):
<http://24kul.si/dr-bozidar-voljc-kdo-bo-sprejel-odgovornost-v-primeru-evtanazije>

Danilo Šuster

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Argument med obliko in vsebino¹

Prepričevalnost je osrednji normativni pojem v sodobni *neformalni* logiki: argument je dober, kadar sprejemljive (S) in relevantne (R) premise nudijo zadostno (Z) osnovo za sprejetje sklepa. V članku zagovarjam tezo, da se kriterij SRZ sklada s pogoji »širokega« logičnega sledenja. Po klasični oznaki sledenje nujno ohranja resnico samo zaradi logične oblike premis in sklepa. *Široko* logično obliko dobimo, če obravnavamo ponavljajoče se vsebinske izraze v argumentu kot spremenljivke. Sklep potem sledi, če je shematski, posplošeni pogojnik, v katerem je antecedens konjunkcija premis, sklep pa konsekvens, sprejemljiv (tu se opiram na nekatere zamisli Davida Hitchcocka o *materialni posledici*). Pogojnik zatrjuje, da ni mogoče (v nekem ožjem in ovrgljivem smislu), da bi bile premise sprejemljive, sklep pa ne. Široko sledenje se sklada s kriterijem SRZ in ohranja jedro relacije logične posledice (sklep je *non sequitur*, če najdemo protiprimer). Široka oblika prenaša *sprejemljivost* zaradi široke logične oblike (relevanca), zveza med premisami in sklepom pa ima določeno (čeprav ovrgljivo) modalno moč (zadostnost). Zato gre tudi pri neformalni logiki za preučevanje odnosa sledenja (v širokem smislu) in logične oblike (v širokem smislu), torej za *logiko* (v pravem smislu).

Ključne besede: argument, neformalna logika, logična posledica, široko sledenje, prepričevalnost

1.

W. V. O. Quine (1950) uvod v svoj znani učbenik *Metode logike* začneja z mnogokrat citirano izjavo: »Logika je star predmet preučevanja, od leta 1879 dalje pa je velik« (vii).² Seveda ima v mislih velikanski razvoj (formalne) logike, ki ga je sprožil Fregejev *Pojmovni zapis* (Begriffsschrift, 1879). Kako pa je ta razvoj vplival na bolj *vsakdanje* rabe logike, recimo v *politiki*? Frege v svojih spornih dnevniških zapisih (2. maj 1924) meni, da pri pravem patriotizmu ne gre za logično presojo o tem, kdaj je nekaj resnično, ampak za občutja in čustva: »[S]amo ob-

¹ Razširjeni in predelani referat s simpozija »Argumentacija in logika«, Maribor, 25. 10. 2016.

² Originalno v angleščini: »Logic is an old subject, and since 1879 it has been a great one.«

čutje [nem. *Gemüt*] pri tem sodeluje, ne pa Razum, in se svobodno izreka, ne da bi se pred tem posvetovalo z Razumom» (Mendelsohn, 1996: 337). Neverjetno za nekoga, ki želi matematiko utemeljiti na logiki, v politiki pa naj nas vodijo čustva?

Eden največjih strokovnjakov za Fregeja in sploh najbolj znanih sodobnih logikov in filozofov, Michael Dummett (1925 – 2011), je bil pretresen nad Fregejevimi dnevniškimi zapisi (znani so po elementih antisemitizma in zagovoru superiornosti aristokratskih protestantskih Nemcev). Dummett sam je bil zelo angažiran v boju proti rasizmu v Veliki Britaniji. Tako pa je on *argumentiral*:

Nihče ne more racionalno misliti, da je velika večina pripadnikov ene od rasnih skupin intelektualno ali umetniško manjvredna veliki večini pripadnikov neke druge rasne skupine. Očitno je, da je znotraj vsake rasne skupine velik razpon v inteligenci in umetniških talentih. Prepričanje v manjvrednost celotne rasne skupine glede enega ali drugega lahko racionalno zagovarjamo samo, če menimo, da iz te skupina ne bodo nikdar prišli najvišji dosežki, da, recimo, nikdar ne bo dala velikega govorca, pisatelja, umetnika, glasbenika ali znanstvenika (Dummett, 2004: 29)

Sesardić navaja to sklepanje kot očitno zmoto, tipično *a priori* filozofsko razmišljanje (»nihče ne more racionalno misliti ...«), ki je le precej neroden poskus zagovora rasne pravičnosti (Sesardić, 2016: 134). Če ima večina pripadnikov skupine A višji IQ od večine pripadnikov skupine B, iz tega ne *sledi*, da skupina B ne bo nikdar imela najvišjih dosežkov, premise so statistične (bolj ko narašča število pripadnikov v skupini B, večja je verjetnost najvišjih dosežkov tudi v tej skupini). Dummetta morda lahko branimo, navsezadnje nekaj stavkov naprej pravi:

Zagovor takšne teze bi pomenil neverjetno ignoranco /.../ Ali lahko racionalno prepričanje temelji na ignoranci? ... Nevedna, toda racionalna oseba je lahko samo agnostična glede vprašanj, ki zahtevajo vsaj zmerno stopnjo znanja za pravi odgovor. (prav tam)

Torej morda le ne gre za razmišljanje v naslanjaču, ki avtomatsko izključuje empirična dejstva? Ampak razprava o Dummettovem argumentu ali celo rasizmu ni predmet tega sestavka (res se zdi, da gre za slabo podporo sicer dobremu namenu). Bolj me zanima razprava, v katero smo se zapletli: kako sploh ugotovimo, kaj je sklep, kaj premise, zakaj Dummettov sklep *sledi* ali pa ne, kako lahko na kritiko odgovorimo. Tudi »največji« logiki so zapleteni v zelo vsakdanje spore in razprave o vročih družbenih temah, o katerih sklepajo in argumentirajo, torej uporabljajo nekakšno »logiko«, ki pa je očitno ne moremo dobro zajeti s tisto, ki jo sicer profesionalno preučujejo. Kot sem zapisal v »Predgovoru« k prvi izdaji knjige *Moč argumenta* (prim. Šuster, 2015: 11, prva izdaja 1998):

Logika kot veda o dokazovanju je morda tista znanost, ki je v zadnjih sto letih doživela največji napredek. Kdor pa se z logiko šele začenja seznanjati, težko uvidi neposredno uporabnost sodobnih logičnih dosežkov. Razlog za to je razkorak med formalnimi metodami in obravnavo sistemov sklepanj kot posebnih matematičnih predmetov in uporabnostjo teh spoznanj v preučevanju dokazovanj v njihovem »naravnem« okolju.

Z raziskovanjem »žive« argumentacije in sklepanj v naravnem jeziku se danes ukvarja sodobna *neformalna* logika, tudi logika »realnih« argumentov, preučevanje prakse argumentacije, aplicirana logika ... Ko van Benthem (2006) razmišlja o prihodnosti *logike* v 21. stoletju, z zavestno ironijo navaja optimistično napoved ruskega carskega cenzorja grofa von Benckendorffa iz prve tretjine 19. stoletja o prihodnosti *Rusije* (seveda iz perspektive začetka 19. stoletja): »Ruska preteklost je bila krasna, ruska sedanost je veličastna, prihodnost Rusije pa je onstran najbolj drzne domišljije« (str. 121). Mislim, da bi se Quine, znan po svojih konservativnih političnih prepričanjih (da raje ne govorimo o Fregeju), strinjal, da fraza »onstran najbolj drzne domišljije« ne označuje nujno superlativa. Ne glede zgodovine Rusije 20. stoletja in še manj glede logike 21. stoletja, če je del njene prihodnosti zares »neformalna« logika (o tem sem prepričan, le da omenjeno frazo tolmačim z manj ironije).

van Benthem je naklonjen pluralizmu v logičnem preučevanju (v duhu tovariša Maa: naj cveti sto cvetov!) – obstaja sicer ena sama logika, ampak ne v neki posebni formalni oznaki logične posledice ali v obliki nekega najboljšega logičnega sistema (2008: 80). Toda mnenja so deljena – kako je *neformalna* logika sploh lahko *logika*? Ali ni izraz sam podoben izrazu »živi fosil«, ki v resnici seveda ne more biti fosil? Ali ni logika po definiciji formalna? Odnos do formalne logike je od vsega začetka ena od nevralgičnih točk sodobnega gibanja neformalne logike. Pionirja tega pristopa Johnson in Blair se sprva ostro ogradita od klasične formalne logike:

Z »neformalno logiko« označujemo tisto vejo logike, ki razvija *neformalne* standarde, kriterije in procedure za analizo, interpretacijo, evaluacijo, kritiko in konstrukcijo argumentacije v vsakdanjem diskurzu. (1977: 148; poudarek D. Š.)

Kasneje Blair bolj previdno meni, da gre za izraz, ki nima natančne denotacije, gre za enega tistih pojmov, ki pridobi pomen skozi zgodovino svoje rabe (Blair, 2013: 95). In ta se je res spreminjala, Blair (2015) kritizira nekaj prejšnjih (tudi svojih) definicij, pri čemer končno razberemo kot najboljšo naslednjo oznako:

Neformalna logika označuje tisto vejo logike, ki razvija ne-formalne (tj. tiste, ki niso **omejeni** na logično obliko) kriterije in procedure za analizo, interpretacijo, oceno, kritiko in konstrukcijo argumentov in argumentacije v naravnem jeziku (str. 27–28; poudarek D.Š.).

Vsaj z duhom te oznake se strinjam – neformalna logika zdaj več ne že kar po definiciji izključuje klasičnih deduktivnih oblik. Ampak implicitna predpostavka je še vedno, da gre za preučevanje argumentov, ki v enem (morda celo največjem) delu nima nič opravka z logično *obliko* in logičnim *sledenjem*. Ali nima potem prav Hintikka v svojem ne preveč prijaznem komentarju: »V veliki meri simpatiziram z namerami tistih filozofov, ki govorijo o 'neformalni logiki', mislim pa, da s tem, ko uporabljajo izraz 'logika' za to, kar počnejo, ne pridobimo nobene posebne jasnosti« (1999: 115).

No, kot bom poskušal pokazati, gre tudi pri neformalni logiki za preučevanje odnosa sledenja (v *širokem* smislu) in logične oblike (v *širokem* smislu), torej gre še vedno za logiko (v *pravem* smislu). V tem sestavku se ne bom ukvarjal z analizo, interpretacijo, konstrukcijo ..., argumentov. Za »čisto« logično preučevanje je ključno vprašanje: kdaj je neko sklepanje *dobro*, kdaj sklep *sledi* iz danih premis?

2.

V oceni argumentov presojamo dve dimenziji – epistemsko kvaliteto premis in logično kvaliteto zveze med premisami in sklepom. Argument, ki visoko »koti-ra« po obeh merilih, je *prepričevalen* (ang. *cogent*), tak, ki nas »prisili« v sprejetje sklepa.³ Kako visoko pa je dovolj visoko, da je še *dobro*? Klasična logika zahteva *resnico* premis in deduktivno *sledenje* sklepa iz premis (veljavnost), tak argument je *zdrav* (ang. *sound*, nem. *schlüssig*). Veljavnost je popolnoma formalna (sintaktična) značilnost oblik sklepanj, ki ohranjajo resnico zaradi logične oblike premis in sklepa. No, jasno je, da je *resnica* premis previsoka zahteva za vsakdanje argumente (pomislimo na argumente v etiki ali pa, denimo, na vestne znanstvenike v preteklosti, ki so, glede na dokazila, ki so jih takrat razumno sprejemali, »dobro« sklepali, čeprav so bili sklepi neresnični, recimo, da se veselje *ne* širi). In večina najbolj zanimivih vsakdanjih argumentov ni deduktivnih, zato moramo razširiti pojem »dobrega« sledenja, ki vključuje vsaj še močne induktivne argumente (sklep je zelo verjetno resničen, če so vse premise resnične). Nekateri menijo, da tudi delitev argumentov na deduktivne in induktivne ni izčrpana – Govier navaja še argumente po *analogiji* in pa poseben tip konvergentnih argumentov, v

³ Latinski izvor besede je *cogere*, kar Bradač prevaja kot *prisiliti*. *Prepričevalnost* ima sicer retorične konotacije – s prepričevalnim dokazom se koga v kaj prepriča – ki jih izvirmik nima. Toda razlika glede na klasični formalni kriterij je prav v tem, da ne gre za golo sklepanje na osnovi premis, termin nakazuje, da imajo razlogi normativno moč tudi za druge.

katerih so vključeni tudi razlogi, ki govorijo *proti* sklepu – kumulativni ali *vodeni* (ang. *conductive*) argumenti (2010: 90–91).⁴

Za Johnsona in Blaira (1977) za vse tipe argumentov velja, da *morajo* imeti premise, ki so racionalno (S)prejemljive, (R)elephantne in takšne, da nudijo za sklep (Z)adostno podporo. Izvor »SRZ«⁵ kriterija je seznam treh točk, s katerimi naj bi v »logični samo-obrambi« presojali, kdaj argument »zgreši«: sporna premisa, irelevanten razlog in hitra posplošitev. Zmoten argument je tisti, ki krši enega ali več od teh kriterijev. Pozitivni kriterij »SRZ« se je potem uveljavil tako zelo, da se Blairu zdaj zdi, da nekateri, zmotno, po njegovem mnenju, istovetijo neformalno logiko kar s SRZ metodo ocenjevanja argumentov (2015: 37). Seveda je neformalna logika širše podvzetje, ampak kriterij se je uveljavil in zdi se mi, da zares uteleša osnovno zamisel »široke« logične presoje: argument mora imeti sprejemljive premise, ki tvorijo dobre, čeprav ne nujno odločilne razloge za sprejetje sklepa.

SRZ postavlja normativno preučevanje argumentov na izhodišča, ki so drugačna od tistih, na katerih temelji formalna logika. Ali pa jim celo *nasprotujejo*, kot menijo nekateri? Najbližji mi je pristop Trudy Govier (npr. 2010), ki *deduktivno* sledenje vključuje med logično ustrezne načine povezave med premisami in sklepom in nasprotuje le temu, da bi logiko v celoti zvedli na preučevanje dokazov in pravil sklepanj v aksiomatiziranih formalnih sistemih. »Pluralistična« teorija, kot ji pravi, označi *prepričevalnost* s pogoji SRZ (ali ARG, kar je angleški akronim, ki ga je sama skovala, prim. Govier, 1992: 394)⁶. Terminologija ni enotna, včasih je prepričevalnost samo sklepalna *moč* argumenta, prepričevalno sklepanje je tisto, ki nas prisili, da sprejmemo sklep. V učbenikih logike in kritičnega mišljenja je *prepričevalen* argument pogosto samo induktivno *močan* argument z resničnimi premisami (prim. Hurley, 2015: 52; in mnogi drugi), torej neveljaven, a kljub temu dober. *Dober* argument zahteva *ustrezno povezavo* med premisami in sklepom, ki zajema veljavnost *ali* prepričevalnost, pa pravi Feldman (1994: 163). Možnosti so torej: prepričevalnost kot širši kriterij od *zdravja* (torej deduktivno ali induktivno močni argumenti s sprejemljivimi premisami), prepričevalnost kot širši kriterij od klasične (deduktivne) veljavnosti (deduktivna *ali* induktivna moč),

⁴ Wellmanov primer je: »Čeprav je trava že zelo visoka in potrebna košnje, bi moral sina odpeljati v kino, saj je film idealen za otroke in jutri ne bo več na sporedu« (1971: 57). V tem primeru sta »Film je idealen za otroke« in »Film jutri ne bo več na sporedu« različna razloga, ki vsak zase ločeno podpirata sklep, razmislek o visoki travi pa je osnova za »proti-argument«. Ta tip argumentov ima pomembno vlogo v kontekstu *prava* (več med seboj različnih razlogov, denimo, podpira krivdo obtoženca, tipično pa nastopajo tudi proti-argumenti).

⁵ V izvorniku 'RSA' – »*relevance, sufficiency, acceptability*«.

⁶ ARG pri njej stoji za »*Acceptance, Relevance, Grounds*«, kjer 'G' označuje, da premise tvorijo dobro osnovo za sklep. V potujčeni slovenščini bi njen akronim (ARG) morda lahko ohranili kot: Akceptabilnost, Relevanca in Grundiranost, a bom raje ostal pri SRZ.

prepričevalnost kot induktivno »zdravje« (dober induktivni argument), ali pa prepričevalnost (samo) kot induktivna moč.

Prva možnost mi je najbližja, v duhu Govierjeve bom uporabljal prepričevalnost kot najbolj splošni pojem normativne logične presoje. Sledenje v širšem smislu pa potem pokriva odnos deduktivne posledice, induktivno podporo, argumente po analogiji in kumulativne argumente (premise so *ustrezno* povezane s sklepom in ga dobro podpirajo). Sam sem uporabljal naslednjo oznako: argument je *dober* (torej *prepričevalen*), kadar ima racionalno sprejemljive in relevantne premise, ki nudijo zadostno podporo za sklep (Šuster, 2015: 66). Mislim, da to ustreza tudi sodobni filozofski rabi. Za Wrighta, denimo, je prepričevalen argument tisti, s katerim bi lahko bili napeljeni k racionalnemu prepričanju ali racionalnemu presejanju dvoma v sklep (Wright, 2002: 331). Tudi deduktivno sklepanje z resničnimi premisami je lahko neuspešno – ker ni *prepričevalno* (ker recimo ne nudi prave osnove za sprejetje sklepa).⁷

Naj ponazorim pogoje SRZ s primerom. Nahin obravnava kot enega od pomislov proti možnosti potovanja v času vprašanje Stephena Hawkinga: in kje sploh so vsi ti potniki v času? Ker ni dokazil – invazije turistov iz prihodnosti – lahko sklepamo, da je takšno potovanje nemogoče (2017: 13). Že pred njim pa je nek ekonomist predočil »dokaz«, da časovni potniki ne obstajajo in ne morejo (?) obstajati:

/.../ če bi časovni potniki iz prihodnosti dejansko bili med nami (naš »zdaj« je njihova »preteklost«), potem bi zaradi poznavanja tega, kar se šele bo zgodilo (naše »prihodnosti«) izvajali številne in obsežne finančne posle, ki bi obrestne mere zvedli na ničlo. Obrestne mere pa *niso* ničelne, torej takšnih finančnih hokus-pokusov ni bilo. (Nahin, 2017:56)

Poskusimo z rekonstrukcijo argumenta (najdemo ga v članku Reinganum, 1986):

Če bi bilo potovanje v času možno, bi časovni potniki obiskovali tudi naš čas. Pri tem bi poskušali kar najbolj finančno izkoristiti svoje poznavanje »naše« prihodnosti. Njihove finančne malverzacije bi vodile do tega, da bi obrestne mere padle na ničlo. Obrestne mere pa so večje kot nič. Torej časovnih potnikov ni in jih ne more biti.⁸

⁷ Za Wrighta je to Moorovo sklepanje: »To je roka. Torej obstaja zunanji svet (saj je roka materialni predmet, ki obstaja v prostoru).«

⁸ Med letoma 1961 in 1991, ko je imela rajnka SFRJ najvišjo povprečno stopnjo inflacije na svetu (75% na letni ravni), je avtor prispevka nekje proti koncu tega obdobja resno premleval možnost, da časovni potniki iz njegove bližnje prihodnosti kujejo dobičke z bankovci, ki so imeli vsako leto več ničel (500, 5.000, 10.000, 20.000 dinarjev ...) in so bili vsako leto manj vredni (a bi leto, dve *pred* trenutkom natisa seveda še imeli neko vrednost, če bi jih kdo uspel »poslati nazaj v preteklost«).

Ali so premise sprejemljive? Trditev, da bi časovni obiskovalci poskušali kar najbolj finančno izrabiti svoje poznavanje »naše« prihodnosti, se morda zdi *sprejemljiva* bralcem revije za upravljanje portfeljev, mnogo manj pa filozofom. Morda bodo obiskovalci iz prihodnosti zelo poduhovljena eterična bitja brez kapitalističnih afinitet? Argument najprej »pade« na sprejemljivosti premis, toda ta razmislek prav tako kaže, da podatki o gibanju obrestnih mer morda sploh niso *relevantni* za sklep (niso dokazila). Kot ugotavlja tudi Nahin: vse, kar lahko sklepamo je, da obiskovalci iz prihodnosti ne vplivajo na stanje svetovnih financ, kar pa še ne pomeni, da jih ni (in ne *more* biti) (2017: 13). Pa privzemimo, da je bilo leta 1986 res, da obrestne mere *niso* ničelne in da je ta podatek celo relevanten za sklep (obiskovalce iz prihodnosti zanima profit). Vmes se je na področju svetovnih financ že marsikaj spremenilo. Ključna (temeljna) obrestna mera je bila, denimo, v Evropski monetarni uniji v četrtem kvartalu leta 2016 (kot že prej in kasneje) ničelna, ponekod v svetu pa celo negativna. Morda pa prav leto 1986 (in tista pred njim) enostavno ni bilo dovolj zanimivo za obiske iz prihodnosti? Morda so se učinki na finančnem trgu pokazali šele čez trideset let? Ta razmislek pa pokaže, da premise (četudi bi hipotetično sprejeli, da so sprejemljive in relevantne) niso *zadostne*, saj niso dovolj dobra osnova za sprejetje sklepa. Avtor (Reinganum, 1986: 12) se sicer hvali, da njegov dokaz kaže, kako orodja ekonomije kot »mehke« družbene vede omogočajo močne napovedi o »trdem« fizikalnem univerzumu, a mislim, da njegov »argument« lepo ponazori prav *vse* kršitve pogojev SRZ. Spet ne bo nič z obrambo »manjvrednih« mehkih znanosti pred očitki naravoslovcev, vsaj ne na *ta* način.

Adekvatnost zveze med premisami in sklepom tako določata *dva* pogoja: razlogi morajo biti *relevantni* za sklep (oskrbijo dokazila za sklep), obenem pa ponujajo *dovolj* dokazil, da upravičijo sprejemljivost sklepa. A zakaj *dva* pogoja, ali sta zares neodvisna?

Biro in Siegel trdita za relevantco, »da je enostavno posebni primer tretjega kriterija [moč podpore, ki jo premise nudijo za sklep, op. D. Š.], kajti če je premise irelevantna, potem ne nudi nobene podpore, če pa je relevantna, potem moramo še vedno obravnavati ključno vprašanje, s kolikšno močjo podpira sklep« (1992: 98). Če premise sploh niso relevantne, tudi zadostne ne morejo biti, menita tudi Govier (2010: 95) in Blair (2012: 92). Vzemimo argument, ki smo ga rekonstruirali kot »P1, P2 in P3, torej X.« Denimo, da je premisa P3 sprejemljiva, ni pa relevantna za sklep X. Potem ne nudi *nobene* podpore – in pade na kriteriju Z (recimo, če imamo »poduhovljene« časovne potnike iz prihodnosti, potem podatki o gibanju obrestnih mer v premisi nimajo dokazovalne moči). Kriterij relevance je sploh izmuzljiv, praviloma bi rekli, da gre v sklepanju: »Seveda bo ljudska stranka glasovala za državno podporo kmetijstvu. A kako jim lahko verjameš, ko pa so kmetje njihova glavna volilna baza?« za zmoto, ker premisa ni relevantna za sklep. Pri hitri posplošitvi tipa: »Zdajle dežuje, torej bo jutri slabo vreme« pa premisa je relevantna, vendar ne nudi zadostne podpore za sklep. Ampak zdi se

mi, da glasovanje »kmečke« stranke vseeno nudi vsaj *nekaj* podpore sklepu (več kot denimo: »Baconova filozofija politike ne more biti kaj prida, saj je znano, da je zaradi nepoštenja izgubil službo kanclerja.«) Kakorkoli že določimo relevantno premiso za sklep – od »nič«, preko »nekaj« do »da, a ne v dovoljšni meri« –, argument, ki vsebuje takšno premiso, ne izpolni kriterija zadostnosti, zato se zdi, da je relevantna kot poseben kriterij, kdaj je argument *dober*, odveč.

No, če je množica ponujenih premis v nekem argumentu zadostna za sklep, ali je prav vsaka od premis tudi relevantna? Recimo, v dialogu *Alkibiad*, ki ga pripisujejo Platonu, Sokrat dokazuje, da je človek duša. Razpravo začenja z ugotovitvijo, da je človek eno od trojega – telesa, duše ali pa obojega skupaj – te celote. Na koncu ugotovi: »Ker človek ni niti telo niti duša skupaj, ostaja po mojem ta (možnost), da ni bodisi nič, ali pa ni, če je nekaj, naposled nič drugega kot duša.« (Plato, 2004: 606) Denimo, da je Sokrat uspel utemeljiti premisi, da človek ni telo, niti ni telo in duša skupaj – potem sklep deduktivno sledi. Ampak dodatna možnost (da »človek ni nič«) je irelevantna in logično gledano povsem odveč, saj je izločena že z začetno ugotovitvijo (človek je eno od trojega). Celotna procedura – poslušalec *sam* »uvidi«, da človek seveda *je* nekaj, in potem izpelje končni sklep – ima večji retorični učinek, ampak premiso lahko odstranimo, pa sklep še vedno sledi.

Zadostna podpora sklepu še ne pomeni, da je prav *vsaka* predočena premisa tudi relevantna, zato je malo nenavadno stališče Govierjeve (npr. 2010: 89), da je deduktivna zveza vedno *adekvatna* – kadar sklep logično sledi iz premis sta po njenem mnenju takoj izpolnjena pogoja relevance in zadostnosti. »Čudna« deduktivna sledenja (vsaka trditev implicira samo sebe, *ex falso quod libet*, in tautologija sledi iz česar koli – *verum ex quodolibet*) morda zares sankcionira prvi pogoj prepričevalnosti – sprejemljivost premis (protislovja očitno niso sprejemljiva, enako velja tudi za večino premis, iz katerih »na prazno« sledi tautologija). Ampak Sokratov sklep logično sledi in premisa, da človek ni nič, se zdi totalno sprejemljiva, samo relevantna in s tem potrebna ni.

Mislím, da ta razmislek kaže, da ima relevantna še vedno pomembno vlogo v presoji argumentov – irelevantne premise so tiste, ki jih v končni oceni argumenta ignoriramo. Sprejemljive premise so zadostne, kadar *tiste* med njimi, ki imajo neko dokazovalno moč (torej so relevantne), skupaj oskrbijo razloge za sprejetje sklepa. V dobronamerni rekonstrukciji argumenta avtorju pripišemo, da je predstavil razloge, ki podpirajo neko trditev. Kriterij relevance je potem kršen, kadar je iz konteksta jasno razvidno, da je avtor neko irelevantno premiso zmotno vključil kot dokazilo (torej kot relevantno), kar razberemo v obravnavanem odlomku iz *Alkibiada*. Zato se s strinjam z Blairom, da je relevantna v prvi vrsti kriterij tega, kaj sploh *vkjučimo* v analizo in rekonstrukcijo argumenta (2012: 93).

Premisa je relevantna, kadar ima neko dokazovalno (probativno) moč. Ampak kdaj ima dokazovalno moč in kako jo določimo? Spomnimo se *Alkibiada* – premisa, da človek ni nič, je irelevantna, premisa, da človek ni telo, pa je relevantna za sklep, da je človek duša. Zakaj? Prvo premiso lahko opustimo in bo sklep še vedno sledil, to pa ne velja za drugo premiso – sklep sledi samo, če jo vključimo v argument. Zaradi svojih sklepalnih »navad« določimo dano premiso kot relevantno (prim. Freeman, 1992) ali, kot pravi Hitchcock, presoja o relevanci je epistemološko *posteriorna* glede na presojo, da sklep *sledi* iz množice premis (2017: 316).

3.

Kaj pa pomeni, da sklep logično *sledi*? Klasično izhodišče je spet *deduktivizem*: logično sledenje je odnos med premisami in sklepom v veljavnem argumentu. Po klasični oznaki logično sledenje ohranja *resnico* – če so premise resnične, je tudi sklep. Prawitz dodaja dva pogoja: (i) sklepanje ohranja resnico samo zaradi logične *oblike* stavkov, ne zaradi njihove vsebine; (ii) modalna moč zveze: *nujno*, če so premise resnične, je tudi sklep (2005: 672).

Za Blaira je neformalna logika včasih po definiciji ne-deduktivna in čeprav se s tem ne strinjam, je jasno, da v prepričevalnem argumentu ne gre (samo) za ohranjanje resnice, saj zahtevamo le *sprejemljive* premise, zato nas zanima prenos upravičenja (»sprejemljivosti«) v najširšem smislu. Kako pa je z drugima dvema zahtevama: logično *obliko* in *nujnostjo* zveze med premisami in sklepom?

Tudi v neformalni logiki ne manjka sklicevanj na tipične *oblike* sklepanj. Toda vzorci so ovrgljivi, v duhu življenjskega gesla, ki ga je nekoč izrekla neka naša starleta: »Imam svoja načela in jih tudi kršim!« Govierjeva tako govori o pravilih *ceteris paribus*, Walton (1996) pa o (ovrgljivih) argumentativnih shemah, ki tipično nastopajo v vsakdanjih argumentih, recimo: argument iz znaka; argument iz primera; argument iz položaja, ko več; argument iz mnenja strokovnjakov; argument iz vzroka na učinek; argument po analogiji; argument iz precedensa ... Primer argumenta iz *znaka* bi bil: »Na parkirišču pred fakulteto je dekanov avtomobil. Torej dekan ni več bolan in je spet v službi.« Avtomobil je *znak* za dekanovo prisotnost, toda sklepanje je seveda ovrgljivo in zgolj »domnevno« (ang. *presumptive*). V skladu z Waltonovim dialoškim in pragmatičnim razumevanjem argumentov takšna shema ustvari »presumpcijo« v dobro sklepa in preloži breme dokaza (»izpodbijanja«) na tistega, ki sklepu morebiti ugovarja. Pri tem se opira na tipična kritična vprašanja, pridružena vsaki od shem. V našem primeru (prim. Walton, 1996: 50): (i) Kako močna je povezava med znakom in označenim dogodkom?; (ii) Ali bi kakšni drugi dogodki bolj zanesljivo pojasnili navzočnost znaka? Recimo: »Ne vem, če imaš prav. Avto je na tem parkirišču že več dni.«

Podrobni obravnavi shem se bom tu izognil, seznami takšnih splošnih vzorcev so znani že iz antike (Aristotelove *Topike*). Toda njihovo logično ozadje ni povsem jasno: kaj vse bomo sploh šteli kot shemo (Walton obravnava 25 shem, v kasnejšem delu pa kar 96!) in v čem, natanko, je logično, *sklepalno* jedro miselnih premikov, ki jih določajo »kolesnice« teh shem?

Preseganje klasičnega deduktivizma predstavljajo malo starejši poskusi vračanja k »vsebin« v logiki relevance in intenzionalni logiki, novejši formalni pristopi pa so nemonotone logike, logika revizije prepričanj in logična dinamika. Alternativa formalnemu sledenju je »materialna« posledica, o kateri so razmišljali Bolzano, Peirce, Ryle, Sellars, Toulmin, Brandom ... Sellars tako navaja »Dežuje, torej bodo ceste mokre« kot primer veljavnega sklepanja, ki pa ga po njegovem upravičuje neko materialno, ne pa formalno načelo sklepanja (Sellars, 1953: 313). David Hitchcock, na katerega se bom največ opiral, v več razpravah (1985, 1998, 2009, 2011 – zbrane v 2017) sprva govori o *entimemski* veljavnosti – Sellarsovo sklepanje lahko tolmačimo kot entimem, ki mu manjka premisa »kadarkoli dežuje, so ceste mokre.« Kasneje, bolje, po mojem mnenju, uporablja pojem materialne posledice (Hitchcock, 2017: 166), a govori tudi o »ne-logični posledici« (Hitchcock, 2017: 97), pač v skladu s strogim razumevanjem *prave* logične posledice kot relacije, ki nujno ohranja resnico zaradi logičnih konstant, ki nastopajo v premisah in sklepu. Ampak menim, da lahko standardno oznako logične posledice, ki jo najdemo pri Prawitzu, razširimo povsem v skladu s kriterijem SRZ. Pri tem morda ni tako pomembno, kako tej relaciji rečemo, a ker mi atribut »ne-formalen« pomeni »tisti, ki ni *omejen* na klasično logično obliko«, ne pa »tisti, ki *izključuje* klasično logično obliko«, bom raje govoril o logičnem sledenju v *širokem* smislu in *širokem* pojmu posledice.

Mislím, da se razumevanju širokega sledenja najbolj enostavno približamo *per negationem*. Vedno se mi je zdelo, da je temeljna logična sposobnost v tem, da o nekem sklepanju razsodimo: to pa ne sledi! *Nonsequitur* je včasih kar drugo ime za logično zmoto ali generična zmota, tj. argument, v katerem premisa ni relevantna za sklep – se pravi, da nima dokazovalne moči. V najčistejši obliki takšna kritika nastopa v tehniki zavrnitve s pomočjo logične analogije (npr. Copi et al., 2014: 328–329; Šuster, 2015: 149–155). Recimo, da nekdo sklepa: »Vsaka vrtnica je roža. Nekatere rože hitro ovenijo. Torej, nekatere vrtnice hitro ovenijo.«⁹ Ampak sklep ne sledi. Enako logično obliko ima sklepanje z očitno (celo nujno) resničnimi premisami in očitno neresničnim (celo nemogočim) sklepom: »Vsako sodo število je naravno število. Nekatera naravna števila so liha. Torej, nekatera sode števila so liha.« Shematsko gre za obliko: »Vsak S je M. Nekateri M so P. Torej, nekateri S so P«, kjer so s črkami 'S', 'M', 'P' označeni »zamenljivi« in ponavljajoči se opisni termini, z ostalimi besedami pa konstante, ki tvorijo logično

⁹ Po Kahnemanovih raziskavah večina univerzitetnih študentov zmotno sprejema to sklepanje kot veljavno (Kahneman, 2011: 44).

obliko. Če ohranimo obliko, pri zamenjavi vsebinskih delov pa zgradimo argument, ki ima enako obliko, vendar resnične premise in neresničen sklep, potem je začetni argument neveljaven – sklep logično *ne* sledi. Zaradi formalne nujnosti strogega logičnega sledenja za deduktivno neveljavnost zadošča že *logična možnost*, da v »kalupu,« zgrajenem samo iz logičnih konstant, zamenljive vsebinske izraze »napolnimo« tako, da dobimo resnične premise in neresnični sklep.

Kako pa ta tehnika deluje v primeru argumentov, s katerimi se običajno srečujemo? Recimo (prim. Šuster, 2015: 152):

Raziskovalci so ugotovili, da (1) so si enojajčni dvojčki v inteligenci bolj podobni kot pa dvojajčni. Iz tega sklepajo, (2) da je inteligenca v določeni meri pogojena genetsko, saj (3) sta enojajčna dvojčka genetsko identična, dvojajčna pa ne. Torej (4) se stopnje inteligence ne da zvišati z vajo ali izobrazbo.

Pustimo ob strani problem pojma »intelligence« in njenih meritev in si oglejmo samo logično moč posameznih korakov. Prvi korak (iz (1) in (3) na (2)) je logično močan, čeprav ne gre za deduktivno sklepanje. Mogoče je, da so si v študiji obravnavani enojajčni dvojčki podobni v inteligenci zaradi tega, ker jim starši nudijo enako okolje, jih vzgajajo enako ipd., ampak ta možnost ni posebej verjetna.

Sklepanje je dobro, ker je sprejemljiva *posplošitev*:

Če sta si enojajčna dvojčka bolj podobna v značilnosti X kot dvojajčna, potem je značilnost X (vsaj delno) genetsko pogojena.

Sklepanje iz (2) na (4) pa ni dobro, ker ni sprejemljiva *posplošitev*:

Če je neka značilnost pri ljudeh (vsaj delno) genetsko pogojena, se na to značilnost ne da vplivati z vajo ali izobrazbo.

Le nekaj splošnega znanja zadošča, da najdemo protiprimer. Kratkovidnost ima genetsko osnovo, pa vendar jo lahko popravimo (ali odpravimo). Nekatere genetsko pogojene bolezni lahko ozdravimo s pravilno prehrano in načinom življenja ipd. Protiprimer kaže, da ta korak nima zadostne logične moči. Kako smo prišli do teh ocen?

