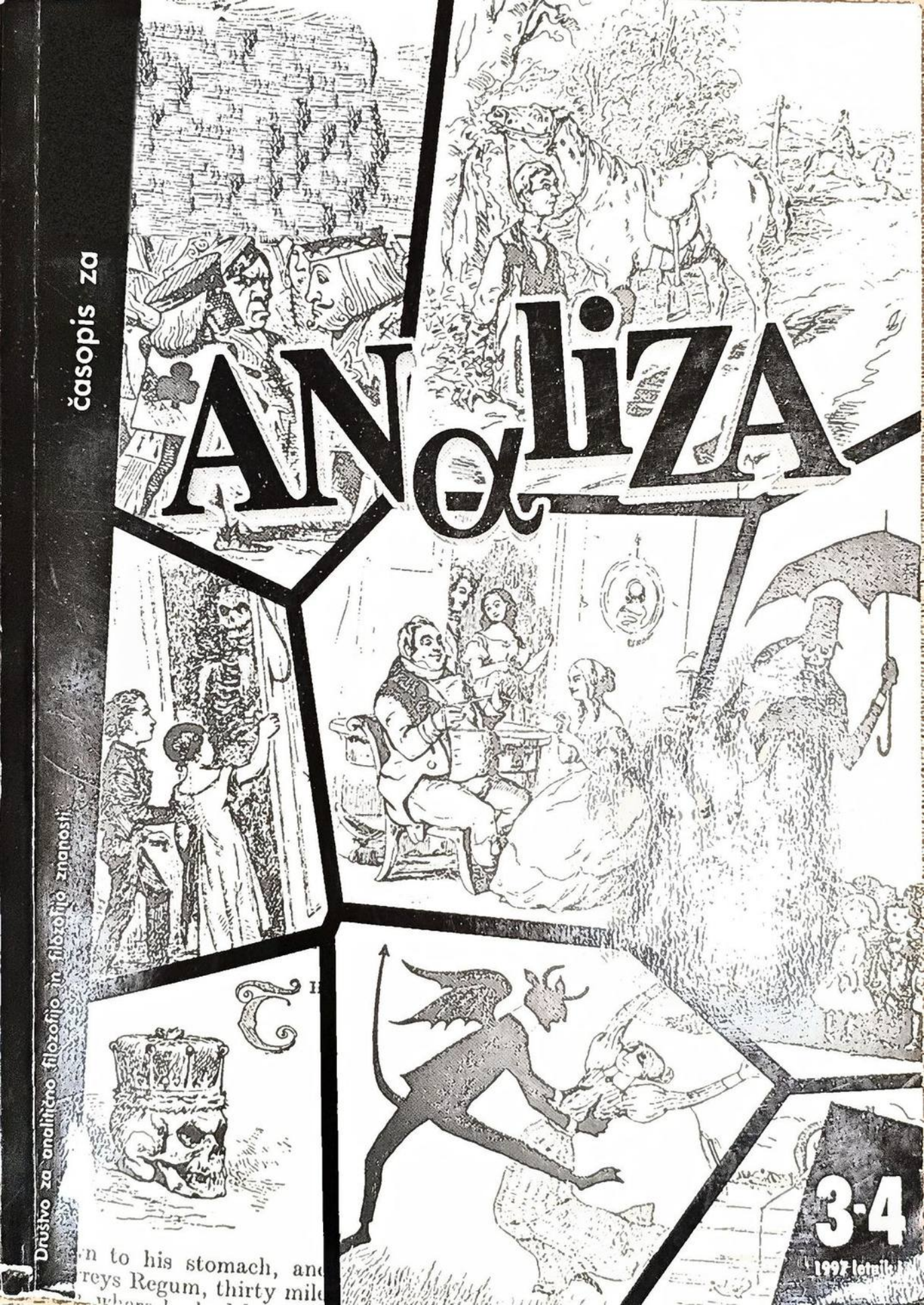
časopis za

ANALIZA



Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

3-4

1997 letnik

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3-4, leto I., december 1997, cena: 1.400 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si, žiro račun: 50100-678-45543

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, Frane Jerman, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni urednik: Andrej Ule

Odgovorni urednik: Nenad Miščević

Uredniški odbor: Božidar Kante, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

To številko je uredil Božidar Kante.

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Bogomir Kralj, s.p., Prule 8, 1000 Ljubljana

Ta številka je izšla z denarno pomočjo TEMPUS JEP-09574-95.

ISSN 1408-2969

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-1195/96 z dne 10. 12. 1996 šteje ANαliZA, časopis za kritično misel, med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 Tarife davka od prometa proizvodov in storitev.

KAZALO

Nenad Miščević
ALI STA NACIONALIZEM IN LIBERALIZEM ZDRUŽLJIVA?.....3

Nenad Smokrović
ALI LJUDJE SKLEPAJO RACIONALNO?.....13

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

Frane Jerman
HUSSERLOVA KONCEPCIJA LOGIKE.....33

DIALOG

Tine Hribar & Bojan Borstner
O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH.....47

METAFORA

Božidar Kante
METAFORA, DOBESEDNI POMEN IN POGOVORNA IMPLIKACIJA.....53

Nenad Miščević
POJMOVNE METAFORE IN NJIHOVA SEMANTIKA.....63

Olga Markič
METAFORA IN KOGNITIVNA ZNANOST.....72

Victor Kennedy
IRONIČNI POPRAVKI KOMPLEKSNIH VIZUALNIH METAFOR.....81

Dunja Jutronić
EPITAFI IN METAFORE.....102

Danilo Šuster
METAFORE, ŠALE IN PROTIDEJSTVENIKI.....111

Andrej Ule
METAFORA IN PRESLIKAVA.....126

Borut Cerkovnik
RAZLIČNOST SISTEMOV KOT POGOJ MOŽNOSTI METAFORE 140

Marko Uršič
METAFORA UMA KOT "ŽIVE SFERE" V PLOTINOVI ENNEADI VI.7 148

Bojan Borstner
AKVINEC: PREDIKACIJA, PARTICIPACIJA, ANALOGIJA 153

Matjaž Potrč
METAFORA IN NJEN KOGNITIVNI KONTEKST 162

Bojan Žalec
METAFORIČNE REPREZENTACIJE 171

PREVOD

Galen Strawson
NEMOŽNOST MORALNE ODGOVORNOSTI 179

RECENZIJE

AN INTRODUCTION TO POLITICAL PHILOSOPHY 197
WHAT INFANTS KNOW 205
OKO I SVIJET 208

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ALI STA NACIONALIZEM IN LIBERALIZEM ZDRUŽLJIVA?

Zdi se, da sta liberalizem in etno-nacionalizem kot globalna politična okvira in globalna programa v bistvenem nasprotju in nepomirljiva. V nasprotju s poskusi, da bi zgradili vmesno pozicijo "liberalnega nacionalizma" (Tamir, Miller, Nielsen), dokazujem, da trditev o nezdružljivosti drži.

Ključne besede: liberalizem, etno-nacionalizem, liberalni nacionalizem.

Kevinu Mulliganu
s prijateljstvom in
hvaležnostjo

I. Predstavitev protagonistov

V tem prispevku nameravam razpravljati o možnosti kompromisa med nacionalizmom in liberalizmom, ki bi ohranil nacionalistične ideale znotraj liberalnega okvira.[1] Za svoje vodilo do takšnega kompromisa - in pozneje za tarčo moje (na žalost kratke in nedovršene) kritike - bom uporabil izvrstno delo Yael Tamir, ki ga je opravila v svoji knjigi (Tamir, 1993); njen poskus označuje redka mešanica inteligence, iskrenosti in resnosti namena, tako da si je težko predstavljati boljšega vodiča. Dokazal bom, da ji na koncu verjetno spodleti, čeprav sem prepričan, da je njen poskus najboljši možen poskus v tej smeri (prav tako bom upošteval druge kompatibiliste, predvsem MacCormicka (MacCormick, 1992) in delno Millerja (Miller, 1995)). Kljub začetni privlačnosti predloga kompatibilistov želim povedati, da ni jasno, ali sta liberalizem in nacionalizem sploh združljiva, in da verjetno nista združljiva.