Spomnimo se spet tehnike logične analogije in primera z vrtnicami. Quine pravi, da so opisni izrazi (v primeru zgoraj: 'S', 'M', 'P') zamenljivi in ne igrajo nobene vloge v logično veljavnih argumentih, njihova vloga pa je *bistvena* v argumentih, ki niso formalno veljavni. Vzemimo: »Anja je ustavna sodnica, torej je stara vsaj 40 let.« Sklepanje je dobro, ni pa formalno veljavno, temelji na *vsebinski* zvezi med starostjo osebe in možnostjo, da postane ustavna sodnica v Republiki Sloveniji. Če pa nadomestimo *ponavljajoče* se vsebinske sestavine sklepanja s spremenljivkami, dobimo: »X je ustavni sodnik v Republiki Sloveniji, torej je X star vsaj 40 let.« V tej shemi je 'X' zamenljivi opisni termin za osebo, vse ostale izraze pa obravnavajmo kot »kalup,« kot gradnike *vsebinske* sklepalne oblike. Zdaj po-

splošimo: »Za vsako osebo X: če je X ustavni sodnik v RS, potem je X star vsaj 40 let.« Pogojniki so resnični in imajo neko modalno moč. Glede na zakonodajo velja za poljubno osebo v RS, če *bi* bila ustavna sodnica, potem bi bila stara vsaj 40 let. Seveda je *logično* možno, da je nekdo ustavni sodnik, čeprav je mlajši od 40 let. Gre za neko šibkejšo nujnost, zato to možnost v oceni sklepanja lahko zanemarimo. Ustava RS izključuje možnost, da bi posplošeni pogojniki imeli resničen antecedens in neresničen sklep, argument pa resnične premise in neresničen sklep: sklep v nekem »širokem« smislu sledi.

Za Bolzana je sklep logična posledica premis, če in samo če ne obstaja takšna nadomestitev zunaj-logičnih konstant, zaznamovanih s spremenljivkami, ki bi vodila do argumenta z resničnimi premisami in neresničnim sklepom. Vprašanje, s katerim se je potem ukvarjal, pa je, kako, natanko, potegniti ločnico med logičnimi ('in', 'ali', 'vsaj en' ...) in zunaj-logičnimi izrazi ('sodnik', 'večji od' ipd.). Problem ni enostaven, toda za oznako *široke* logične posledice ni odločilen. Ko nas zanima sledenje v širokem smislu, potem ponavljajoče se vsebinske izraze zamenjamo s spremenljivkami ustreznih kategorij (značilnost X, oseba X, ipd.). Po tem postopku vsaj enega od vsebinskih izrazov v argumentu zamenjamo s spremenljivko, ostale pa obravnavamo kot »kalup« skupaj s »pravimi« logičnimi konstantami (kakorkoli so že določene). Ker pojem oblike s tem razširimo – »kalup« ni zgrajen samo iz »pravih« logičnih konstant –, bom govoril o *široki* obliki. Sklep je potem, v duhu Bolzana, »široka« posledica premis, kadar ni *mogoča* (v nekem kontekstualno določenem smislu) takšna nadomestitev »vsebinskih« spremenljivk, ki bi vodila do *protiprimera* – argumenta z resničnimi premisami in neresničnim sklepom.

Morda je možna tudi kakšna drugačna razdelava *materialne* posledice, a tu se v glavnem opiram na pristop Davida Hitchcocka, saj se mi zdi najbližje intuitivnemu izhodišču (široko sledenje, *non sequitur*). Hitchcock je sprva govoril o entimemskem sledenju (ang. *enthymematic consequence*). Entimem je tradicionalno argument, ki ga lahko izrazimo kot silogizem, vendar mu manjka premisa ali sklep. Recimo:

Orbitalni čas Venere je krajši od orbitalnega časa Zemlje, saj je Venera bližje Soncu.

Deduktivno veljavno sklepanje dobimo, ko *dodamo* premiso:

Vsak planet, ki je bližje Soncu od Zemlje, ima krajši orbitalni čas od Zemljinega.

Vsebinsko sklepanje pa temelji na nomični zvezi med orbitalnim časom planeta in njegovo oddaljenostjo od Sonca:

Orbitalni čas planeta X je krajši od orbitalnega časa Zemlje, saj je planet X bliže Soncu.

Oziroma, če posplošimo vse ponavljajoče vsebinske elemente:

Če je planet X v ozvezdju zvezde Y bliže Y od planeta Z, potem je čas kroženja planeta X okrog Y krajši od časa kroženja planeta Z okrog Y.

Tu gre res za neko nomično (astronomsko) posplošitev, ki velja za poljubne zvezde in njihove planete.

V oceni sklepalne zveze med premisami in sklepom po Hitchcocku presojamo, ali je *krovna posplošitev argumenta* (KPA) sprejemljiva. KPA je pogojnik, v katerem je antecedens konjunkcija premis, sklep pa je konsekvens. *Posplošitev* naznačuje nastop spremenljivk, pri čemer posplošujemo čez določen razred ali kategorijo (»če je *značilnost* X, je genetsko pogojena; če je *planet* X, ...). Posplošujemo izraze, ki se ponavljajo, podobno kot pri deduktivnih shemah (spomnimo se, »če za vsak S velja, da je M, nekateri M pa so P, potem nekateri S so P«). *Krovna* posplošitev pomeni, da »pokriva« tako premise kot sklep, v KPA je vsaj ena skupna spremenljivka v antecedensu in konsekvensu (»Če je X ustavni sodnik v RS, potem je X star vsaj 40 let.«). S tem dobimo ustrezno vsebinsko povezavo – v formalni logiki relevance so, denimo, zahtevali delitev propozicionalnih variabel v premisah in sklepu. In končno, *krovna* posplošitev mora imeti neko *modalno* moč, saj *non sequitur* pomeni prav to, da spremenljivke *lahko* nadomestimo na tak način, da dobimo resnične premise in neresničen sklep. KPA podpira protidejstvene pogojnike (»Če bi Peter, ki to v resnici ni, bil ustavni sodnik, potem bi bil star vsaj 40 let). »Nujnost«, ki nastopa v KPA, je lahko logična, pomenska, biološka, fizikalna, deontološka (ustava), včasih pa sploh ni enostavno določljiva. Recimo:

Hm, za kosilo so bile ribe, *torej* bo za večerjo nekaj drugega.

To zelo profano sklepanje temelji na pogojniku:

Če je za kosilo glavna jed hrana X, potem za večerjo kot glavna jed ni hrane X.

Pogojnik ima neko modalno moč, ki pa je seveda ovrgljiva, ne gre za zakone narave, ampak prehranjevalne navade solidno stoječega *homo sapiensa* v urbanem okolju na začetku 21. stoletja. Vsem podrobnostim postopka se bom tu izognil, za dodatno ilustracijo le še aktualna ekološka tema. Včasih so nastopali argumenti tipa:

Glede na to, da nimamo dovolj drugih energetskih virov, zaprtje jedrske elektrarne ni priporočljivo.

Danes (leta 2017) ima podobno shemo argument (za gradnjo tovarne na kmetijskih zemljiščih v okolici Maribora):

Glede na to, da v tem okolju ni drugih gospodarskih dejavnosti, nasprotovanje kanadski korporaciji, da bi zgradila ličarski obrat, ni priporočljivo.

Shema, ki jo razberemo, je:

V okolju X potrebujemo Y. Z je vir za Y. V okolju X ni drugih virov za Y. Torej nasprotovanje (zavračanje) Z v okolju X ni priporočljivo.

Argument lahko kritiziramo zaradi sporne premise – morda so v tem okolju tudi drugačni viri energije ali gospodarske dejavnosti. Mislim pa, da je najbolj sporno prav *sledenje* – po tem, ko dodamo *zamolčano*, a splošno znano premiso: Z je škodljiv za okolje X. KPA argumenta ima potem obliko:

Če ..., in ..., in Z je škodljiv za okolje X, potem nasprotovanje (zavračanje) Z v okolju X ni priporočljivo.

Pogojnik, ki ima v antecedensu »Z je škodljiv za okolje X«, v konsekvensu pa »zavračanje Z v okolju X ni priporočljivo«, ne more biti sprejemljiv, zato sklep ne sledi. Vsaj *prima facie* ne. Krovna posplošitev v dobrem argumentu mora imeti modalno, protidejstveno moč (velja tudi za druge primere, npr. nesprejemljivo je, da če *bi* bile vetrne elektrarne škodljive za Snežniško planoto, potem nasprotovanje njihovi izgradnji ne *bi* bilo priporočljivo), a vseeno ne gre za strogo nujnost. Krovna posplošitev je ovrgljiva ali *ceteris paribus* (morda korist daleč presega škodo, morda je škoda manjša, ali pa jo vsaj lahko zmanjšamo ipd.).

Široko logično obliko argumenta dobimo, če obravnavamo vsaj *nekatero* zunaj-logične opisne izraze v premisah in sklepu kot fiksne logične konstante (»kalup«). Ponavljajoče se vsebinske (zunaj-logične) sestavine nadomestimo s spremenljivkami. Če vse zunaj-logične konstante zamenjamo s spremenljivkami in sklep sledi, gre za klasično logično sledenje. Vsaj ena skupna spremenljivka naj bi nastopala v premisah in sklepu. Kadar v široki obliki fiksiramo nekatere vsebinske izraze kot logične konstante, takrat sklep sledi, če je shematski, posplošeni pogojnik (KPA), v katerem je antecedens konjunkcija premis, sklep pa konsekvens, sprejemljiv. KPA zatrjuje, da ni mogoče (v nekem ožjem, morda kontekstualnem in ovrgljivem smislu), da bi bile premise sprejemljive, sklep pa ne. KPA lepo povezuje obe »sklepalni« dimenziji kriterija prepričevalnosti: »krovnost« pogojnika (nastop vsaj ene skupne spremenljivke v premisah in sklepu) zagotavlja 'R', relevantno (povezavo). Če ni posplošitve, ki bi povezala premise in sklep, potem premise niso relevantne za sklep. Modalna moč (podpora protidejstvenikom) pa zagotavlja 'Z', zadostnost zveze. Sklepanje: »Vsi opaženi labodi so beli, torej je vsak labod bel« temelji na KPA: »Če so vsi opazovani ptiči vrste X določene barve,

potem so vsi ptiči vrste X določene barve.« Povezava je relevantna, toda nezadostna, saj ima protiprimer: laboda v Avstraliji.

Po *epistemski* oznaki je v argumentu določena trditev na razumen način podprta z razlogi za njeno sprejetje, smoter argumentacije pa je pridobiti neko spoznanje ali upravičeno prepričanje. Preučevanje *argumentov* znotraj »neformalne« logike je potem aplicirana epistemologija. Logika je vedno bila preučevanje pravega sklepanja kot *spoznavne* mentalne dejavnosti. Tudi logično sledenje navsezadnje organizira in širi spoznanje. Shapiro v tem duhu predlaga naslednjo oznako logične posledice:

A je logična posledica X, če je *iracionalno* trditi, da je vsak element množice X resničen, A pa neresničen. Premise X same *upravičijo* sklep. (Shapiro, 2005: 659; poudarek D. Š.)¹⁰

Če je iracionalno tisto, kar je v nasprotju z logiko, potem nam ta oznaka ne bo v veliko pomoč. Verjetno ima Shapiro v mislih nek širši, epistemski pojem racionalnosti ali racionalne nujnosti: če sprejemaš premise, moraš sprejeti sklep (sicer kršiš norme racionalnosti). Zadnji stavek pa lepo pokrije tudi standardno oznako argumentov v neformalni logiki: premise so razlogi, ki utemeljujejo sklep. Podpora, ki jo premise nudijo kot dokazila za sklep, morda ni vedno odločilna (standardi dokazil niso zvedljivi na deduktivne standarde), a še vedno je lahko *iracionalno* sprejemati premise in zavračati sklep.

Mislim, da predstavljena analiza *širokega* sledenja ohranja jedro relacije logične posledice: sklepalni vzorci po neki nujnosti ohranjajo neko cenjeno epistemsko lastnost. Lepo se sklada tudi s SRZ kriterijem prepričevalnosti. Široko sledenje prenaša *sprejemljivost* (*S*) – če so premise sprejemljive, je tudi sklep. Izpolnjena sta, v modificirani različici, tudi pogoja, ki ju navaja Prawitz: sklepanje prenaša sprejemljivost zaradi široke logične oblike (relevanca, *R*), zveza med premisami in sklepom pa ima določeno modalno moč (zadostnost, *Z*).

4.

Tudi pedagoška praksa kaže, da je za preučevanju logične moči argumentov ključna sposobnost »videti podobno« (shematsko strukturo, zakonitost, obliko ...) v različnem in razbrati različno (okolščine, strukturo, razmerja ...) v podobnem. Gre za sposobnost prepoznati neko tipično obliko in sposobnost najti primer in protiprimer dani obliki. Obe nastopata v vprašanju, kaj se zgodi, če ohranjamo »široko« obliko preučevanega sklepanja, spreminjamo pa njegovo vsebino. *Žal* pa pedagoška praksa kaže tudi na omejitve tehnik neformalne logike. Skoraj vsi, ki

¹⁰ Ang.: »A is a logical consequence of X if it is irrational to maintain that every member of X is true and that A is false. The premises X alone justify the conclusion.«

končajo kak semester logike, na koncu vedo, kako v bolj ali (raje) manj bogatem logičnem jeziku kakšno (resda sorazmerno enostavno) sklepanje formalizirati in potem v klasičnem logičnem sistemu »izračunati,« ali sklep sledi. Mnogo manj so uspešni v »neformalni« analizi in oceni vsakdanjih argumentov, v obvladovanju meril *prepričevalnosti*.

Govierjeva meni, da mora biti dobro pojasnilo prepričevalnosti *razumno* (pogoji, ki jih postavlja, niso prestrogi in niso preohlapni), *zanesljivo* (različni presojevalci se bodo strinjali v končni oceni argumenta) in *učinkovito* (uporaba ne sme biti preveč zapletena). Čeprav zagovarja SZR (ali ARG) kriterij pa na koncu v pesimističnem duhu sklene: »Dejansko smo tako daleč od tega, da bi imeli pojasnilo argumentativne prepričevalnosti, ki je razumno, zanesljivo in učinkovito, da bi morda morali na novo premisliti samo iskanje takšnega kriterija« (Govier, 1992: 409).

Težave so na vsakem koraku. Recimo, kolikšno mero *relativnosti* smo pripravljeni tolerirati? Za koga morajo biti premise v dobrem argumentu sprejemljive – za tistega, ki argumentira? za naslovnika argumenta? za oba? za poslušalstvo? za kritično skupnost, ki ji pripadata? Ali je zveza med premisami in sklepom zares relevantna samo, če delita vsaj eno skupno spremenljivko? Zveze so včasih krhke in ovrgljive. Kako sploh pridemo do *prave* široke oblike, kako določimo vzorec konstant in spremenljivk v preučevanem argumentu? Nekatere »vsebine« fiksiramo kot nove konstante, nekatere nadomestimo s spremenljivkami in potem iščemo protiprimere. Ampak katere in zakaj? Ali so posplošitve enoznačno določene? Spomnimo se primera:

Če je planet X bližje Soncu od Zemlje, potem je čas kroženja planeta X okrog Sonca krajši od časa kroženja Zemlje okrog Sonca.

Če je planet X v ozvezdju zvezde Y bližje Y od planeta Z, potem je čas kroženja planeta X okrog Y krajši od časa kroženja planeta Z okrog Y.

Sklepanje ima lahko več krovnih posplošitev. Splošno navodilo pravi: prepoznav ponavljajoče se vsebinske sestavine argumenta in jih enotno nadomesti s shematskimi črkami. Po Hitchcocku posplošujemo čez najbolj sestavljene (največje) ponavljajoče se vsebinske enote, razen če to ni neplavzibilno (prim. Freeman, 2011: 177). Kadar nastopa več ponavljajočih se vsebin, potem široko obliko dobimo, če posplošimo tisto, kar je *plavzibilno*. Postopka nisem podrobno obravnaval, a je jasno, da ne gre za *algoritem*. Pričakujem, da se bodo bralke in bralci strinjali s širokimi oblikami (shemami) argumentov v tem članku (recimo pri ekoloških temah), ker so, no, logične in plavzibilne. Ampak jasno je, da s tem predpostavljam, da delimo mnogo skupnega znanja in ozadja, ki omogoča, da odlomke dopolnimo, parafraziramo in končno najbolj ekonomično shematiziramo. V obvladovanju tehnik neformalne logike ne gre samo za teoretska znanja, ki bi jih lahko predstavili v obliki čvrstega korpusa spoznanj in navodil, ampak za večino, ki jo bolj ali manj obvladamo, tako kot, recimo, igranje klavirja ali mizarjenje.

Kljub temu pa sem večji optimist glede univerzalnosti norm prepričevalnosti kot Govierjeva, ki meni, da je v okviru argumentacije kot socialne dejavnosti tisto, kar je sprejemljivo ali celo prepričevalno, *povsem* odvisno od konteksta. Predstavljeni postopek se mi vendarle zdi sorazmerno *zanesljiv*, ne zdi se mi nerazumno pričakovati, da se bodo različni presojevalci strinjali z mojimi ocenami. Kot rečeno zagovarjam epistemsko teorijo: smoter argumentov je v pridobitvi nekega racionalno upravičenega prepričanja. Veliko zagovornikov pa imata tudi dve drugi sodobni teoriji, ki sta bolj naklonjeni relativizmu in kontekstualizmu: *pragma-dialektična*, za katero je glavni smoter argumentiranja konsenzualna razrešitev začetne razlike v mnenjih, in *retorična*, po kateri je cilj argumentacije prepričati nasprotnika (sogovorca) v sprejemljivost določenega (»našega«) stališča. Toda avtorja pragma-dialektična teorije pravita tudi: »argumentacija je racionalna aktivnost, s katero želimo *razumnega* kritika z navedbo upravičevalnih razlogov prepričati v svoje stališče in razrešiti razliko v mnenjih« (van Eemeren in Groo-tendorst, 2004: 1). Po mnenju van Eemerena tudi sodobne retorične teorije ne poudarjajo anti-racionalnosti in učinkovitih (»propagandnih«) tehnik prepričevanja, ampak bolj situiranost argumentiranja in usmerjenost na občinstvo. Prepričevanje se z racionalnimi sredstvi (podprtost z razlogi, konsistenca, izogibanje zmoti ...) naslavlja na občinstvo, ki naj bi se tudi prek retorike približalo idealnemu racionalnemu občinstvu (van Eemeren, 2015: 9).

Poudarek na razumnem kritiku in idealno racionalnem občinstvu kaže, da z argumenti, kakorkoli že razumemo smoter argumentacije, vstopamo v prostor razlogov, ki ni privaten in tudi ne relativen – »naši« razlogi, če so *dobri*, bi morali imeti normativno moč tudi za druge. Sam razumem norme logike v širokem smislu kot norme elementarne znanstvene metodologije, ki terja spoštovanje dokazil in razumnega sklepanja, upoštevanje alternativ in spreminjanje prepričanj glede na dokazila. Ampak, če več kot sto let razprav ni dalo dokončnih odgovorov o tem, kaj je »prava« znanstvena metoda, je težko pričakovati čudeže od tehnik neformalne logike, ki »delajo« z mnogo bolj izmuzljivimi in veliko manj discipliniranimi področji. Čiste formalne tehnike omogočajo enostaven izračun – kadar gre za enostavne formalizacije in enostavna sklepanja, ampak večina zanimivih vsakdanjih argumentov se tem tehnikam izmika. Preučevanje širokega sledenja se mi zdi obetajoč program in čeprav kriterija SRZ in ocenjevanja KPA ne moremo primerjati z resničnostnimi tabelami, se bo *razumno* občinstvo vendarle v veliki meri strinjalo, kdaj so izpolnjena merila prepričevalnosti (vsaj tako upam).

5.

Blair pripominja (2015: 28), da je izraz »neformalna logika« podoben izrazu »ameriški nogomet«, kjer je zelo malo nadziranja žoge z *nogo*. Tako neformalna logika v nekem smislu ni niti **ne**formalna niti *logika*. Kajti tudi neformalni logiki uporabljajo spremenljivke in argumentativne sheme, ki so vsaj kvazi-formalne. Če pa z logiko mislimo samo preučevanje aksiomatiziranih deduktivnih sistemov, potem sploh *ne* gre za logiko.

Ampak, če ostanemo pri tej analogiji, ali je res tako strogo določeno, kaj sploh je nogomet (ang. football)? Po *Wikipediji* je to krovni naziv za skupinske športe, v katerih igralci (v večji ali manjši meri) z nogo brcajo žogo z namenom, da bi dosegli gol (»Football«, b. d.). Bolj uradna *Encyclopedia Britannica* pa navaja, da gre za eno od iger, v kateri dve ekipi poskušata z brcanjem, prenašanjem, metanjem ali kako drugače potisniti žogo v nasprotni gol (Guttmann, 2006). V nekaterih od teh iger je dovoljeno samo brcanje, v drugih pa je brcanje z nogo manj pomemben način »poganjanja« žoge. Značilna je občutljivost na kontekst: izraz referira na tisto *lokalno* obliko nogometa, ki je najbolj priljubljena na področju, kjer izraz uporabljajo (v »nogometu« v ZDA je res malo brcanja z žogo z nogo, prav tako pri avstralskem nogometu, ki je bližje ragbiju).

In ali je res tako strogo določeno, kaj sploh je logika? Podobno kot nadziranje žoge izključno z nogo ne sodi v splošno definicijo nogometa, matematična formalizacija, aksiomatski sistem in klasična dedukcija ne sodi v splošno definicijo logike. Seveda, denimo, v okviru standardne teorije dokazov, teorije modelov in teorije rekurzij izraz označuje posebno, »lokalno« zvrst, ki se uporablja na teh področjih. Ampak logiko v širokem smislu, ki preučuje sledenje v širokem smislu (sklepalni vzorci po neki nujnosti ohranjajo sprejemljivost), lahko »igramo« tudi drugače. Čeprav so pravila bolj »ohlapna« (mogoče prav zato), se z njo vsak dan vsi srečujemo.

Argument between Form and Content

Cogency is the central normative concept of contemporary *informal* logic: argument is good when acceptable (A) and relevant (R) premises provide sufficient (S) grounds for the conclusion. In classical formal logic, inference is necessarily truth-preserving: if the premises are true, so is the conclusion because of the logical form of the sentences involved. We get *broad* logical form when some (or all) repeated *content* expressions are replaced with variables. The conclusion follows in a broad sense if a schematic universal conditional – whose antecedent is the conjunction of the argument's premises and whose consequent is the argument's conclusion – is acceptable (I employ David Hitchcock's approach to *material consequence*). The conditional claims that it is not possible (in some narrower and defeasible sense) that premises are acceptable and the conclusion is not. The broad consequence captures the RSA criterion: patterns of broad logical form preserve acceptability, and the sufficiency of premises guarantees that the connection between premises and the conclusion is modally stable (in a certain defeasible and qualified way). The so-called "informal" logic based on the RSA criterion is nevertheless *logic* even if the broad consequence differs from classical logical consequence and deductive validity.

Keywords: argument, informal logic, logical consequence, broad consequence, cogency

Literatura

- Benthem, J. van (2006). »Where is Logic Going, and Should It?«. *Topoi*, 25, str. 117–122.
- Benthem, J. van (2008). »Logic and Reasoning: Do the Facts Matter?« *Studia Logica*, 88, str. 67–84.
- Biro, J. in Siegel, H. (1992). »Normativity, Argumentation and an Epistemic Theory of Fallacies« V van Eemeren et al. (ur.), *Argumentation Illuminated*, Amsterdam: SicSat, str. 85–103.
- Blair, J. A. 2012. *Groundwork in the Theory of Argumentation: Selected Papers of J. Anthony Blair*. Dordrecht: Springer.
- Blair, J. A. (2013). »Govier's 'Informal Logic'«. *Informal Logic*, 33, str. 83–97.
- Blair, J. A. (2015). »What Is Informal Logic?«. V van Eemeren, F. H. in Garssen, B. (ur.), *Reflections on Theoretical Issues in Argumentation*, Dordrecht: Springer.
- Copi, I. M., Cohen, C. in McMahon, K. (2014). *Introduction to Logic* (14. izdaja). Harlow: Pearson.
- Dummett, M. (2004). »The Nature of Racism«. V Levine, M. P. in Pataki, T. (ur.), *Racism in Mind*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Feldman, R. (1994). »Good arguments«. V Schmitt, F. (ur.), *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*, Rowman & Littlefield, str. 159–188.
- »Football« (b. d.). V *Wikipedia*. Dostopno na: <https://en.wikipedia.org/wiki/Football> [21. 7. 2017].
- Freeman, J. B. (1992). »Relevance, Warrants, Backing, Inductive Support«. *Argumentation*, 6, str. 219–235.
- Freeman, J. B. 2011. *Argument Structure: Representation and Theory*. Dordrecht: Springer.
- Govier, T. (1992). »What is a Good Argument?«. *Metaphilosophy*, 23, str. 393–409.
- Govier, T. (2010). *A Practical Study of Argument*. Belmont: Wadsworth.
- Guttmann, A. (2006). »Football«. V *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopaedia Britannica, inc. Dostopno na: <https://www.britannica.com/sports/football-the-games> [21. 7. 2017].
- Hintikka, J. 1999. *Inquiry as Inquiry: a Logic of Scientific Discovery*. Dordrecht: Springer.
- Hitchcock, D. (1985). »Enthymematic arguments«. *Informal Logic*, 7, str. 83–97.
- Hitchcock, D. (1998). »Does the traditional treatment of enthymemes rest on a mistake?«. *Argumentation*, 12, str. 15–37.
- Hitchcock, D. (2009). »Non-Logical Consequence«. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 16, str. 137–158.
- Hitchcock, D. (2011). »Inference claims«. *Informal Logic*, 31, str. 191–228.
- Hitchcock, D. (2017). *On Reasoning and Argument*. Dordrecht: Springer.
- Hurley, P. J. (2015). *A Concise Introduction to Logic* (12th). Stamford: Cengage Learning.
- Johnson, R. H. in Blair, J. A. (1977). *Logical Self-Defense*. Toronto: McGraw Hill-Ryerson.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Mendelsohn, R. L. (1996). »Diary: Written by professor Dr Gottlob Frege in the time from 10 March to 9 April 1924«. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 39(3–4).
- Nahin, P. J. (2017). *Time Machine Tales*. Dordrecht: Springer.

- Plato (2004). *Alkibiad*. V Plato, *Zbrana dela*, prevedel Gorazd Kocijančič, Celje: Mohorjeva družba.
- Prawitz, D. (2005). »Logical Consequence from a Constructivist Point of View«. V Shapiro, S. (ur), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, str. 671–95.
- Quine, W. V. O. (1950). *Methods of Logic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Reinganum, M. R. (1986). »Is Time Travel Impossible? A Financial Proof«. *Journal of Portfolio Management*, 13(1), str. 10–12.
- Sellars, W. (1953). »Inference and Meaning«. *Mind*, 62(247), str. 313–338.
- Sesardić, N. (2016). *When Reason Goes on Holiday: Philosophers in Politics*. New York: Encounter Books.
- Shapiro, S. (2005). »Logical Consequence, Proof Theory, and Model Theory«. V Shapiro, S. (ur), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, str. 651–70.
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- van Eemeren, F. H. (2015). *Reasonableness and Effectiveness in Argumentative Discourse: Fifty Contributions to the Development of Pragma-Dialectics*. Dordrecht: Springer.
- van Eemeren, F. H. in Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, D. (1996). *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*. New York in London: Routledge.
- Wellman, C. (1971). *Challenge and Response: Justification in Ethics*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Wright, C. 2002. »(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell«. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(2), str. 330–348.

Nenad Smokrović

Filozofska fakulteta Univerze na Reki

Prevedel Danilo Šuster

Normativnost logike in vsakdanja sklepanja¹

Povod za članek je odlična knjiga Danila Šustra – *Moč argumenta* – o neformalni logiki. Članek obravnava temo, ki je v knjigi omenjena, ni pa zadostno obdelana: meta-teoretski problem razkoraka med formalnimi metodami in njihovo uporabo v vsakdanjih sklepanjih. V sodobnih teoretskih razpravah posebno pozornost zaslužita dva pristopa. Prvi je evolucijsko določena argumentativna teorija sklepanja Mercierja in Sperberja, drugi pa dialoška teorija mnogoterih dejavnikov Catarine Dutilh Novaes. Opirajoč se na na obe omenjeni teoriji, zagovarjam stališče, da lahko podedovane deduktivne sposobnosti izboljšamo v argumentaciji. Mislim, da argumentativni proces vsebuje sredstva, ki lahko izboljšajo (v ugodnih okoliščinah) vsakdanja sklepanja.

Ključne besede: vsakdanja sklepanja, normativnost, logika

Uvod

V tem članku me zanima vsakdanje sklepanje, tj. proces, ki nastopa pri običajnih dejavnostih, kot je sklepanje v »naravnem«¹ diskurzu, še posebej pa v argumentativnem procesu, v katerem se posamezniki v sklepalnih dejanjih med seboj soočajo z argumenti. Osrednja tema članka so izključno deduktivna sklepanja. Peter je, denimo, kot običajni mislec brez posebne logične izobrazbe pogosto angažiran v bolj ali manj pravilnem deduktivnem sklepanju, bodisi sam, ko pregleduje svoje lastne misli, bodisi javno, v socialnem argumentativnem procesu. Vsakdanje sklepanje je znotraj logike predmet preučevanja *neformalne logike*. Motiv za članek je izid knjige s tega področja. Gre za *Moč argumenta* (avtor Danilo Šuster), izvrstno delo, ki je verjetno najbolj popolna in elegantna predstavitev argumentov

¹ Besedilo je nastalo v okviru projekta »Racionalnost – između logičkog ideala i svakodnevnog zaključivanja«, ki ga financira »Hrvatska zaklada za znanost«.

in argumentacije v kontekstu neformalne logike v zadnjih nekaj desetletjih na področju nekdanje Jugoslavije.

Naj najprej predstavim, kaj me bo najbolj zanimalo v tem prispevku. Čeprav se ukvarjam predvsem z argumentativnim procesom, posebno pozornost posvečam odnosu med individualnim sklepanjem in socialnimi aspekti argumentativnih izmenjav. Čeprav privatno sklepanje predhodi in je v ozadju socialnega argumentativnega procesa, je splošna teza pričujočega članka ta, da argumentativni proces zaradi svoje dialoške zgradbe vsebuje elemente, ki lahko (v ugodnih okoliščinah) obogatijo in povečajo deduktivne sposobnosti udeležencev in jih usmerijo k bolj formalnim metodam. Te dialoške in kooperativne značilnosti argumentacije so izrazito socialne. V članku se osredotočam na dve temi. Prvič, glede na to, da ima argumentacija dobrodejni učinek na sklepalne sposobnosti, je vprašanje, kako lahko tak učinek dosežemo? In drugič, kako lahko sklepanje in njegovo obogatitev merimo in ocenimo.

Glede odnosa med sklepanjem in argumentacijo nastopa v sodobnih razpravah več stališč. Na kratko in shematsko bom predstavil nekaj glavnih pozicij. Tradicionalno in dominantno teoretsko stališče poudarja individualno (privatno) značilnost sklepanja tudi takrat, ko je to vpleteno v argumentativni proces. Shematsko, sklepanje je individualno dejanje in ko se posamezniki soočajo v okviru argumentativne izmenjave, ni v tem nič posebej socialnega. Drugi, sodobnejši nazor pa ne le da se osredotoča na socialni značaj argumentativnega procesa, ampak v svoji bolj radikalni različici zagovarja prevlado socialnega nad individualnim celo v samem aktu sklepanja. Dva pristopa pa si zaslužita posebno pozornost. Gre za evolucijsko določeno *argumentativno teorijo sklepanja* Mercierja in Sperberja in dialoško teorijo mnogoterih dejavnikov Catarine Dutilh Novaes. Oba poudarjata socialni, dialoški in kooperativni značaj sklepanj. Razlikujeta pa se v določitvi smeri raziskav.

Dutilh Novaes izhaja iz logično-matematičnih deduktivnih kanonov in se sprašuje, kako bi ti lahko bili relevantni za človeško sklepanje. Predvsem želi pokazati, da logična dedukcija zgodovinsko izvira iz dialoške prakse, ki jo razume kot kooperativno pa tudi nasprotno (ang. *adversarial*). V racionalni rekonstrukciji te dialoške in multi-dejavniške, bolj ali manj idealizirane, prakse dokazuje, da poteka njen razvoj vzporedno z deduktivno metodo in eventualno ustreza zahtevam logične veljavnosti. Glede sklepanj zastopa stališče, da ima lahko deduktivna logika normativno vlogo *samo za (logične) eksperte*, praksa vsakdanjih sklepanj pa je izven njenega dosega. Rečeno shematsko, deduktivno sklepanje se je razvilo v dialoški, multi-dejavniški argumentaciji, ne pa v individualnem mišljenju posameznikov (Dutilh Novaes, 2013 in 2015).

Mercier in Sperber po drugi strani zagovarjata strategijo »od spodaj navzgor«. Zanimajo ju empirično dosegljivi običajni sklepalci v svojem vsakdanjem sklepanju. Po njunem mnenju je sklepanje kot tako namenjeno *argumentaciji* oziroma, kot pravita, »sklepanje najboljše izpolni svojo vlogo v argumentaciji« (prim. Mercier in Sperber, 2011a in 2011b). Torej je argumentacija, ki jo prav tako razumeta kot kooperativno pa tudi nasprotno, pravi smoter sklepanj. Čeprav ne povesta veliko o standardih ali normah za oceno sklepanj, je njuna teza, da lahko sklepanje dobro funkcioniira samo v argumentaciji (v vsakem primeru bolje kot v situaciji osamljenega sklepalca).

Moje stališče glede prevlade socialnega nad individualnim, opirajoč se na obe navedeni teoriji, je bolj zmerno. Namesto teze, da socialni, multi-dejavniški aspekt vedno prevlada nad individualnim razmišljanjem, bi raje dejal, da argumentativni proces vsebuje, v ugodnih okoliščinah, sredstva za izboljšanje človeškega sklepanja. Podedovane individualne deduktivne sposobnosti lahko v argumentaciji izboljšamo. Res je, da lahko posameznik prehodi celotno pot (od logične naivnosti do neke stopnje ekspertize) neodvisno od argumentativne prakse, a za večino od nas je argumentacija najkrajša pot do boljših dedukcij. Vprašanje pa je, kako daleč lahko običajni mislec s pomočjo argumentacije pride na tej poti od ne-logičnosti do logičnosti. Zanesljivo je to relativno glede na individuuma, morda tudi socialno (ali kulturno) relativno. Moj odgovor, na tej točki precej nespecificiran, bi bil, da ima argumentacija sredstva, s pomočjo katerih pridemo v relativno bližino logičnih načel. Zanesljivo je potrebno nekaj učenja, da pridemo od te točke do točke logične ekspertize. Dutilh Noveas zagovarja globok prepad med začetniki in eksperti ter argumentira, da samo eksperte vodijo norme logike, ostali pa so brezupno nelogični. Mercier in Sperber puščata to vprašanje odprto. Skušal bom pokazati, da ustrezno razumljeni argumentativni proces lahko jemljemo kot pot od naivnega sklepanja do sklepanja strokovnjakov.

Moj prispevek je organiziran takole: po pregledu »socialnega« stališča o argumentaciji bom najprej raziskal odnos med sklepanjem in argumentacijo, pri čemer se bom opiral se na tezo Mercierja in Sperberja, da sklepanje služi argumentaciji. V naslednjem koraku bom obravnaval vprašanje normativnosti logike za sklepanje. Končno pa bom dobljene rezultate uporabil na vsakdanji, »običajni« argumentaciji.

Naj se vrnem k Danilovi knjigi. Prebiranje knjige je priložnost, da opazimo prednosti in omejitve *tradicionalnega* ali *dominantnega nazora*, v okvir katerega, kot se zdi, sodi Danilova knjiga. Zahvaljujoč jasnosti knjige, ki zgoščeno, vendar ostro predstavi pojme argumentacije in argumenta, sem prišel do boljšega razumevanja tega pristopa pa tudi smeri, v kateri bi ta pristop lahko razširili. Hvaležen sem avtorju za navdih za ta članek.

Danilo začenja knjigo z opozorilom na razkorak med formalno logiko in vsakdanjim sklepanjem, ki nas vodi do moje glavne teme:

Kdor pa se z logiko šele začenja seznanjati, težko uvidi neposredno uporabnost sodobnih logičnih dosežkov. Razlog za to je razkorak med formalnimi metodami in obravnavo sistemov sklepanj kot posebnih matematičnih predmetov in uporabnostjo teh spoznanj v preučevanju dokazovanj v njihovem »naravnem« okolju. Pričujoča knjiga zato ubira drugačno pot in uvaja v logiko *kot veščino prepoznavanja, analize in ocene dokazovanj*, /.../ (Šuster, 2015: 11; moj poudarek)

V tem kratkem odlomku se skrivata dve izredno pomembni splošni temi. Prva je razkorak med formalnimi metodami in njihovo aplikacijo na vsakdanja sklepanja. Empirično je dokazano, da so glede deduktivnih logičnih pravil ljudje v svojih vsakdanjih sklepanjih zelo »ubogi« logiki, ki precej slabo izvajajo vsakdanja deduktivna sklepanja. Pa vendar logika v splošnem nastopa kot umetnost pravilnega razmišljanja, zato mnogi mislijo, da je razumno pričakovati, da bo naivni sklepalec na nek način »uporabljal logiko« (če uporabim Fieldovo frazo iz Field, 2009). Ta razkorak bom poimenoval *problem normativnosti*. Z drugimi besedami, vprašanje, o katerem se precej razpravlja v zadnjih nekaj desetletjih, je, ali sta lahko formalna logika in formalni jezik obravnavana kot standard pravilnosti vsakdanjega, neformalnega sklepanja? Danilo tega vprašanja podrobno ne obravnava, ampak ga pušča odprtega, in na kratko pravi le: »ta knjiga zato ubira drugačno pot.« A bojim se, da »drugačna pot,« ki jo knjiga vpeljuje kot »veščino prepoznavanja, analize in ocene dokazovanj, ki nastopajo v kontekstu vsakdanjih razprav«, problema ne olajša. Opozorilo na »drugačno pot« naznačuje dva načina, kako se lahko lotimo odnosa med formalnimi metodami in človeškim sklepanjem. Ta dva načina ustrezata zgoraj navedenima pristopoma. Eden je od »zgoraj navzdol«, pri katerem začnemo z deduktivno logiko (na način Dutilh Novaes), ki pa je, kot se bojim, ne bomo uspeli povezati z običajnim vsakdanjim sklepanjem. »Drugačna pot«, ki jo omenja Danilo, bi lahko bila bolj obetavna pot, ki vodi od človeškega sklepanja do formalne metode. Ta način sta razvila Mercier in Sperber, vendar puščata odprto vprašanje standardov ocenjevanja sklepanj.

1. Socialno pojmovanje argumentativnega procesa

Začel bom z razlikovanjem med tem, kar bom imenoval *dominantni* nazor o sklepanju in argumentaciji, in alternativnim, *socialnim* nazorom. Klasično-moderni ali dominantni nazor o sklepanju je v bistvu kartezijanski, saj obravnava sklepanje kot individualistično in interno. Posamezni sklepalc se občasno soočijo v argu-

mentacijski situaciji.² Proces argumentacije, v katerem sodelujeta samotna sklepalca, je razumljen kot konflikt med dvema ali več individuumi, ki si med seboj nasprotujejo zaradi svojih egoističnih motivov in ciljev. Stališča udeležencev v argumentaciji so po tem individualističnem pristopu razumljena kot konflikt posameznikov, ki se, metaforično rečeno, spopadajo v boju, oboroženi s svojimi sklepalnimi sposobnostmi. Tisti, ki je bolj oborožen, pobere vse. V tem nazoru ni nič posebej socialnega. Argumentativni proces, v katerem se srečujejo udeleženci, je samo »arena,« ki jim daje priložnost, da promovirajo svoje individualne sposobnosti.

Na drugi strani so alternativna, »socialna« stališča, evolucijski pristop Mercierja in Sperberja ter dialoška teorija Catarine Dutilh Novaes. Oglejmo si najprej strukturo argumentativnega procesa z vidika njegovih diskurzivnih, dialoških in, rekeli bi, *nasprotujočih*, pa vendar *kooperativnih* značilnosti.³

Zelo splošen opis tega stališča je, da je argumentacija predvsem socialna izmenjava, v kateri udeleženci, čeprav z nasprotujočih si stališč, epistemsko sodelujejo in drug drugega dopolnjujejo. Argumentativni proces je del socialne prakse, ne le zato, ker morata dva ali več individuumov priti v stik, da razpravljata o določenih temah, ampak tudi zato, ker argumentacija zahteva kooperacijo posebne vrste. Argumentacija je praksa proizvodnje in ocenjevanja demonstrativnih argumentov.⁴ Na ta način gre za *dialoški* odnos, ki tipično sestoji iz dveh strani, od katerih vsaka igra svojo vlogo, običajno sta poimenovani *zagovornik* in *nasprotnik*. V vsakem primeru se dialoška zgradba argumentativnega procesa manifestira v obstoju dveh vlog, zagovornika in nasprotnika. V neke vrste racionalni rekonstrukciji gre za naslednjo dinamiko procesa: ko se zagovornik in nasprotnik strinjata o začetni množici propozicij (premis), zagovornik tipično predloži trditev oziroma sklep (v obliki hipoteze) in ga podpre z bolj ali manj dobrimi razlogi. Na drugi strani pa nasprotnik sklepu oporeka in skuša pokazati, da eden od razlogov ne drži (propozicija je neresnična), ali pa poskuša ovreči relacijo upravičevanja tako, da trdi, da trditev ni ustrezno ali pravilno podprta z razlogi (premisami). Menim, da je takšna izmenjava argumentov, v kateri nastopata dve strani in jo po svoji naravi dialoška, nujni pogoj za to, da je verbalna komunikativna izmenjava proces argumentacije. Zato enostavno nasprotje trditev, ki niso upravičene z razlogi, ne šteje kot proces argumentacije. Rečeno na kratko: argumentacija je lahko samo dialog.⁵

² Mislím, da takšno stališče o teoriji sklepanja v okviru argumentacije zastopata van Eemeren in Grootendorst (2004).

³ Bolj splošen pregled argumentativnega procesa z vidika njegove »socialne« perspektive najdemo v Smokrović (2015) in Smokrović (2017).

⁴ Za podroben prikaz demonstrativne logike in demonstrativnih argumentov prim. Corcoran (2009).

⁵ Čeprav se te zahteve zdijo premočne, zagovarjam stališče, da bi morala normalna, civilizirana argumentativna izmenjava imeti takšne značilnosti.

Najbolj značilna poteza argumentativnega procesa je obstoj različnih vlog, ki jih igrajo udeleženci. To sta vlogi tvorca argumenta in vloga izzivalca, ki jih postavlja na nasprotujoči si poziciji. Nasprotovalen značaj je na ta način vgrajen v dialoško-argumentativni proces že zgolj zaradi dejstva, da udeleženci igrajo dve nasprotujoči si vlogi. Dejstvo, da so udeleženci lahko sovražno nastrojena drug do drugega, je drugotnega pomena. Nasprotovalen značaj je navzoč v dialoški argumentaciji tudi v primeru, ko udeleženci sodelujejo v skupnem cilju povečanja znanja. Obenem pa velja, da čeprav nastopajo v nasprotovalnih vlogah, je v najboljšem interesu udeležencev, da sodelujejo na ravni oblikovanja izjavljanj in interpretacije.

Nasprotovalna, a vendar *sodelovalna* predpostavka teh vlog zdaj nastopi v svoji najmočnejši obliki. Takojšnja vloga zagovornika je, da prepriča nasprotnika, da je njegov sklep upravičen. Zato želi zagovornik prepričati drugega, nasprotnik pa se za vsako ceno želi izogniti temu, da bi bil zaveden.⁶ Da bi dosegel svoj cilj, je v najboljšem interesu zagovornika, da predloži razloge za svojo trditev in jih poveže s svojo trditvijo na način, ki je za nasprotnika maksimalno razumljiv in jasen. Z drugimi besedami, trditev, ki jo zagovarja, bo nasprotniku kar najbolj dostopna/spoznatna. Natanko tako Mercier in Sperber formulirata svojo tezo:

En način, kako prepričati svoje naslovnike, je ta, da jim pomagamo preveriti konsistenco tega, kar trdimo, s tem, v kar so že *sami* prepričani, ali celo bolje, če je le mogoče, da jim pomagamo ugotoviti, da bi bilo nekonsistentno s tem, v kar so že *prepričani*, če trditve ne bi sprejeli. Za komunikatorja je bolje, če pošteno predloži to konsistenco, ki jo naslovniki v vsakem primeru preverjajo (Mercier in Sperber, 2011b).

Dutilh Novaes deli to stališče z Mercierjem in Sperberjem. A medtem ko onadva pristopata k argumentaciji iz empiričen perspektive, ki bi lahko bila potrjena, Dutilh Novaes obravnava temo iz logično idealizirane perspektive, ki zahteva formalno veljavnost kot značilnost pravih argumentov. Prejšnji formulaciji dodaja najvišji logični standard. Če naj bo argument maksimalno razumljiv nasprotniku, mora zagovornik, kot pripominja, »nadaljevati od premis do sklepa v majhnih sklepalnih korakih, kjer mora biti vsak korak *neovrgljiv*, tako da ni nasprotniku na voljo nobena nasprotna poteza« (Dutilh Novaes, 2015: 602; moj poudarek). Poudarja, da strukturalne značilnosti dialoške izmenjave sovpadajo z glavnimi značilnostmi formalne deduktivne metode. Razlika med obema perspektivama je zdaj jasnejša. Na eni strani imamo empirično, vsaj v načelu preverljivo zahtevo glede deduktivnega obnašanja udeležencev (Mercier in Sperber), na drugi strani pa je najvišji normativni standard, ki ga celo strokovnjaki težko izpolnijo (Dutilh Novaes).

⁶ Ta formulacija velja *ceteris paribus*. Razumno je predpostaviti, da morajo biti izpolnjeni dodatni pogoji, denimo, da sta oba približno enako racionalna.

Glede uspešnosti v doseganju logičnih maksim obstaja, seveda, velika razlika v tem, ali so v argumentaciji udeleženi eksperti ali pa naivni sklepalci. Dialogska struktura tudi od naivnih sklepalcev zahteva, da tvorijo konsistentne argumente in so občutljivi na način, na katerega resnica premis v argumentu nudi podporo za sklep. Ali pa bodo udeleženci v večji ali manjši meri nagnjeni k temu, da se obnašajo na opisani način, je odvisno od deduktivnih sposobnosti udeležencev in, kar je še bolj pomembno, od oblike, ki jo argumentativni proces lahko privzame.

Glede deduktivnih sposobnosti udeležencev je jasno, da bo ekspert poskusil tvoriti (samo idealni logik tudi vedno bo) *neovrgljive* argumente, naivni sklepalci pa v najboljšem primeru samo dobre *ovrgljive*. A splošno načelo v obeh primerih lahko izrazimo kot: oba skušata zagotoviti (kolikor le lahko), da resnica premis v argumentu nudi podporo za sklep. V primeru ovrgljivih argumentov gre za pravilo: če so vse premise resnične, bo tudi sklep, če se ne pojavijo »nenormalne« premise in je »vse ostalo enako«. V primeru neovrgljivih argumentov bo sklep resničen v vsaki možni situaciji, argument nujno ohranja resnico. Tisto, kar loči naivnega sklepalca od strokovnjaka, je očitno prepoznanje *nujnega ohranjanja resnice*. Samo slednjemu lahko pripišemo obvladovanje tega načela.

Potrebna pa je neka elementarna klasifikacija oblik argumentativnega procesa. Temeljila bi lahko na motivih, ki vodijo udeležence v procesu. Motivi bi lahko bili praktični (samo-promocija, zmaga) ali pa bi lahko usmerjali udeležence k nekemu epistemskemu cilju. Ta možnost nastopi, kadar so udeleženci *zares radovedni, ali je propozicija, za katero gre, resnična*. Doseganje resnice ima vlogo končnega cilja, za katerega lahko optimalno uporabimo sredstva, ki jih nudi nasprotovadni dialog. Argumentativni proces v svoji dialogski in nasprotovadni obliki je zdaj tak, da vodi do resnice na način, ki okrepi (deduktivne) sposobnosti in veščine udeležencev, ki so potrebne za razširitev spoznanja o zadevi, o kateri argumentirajo. Temu je gotovo tako v argumentaciji ekspertov, a mislim, da enako velja, do določene mere, za argumentacijo naivnih sklepalcev. V obeh primerih je nasprotovadni dialog odličen instrument za odstranjevanje predsodkov. Nasprotovadni vlogi v dialogu sta dobro zdravilo za *predsodek potrditve*,⁷ s čimer prispevata k boljši izvedbi v logičnem dokazu strokovnjaka, a tudi k tvorbi in oceni »dobrih«, ovrgljivih argumentov.

2. Sklepanje in argumentacija

Argumentativnega procesa se bom lotil malo bolj specifično, začenši z odnosom med sklepanjem in argumentacijo. Podrobneje si bom ogledal evlucijski pristop »od spodaj navzgor.« Mercier in Sperber sta v tej smeri opravila pionirsko delo. S

⁷ To vlogo odstranjevanja predsodkov v argumentativnem procesu močno poudarjata v svojih delih Mercier in Sperber (2011a in 2011b), pa tudi Dutilh Novaes (2015: 607).

svojim naturalističnim in evolucijsko usmerjenim pojasnilom odnosa med sklepanjem in argumentacijo sta prispevala h kognitivni znanosti (Mercier in Sperber, 2011a in 2011b). Prepričljivo sta pokazala, da je sklepanje evolucijsko dizajnirano, bolj natančno, »da je sklepanje najbolje prilagojeno svoji vlogi v argumentaciji, ki jo moramo tako obravnavati kot glavno vlogo sklepanja«. Njun pristop bom imenoval *teleo-funkcionalistični*, saj vsebuje teleološki element, ki določa sklepanje kot dizajnirano za evolucijo, in funkcionalistični element, saj je funkcija sklepanja ta, da dobro deluje v argumentaciji. Njuno terminologijo bom razširil s pojmi, ki jih je uvedla Ruth Millikan, ki je dejansko osnovala ta tip pristopa v kognitivni znanosti. Nekaj je po njenem dizajnirano za nek smoter, z naravno selekcijo ali človeškim duhom, tako da dobro deluje v *normalnih pogojih*. Normalni pogoji so tisti, ki najbolje ustrezajo opravljanju *lastne funkcije* (ang. *proper function*) naprave, torej pogoji, za katere je naprava dizajnirana.

Mercier in Sperber dokazujeta, da kadar sklepanje »uporabljamo za to, za kar je dizajnirano – najdevanje in ocenjevanje razlogov v argumentaciji –, deluje dobro in vodi do dobrega delovanja« (Mercier in Sperber, 2011a: 59). Po tem teleo-funkcionalnem in naturalističnem pojasnilu pomeni določiti lastno funkcijo predmeta (naravnega ali umetnega), določiti, kaj ta predmet je. Denimo, določiti, kaj so ledvice ali nož, pomeni določiti njihovo lastno funkcijo, čemu so namenjene. S tem, da ustrezno izvajajo svojo lastno funkcijo, organi popolno prispevajo k organizmu (v biološkem smislu), artefakti pa k funkcioniranju v njihovih *normalnih pogojih*. Ledvice prispevajo k organizmu, ker so zaradi svojih bioloških lastnosti dobra naprava za filtriranje krvi, nož pa je zaradi svojih fizikalnih lastnosti dober za rezanje.

Z uporabo analogije med *sklepanjem in ledvicami (nožem)*, še malo bolj kot Mercier in Sperber, bom raziskal odnos med sklepanjem in argumentacijo. Poanta je v tem, da pojasnimo tisto *lastnost sklepanja*, zaradi katere je tako ustrezno v svoji argumentativni rabi, pa tudi katere *značilnosti argumentacije* omogočijo sklepanju te dobrodejne učinke. Na določen način bom razširil stališče Mercierja in Sperberja oziroma, natančneje, pojasnil tisto, kar onadva včasih samo nakažeta.

Če analogijo razvijamo naprej, lahko rečemo, da je nož *dober* za rezanje. Tisto, kar ga dela dobrega, je njegova ostrina. Po analogiji je dobro sklepanje tisto, ki je dobro za argumentacijo. *Naravni pogoj* sklepanja je, da je uporabljeno v argumentaciji. A zakaj je temu tako? Katera lastnost razlikuje med dobrim in slabim sklepanjem? Kot smo videli, Mercier in Sperber pravita, da sklepanje »dobro deluje in vodi do dobrega delovanja« v argumentaciji. Kaj pomeni, da »dobro deluje«? Dejansko se tu skrivata dve vprašanji. Prvo zadeva lastnost sklepanja, drugo pa je – kako in zakaj ta zahtevana lastnost prispeva k uspešnosti argumentacije?

Najprej se zastavlja vprašanje o lastnosti sklepanja. Če naj spet uporabim analogijo, bi lahko rekli, da ostrejši ko je nož, bolj natančno in jasno bo rezal. *Natančen in jasen rez* je natanko tista vrsta reza, za katero je bil dizajniran. Podobno velja,

če naj pojasnimo funkcijo sklepanja v argumentaciji – označiti moramo tisto lastnost sklepanja, zaradi katere je argumentacija boljša. Mercier lepo povzame problem iz perspektive nasprotnika:

/.../ da bi rešili ta problem (tj. da ima tisti, ki je poslal informacijo, spodbudo za prevaro ali laganje prejemniku), ljudje presojujejo o sporočeni informaciji. Zato se je razvil mehanizem epistemske opreznosti, ki ocenjuje, kakšna je vrednost zaupanja v informacijo in plavzibilnost trditev. (Mercier, 2013)

V čem natanko je mehanizem epistemske opreznosti? V »ocenjevanju, kakšna je vrednost zaupanja v informacijo in plavzibilnost trditev«, nasprotnik dejansko ocenjuje bistveno lastnost sklepanja, ki je proizvedla dano trditev. Ocenjuje njegovo sposobnost, da ohranja in prenaša resnico od resničnih premis do sklepa.⁸ Povsem plavzibilen je sklep, da ima lastnost, zaradi katere je sklepanje primerno za argumentacijo, opravka z *ohranjanjem resnice*. Čeprav ne gre za logično lastnost *nujnega ohranjanja resnice*, je zahtevana lastnost sklepanja ta, da vodi od resničnih premis do novega resničnega prepričanja (ali, v obliki argumenta, od resničnih premis do resničnega sklepa). Izstopajoča lastnost sklepanja je *ohranjanje resnice* in zaradi te lastnosti je sklepanje dobro za argumentacijo.

Zaradi dialoške zgradbe argumentacije je ta lastnost sklepanja še posebej očitna. Temu je tako celo v vsakdanji argumentaciji. Ugovarjali bi lahko, da je ohranjanje resnice lastnost tipa *vse ali nič*. Argument ohranja to lastnost ali pa je ne ohranja. Če ohranja resnico, potem nujno ohranja resnico. V odgovoru na ta ugovor se bom oprl na razlikovanje med *obliko sklepanja* in sklepanjem kot *kognitivnim aktom*. Sklepanje je logično-semantična relacija, ki ohranja resnico ali pa ne (ali logično-sintaktična oblika, ki je veljavna ali neveljavna). Sklepanje pa je kognitivni akt dedukcije, pri čemer je stopnja njene popolnosti odvisna od deduktivnih sposobnosti dejavnikov. V svoji popolni ali idealni obliki je nedosegljivo v večini vsakdanjih situacij. Celó Frege ni prepoznal svoje zmote glede osnov teorije množic.

Če se zdaj vrnemo k naivnemu sklepalcu, ki je opremljen z mehanizmom sklepanja, precej nižje umeščenim od strokovnjakovega, kaj pa šele od nedosegljivega idealnega standarda. A kljub temu lahko dejstvo, da sklepanje v argumentaciji dobro funkcioniра, interpretiramo v smislu, da njegova funkcija ohranjanja resnice (ki je v mnogih vsakodnevniх situacijah zgolj latentna) postane očitna v procesu argumentacije.

Naj sklenem ta razdelek z opazko glede vprašanja argumentacije. Zakaj je lastnost ohranjanja resnice tista, zaradi katere sklepanje tako dobro deluje v argumentaci-

⁸ Na tej točki ni najbolj pomembno to, ali je resnica premis dejansko znana osebi in ali je zmožna oblikovati protidejstevnik: »Če bi bile premise resnične, bi bil resničen tudi sklep.«

ji? Odgovor: zato, ker pove nekaj o argumentaciji sami. Sklepanje, ki ohranja resnico, je za argumentacijo dobro sklepanje, kajti argumentacija je *usmerjena na resnico*.

3. Problem normativnosti

Skladno s tezo Mercierja in Sperberja, da je sklepanje dizajnirano za argumentacijo, sem trdil, da je značilna lastnost sklepanja njegova tendenca, da ohranja resnico in funkcionira posebej dobro v argumentaciji, saj je osnovna lastnost argumentacije same prav njena usmerjenost na resnico. V tem razdelku se bom ukvarjal s problemom normativnosti. Zanimalo me bo, kakšna je narava pravil, po katerih lahko dani sklepalni proces šteje kot pravi. Zanimajo me samo deduktivni procesi sklepanj, ob strani puščam induktivne, abduktivne, bayesovske in druge oblike sklepanj.

Peter iz našega primera, recimo, je občasno udeležen v argumentativnem procesu in je sposoben sklepanj in s tem argumentov. V argumentativnem procesu je lahko angažiran v dveh vrstah dejavnosti: lahko igra vlogo zagovornika, tistega, ki tvori argument, ali pa vlogo nasprotnika, ki presoja o argumentih drugih oseb.⁹ Ko argumentira, oskrbi upravičenje, dobre razloge iz svoje perspektive (premise sklepanja) za svojo trditev (sklep sklepanja). A obenem s svojo sposobnostjo tvorjenja sklepanj/argumentov Peter poseduje tudi, kot pravi Danilo, »veščino prepoznavanja, analize in ocene dokazovanj« tako glede pravilnosti argumentov drugih kot glede svoje lastne argumentacije. V vlogi tvorca argumentov Peter ne ravna naključno ali slučajno. Iz perspektive prve osebe ocenjuje lasten argument kot pravi ali nepravi glede na kriterije, ki so njemu dostopni. To so verjetno kriteriji, ki jih uporablja v svoji presoji argumentov drugih oseb. Reči, da večina racionalnih bitij poseduje enake kriterije, bi bilo zelo verjetno premočna trditev.¹⁰ Pametneje je reči, da obstaja »družinska podobnost« kriterijev, ne pa neka čisto določena množica. Pa vendar je v večini primerov, v dovolj enostavnih situacijah, naivni sklepalec sposoben ločiti pravilno od nepravilnega sklepanja. Nenazadnje bo naivni sklepalec do mere, v kateri je sposoben ločiti »dobre« od »slabih« argumentov,¹¹ spremenil ali revidiral svoja prepričanja, ko bo ugotovil, da nasprotnik ponuja nasprotna dokazila ali boljše razloge. Vprašanja so: kakšni so »kriteriji«, po katerih Peter tvori in ocenjuje argumente, sodi o njih kot o pravih, in kako so ti Petru prezentni? Glavni spor v dolgotrajni razpravi je, ali so norme do-

⁹ Naraven način razumevanja tvorbe argumentov je upravičevanje trditev. V zgradbi argumenta trditev nastopa kot sklep, ki ga podpirajo premise.

¹⁰ Nekateri menijo, da so standardi racionalnosti v pomembni meri odvisni od kulture (prim. Dutilh Novaes, 2013).

¹¹ Stopnja te sposobnosti se spreminja od naivnega sklepalca do vrhunskega strokovnjaka.

brega sklepanja logična pravila. Mnogim se zdi razumno, da Petru pripišemo osnovno logično zmožnost, da sledi vsaj nekaterim osnovnim logičnim pravilom. Drugi temu oporekajo.

Za ilustracijo te poante naj na kratko orišem glavna teoretska izhodišča, ki so relevantna v razpravi. Tradicionalna delitev poteka med dvema taboroma: tistimi, ki trdijo, da so pravila logike normativna za sklepanje, in tistimi, ki temu ostro nasprotujejo. Tabor prvih seže nazaj do Fregeja (1893: xv), ki pravi, da logika »univerzalno predpisuje, kako naj bi mislili, če naj bi sploh mislili«. Teoretiki iz drugega tabora jemljejo zares trditev Harmana, da »logika na noben pomenljiv način ni posebej relevantna za sklepanje« (Harman, 1986: 20). Harman sam lepo ponazorí problem z ostrim razlikovanjem med logično teorijo kot opisom relacije *implikacije* in teorijo o tem, kako *naj* bi običajni sklepalci sklepali. Razlika zadeva vprašanje, ali sta ti dve področji povezani tako, da so logična pravila relevantna za norme, ki vodijo človeško sklepanje. Harman ostro zagovarja stališče, da logična pravila implikacije nimajo nič s pravili, ki *naj* bi vodila človeško sklepanje. Nekateri se s tem ne strinjajo, a vsi sprejemajo obstoj vrzeli med logiko in sklepanjem. Kot je pokazal Harman, lahko vrzel opišemo kot razliko med logičnim dejstvom, *relacijo implikacije* oblike: $\{A_1, \dots, A_n\} \vdash B$, in psihološkim dejstvom, da kadar je nekdo prepričan, da p in da če p potem q , bi *moral* biti prepričan, da q . Harmanov argument proti normativnosti logike za sklepanje sestoji iz treh substancialnih trditev: (i) relacija implikacije ne pove, v kaj naj bomo prepričani; (ii) četudi bi bilo res, da smo prepričani v implikacije tega, v kar smo prepričani, bi bila naša kognicija prenapolnjena z irelevancami; (iii) nihče ne more biti prepričan v vse posledice svojih prepričanj. Zagovorniki pomembnosti logike za sklepanje morajo pokazati, da lahko vrzel premostimo in se tako izognemo Harmanovim ugovorom.

V poskusu, da bi to vrzel zaobšel, ponuja John MacFarlane (2004) zelo splošno strategijo. V svojem odmevnem prispevku formulira in razpravlja o kar nekaj načelih premositve (točno šestintridesetih), da bi določil tiste (če sploh katere), ki lahko prenesejo logična pravila, formulirana v formalnem jeziku, na normativna pravila, izražena v intencionalnih izrazih z deontičnimi operatorji (načelo premositve ima obliko: Če $P_1, \dots, P_n \models Q$, potem Φ , kjer je na levi strani logična relacija konsekvence, Φ pa je normativno načelo, ki izraža doksastično stanje sklepalca tipa: če je S prepričan, da $P_1, \dots, P_n$ skupaj implicirajo Q , potem bi S moral biti prepričan, da Q).¹² Premositvena načela naj bi tvorila relacijo ekvivalence med dvema »carstvom«, carstvom logike na eni in carstvom človeškega sklepanja na drugi strani. Tako konstruirana premositvena načela naj bi se izognila Harmanovim ugovorom. MacFarlane sam se ni dokončno odločil, katero od teh načel je

¹² Iz te sheme MacFarlane izpelje 36 premositvenih načel s spreminjanjem deontičnih operatorjev (obveza, dopustitev), polarnosti prepričanja (biti prepričan; ne biti prepričan, da ne) in dosega deontičnega operatorja v pogojniku (široki, ozki).

najbolj plavzibilno. Široka razprava o MacFarlanovem predlogu pa se ni iztekla v kako plavzibilno pozitivno rešitev glede normativne vloge logike v sklepanju.

Catarina Dutilh Novaes je predstavila način, kako bi lahko branili normativnost logike v sklepanju. Prepričljivo je pokazala, kako lahko multi-dejavniška, nasprotovalna in dialoška ideja argumentacije vključi normativno vlogo logičnih kانونov za sklepanje. Pri tem predstavi novo in zelo prepričljivo rekonceptualizacijo *logike*, ki temelji na njenem »inherentno dialoškem izvoru« (Dutilh Novaes, 2015: 607) in ki kaže, da je dedukcija nastala kot »posebna vrsta dialoške interakcije med dvema (fiktivnima) udeležencema, zagovornikom in nasprotnikom«. Vloga nasprotnika je iskanje protiprimerov, metodološki *desideratum* za zagovornika, če želi zmagati, pa je, da predstavi veljaven argument. Kot poudarja, »je lastnost monotonosti/ohranjanja resnice dodatek nasprotovalnemu, strateškemu desideratumu 'premagati' nasprotnika v razpravi« (Dutilh Novaes, 2015: 601). In dodaja: »samo neovrgljivi argumenti zdaj štejejo kot pravilne poteze v deduktivnem argumentu«. Zato, pravi, »se zdi, da sposobnost deduktivnega argumentiranja in sklepanja ni nekaj, kar bi spontano nastalo iz bolj vsakdanje argumentativne prakse« (Dutilh Novaes, 2015: 602). Glede normativnosti logike za sklepanja pa sklene, da »deduktivna logika nima nobene normativne teže zunaj precej specifičnih, visoko regimentiranih dialoških situacij« (Dutilh Novaes, 2015: 606).

Zdaj lahko združimo dve različni teoriji, ki zagovarjata socialni pristop k sklepanju. Čeprav obe veliko prispevata k sodobni teoretski razpravi, se bom osredotočil na njune enostranosti. Dutilh Novaes ponuja inovativno pojasnilo normativne vloge logike v sklepanju, a ta velja samo za sklepanja ekspertov, vsakdanja sklepanja pa so v sivem območju. Na drugi strani Mercier in Sperber ponujata odlično pojasnilo glede funkcionalne ali adaptivne vloge vsakdanjega sklepanja, vendar zelo malo povesta o merilih ocenjevanja tega sklepanja.

Izziv je, kako na plavzibilen način povezati oba pristopa, če je to sploh mogoče. Zavzemam se za empirični pristop »od spodaj navzgor« kot izhodišče. Očiten problem za to stališče je, kako priti do meril presoje za izmero napredka, ki ga dosežemo v nasprotovalni argumentaciji. Zagovornik poskuša zavreči argument nasprotnika tako, da, kot pravita Mercier in Sperber, »oprezno« išče protiprimere. A možen ugovor bi lahko prišel s strani zagovornikov drugega pristopa, »od zgoraj navzdol«. Ugovarjali bi lahko, da nasprotnik dejansko samo preverja veljavnost zagovornikovih dedukcij. Problem pa je, da pojem veljavnosti zanesljivo ni nekaj, kar bi bilo na voljo naivnemu subjektu. Naj navedem Stenninga, ki je blizu stališču Dutilh Novaes:

Izvor logike je model tega, kar bi lahko poimenovali nasprotovalna komunikacija. /.../ Tisto, kar *sledi* v dedukciji, je, karkoli je resnično v *vseh* interpretacijah premis – to je definicija logično veljavnih sklepanj. /.../ Naša naloga, v vlogi poslušalca ali govorca v diskurzu, ki bi naj bil deduktiven, je preverjanje sklepanj tako, da jih skušamo uničiti, s čimer zagotovimo, da je tisto, kar je izpeljano, resnično v *vseh* modelih premis, ne samo v intendiranem. (2002: 138)

Sposobnost ugotovitve, da je sklep argumenta resničen v vseh interpretacijah (ne samo v intendirani), je značilnost, ki jo tipično pripišemo logičnemu ekspertu. Ugotoviti, da je »tisto, kar *sledi* v dedukciji, tisto, kar je resnično v *vseh* interpretacijah premis«, pomeni ugotoviti, da argument *nujno ohranja resnico*. Prepoznanje lastnosti nujnega ohranjanja resnice loči strokovnjaka od naivnega sklepalca. Tisto, kar iščemo, je pojasnilo normativnosti, ki velja tudi za vsakdanja sklepanja.

Na kratko bom predstavil stališče, ki bi lahko pomenilo neke vrste rešitev. V ta namen se bom spet oprl na vlogo nasprotovalnega argumenta. Verjetno je razlog za to, zakaj lahko v argumentaciji na ravni laikov udeleženci dosežejo samo »dobre«, ovrgljive argumente, ta, da nimajo jasnega razumevanja pojmov, ki nastopajo v izpeljavah. Naj bodo to pojmi *če-potem*, *ne*, *ali*, *resničen*, *neresničen* in tako dalje. Pa vendar bi udeleženci lahko imeli (in običajno tudi imajo) nepopolno propozicijsko razumevanje teh pojmov.¹³ Seveda takšno razumevanje, ki ga kot posamezniki posedujejo, najbolj pogosto ne zadošča za napredek v deduktivnih sposobnostih. A privzemimo, da so udeleženci intrinzično radovedni glede resnice propozicij in da mora zagovornik svoje izpeljave izvesti čim bolj jasno, medtem ko se nasprotnik trudi, da bi s protiprimeri njegovo izpeljavo ovrgel. V tem primeru bosta sicer z zavzemanjem nasprotovalnih vlog, vendar z epistemskim sodelovanjem, skupaj prišla do bolj ali manj pravih pravil. Mislim, da je to pojasnilo podobno Putnamovi jezikovni delitvi dela (1975).¹⁴ V zgornjem pojasnilu pa namesto eksperta zagovornik in nasprotnik skupaj postopoma dosežeta boljše razumevanje pojmov, za katere gre. Ta izmenjava med zagovornikom in nasprotnikom, v kateri se opirata drug na drugega in se na določen način drug od drugega učita, bi lahko pojasnila, kako začetnik spontano napreduje v svojih deduktivnih sposobnostih in se približuje ravni strokovnjaka. To seveda ne more pojasniti, kako je začetnik postal strokovnjak. Potrebno je nekaj dodatnega učenja. Ampak tudi proces učenja lahko, navsezadnje, obravnavamo kot argumentativno izmenjavo.

¹³ Odlično pojasnilo razlik med propozicijskim in dispozicijskim razumevanjem logičnih konstant najdemo pri Corine Besson (2010).

¹⁴ V Putnamovem slavnem primeru se Oskar zaradi svojega nepopolnega razumevanja zanaša na strokovnjake, ko gre za razumevanje izrazov *brest* in *bukev* (1975).

Normativity of logic and everyday reasoning

A motivating factor for this paper is Danilo Šuster's excellent book *Moč argumenta* (*The Strength of Argument*) on informal logic. The paper adds to the meta-theoretic issue concerning discrepancy between formal methods and their applicability to human reasoning, which is indicated, but insufficiently developed in the book. Two approaches discussed in the contemporary debates on everyday reasoning and argumentation deserve special attention. The first is Mercier and Sperber's evolutionarily determined argumentative theory of reasoning, and the second Catarina Dutilh Novaes' dialogical, multi-agent theory. My view, partly based on the two theories, is that inherited individual deductive abilities can be improved through argumentation. Rather than claiming that the social, multi-agent aspect always predominates individual thinking, I hold that the argumentative process possesses ameliorative resources that (under favorable conditions) can enhance human reasoning.

Keywords: everyday reasoning, normativity, logic

Literatura

- Besson, C. (2010). »Understanding the logical constants and dispositions to infer«. *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 5, str. 1–24.
- Corcoran, J. (2009). »Aristotle's Demonstrative Logic«. *History and Philosophy of Logic*, 30, str. 1–20.
- Frege, G. (1893). *Grundgesetze der Arithmetik I*. Jena: Pohle.
- Dutilh Novaes, C. (2013). »A Dialogical Account of Deductive Reasoning as a Case Study for how Culture Shapes Cognition«. *Journal of Cognition and Culture*, 13, str. 459–482.
- Dutilh Novaes, C. (2015). »A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic«. *Dialectica*, 69(4), str. 587–609.
- Field, H. (2009). »The Normative Role of Logic«. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 83, str. 251–268.
- Harman, G. (1986). *Change in View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- MacFarlane, J. (2004). »In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought?«. Neobjavljen rokopis, predstavljeno na simpoziju o normativni logiki, ki ga je 2004 organizirala Osrednja sekcija APA.
- Mercier, H. (2013). »The Function of Reasoning: Argumentative And Pragmatic Alternatives«. *Thinking and Reasoning*, 19(3-4), str. 488–494.
- Mercier, H. in Sperber, D. (2011a). »Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory«. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(2), str. 57–74.