[1] Razne prejšnje različice tega prispevka sem predstavil občinstvu v Ženevi, Celovcu in na Reki. Želel bi se zahvaliti svojim prijateljem na Reki in v Mariboru - predvsem F. Klampferju, Š. Prijić, M. Trobok, M. Matuloviću in N. Smokroviću - za komentarje in podporo, in udeležencem na konferencah - ter A. Oldenquistu, M. Hallerju, Zandvortu, V. Misrahi in drugim - za njihove kritike. Pogovor s profesorjem Davidom Millerjem v Oxfordu mi je bil v veliko pomoč. Posebni zahvali pa sta namenjeni profesorjema Kollerju in B. Smithu za dragoceno spodbudo.

Vprašanja o pojmovni združljivosti so izredno težka, predvsem v politični filozofiji, kjer so pojmi precej prilagodljivi in odprti za različne interpretacije. Odločen kompatibilist lahko vedno poskuša razširiti in zožiti svoja dva navidezno nezdružljiva pojma, s precejšnjo verjetnostjo, da bo rezultat videti koherenten. Naj torej vpeljem dva ključna pojma skupaj s kratko metodološko opombo in pregledom vsebine moje razprave.

Sledil bom običajni praksi in domneval, da je značilna lastnost liberalizma njegovo poudarjanje moralne avtonomije posameznika. Ta gre z roko v roki z načelno zahtevo po precejšnji nevtralnosti institucionalne strukture glede na posamezna pojmovanja dobrega, ali, kot so rekli nekateri, z "izključitvijo idealov", kar zadeva načine življenja, ki jih je vredno živeti.[2] Njegova antropološka podstat je individualistična podoba samega sebe kot ključnega moralnega dejavnika, ravno tako pa tudi individualistična podoba socialnih skupin: članstvo v skupini bi morali idealno izbrati sami.[3] Skupine, ki niso takšne, lahko izpeljejo legitimnost svojih zahtev po analogiji z onimi, ki obstajajo s pomočjo neke vrste fikcije idealiziranega dogovora ali privolitve. "Kolektivna pravica samoodločbe izhaja iz individualne pravice samoodločbe, v kolikor je preprosto individualna pravica, ki jo izvršujejo posamezniki v skupnem prizadevanju ali kolektivno." (De George, 1991: 4)

Pojem "nacionalizma" je veliko bolj problematičen, vpijoče sporen, in morda celo v bistvu vprašljiv. Torej bom raje, kot da se osredinim na definicijo, začel z naštevanjem pojmov, ki so navadno povezani s pojmom "klasičnega" nacionalizma; leti zajemajo mrežo splošno sprejetih prepričanj, skoraj trivialnosti, ki skupno določajo tisto, kar ljudje razumejo pod "nacionalizmom". Za to, da bi nekoga šteli za "nacionalista", ni treba, da zadovolji vse značilnosti, na katere se nanašajo predikati v mreži, temveč le večino njih.

Za to, da bi si pripravil teren, osrednji del prvega dela raziskuje pojmovno omrežje klasičnega nacionalizma - brez njegovih zavidljivih in neprijetnih ekscesov - in poudarja nekatere njegove bistvene lastnosti, ki storijo, da je vsaj na videz nezdružljiv z liberalizmom. V drugem delu je opisana oslabitev klasičnega nacionalizma v smeri domnevnega liberalnega nacionalizma. V zaključnem delu zastavljam vprašanje, ali je mogoče predlagan kompromis - sprejemljiv za velikodušnega liberalca - še vedno šteti za nacionalističnega. Previdno zagovarjam negativen odgovor: ni zadovoljivih razlogov za razširitev pojma nacionalizma tako, da bi zajel tega svojega daljnega sorodnika. Če je ta sklep pravilen, potem nakazuje, da bi utegnila biti sama ideja liberalnega nacionalizma nekoherentna.

Naj torej na kratko orišem nacionalizem. Je politična drža, ki sloni na nekem nauku. Osrednje mesto v nauku zavzemajo navodila za delovanje: trditve o obveznostih, dolžnostih in pravicah. Glede na vsebino nacionalističnih trditev bom pod nacionalizmom razumel etno-nacionalizem, osredinjen na skupnost jezika, tradicijo in kulturo, ne pa državnega nacionalizma, ki se osredinja na obstoječe državne strukture. Za etno-nacionalista je etnična pripadnost - ki v osnovi ni samoizbrana in je odvisna od naključja izvora in zgodnje socializacije - tista, ki določa člans-

[2] Glej Kymlicka (1992: 166).
[3] Glej dobro analizo v Macdonaldu (1989: 128).

tvo v skupnosti. Termin "etno-nacionalizem" bom pogosto uporabil kot opomnik za mišljeni pomen.[4]

Naj torej na kratko skiciram portret klasičnega nacionalizma, glavne, paradigmatične vrste nacionalizma, ki ga bomo uporabili kot merilo za določanje, v kakšni meri je treba kompromis z liberalizmom še vedno obravnavati kot nacionalističen. Osredinja se okrog zahteve po nacionalni neodvisnosti, okrog obveznosti, ki jih domnevno ima vsak član nacionalne skupine do same skupine in okrog zahteve po strogi prioriteti svoje lastne nacionalne kulture glede na širši ali tuj kulturni krog. Včasih se identificira s svojo zavidljivo raznolikostjo, ki zavrača posplošitev naštetih zahtev: zavisten lavinjski nacionalist meni, da imajo Lavinjci in lavinjska kultura posebne pravice in zahteve, ki niso v skladu z njihovimi sosedi in drugimi ljudmi (izraz "lavinjski" uporabljam kot shematično ime za tako ali drugačno etnično skupino). Ta zavistna vrsta je moralno nesprejemljiva in očitno nezdružljiva z liberalizmom. Svojo nalogo nameravam še poglobiti, zato to vrsto opuščam in za njo ne bom porabil več (niti curka) črnila.

Naj se osredinim na nezavistno vrsto klasičnega nacionalizma. Ta predpisuje določene postopke delovanja, ki so (vsaj potencialno) splošno veljavni, obvezni za vsak etnični narod. Takšen univerzalističen nacionalizem je verjetno lahko vsaj na *prvi pogled* moralno sprejemljiv. V nadaljevanju bom uporabljal besedno zvezo "klasični nacionalizem" za takšno nezavistno vrsto. Klasični nacionalizem meni, da obstajajo določene nacionalne vrednote, ki bi jih moralo organizirano politično delovanje - v širšem in ožjem smislu - podpirati ne glede na ujemanje s preferencami posameznikov. (V praksi to pogosto pomeni neupoštevanje želja posameznikov. Tudi če večini dejanskih Lavinjcev ni mar za to, ali imajo lavinjsko državo ali ne ali za prikazovanje lavinjske folklore na lavinjskem satelitskem TV programu, bi jim to *moralo* biti mar, zahteva lavinjski nacionalist, politično dejavnih in svoje eksistence zavedajočih se pet odstotkov pa ima dolžnost, da druge pripravijo do tega, da razumejo svoje obveznosti).

Tu imamo primer, kjer se prioritete, ki jih narekuje nacionalizem - visok položaj nacionalne vrednote v kulturi - jasno spopadejo z liberalnimi vrednotami. Večina etničnih tradicij vsebuje bistveno pomembne elemente - legende, zgodbe, pregovore, ki se odlikujejo vsaj z eno od dveh vrst značilnosti: prvič, so dejansko lažni, daleč od resnice, ali, če olepšamo, "mitološki". Drugič, so zavistni do dejanskih sosedov danega ljudstva, saj namigujejo na njihovo nizkotnost, strahopetnost ali pomanjkanje kulture, in vztrajajo pri poudarjanju vrline svojega ljudstva. Prav tako je zanje značilno, da omenjajo veličastne zmage nad sosedi ter nekdanjo čast in slavo velike očetnjave in jih predstavljajo kot vzore, ki jim je treba slediti, oziroma dosežke, ki jih je treba znova obnoviti. V klasičnem nacionalizmu so takšni elementi temeljni za identiteto določenega ljudstva. Ker kulturna identiteta v njegovih očeh poseka vse drugo, klasični nacionalizem priporoča žrtvovanje nepokornih vrednot resnice in dobrohotnosti. Kar zadeva dejansko lažnost, priporoča sprejetje mitologije, takšne kot je, in odvrača nadaljnjo preiskavo. Kar zadeva negativno držo do sosedov (vključno z ozemeljskimi zahtevami, ki temeljijo na mi-

[4] Za sociološko definicijo glej O'Connorja. Moje žarišče potemtakem na žalost izključuje Davida Millerja (1995).

tologiji), tolerira, če že ne celo odkrito priporoča, žrtvovanje kooperativne drže izgradnji in potrjevanju identitete.