- Mercier, H. in Sperber, D. (2011b). »Argumentation: its adaptiveness and efficacy«. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(2), str. 94–111.
- Putnam, H. (1975). »The Meaning of 'Meaning'«. V Gunderson, K. (ur.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press.
- Smokrović, N. (2015). »Argumentation as a Means for Extension Knowledge«. *Croatian Journal of Philosophy*, 15, str. 223–231.
- Smokrović, N. (2017). »Curiosity and the Argumentative Process«. V Borstner, B. in Gartner, S. (ur.), *Thought Experiments between Nature and Society*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Stenning, K. (2002). *Seeing Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- van Eemeren, F. in Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boris Vezjak

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Argumenti *ad hominem*: k zgodovinskemu izvoru

Argumenti *ad hominem* se običajno delijo na dve osnovni obliki: zmerjalne in okoliščne (*tu quoque*). V preteklosti se je odvila obsežna razprava o izvoru in koreninah tega argumenta, vendar ostaja nejasno, ali je dejansko Aristotelova izpeljava tega argumenta nekaj, kar ustreza današnji rabi. Niti ni povsem jasno, ali je antični mislec že razvil t. i. okoliščni *ad hominem* argument. Vzemimo Chichi (2002), ki verjame, da obstaja vsaj nekaj dokazov za takšno trditev, medtem ko Walton (2004) misli ravno nasprotno. V »Sofističnih zavržbah« je Aristotel predlagal, da bi morali preiskati nedoslednosti v stališčih izjavljalca glede njegovih osebnih izjav in obenem tistih, ki so izpeljana iz značaja osebe. V tem smislu je Aristotel razlikoval med argumentacijsko tehniko, usmerjeno proti človeku (*pros ton anthropon*), in tisto, usmerjeno proti argumentu. Ob tem je imel najbrž v mislih obliko kršitve posameznikovih lastnih pravil oz. zavezanosti.

Članek se dotika nekaterih besedilnih evidenc iz »Topike«, »Metafizike« in »Sofističnih zavržbah«, kjer je argumentacija *ad hominem* navzoča na retorični in logiški način. Dokazoval bom, da je distinkcija med retorično in logiško obravnavo tista, ki ji Aristotel kot edini tudi sledi. Se pravi: po logiški plati sledi argumentom iz zavez, kar pa izključuje okoliščni *ad hominem*, po retorični plati pa je pod vprašaj postavljen *ethos* sogovorca.

Ključne besede: argumenti *ad hominem*, zmote, Aristotel, John Locke, logika, retorika

Uvod

Kot pravi Woods (2007a: 72), je nek sprejet vzorec sklepanja zmoten tedaj, ko izpolnjuje štiri pogoje: (a) sklepanje mora biti zmotno, nato (b) prepričljivo, kar pomeni, da je zmotnost neočitna, (c) splošno sprejeto in uporabljano ter (d) neopopravljivo, tj. stopnja ponavljanja iste napake je tudi po »diagnozi« zelo velika. Teoretiki zmot, še dodaja, so se pretežno ukvarjali le s prvim pogojem, zanemarjali pa preostale.

Zmota *ad hominem* ali »napad na človeka« sodi v takšen nabor standardnih seznamov, s katerimi začenjamo vsako šolsko razpravo o neformalnih zmotah.

Ustrezati bi morala Woodsovim kriterijem, a vsaj glede nekaterih pogojev to ni preveč očitno. Lahko bi dejali, da stoji na meji tega, čemur danes pravimo zmota, pri čemer moramo njeno specifičnost šele definirati. Ne le, da pri tem večina sledi razumevanju, ki temelji na njeni skorajda didaktični vrednosti, saj nas napeljuje na argumentiranje proč od vsebine, kar jemljemo za po sebi nevarno »metodološko« izhodišče v razpravi, *ad hominem* se nam zdi nesprejemljiv kot razpravljalna strategija, usmerjena proti tistemu, ki neko stališče izreka, s čimer oporeka osnovnemu sokratskemu načelu »Ne kdo, temveč kaj« (*Non quis, sed quid.*«).

Hipertrofija teoretičnih debat bi nas lahko zapeljala v prepričanje, da je različne koncepcije zmote, našteje v nadaljevanju, treba v njihovi raznolikosti le uskladiti, morda slabe izločiti in boljše izpostaviti. Na koncu sledi presenečenje: podrobnejši vsebinski in tudi zgodovinski pregled argumentacij *ad hominem* nam razkrije tudi nenavadno heterogenost razumevanj, ne le definicij, in sicer tako njenega obsega kot statusa »zmotnosti«. Kot ugotavlja Šuster (2015: 245), gre pri *ad hominem* za preusmerjanje pozornosti z argumenta na tistega, ki argumentira: na njegovo osebnost, značaj, poklic, posebni interes, okoliščine ali motiv, zaradi katerih naj bi zagovarjal določen sklep. Toda dimenzija njegove težavnosti se pojavi, ko jo pogledamo поблиže tudi z zgodovinsko-razvojnega vidika.

Standardne definicije zmote

Začnimo razpravo s standardnimi definicijami, ki so izrazito raznobarvne in tudi površne – tiste, ki jih uporabljajo razširjeni učbeniki neformalne logike, jo podajajo v različnih smereh, največkrat na izrazito ohlapen šolski način, ki ni preveč uporaben. Anthony Weston, recimo, taksonomično navaja 30 pravil, ki naj olajšajo naš logični premislek, oziroma podaja »preprosta pravila, da sestavimo dobre argumente« (Weston, 1987: ix). Med njimi je pravilo številka 17: »Osební napadi ne izničijo vira/povoda. To pomeni, da *ad hominem* zmota napade človeka z domnevno avtoriteto in ne toliko njegove kvalifikacije.« (Weston, 1987: 85) Seveda ne drži, da bi *ad hominem* veljal le za osebe z avtoriteto in tudi ne, da se ne dotika njihove usposobljenosti in znanj. Uporabljajo jo vendar bistveno širše, vsakodnevno in v popolni neodvisnosti od ugleda ali položaja osebe. Tudi usposobljenost take osebe ne igra nobene vloge.

Za vse različice te napake naj bi bilo značilno, da razpravo speljejo proč od relevantne teme, zato spadajo pod zmote ustreznosti ali relevance. Kahane (1990: 299) podaja naslednjo definicijo: »Zmota *ad hominem* je sestavljena iz nerelevantnega napada na nasprotnika, namesto na njegove argumente.« Čeprav je, kot bom pojasnil v nadaljevanju, načeloma res, da je to zmota relevance, pri kateri oseba ali njene okoliščine niso povezane s sklepom in relevantne zanj, lahko najdemo tudi primere, kjer to ne drži. Tudi Copi in Cohen (1986: 91) ugotavljata, da je »*ad hominem* zmota ustreznosti (relevance) in je skupna vsem zmotam, pri ka-

terih so premise logično nerelevantne za sklepe in zaradi tega nezmožne pokazati na njihovo resničnost.« K temu še dodajata, da je nerelevantna tu logična in ne psihološka: »Kajti razen če ni neke psihološke povezave, ne morejo prispevati k prepričevalnosti in navidezni pravilnosti.« Čeprav osebni napad in okoliščine niso logično relevantni za resničnost ali neresničnost tega, kar neka oseba izjavlja in s tem za pravilnost argumenta, pa *ad hominem* lahko včasih po njunem prepričanju skozi psihološke procese prenosa oziroma transferja. Čustveni odziv lahko včasih spremlja stališče, ki zamegli presojo in zatemni dejstvo, da »celo najbolj zloben med ljudmi včasih pove resnico ali razmišlja pravilno« (Copi in Cohen, 1986: 92).

Avtorja (1986: 97–99) sicer razlikujeta med kasneje standardnim načinom ločevanja na dva tipa *ad hominem*, zmerjalni *ad hominem* (ang. *ad hominem abusive*) in okoliščni *ad hominem* (*ad hominem circumstantial*). Ko razpravljata o neki drugi zmoti (*argumentum ad ignorantiam*), pa presodita, da je zmerjalni *ad hominem* lahko tudi nezmoten, če je npr. uporabljen na sodišču v poskusu zavrniti pričevanja (dokazovanja) neke priče. V njene dokaze lahko dvomimo, če je npr. ta priča znana kot kronični lažnivec in krivoprisežnik. Toda če dokazovanje, dodajata, vodi do neresničnosti tega, kar naj bi priča dokazovala, namesto da bi sklepali le, da dokaz ne vodi do resnice, potem je bilo sklepanje zmotno (Copi in Cohen, 1986: 94). Ob tem ne navajata drugih izjem, kjer bi *ad hominem* ne bil zmoten argument. Razen opisanega napada na dokaze priče bo vselej, ko nekdo uporablja osebne okoliščine nasprotnika, da bi postavil njegov argument pod vprašaj, to primer zmotnega sklepanja.

Van Eemeren in Grootendorst (2004: 177) v perspektivi svojega pragma-dialektičnega pristopa in poudarka na kršitvah pravil kritične razprave pri argumentaciji zelo podobno ločujeta med zmerjalno, okoliščno in *tu quoque* varianto zmote: prva je osebni napad na nasprotno stran, pri kateri drugega prikazujemo kot neumnega, nepoštenega, nezanesljivega ali s kakšno drugo negativno oznako. Okoliščni *ad hominem* razvijemo, ko sogovorniku očitamo motivirani samointeres, s čimer njegovo stališče sledi varljivi racionalizaciji. Pri *tu quoque* inakici mu očitamo nekonsistenco glede dejstev, ko njegove trditve primerjamo s siceršnjimi stališči in dejanji: protislovnost naj bi, tako avtorja, zadevala razkorak med prvim in drugim.

Vse zmote naj bi, tako ista avtorja (2004: 177), družile naslednje značilnosti: (a) da se sogovorec v razpravi ne dotika argumentacije druge strani, (b) da poskuša namesto tega pridobiti ali ojačati podporo za svoje stališče, (c) da pri tem diskreditira drugo stran in (d) da prikazuje sogovornika kot nevrednega zaupanja.

Vsi ti primeri niso preveč zadovoljivi, da bi lahko hitro prepoznali, kateri argument je zares *ad hominem*. Woods (2004: 13) govori o zanje značilnih razumskih odpovedih (ang. *rational misfirings*) in razumskih zlorabah (ang. *rational abuses*). Odpoved tu zadeva napake, ki izvirajo iz argumentov, ki napadajo človeka

namesto argument, zlorabe pa se nanašajo na premišljemo uporabo *ad hominem* argumentov, da bi očrnili nasprotnika. Največkrat opisujejo najhujše in hitro prepoznavne vulgarne situacije. Nerelevantnost, kot pri Kahaneu in Copiju, je hitro izmuzljiv kriterij, kajti vprašanje, ki je odprto, je: kdaj je kakšen napad sploh relevanten in kdaj ne v bolj kompleksnih argumentih, kakršni običajno v praksi življenja prevladujejo?

Poglejmo si še en primer opredelitve, pri kateri tudi Govier v svojem delu *A Practical Study of Argument* (1992) opozarja, da *ad hominem* ni nujno zmoten in pravi naslednje:

Predpostavka o ozadju, osebnosti, značaju ali okoliščinah neke osebe je ne-relevantna glede veljavnosti njenih teorij in argumentov, razen v zelo posebnem primeru, ko so te teorije in argumenti povezani s to osebo. Določene točke glede osebnega ozadja lahko govorijo o zanesljivosti dokazov in legitimnosti povoda. Kar pomeni, da so relevantne za našo odločanje, ali sprejeti njene trditve o dokazih in virih, čeprav niso neposredno relevantne za vprašanje, ali so ti dokazi resnični ali neresnični. Zagrešili smo zmoto *ad hominem*, če smo sklepali iz ozadja, osebnosti in značaja in naredili sklepe glede argumentov in teorij; izjema so le tisti primeri, ko so premise relevantne za sklepe na pravkar opisan način. (Govier, 1992: 165)

Že iz naštetih primerov vidimo, da se zmotnost, ki se naslanja na očitke o nerelevantnosti, lahko hitro zamaje – še več, na trenutke se dopušča, da so lahko osebni očitki relevantni. Naštete definicije in poskusi opredelitev kažejo na večplastnost, a tudi na izmuzljivost, zmote do te mere, da je nekateri avtorji, kot je Hitchcock (2006), sploh ne uvrščajo med zmote in dvomijo o smiselnosti takšne taksonomije. Čeprav bi se na prvi pogled zdelo, da je apriorno neveljavno spodbijati nekaj na človeku, ki nek argument izreka, in ne argumenta kot takega, kot zveni šablonska ugotovitev, nas je že Aristotel posvaril, da je nesmiselno zaupati stališčem osebe, če pred tem ne zaupamo osebi, ki jih zagovarja. Samoumevnost, da je *ad hominem* veljavna oblika zmote ali da je sploh zmota, ni tako močno konsenzualna, kot bi pričakovali. Kot osebni napad potencialno postane nezmotna oblika, kadar je smiselno orožje v politični debati, kadar sta »značaj in zaveza k izvršitvi (ang. *commitment*) povezana« (Walton 1998: 198). Tedaj, ko je potemtakem politikov značaj nekako relevanten za to, da pretresemo njegova načela in njegovo pripravljenost za premišljene odločitve, ki temeljijo na teh načelih. V teh duhu so tudi najbolj nesramni osebni napadi lahko videti bolj racionalni in smiselni v kontekstu politične ali kake druge vrste diskusije, a le tedaj, ko so ustrezno podprti z relevantno temo.

Kot že rečeno, je možna situacija, ko je *ad hominem* lahko sprejemljiv kot nezmoten: tista na sodišču, kadar se recimo značaj priče povezuje z njenim pričevanjem in trditvami – in res se zdi, da je takrat značaj prevzel vlogo dovolj relevantnega faktorja. Walton gre celo dalje in trdi, da noben *ad hominem* ni inherentno zmo-

ten; ali je dober ali slab argument, je odvisno od argumentacijskega konteksta. Zato je »inherentno šibka in krhka oblika argumenta« (1998: 213), vendar mu moramo zaupati, ko gre za moralne in politične teme: »Če vam Bertrand Russell svetuje, kako naj vodite svoje življenje, potem je smiselno, da se vprašamo, kako je Russell vodil svoje lastno.« (Walton, 1998: 121)

»Napad na človeka« se potemtakem izkaže za nenujno žaljivega – množice ga verjetno zato manj hitro prepoznajo in ovrednotijo, če ni takšen. Toda v primerjavi z drugimi napakami je še zmerom zelo identifikabilen, zaradi česar ima določeno instruktivno ali pedagoško vrednost, kakopak če skupnost in državljani sploh kažejo voljo po učenju in zavračanju neveljavne argumentacije.

Prevladujoče sodobne tipologije *ad hominem*

V svojem edinem monografskem prikazu do danes, ekskluzivno posvečenem problemu zmote *ad hominem* z izčrpnjšo analizo njenih tipov, Walton (1998: 113) izhaja iz naslednje njene splošne argumentacijske oblike:

Oseba A je slabega značaja, torej njen argument X ne smemo sprejeti.

Kakor vidimo, v osrednje postavlja značaj (*ethos*). Podtipi te splošne oblike so po njegovem neposredni *ad hominem* (ang. *direct ad hominem*): v njem napadamo značaj O-ja. Pri okoliščnem *ad hominem* (ang. *circumstantial ad hominem*) napadamo ali problematiziramo nekonsistenco med sklepi argumenta in zavezo k izvršitvi (ang. *commitment*) O-ja. Pri pristranskem *ad hominem* (*bias type ad hominem*) naštevamo zunajlogiške motive, zakaj O navaja pristranske sklepe v argumentu. Walton (1998: 261) navaja še druge primere *ad hominem* variant: krivda po povezavi, zmota dveh napak, tudi ti, zastrupitev vodnjaka (prav tam: 261). Danes Walton predvsem v javni in medijsko kontekstualizirani razpravi našteva štiri vrste te zmote; pri tem nekatere ponavlja, druge modificira. Naj jih na kratko predstavim.

1. Etotični *ad hominem*

Zmerjalni *ad hominem* je prva med njimi, včasih mu pravimo tudi *ad personam* (napad na osebo), Walton (2007: 164) ga imenuje »etotičen«. V aristotelski retoriki občinstvo vselej ocenjuje govorčev argument ob pomoči *ethosa*, torej predpostavljenega govorčevega značaja. Če je ta moralno dobra oseba, bo njegov argument sprejemljivejši, in obrnjen. Sklepanje, ko je iz verodostojnosti govornika izpeljana sprejemljivost njegove argumentacije, je po Waltonu nekoliko pozabljena komponenta, ki jo sam imenuje za »etotično« (značajsko) zato, da bi jo jasneje razlikoval od moralne. Beseda za moralnost sicer izvira iz iste besede in njenega pridevnika *ethikos*. Etotični argument je torej element formalne dialektike, ki v argumentacijo vpelje »značajsko« verodostojnost govornika kot faktor, ki vpliva na

presojajo prepričljivosti njegovih izjav. No, oblika tega tipa zmote je enostavna, že navedena:

»Oseba A ima slab značaj, torej njenega argumenta ne moremo sprejeti in ni veljaven.«

2. Okoliščni *ad hominem*

Okoliščni ali *circumstantial ad hominem* (lat. *ad hominem circumstantiae*) upošteva po istem avtorju (2007: 165) tiste kontekste v razpravi, ki sogovorčevu trditve naredijo za neprepričljivo ali nekonsistentno. Tukaj sledim Waltonovi razlagi, kjer se zdi, da to vrsto interpretira neklasično: okoliščni argument ne povezuje neposredno z zaznanimi motivi, ampak ga približa vrsti *tu quoque*. Klasičen primer zanj je lahko prepoved kajenja. Predstavljajte si, da ste eden izmed zaskrbljenih staršev, ki želijo svojim otrokom odreči ta omamni užitek, vaš otrok pa vam zabrusi: »Hej, stari, glede na to, da kadiš tudi sam, si povsem neprepričljiv.«

Če je za zmerjalni *ad hominem* značilen očitek o slabem ali nekoherentnem značaju napadenega, se okoliščni sklicuje na nekonsistenco: če kadite in karate svoje otroke, da tega ne smejo početi, a to počnete sami, je nastopila situacija tovrstne neprepričljivosti. Argument bi na kratko predstavili v takšni obliki:

»Oseba A zagovarja trditve X, toda izvaja dejanje, ki implicira, da je zavezana trditvi, ki je nasprotna X. Torej je A slaba oseba in njene trditve X ni treba sprejeti.«

Pomembno pri tem je, da se nekonsistenca povezuje z moralnostjo osebe, da torej očitek leti na vas kot kadičar in kot nekoga, ki »pridiga«, kar pomeni, da posredno izpostavlja značajska »sprijenost« osebe.

Odprto in zanimivo vprašanje je, gledano z vidika argumentacijskih shem, ali je morda »tudi ti« (latinsko *tu quoque*) avtonomen tip *ad hominem* zmote in ne zgolj okoliščna varianta. »Tudi ti« vrsta zmote, pa postane prevladujoč *ad hominem*, ko je uporabljena za namen »protinapada«, zanj pa je hkrati značilen očitek o nekonsistenci. Oblika argumenta je v tem primeru taka:

»Oseba A trdi, da sem slaba oseba, ker sem počel X, toda v resnici je sama počela X.«

Tako vrača udarec in se osredotoča na »nevtralizacijo« argumenta *ad hominem* s tem, da napade sogovorca.

3. Pristranski *ad hominem*

Če je za okoliščni *ad hominem* karakterističen očitek o nekonsistenci (»Pravite, da počnem X, ampak vi počnete isto.«), je za tretjega, sledeč Waltonu (2007: 168), temeljna dimenzija pristranskost. Pristranski *ad hominem* temelji na poudarku o nekredibilnosti oziroma neverodostojnosti. Splošna oblika argumenta je lahko takšna:

»Oseba A je v svoji trditvi pristranska, ker je povezana s stanjem stvari S. Torej je njen argument treba zavreči.«

Preusmeritev razprave na osebo je tu hitro zaznavna, očitek o pristranskosti še bolj. Velja pa omeniti, da bi zmotnost takšne argumentacije pod določenimi izjemnimi pogoji lahko padla, če bi kontekst povezanosti bil drugačen in povsem smiseln za opredelitev pristranskosti.

4. Zastrupitev vodnjaka

Četrty argument tipa *ad hominem* je dobil ime »zastrupitev vodnjaka«: v skladu z bajko iz srednjega veka, ko so verjeli, da so Judje krivi za zastrupitev studenca, kar je bil le izgovor, da se jih preganja. V tem tipu napada na človeka predpostavljamo, da je oseba močno in dogmatično zavezana zagovarjanju neke trditve, zaradi česar ji v njeni presoji ne smemo nikoli zaupati (Walton, 2007: 168). Opis zmote bi lahko bil naslednji:

»O osebi A poznamo ali vemo X. Zaradi tega X velja, da njeni argumenti niso resnični.«

Za »zastrupitev vodnjaka« je velikokrat značilna sovražnost, napad na človeka pa nujno sploh ni povezan s temo razprave. Izgovor za diskreditacije sogovorec običajno najde v njeni preteklosti ali pripisu, pri nas pa je izjemno priljubljeno, da jo uvrstimo v določeno že vnaprej negativno konotirano skupino ljudi ali »klan«, pri čemer vas lahko specifično »obremenjuje« ne le članstvo v poljubni organizaciji, stranki ali društvu, temveč že kakšen zelo partikularen dogodek. Značilno za tretji in četrti tip argumenta je, da ju govorec velikokrat usmeri proti napadenemu človeku, še preden je ta sploh spregovoril, postopa torej z vnaprej določenim mnenjem o njem in ga zaradi tega že predhodno izključi iz razprave.

Zgodovinski konteksti nastanka *ad hominem*

V razvojnem smislu je vedno izziv identifikacija posameznih tipov zmot. Katere od naštetih sodobnih vrst zmote lahko npr. najdemo pri antičnih avtorjih in, čisto konkretno, pri »očetu« logičnih zmot, Aristotelu? Kot vemo, je ta v delu »Sofistične zavržbe« poskusil opredeliti 13 zmot; po nekem drugem številu sicer le 12, če upoštevamo, da sta dve, sestava in delitev, obravnavani kot ena. Platonov zna-

meniti učenec je svoj seznam razdelil na dva temeljna razreda zmot, jezikovne in nejezikovne, torej logične.

Sholastična tradicija jih je v latinščini poimenovala kot *fallaciae dictionis* (jezikovne zmote) in pri tem naštela naslednje: (1) dvoumnost (*fallacia aequivocationis*), (2) amfibolija (*fallacia ambiguitatis*), (3) sestav (*fallacia compositionis*), (4) delitev (*fallacia divisionis*), (5) poudarek (*fallacia accentus*) in (6) govorna figura (*fallacia figurae dictionis*).

Med *fallaciae extra dictionem* (nejezikovne zmote) pa je glede na aristotelsko tradicijo sholastika naštela naslednje: (1) naključna lastnost (*fallacia accidentis*), (2) na določen način in enostavno (*fallacia secundum quid et simpliciter*), (3) nevednost glede zavrnitve (*ignorantia elenchi*), (4) zahteva po dokazu (*petitio principii*), (5) potrditev konsekvensa (*fallacia consequentis*), (6) nevzrok kot vzrok ali napačen vzrok (*fallacia de non causa ut causa*), (7) mnoga vprašanja v enem (*fallacia plurium interrogationum*).

Večina naštetih zmot (Bregant in Vezjak, 2007: 29) se je ohranila do danes in obdržala pod istimi imeni, nekatere so dobile nova, spet kakšno je zgodovina zavržla kot zmoto. Tudi te imajo svoj kontekst nastanka; paralogizmi (iz grškega izraza *paralogismos*) so bili za Aristotela nehotene, nenamerne, včasih nezavestne in nenamerne logične napake. Za razliko od teh pa so sofizmi (iz grškega *sophisma*) hotene, namerne, največkrat zavestno izbrane in namerne logične napake. K njim se zatečemo z jasnim namenom varanja, prepričevanja publike, retorične prevlade nad sogovorcem in vnašanja zmede.

V grobem bi lahko dejali, da je silogizem (gr. *sylogismos*) za Aristotela argument, če pri njem iz premis nujno sledi sklep, če ne vsebuje odvečnih in nesprejemljivih premis, če sklep ne ponovi premise (že vsebovan v njih) in če obstaja več kot ena premisa. Po drugi strani je zavržba (*elenchos*) silogizem, katerega sklep je v protislovju s premisami. Sofistična ovržba (*elenchos sophisticos*) je v razliki do prejšnjega argument, ki se zdi ovržba, pa v resnici ni in je s tem dejansko zmota. Kot četrtič pa je že omenjena zmota (*paralogismos*) argument, ki se zdi dober oziroma veljaven, pa v resnici ni takšen.

V prepoznavni odsotnosti tematizacij v srednjeveški recepciji *ad hominem* v zgodovinskem oziru morda zavzema čisto posebno mesto med vrstami zmot. Frazo *ad hominem* v navedeni obliki je verjetno prvi uporabil John Locke v četrti knjigi svojih »An Essay Concerning Human Understanding« (1975/1689). Kot ugotavljajo van Eemeren, Grootendorst in Krugier (1987: 84–85), se Locke sicer omenja kot avtor štirih »ad« argumentov (*ad hominem*, *ad ignorantiam*, *ad verecundiam* in *ad iudicium*), vendar ob tem ni čisto jasno, ali meni, da so to zmotne oblike argumenta.

Locke je *ad hominem* povezal z nečim, kar imenujemo izpeljavo posledic na podlagi lastnih načel ali zavez (*ex concessis*). Njegova utemeljitev ni konkretnije podana, vendar ta tretji od štirih načinov argumentacije izpostavlja opozorilo sogovorncu, da mora slediti svojim načelom in zavezam – očitno je, da pri tem stavi na neko obliko razkoraka med načeli in dejanji oziroma izpostavlja hipokritičnost razkoraka med tem, kar počnemo, in tistim, kar vsaj na deklarativni ravni zagovarjamo. Že pri analizi Locka se interpretacije rahlo razhajajo. *Ad ignorantiam* je pri njem blizu sklicevanju na nevednost sobesednika, najverjetneje v bolj trivialnem smislu: če nimaš boljše rešitve, moraš prevzeti mojo. Ponuja se kot nekaj, čemur naj drugi sledi, namesto da bi v svoji nevednosti upošteval svojo trditev. Poanta je tu verjetno po Locku ta, da pokažemo, da je sogovornik nezmožen ponuditi boljši argument od našega.

Smisel *ad verecundiam* je v znanem in neupravičenem upoštevanju in sklicevanju na avtoriteto – takrat, ko zanjo ni potrebe. *Ad iudicium* meri na neposredno dokazovanje in navajanje evidence o tem, kakšne da so stvari v resnici, pri čemer ni popolnoma jasno, kaj tu angleški filozof misli in kako bi to lahko bila zmota v pregnantnem smislu. Končno pa predlaga še *ad hominem* kot sklicevanje na sobesednikove zaveze (angleško *concessions*; *ex concessis*) oziroma na to, da bi se moral z mano strinjati, če bi bil konsistenten.

Trdil bom, da je lockovska raba zelo podobna aristotelški. Standardni prikazi Aristotelovega »napada na človeka« se sklicujejo na njegovo »Metafiziko« in mesto 1062a3; značilni navedki tega mesta navajajo v tem poglavju, ki sicer obravnava stavek o protislovju, njegovo ugotovitev, da se omenjenemu stavku sicer ni mogoče protistaviti s kakim dokazom (*apodeixis*), zato pa obstaja kot izhod v sili le »dokazovanje nasproti določenemu sogovorniku« (*pros tonde de estin*). Iz konteksta je povsem jasno, da tu ne gre za opis kakšne logične zmote. *Ad hominem* argument sicer zgodovinarji logike odkrivajo predvsem v »Sofističnih zavrzbah«. Na mestu 174b19-23 tega dela, namenjenega njegovi analizi sofistične retorične in argumentacijske govorice, beremo o metodi tega, kako odkrivati luknje v stališčih sogovorca, primerjajočih jih z drugimi, ki jih zagovarja:

In tako kot velja za retorične razprave, bo veljalo tudi za tiste, ki ciljajo na zavržbe (*elenktikois*), da moramo raziskati nedoslednosti (*ta enantiomata*) v stališčih odgovarjajočega bodisi z njegovimi lastnimi bodisi glede na tista, ki so jih izrekle osebe, za katere pravi, da z njimi soglaša in delajo pravilno; celo s stališči tistih, za katera se večinsko predpostavlja, da (isto) počnejo ali ravnaajo podobno, pa tudi s tistimi večine ljudi.

Je Aristotel razkril posebno obliko zmote *ad hominem* v zgornjem navedku oziroma kakšen njen tip je sploh opisal? Zavržba ali zavrnitev (grško *elenchos*, latinsko *elenchus*) je kajpak sokratska invencija: z njeno pomočjo želi Sokrat pri sogovorncu pokazati, da je njegov argument napačen in ga prepričljivo zavrniti. Sokratska metoda pri Aristotelu dobi svoje nadaljevanje in istega nasprotnika: sofi-

ste. Če je Sokrat spraševalec, potem na drugi strani stoji oseba, pri kateri lahko, ko gre za tehtanje vrednosti njenih odgovorov in argumentacijsko težo teh, pokažemo tudi na neskladje med njenimi besedami in dejanji. Chichi (2002) razume zgoraj navedeno zahtevo iz »Sofističnih zavržb« kot priporočilo Aristotela, ki ga daje spraševalcu, da bi pokazal na protislovje v tezi odgovarjalca (postavljalca teze), ki jo zagovarja in ji je zavezan, ali glede na to, kar drugi počnejo ali govorijo in s katerimi se strinja, ali glede na stališča večine ali vseh.

Ob tem ugotavlja, da je izhodiščno vprašanje, zakaj je Aristotel predstavil takšno sredstvo zavračanja med tipičnimi erističnimi orodji za razpravo: da bi ovrgel nasprotnikovo trditev s poudarjanjem protislovja ali nedoslednosti, ki jih je sogovornik artikuliral glede svoje lastne teze, se Chichijevi ne zdi napačno in nesmiselno ravnanje, ampak legitimna poteza ugovora. Do te točke se z Waltonom strinjata; kot nakazano zgoraj, oba verjameta, da je npr. takrat, ko nam oseba A daje nasvete, kako naj živimo, zelo smiselno vprašanje, kako ga vodi sama.

Temeljno razlikovanje med njima je v interpretaciji. Prva verjame, da Aristotel opisuje okoliščni *ad hominem*, čemur pa oporeka Walton (2004), ki, povedano shematično, meni naslednje:

1. Evidenca, ki jo navaja Chichi, ni dovolj dobra za prepoznanje okoliščenega *ad hominem*.
2. Ta evidenca navaja na to, da je argument v »Sofističnih zavržbah« mogoče klasificirati v argument iz zaveze (*ex concessis*), ki ga je treba ločiti od oblike okoliščenega *ad hominem* argumenta.
3. To dokazuje, da Aristotel sploh ni odkril okoliščenega tipa *ad hominem*.

Zgodovinsko vzeto obstaja precejšnja zmeda glede določitve, katere tipe *ad hominem* lahko brez nepotrebnega maličenja sodobnih interpretacij najdemo pri Aristotelu in katere ne. Če obstaja dovolj evidence za trditev, da pozna prej opisani neposredni tip (Walton 1998), isti avtor trdi, da je okoliščni tip nastal bistveno kasneje. Toda Chichi (2002) meni nasprotno, po njenem na mestu 174b19-23 najdemo prav navedbo okoliščne oblike tega argumenta.

Aristotel v svojem spisu z naslovom »Topika« navaja še druge načine preprečevanja, kako bi nekomu onemogočili, da svoje stališče pripelje do ustreznega zaključka ali sklepa. Navede jih štiri, pomemben pa je za nas tisti, ki se približuje klasičnim opisom *ad hominem*. Prvi je, kot pravi, da se izniči tema, ki bi pripeljala do neresničnosti (*para ho gignetai to pseudos*), drugi pa je, da »navedemo ugovor proti osebi«, ki postavlja vprašanje, torej spraševalcu (*pros ton erotonta*), pri čemer Aristotel doda: »Kajti pogosto se pride do razrešitve (vprašanja), toda spraševalec ni zmožen, da bi s trditvijo še nadaljeval.« (Top. 161a2-4)

Opisana »nezmožnost« se nanaša na hendikepiranost v razpravi, ki je ušla s poti: žrtev »napada na človeka« se običajno ni več zmožna braniti z logičnimi orodji, ker so psihološke okoliščine napada nanjo tiste, ki so obarvale situacijo. Nekoliko kasneje se zdi, da Aristotel celo predlaga osebni napad na človeka in ga predlaga kot nekakšen izhod v sili. Treba je napasti človeka, ne tezo (trditev), kadar je odgovarjalec zlorabil ali užalil sogovorca v dialogu, torej spraševalca: da bi ohranili pravila dobrega dialoga in prišli do rezultata, je »nujno (*anankaion*) včasih napasti govorca in ne njegove teze (*pros ton legonta kai me pros ten thesin*), namreč ko odgovarjalec v preži čaka na nasprotnosti spraševalca in ga zasmehuje.« (Top. 161a21-23)

Iz omenjenih navedkov lahko razberemo, da Aristotel včasih »razpravo proti človeku« obravnava na način, ki je logično ohlapnejši in ima več implikacij, povezanih z retorično učinkovitostjo ali psihološko situacijo. Spet drugič bi težko dejali, da pred njo svari na način, kot ji želimo ubežati danes.

Sklep

Woods (2007b, 109) opozarja, da je nemogoče ubežati dvojnosti zgodovinskega razvoja zmote – retorični in logiški: ta je »srce in duša zmerjanja«, tj., nastopa v mnogoterih življenjskih situacijah, ko verbalno napadamo sogovorca. Zdi se, da prebiranje Aristotelovih redkih mest govori predvsem v prid razumevanju lockovskega razumevanja *ad hominem* kot nečesa, kar sloni na očitkih argumentacije *ex concessis*. Tekstovna evidenca iz »Topike«, »Metafizike« in »Sofističnih zavržb« nam pokaže, da je argumentacija *ad hominem* navzoča na retorični in obenem precej manj na običajen logiški način v smislu analize premis in sklepa. Smiselno se zdi vzpostaviti razlikovanje med obojim, saj je distinkcija med retorično in logiško tematizacijo navzoča na enakopraven način. V smislu logiške obravnave je Aristotel sledil predvsem razumevanju razprave proti človeku in njegovih zavez, po etični plati pa se Aristotel ukvarja predvsem z vprašanjem *ethosa* človeka, kar kvečjemu ustreza t. i. etičnim argumentom *ad hominem*.

Na način, kot danes tematiziramo okoliščni *ad hominem*, je ta potemtakem prejkone pri njem izključen. Diahroni pogled pa tudi po zaslugi Hitchcocka (2006) pokaže, da je *ad hominem* šele od sredine devetnajstega stoletja postal oblika zmote – zdi se, da je bil Augustus De Morgan, ki je predlagal razumevanje, po katerem ta učinkuje kot logična zmeta v sodobnem pomenu, kar se je zgodilo v njegovem delu *Formal Logic: or The Calculus of Inference, Necessary and Probable* iz leta 1847. Takšno razumevanje ustreza splošni zgodovinski analizi, po kateri je njena logična zmotnost element obravnave in razlage, značilen za šele zadnjih sto let ali nekaj več, zato velja pri branju Aristotela in njegovih tematizacijah biti previden. Glede na Waltonovo (2004: 366) sklicevanje, da nedosledno upoštevanje zavez, kar osebo naredi za nepošteno in razkriva njen slab značaj, smiselno

vodi do okolišnega *ad hominem* in predpostavlja njegovo vsebino, že Longaker (2014: 368) ugotavlja, da Waltonovo branje zveni precej lockovsko: če bi Locke sklicevanje na premise in sklepe res razumel kot osebni napad, bi jih pač moral grajati skupaj s sklicevanjem na druge zmote, saj se vse oddaljujejo od uporabe evidence in razuma. Zato se ne zdi verjetno, da je njegova raba podobna današnji – prej je podobna aristotelski.

Ne glede na omenjeno pa je v današnji diskusijah *ad hominem* ne le ena najbolj razširjenih zmot, ampak tudi ena najbolj hitro prepoznavnih, zato ima določeno recidivno vrednost za množice in politike – zaradi njene množične navzočnosti in relativno enostavne identifikabilnosti bi najhitreje smeli upati, da bodo državljani zaradi nje lažje sprejeli odločitve, ali se bodo pustili voditi tistim, ki argumentirajo nizkotno in manipulativno, ali pa morda tistim, ki to počnejo ustrezno. Od tega je ne nazadnje odvisna tudi kvaliteta demokracije, pa tudi javne argumentacije – pač ob predpostavki, da akterji napak ne bodo več ponavljali, če bodo zanje posledično javno kaznovani, v takšni ali drugačni obliki. Kar seveda ni nujno, zato se sovražnost in netoleranca v razpravi, ki velikokrat spremljata *ad hominem*, lahko hitro sprevržeta v njihov običajen *modus vivendi*.

Logični poudarek v analizi argumentov sledi principu, po katerem želimo preveriti, ali je določena trditev resnična ali neresnična. Na drugi strani retorična obravnava sledi nečemu drugemu: v ospredju je poskus prepričevanja sogovorca ali občinstva glede resničnosti ali neresničnosti omenjene trditve. Se pravi, da retorično učinkovanje ni merjeno z vidika tega, ali je takšna trditev tudi resnična ali neresnična. Zgodovinska lekcija nam hkrati prepoznavno razkriva, da je še danes pri obravnavi »napada na človeka« smiselno imeti pred očmi obe liniji interpretacije: retorično in logično.

***Ad hominem* arguments: towards their historical origin**

Ad hominem arguments usually divide into two types: abusive and circumstantial (*tu quoque*) types. There is a long debate on historical origin and roots of the argument, however, it is unclear in what sense Aristotle's elaboration of *ad hominem* fits the modern usage of it. For example, did Aristotle discover the circumstantial *ad hominem* argument? While Chichi (2002) believes there is at least some evidence for such a claim, Walton (2004) thinks the opposite. In »On Sophistical Refutations« Aristotle proposes that we should examine the discrepancies of the answerer's position either in regard to his own statements, or in regard to those derived from person's character. In other words, he distinguishes between solutions that are directed against the person (*pros ton anthropon*) and those that are directed against the argument – probably he is thinking of violation of person's own principles or concessions.

The paper discusses some textual evidence from »Topics«, »Metaphysics« and »On Sophistical Refutations«, which clearly shows that Aristotle mentions various kinds of the usage of »*ad hominem*«, all of them being used either in rhetorical or logical manner. I will argue that the rhetorical/logical distinction is the only one Aristotle follows: on the logical side he seems to follow the arguments from commitment, but this excludes circumstantial *ad hominem*, and on the rhetorical side he questions the *ethos* of the arguer.

Keywords: *ad hominem* arguments, fallacies, Aristotle, John Locke, logic, rhetoric

Literatura

Aristotel. (1999). *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC.

Barnes, J. (ur.). (1984). *The Complete Works of Aristotle, Volume I and II*. Princeton: Princeton University Press.

Bregant, J. in Vezjak, B. (2007). *Zmote in napake v argumentaciji: vodič po slabi argumentaciji v družbenem vsakdanu*. Maribor: Subkulturni azil.

Chichi, G. M. (2002). »The Greek Roots of the Ad Hominem Argument«. *Argumentation*, 16, str. 333–348.

Copi, I. M. in Cohen, C. (1986). *Introduction to Logic*. Enajsta izdaja. New Jersey: Pearson Education, Inc.

De Morgan, A. (1847). *Formal Logic: or, The Calculus of Inference, Necessary and Probable*. London: Taylor and Walton.

Govier, T. (1992). *A practical study of argument*. Tretja izdaja. Belmont: Wadsworth Publishing.

Kahane, H. (1990). *Logic and Philosophy: A Modern Introduction*. Belmont: Wadsworth Publishing.

- Locke, J. (1975/1689). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Longaker, M. G. (2014). »John Locke's Practice of Argumentation«. *Informal Logic*, 34(4), str. 364–392.
- Hitchcock, D. (2006). »Why there is no argumentum ad hominem fallacy«. Dostopno na: www.humanities.mcmaster.ca/~hitchckd/ [14.11.2017].
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- van Eemeren, F. H. in Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation. The Pragma-Dialectical Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Eemeren, F. H., Grootendorst, R. in Kruiger, T. (1987). *Handbook of argumentation theory: a critical survey of classical backgrounds and modern studies*. Dordrecht, Providence: Foris Publications.
- Walton, D. (1998). *Ad hominem arguments*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Walton, D. (2004). »Argumentation Schemes and Historical Origins of the Circumstantial Ad Hominem Argument«. *Argumentation*, 18, str. 359–368.
- Walton, D. (2007). *Media Argumentation: Dialectic, Persuasion, and Rhetoric*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Weston, A. (1987). *A Rulebook for Arguments*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Woods, J. (2004). *The death of argument: fallacies in agent based reasoning*. Dordrecht: Springer.
- Woods, J. (2007a). »The Concept of Fallacy is Empty – A Resource-Bound Approach to Error«. *Studies in Computational Intelligence (SCI)*, 64, str. 69–90.
- Woods, J. (2007b). »Lightening up on the Ad Hominem«. *Informal Logic*, 27(1), str. 109–134.

Nenad Miščević

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Prevedla Maja Malec

Heidegger skozi argument

Prispevek uporabi delo *Moč argumenta*, avtorja Danila Šustra, pri analizi znanega teksta »močno-profilirane« kontinentalne tradicije – Heideggrovega eseja »Izvor umetniškega dela«. Pri določitvi glavnih pomanjkljivosti Heideggrove predstavitve idej se opira na splošno idejo o postopni rekonstrukciji implicitnih argumentov in Šustrovo opredelitev skritih predpostavk. Prva pomanjkljivost je veliko število predpostavk, ki so ključnega pomena, a ostanejo implicitne, druga pa trditve in koraki, ki ostanejo brez utemeljitve. Komentatorji, ki izhajajo iz heideggrovske tradicije, puščajo večino teh vprašanj neodgovorjenih.

Zadnji del prispevka se osredotoči na odličen poskus Davida Webermana, da bi ubranil pesniški slog te tradicije. Sprejemamo njegovo zamisel, da včasih implicitna argumentacija zadošča, a opozorimo, da v mnogih primerih ni nič takega, kar bi nakazovalo, da gre za tako implicitno obravnavo. Prav tako sprejemamo njegovo zamisel, da filozofi predlagajo modele za raznolike situacije ali sestave, a opozorimo, da je izvirne in nenavadne modele pogosto potrebno utemeljiti. Nazadnje, navkljub Webermanovi obrambi figurativnega, metaforičnega jezika v filozofiji, ni mogoče spregledati, da mora v osrednjih primerih, v katerih nastopajo pomembne metafore, biti prisoten vsaj namig, na kakšen način naj bi se jih dobesedno pojasnilo.

Ključne besede: Heidegger, Šuster, umetnost, argumentacija, metafora

1. Uvod¹

Naj pričnem z osebno noto.² Menim, da je Danilo Šuster vodilni slovenski teoretični filozof svoje generacije. Doslej je predstavil in objavil prispevke s praktično vseh področij teoretične filozofije, od filozofije logike, metafizike, še posebej modalne, pa do epistemologije in meta-filozofije. Imel je pomembno vlogo pri

¹ Na tem mestu bi se rad zahvalil Danilu Šustru, Davidu Webermanu, Davidu Grčkiju, Maji Malec ter študentom z Reke in iz Budimpešte.

² Prispevek je bil prvič predstavljen v okviru simpozija »Argumentacija in logika«, Maribor, 25. 10. 2016, ki se je v veliki meri vrtel okoli nedolgo pred tem izdane prenovljene in dopolnjene 2. izdaje knjige *Moč argumenta* avtorja Danila Šustra (2015).

postavitvi Oddelka za filozofijo v Mariboru, ki ga je osnoval Bojan Borstner pred kakimi petindvajsetimi leti. Še vedno se spomnim, kako vesel in presenečen sem bil, ko se je odločil, da sprejme mesto na pravkar nastalem oddelku takratne Pedagoške fakultete. Moja slutnja je bila pravilna: kar naenkrat smo imeli odlična predavanja o logiki v slovenščini (pred tem smo imeli odličnega mlajšega tujega profesorja, ki pa je predaval v angleščini in so mu študentje prvega letnika težka sledili) in majhno ekipo, ki je bila sposobna gostiti konferenco Evropskega društva za analitično filozofijo – in to je bil šele začetek.

Ta razvoj dobro ilustrira zgodovina knjige *Moči argumenta*. Že kar nekaj časa je preteklo od prve izdaje (1998), ki je bila natisnjena na Reki, saj za to ni bilo možnosti v Mariboru. Nova, popolnoma predelana izdaja (2015) pa je bila sedaj natisnjena v Sloveniji, seveda pa se sodelovanje med Slovenijo in Hrvaško nadaljuje, o čemer priča tudi to, da so svoje mišljenje o tem delu predstavili – na simpoziju in v pričujoči številki *Analize* – tako slovenski kot tudi hrvaški kolegi.

V tem prispevku se bom tudi sam poklonil delu Danila Šustra in se temu primer-no posvetil argumentaciji. Oba sva mnenja – pa tudi večina oziroma najbrž kar vsi udeleženci simpozija – da je dobra argumentacija bistvena za dobro filozofijo, da mora biti argument ekspliciten – vsaj na odločilnih mestih – in da je potrebno pomembne trditve vsaj do določene mere (eksplicitno) utemeljiti. V prispevku bom analiziral primerek iz kontinentalne filozofije, znani tekst »Izvor umetniškega dela« Martina Heideggra (2015), in se pri tem držal norm, ki so predstavljene v *Moči argumenta*. Mnogi slovenski filozofi so komentirali ta esej, ga hvalili, kot recimo Tine Hribar (1990), in slovenski bralci ga dobro poznajo.

Izbrani esej predstavlja zbir pomembnih vidikov Heideggrovega pisanja. Tu se bom osredotočil na njegovo šibko arugumentativno zgradbo in poskusil, s pomočjo splošnih opazk o argumentaciji, ki jih najdemo v Šustrovi knjigi, pokazati, kaj so razlogi te šibkosti. Prispevek sicer malce nakaže tudi nadaljnji razvoj, tj. razkrije Heideggrovo visoko vrednotenje umetnosti in nakaže, v katero smer bo šlo njegovo razmišljanje, v katerem bo umetnost kot pesništvo postala prevladujoča paradigma pristnega razmišljanja nasploh. Nazadnje bom omenil umetniško-pesniško kakovost Heideggrovega pisanja, ki se kaže že na tej stopnji, prevladujoča pa postane v njegovih poznejših delih, in ki bo značilna oznaka kontinentalne filozofije od šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje.

Moč argumenta bom uporabil na dva načina. Pri določitvi glavnih pomanjkljivosti Heideggrove predstavitve idej se bom na eni strani oprl na splošno idejo o postopni rekonstrukciji implicitnih argumentov, na drugi pa na Šustrovo opredelitev skritih predpostavk.

Heidegger ima seveda zagovornike, najbrž je med njimi najbolj znan Gadamer, in v nadaljevanju bom omenil nekatere, na kratko tudi tri slovenske avtorje: Tineta Hribarja (1990), Deana Komela (2007) in Aleša Košarja (2009). Von Herrmannova knjiga (1980) je klasičen komentar in v opombah bom omenjal njegove po-

skuse, da bi obranil Heideggra in bralcu pojasnil odlomke, ki jih bom tudi sam obravnaval. Tretja, edina splošna in načelna, obramba takšnega kontinentalnega sloga/ov nasploh, ki si jo bomo na kratko ogledali, pa je obramba »kontinentalnega stila« filozofiranja mojega kolega Davida Webermana, ki predava kontinentalno filozofijo na CEU v Budimpešti. Napisana je bila kot odgovor na vrsto razprav, ki sva jih še z nekaj drugimi kolegi imela na nekaj konferencah v Budimpešti.

Zgradba prispevka je sledeča. V drugem in najdaljšem razdelku, ki se nadalje deli na tri dele, se ukvarjam s Heideggrovim znanim predlogom o naravi oziroma bistvu umetniškega dela. Najprej povzamem njegovo predstavitev van Goghove slike čevljev, domnevno kmetskih, in opozorim, tako kot tudi Schapiro, Derrida in drugi znani avtorji, na popolno odsotnost kakršnegakoli argumenta v prid te predpostavke, ki bo kasneje imela osrednjo vlogo pri razvitju njegove glavne zamisli.

Nato se lotim samega predloga in s pomočjo *Moči argumenta* Heideggrovo kratko, zgoščeno in zelo znano predstavitev razčlenim v več trditev in povezujočih korakov. Opozorim na to, da za najbolj pomembne med njimi ni eksplicitno podan noben argument in da so težave s prepoznavanjem implicitnih argumentov, ki bi nekoliko omilili presenetljivost skoka od ene radikalne trditve k drugi in pa poskrbeli, da bi bil nekoliko bolj razumljiv. Na kratko omenim zbežnost več filozofov heideggrijanske usmeritve, ki poskušajo rešiti svojega junaka, a morajo priznati težavnost naloge. Sklep je dokaj negativen: pogled iz običajne perspektive racionalne argumentacije razkrije, da Heideggrov postopek ne izpolnjuje niti minimalnih zahtev.

Nazadnje pa pretresem še rezultat, pri čemer mi *Moč argumenta* še vedno služi za zgled. Najprej ugotovim, da so drugi znani odlomki iz »Izvor umetniškega dela« še bolj enigmatični in predstavljajo še večji izziv, kar se tiče njihove racionalne rekonstrukcije. Nato nadaljujem s Heideggrovim jasno začrtanim programom iz kasnejših del, da bi filozofijo napravil pesniško, in zaključim z odgovorom na Webermanovo obrambo. Ta uspešno zagovarja stališče, da ni nujno, da pesniški slog izključuje argument. A medtem ko je njegova splošna zamisel sprejemljiva, poskušam pokazati, pri čemer se med drugim sklicujem na znane komentatorje Heideggra, da imamo v obravnavanem primeru le slednje brez prvega.

V sklepu povzamem in ponovim glavne poteze in ugotovitve o Heideggrovem postopku in omenim vprašanja, ki se jih tu nismo mogli lotiti. In prav na koncu se vrnem k Šustrovemu delu in nakažem morebitno nadaljevanje, ki bi bilo plodno in skladno z njegovimi zanimanji.

2. Heidegger in (ne-)moč argumenta

Od kmetских čevljev do globoke ontologije

Naša tema je tradicija minimalne argumentacije znotraj kontinentalne filozofije, moram pa takoj na začetku poudariti, da *ta argumentativni minimalizem ni značilen za celotno kontinentalno filozofijo* in da tega tudi ne trdim.

Znotraj kontinentalne filozofije je treba razlikovati dve struje. Ena je argumentativna, pravzaprav močno argumentativna. Sega od neokantovstva, Brentana in njegovih naslednikov, pa do Meinonga in Husserla v drugi polovici devetnajstega stoletja (in je bila zelo pomembna za naše območje, njen ključni predstavnik pri nas je bil France Veber). To so bili veliki in pomembni misleci, ki pa so znotraj kontinentalne filozofije velikokrat predstavljeni kot neznani. Zato bom to strujo poimenoval šibko-profilirana kontinentalna filozofija, njeni predstavniki pa so neokantovci, Meinong, Bradley, Husserl, zgodnji fenomenologi ter Dilthey s svojimi nasledniki. Zanje je značilno pozitivno zanimanje za znanost, trezen, enoličen in argumentativen slog, podoben slogu, ki ga uporabljajo njihovi analitični kolegi. Na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje, tj. med 1880 in 1920, tako ni bilo nekega dramatičnega nasprotja med mlado analitično filozofijo in njeno kontinentalno ustreznico. Med njima je prihajalo do izmenjav in medsebojnega vplivanja, denimo med Fregejem in Husserlom in med Russlom in Bradleyjem. In gostobesedni, poetični pisci, kot denimo Kierkegaard ali Nietzsche, niso imeli takega vpliva na akademsko filozofijo. Nič čudnega, da je dandanes ta šibko-profilirana kontinentalna filozofija ljuba »graditeljem mostov«, tako Mulliganu kot Zahaviju. Seveda tudi nekateri poznejši kontinentalni filozofi uporabljajo argumentativni slog pisanja in se dejansko zelo približajo tej struji, najbolj zmani med njimi so zgodnji Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur in Habermas.

Druga, prvi nasprotna, tradicija deloma izhaja iz Heglove filozofije. Ta sicer ni sovražil argumenta, sploh ne, je pa bil njegov pogled na logiko zelo specifičen in ni spodbujal razvoja argumentativne filozofije. Toda prava, značilna avtorja devetnajstega stoletja iz te struje sta Kierkegaard in Nietzsche in njuno literarno (»Ali – ali«) oziroma poetično pisanje (»Tako je govoril Zaratustra«). V dvajsetem stoletju ji je Heidegger pomagal vstopiti na akademsko sceno v Nemčiji in jo postavil kot osrednjo strujo v akademski filozofiji. Danes je ta tradicija prepozna kot to, kar je značilno kontinentalno: Heidegger, Adorno, Benjamin, poznejši Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze, Žižek. Zato bom to strujo poimenoval močno-profilirana kontinentalna filozofija. Tu srečamo značilno, jasno in dramatično nasprotje z analitično filozofijo, ki je v antagonističnih kontekstih razumljeno kot osrednje. Filozofski teksti morajo biti politično angažirani ali romantično zanimivi in norma je relativno pesniški ali vsaj literaren slog.

S knjigo *Moč argumenta* kot našim vodičem skozi teorijo argumentacije si bomo podrobneje ogledali junaka te druge struje – Martina Heideggra, in sicer bo vzeli

kot primer njegovo delo »Izvor umetniškega dela« (2015).³ To je znano delo, ki je takoj poželo velik uspeh in je ostalo eno od najbolj priljubljenih Heideggrovih del.⁴

Slog je sicer tu manj »pesniški« od sloga kasnejših esejev (denimo, tistih, zbranih v *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Unterwegs zur Sprache, Aus der Erfahrung des Denkens*) in tako sploh ni primerek najmanj argumentativnega Heideggrovega pisanja. V tem prispevku hočem pokazati, da je argumentacije v »Izvoru umetniškega dela« le za vzorec, ogromno zelo pomembnih predpostavk, ki ostanejo neutemeljene, in da je Heidegger – v primerjavi s svojimi šibko-profiliranimi sodobniki, kot so Husserl, Meinong in Dilthey, raje sploh ne bom omenil klasikov, kot sta Descartes in Kant – preprosto *neargumentativen filozof*. Pri tem ne gre pozabiti, da bo njegov slog postal pravilo v močno-profilirani kontinentalni filozofiji in da bo neargumentativni, povsem pesniški način filozofiranja dosegel zgornjo mejo.

Torej, začetna tema »Izvora umetniškega dela« je, kot je vsem dobro znano, vprašanje, kaj je umetniško delo, je pa to vprašanje umeščeno v širši kontekst, kjer se bolj splošno sprašuje, kaj je stvar. Heidegger kot primere stvari med drugim navede kamen na poti, grudo na njivi, vrč in vodnjak ob poti.

»Če tako sprašujemo,« nadaljuje Heidegger, »potem hočemo spoznati bit stvari (stvarnost) stvari.« Meni, da je to poanta raziskave, in dodaja, da moramo, če hočemo uspeti, »izkusiti to stvarsko stvari. Za to moramo poznati okrožje, v katero spada vse tisto bivajoče, ki ga že dolgo nagovarjamo z imenom stvar.« (Heidegger, 2015: 11) V nadaljevanju obravnava nekaj predlogov, med drugim tudi Aristotelov predlog snovi in forme ter tradicionalno idejo stvari-substance kot nosilke lastnosti, in jih vse zavrže. Denimo, predlog snovi in forme je zavrnjen takole. Najprej, Heidegger opazi, da če se formo naveže na racionalno in s tem na logično, snov pa na iracionalno, nato pa »pojmovnemu paru forma – snov priklopimo še odnošaj subjekt-objekt« (prav tam: 19), dobimo zelo močni pojmovni mehanizem. Toda, ta je presplošen in zato z njegovo pomočjo ne moremo zajeti »posebno področje golih stvari v razliki do preostalega bivajočega« (prav tam).

³ Delo je objavljeno leta 1950 v *Holzwege*, za Reclam izdajo iz leta 1960 pa je uvod napisal Gadamer.

⁴ Gadamer pripominja, da je esej ob izidu povzročil pravo senzacijo (1987: 252–253) in kot razloge povzame Kockelmans: »ne zgolj zaradi trditve, da je umetnost neločljiv del napore človeka po resničnem samorazumevanju, in trditve, da je »pesniška« oblika pogosto v izvoru temelja zgodovinskega sveta ljudi, temveč tudi zaradi povsem nove »terminologije«, ki jo uporabi v eseju« (1986).

In pa še Young:

Po *Biti in času* je najbrž »Izvor umetniškega dela« Heideggrovo najbolj brano in največkrat omenjano delo. To ne označuje le razpolovišča in sredine njegove razmišljujoče poti, temveč dalje razvija prejšnje teme in napoveduje večino tega, kar bo sledilo – bolj jasno kot katerokoli drugo njegovo delo nam jedrnatost podaja vsega Heideggro. Upam, da bo ta kritični komentar nazorno pokazal, da predstavlja najboljši uvod v njegovo misel. (2009: v)

V nadaljevanju opozori na to, da je par forma – snov povezana z služljivostjo/uporabnostjo in pripravo: snovi damo formo zato, da proizvedemo uporabne predmete, sholastiki pa so to zamisel razširili na Božje stvarjenje vseh stvari. Potemtakem obstaja naravna pot od stvari do služljive priprave,⁵ zato preide k temu ožjemu pojmu priprave/orodja in si zastavi isto vprašanje še o njem.

Heidegger najprej opozori bralca, da pravkar predstavljene in zavrnjene ideje pomenijo *Übergriff*, kar prevajalec prevede kot *napad*, in da bo zato najbolje, »če pripravo brez kake filozofske teorije preprosto opišemo. Za primer si izberimo običajno pripravo: par kmetских čevljev. Za opis ne potrebujemo niti predloge dejanskih primerkov uporabne priprave take vrste.« (prav tam: 24) Pričakovali bi, da nam bo Heidegger tu ponudil fenomenološki opis, a namesto tega nastopi nekaj drugega. Najprej predlaga vizualno ponazoritev (nem. *Veranschaulichung*): »Za takšno pomoč zadošča likovna upodobitev.« (prav tam) Zdi se torej, da likovna upodobitev zadošča za vizualno ponazoritev, a na žalost se izkaže, da je predlog zavajajoč, saj se Heidegger v nadaljevanju povsem izogne govoru o ponazarjanju in nadaljuje v povsem drugi smeri:

Za primer si izberimo običajno pripravo: par kmetских čevljev. Za opis ne potrebujemo niti predloge dejanskih primerkov uporabne priprave take vrste. Vsak jih pozna. Ker pa le gre za neposredni opis, je morda dobro, da si olajšamo ponazarjanje. Za takšno pomoč zadošča likovna upodobitev. Zanj izberimo znano sliko van Gogha, ki je večkrat naslikal takšno obuvalo. (Heidegger, 2015: 24)

Aleš Košar ima prav, ko v svoji doktorski disertaciji opiše ta korak kot presenetljiv:

Vseeno glavno presenečenje šele pride, za neposredni *opis*, ponazoritev, slikovni prikaz, si Heidegger, kot rečeno, izbere Van Goghovo *upodobitev* obuvala. Kako stopata v korak običajnost in umetniška upodobitev, še posebej, če so ji navešeni takšni metodični prijemi in oprijemi? (Košar, 2009: 38)

Ne smemo spregledati, da v nadaljevanju sklicevanje na ponazoritev povsem izgine: »Dokler si kak par čevljev predočimo le na splošno, ali si ogledujemo zgolj tukaj stoječe prazne, nerabljene čevlje na sliki, nikdar ne bomo izkusili, kaj pripravnost priprave v resnici je« (Heidegger, 2015: 25). Toda slika je bila predlagana le kot pripomoček za lažje predstavljanje, a kar naenkrat vizualno predstavljanje/predočanje, celo videnje več ne zadošča. Heidegger nato taktično namigne, da nam morda tudi slika ni kaj bolj v pomoč: »Po van Goghovi sliki ne moremo niti ugotoviti, kje ti čevlji stojijo« (prav tam). Umeščeni so v nek nedoločen prostor in »[n]iti gruda z oranice ali poljske poti se jih ne drži, kar bi vsaj lahko napotovalo

⁵ Meni se sicer ta korak ne zdi prepričljiv, a o tem na tem mestu ne bom razpravljajal.

na njihovo uporabo« (prav tam). In potem sledi korenit retoričen obrat. Heidegger ga prične z »A vendar« in nato nadaljuje:

Iz temne odprtine shojene notrišnjosti obuvala strmi trudnost delovnih korakov. V robato ubrani teži obuvala se je nabrala žilavost počasne hoje čez daljno razprostrte in vedno enake brazde njive, čez katere ostro veje. Usnje je vlažno, sito tal. Pod podplati se skozi spuščajoči večer prikrade osamljenost poljske poti. V obuvalu pólje zamolčani klic zemlje, njeno tiho podarjanje zorečega zrna, njeno nerazjasnjeno samoodpovedovanje v puščobni prahi zimskega polja. Skozi to pripravo se vleče neraztožno trepetanje za gotovost kruha, brezbesedna radost ponovnega prestanja stiske, tresenje ob prihodu rojstva in srh smrtnega ogrožanja. Priprava pripada *zemlji*, obvarovana je v kmetičinem *svetu*. Priprava sama vstaja iz obvarovanega pripadanja v svoje počivanje v sebi. (Heidegger, 2015: 25–26)

Ta odlomek je osrednje mesto eseja. Von Hermann mu v svojem standardnem delu o Heideggrovem razumevanju umetnosti nameni veliko pozornosti. Heidegger trdi, da nam slika pove vse, kar moramo vedeti, in da nas bo ta primer neposredno pripeljal do pravega bistva umetniškega dela! Preden si natančneje ogledamo ta splet korakov, naj opozorim še na izrazito pesniški opis čevljev: poveže jih z »osamljenostjo poljske poti«, ko se spušča večer, in pa z retorično-poetično zelo močno povezavo kmetijskega življenja s trepetanjem, stisko, tresenjem ob prihodu rojstva in srhom smrtnega ogrožanja.

Heidegger poudarja vlogo umetniškega dela v našem prepoznavanju narave pripravnosti priprave:

Vse to vidimo morda zgolj na obuvalu s slike. Kmetica – nasprotno – preprosto nosi čevlje. Če bi bilo to preprosto nošenje tako lahko. Naj kmetica še tolikokrat – pozno zvečer trpko, a zdravo utrujena – čevlje postavi vstran in še v temni zarji spet seže po njih, ali ob prazniku gre mimo njih, potem vse to ve brez opazovanja in motrenja. Pripravnost priprave sicer obstaja v njeni služljivosti. Ta sama pa počiva v polnini neke bistvene biti priprave. Imenujemo jo zanesljivost. Po njej se kmetica s to pripravo prepušča molčavemu klicu zemlje; po zanesljivosti priprave si je gotova svojega sveta. (Heidegger, 2015: 26)

Najprej si pogledjmo, katera dejstva so predpostavljena v tem odlomku. Čevlji pripadajo kmetici. Hribar opazi, da o tem dejansko nič ne zvemo, in pove bralcu, da je »to kasneje povzročilo vrsto bolj ali manj polemičnih razprav« (1990: 404). Nadalje, slika dokaj podrobno nakazuje, kakšno je življenje kmetice. Heidegger nam za to *ne ponudi nikakršne utemeljitve, nikakršnega argumenta, gre zgolj za domnevo*.

Tu bi se navezal na *Moč argumenta*, v kateri Šuster pravi takole:

Latinsko ime za argument, v katerem manjkajo premise ali sklep, je *entimem*. Entimem je bil argument retorikov ali retorični silogizem, saj naj bi retoriku, za razliko od logika, ne bilo potrebno navajati vseh veznih členov v argumentu. Govornik se lahko sklicuje na premise, ki so splošno znane. (Šuster, 2015: 44)

Toda tu nimamo nikakršnega splošnega vedenja o lastniku in uporabnosti/slужljivosti obuvala. A to je zgolj začetek. Sledi ogromen filozofski korak od slike čevljev do ontološko temeljnih pojmov *zemlja* in *svet*.

Sam Heidegger se je zavedel problema. Naj navedem daljši citat iz Meyer Schapi-
ra (1998, 150):

V Heideggrovih *Zbranih delih*, v katerih je bil ponatisnjen »Izvor umetniškega dela«, je zapisano opozorilo, ki ga je filozof z roko dopisal v svojem izvodu Reclam izdaje eseja iz leta 1960. Poleg stavka: »Po van Goghovi sliki ne moremo niti ugotoviti, kje ti čevlji stojijo«, je pripisal »in komu pripadajo«. Urednik Fr. W. von Herrmann pravi, da je Heidegger pripombe napisal med 1960 in 1976, tj. letom njegove smrti (str. 380). Bralec teh popravkov se bo spomnil, kako je pisec prvotno v tistih čevljih lirično prepoznal njihov globok pomen, ki naj bi izhajal iz njihove umestitve na zemljo in v svet kmetov na delu. Urednik je pri objavi izbora teh pripomb v novi izdaji sledil avtorjevim navodilom, da naj izbere bistvene, ki dodatno pojasnijo tekst, so samokritične ali pa opozarjajo na nadaljnji razvoj Heideggrove misli. Glede na to, da se Heideggrov argument vseskozi sklicuje na čevlje, ki pripadajo določenemu razredu ljudi in ne posameznemu individuumu – in da ne samo enkrat zatrdi, da so to čevlji kmetice –, je težko pojasniti, zakaj je bila ta pripomba potrebna. Ali je hotel potrditi, v primežu novih dvomov, da je bila njegova metafizična razlaga pravilna, četudi so čevlji bili van Goghovi?

Celo komentatorji, ki so s Heideggrom enakega mišljenja, se sprašujejo o uporabljeni metodi.⁶ Denimo Karsten Harries:

/.../ zakaj se Heidegger sploh sklicuje na sliko? Ali ta priskrbi kaj več kot le retorično obleko za misli, ki bi prav tako dobro shajale brez nje? Günter Seubold se tako sprašuje, kaj je Heidegger lahko izkusil zaradi slike čevljev, kar ni mogel izkusiti pri opazovanju resničnega para čevljev, in odgovarja, da prav nič. In zakaj naj bi bili to čevlji ženske? Kmetice? (2009: 85–86)⁷

⁶ von Herrmann (1980) pa ironično sploh ne omenja tega vprašanja.

⁷ Avtor tu navaja Seubold, G. (1996), *Kunst als Enteignis: Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst*, Bonn: Bouvier, str. 71.

Še slabše se odzove Derrida,⁸ in sicer je zelo ironičen glede Heideggrove izbire primera. Najprej opozori na problematičnost predpostavljenega dejstva, tj., »na neverjetno samogotovost identifikacije: 'par kmetских čevljev', kar tako! Kako je prišel do tega sklepa?« In nadaljuje: »Kje pojasni svoje stališče o tej stvari? Zaradi tega na koncu nismo le razočarani, temveč se hihitamo. padec napetosti je prevelik.« In nato sledi še neusmiljena ironija:

Korak za korakom spremljamo »velikega misleca« na njegovi poti nazaj k izvoru umetniškega dela in resnice, ki se vije preko celotne zgodovine Zahoda, potem pa se nenadoma, na zavoju hodnika, znajdemo na vodenem izletu, kot da bi bili šolarji ali turisti. Nekdo je šel po vodiča s sosednje kmetije. Ta prekipeva od dobre volje. Rad ima zemljo in določeno vrsto slike, če se le lahko najde v njej. Pusti svoje običajne opravke in gre po svoj ključ, medtem pa turisti čakajo, počasi izstopajo iz avtobusa. (Med njimi je japonski turist, ki bo čez nekaj trenutkov vodiča v polglasnem šepetu vprašal par vprašanj.) In nato se prične ogled. V svojem (švabskem) dialektu poskuša pritegniti obiskovalce (včasih mu to uspe in vsakič, ko se to zgodi, se tudi redno zatrese, v ritmu) in kopiči asociacije in neposredne projekcije. Sem pa tja pokaže skozi okno na polja in nihče ne opazi, da ne govori več o sliki (Derrida, 1998: 293)⁹

Težava je resna. Tine Hribar ponudi nekoliko obupano rešitev: »Lahko rečemo, da gre v Heideggrovem opisu za njegovo osebno mitologijo« (Hribar, 1990: 408). Toda kako nam lahko zgolj »osebna mitologija« razkrije skrivnosti biti in njene resnice?

Naslednji korak je ontološki, namreč od kmetičinih čevljev do globoke narave stvarnosti – zemlje in sveta.¹⁰

⁸ Krajši povzetek Derridajevega odziva najdete v Hribar, 1990: 407.

⁹ In odlomek se nadaljuje:

Dobro. In rečemo si, da ni nič naključnega ne v prizoru, izbiri primera in ne v načinu obravnave. Ta priložnostni vodič je prav oseba, ki – pred in po ti neverjetni tiradi – nadaljuje svoj diskurz o izvoru umetniškega dela in o resnici. Gre za isti diskurz, ki ni bil nikoli prekinjen niti z najmanjšo digresijo (vsem tem profesorskim opravkom s čevlji razen tega umanjka smisel digresije: čevlja morata tvoriti par in korakati po cesti, naprej ali nazaj, v krogu, če že morata, toda digresije/odmiki oziroma koraki vstran niso dovoljeni; tako dobimo povezavo med ločljivostjo koraka in možnostjo digresije). Vidim, da ste šokirani, v svojem spoštovanju, nad prizorom, ki sem ga, kako naj se izrazim – projiciral. (prav tam)

¹⁰ von Herrmann upravičeno postavi ta korak in vprašanje narave zemlje in sveta kot eno izmed osrednjih tem svoje knjige (1980). Heideggrovo vpeljavo zemlje in sveta razloži tako, da se vrne k analizi tubiti v *Biti in času*. Prva težava tega pa je, da ni nikjer v »Izvoru« mogoče najti predloga, da je treba kmetičine skrbi razložiti na ta način. Druga težava je, da von Herrmann svoje dokaj nenavadne rekonstrukcije (pogl. 2, §11) različnih skrbi značilne tubiti pravzaprav ne utemelji, temveč zgolj poda, a taka, kot je, lahko prepriča le že prepričanega heideggrijanca, ne pa običajne bralke.

Heidegger prične z opazko, da svet in zemlja obstajata za kmetico in tiste, ki z njo delijo isti način bivanja, nato pa povsem zdravorazumsko zatrdi, da je zanesljivost priprave tista, »ki preprostemu svetu šele daje njegovo varnost, zemlji zagotavlja prostost (nem. *Freiheit*) njenega stalnega pririnjania« (Heidegger, 2015: 26). Potem pa sledijo bolj filozofske opazke: »Pripravnost priprave, zanesljivost, zadrži vse stvari zbrane v sebi (nem. *in sich*), vsakič po njihovem načinu in dalji. Služljivost priprave je zgolj bistvena posledica te zanesljivosti.« Ta priprava je združena z zemljo, »pripada *zemlji*, obvarovana je v kmetičinem svetu. Priprava sama vstaja iz obvarovanega pripadanja v svoje počivanje v sebi« (prav tam). Toda če bralka misli, da Heidegger govori le o konkretnih tleh-zemlji, po kateri hodi kmetica, jo čaka presenečenje. Prej smo izvedeli, da ima zemlja težnje, gon (nem. *Andrang*), sedaj pa še, da je v tem gonu/pririnjaniu prosta. Zakaj in kako navadni čevlji uspejo doseči kaj takega? Zdi se, da v Heideggrovem spisu nastopata dva pomena in pa preskok od enega k drugemu. Prvi pomen je običajni, tako dobesedni kot metaforični. V dobesednem pomenu s čevlji hodimo po tleh-zemlji. Metaforično čevlji pripadajo kmetičinemu »svetu«. Drugi pomen pa je filozofski: čevlji so v stiku z Zemljo, tj. z ontološko temeljnim vidikom tega, kar je. Kmetičin svet je dobesedno Svet v filozofskem pomenu.