Druga ilustracija zadeva zvezo med vrednotami državljanskega in etničnega patriotizma. Zelo shematsko, za klasičnega nacionalista je temeljna vrsta etnični patriotizem: Lavinjec bi moral ljubiti svojo deželo zato, ker je to lavinjska dežela. Za klasičnega liberalca pa ima prednost državljanski patriotizem.

Toliko o konkretni politiki. Mi, filozofi, se posebej zanimamo za temelje moralnega in političnega upravičenja, kjer najbolj izstopajoče nasprotje zadeva temelje (domnevnih) pravic in dolžnosti. Po mnenju nacionalista *izhaja* dolžnost do podpore nacionalnih vrednot *iz* (*domnevno normativnih*) *dejstev o kolektivni tradiciji in kolektivni identiteti, torej ne iz, in načeloma ni odvisna od, dejanskih presoj in preferenc posameznikov*.[5]

Za ilustracijo vzemite osrednje politično vprašanje samoodločbe in pravice do odcepitve. Vsi nacionalisti in nekateri liberalci podpirajo pravico do samoodločbe (vključno s pravico do odcepitve) vsaj za nekatere skupnosti in skupine. Razlika je v vrsti podlage, ki jo vsak izmed njih predlaga. Liberalna podlaga je pravica posameznikov, da odločajo o svojem načinu življenja. Posebna vsebina njihovih idealov - potem ko so enkrat zagotovljene osnovne pravice članov - je nematerialna: liberalni filozof, ki se zavzema za odcepitev, zagotavlja samoodločbo katerikoli skupini, bodisi religiozni, ideološki ali etnični, ki je dovolj velika, da lahko učinkovito uredi svoje zadeve (če s tem ne ogroža drugih skupin). Nacionalist se zavzema zlasti za intrinsično vrednost etnične vsebine. Specifična etnična kultura in njena vrednost sta tisti, ki legitimizirata zahtevo po avtonomiji - samoupravi, ne pa zgolj "muhavost" zainteresiranih posameznikov. Njihove želje seveda štejejo, toda osnovni legitimizirajoči temelj je nad-individualen in *etnično-nacionalen.*

Naj torej povzamem osnovne značilnosti klasičnega nacionalizma ("N" je oznaka za "nacionalistično").

(1N) Etno-nacionalne zahteve prekašajo večino drugih političnih in kulturnih zahtev.

(2N) Legitimne etno-nacionalne zahteve vidno vključujejo pravico in dolžnost imeti državo.

(3N) Etno-nacionalni patriotizem je osrednja oblika "ljubezni do dežele", medtem ko je čisti državljanski patriotizem drugorazreden.

(4N) Etno-nacionalne mitologije se obravnavajo kot resnične ali blizu resnici, se podpirajo ali vsaj tolerirajo, celo v njihovih manj dobrohotnih vidikih, saj so bistvene za identiteto ljudstva.

(5N) Za etno-nacionalne zahteve se meni, da imajo *izviren, neizpeljan* status in da državljanom nalagajo neprostovoljne dolžnosti.

Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je: Katere od teh značilnosti je treba oslabiti in do kakšne mere, da bi se nacionalizem prilegal liberalnemu okviru? Nekatere značilnosti je mogoče spremeniti, nekatere celo opustiti, vendar predvidevam, da bi

[5] Za dober primer takšnih nacionalističnih zahtev glej Greenfelda (1992).

opustitev vseh ali večine značilnosti kompromisu odvzela kakršnokoli legitimno aspiracijo po naslovu "nacionalizem".

II. Kompromis

Opisal bom oslabitve, ki so jih predlagali v literaturi in na kratko predlagal, zakaj je vsaka izmed njih pravzaprav bistvena z liberalnega stališča. Naj imenujem iskano prilagoditev preprosto kompromis.[6]

Prva oslabitev zadeva *moč nacionalnih zahtev.* Za začetek, v liberalnem okviru so nekatere vrednote ali obveznosti absolutne: značilen primer so človekove pravice. V spopadu z njimi nacionalne zahteve *prenehajo biti adut.* Razen tega liberalni okvir visoko ceni naključne potrebe in interese posameznikov, ne glede na njihovo pripadnost določeni (recimo etnični) skupini, ki bi lahko potemtakem upravičeno ovirali nacionalistično težnjo. Glede na dane zapletenosti resničnega življenja *so* nacionalne zahteve *znotraj kompromisa degradirane na status zgolj na prvi pogled obvezujočih zahtev*.[7]

Dramatična oslabitev čaka paradigmo, ki jo nacionalist zahteva za državnost. Glede na neznansko količino potencialnih upravičencev in na meje ozemeljskih možnosti zahteva izgubi svojo sprejemljivost. Edino Tamirjeva je jasna s trditvijo, da znotraj njene liberalno-nacionalistične sheme ni (avtomatične) pravice do državnosti, povezane z etno-nacionalnimi interesi.

Naj na kratko omenim etno-nacionalne mitologije. Kako naj bi naš dobrohoten kompatibilist - ki želi svoj nacionalizem iskreno prilagoditi liberalnemu okviru - skrbel za prilagajanje njihove osrednje vloge pri ustvarjanju in ohranjanju nacionalne identitete? Ti domnevni liberalno nacionalistični avtorji, katerih prispevke na to temo sem prebral - Tamirjeva, MacCormick in s pridržki D. Miller, se nagibajo tako k domnevi, da so takšne mitologije nenevarne, kot tudi k domnevi, da je njihova dejanska neresničnost moralno irelevantna. Miller oriše primerjavo med mitološkim prepričanjem o skupnem poreklu in med lažnim prepričanjem, ki bi ga lahko imel posvojen otrok o tem, da je biološki otrok svojih (dejansko krušnih) staršev. To zadnje prepričanje je moralno vsaj nevtralno, čeprav napačno, torej zakaj ne tudi prvo? To je najboljša vrsta kompromisa, ki nam je na voljo: nacionalistična duša kompromisa se ne more odpovedati samemu bistvu kulturne tradicije. Upoštevajte, da to ne pove ničesar o manj nenevarnih prepričanjih, ki sestavljajo nacionalistične mitologije; k temu se bomo vrnili v kritiki kompromisa.

Preučimo zdaj status etno-nacionalnega patriotizma glede na državljanski patriotizem. Liberalni okvir narekuje, da na državo gledamo instrumentalno, kot na sredstvo za "udobno življenje", kot pravi pomemben liberalni nacionalist Nielsen (1992: 171). Ampak zdaj čaka domnevnega liberalnega nacionalista težka izbira: kaj naj priporoči svojim tovarišem-patriotom? Naj bodo najprej zvesti liberalni

[6] Moral bom biti neodpustljivo kratek; upam, da bom vsako točko nadrobno obravnaval ob kasnejših priložnostih. Zlasti obžalujem, da tu ne morem dati posebno priznanje Tamirjini bogati in prefinjeni argumentaciji.

[7] V tem kontekstu Tamirjeva z odobravanjem navaja Mazzinijev nasvet: če je tvoje dejanje koristno za tvojo državo, ampak škodi človeštvu, potem se mu odreči. (Tamir, 1993: 115)

ustavi ali njeni naključni etnični podstati? Dve duši kompromisarja vlečeta v nasprotni smeri. Tamirjin primer je dramatičen in slikovit: kaj naj židovski (domnevni) liberalni nacionalist svetuje državljanom svoje globoko razdeljene dežele? Ko smo dali prednost liberalnim vrednotam, se zdi, da je pravilna izbira podrediti etnični patriotizem državljanski lojalnosti do skupne ustave, državljanski patriotizem pa republikanski raznolikosti. To je ravno Tamirjina izbira, ki jo zelo odobravam. Toliko o konkretnem političnem priporočilu kompromisa (primerjaj tudi Leydet (1992)).

Preidimo zdaj k bistvenemu filozofskemu vprašanju med nacionalistom in antinacionalistom, k izpeljavi (utemeljitvi) temeljnih političnih trditev. Nacionalistična duša kompromisarja se lahko poskuša sklicevati na neko domnevno intrinsično potezo skupinskega življenja, ki je neodvisna od preferenc članov skupnosti in ki utemeljuje trditve. Ampak spomnite se, da naj bi liberalizem ponujal splošen okvir, takšno sklicevanje pa je njegovim temeljnim načelom tuje. Spet se zdi, da je nacionalistična osnova tista, ki jo je treba opustiti: politična vrednost posameznega projekta (v tem primeru etno-nacionalnega) je izpeljana iz dejstva, da jo cenijo člani, ne pa *obratno*. Filozofsko je ta "red določitve" tisti, ki velja.[8]

Naj povzamem. Kompromis, iskana oslabitev klasičnega nacionalizma, predstavlja naslednje poglede:

(1K) Etno-nacionalne zahteve imajo moč le *na prvi pogled*: nikoli ne morejo preobrniti temeljnih liberalnih pravic, v tekmi z dejanskimi interesi in preferencami članov skupnosti pa lahko potegnejo krajši konec.

(2K) Legitimne etno-nacionalne zahteve same na sebi ne sežejo do pravice imeti državo. (V Tamirjini različici sežejo največ do ravni kulturne avtonomije.)

(3K) Etno-nacionalni patriotizem je podrejen državljanskemu patriotizmu, ki ima le malo ali nič skupnega z etničnimi merili.

(4K) Etno-nacionalne mitologije naj bi dopuščali le, če so nenevarne in neškodljive; tako so moralno dopustne navzlic svoji zmoti.

(5K) Kakršnakoli legitimnost, ki jo etno-nacionalne zahteve dejansko imajo, je *izpeljana* iz zadevnih posameznikov. (V Tamirjini različici je edina relevantna pravica, ki je eksplicitno zajamčena, pravica posameznika, da si naloži neko dopustno etno-nacionalne obveznost, vsakršna tako ustvarjena obveznost pa bo svobodno predpostavljena.)

III. Opuščeni nacionalizem?

Zdaj smo prišli do najtežjega vprašanja: V kakšni meri je kompromis še nacionalističen? Če ni, če se nacionalizem znotraj kompromisa dejansko tiho opušča, ali je potem sama ideja "liberalnega nacionalizma" sploh koherentna? Glede na nejasnost političnih pojmov se spor lahko zdi samo verbalen. Navsezadnje, zakaj kompromisu ne bi dopustili obeh okrasnih pridevnikov "liberalen" in "nacionali-

[8] To je izraz Crispina Wrighta.

stičen"? Seveda, obstajajo omejitve: ne moremo iti popolnoma v drugo smer od klasičnega nacionalizma, vzorca vrste, in biti še vedno nacionalisti, sicer ime popolnoma izgubi pomen. Glede na težavnost presoje o tako kočljivih pojmovnih in političnih zadevah predlagam, da tu pri odgovoru na vprašanje naredimo le nekaj začetnih korakov: poskusil bom pokazati, da je negativen odgovor vsaj na *prvi pogled* najbolj verjeten, podrobno obrambo pa moram prepustiti drugi priložnosti.

Le za ogrevanje začnimo s sorazmerno lahko zadevo. Naši tako imenovani liberalni nacionalisti domnevajo - s (4K) - da so nacionalne mitologije dobrohotne laži, ki jih je mogoče zlahka vključiti v liberalno ideologijo. Dejansko se motijo: mitologije izvirajo iz divje in krute preteklosti in nosijo njen pečat; navadno so s tem, kar predlagajo ali zapovedujejo, daleč od dobrohotnosti. Naši avtorji so tudi nepremišljeni: lažne mitologije kažejo svoje zobe v mnogih aktualnih situacijah, na primer, kadar začnejo zgodovinarji odkrivati njihovo zmoto. Ker pa ima nacionalna identiteta večjo vrednost kot sama dejanska resnica, take zgodovinarje utišajo nacionalistične vlade.[9]

Teoretični problem za tako imenovane liberalne nacionaliste je torej izoblikovati načela, ki bi tako prakso obsodila, hkrati pa dopustila moralno osrednjost vrednot skupnosti, ki vključujejo sklicevanje na konstitutivne mite. Ne vidim, kako bi to lahko storili.

Naj vas zdaj spomnim, da se pet zgoraj navedenih tez, ki vključujejo kompromis, zelo razlikuje od kateregakoli osrednjega primera nacionalizma. Če začnem z bolj praktičnimi premisleki, (1K) kompromisu odvzame jasne odgovore na žgoča politična vprašanja. Medtem ko je klasični nacionalizem nekomu povedal, za katero stran naj se odloči, pa kompromis trdi le, da je etno-nacionalističen interes le en legitimen interes med mnogimi. S tem ni dano nikakršno jasno vodilo do dejanja. Nadalje, zagovornik kompromisa, ki se (z (2K)) odreče pravici do suverene etnične države, vsekakor ne sodi v prototip nacionalista. Upoštevajte, da je problem načelne narave: kot smo omenili, je nasprotje med navideznim in temeljnim, končnim statusom nacionalnih zahtev politično najbolj vidna ločnica med klasičnim in tako imenovanim liberalnim nacionalizmom. Četudi predlaga, da bi nacionalne mitologije očistili prvin, ki so za liberalen okus žaljive - žaljive za manjšine, člane sosednjih etničnih skupin, morebiti za ženske, če omenimo le najbolj vidne prejemnike - mu/ji bo ostalo le malo, na čemer bi lahko utemeljil/utemeljila svojo zvestobo specifični etno-nacionalni tradiciji. (Da ne rečem, da je celotna ideja upravičevanja napačnih prepričanj za to, da bi služila oblikovanju identite, logično in pragmatično dvomljiva zaradi naslednjega razloga. Sprašujemo se, ali sam zagovornik kompromisa verjame v mitologijo? Če verjame, potem ne more priznati, da je napačna. Če ne verjame, in kljub temu zmore ohraniti svojo etnonacionalno identiteto, potem mitologija za identiteto ni nujna; zakaj bi potem vztrajali na tem, da morajo biti drugi prepuščeni njenim iluzijam zaradi ohranjanja svoje identitete.)

Nadalje, (upoštevajoč tezo (5K)) dovoljenje, ki ga zagovornik kompromisa podeli nekomu, da prevzame nase neko dovoljeno etnično-usmerjeno dolžnost, ni samo

[9] Sodobna Bolgarija, Srbija in Hrvaška ponujajo dovolj dokazov za to prakso.

na sebi nacionalistično. Je takšno kot dovoljenje, ki ga toleranten zakonodajalec daje članom neke religiozne skupine; če *oni* želijo prevzeti nase posebno breme, potem smejo to storiti. Zagovornik kompromisa je potemtakem zavezan nacionalizmu ravno toliko, kolikor je tolerantni zakonodajalec zavezan temu, da se potrjuje v religiji, ki jo tolerira. Seštejte vse te lastnosti, ki izhajajo iz (1K) - (5K), in povprašajte svojo intuicijo: je v kompromisu ostalo še kaj, kar bi bilo vredno upoštevati kot nacionalistično? Moja intuicija je bolj naklonjena negativnemu odgovoru in pričakujem, da bi to lahko bila tudi vaša.

Ob tem sklepu se včasih pojavlja naslednji ugovor: Če je kompromis prvenstveno prilagojen "kulturnemu" nacionalizmu, ali ne bi mogel potem ohraniti obeh svojih vidikov tako, da bi ju razumno pripisal ločenima domenama: liberalizmu v politični domeni in nacionalizmu v kulturni? Ampak klasičen nacionalist v kulturi je v prav tolikšni meri zavezan prvenstvu nacionalnega, kot je klasičen nacionalist v politiki: lavinjska dela priporoča zato, ker so lavinjska, ne pa zaradi njihovih estetskih zaslug (Besedna zveza "vrednost določene kulture" niha med univerzalističnim in indeksikalnim branjem, naš ugovarjalec pa naposled uporablja v svoj prid ravno to dvoumnost.). Zagovornik kompromisa bi se moral odločiti, ali bo privzel smisel, ki se skriva za tem priporočilom, ali ne. Če bo, potem bo to nasprotovalo liberalni drži glede umetniških okusov. Če ne bo privzel, potem lahko domorodno tradicijo priporoči bodisi zaradi njene intrinsične zasluge - v tem primeru odpadejo čisto nacionalne obravnave - ali pa lahko preference do domorodnega zgolj upraviči, v tem primeru pa je le toleranten, njegova moralna in estetska drža pa se ne razlikuje od drže dobrohotnega tujca.