Korak od enega k drugemu, ta ontološki korak, je pravzaprav skok in to prav impresiven.¹¹

Očitno smo tu priča spoju ontologije stvarnosti kot celote in eksistencialne domneve o človekovem življenju. Ni čudno – za močno-profilirano kontinentalno tradicijo je antropološko nemudoma tudi globoko ontološko. Tradicija je bila porojena v nemškem idealizmu, s Heglom, a je prodrla tudi v bolj realistične dele te tradicije. Mladi Marx je znan po svoji trditvi (v prvi tezi o Feuerbachu), da bi morali realnost pojmovati kot »čutno človeško dejavnost, prakso«. Ponovno se pojavi v bolj antropološki, in ne toliko historični, obliki v fenomenologiji in zgodnji filozofiji eksistence-tubiti. Tu gre z roko v roki z zmernim realizmom, a še vedno se v temeljnih delih, kot je *Bit in čas* (1997a), trdi, da je svet v bistvu človekov svet. To stališče bo imelo epistemološke posledice: če je svet v bistvu človekov svet, potem je razumevanje ljudi paradigma za razumevanje sveta na sploh. Kljub temu pa skok ostaja skok in v tekstu nismo opozorjeni nanj.

¹¹ von Herrmann (1980: §12) obširno tolmači ta odlomek, a skoka ne opazi in ga tudi ne pojasni. Najbrž je premik take vrste tako običajen znotraj heideggrove pravovernosti, da se heideggrovancem osrednje struje sploh ne zdi potreben razlage. Nekaj takega, denimo, najdemo v Komelovi (2007: 101) razlagi »ogibanja umetnosti«: »Umetnost se /.../ umika in izmika slehernemu izsiljevanju, tega kar je. *Umetnost je vzgibana in se giblje na način ogibanja /.../*«. To ogibanje po Komelu ponazarja »gibanje plesa«! To, da mi ne moremo določiti, kaj umetnost je, je lastnost umetnosti, ki se ponazarja kot ples!

Vloga umetniškega dela

Naslednji velik korak, ki je eden izmed najbolj znanih v zgodovini kontinentalne filozofije umetnosti, zahteva od nas razmišljanje: razmisliti bi morali o ontološko globokih podatkih, ki smo/naj bi jih prejeli od slike in ki naj bi nam razkrili, da umetniško delo tipično počne prav to: razkriva resnico in pravo bit reči v svetu, pa tudi sveta samega.¹²

Heidegger v svojem »Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst« (1985: 249 in dalje) dobro zgodovinsko umesti tezo, da umetnost razkriva resnico in ji zato pripada visok položaj.¹³ Tu bom predstavil zelo poenostavljeno različico njegovega predloga. Pri obravnavi resnice (v nasprotju z golim videzom (nem. *Schein*)) imamo dve nasprotni stališči – Platonovo in Nietzschejevo. Prvi povzdigne resnico in razvrednoti goli videz, drugi pa povzdigne goli videz in razvrednoti resnico. Kaj pa lepota in umetnost? Platon umetnost poveže z videzom in ji odreka kako večjo vrednost in Nietzsche jo prav tako poveže z videzom in ji zato pripiše visoko vrednost. Tako imamo v zgodovini filozofije primera dveh možnih spojev. Kaj še preostane? Lahko bi povzdignili videz, umetnost povezali z resnico in ji pripisali negativno vrednost (torej '-'); ni se enostavno spomniti koga, ki je zagovarjal tako stališče. Tako nam preostane še četrta kombinacija: povzdignimo resnico (damo ji '+') in umetnost povežemo z resnico kot nekaj pozitivnega, ki se umesti v zgornji levi kvadrant v tabeli:

	UMETNOST	
	RESNIČNO	GOLI VIDEZ
RESNICA + (VIDEZ -)	+, (Heidegger)	-, (Platon)
RESNICA - (VIDEZ +)	- - -	+, (Nietzsche)

In ta kvadrant bo postal Heideggrovo filozofsko prebivališče. (Kolikor vem, v obstoječi strokovni literaturi ni najti razprave o tem.)

V »Izvoru« je metodologija sicer povsem drugačna, ni vezana na zgodovino filozofije, temveč je veliko bolj neposredna, osredotočena na konkretna umetniška dela. Prva poteza je sledeča:

¹² Zanimivo, da Gadamer (1987) v »Uvodu« k »Izvoru umetniškega dela« iz leta 1960 sploh ne omeni Heideggrove strategije, ničesar ne zvemo o kmetici, van Goghu ali čevljih.

¹³ Objavljena predavanja je imel v času izida »Izvoru«.

Smo zdaj, nehote, tako rekoč mimogrede, že izkusili nekaj o delovnosti dela?

Našli smo pripravnost priprave. Kako? Ne z opisom in pojasnjevanjem dejansko navzočega obuvala; ne s poročilom o procesu izgotavljanja čevljev; tudi ne z opazovanjem tu in tam dogajajoče se dejanske uporabe obuvala, temveč samo s tem, da smo se spravili pred van Goghovo sliko. Ta je govorila. V bližini dela smo nenadoma bili nekje drugje, kot smo navajeni biti. (Heidegger, 2015: 27)

In tekst se nadaljuje: »Umetniško delo je dalo vedeti, kaj ta priprava čevljev v resnici je. Šlo bi za najhujšo samoprevaro, če bi radi menili, da je naše opisovanje kot subjektivno početje vse tako izrisalo in nato vanj položilo.« (prav tam: 27). In nato sledi zelo močna trditev: »Predvsem pa delo ni služilo, kot bi se v začetku lahko zdelo, zgolj boljšemu ponazarjanju tega, kaj priprava je. Pripravnost priprave prej lastnostno vzsiže šele skozi delo in edinole v delu.« (prav tam: 28)

Nadalje pa povedano neposredno naveže na bistvo resnice in velika vprašanja zahodne »metafizike«:

Kaj se tu dogaja? Kaj je v delu na delu? Van Goghova slika je razprtje tega, kar ta priprava, par kmetских čevljev, v resnici je. To bivajoče izstopi v neskritost svoje biti. Neskritost bivajočega so Grki poimenovali *alétheia*. Mi pravimo 'resnica', in ob tej besedi le bore malo mislimo. V delu je, če se tu dogaja razpiranje bivajočega v to, kar in kakor je, na delu dogajanje resnice. (prav tam)

To so zelo močne trditve in ni čudno, da Julian Young, avtor odličnega prevoda in knjige o Heideggrovem pojmovanju umetnosti, protestira:

Od vseh teh del je največ pozornosti bilo namenjeno »Izvoru umetniškega dela«, in te pozornosti ni mogoče označiti drugače, kot da je obsesivna. (Njegovo čaščenje van Goghove slike čevljev – ki priča o Heideggrovi zgodnji ljubezni do van Gogha, a je skoraj povsem nepomembno, pravzaprav, kot bomo videli, v neskladju s pravo namero eseja – je porodilo bujno rast sekundarne literature, ki se je sčasoma manj in manj tikala samega Heideggra.) (Young, 2001: 5)

Kako pomembno vlogo je *alétheia* kot neskritost imela na višku popularnosti heideggske filozofije, je lepo razvidno iz sledeče formulacije Tineta Hribarja:

Moje življenje naj ne bi bilo določeno, naj ne bi bilo sredstvo kakega cilja; gre za to, da ima življenje svoj lastni smisel, da obstaja resnica moje lastne biti. To resnico, ta smisel biti moramo spet razumeti ne kot adekvacijo, ne kot ustrežanje neki ideji, zamisli, ampak v pomenu grške besede *aletheia*. Ta beseda je sestavljena iz dveh besed, *a-* pomeni ne, *letheia* pa pomeni skritost. *Aletheia* pomeni torej neskritost. Gre za to, da razumemo resnico v

smislu aletheie, v smislu neskritosti. In ta resnica je smisel biti, smisel v pomenu neskritosti, jasnine biti. (1992: 124)¹⁴

Na tem mestu bi predlagal krajšo spekulacijo o tem, zakaj v močno-profilirani kontinentalni filozofiji ni miselnih eksperimentov, za razliko od šibko-profilirane, za katero so značilni – tak je denimo primer Husserlovih kartezijanskih miselnih poskusov. Odgovor, na katerega nas napoteva Heideggrov tekst, je, da so jih nadomestila umetniška dela. In res, filozofi, ki niso bili sami pisatelji, denimo Heidegger in Merleau-Ponty, so se sklicevali na slike kot domišljjske uprizoritve; te so dokaj blizu miselnim poskusom. Adorno se je v ta namen skliceval na glasbena dela. (Žižek nadaljuje to tradicijo s filozofiranjem o filmskih uspešnicah.) Drugi, ki so bili tudi pisatelji, kot Sartre ali Camus, so filozofsko eksperimentirali pri pisanju – denimo, dramska dela se lahko berejo kot poskusi, ki se ukvarjajo s smislom življenja, znotraj etike in filozofije.

Heidegger pa vztraja pri sledečem: »Dokler si kak par čevljev predočamo le na splošno, ali si ogledujemo zgolj tukaj stoječe prazne, nerabljene čevlje na sliki, nikdar ne bomo izkusili, kaj pripravnost priprave v resnici je« (Heidegger, 2015: 25). Ni torej dovolj, da si predstavljamo scenarije, rešitev je treba iskati v umetnosti. Osnovna zamisel je, da se pripravnost priprave pokaže »še skozi delo in edinole v delu« (prav tam: 28).¹⁵

Na podlagi te natančne analize teksta, ob pomoči knjige *Moč argumenta*, je moč predlagati sledečo rekonstrukcijo Heideggrovega razmišljanja – korak po koraku:

0. Začne se s predpostavljenim dejstvom (kmetica je lastnica čevljev in slika nam pripoveduje o njenem življenju) in sklicevanjem na dejanski proces branja teksta.

Heidegger spomni bralko, kako je bilo razglabljanje o naravi upodobljenih čevljev uspešno, in sicer lahko to povzamemo s sledečimi tremi trditvami:

¹⁴ Glej tudi von Herrmann, 1980: 97 in dalje. In pa še daljši citat iz »Izvora« (2015: 28):

V delu umetnosti se je resnica bivajočega posadila v delo. 'Setzen', posaditi, pove: *zum Stehen bringen*, privesti v stojnost. Neko bivajoče, par kmetiskih čevljev, se v delu vzpostavi v jasninskost svoje biti. Bit bivajočega se ustali v svoje sijanje.

Potemtakem bi bilo bistvo umetnosti: samo-posajanje resnice bivajočega v delo. Toda do zdaj je imela umetnost opravlja z lepim in lepoto, ne z resnico. Tiste umetnosti, ki proizvajajo takšna dela, za razliko od rokodelskih veščin, ki izgotavljajo pripravo, imenujemo lepe umetnosti. V lepi umetnosti ni lepa umetnost, temveč se ta imenuje tako, ker proizvaja lepo. Nasprotno pa resnica spada v logiko. Lepota je pridržana za estetiko.

¹⁵ von Herrmann (1980: II, §10) ima impresivno razlago, pri kateri se opira na razlikovanja iz fenomenološke tradicije. Razlikuje med spominjanjem, predstavljanjem in videnjem čevljev ter videnjem slike čevljev, pri čemer prve tri šteje za »enostavno zgrajene« (nem. *einfachgebaute*) akte, četrtega pa za »utemeljen« (*fundierter*) akt, in sicer temelji v enostavnem zaznavnem aktu (66 in dalje). Ne vidim, kako naj bi to tvorilo ustrezno razliko.

1. Pripravnost priprave, dobesedno »pripravnostno bit priprave« (nem. *Zeugsein des Zeuges*), smo preprosto našli.

Tu je potrebno opozoriti na filozofski, da ne rečem »tehnični«, izraz »bit nečesa«. Heidegger domneva, da ga bralka razume in se strinja z (1).

2. Nismo je našli s pomočjo običajnega filozofskega razmišljanja.

Pomagali si nismo niti s fenomenološkim opisom niti z ugotovitvami iz zgodovine filozofije.

3. Našli smo jo s pomočjo van Goghove slike.

To je bil dejansko osnovni pripomoček, za katerega pa se izkaže, da je bil veliko več kot to:

4. To je bil edini način, na katerega smo jo lahko našli: pripravnost priprave se pokaže *šele skozi delo in edinole v delu*.

Ta korak je izjemno pomemben, Heidegger *ne navede nobenih razlogov* v njegov prid, a iz njega izpelje precej dramatične posledice.¹⁶ Ta trditev nas pripelje do veličastne povezave med sliko in razkritjem resnice, pravzaprav resnice bivajočega:¹⁷ *van Goghova slika je razprtje tega, kar ta priprava, par kmetjskih čevljev, v resnici je. To bivajoče izstopi v neskritost svoje biti*.

Dobronamerno bi lahko ta postopek rekonstruirali nekako takole. Ustrezna domneva bi bila morda:

5. Če je res, da (4), potem je delo razprtje/razkritje tega, kar čevlji v resnici so.

To se dobro ujame s (4), ki trdi, da je umetniško delo edino možno razprtje/razkritje resnice o tako običajnih stvareh, kot so čevlji. Tako dobimo če-in-samo-če trditev. Umetniško delo razpira to, kar nekaj je, in to lahko stori zgolj umetniško delo. (Kasneje bomo videli, da Heidegger zavrne možnost, da bi znatnost odkrivala to resnico oziroma resnice.)

Nadalje:

6. Če jasno vidimo, kaj čevlji so, potem je bilo razprto/razkrito bistvo čevljev.

¹⁶ von Herrmann predlaga, da slika ne predstavlja zgolj pripravnosti priprave, temveč nam predstavi tudi njeno ontološko sestavo (nem. *Seinsverfassung*) (1980: 70). V čem točno sestoji ta razlika in kako sliki, za razliko od zgolj gledanja ali predstavljanja, uspe to predstaviti, ostane nepojasnjeno.

¹⁷ von Herrmann trdi, da tega ne bi mogla doseči zgolj fotografija. Po njegovem je tu posebnost umetnosti v tem, da se le v njej priprava kaže v združenem-sebe-kazanju (nem. *Sichmitzeigen*) njene pripravnostne biti. Priznam, da mi ni jasno zakaj, in von Herrmann za to ne ponudi nikakršne razlage in nikakršne utemeljitve!

Recimo, da sprejmemo to Heideggrovo trditev – kmalu bomo videli, da je polnejša in zahtevnejša, kot se kaže na prvi pogled. Sedaj pa sledi presenečenje:

7. To razkrivanje biti je nekaj, kar se dogaja s čevlji in samim čevljem.

Namreč, v delu kmetski čevlji, »[t]o bivajoče izstopi v neskritost svoje biti«, v delu se »dogaja razpiranje bivajočega v to, kar in kakor je« (prav tam: 28).

Trditev lahko razumemo kot povsem trivialno, če izraz »dogajati se X-u« tolmačimo dovolj široko. Potem je, ko mislimo o Avstraliji, to razmišljanje dogajanje, ki je povezano z Avstralijo, in temu ustrezno Avstralija stopi »v« relacijo »biti predmet Nenadove misli«, to stopanje v relacijo pa je dogodek, ki bi lahko bil dogajanje nečesa Avstraliji. Toda to ni pomen, ki ga je imel v mislih Heidegger. To je namreč običajen, »krepkejši« pomen »dogajati se X-u«, ko gre za dogajanje dogodka ali procesa, ki ima pomembne posledice za X.¹⁸

Ta predpostavka, ki bo imela dramatične posledice, v besedilu ni niti pojasnjena niti ni podprta z argumentom. Nekaj podobnega smo že srečali pri trditvah (3) in (4). Vse, kar naj bi bilo povedano, je dejansko vsebovano v nekaj zgoraj omenjenih stavkih in to je vse, kar nam Heidegger ponudi. A to je šele začetek – od tega na novo pridobljenega razumevanja narave čevljev preidemo k neskritosti njihovega bivanja:

8. To, da vidimo, čemu so namenjeni čevlji, je nekaj, kar se dogodi bivajočemu (nem. *Seiendes*), tj. čevljem, in je povezano z njihovo bitjo (nem. *Sein*).¹⁹

Vpeljave bogate in globoke filozofske terminologije ne spremlja nikakršna dodatna razlaga. Seveda postaja Heidegger v desetletjih po *Biti in času* vedno bolj obseden z idejo, da je človekovo razumevanje biti proces, ki tvori samo zgodovino biti – ta ideja je podobna svoji zgodovinski predhodnici, tj. Heglovi zamisli, da človeška zgodovina, vključno z njenim kognitivnim, miselnim vidikom, tvori zgodovino samega duha, dogajanje temeljne kozmične realnosti. (8) je tako pomanjšana različica trditve, da razumevanje biti predstavlja del zgodovine biti.

¹⁸ von Herrmannu se zdi ta korak povsem naraven in tudi sam v drugih kontekstih razmišlja na podoben način. Tako, denimo, na drugem mestu (1980: 62) pojasni, da če ne razumem, kaj neka stvar je, potem mi je ta stvar odvezeta, kar je nadalje pojasnjeno kot »samo-zadržanje (nem. *Sichzurückhalten*) stvari same (!), pri čemer je ta njena težnja značilnost prav biti te stvari«.

¹⁹ Nemški *Seyn* se različno prevaja v slovenščino. Košar v prevodu Heideggrovega teksta »Uboštvo« (1997b) pravi takole: »S tradicionalno nemško besedo *Seyn* Heidegger označuje svojo nemetafizično rabo. /.../ V tem besedilu besedo in njene izvedenke označujem Z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI, *Seyn* – BIT, *Seyendes* – BIVAJOČE, *seyn* – BITI, *sey* – JE« (op. 4, str. 320).

Nadalje:

9. V sliki je to bivačoče, namreč čevlji, *izstopilo v neskritost svoje biti*.

Na tej točki se spleča poiskati pomoč v *Moči argumenta*:

V kontekstu preučevanja argumentov pa bo domneva *terminus tehnicus* za tisto, kar ni eksplicitno zatrjeno, je pa implicitno privzeto – kot splošno znano in razumljeno samo po sebi ali pa samo zamolčano. Vsak argument se opira na množico domnev – poznavanje pomenov besed, splošno znanje, ki ga delimo in nam omogoča, da presojava o resnici premis. Toda domneva je tudi tisto, kar avtor argumenta predpostavlja ali potrebuje, da bi njegov argument zares vodil od premis do sklepa. Včasih je prav takšna domneva najbolj sporni del argumenta, zato ima prepoznavanje domnev pomembno vlogo v *ocenjevanju* argumentov. (2015: 45)

Domneva je torej pogosto najbolj sporni del argumenta – to je zelo dobra diagnoza tega, kar se dogaja v navedenem odlomku. Toda, to sploh še ni vse. V nadaljevanju preidemo od razprta bistva čevljev k resnici kot taki. Še več, celotna antična grška filozofija je vpoklicana in od čevljev preidemo k *alethei*! Skok je res neverjeten.

Na prvi pogled metaforično govorico o bivačočem-čevljih kot nečem, kar izstopa, je spet potrebno vzeti dobesedno. To bivačoče aktivno izstopi v neskritost svoje biti!

10. Ne-skritost = *aletheia*

Zato:

11. van Goghova slika razpre za nas resnico stvari/priprave.

Kako gromozanski so ti koraki. Najprej od razmeroma vsakdanjega izraza *neskritost* k filozofsko bogatemu *aletheia*. Toda, ali je res vsaka neskritost primer *aletheie*? (Ugotovitev, kje se nahajajo moje nogavice ali založeni ključ, bi težko imeli za razprtje *aletheie*.) Očitno je pomembnost »odkritja« tisto, kar določi njegovo vrednost kot dovolj pomembno, da ga povežemo z *aletheio*. Toda v podporo temu ni podan nikakršen argument, imamo le skok!

Sedaj pa se posvetimo končnemu velikemu troskoku. Najprej imamo novo domnevo:

12. Resnica je nekaj, kar se dogaja.

Ta trditev, neverjetna za večino ne-heideggrijancev, ni z ničemer podprta. Tudi upoštevanje povezave z *aletheio*, nam pri tem nič ne pomaga, saj *aletheia* ni dogajanje ne za Parmenida in ne za Platona. Nasprotno, je izven spremembe, negibna in večna. Zakaj naj bi mislili, da se bo resnica dogajala? Naiven Heideggrijev zagovornik bi morda predlagal, da gre le za poetično metaforo, vendar pa taka

oslabitev trditve ne pomaga, saj sledeči koraki s seboj prinesejo še krepkejša trditve.

Torej, če se vrnem k (12) – *resnica je nekaj, kar se dogaja* –, glede na našo zgodovino odkritja biti priprave, sledi:

13. Razprtje resnice se dogaja v (izkustvu) slike.

Če odmislimo vzvišen slog, potem je trditev dokaj razumna. A sedaj sledi glavni sklep:

14. V sliki je na delu dogajanje resnice.

Pri tem je seveda ključna neutemeljena domneva (12), da je resnica nekaj, kar se dogaja. Sedaj je sicer natančneje umeščena – ne v delu in izkustvu tega – temveč v samem delu. Slika se obnaša kot proces, in ne kot stvar, in v njej se dogajajo bistvene stvari.

Kaj je torej problematičnega v analiziranem Heideggrovem odlomku? Prvič, preveč je skritih domnev, in drugič, neargumentiranih trditev in korakov/skokov. Pa še vsak naslednji korak je večji od predhodnega. Najprej imamo razmeroma majhne korake, kot je denimo (1) – našli smo pripravnost priprave – in pa (2) – nismo je našli s pomočjo filozofskega razmišljanja –, kar nas pripelje do (3) – našli smo jo s pomočjo van Goghove slike. Toda z roko v roki z naraščanjem pomembnosti trditev se zmanjšuje obseg argumentacije v prid trditve. Denimo, od (7) do (14) se premikamo z gromozanskimi skoki, ki so zelo pomanjkljivo, ali sploh niso, utemeljeni.

Morda bi kdo lahko trdil, da gre za implicitne argumente, ki se jih da rekonstruirati, a na žalost Heidegger bralki ne ponudi nikakršnega namiga, v katero smer naj gre, oziroma znaka o tem, kje naj bi se argument skrival. Pri prepoznavanju tega nam najbolj pomaga prav *Moč argumenta*.

In pa še nekoliko širši pogled na analizirani odlomek

V odločilnem odlomku o kmetici smo našli preveč skritih domnev in skokov, bi pa se morda našel kdo, ki bi trdil, da je to pač strategija, ki je uporabljena le izjemoma, in da je prav tako izjemen ta odlomek. Toda temu ni tako.

Že naslednji primer umetniškega dela – grški tempelj – je razložen podobno, kot je van Goghova slika. Tako naletimo na trditev, da ob pravem času »in po [t]emplju bog prisostvuje v templju« (Heidegger, 2015: 34), ki je predstavljena kot enostavna in neproblematična. In nato Heidegger doda: »Prisostvo boga v sebi razširja in razmejuje okrožje kot sveto.« (prav tam: 34–35)²⁰

²⁰ van Herrmann se pridruži Heideggru in opozori, da te trditve ne smemo tolmačiti kot »napol poetično predstavitev«. Tempelj je svet in svetost je del »specifičnega razkritja boga«. Dobesedno.

Takih trditev najdemo še veliko, denimo, v slavnem odlomku iz istega eseja:

Bistven način, kako se resnica umešča v po njej razprtem bivajočem, je samo-posajanje resnice v delo. Drug način, kako bistvuje resnica, je državo utemeljujoče dejanje. Spet drug način, kako zasije resnica, je bližina tistega, kar nikakor ni nekaj bivajočega, ampak to najbivajočnejše bivajočega. Spet drug način, kako se utemeljuje resnica, je bistvena žrtev. Spet nek drug način, kako postaja resnica, je vpraševanje misleca, ki kot mislenje biti le-to imenuje v njeni vprašljivosti (nem. *Frag-würdigkeit*). Nasprotno pa znanost ni nikakršno izvorno dogajanje resnice, temveč vsakokrat izgrajevanje že odprtega področja resnice, in sicer prek dojemanja in utemeljevanja tistega, kar se v svojem okrožju na tem pravem kaže kot možno in nujno. Če in kolikor neka znanost onstran tega pravilnega pride do kake resnice, in tj. do bistvenega razgrnjenja bivajočega kot takega, je filozofija. (Heidegger, 2015: 56–57)

Recimo, v drugem stavku je zatrjeno, da se resnica razkrije v državo utemeljujočem dejanju. To je zelo krepka trditev, a tudi zelo nejasna in brez kakršnekoli utemeljitve. Prvič, zamisel, da ima osnovanje države opraviti z resnico, in sicer tu razumljeno kot *aletheia*, je povsem nepričakovana. Zakaj naj bi bila politična poteza način, na katerega bistvuje resnica? Heideggrovi komentatorji, denimo Julian Young, opažajo, da je tu prešel od posamezne k »kolektivni tubiti« (nem. *Dasein*) (Young, 2001: 54). Je pa težko uganiti, kaj naj bi bila kolektivna tubit, in še bolj, zakaj naj bi se ta osredotočila na državo.

Drugič, obseg osnovanja ostaja nedoločen – ali je vsako osnovanje države tak primer? Ali kot tak primer šteje Miloševićovo osnovanje srbske države ali pa osnovanje drugih držav na območju bivše Jugoslavije? Ali šteje Republika Južni Sudan? Slovaška država? Meni se zdi zamisel absurdna. Ali pa je morda le osnovanje velike države primer, ko bistvuje resnica? Recimo, vsaj velikosti Brazilije.

In najpomembneje, trditev ostaja brez utemeljitve – ne najdemo je ne tu ne kjer-koli drugje. Young, ki poskuša priskočiti Heideggro na pomoč, na koncu predlaga močno nacionalistično stališče o umetnosti, katere glavna odlika je ohranjanje nacionalne skupnosti!

Na drugi strani pa imamo čudno nasprotje med znanostjo in državnostjo. Nekdo, ki osnuje državo, pripada življenju Resnice, Einsteinova odkritja pa ne. In ni nam pojasnjeno, zakaj ne.²¹

²¹ Težavnost stališča je najboljše razvidna iz zbežanosti naklonjenih komentatorjev. Kockelmans tvega kolektivistično-nacionalno razlago: »Predvsem, znanost ni povezana s posameznimi narodi; znanost je vsaj po namenu za vse ljudi, ki so pripravljeni in zmožni slediti metodi; znanost je tako bistveno posplošujoča in zato, če izhajamo iz tega njenega smisla, lahko rečemo, da je kozmopolitska.« (1986: 174) Po njegovem to, kar določa narod, ni skupen izvor, temveč jezik. Ta razlaga je vsaj problematična. Za desničarsko miselnost tedanje Nemčije so bili glavni ne-Nemci Judje, ki so govorili isti jezik kot »pristni« Nemci. Prav tako je bilo dokaj razširjeno prepričanje, da ima znanost nacionalne značilnosti: judovska matematika je

Naj sklenem – resna argumentativna šibkost je značilna za celotno delo »O izvoru umetniškega dela«. To pa napeljuje na širše vprašanje. David Weberman v svojem odličnem tekstu »Napačna dilema« (ms) dokazuje, po mojem mnenju zelo prepričljivo, da je dilema, ki trdi, da je »filozofija ali argument ali le pesništvo«, napačna. Kot pravi, argumenti so prisotni, četudi niso eksplicitni.²² Strinjam se z njegovo ugotovitvijo, da v *Biti in času* Heidegger vpelje zanimive, daljše in tehtne implicitne argumente. Na žalost pa *Bit in čas* ni eno od bolj tipičnih Heideggrovih del. Pravkar sem pokazal, da v »Izvoru« argumentov preprosto niti tam ni, kjer bi bili nujno potrebni (kot recimo, ko je osnovanje države poistoveteno z dogajanjem resnice), če pa so že prisotni v implicitni obliki, potem so šibki, nedokončni in potencialno zavajajoči. Za številne utemeljujoče razlage von Herrmanna se zdi, da so vpisane v tekst in ne izkopane iz njegovih globlin, še posebej se to kaže pri njegovih poskusih, da bi pripombe iz »Izvora« povezal z analizami iz *Biti in časa*. In pogosto je videti, da več rekonstrukcije zahteva tekst, na katerega se sklicuje, kot pa sam tekst, ki ga komentira.

Heidegger v kasnejših fazah svojega razmišljanja poudarja umetniško-pesniško kvaliteto pisanja: »Prihajamo za bogove prepozno in prezgodaj za bit. Človek je njena začeta spesnitev (nem. *Gedicht*)« (Heidegger, 2015a: 316). Pesništvo je prepoznano kot prevladujoča paradigma pristnega mišljenja nasploh. Dejansko že v obravnavanem obdobju opazimo to kvaliteto, ki prevlada v njegovih poznejših delih in ki je prepoznavna lastnost močno-profilirane kontinentalne filozofije od 1960-ih dalje.

»Izvor« predvidi pesniško kvaliteto pisanja. V čustveno obarvanih odlomkih se poslužuje ritmičnih kadenc in se zelo približa rimi: »Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge.«²³ V tovrstnih odlomkih je pesniško združeno s popolno odsotnostjo argumenta, tako implicitnega kot eksplicitnega. Naj navedem le še en primer, čeprav bi jih lahko naštel še in še:

formalna/formalizirana, nemška pa bolj intuitivna (nem. *anschaulich*). Dvomim, da bi leta 1935 Heidegger trdil, da »znanost ni povezana s posameznimi narodi«, a pustimo to.

Young prav tako ponudi kratek komentar: »Do 'Izvora' je Heidegger že opustil svojo vero v znanost – 'znanost ni izvorno dogajanje resnice' (PLT: 62) – in se je raje zatekel k umetnosti. Toda to je vse, kar se je spremenilo. Kar je leta 1933 zahteval od znanosti, leta 1936 zahteva od umetnosti.« (2001: 56)

²² Podobno stališče zagovarja Martin Warner (2016), pri čemer se sklicuje na primere iz zgodovine filozofije in pesništva.

²³ V slovenskem prevodu: »Ko se odpre svet, vse stvari zadobijo svoj trenutek in naglico, svoj daljo in bližino, širino in ožino« (Heidegger, 2015: 38).

(Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf, sondern verwandelt das Sagen des Volkes dahin, daß jetzt jedes wesentliche Wort diesen Kampf führt und) zur Entscheidung stellt, was heilig ist und was unheilig, was groß und was klein, was wacker und was feig, was edel und was flüchtig, was Herr und was Knecht /.../²⁴

Nimamo sreče: medtem ko je Platonu, Avguštinu in Pascalu pesniška oblika povsem združljiva z odličnim argumentom (kot nas Warner neprestano opozarja v svoji knjigi (2016)), se zdi, da je Heidegger sprejel napačno dilemo: več ko je v njegovih delih poezije, manj je argumenta. K temu je morda prispeval njegov odpor do logike, ampak to je zgolj ugibanje na moji strani.

Weberman pa ima še en zanimiv in optimističen predlog:

Filozofi včasih ponudijo obsežne, še pogostejše pa manjše modele filozofsko pomembnih pojavov. Ti modeli niso posamezne izjave, temveč svežnji izjav, ki so povezane bodisi po zgradbi bodisi po pripovedi. Modeli morda potrebujejo argumente, ni pa treba, da so sami argumenti oziroma da vsebujejo argumente. (ms)

Doda, da so modeli opisni in ne inherentno argumentativni. Pri tem se spet sklicuje na *Bit in čas* in pa številne Nietzschejeve predloge. Mislim, da je to ustrezna opredelitev glavne zgodbe »Izvora«: zgodba nam poda model umetniškega dela, resnice in njunih povezav.

Težava, na katero opozori tudi Weberman, je, da je modele morda treba utemeljiti. In res, tu morajo biti. Naj vas spomnim na težave, s katerimi so se srečali znani komentatorji. Prva pomembna poanta modela je, da nam slika razkrije naravo kmetских čevljev kot priprave in da je to svojsko umetniškemu delu. Brez tega začetnega koraka nimamo ničesar, ta korak pa je vprašljiv. Meyer Schapiro je trdil, da nimamo nobenega razloga, da bi sprejeli trditev, da gre za sliko kmetских čevljev. Nato pa je še dodal: »V Heideggrovem domišljijemskem opisu čevljev, ki jih je upodobil van Gogh, ne najdem ničesar, kar si ne bi bilo mogoče zamisliti ob opazovanju dejanskega para kmetских čevljev« (Schapiro, 2009: 298).

Moj študent Alin-Paul Varciu je med razpravo predlagal, da je vprašanje lastništva čevljev nepomembno. Morda so bili van Goghovi ali Gauguinovi, a kljub temu še vedno razumemo, kaj je Heidegger poskušal pokazati. Morda je bil Heidegger res tega mnenja, toda v skladu z omenjeno Schapirovo pripombo, sam mislim, da je to preveč optimistično stališče. »Model« je ponujen kot model razumevanja slike kmetских čevljev. Sedaj, ali nam slika razkriva svet lastnika čev-

²⁴ V slovenskem prevodu: »S tem ko besedno delo vstaja v upovedovanju ljudstva, ne govori o tem boju, ampak spremeni upovedovanje ljudstva tako, da zdaj vsaka bistvena beseda bojuje ta boj in odloča, kaj je sveto in kaj nesveto, kaj je veliko in kaj majhno, kaj je vro in kaj strahopetno, kaj plemenito in kaj bežno, kaj gospoduje in kaj hlapčuje /.../« (prav tam: 36).

ljev ali pa ne. Če so čevlji slikarjevi, potem je svet, povezan z njimi, povsem drug.

Omenil sem že odzive avtorjev, naklonjenih Heideggru, denimo vprašanje Karsten Harriesa, zakaj se Heidegger sploh sklicuje na sliko (in pa podoben komentar Günterja Seubolda). Young trdi, da van Goghova zgodba kot taka »vsebuje bistvene pomanjkljivosti« (2001: 6) in predlaga, da jo izpustimo, če hočemo resnično razumeti Heideggra. Derrida poskuša pomagati, toda prav njegov poskus razkriva, kako vprašljiv je ta model:

Na tem mestu bom dodal argument, ki se tiče trenutka, ko Heidegger, brez kakršnegakoli dvoma, govori o sliki in nepremišljeno reče: »par kmetских čevljev«. Nepremišljenost in nevarnost projekcije sta neizpodbitni, kot sta tudi pri Schapiru. Toda vsaj ena okoliščina ju lahko zmanjša v primeru Heideggra. Olajševalne okoliščine izhajajo iz konteksta, tj. iz van Goghvega pisno-slikovnega konteksta. Ta ne sestoji zgolj iz velikega števila kmetov in kmetic, kmetских čevljev (zavezanih ali odvezanih, in ne glede, ali so poimenovani ali ne, ustrezno navedeni ali naslovljeni), ki jih je van Gogh naslikal pred *in po* letu 1886; v številnih prizorih in predmetih iz kmetškega življenja, ki ga je trmasto poskušal obnoviti v sliki in resnici (»da mora biti resnična slika *kmetov*. *Vem, da je. /.../ S pomočjo takih slik se naučijo nečesa koristnega*«; iz pisem bratu Theu, 1883–85; ta so polna graje »meščanov«.). Ne. Sestoji iz sledečega: »ideologija«, ki naj bi jo, kot pravijo obtožbe, Heidegger projiciral in ki jo lahko na kratko poimenujemo kmečka – ali je ta ideologija grude, zemeljska, rokodelska, ta »težki patos domačijstva in kmetstva« tako tuja van Goghu? (Derrida, 1987: 367)

To nam slikovito ponazori, kaj se zgodi, če se vpelje provokativen model brez ustrezne argumentativne podpore. Derrida upravičeno govori o nepremišljenosti in nevarnosti projiciranja, Hribar pa je predlagal rešitev iz obupa – vse to je Heideggrova osebna mitologija. To se zgodi, če se modela niti ne poskusi utemeljiti.