Naj zdaj preidem na osnovno filozofsko vprašanje: Kaj je končni temelj teh (šibkih) pronacionalnih dovoljenj in pravic, ki jih kompromis dopušča? Je to njihova intrinsična, narod zadevajoča kvaliteta, dejstvo, da se nanašajo na domnevne etnonacionalne vrednote? To bi bil temelj, ki ga potrjuje in odobrava nacionalist. Ali je to prej dejstvo, da dopuščanje pravic zadovoljuje legitimne preference posameznikov, za katere gre? Kompromisar postavi v ospredje ta zadnji predlog. Poleg tega domneva, da so preference legitimne predvsem zato, ker se jih, prvič, držijo posamezniki in, drugič, ker so za te poasmeznike osrednje in globoko pomembne. Dolžnosti, ki jih ljudje predpostavljajo na osnovi teh pravic, so zavezujoče, *ker* jih predpostavljajo posamezniki, ne pa obratno. Njihov zadnji temelj je vrednota "aktivističnega in participativnega značaja popolne avotnomije" (MacCormick, 1991: 15), pri čemer se "avtonomija" naposled nanaša na avtonomno svobodo posameznika. Na ta način se lahko liberalci in nacionalisti v praksi lokalno približajo; v etnično homogeni, visoko civilizirani skupnosti (kakršna je francosko govoreča Kanada), v smereh, ki so nam zdaj že znane: demokratično oblikovana ustava učinkovito podpira nacionalne vrednote s soglasjem velike večine, pri čemer so pravice in interesi manjšine zavarovani. Liberalec bi tako ustavo sprejel na liberalni osnovi, ker zajema vrednote, ki bi jih večina zadevnih posameznikov odobravala, in ker varuje vrednote manjšine, ki je drugega mnenja. Nacionalist bi jo odobraval na svojih lastnih temeljih, saj izraža natanko tiste vrednote, ki se mu zdijo zavezujoče (in bi opravičeval popuščanje nenacionalnemu na pragmatičnih osnovah - da ta popuščanja ne ogrožajo nacionalnih interesov - ali

drugih nenačelnih osnovah). Dve vrsti temeljev seveda ostajata različni, ločeni, in po mojem mnenju vsaj v jasnem nasprotju.

Tako provizorno sklepam, da se zdi, da sta si liberalizem in etno-nacionalizem - kot svetovna politična okvira in programa - bistveno nasprotna in nespravljiva. Za to nasprotje niso odgovorni naključni "izgredi " nacionalizma, temveč prava zgradba njegovih temeljnih idej. To je bilo tradicionalno pojmovanje liberalnih kritikov etno-nacionalizma, za ugovarjanje temu pa ne ne morem najti prepričljivih argumentov. Zavedam se, da je bil moj vzorec liberalno nacionalističnih predlogov precej ozek, čeprav sestavljen iz zelo visoko kvalitetnih točk, moja razprava o njem pa vse preveč skicirana. Vendar upam, da nisem bil krivičen ali zavisten (celo najbolj dobrohotnemu) nacionalistu in da sem le obnovil in razložil predpostavke, katerim je pojmovno zavezan. Naj ponovim, jasno odobravam in branim šibkejšo tezo, da predlagani razlogi, ki so v prid kompatibilizmu, niso dovolj utrjeni, da bi spodnesli tradicionalna nekompatibilistična pojmovanja, mika pa me, da bi predlagal tudi močnejšo tezo - ki bi potrebovala veliko več dokazovanja -, da sta liberalizem in nacionalizem dejansko nezdružljiva.

prevedla Nina Čerenak

Are Nationalism and Liberalism Compatible?

Liberalism and ethno-nationalism - as global political frameworks and global programs - seem to be fundamentally opposed and irreconcilable. It is argued that this appearance is right, as against recent attempts to construct an intermediary position of "liberal nationalism" (Tamir, Miller, Nielsen).

Keywords: liberalism, ethno-nationalism, liberal nationalism.

Literatura

Avineri, Shlomo in de-Shalit, Avner (ur.) (1992). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Connor, Walker (1992). *Ethnonationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

De George, Richard T. (1991). "The Myth of the Right of Collective Self-Determination", v W. Twining in N. Mac Cormick (ur.), *Issues of Self -Determination*, Aberdeen: Aberdeen University Press.

Gauthier, David (1992). "The Liberal Individual", v S. Avineri in A. de-Shalit (ur.), Oxford: Oxford University Press.

Gauthier, David (1994). "Breaking Up: An Essay on Secession". *Canadian Jour-*

na of Philosophy, 24. zv., št. 3, str. 357-372.

Greenfeld, Liah (1992). *Nationalism, Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kymlicka, Will (1992). "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", v S. Avineri and A. de-Shalit (ur.), Oxford: Oxford University Press.

Leydet, Dominique (1992). "Patriotisme constitutionnel et identite nationale", v M. Seymour (ur.).

MacCormick, Neil (1991). "Is Nationalism Philosophically Credible?", v M. Twining in N. MacCormick (ur.), *Issues of Self -Determination*, Aberdeen: Aberdeen University Press.

Macdonald, Ian (1989). "Group rights". *Philosophical Papers*, zv. XVIII, št. 2, str. 117-136.

Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

Nielsen, Kai (1992). "Le fardeau de la preuve", v M. Seymour (ur.).

O'Connor (1994). *Ethnonationalism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Philpott, Daniel (1995). "In Defense of Self-Determination". *Ethics*, št. 105, str. 352-385.

Schmid, W. Thomas, (1996). "The Definition of Racism". *Journal of Applied Philosophy*, 13. zv., št. 1, str. 31-40.

Seymour, Michel (ur.) (1992). *Une nation peut-elle se donner la Constitution de son choix?*, Numero special de *Philosophiques*, zv. XIX, št. 2.

Sunstine, Cass R. (1993). "Democracy and shifting preferences", v D. Copp, J. Hampton in J. E. Roemer, J.E., (ur.), *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Nenad Smokrović
Ekonomska fakulteta Univerze na Reki

ALI LJUDJE SKLEPAJO RACIONALNO?

V članku analiziramo dve nasprotni pojmovanji racionalnosti. Kažeta se kot dve nepomirljivi pojmovanji. Po prvem, optimističnem stališču, so ljudje racionalni in logični. Po drugem, pesimističnem, je neracionalnost osnovno stanje človeške kognitivnosti. Kljub takemu stanju menim, da se da uzreti rešitev teh nasprotij. Če zavrnemo radikalne različice na obeh straneh (teorija popolne racionalnosti in eliminativizem), ostanejo zmernejše pozicije, med katerimi je možno najti kompromisno rešitev. Moja izbira je na strani teze o racionalnosti. Osnovna trditev pravi, da ljudje niso popolnoma racionalni, vendar pa je racionalnost na nek način del sklepanja. Predlog, ki se mi zdi sprejemljiv, gre v smeri oslabitve teze o racionalnosti. Trditev, da logične relacije tvorijo vzorce sklepanja, ki ustrezajo enemu od logičnih sistemov, zahteva bistvene popravke (pretirano postuliranje logičnege sistema kot pogoja, ki ga morajo zadovoljiti logične relacije med prepričanji). Po mojem predlogu je za racionalnost dovolj, da relacije med vsebinami prepričanj uprimerjajo proto-logične forme. Te forme ne tvorijo nikakršnega sistematiziranega logičnega sistema. Proto-logične forme so vrojena univerzalna osnova, iz katere se z učenjem razvijajo logične sposobnosti. Iz teh predpostavk ne sledi nobena nezmotljivost. Logične sposobnosti torej pridobivamo na temelju prirojenega in univerzalnega logičnega jedra.

Ključne besede: kognicija, racionalnost, neracionalnost, sklepanje.

Uvod

1.1 Postavitev problema

V romanu “Škandal na Češkem” želi Sherlock Holmes najti pomembno fotografijo, ki jo je njegov nasprotnik skril v sobi. Ker je vedel, da je fotografija za njego-

vega nasprotnika izredno pomembna, se je odločil za sledečo strategijo. Watsonu je naročil, naj v sobo, medtem ko je nasprotnik v sosednji sobi, vrže dimno bombo in zakriči "Ogenj!", sam Holmes pa se je skril na mestu, ki je bilo primerno za opazovanje. Kot je bilo pričakovati, je Holmesov nasprotnik pritekel v sobo in vzel fotografijo z mesta, na katerem je bila skrita.[1]

V pravkar opisanem primeru je Holmes prišel do svojega cilja (odkritja, kje je fotografija) na osnovi pravilnega in uspešnega sklepanja. Zamislimo si, da bi namesto Holmesa moral Watson sprejeti odločitev o izbiri strategije za doseganje gornjega cilja - lahko predpostavljamo, da njegova strategija cilja ne bi učinkovito dosegla ali pa ga sploh ne bi udejanila. V tem primeru bi bila zmota (kot je bila to v Holmesovem primeru vrlina) v procesu sklepanja, za katero bi tedaj morali predpostaviti, da je neveljavno, neučinkovito ali preprosto zmotno. Doseganje cilja, uspešnost ali neuspešnost tega doseganja, so na nek način odvisni od procesa sklepanja.

Sklepanje je kognitivni proces, ki pripelje do postavljenega cilja. Zahteva torej ovrednotenje, presojanje o uspešnosti ali neuspešnosti. Z zdravorazumskimi termini pravimo, da je sklepanje lahko pravilno, uspešno, upravičeno in podobno. V znanstvenem govoru pa sklepanje običajno opredeljujemo kot racionalno ali neracionalno. Če se vrnemo k našemu primeru, lahko rečemo, da je Holmesov postopek racionalen, Watsonov pa ne.

Ker v tem primeru ocenjujemo postopek ali dejanje, se presoja o njegovi racionalnosti utemeljuje na dveh ključnih elementih. Prvi element je *cilj*, ki ga ima akter pred sabo in ki ga s svojim dejanjem želi doseči. Drugi element, ki pa je odločilen za racionalnost delovanja, pa je množica akterjevih *prepričanj*, in to tistih, ki se nanašajo na tisti vidik stvarnosti, ki je relevanten za situacijo odločanja. Glede na zadani cilj in v skladu s svojimi prepričanji o svetu, oseba v procesu sklepanja izbere (racionalno ali neracionalno) dejanje. Dejanje pa bo za osebo racionalno, če se glede na zadani cilj in v skladu z naborom njenih prepričanj pokaže kot zadosti uspešno sredstvo za doseganje postavljenega cilja. Pravkar opisana določila so zelo približna in zahtevajo vrsto nadaljnjih pojasnil, ki jih bomo poskušali razviti v tem tekstu.

Cilj tega prispevka je razložiti idejo deduktivne racionalnosti in konkurenčne teorije o tem, v kolikšni meri je lastnost racionalnosti odlika sposobnosti sklepanja povprečnega posameznika. Povsem preprosto, vendar natančno povedano, je bistvo spora v naslednjem. Ali moramo Holmesovo ravnanje ali katerokoli drugo sistematično logično in glede na cilj uspešno ravnanje šteti samo za lastnost šolanih logikov in genialnih posameznikov, ali pa je tako (nekoliko idealizirano) ravnanje lastno vsakemu odraslemu, normalnemu človeku.? Ali je racionalnost sklepanja privilegij ekspertov in genialcev ali pa je, vsaj v načelu, univerzalna lastnost, ki jo ima, če se le zadosti potrudi, vsak povprečen laik in jo uporablja pri vsakdanjih dejavnostih.

1.2 Normativno in opisno

[1] Primer si izposojam iz Cherniaka (1986).

Pa začnimo kar od kraja. Večina sodobnih teorij racionalnosti skuša problem pravilnega sklepanja ugledati hkrati iz dveh vidikov. En vidik se nanaša na določitev *normativnega merila racionalnosti*. V zvezi s tem se zastavlja temeljno vprašanje: Katera merila mora subjekt pri sklepanju izpolniti oziroma katere kognitivne sposobnosti *mora* pokazati, da bi sklepanju pripisali atribut racionalnosti? Če gledamo s tega stališča, je osnovno vprašanje teorije racionalnosti naslednje:

Kako je treba sklepati?

Normativni vidik kognitivne znanosti v odgovoru na to vprašanje strne priporočila o pravilnem oziroma racionalnem sklepanju. Tako formulirano normativnost lahko dojamemo tudi v njeni pogojni obliki, ki nam pove, kako mora nekdo ravnati, če želi, da bo njegovo sklepanje racionalno. V večjem in za nas zanimivem delu kognitivne znanosti pa naletimo na strožjo obliko normativnosti. V tej strožji obliki je postavljeno merilo sklepanja obvezujoče, in sicer tako, da *nihče, ki ne sklepa v skladu s takšnim merilom, ni racionalen*. Merilo sklepanja, ki pove, kako je treba sklepati, postane tako edino merilo za pripisovanje racionalnosti. V nadaljevanju teksta bomo imeli opraviti s tako razumljeno normativnostjo.

Drugi vidik zadeva vprašanje, *ali se ljudje v resnici obnašajo v skladu z normativno določenimi pravili racionalnosti*. Dejansko sklepanje ljudi je področje, ki ga lahko poimenujemo opisno-prediktivno. Ključno vprašanje tega pristopa pa je:

Kako dejansko sklepamo?

Pokazalo se je, da je obema vidikoma težko dati enako težo v istem teoretičnem kontekstu. Skoraj vedno je tako, da poudarimo en vidik na škodo drugega. Pa si najprej oglejmo teoretične probleme, ki so povezani z vsakim od obeh vidikov. Začnimo z normativnim vidikom. Osnovno vprašanje normativnosti se glasi: Katera in kakšna pravila sklepanja določajo merilo racionalnosti? Na to vprašanje se ponujata dva možna odgovora. Eden, tradicionalno prisoten v zgodovini filozofije, pravi, da se racionalnost sklepanja meri v skladu s pravili logike, katerim mora to sklepanje ustrezati. Po tem merilu je sklepanje racionalno tedaj, ko poteka v skladu z logičnimi pravili.

Ta misel se je zdela razumna in sama na sebi razumljiva vse do 19. stoletja. Od tedaj naprej pa je hiter razvoj logike to stališče vsaj na prvi pogled spodbijal in odprl prostor skeptičnim ugovorom. Zapletenost sodobne logike[2] daje prav mnogim, ki trdijo, da je ravnanje v skladu z logičnimi pravili lastno le standardni praksi logikov, nikakor pa ne tudi vsakodnevnemu sklepanju naivnega subjekta. Glede na tako razumevanje so lahko logična pravila in pravila vsakdanjega sklepanja različna (nekateri pa celo menijo, da tudi morajo biti različna).

Opisno vprašanje, kako v resnici sklepamo, odpira pomemben teoretični problem. Če se pokaže, da se človekova dejanska praksa razhaja z normativnim merilom sklepanja (kar sodobna eksperimentalna raziskovanja potrjujejo), ali moramo potem to razumeti kot neovrgljiv dokaz človeške iracionalnosti? Teoretiki, ki jim je največ do normativnega vidika, bodo seveda poskušali zmanjšati pomen eksperi-

[2] Sodobna logika, bolje rečeno sodobne logike, predstavljajo množico različnih in ponekod protislovnih logičnih sistemov, kar seveda podpira stališče o neprimernosti logike kot merila racionalnosti.

mentalnih odkritij. Nasprotno pa bodo teoretiki, ki poudarjajo opisni vidik, pripravljeni žrtvovati normativnost. Radikalizacija obeh tendenc vodi k pomembnim teoretičnim težavam. Vidimo, da se pojavlja problem, kako vzpostaviti teoretično ravnovesje.

1.3 Teza o racionalnosti nasproti tezi o neracionalnosti

Oglejmo si podrobneje teoretične implikacije, ki so prisotne v omenjenih vidikih. Na normativni ravni problema imamo naslednjo izbiro: pravila, ki sestavljajo merilo racionalnosti, so lahko (a) logična ali (b) ne-logična.[3] Ne-logična pravila sklepanja ponavadi imenujemo *hevristike*. Obe varianti bomo podrobneje obravnavali v nadaljevanju teksta. Zastopali bomo trditev, da je merilo racionalnosti logične narave (v nasprotju s tezo o njegovi ne-logičnosti).

Na opisni ravni je proučevanju logične sposobnosti posvečeno ogromno število eksperimentov. Zdi se, da največji del teh eksperimentov govori v prid človekovi logični nekompetentnosti. V skladu s tem veliko teoretikov zastopa teorije, v katerih predpostavljajo tako logično nesposobnost. V nasprotju s temi teoretiki pa je določeno število teoretikov pripravljeno sprejeti izziv in braniti kakšno od možnih tez o logični sposobnosti in s tem tudi racionalnosti subjekta.