To velja tudi za Webermanov tretji predlog – obrambo metafor.²⁵ Pravilno ugotavlja, da se pri pojasnjevanju metafore vedno kaj izgubi, da jezika ni mogoče napraviti popolnoma razumljivega in da »s tem, ko jezik postaja bolj in bolj dobeseden, lahko izgubimo transformativno, hevristično in poučno moč metafor« (ms).

Prva težava, kar se tiče »Izvora« in drugih podobnih del, je, da nam velikokrat ponudijo na prvi pogled sprejemljive metafore (npr. Heidegger (2015: 26): »Prisrava pripada *zemlji*, obvarovana je v kmetičinem *svetu*.«), ki pa naj bi jih nato razumeli dobesedno, v njihovem izrazito ontološkem pomenu. Čevlji ne pripadajo zgolj vsakdanji grudi polja, temveč Zemlji, ki obstaja v konfliktu s Svetom, itn.

²⁵ Primerjaj s tem, kar Warner pove o analogijah (2016: 1. pogl.).

Druga težava je, da nekatere drzne metafore zahtevajo vsaj določeno mero pojasnjevanja znotraj konteksta, v katerem nastopajo. Ko Žižek v svojem komentarju o Sallisovi razlagi Heideggra, piše, da je resnica monstrozna, ne pravi, da je resnica pošast, pred katero moramo zbežati, in prav tako ne zagovarja prepovedi objavljanja resničnih novic v medijih. In prav res veliko pojasnjuje. Ko učimo svoje študente o Heraklitu in naletimo na trditev »Boj je oče vsega in vsega kralj« (Kocjančič, 2012: 22 B 53), jo pojasnimo – in ne pustimo študentom, da sklepajo, da je Heraklit bil militarističen norec –, pri tem pa se ne oziramo na to, koliko pesniške moči je izgubil »polemos«.

Sklep bi torej bil, da se uporabi metafor ne bi smeli izogibati, da pa ima to svojo ceno in da bo dober filozof vedel, kdaj se splača tvegati in uporabiti metaforo, ne da bi namignil, kakšna je njena narava in kako jo razlagati, kdaj uporabiti metaforo in vključiti namig in kdaj jo uporabiti in tudi razložiti.

3. Sklep

Tema prispevka je bila Heideggrova znana predstavitev narave umetnosti, ki jo je izzvala van Goghova slika, in pri njeni analizi smo si pomagali z običajnimi idejami o argumentaciji, ki so predstavljene v knjigi *Moč argumenta* Danila Šustra. Pri tem smo se predvsem spraševali, kako uspešen je Heidegger v prepričevanju bralcev in ugotovili, da kar se tiče argumentacije, mu ne gre najbolje.

Pri naši rekonstrukciji smo se najprej srečali z nujnimi pripravljalnimi trditvami, ki pa so vpeljane brez kakršnegakoli dokaza, denimo s trditvijo, da gre za sliko kmetijskih čevljev, ki so last kmetice. Nadalje smo natančno sledili Heideggrovi razlagi in identificirali glavne korake. Heidegger trdi, da nam slika omogoči uvid v pripravnost priprave, in iz tega v nadaljevanju izpelje (domnevne) posledice. Začetni koraki so razmeroma majhni – od trditve, da smo našli pripravnost priprave, pa do trditve, da je to bilo mogoče s pomočjo van Goghove slike –, potem pa, recimo, sledi drzna, neutemeljena in krepka trditev, ki ostane le domneva, da je bilo to odkritje mogoče *edino* s pomočjo slike. Naslednji koraki so večji: iz tega dogajanja smo spoznali, kaj čevlji so v resnici, potem pa je bila razkrita njihova bit. In nato je sledil skok k ključni trditvi, da je razkritje/razprtje nekaj, kar se dogaja čevljem, pravzaprav njihovi »biti«. Te trditve Heidegger ni niti poskusil utemeljiti. V nadaljevanju predlaga, da je v sliki to bivajoče (nem. *Seindes*), namreč čevlji, »izstopilo v neskritost svoje biti«. Tu gre res za gromozanski skok in vsak naslednji je še večji od predhodnega. Domnevno razkritje/razprtje nato zelo pogumno vključi v območje grške *aletheie*. Za Heideggra sta resnica in njeno razkritje dogajanje in po njegovem postopek, ki mu sledi v tekstu, pokaže, da se razprtje resnice dogaja v (izkustvu) slike, pravzaprav v sliki (sic!).

Primer »Izvor« nam tako razkrije pomanjkljivosti Heideggrovega poskusa utemeljitve ene izmed bistvenih tez njegove filozofije. Pri tem smo si pomagali z *Močjo argumenta*. Osnovne napake iz neformalne argumentacije so se pokazale kot »Gang und Gäbe« v Heideggrovem tekstu.

V nadaljevanju smo na kratko obravnavali nekaj možnih načinov, na katere bi se dalo braniti Heideggrov pristop, pri čemer smo se sklicevali na zanimive Webermanove predloge, ki se nanašajo na Heideggrovo delo nasploh, pa tudi na širši okvir kontinentalne filozofije.

Bolj daljnosežnih vprašanj se nismo lotili, kot recimo, vprašanja, zakaj se vse to dogaja. Heidegger je bil Husserlov asistent in ta je zelo cenil racionalno in natančno argumentiranje. Zakaj tega ne najdemo pri Heideggro? Zoperstavili smo šibko- in močno-profilirano kontinentalno filozofijo in nasprotje med Husserlom in Heideggrom je najpomembnejša (tako zgodovinsko kot tematsko) ilustracija tega nasprotja. Le na kratko smo zagovarjali trditev, da je »Izvor« značilen za poznejši Heideggrov slog. Prav tako nismo odgovorili na vprašanje, ali je ta slog značilen za celotno močno-profilirano kontinentalno filozofijo.

Na koncu pa še pogled na Šustrovo bogato in zanimivo delo. *Moč argumenta* nam je prinesla zaokroženo predstavitev glavnega repertoarja neformalne logike. Kar bi lahko in tudi morali pričakovati od avtorja te knjige v prihodnje, je njegov meta-filozofski komentar o tem, tj. knjigo o filozofskih, in epistemoloških, predpostavkah in posledicah neformalne logike, argumentacije in neformalnega dokaza. Danilo Šuster je predstavil že kopico zanimivih in izvirnih prispevkov na to temo, zato je čas, da jih uredi v knjižni obliki. Skratka, usedimo se in počakajmo, v upanju, da nam ne bo treba predolgo čakati na novo in izvirno knjigo.

Heidegger through Argument

The paper applies Šuster's *Moč argumenta* to the analysis of a famous text from the "high-profile" continental tradition, namely to Heidegger's "The Origin of the Work of Art." It relies on the general idea of reconstructing implicit arguments step by step, and appeals to Šuster's characterization of hidden assumptions in order to pin down the main weaknesses in Heidegger's presentation of his ideas. They consist in (1) the number and crucial importance of assumptions left implicit and (2) the number of claims and steps left without any argument. Commentators, originating in Heideggerian tradition, leave most of the issues unresolved.

The last part of the paper discusses David Weberman's brilliant attempt to defend the poetic style of the relevant tradition. We accept his idea that implicit argumentation is sometimes sufficient, but note that in many cases there is no indication of any such implicit procedure(s). We also accept his idea that philosophers propose models of various philosophically relevant situations or configurations, but note that original and unusual models often demand arguments in their favor. Finally, as far as Weberman's defense of figurative, metaphorical language in philosophy goes, we note that in central cases, in which the important metaphors are used, at least some indication of the intended way of literary unpacking is needed.

Keywords: Heidegger, Šuster, art, argumentation, metaphor

Literatura

Derrida, J. (1987). *The Truth in Painting*. Chicago in London: The University of Chicago Press. V angleščino prevedla G. Bennington in I. McLeod po: Derrida, J. (1978), *La vérité en peinture*, Paris: Flammarion.

Gadamer, H.-G. (1987). »Die Wahrheit des Kunstwerks«. V Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke III: Neuere Philosophie I: Hegel · Husserl · Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), str. 249–261. Izvorno objavljeno kot uvod v Reclamovi izdaji Heideggrovega »Izvor umetniškega dela« iz leta 1960.

Harries, K. (2009). *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's »The Origin of the Work of Art«*. Springer.

Heidegger, M. (1985). »Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst«. V Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 45*, Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, M. (1997a). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica. Prevedli T. Hribar, V. Kalan, A. Košar, D. Komel, A. Tonkli Komel in I. Urbančič. *Sein und Zeit* je prvič izšla leta 1927.

- Heidegger, M. (1997b). »Uboštvo«. Prevedel Aleš Košar, pregledal Vid Snoj. *Phainomena*, 21-22, str. 317–324.
- Heidegger, M. (2015). »Izvor umetniškega dela«. V Heidegger, M., *O umetnosti*, Ljubljana: KUD Apokalipsa, str. 7–83. Prevedla Aleš Košar in Samo Krušič po: Heidegger, M. (1950), *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2015a). »Iz izkušnje mislenja«. V Heidegger, M., *O umetnosti*, Ljubljana: KUD Apokalipsa, str. 315–326. Prevedla Aleš Košar in Samo Krušič.
- Hribar, T. (1990). *Sveta igra sveta: (umetnost v post-moderni dobi)*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Hribar, T. (1992). »Postmodernizem na Slovenskem«. *Socialno delo*, 31(1-2), str. 118–129.
- Komel, D. (2007). *Resnica in resničnost sodobnosti: (k bitnozgodovinski misli Martina Heidegggra)*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Kockelmans, J. J. (1986). *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Košar, A. (2009). *Filozofsko-teoretske in kulturno-zgodovinske osnove Heideggrove obravnave izvora umetniškega dela*. Doktorsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta. Dostopno na: <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-KOFOINNH> [10. 7. 2017].
- Kocjančič, G. (ur.) (2012). *Fragmenti predsokratikov*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šuster, D. (1998). *Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje*. Prva izdaja. Maribor: Pedagoška fakulteta.
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Dopolnjena in popravljena izdaja. Maribor: Aristej.
- Schapiro, M. (2009). »The Still Life as a Personal Object – A note on Heidegger and van Gogh«. V Preziosi, D., *The Art of Art History: A Critical Anthology (New Edition)*, Oxford in New York: Oxford University Press, str. 296–300. Izvorno objavljeno v Simmel, M. L. (1968), *The Reach of Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein*, New York: Springer.
- von Herrmann, F.-W. (1980). *Heideggers Philosophie der Kunst: Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung 'Der Ursprung des Kunstwerkes'*. Frankfurt: Klostermann.

Warner, M. (2016). *The Aesthetics of Argument*. Oxford: Oxford University Press.

Weberman, D. (ms). »A False Dilemma«.

Young, J. (2001). *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.

Žižek, S. (1999). »Zakaj je resnica monstruozna?«. Prevedel B. Klun. *Phainomena*, 8(29-30), str. 205–214.

C. A. Strong

Prevedel Mitja Uršič

Eseji o naravnem izvoru uma

III O razmerju navideznega do realnega*

Z našim sedanjim znanjem o fizioloških okoliščinah, ki spremljajo zaznavo, in z raznimi teorijami te funkcije, ki so jih predlagali filozofi zadnjih tristo let, ne bi smelo biti prezahtevno razrešiti spornega vprašanja med novimi in kritičnimi realisti; pa četudi se morda dognanje ne bo v celoti skladalo s stališči obeh šol. Pa razkrijmo, kakšni sta ti stališči.

Osnovno načelo novih realistov je istovetenje realne stvari z navidezno. To istovetenje je neizogibno za možnost védenja: kajti če se v zaznavanju realna stvar ne pojavi, ne more nobeno sklepanje iz nečesa, kar se pojavi, upravičiti našega verjetja v neko realno stvar; iz kateri drugih virov razen, seve, zaznave pa bi mogli izpeljati naše poznavanje le-te? Takšnega sklepanja se ne da logično opravičiti, kajti zato, da bi mogli sklepati na realno stvar, moramo o njej posedovati neko zamisel; a vse zamisli izvirajo iz zaznave; in če zaznava razkriva edinole navidezne stvari, ne premoremo nobenih veljavnih zamisli česarkoli drugega ter so samo ostale slučajne navidezne stvari tiste, na katere lahko upravičeno sklepamo. Ta logični premislek je močna stran novega realista. Iz nje izvleče sklep, da se realne stvari v ničemer ne razlikujejo od navideznih ter da je videz snov, iz katere je sestavljeno realno.

Kritični realist pa opozarja, da nekatere navidezne stvari – odvečen predmet, kadar vidimo dvojno, dozdevni predmet, kadar je projicirana kasnejša podoba –, *niso* fizično realne. Razloži, kako se takšne nerealne stvari lahko pojavijo, sklicujoč se na fiziološko psihologijo zaznave: če se zgodi, da vtis na organizem slabo ustreza temu, da bi pravilno posredoval zunanje obstoječe, je to, kar se pojavi, bolj ali manj nerealno. Psihologija je močna stran kritičnega realista. Povrh, novega realista sprašuje, kako lahko, če je pojavljanje notranje sami stvari (kakor

* Prevedeno po C. A. Strong (1930). *Essays on the Natural Origin of the Mind*. London: Macmillan & Co. Tu je preveden tretji esej (str. 90–125), medtem ko je v *Analizi* 1, 2017 objavljen uvod in prvi esej iz te knjige.

zatrjujejo nekateri novi realisti), obstaja neka stvar takrat, ko se ne pojavi. Gotovo je pojavljanje zunanje biti stvari, neko priložnostno in naključno razmerje z jazom. In to razmerje mora biti take vrste, da se lahko neka stvar kdaj pa kdaj pojavi drugačna, kot je. Zato povzame, da sta celo, kadar se stvari pojavijo take, kot so, navidezna stvar in realna stvar različni.

V obeh trditvah se mi zdi, da je veliko resničnega, in v nadaljevanju bom poskušal predlagati stališče, ki pripozna pomemben element resnice v novem realizmu, dasi je oblika kritičnega realizma.

1. *Izključitev dojemalne* razlage.* Zaznavanje pri človeških bitjih kajpak normalno vključuje dojemanje – se pravi, razlaganje trenutno čutno danih predmetov v luči preteklega izkustva – in brez tega dojemalnega dodatka k navzočemu poznavanju se ne bi zavedali tako široko in polno, kakor se. Manj razvite živali so manj zavestne kot mi, ker tako malo razlagajo. Vseeno je pri razčlembi zaznave zaželeno, če hočemo njeno naravo pravilno razumeti, da se izognemo temu dojemalnemu elementu ter se vprašamo, katere bi mogle biti sestavine zaznavnega dejanja pri takšni živali, kakršno je denimo novo izvaljeno pišče. Pišče ni še ničesar izkusilo, a ne dvomimo, da vidi žitno zrno ali prodnik, v katerega klujuva.

2. *Tri sestavine zaznave.* Zaznava celo pri piščetu vsebuje troje stvari: *intuicijo, intenco in živalsko zaupanje**.¹ To niso ločena dejanja, ki se dogodijo zaporedoma, ali dejanja, ki bi jih bilo moč izvesti neodvisno enega od drugega; kar pokaže ugotovitev, da vse tri temeljijo na istem telesnem procesu – gibalnem odzivu na čutne vtise. So zgolj vidiki posameznega zaznavnega dejanja. Naj pokažem to natančneje; začel bom z intenco.

(1) Intenca predstavlja naperjenost na predmet. Kadar pišče pogleda prodnik, se njene očesne in obrazne mišice prilagodijo tako, da dobijo podobo prodnika na svojo mrežnico: vidni predmet je zato tista zunanja stvar, proti kateri je vid usmerjen – ta in nobena druga stvar je bila izbrana kot tista, s katero ima opraviti piščančkov um. Izbor ter naperjenost na predmet je tisto, kar pomeni »intenca«.

(2) Samo kolikor je bila stvar tako izbrana z dejanjem ali naravnostjo piščančkovskega telesa, je vidni vtis (stanje piščančkovskega jaza, ki ga ustvari učinek stvarí) projiciran in poenostavljen na tak način, da je nek predmet pred njegovim malim umom. Če izvzamemo poenostavitev in projekcijo, je vtis samo v piščančko-

* Ang. *apperceptive*.

* Ang. *animal faith*.

¹ Tukaj sem uporabil izvrstne izraze, ki jih je izbral g. Santayana, s čigar naukom o zaznavi se v večini ozirov sklada tudi moj nauk. Vendar se mi zdi pomembno vztrajati nekolikanj strože kot on pri tem, da intuicija ni neko ločeno dejanje, temveč le sestavina enega zaznavnega dejanja; in da se potemtakem čutni podatek, čeravno je v svoji naravi »bistvo«, v zaznavi vselej pripisuje neki realni stvari in je zato v rabi neka posamičnost. Le tako se mi zdi, da se lahko izognemo reprezentacionalizmu ter obranimo trditev zaznave, da je neposredna seznanjenost (napačno ali pravilno) z zunanjo stvarjo samo.

vem jazu: šele prek teh dveh procesov se nekaj pojavi *pred* jazom. »Intuicija« je ime za tisti del zaznave, po kateri je nekaj občutnega pred jazom – pomeni »danost« čutnega podatka.

(3) A ko se žival odzove tako nesporno in ima posledično pred seboj intuitivno prisoten čutni podatek ter intencionalno prisotno zunanjo stvar, ta nesporni odziv ali nagib nanese čutni podatek na zunanjo stvar ter s tem zatrdi, da je dani predmet realen. Da piščanček res to domneva, je razvidno iz tega, da nato kljune. Zaupanje se nikdar ne pojavi drugače kakor na tak samodejni način; čeprav mu je pri ljudeh lahko dodano občutje prepričanosti in še pišče seveda kinestetično občuti lastno vedénje ali nagib. Kakor zatrdi Spinoza o dečku in krilatem konju, da če nedvomno mislimo na neki predmet, predpostavljamo njegov obstoj. Dvom se nam vselej vzbudi z drugotnim dejanjem, s katerim je tisto, ki se je sprva jemalo za realno, postavljeno pod vprašaj. Prvinska drža uma v zaznavi je narave »živalskega zaupanja«.

Intuicija se torej nikoli ne dogodi v običajnem življenju, razen kot vidik nekega dejanja, ki pomeni napotitev na želeni predmet in živalsko zaupanje v njegov obstoj. Vselej merimo na realno stvar in si (toliko slabše) domišljamo, da jo intuitivno spoznavamo.

Tem trem vidikom zaznavnega dejanja ustrezajo trije vidiki zaznanega predmeta. Lahko bi rekli, da kar odkrije intuicija, je navidezni lik in kakovost stvari, da kar zajame intenca, je njena lega v prostoru in času, ter da nam živalsko zaupanje zajamči njen obstoj. Ti trije vidiki predmeta se pojavijo združeno in nerazločljivo, saj je sodba, ki jo obsega poznanstvo, le naznačena sodba. Povprašajmo se sedaj glede pogojev, na podlagi katerih je napravljen razloček med njimi.

3. *Navidezna stvar*.^{*} Prvi razloček je narejen med stvarjo, kakršna obstaja, in stvarjo, kakršna je prisotna umu.

Nič kaj redko ne odkrijemo, da neka stvar, ki smo jo zaznali, ni bila realna, marveč samo navidezna. To se zgodi, kadar poznejša zaznava ne uspe potrditi predhodnega zaznavnega dejanja; na primer, kadar spoznam, da predmet, ki sem ga videl z robom očesne mrežnice, ni bil maček, kot se mi je zdelo, ampak privid spričo projekcije nekega madeža na mojih očalih – kajti ko pogledam naravnost na tisto mesto, ni tamkaj ničesar. Zgolj navidezni predmeti so pogosti pripetljaji in vsakdo ve, da niso del fizičnega sveta. V vsakdanjem življenju je razloček med realnim in navideznim razloček med navideznimi stvarmi, ki so realne, in drugimi navideznimi stvarmi, ki so nerealne; saj smo prepričani, da se stvari lahko pojavijo takšne, kot v resnici so.

Fizik prenese to razlikovanje do nadaljnje točke, ko nas pouči, da barve kot take ne obstajajo v fizičnih stvareh; tako da se brezbarvne stvari tedaj ne morejo po-

^{*} Ang. *apparent thing*.

javljati. Vendar nihče ne dvomi v resnični obstoj fizičnih razporeditev, ki se tako pojavijo in so simbolizirane z barvami. Tako obstaja čisto na fizikalnih temeljih dobro overjeno razlikovanje med stvarmi, kakršne se pojavijo, in stvarmi, kakršne resnično so.

Zamisel zgolj navideznega se pojavi, kadarkoli nekdo, filozof, fizik ali navaden človek, zatem ko je zaznal neko stvar, za katero je verjel, da je resnično tam, sprevidi razloge, da podvomi, ali je bila stvar tam prav taka, kakršno je videl. S tem je prešel na drugotno, bolj abstraktno zavedanje predmeta ali realnega (zavedanje, ki ne spozna nič bolj neposredno stvari same, kot jo je prvotna zaznava), in s tem abstraktno zamišljenim predmetom primerja zaznani predmet, ki končno tako postane neobstoječ ali dvomljivo obstoječ predmet. Tak nerealni ali dvomljivo realni predmet je »navidezna stvar«.

Filozofa ali navadnega dvomljivca lahko kličemo kar »kritik vednosti« ali spoznavni kritik. Pri naivni ali nekritični zaznavi se jemlje navidezno stvar kot istovetno z realno stvarjo. Navidezna stvar kot oddvojena od realne stvari je predmet, ki obstaja samo za spoznavnega kritika ter je bila kakor ločena bitnost ustvarjena z njegovim dvomom. Ustvarjena je bila z ukinitvijo in pridržanjem živalskega zapiranja, ki je normalno značilno za zaznavanje.

V mnogih primerih bo spoznavni kritik po primernem premisleku prisiljen priznati, da je bil njegov dvom neutemeljen. Kadarkoli se to dogodi, bo navidezna stvar zanj prenehala biti zgolj takšna in bo znova postala resnično pojavljajoča se realna stvar. Kadar, po drugi strani, njegova sodba nasprotuje navidezni stvari, postane slednja *le* navidezna – nek zaznani predmet, a neobstoječ.

4. *Napačna zaznava.* Predmeti so lahko zaznani, pa vendar ne obstajajo fizično. Obstajajo napačne zaznave oziroma prvina napačnosti v zaznavi – ki pa je ni mogoče v celoti pojasniti z zmotnimi sklepi ali napačnim dojetjem, primeri, kot so dvojni vid, projicirana kasnejša podoba, optične dozdevnosti, glasovi, ki jih slišijo blazni, to zadostno potrjujejo.

Napaka v teh primerih ni v tem, da bi pripisovali napačen kontekst stvarjem, ki so bile same na sebi pravilno zaznane kot obstoječe: pač pa v tem, da se zaznava nekaj kakor obstoječe, ki pa dejansko ne obstaja. Oči so usmerjene na določeno mesto, kjer obstaja nekaj, kar bi mogli zaznati; na tistem mestu pa vidimo nekaj, kar se razlikuje od tistega, kar tam v resnici obstaja – kakor ko zaradi projekcije kasnejše podobe zagledamo na steni rdečo pego na mestu, kjer je stena v resnici bela; in kar vidimo, je potemtakem nekaj, kar sploh ne obstaja.

Obstaja kakopak v smislu, da je videno, a ne v smislu, da je del Narave. Kajti na tistem mestu na zidu ni nobene takšne obstojnosti; niti ni nobene take obstojnosti kje drugje, saj je vidni vtis, s pomočjo katerega vidimo pego, v glavi, ne pa, kjer je videti rdečo pego, in nima ne določene velikosti ne rdeče kakovosti, ki je značilna za rdečo pego. Ta zadnji je torej nekakšna prikazen, katere ves »obstoj« je

odvisen od tega, da je videna, tj. od poenostavitve in projekcije stanj jaza. In celo navidezne stvari, ki niso le navidezne, marveč se pojavijo, kakršne resnično so, dolgujejo svoje pojavljanje poenostavitvi in projekciji stanj jaza ter so zato, *qua* navidezne, »ideje«, katerih edino *esse* je *percipi*.

5. *Čutni podatek je nekakšno bistvo*. Navidezna stvar, ki jo spoznavni kritik razločuje od realne stvari, je podatek intuicije in intence skupaj, le vidik živalskega zaupanja je bilo odpovedan pri njegovi izdelavi. Docela drugačna razlika pa je tista med navidezno stvarjo in čutnim podatkom. Do tega razlikovanja pridemo, kadar iz zaznave nadalje izločimo vidik intence ali sklicevanja na zunanje realno in upoštevamo samo to, kar je dejanski čutni podatek – kar je »očitno«, kakor pravi Santayana.

Čutni podatek pa si lahko zamišljamo bodisi v rabi, se pravi, kot je pripisan realni stvari (to se ne more zgoditi brez intence), in v tem primeru postane posamičnost, ki se nanaša na tu in zdaj; ali samega po sebi, ne glede na vse pripisovanje in samo kot omejeni lik, kakršen pravzaprav je – v tem primeru je nekakšna občost, ki se ne nanaša na noben položaj v prostoru in času ter poseduje le določeno logično bit. Temu Santayana pravi »bistvo«. In menim, da ni moč zanikati, da so čutni podatki, kadar so odmišljeni od zaznavnih situacij, v katerih se pripetijo, ter pojmovani sami za sebe, bista.

6. *Zavedanje ali poznanstvo*.^{*} Zdaj lahko povlečemo sklep glede zaznavnega poznanstva, ki sledi iz gornje razčlenbe: namreč, da zaznava nima nobenega drugega predmeta kakor realno stvar samo. Vsekakor obstaja razlika med stvarjo, kot resnično je, in stvarjo, kot se kaže: a to je razlika, ki jo začrta zgolj spoznavni kritik in je odvisna od njegovega dvoma. Kadar ali kolikor je ta dvom odstranjen, navidezna in realna stvar za um sovpadeta in sta eno. Prav tako obstaja razlika med čutnim podatkom in realno stvarjo, s katero se seznanimo z njegovo pomočjo: vendar je to razlikovanje med tem, kar je prisotno golim čutom, in tistim, kar je prisotno intenci, v zaznavnem poznanstvu pa intuicija in intenca nista ločeni dejanji, temveč le vidika enega zaznavnega dejanja.

Predstava »neposrednega predmeta« zaznave, ločenega od realne stvari in neizogibnega za njeno spoznavo – neposrednega predmeta, ki je sam edini predmet poznanstva in ki nadomesti stvari same za sebe, kadar so te zanikane, kot realna zaznana stvar –, vznikne s hipostaziranjem bodisi navidezne stvari bodisi čutnega podatka v obstoječe, nujno posedujoče lastnosti, ki jih kaže oziroma ki so mu intuitivno pripisane. Poznanstvo tako postane nezmotljivo. Napaka je možna samo zavoljo napačne razlage tistega, kar nezmotljivo poznamo. Mislim, da sem s predhodno razčlenbo razjasnil neutemeljenost takšne teorije.

^{*} Ang. *awareness or acquaintance*.

7. *Notranja zaznava.** Kako potlej pride do tega, da so izjemni umi tako nemočni pred to zmoto; da so filozofi resnično večidel nezmožni pravilno oceniti psihološke pogoje zaznavanja, ne da bi ji podlegli?

Razlog nemara tiči deloma v zapletu, ki ga do sedaj še nismo omenili. Poznamo še eno sledeče dejanje, ki je ločeno tako od odkritja navidezne stvari s strani spoznavnega kritika kot od odkritja čutnega podatka s strani analitika zaznave. Gre za psihologovo dejanje, kadar ta spoznava stanje občutnosti* ali senzacije; in te tri raznolike predmete – navidezno stvar, čutni podatek in senzacijo – se lahko brez težav zameša. Notranja zaznava senzacije, ki ustreza danemu čutnemu podatku, zahteva spremenjeni odziv, takega, ki je usmerjen navznoter, ne navzven, in zato rodi novo navidezno stvar, ki je, ker zanjo ni moč najti prostora v svetu, kakršen se kaže zaznavi, nefizične vrste.

V prejšnjem eseu sem pokazal, kako se navadni človek zave luči, ki je preveč bleščeča, ali neprijetno glasnega zvoka. To nima opraviti izključno z obstoječim zunaj njegovega telesa, ampak tudi z njegovim stanjem. Njegovo pozornost k temu stanju sta pritegnili jakost in neprijetnost. Iz tega sledi, da celo kadar vidimo neizrazite luči in barve ali slišimo neizrazite zvoke, smo tega zmožni s pomočjo stanja nas samih, h katerim bi bilo možno usmeriti našo pozornost. Kadar preusmerimo našo pozornost k njim, se pojavi nekaj, kar je v nekem oziru zelo podobno predmetu, danem v zaznavi, saj nam je predstavljeno z istim stanjem nas samih, ki smo ga trenutek prej rabili pri zaznavanju; toda spremenjena smer naše pozornosti je dala našemu spoznavnemu dejanju novo intenco, tako da je sedaj njegov predmet nekaj, kar je znotraj našega telesa. Kritik te nove vrste vednosti lahko legitimno dvomi, ali je tisto, kar je znotraj naših teles, točno takšno kot bleščeča svetloba ali oster zvok – vsaj primerno vprašanje je, prav kakor pri zunanji zaznavi, koliko notranje zaznavni podatek vdano predstavlja stanje jaza in do katere mere je posledica, na primer, takega procesa, kakršna je poenostavitev.

Toda v vsakem primeru je sila pomembno, da ne zamenjujemo navidezne stvari v notranji zaznavi z navidezno stvarjo v čutni zaznavi ali pa katerokoli od njiju s čutnim podatkom: prva od teh je (vsaj po videzu) po naravi psihična – se pravi, da je sestavljena iz občutka – vtem ko je druga fizična, tretja pa je, kakor smo videli, golo bistvo. Zdi se mi verjetno, da je sedANJI fenomenalizem deloma posledica te zmede.

8. *Živalsko zaupanje.* V zaznavnem pripisovanju le z živalskim zaupanjem, in edinole s tem, uspemo zaobjeti obstoječe (ki je ločeno od zgolj navideznega) ter se prepričati, da imamo zares opraviti z njim. In prav tako se z živalskim zaupanjem v notranji zaznavi zavemo realnosti jaza. *Cogito ergo sum* ni veljavno skle-

* Ang. *introspection*.

* Ang. *sentience*.

panje, če gre za sklepanje od notranje zaznavne navideznosti na realno, ali od domnevnega opazovanja zavedanja na osebek, ki se zaveda. Veljavno je samo kot vsakdanja resnica, ki izpostavi, da *če* mislim, zagotovo obstajam; a *da* mislim, lahko spoznam le s premišljanjem o kombiniranih ugotovitvah zunanje in notranje zaznave.

Potreba po živalskem ali nagonskem zaupanju nastane iz dejstva, da je védenje razmerje med različnimi obstojnostmi, in da potemtakem poznavalec, kakor pravi Aristotel, ne more vzeti realno bivajočega oziroma substance spoznane stvari vase, ampak samo njeno »obliko«. Oblika morebiti ni prava beseda, kajti poznavalec s pomočjo intuicije prejema ne le kajstvo spoznane stvari, temveč s pomočjo intence tudi njeno tistost in tamkajšnost;^{*} a ju jemlje samo kot nekaj, kar je zatrjeno in v kar se verjame. Kar ima poznavalec v sebi, je trditev o takem in takem obstoječem; brez katere, kajpada, sploh ne bi vedel. Kot čudovito reče Santayana, védenje je »pozdrav, ne objem«.

Ne vidim razloga, čemu naj bi živalsko zaupanje omejili na goli *obstoj* nečesa, kar je onstran ali znotraj nas, in ga ne bi toliko raztegnili, da bi nam dalo enako zagotovilo o *naravi* tistega, ki biva. Težava so seveda pogosti pripetljaji napačnih zunanjih (in notranjih?) zaznav. A o teh sodimo, da so napačne, enostavno zato, ker se ne skladajo z ostalimi, mnogo bolj pogostimi zaznavami, ki jih zaradi tega štejemo za resnične – pojave v sanjah, na primer, jemljemo kot nerealne, ker ne soglašajo z zaznavnimi predmeti budnega življenja. Ti zadnji poleg tega bolj in bolj razkrivajo določen red, ki ga je moč napovedovati. In ker je človeško življenje odvisno od prepoznavanja stvarnosti tega reda, se zdi dvom v njegov zunanji obstoj muhast. Zdi se mi, da človek ne bi smel dvomiti v realnost (neke oblike) prostora in časa, nič bolj kot v obstoj nečesa poleg njega samega.

Zadrega kajpak vznikne, ko poskušamo razumeti odnos jaza do preostale realnosti. A če je jaz tisti notranje zaznani *predmet* – ne le podatek, najsi notranje ali zunanje zaznave – ni razloga, čemu naj ne bi bil tako v prostoru kakor tudi v času ter ne bi bil realna stvar, ki se kaže čutnemu zaznavanju kot živčni proces ali proces celotnega telesa.

Mislim, da bi moralo biti naše načelo, da sprejmemo spoznavna dognanja, tako zunanja kot notranja, kot skladna z naravo realnega, razen kadar si nasprotujejo ena drugi; ter v primerih navzkrižja skrbno pretehtamo, katero izmed dveh medsebojno protislovnih navideznosti si zasluži več veljave glede na vse okoliščine. Izid bo tak, da bomo namesto tega, da bi dvomili, ali realno je v prostoru in času, ali je fizično ali psihično, prepoznali, da je obenem vse to; in ne verjamem, da se bomo znašli pred kakršnokoli temeljno zagato pri usklajevanju teh raznolikih lastnosti realnega.

* V angleščini so *kajstvo whatness*, *tistost thatness* ter *tamkajšnost thereeness*.

9. *Negotovost spoznave*. Kar je spoznavni kritik (oziroma epistemolog, kot ga običajno imenujemo) resnično odkril, ni nekak »neposredni predmet«, razločen zaradi intence od realne stvari in odtegujoč nas od nje, kajti predmet intence je realna stvar, ta pa se utegne pokazati zvesto; ampak prej neka resnica, ki velja za vso spoznavo, enako za zunanjo kot notranjo: da navidezno realen morda ni tak. Spoznava je, z drugimi besedami, *negotova* – lahko je napačna ali resnična.

Psiholog zmore pojasniti, kako je to mogoče. Možno je zato, ker je zaznava (če vzamemo ta primer) vzgibana s tem, da se uporabi stanje jaza – neki vtis na naše bitje, ki se ne nič bolj notranje naša na predmet kot soodvisni živčni proces –, kakor znak o zunanji stvari, ki ga je proizvedla. Če se želi uporabiti stanja jaza kot znake, jih je treba poenostaviti in projicirati, kar storimo s tem, da se odzovemo. Ti procesi v nekaterih ozirih značajno približajo končni čutni podatek zunanji označeni stvari, vendar ostaja čutni podatek še zmerom v veliki meri simbolen.

Torej, čeprav je zaznava poznanstvo z realno stvarjo, ni *nezmotljiva*. Ne predstavlja intuicije realne stvari same, kakor predpostavljajo fenomenalistične teorije. Niti ni, na drugi strani, gola reprezentacija s pomočjo neposrednega predmeta, ki je edini dan poznanstvu; kajti vidik intence zadeva neposredno realno stvar in nič drugega, pripisovanje čutnega podatka realni stvari pa postavi tisto stvar čutno, čeprav do neke mere napačno, pred nas. Zaznavanje je *zmotljivo* poznanstvo ter, kolikor je resnično, *virtualna* intuicija. Te fraze, menim, zadenejo njegovo naravo z zadovoljivo stopnjo natančnosti – kar je težko v primeru funkcije, ki tako čudno združuje moč ter šibkost, da filozofi domala neizbežno čezmerno poudarjajo bodisi eno ali drugo.

10. »*Nezmotljivost*« *intuicije*. Zato je napak sklepati na podlagi dejstva, da ker včasih zaznavamo napačno, je tisto, s čimer smo seznanjeni, vselej nekaj drugega od realne stvari same. To se zgodi samo tedaj, ko zaznavamo napačno! Kadar zaznavamo pravilno, zaznava, ker se udejanji preko poenostavitve in projekcije čutnih vtisov, ni manj pristno poznanstvo realnega.

Ti čutni vtisi, edine realne »senzacije«, so v glavi in niso oni ali njihove kakovosti tisto, kar intuitivno spoznavamo; kar intuitivno spoznamo je čutni podatek. Prav tako ni čutni podatek tisti, s katerim smo seznanjeni, temveč je predmet poznanstva realna stvar, ki je dana intenci in s katero se seznamo s tem, ko ji pripišemo čutni podatek. Tako nastane vizija realnega, ki ni podana golemu čutu niti ne goli pameti (to je intenci), ampak čutu in pameti skupaj. Nobenega drugega zavedanja česar koli ni, razen kolikor pamet podpira čut.

O intuiciji se včasih govori, da je »nezmotljiva«, ker katerikoli čutni podatek že je navzoč, je nedvomno navzoč. Pripisovati zaznavajočemu že tako mero nezmotljivosti, pomeni, da mu pripisujemo drugačno intenco od tiste, ki jo je dejansko imel. Njegova intenca je bila spoznavno opraviti z realno rečjo in jo na ta virtualni način intuitivno spoznati. Če jemljemo njegovo intuicijo za nezmotljivo, je podobno, kot bi pohvalili slabega strelca, da je njegov strel sila natančno zadel me-

sto, ki ga *je* zadel. To je, kakor če bi katolik branil papeževo nezmotljivost na osnovi tega, da ne more biti zmotno, da govori, kar govori. Papež ni hôte izreči praznih besed; strelec ni želel zadeti rob tarče; prav tako ni bila intenca piščeta kljuvati sam čutni podatek in si narediti obed iz njega. Nezmotljivost bi morala zadevati spoznavno dejanje, in edino spoznavno dejanje, ki se je tu zgodilo, je bila zaznava, ki pa je zelo zmotljiva.

11. *Vir fenomenalistične zmote*. Metafore so v filozofiji nevarne, a morda po predhodnih pojasnilih ne bo prišlo do nesporazuma, če rečemo, da je čutni podatek (v rabi, ne sam po sebi) *poročilo* jazu o realni stvari. Poročilo ne bi bilo takšno, v kolikor ne bi obsegalo dobro razumljenega nanašanja na opisovano stvar. To nanašanje čutnega podatka na neko stvar napravi intenca. Kar se pojavi, ko je čutni podatek pripisan, ni torej goli povedek, ampak povedek, kot je zatrjen o osebkju – »predstavitev« je analogna izjavi.

Izredna napaka, po kateri naj bi bila opisana stvar istovetna z njenim opisom, zaznava pa bi bila posledično zamišljena kot nezmotljiva intuicija, nastane zato, ker se spregleda prvino intence, ki je vselej navzoča v zaznavanju. Ker se ne odzovemo z očitnim dejanjem, si čutno zavedanje zamišljamo, kot da je goli trpni sprejem; čeprav dejansko vselej vključuje neko vrsto odziva, ki je pri pozornosti neizogiben. Iz tega sledi fenomenalizem. A ko se stori to napako, je enostavno iti dalje ter z uporabo fenomenalizma na jazu spojiti senzacijo s čutnim podatkom in rezultat tega je objektivizem. Navzoč čutni podatek, na primer, ko gledam neko rožo, se zameša z vtisom na jaz, s pomočjo katerega jo vidim, realni obstoj, pripadajoč le senzaciji, pa se pripiše čutnemu podatku, ki se tako utrdi kot obstoječe, ki je hkrati fizično in umsko.

Še v notranji zaznavi ni sporočena stvar bodisi istovetna ali neizbežno skladna s poročilom o njej. Kadar, na primer, občutimo bolečino, ne more biti nobenega dvoma, da jo zares občutimo v smislu, da imamo opraviti s stanjem jaza, ki se na tak način kaže notranji zaznavi. Ko gledamo nazaj hip kasneje in rečemo sami pri sebi, da je bila bolečina resnična, se oziramo na dejstvo, da se je stanje resnično kazalo kot bolečina – dejstvo, da se stvari resnično pojavijo na določen način, potrjuje »nezmotljivost« intuicije. A v verodostojnost tega notranje zaznavnega pojavljanja lahko korenit spoznavni kritik upravičeno dvomi, kakor dvomi v verodostojnost zunanje zaznave. Stanje jaza, ki ga spoznavamo kot bolečino, je realno – na tej točki ni smiselno oporekati živalskemu zaupanju običajnega človeka. Leto ima lahko mnogo značilnosti, ki jih predstavi notranje zaznavni podatek: jakost, večji ali manjši obseg, sposobnost vzbuditi odpor – celo tisto psihično ali čutečo naravo, ki je najbolj izrazita značilnost tega podatka; a vse to so vprašanja za kritiko notranje spoznave, vprašanja, ki jih ne moremo opustiti zgolj s kazanjem na očitno dejstvo, da bolečino tako občutimo. Takole dokazovati, je, kot bi nekdo dejal, »Zagotovo sem videl rdečo cvetlico. Cvetlica je bila gotovo videna kot rdeča, a rdečnost ni bila zagotovo v realni cvetlici.«

12. *Zmota skepticizma*. Skepticizem, kakršen je Humov, z napačnimi teorijami spoznavne, h katerim je vodil – Kantovemu agnosticizmu, transcendentalnemu idealizmu po-kantovcev, sodobnemu novemu realizmu (pri katerem gre za realizem transcendentalne vrste) –, je posledica ne upoštevanja prvine intence, ki vstopa v vsako zaznavo; to prvino se prezre, ker se ne doume, da je dejanje oz. neke vrste telesna drža nujna fiziološka osnova zavedanja.

Za senzacijo in odziv se domneva, da sta neodvisni druga od druge, o trpno sprejetem vtisu pa se predpostavlja, da pomeni že zavedanje nečesa, ter se ne sprevidi, da se zavedanje o nečem pojavi šele, ko se na vtis odzove.

Odvisnost zavedanja od odziva je posledica slučajnega načina, na katerega je spoznavna funkcija nastala z evolucijo. Narava nam je uspela dati vednost o našem okolju samo tako, da nas je pripravila, da tolmačimo naše vtise s pomočjo dejanj. Zavedanje ni skrivnostna moč samo-prekašanja, ki bi bila nasprotna vsem fizičnim funkcijam: je naravno samo-prekašanje, ki se udejanji z rabo čutnih vtisov kot znakov.

Te skeptične in fenomenalistične filozofije so primerne res neki drugi dobi – ne pa tej, ki je prisostvovala vzponu teorije evolucije in fiziološke psihologije. Tukaj smo sredi Narave, ki nam je končno oskrbela pripomočke in omogočila, da ujamemo nekaj sledi našega okolja ter se poučimo o stvarnih razmerjih zadovoljivo za praktične potrebe. Mi pa si drznemo dvomiti, ali je naše okolje sploh resnično – oziroma, na drugi skrajnosti, si zamišljamo, da smo obdarjeni s sposobnostjo, ki nam omogoča njegovo popolno obvladovanje. Toda mi se zavedamo nečesa le s predpostavljanjem, da so stvari realne! Še intuicija vznikne zgolj s pomočjo telesnega odziva. Resnica o vednosti pluje posredi med Scilo skepticizma in Karibdo fenomenalizma: mi niti ne zaobjemamo zunanjih stvari popolnoma pravilno in skladno, niti jih nismo nezmožni zaobjeti.

13. *Transcendenca spoznanja*. Sedaj smo dosegli točko, s katere je mogoče upravičiti trditev, da je navidezna stvar, kadar in kolikor je spoznava resnična, istovetna z realno stvarjo. A najprej moram nameniti nekaj besedí samo-preseganju, ki ga vsebuje spoznava.

Spoznavanje je seganje navzven, z združeno pomočjo naših čutov in mišic, proti nečemu, čigar naravo nam opredeli čutni podatek, obstoj in mesto v prostoru ter času pa sta naznačena s smerjo našega seganja. Pojmovan samo po načinu nastanka je čutni podatek prikazen, katere edina povezava z realnim tiči v tem, da je prisotna jazu. A zgolj odmišljanje od celotne danosti zaznave napravi to izmišljeno stvar za *golo* prikazen, kajti intencionalna prvina jo je pripisala določenemu mestu, prvina živalskega zaupanja pa jo je postavila kot realno. Če potem zares obstaja na tistem mestu stvar, kakršna je tista, ki jo določa čutni podatek, nismo samo segli proti tej stvari, ampak jo tudi zajeli. Ker pa je določitev potekala preko čutnega podatka, smo jo zajeli čutno – se pravi, jo virtualno intuitivno spoznali. (To drži, ponavljam, le kolikor je bila zaznava verodostojna, kar pa je potrebno

še le določiti.) Torej pri zaznavanju nimamo samo »opraviti« z realno stvarjo, marveč jo tudi »zaobjamemo«, in to neposredno. Kako lahko pošten nazor o spoznavi zahteva več?

Navidezna stvar, ki nastane s pripisovanjem čutnega podatka realni stvari, je očitno dvojna: je realna stvar, toda realna stvar, kot se kaže jazu. Je realna stvar v obliki, v kateri se prikaže. Dvom, ki ga zasnuje spoznavni kritik, začasno loči navidezno stvar od realne, a ko to stori, s tem ne uniči njune predvidene istovetnosti; drugače bi se to, kar se pokaže, ne moglo prikazati zmotno. Zato razlikovanje med navideznim in realnim ni razlikovanje med stvarjo, ki se pojavi, ter stvarjo, ki se ne pojavi, pač pa med stvarmi, kakršne se pojavijo, in *istimi* stvarmi, kakršne resnično so.

Izraz »videz« je varljiv in se ga je potrebno za vsako ceno izogibati, ker spodbuja stališče, da je navidezna stvar intencionalno različna od realne, od neposrednega predmeta, ki je edini dan poznavanju. Na tak način nastane napaka reprezentacionalizma.² Če bi bila navideznost tako oddvojena od realnega, se ne bi realno moglo nikdar pojaviti. Zgornji izraz se vsaj ne bi smelo nikoli rabiti v stvarnem smislu, za *to*, kar se pojavi, temveč zgolj v besednem smislu za pojavljanje. Izraz »navidezen« označuje možno nerealnost tega, kar se pojavlja, ki jo upravičuje njegova vez z osebkom. Toda slučajni pojav nerealnih navideznosti in pogost (in seveda normalen) pojav navideznosti, ki so delno realne ter delno nerealne, nas brez težav vodi v napačno domnevo, da je *vse*, kar je navidezno, neizogibno nerealno, in v hipostaziranje navidezne stvari v neposredni predmet, ki je ločen od realne stvari same – z drugimi besedami, v reprezentacionalizmu. Iz tega logično sledi fenomenalizem, saj je sedaj nemogoče preiti z umovanjem od navideznega do realnega, nadaljnje premišljanje pa nato vodi k neke vrste idealizmu ali naivnemu realizmu.

14. *Istovetnost navidezne stvari z realno stvarjo.* Ker je navidezna stvar realna samo toliko, kolikor se pokaže jazu, in ker je pojavljanje prigodno ter slučajno, se bo morda zdelo, da sta navidezna in realna stvar popolnoma različni. Kajpak med njima obstaja neka razlika, a postopati moramo previdneje, kadar jo uporabljamo. Imeti moramo v mislih, da naredi razliko med navidezno in realno stvarjo spoznavni kritik zaradi svojega dvoma, medtem ko naivni zaznavajoči ne napravi nobene take razlike, ter da si navidezno stvar celo spoznavni kritik priključ v spomin in jo vzpostavi v njeni istovetnosti z realno, kolikor odkrije, da je dvomil neupravičeno. Naše stališče bo torej, da sta v verodostojni zaznavi (če je zaznava sploh kdaj v celoti verodostojna) navidezna in realna stvar istovetni tako glede obstoja kot značaja; in da sta v lažni zaznavi različni po značaju, a še vedno istovetni glede obstoja.

² Z obilico simpatije soglašam z britanskim filozofom, ki je pred kratkim zapisal: »Če bo še kdo govoril o 'videzih', naj bo izobčen.«

Kadar pretresamo to istovetnost, moramo torej razlikovati med obstojem, značajem in dejstvom pojavljanja ter se z njimi ukvarjati posamično.

(1) V intenci sta navidezna in realna stvar vselej istovetni. Dejstvo, da je realna stvar izven jaza, mu ne preprečuje, da pokaže nanjo, to občuti in tako naznani obstoječe, s katerim ima opraviti. Intenca v zaznavi se lahko jasno nanaša na določeno mesto; v spominu, s pomočjo primernega odziva, se lahko nanaša na preteklost, v pričakovanju pa z nasprotno vrste odzivom na prihodnost. Intenca se ne more motiti, kajti vselej obstaja takšno mesto ali trenutek kot je tisti, na katerega se nanaša, in to mesto ali trenutek je vedno zasedeno z nekim obstoječim; tako da je le pri opisu (s pomočjo čutnega podatka) značaja tega obstoječega mogoča napaka. Celo pri zmotni zaznavi, spominu ali pričakovanju sta navidezna in realna stvar istovetni kot intencionalna predmeta, ker se sicer v zaznavanju, spominjanju ali pričakovanju ne bi mogli motiti.

(2) Istovetnost navidezne z realno stvarjo glede značaja je možna spričo dejstva, da je čutni podatek »bistvo« – bitnost, ki kot taka, ni v realnem prostoru ali realnem času ter je povezana z realnim prostorom in časom samo v tem, da se na eni strani pojavi meni ta hip in da jo po drugi nanašam na prostor izven sebe ter na sedanji čas. Če tedaj, ko jo takole nanašam, realna stvar na tistem kraju dejansko ima tisti značaj, potem obstaja istovetnost značaja realne stvari z značajem, prisotnim mojemu umu, in je moja zaznava pravilna tako glede značaja kakor obstoja. Čutni podatek je v bistvu »ideja«, in ko se jo nanaša na neko zunanje mesto, takrat postane ideja realne stvari – ideja, ki je lahko pravilna ali napačna. Le kadar ali kolikor je ideja napačna, sta značaja navidezne in realne stvari ne-istovetna.

Potemtakem sta pri resničnem zaznavanju tako obstoj kot značaj zunanje stvari prisotna umu, istovetnost navideznega z realnim pa je popolna.

(3) Edina stvar, ki je pri resnični zaznavi dodana zunanje realnemu in ni istovetna z njim, je pojavljanje – zaznavno dejanje. Kajti to je odnos jaza do realne stvari, ki je sestavljen iz intencionalne reference nanjo in njenega intuitivnega opisa. Prisovanje, ki je plod povezanosti teh sestavin, je naključna realni stvari in se dogodi le priložnostno.

To poročilo o istovetnosti navideznega z realnim se razlikuje od tistega, ki ga ponuja sodobni novi realizem, v tem, da dopušča možnost povsem zaznavne zmote – čutne napake, ki je oddvojena od napake pri razlagi – in zato je naša teorija oblika kritičnega realizma. Pogled na spoznavo, ki s tem ko zanika možnost napake pri vidu, sluhu in tipu, ne dopušča nobenega prostora za kritiko čutne spoznavne in zato ne more priznati nikakršne razlike med navideznim ter realnim, temveč ju absolutno in popolnoma istoveti, pa upravičeno naslavljam s pridevkom »naiven«. Kajti logično istovetnost teh dveh poudarja tako krepko, da naredi psihološko pojasnitev zavedanja in nazadnje njeno lastno prepoznanje nemožno. V objektivizmu je zavedanje vsrkano v predmete, ki se jih zavedamo.

15. *Dvom v obstoj realnega*. Pomen prepoznanja intencionalne prvine, ki vstopa v vsako spoznavo, je sedaj nemara zadovoljivo pojasnjen. A dokončajmo ovržbo skepticizma s tem, da premislimo nadalje tretji vidik zaznavnega dejanja – živalsko zaupanje. Tudi slednje je, kakor smo videli, prvotno navzoče, koderkoli se pojavi zavedanje, v skladu z dejstvom, da so vsi trije vidiki zavedanja odvisni od enega telesnega odziva ali drže. Dvom v realnost tega, kar vidimo, slišimo ali česar se dotikamo (in naj dodamo, kar notranje zaznavamo), uspe vznikniti le z drugotnim umskim dejanjem, ki podvomi v resničnost spoznave, s katero je bil neki predmet prvenstveno sprejet kot realen.

Naivnega zaznavajočega – npr. otročiča ali piščice – ne obhaja noben dvom, bodisi da predmet obstaja ali da resnično ima svoje navidezne lastnosti. Nobeno vprašanje o kakršni že razliki med navidezno stvarjo ter stvarjo samo mu nikoli ne pride na misel. Obnaša se, kakor da bi bila zaznava nezmotljiva intuicija realnega. Spoznavni kritik je tisti, ki osvetli zmotljivost zaznavanja; psiholog pa nato pojasni, kako se zaznava lahko zmoti, s tem ko pokaže, da je navidezno nesporna intuicija, ki jo vsebuje, posledica poenostavitve in projekcije stanj jaza, ki se jih uporabi kot znake za tisto, kar je zunanje.

Tako se nedvomno pojavi možnost, da so vse zaznave napačne – da napačno predstavljajo zunanje stvari ali da celo ni nobenih zunanjih stvari.

Domnevati, da ni nobenih zunanjih stvari ter da je zmotna vsaka zaznava, medtem pa še naprej verjeti v verodostojnost notranje zaznave (čudno pomanjkanje doslednosti pri uporabi skeptičnih načel na vednosti), pomeni solipsizem. Toda nihče zares ne verjame, da ne obstaja nič drugega razen njega. Temu ne more verjeti niti po tisti drugotni, razumski poti, ki je pot iskrene filozofije – to je, biti prepričan v njeno resničnost oziroma resno dvomiti v obstoj ostalih stvari razen sebe. Še tolikanj manj lahko razveljavi tisto prvotno zaupanje, ki ga izda s tem, da se véde, kakor da bi bile zunanje stvari realne – kajpada, to je popolnoma nemogoče storiti. Če je v vsakdanjem življenju nemogoče, da ne bi izkazali prepričanje, da stvari bivajo zunaj nas, se filozofi ne bi smeli ukvarjati z idejo o njihovem možnem neobstoju. In vendar je njihov neobstoj nujna posledica vsake filozofije, ki zatrjuje popolno istovetnost realnega z navideznim.

16. *Dvom glede narave realnega*. Čeprav nas razkrivajoče dejanje sili k priznanju, da je tudi nekaj poleg nas realno, je zaradi zmotljivosti zaznavanja zelo razumljivo podvomiti, ali je zunanje realno na kakršenkoli način podobno poročilu o njem, ki ga poda zaznava. Z lahkoto občutimo ta dvom celo glede takih osnovnih potez navideznega, kakršni sta prostor in čas – kar izpriča Kantov primer.

Okoliščina, ki okrepi in seveda predlaga ta dvom, je svojska narava uma. Umske dejavnosti, kot na primer zaznavanje, spominjanje, mišljenje, si sploh ne moremo zamišljati, da so v prostoru; in dejstvo, da umsko presegamo sedanost ter zremo čez cele predele časa, zaobjemaje daljno preteklost in prihodnost, vzbuja dvom v to, ali je um sploh v času. Bodimo pošteni in si odkrito priznajmo, da um v tem

smislu *ni* v času. Toda temu je tako, ker je »um« v tem pomenu ime za vsoto nadčutnih funkcij, ki jih izvršuje jaz, kateri pa *je* v času – in je morda tudi v prostoru.

Skušnjava dvomiti, ali sta prostor in čas realna, in osnovati ta dvom na naravi uma, bo odstranjena takrat, ko bomo imeli resnično znanstveno psihologijo. Tedaj bo razvidno, da um v gornjem pomenu ni ista stvar ko jaz. Kategorična razlika med čutnimi podatki, ki so bistva, in stanji jaza, ki so obstojnosti, pa se bo jasno izrazila. Odkrili bomo, menim, da so ta stanja *razprostrta*, kot morajo biti, da bi lahko z njihovo pomočjo videli veliko število stvari obenem oziroma bili zmožni preusmeriti pozornost od ene vrste telesne senzacije k drugi; da imajo celo slišne senzacije, otipne senzacije, senzacije toplote in mraza določeno prostornost, ki je posledica tega, da so razprostrte, ter dolgujejo svojo navidezno enotnost dejstvu, da ko so projicirane, so tudi poenostavljene, mnoge od njih pa takoj uporabljene, da nam predstavijo posamezni zunanji dogodek ali stanje naših teles. Na kratko, notranja zaznava bo, namesto da bi razkrila obstoječe, ki ne more biti v prostoru, dejansko potrdila pričanje zaznave, da je realno prostorsko. Kajti da je jaz v času, težko dvomimo.

Tako bo jaz zopet zavzel svoje mesto kot del naravnega sveta, mesto, od katerega se ne bi smel nikdar oddaljiti.

17. *Um in telo*. Le če pustimo prosto pot živalskemu zaupanju, ki nam je naravno, si lahko ponovno pridobimo jamstvo, da obstaja realen svet v prostoru in času ter da so stvari, vsaj v teh dveh ozirih, v veliki meri take, kot se zdijo. Toda ko smo enkrat vzeli za miselno pravilo, da zaupamo v spoznavna dognanja, kolikor si med seboj ne nasprotujejo, se razkrijejo določena razmerja med jazom in njegovi predmeti, zunanje in notranje zaznanimi, ki dokazujejo, na način, kot je tukaj mogoč, da se v notranji spoznavi spoznana stvar lahko pokaže bližje temu, kakršna je resnično, kakor v zunanji spoznavi. Če hočem to razjasniti, moram najprej reči besedo o odnosu med jazom in organizmom, ki jo kaže naša razčlemba.

Ker zaznava, udejanjena s procesom rabe znakov, ne predstavi nujno svojih predmetov docela pravilno in imajo zato realne stvari lahko drugačne lastnosti ali drugačno naravo od tistih, ki se pojavljajo, je mogoče, da je realna stvar, ki se nam kaže kot celoten živčni proces (ki *bi* bil viden anatomu, ki bi ga natančno preučeval tekom življenja), jaz. S tem ko predpostavljamo to istovetnost, pojasnimo povezanost uma in telesa ter napravimo jaz za del naravnega sveta. To konča dualizem fizičnega in psihičnega, zamenjujoč ga z dvojnostjo psihičnega in oblike, v kateri se psihično pokaže. Nastanek pojavljanja in oblike, v kateri se stvari pojavijo, je bil v celoti pojasnjen z našo teorijo, tako da ostane psihično oziroma občutnost kot edina podstat stvari.

18. *Verodostojnost notranje zaznave*. Če torej zaupamo v zaznavo ne le, kadar nam ta pove, da *te* stvari obstajajo, pač pa tudi, kadar nam pove, *kaj* so – vsaj toliko, da pravilno razodene njihovo razporeditev –, bomo našli takšno neenakost med zaznano stvarjo in živčnim procesom, s pomočjo katerega je zaznana, zaradi

katere moramo strogo omejiti sporočilno moč zaznavanja. Obrisi zunanje stvari so kajpak pravilno prikazani, saj je moč le-te prenesti na mrežnico in živčni proces; a v navadni zaznavi je njena velikanska notranja zamotanost neizbežno izgubljena in jo lahko odkrijemo zgolj z uporabo posebnih priprav, kakršen je mikroskop, ali s sklepanjem od tega, kar je dejansko opaženo. To je posledica tega, da se je zaznava razvila le zato, da bi služila praktičnim potrebam. Še več, vidimo in dotikamo se samo zunanosti stvari ter si jih zatorej kot praktična bitja zamišljamo, kakor da bi sestajale iz svojih zunanosti ali kakor da bi imela njihova notranja bit samo naravo sile. Na tak način nastane zamisel čisto fizičnega, ki je nasprotna jazu ne le v svoji razporeditvi, marveč v svoji notranji naravi.

Čutna zaznava, skratka, poleg tega, da je močno zunanje povezana z realno rečjo, ki je njen predmet, je prisiljena prikazati to realno stvar s pomočjo stanja jaza, ki je tako drugačno od realne stvari v svoji sestavi, da je vednost, ki jo nudi, neizogibno v veliki meri simbolna. Zaznavno spoznanje stvari je zadosti verodostojno za praktične potrebe: to je največ, kar lahko rečemo.³

Notranje spoznavanje je, nasprotno, predstavitev stanja jaza bodisi s pomočjo kasnejše faze stanja bodisi s pomočjo podobe, ki je domala natanko podobna stanju: tako da se zdi, da so pogoji za verno in ustrezno predstavitev tu v celoti izpolnjeni. Vseeno pa celo v notranji zaznavi odziv ali drža – ki je nujno potrebna zato, da bi se karkoli sploh pojavilo pred jazom – poseže vmes, da preoblikuje realno stanje, kot je prikazano, in ga zmanjša v mejah naše človeške moči zaobjetja s tem, da ga poenostavi.

Ker je položaj takšen, je očitno, da je notranje spoznavanje prav tako primerno polje za dejavnost spoznavnega kritika kot zunanje zaznavanje. Kritičnik je nekakšen sodnik. Njegova dolžnost je, da potem ko razloči različne vidike – obstoj, naravo, lastnosti, kakovosti –, ki jih notranje zaznavno stanje prikaže, in ustrezno presodi procese, kakršna sta denimo poenostavitev in postavitev, s katerima je določen značaj tega, kar se pojavi, da pove glede vsakega izmed teh vidikov po vrsti, ali se ga lahko jemlje, da resnično označuje stvar.

(1) Da jaz *obstaja*, in to vsak hip v nekem določenem stanju, ne moremo dvomiti.

(2) Vsi notranje zaznavni podatki razkrivajo določeno temeljno naravo, ki bi jo mogli imenovati *občutek* ali *občutnost*. Če se podatki prikažejo z uporabo naših stanj kakor znakov, ta stanja ne bodo izgubila svoje narave zato, ker jih rabimo kot znake ali ker so poenostavljena in projicirana, ampak bo narava teh v podatku še vedno očitna. Očitna je celo pri zunanje zaznavnih podatkih – svetlobi, zvoku, vonju, toploti in hladu – in prav zato, ker imajo v sebi to naravo, da so dani jazu,

³ Prim. Sir J. Larmor: »Čuti uspejo prenesti umu zgolj sila nedovršeno ter docela [?] simbolično sliko zunanjega sveta« (»The Grasp of Mind on Nature«, v *Proc. Royal Society of Edinburgh*, zv. XLVII, del III, str. 316).

pravimo, »Jaz vidim, jaz slišim«, itd. Samo sebstvo, ki je sestavljeno iz občutnosti, lahko uporablja besedico »jaz«. Kadar je projicirana, takrat ta občutnost oblikuje navidezno bit predmetov, in ko zaznavamo zgolj zunanje, ne pa tudi notranje, spregledamo ali se ne menimo za njeno naravo, torej občutnost. Kadar pa jo upoštevamo, spoznamo, da smo mi tisti, ki zaznavamo. Ta narava, ki je prisotna v vseh podatkih in jo imajo zaznavni podatki navkljub njihovi projekciji, mora biti potlej prava narava jaza in je tista, ki omogoči, da se karkoli pokaže.

(3) Notranja zaznava odkrije prav tako dvojje lastnosti, ki ju lahko z vso pravico smatramo za resnični lastnosti jaza. Ena teh je *intenzivnost* – vsak notranje zaznavni občutek je bolj ali manj intenziven; in če je, kakor zatrjuje naša teorija, sodnosni živčni proces isto obstoječe, opazovano z nekega bolj zunanjega gledišča (se pravi, prek anatomovih čutnih organov), potem očitno zunanja in notranja zaznava tu potrjujeta druga drugo. Druga lastnost je razprostrtost ali *razsežnost*, o kateri utemeljeno verjamemo, da je lastna vsem občutkom; in zopet, očitno je, da mora biti obstoječe, ki se uspe pojaviti v obliki živčnega procesa, nujno razprostrto.

(4) Neresnične prvine v notranje zaznavnih podatkih so posamične *kakovosti*, ki so, kot smo opazili, izdelki poenostavitve, in, v primeru vidnih in slišnih senzacij, *zunanost* in natančna *velikost*. Kadar se nam, za primer, zdi prostranost neba zunanja ter je neskladne velikosti s tem, da je znotraj telesa, so te poteze navideznega posledice projekcije.

Če povzamem: položaj pri notranjem zavedanju je takšen, da upravičuje prepričanje, da smo v omenjenih vidikih ta mali del realnega spoznali pravilno; kajpak nam polna resnica stvari ni dostopna v primeru zunanjih stvari. Po drugi plati smo našli v tem deležu realnih lastnosti – intenzivnost in razsežnost – ki ga naredita zares za del Narave. Kajti, kaj je intenzivnost drugega kot tisto, kar fiziki poimenujejo energija, in kaj drugega je razsežnost kot prostor? Tako je naša razčlemba uspela združiti vse realno v enem sistemu; odnos živčnega procesa do preostalega fizičnega sveta je priskrbel ključ do odnosa med jazom in preostalo realnostjo.

19. *Zavedanje ni izkustveni podatek*. Ta pogled na jaz upraviči naše ostro razločevanje med *zavedanjem* in *občutnostjo*: prvo je funkcija, s katero so nam stvari prisotne (zavedanje je vselej o nečem, je dvopolno razmerje med jazom in tem, kar je prisotno zanj), druga – občutnost – pa je narava v jazu, ki mu omogoči prisotnost stvari.

Tej teoriji ne moremo pošteno oporekati, ne da bi ponudili kakšno drugo teorijo zavedanja. Novi realisti, menim, niso izdelali svoje teorije zavedanja zadosti jasno. Dolžni so nam jasno razložiti, če lahko, kaj je zavedanje in kako ga uspemo spoznati.

Tradicionalna teorija, da je zavedanje skrivnostna sposobnost motrenja, ki jo težko opazujemo v trenutku, ko se zavedamo – ker je »prosojna« – a vendar zaznav-

na, temelji na zmotnem opazovanju. Noben psiholog ni nikdar iskal »zavesti« v tem smislu z ostreje čuječnim očesom kakor William James, ki je po letih iskanja in premišljanja prišel do zaključka, da je ta »zadnji slabotni glas, ki ga je Duša zapustila gornji melodiji misli«. Čeravno ni uspel pojasniti, kaj je zavedanje, je, mislim, prepričljivo dokazal, da ni možni izkustveni podatek. Premislimo na kratko, zakaj je temu tako.

V hipu, ko se nekaj pojavi, se zavedamo edinole tega, *kaj* se pojavi, ne njegovega pojavljanja. Zavedanje ni dano v trenutku, ko se zavedamo. Ker ni dano v tistem trenutku, ne more postati dano v kateremkoli poznejšem trenutku, preko spomina ali retrospekcije ali notranje zaznave. Notranja zaznava razkrije nekaj dočista drugega, namreč občutnost. Razlog, zakaj zavedanje ne more biti nikoli dano v izkustvu, je, ker je funkcionalno razmerje med jazom in tem, kar se pojavi; in to zadnje zapolni celotno vidno polje, tako da zakrije razmerje ali funkcijo, s pomočjo katere se pojavi. Enak je razlogu, zakaj (preprosto v fizičnem smislu) človek ne more nikoli videti samega sebe, kako vidi.

S to očitno resnico se naša teorija o jazu in zavedanju popolnoma sklada. Vse ostale teorije zavedanja, se mi zdi, jo bodisi skrčijo na čisto fizično razmerje ali pa jo povsem zatrejo. Toda zavedanje – ki prekaša prostor ali čas ali oboje z našim lastnim življenjem – je v bistvu nefizično po svoji naravi; zato ga je nesmiselno potlačiti ali vsrkati v to, kar se pojavlja, tako da se slednje ne pojavi *nekomu*. Samo zgoraj ponujena teorija, se mi zdi, zadovoljivo združi prekašanje in življenje.

20. *Neuporabnost agnosticizma*. Predstava o opazljivi »zavesti« je bila en kamen spotike na poti h gnostični teoriji vednosti; spet drugi je zanikanje, da notranja zaznava razkriva prostorskost jaza. O Naravi se domneva, da je na moč skrivnostna in da je tako prekanjeno razvila funkcije vida, sluha in tipa, s katerimi nas je obdarila, da je vsakršna domneva, da so stvari resnično take, kakršne jih naši čuti odkrivajo – celo kar zadeva prostor in čas – nedovoljena. Lahko si samo domišljamo, da jih moramo obvezno *misliti* v prostoru in času; ter da se je predvsem smotno vesti tako, kakor če bi bile v prostoru in času. A misliti, da so naša umovanja o Naravi resnična, nam je prepovedano. Tako nas je draga kreatura učinkovito speljala na led.

Tole, priznam, se mi zdi neutemeljen dvom. Povrhu pa ne upošteva notranje zaznave. Takšno stališče je moč opravičiti zgolj na osnovi tiste izmed dveh psiholoških teorij prostora, ki se imenuje »empiristična«; teorija prostora, ki je osnova našega lastnega pogleda, je kajpak »nativistična«. Vprašanje, četudi je zamotano spricho epistemoloških težav, zadeva tukaj dejstva in ga je treba rešiti z opazovanjem: ali so senzacije v našem pomenu razprostrte ali niso? Ni mi treba ponavljati mojega lastnega stališča.

Če gre sledi razsežnosti najti v vseh senzacijah in če se notranje spoznavanje zgodi na zgoraj opisani način – se pravi tako, da se uporabi stanje kot znak za svoj

prejšnji jaz – iz tega sledi, da nam poda notranja zaznava vidnih senzacij, ter posledično zunanja zaznava s pomočjo vidnih čutnih podatkov, pristni vidik, vidik, ki je vreden nezmotljive intuicije, o naravi prostorskih razmerij, kakor obstajajo v zunanje realnem. Nedvomno so v zunanji zaznavi ta razmerja »skrčena« zavoljo procesa, ki smo ga imenovali poenostavitev, a to ni nujno, da zamegli njihovo naravo. Brez dvoma so poleg tega prostorska razmerja v naših senzacijah, kot so dane v notranji zaznavi, še bolj skrčene in zakrite zavoljo istega procesa – kakor se kaže čas v poenostavljeni in skrčeni obliki v našem zavedanju »navidezne sedanjosti«. A zaradi poenostavljenosti nista ne prostor ne čas spremenjena v svoji osnovni naravi; in z malo razčlenbe ter razlikovanja lahko opazimo realno pod (ali raje v) navideznem.

Čemu naj bi si zamišljali, da sta realni prostor in čas v celoti nepodobna prostoru in času, kakršna se nam kažeta? Mar ne mora biti prostor v vsakem primeru tri-razsežen in čas neprekinjeno tekoč? Če kak bralec misli, da realno sploh ni v prostoru in času, z njim ne morem razpravljati; menim, da mora pač uporabljati besedo »realen« v pomenu, ki je drugačen od mojega.

Besedo pa si zasluži še en, zadnji ugovor k tejle gnostični teoriji. Mogoče je vztrajati, da se je človeška zmožnost védenja porodila tako slučajno, da je naše zaupanje v njeno veljavnost komaj opravičljivo; da je to bitje, ki je skrpano skupaj iz grudi in sokov in ki domneva, da pozna stvari take, kot v resnici so, domišljavo. To je dokaz empirične vrste, ki temelji na teoriji evolucije. A temu bi mogli z lahkoto preobrniti pomen tako, da bo opravičeval gnosticizem. Prav zato, ker po naši teoriji smo – to je, mi sami – integralni deli Narave, narejeni samo iz naravnih snovi, in so delovanja, ki nas povezujejo z ostalimi deli Narave, vodena na korenito naravni način, lahko jemljemo naše zaupanje v spoznanje za upravičeno. Narava bi se težko skrivala bitjem, ki so del nje same. Če dvomimo v možnost spoznanja, smo mi tisti, ki smo se speljali na led.