Zdaj imamo dve jasno oporekajoči si teoretični poziciji. Na prvi poziciji so teoretiki, ki so prepričani, da (a) je standard racionalnosti na nek način določen z množico logičnih pravil in da (b) naivni subjekt ta pravila (vsaj v idealnih pogojih) uspešno uprimerja v sklepanju. Poimenujmo trditvi (a) in (b), če ju vzamemo skupaj, kot *tezo o racionalnosti*. Na drugi strani pa imenujmo teoretike, ki izhajajoč iz empiričnih odkritij o sistematičnem kršenju predpostavljenih logičnih pravil sklepajo, da ni nobenega enotnega merila racionalnosti, zastopnike *teze o neracionalnosti*.

Zastopniki teze o racionalnosti se soočajo z zelo neprijetno posledico tega stališča. Namreč, če predpostavimo, da je merilo racionalnosti določeno z logičnimi pravili, potem ima to za posledico, da so povprečni logični laiki v načelu nezgrešljivi pri uporabi logike (če seveda niso preutrujeni, pijani, drogirani in podobno).[4] Na drugi strani pa morajo zastopniki teze o neracionalnosti, ki se ravnajo po eksperimentih, ki kažejo, da ljudje pri uveljavljanju logičnih pravil sistematično delajo napake, odgovoriti na vprašanje, kako to, da smo vendar v glavnem uspešni tako v vsakdanjem življenju kakor tudi pri reševanju logičnih nalog.

Tekst je sestavljen takole. V drugem poglavju bom prikazal standardno idejo procesa sklepanja, osnovne in primitivne elemente, na katerih to sklepanje temelji, in

[3] Delitev meril sklepanja na logična in nelogična pravila je seveda zelo groba. Njena finejša delitev zahteva podrobnejše določanje logičnih pravil. Ena od možnosti je, da merilo racionalnosti zahteva logična pravila, katerih množica pravil tvori konsistenten in popoln logični sistem prvega reda. Vsaka druga nekonsistentna in nepopolna množica v tem primeru ne bi zadovoljila zahtevane pozicije (a) in bi ga lahko sprejeli kot pozicijo (b). Druga možnost pa je, da merilo racionalnosti sestavljajo množice logičnih pravil, ki niso konsistentne in popolne, pri čemer bi pozicija (b) vsebovala samo ne-logična pravila, torej takoimenovane hevristike.

[4] Nezmotljivost izhaja iz same narave normativnosti. Ta namreč zahteva, da racionalnosti ni mogoče pripisati nikomur, ki ni sposoben zadovoljiti merila racionalnosti. Torej, kdor je racionalen, je nezmotljiv v logični domeni, ki jo merilo predpisuje.

strukturo procesa sklepanja, ki se običajno imenuje kognitivna arhitektura. V tretjem poglavju so prikazane in se sistematizirajo nasprotujoče si teorije o racionalnosti kot tudi taksonomija teoretičnih pozicij.

Struktura sklepanja

2.1 Pojasnjevanje sklepanja

Vrnimo se k našemu primeru z vprašanjem, kako *pojasniti* Holmesovo ravnanje. Iz povedanega se vidi, da se v pojasnilu njegovega ravnanja moramo sklicevati na proces sklepanja, ki je potekal pred ravnanjem. Sam postopek sklepanja bomo podrobneje analizirali v luči osnovnih trditev kognitivne znanosti.[5]

Proces sklepanja je kognitivni proces, čigar elementi so v vsakdanjem diskurzu želje, prepričanja, upanja, zamisli, namere in podobno. Kognitivna znanost ponuja pojasnitev za te mentalne elemente. *Terminus technicus*, ki se tu uporablja, je *propozicionalna naravnanost*. Mi se bomo osredinili na dve ključni propozicionalni naravnanosti, in sicer na željo in prepričanje.

Kaj so torej propozicionalne naravnanosti? Propozicionalna naravnanost je najprej stanje duha, v katerem se nekdo nahaja. Tako pravimo, da je nekdo v duševnem stanju prepričanja v nasprotju z duševnim stanjem želje. Obe duševni stanji, prepričanje in želja, se lahko nanašata na isti zunanji predmet in glede na to imata lahko obe duševni stanji enako vsebino. Če je zunanji predmet nov avtomobil, tedaj je lahko nekdo prepričan, da lahko kupi nov avtomobil in tudi da si želi kupiti nov avtomobil. Vidimo, da je v tem primeru vsebina dveh različnih duševnih stanj enako; obe duševni stanji se nanašata na nakup novega avtomobila.

Od tod vidimo, da so propozicionalne naravnanosti na nek način "dvokomponentne". Tako moramo razlikovati med duševnim stanjem, v katerem se akter nahaja (npr. stanje prepričanja), in *vsebino* tega duševnega stanja (ki ga, na primer, izraža stavek oziroma propozicija - od tod ime "propozicionalna naravnanost" - "slika je skrita v sobi"). Pomembno je opozoriti, da imajo duševna stanja *vzročni učinek*, lahko namreč izzovejo druga duševna stanja. Zelo verjetno je, da bo stanje *prepričanja* in stanje *želje*, ki ju ima nekdo, izzvalo drugo stanje, namreč *namero*, da se neko dejanje izpelje. Namero nekoga bomo ravno tako pojasnili z vzročnimi učinki prepričanj in želja. Kakšno bo vzajemno učinkovanje med propozicionalnimi naravnanostmi, je v mnogočem odvisno od njihovih vsebin. Tako bo prepričanje, katerega vsebina je "nov avtomobil je poceni", pospešilo, če že ne celo izzvalo željo, katere vsebina je "želim kupiti nov avtomobil". Vsebine morajo biti med sabo v logično "primernem" odnosu, vsebine so namreč razlogi za propozicionalne naravnanosti. Zato lahko rečemo, da so propozicionalne naravnanosti logično strukturirana in vzročno učinkovita stanja.[6]

[5] V sodobni kognitivni znanosti je običajno, da obravnavamo človeška kognitivna ravnanja na osnovi analogije z delom računalnika. Čeprav se ta analogija danes obravnava na več različnih načinov, bo osnova tega teksta tisti pristop, ki ga običajno imenujemo *klasična računalniška paradigma*. Ta pristop obravnava um (oziroma njegovo materialno osnovo - možgane) kot centralno procesno enoto, ki svoje procese izvaja v skladu z množico pravil sklepanja, ki jih vsebuje spomin.

[6] V kognitivni literaturi so prisotne različne trditve o propozicionalnih naravnanostih; mi se tu držimo ene različice tako imenovane psihosemantične teorije.

Glede na povedano, bomo Holmesovo ravnanje pojasnili tako, da mu bomo pripisali nekatere propozicionalne naravnanosti (želje in prepričanja), za katere predpostavljamo, da so povzročile njegovo ravnanje in hkrati tvorile razlog za to ravnanje. Pripišimo Holmesu najprej željo, ki je značilna za opisano situacijo. Duševno stanje želje določimo kot *pripravljenost, da se določeno stanje sveta naredi za aktualno*. Če pravimo, da oseba *O* želi *x*, tedaj to pomeni, da se akter nahaja v duševnem stanju želje, ki ima vsebino *x*, pri čemer se *x* določa kot stanje sveta, ki ga *O* želi narediti aktualnega. Naj bo vsebina Holmesove želje naslednja:

"Želim odkriti mesto, kjer je skrita fotografija."

Za to, da bi zadovoljil to svojo željo, je imel Holmes na razpolago različne strategije. Ker pa je imel določeno prepričanje glede možnih ravnanj svojega nasprotnika, je izbral tisto strategijo, ki se mu je zdela najbolj gotova in najbolj učinkovita. Poleg želje bomo Holmesu pripisali tudi vrsto prepričanj, katerih vsebinsko bistvo bomo zaradi enostavnosti izrazili z enim samim prepričanjem (označimo vsebino tega prepričanja z *y*):

"Če nasprotnika prepričam, da soba gori, najboljši način, da to v tem trenutku dosežem pa je, da vržem dimno bombo, bo nasprotnik v želji, da reši fotografijo, razkril njeno skrivno mesto."

Na osnovi danih želj in prepričanj je Holmes prišel do odločitve, da izvrši dejanje (v romanu je seveda izvršitev dejanja prepustil Watsonu, kar je za našo zgodbo nepomembno) metanja dimne bombe (označimo ga z *z*). Holmes se odloči za ravno to dejanje *zato*, ker želi *x* in je prepričan, da *y*.

2.2 Oblike sklepanja

Če zdaj zgornji primer posplošimo, lahko rečemo, da je proces sklepanja prav postopek, v katerem iz množice danih želja in prepričanj nastane namera ali odločitev za izvršitev nekega dejanja, ki si prizadeva zadovoljiti dano željo. Filozofska literatura pozna dve osnovni obliki sklepanja. Obliko, ki smo jo ilustrirali s Holmesovim primerom, najpogosteje imenujemo *praktično sklepanje*. Njegova temeljna oblika je naslednja:

PS Če ima akter *A* željo *x* in prepričanje *y* (pri čemer ima *y* naslednjo obliko: da bi zadovoljili *x*, je potrebno narediti *z*), potem bo *A* oblikoval namero (ali sprejel odločitev), da naredi *z*.[7]

V obliki argumenta je sklep videti takole:

A želi *x*.
A je prepričan, da bo dosegel *x*, če bo naredil *z*.
Torej, *A* mora narediti *z*.

Nas pa pravzaprav v tem tekstu zanima predvsem drug tip sklepanja, ki se imenu-

[7] Opisana oblika praktičnega sklepanja se konča z oblikovanjem namere. Predpostavka je, da iz namere neposredno sledi dejanje. Vendar pa odnos namere in dejanja ni tako neposreden. Lahko se namreč zgodi, da nekdo ne stori *z*, čeprav je sprejel tako namero. Naša shema zato zahteva določeno mero idealizacije. Predpostavlja se, da bo dejanje *z* sledilo nameri, če se le ne zgodi nič takšnega, kar bi to namero preprečilo (kar odgovarja pogoju ceteris paribus).

je *teoretično sklepanje*, in sicer njegova deduktivna različica (v nadaljevanju bomo preprosto govorili kar o deduktivnem sklepanju). To vrsto sklepanja bomo obravnavali kot podvrsto praktičnega sklepanja. Uvidimo pa lahko, da imata oba tipa sklepanja skupno temeljno strukturo, pri čemer pa je deduktivno sklepanje poseben primer praktičnega sklepanja. Pojasnimo to trditev.

Pri praktičnem sklepanju želja določa cilj ali smoter procesa. Smoter je določen kot težnja k udejanjenju nekega praktičnega dosežka (izraženo s tehničnimi termini: želja je težnja k maksimiranju pričakovane koristi). Rezultat sklepanja pa je seveda izbor dejanja, s katerim lahko željo udejanimo (maksimiramo pričakovano korist). Dejanje je torej sredstvo za udejanjanje (maksimiranje) željenega cilja.

Deduktivno sklepanje ima isto temeljno strukturo. Želja (kot determinanta cilja procesa) pa je kognitivne, ne pa praktične vrste. Oglejmo si preprost primer. Predpostavimo, da nameravam jutri iti na izlet in želim danes ugotoviti, kakšno bo vreme. Če imam določeno množico vednosti in prepričanj o vremenu in o zakonitostih sprememb vremenskih razmer, lahko, glede na opazovanje trenutne vremenske situacije, sprejmem neko sodbo o jutrišnjem vremenu. Cilj mojega sklepanja je v tem primeru novo prepričanje, ki se nanaša na jutrišnje vreme.

Doslej smo se srečevali s strogo kognitivnimi elementi duševnih stanj (prepričanja in želje) in pa z nekognitivnimi elementi dejanja in *outputov* kognitivnega sistema. Kognitivnim elementom moramo dodati še en element. To so pravila sklepanja. Predpostavili bomo, da je določeno število preprostih pravil sklepanja[8] shranjeno v ustreznem delu spomina. Ker je pri deduktivnem sklepanju želja na nek način fiksna, bodo različne kombinacije prepričanj v dani situaciji zahtevale določeno pravilo, da bi se proces sploh začel in pripeljal do novih prepričanj.

Zdaj lahko povzamemo strukturo procesa sklepanja. Deduktivno sklepanje, ki nas v tem kontekstu predvsem zanima, je proces, ki se po analogiji lahko primerja z delom računalnika. Za zdaj lahko rečemo, da proces predpostavlja, ob zadani želji, rokovanje s prepričanji v skladu s pravili sklepanja. Na tem mestu puščamo odprto vprašanje o naravi teh pravil. Strukturo sklepanja lahko predstavimo s pomočjo naslednje sheme "kognitivne arhitekture":



Kontroverze o racionalnosti

Potem ko smo spoznali strukturo sklepanja, se lahko vrnemo k ideji racionalnosti.

[8] Različni teoretični pristopi predlagajo različne vrste pravil, o čemer bomo govorili v nadaljevanju teksta.

Najsplošnejše povedano, za racionalnost gre tedaj, ko imamo opraviti z ocenjevanjem procesa sklepanja. Kakšno torej mora biti sklepanje subjekta *S*, da bi mu lahko pripisali racionalnost? S tem vprašanjem stopamo na področje, ki je morda bolj kot katerokoli drugo področje v kognitivni teoriji polno trditev, odgovorov na zgornje vprašanje, ki pa so med seboj različne in protislovne. To teorijsko raznolikost bomo poskušali sistematizirati in na kratko prikazati.

Naš problem je določiti, kaj razlikuje pravilno sklepanje od nepravilnega sklepanja, racionalno ravnanje od neracionalnega. Področje razprave je določeno z dvema nasprotnim pozicijama, ki smo jih formulirali v 1.3. Na eni strani imamo tezo o racionalnosti, pri kateri prevladuje nomativistični pristop. Zastopniki tega stališča so prepričani, da so ljudje v osnovi racionalna bitja in da racionalnost sklepanja določa množica pravil, ki so razumljena kot univerzalni pogoj racionalnosti. Bitja, ki tega pogoja ne zadovoljujejo, niso racionalna. Na drugi starni pa zastopniki teze neracionalnosti menijo, da so pred teorijo racionalnosti "črne perspektive". Ker jih zanima predvsem opisni moment kognitivne sposobnosti, utemeljujejo svoje stališče na empiričnih odkritjih, ki jasno kažejo, da se ljudem v glavnem *ne posreči* sklepati v skladu z določenim delom množice pravil, za katere normativisti trdijo, da predstavljajo standard racionalnosti.

3.1 Teza o racionalnosti

3.1.1 Upravičenje teze o racionalnosti (racionalnost je neločljiva od sklepanja)

Zastopniki teze o racionalnosti morajo podvomiti o eksperimentalni evidenci za (ne)racionalnost bodisi tako, da trdijo, da je sama predpostavka neracionalnosti (s tem pa tudi eksperimenti, ki jo podpirajo) pojmovno nekoherentna ali pa tako, da podvomijo o veljavnosti eksperimentalnih načrtov in njihove izvedbe. Na tem mestu bomo predstavili argumente prvih.

Filozofi in psihologi, ki branijo tezo o racionalnosti s trditvijo, da neracionalnost pojmovno ni mogoča, gradijo to svojo trditev na analizi same racionalnosti. Z elementi te analize smo se spoznali že v 2. poglavju.

V kognitivni znanosti je splošno sprejeto stališče, da imajo propozicionalne naravnanosti, podobno kot prepričanja, reprezentacijski ali *intencionalni značaj*. To pomeni, da so ta prepričanja o *nečem*, da predstavljajo neko stanje sveta in imajo zato neko vsebino. V skladu s povedanim to pomeni, da biti prepričan, *da p*, predpostavlja, da je prepričani zdaj (ali pa je bil) preko svojega zaznavanja v določenem odnosu z nekim stanjem sveta, ki ga propozicija *p* predstavlja ali pa je do prepričanja, *da p*, prišel z dedukcijo iz drugih svojih prepričanj. V vsakem primeru je prepričanje, *da p*, *intencionalno označeno* zato, ker je to prepričanje o nečem v svetu, kar *p* predstavlja, poleg tega pa je to prepričanje v določenem odnosu ali z zaznavanjem ali s spominom ali pa z drugimi prepričanji. Ključno vprašanje je torej: *Kakšen mora biti ta odnos, da bi subjektu pripisali prepričanje?*

Del odgovora na to vprašanje je dal Quine (Quine, 1966) v svoji teoriji radikalne interpretacije. Ilustrirajmo to z majhnim primerom: Predpostavimo, da interpretiramo prepričanje govorca nam neznanega jezika, ki izjavlja *Ga bu xiong* vedno,

kadar je slon v daljavi. Nadalje, naš govorec nikdar ne reče *Ga bu xiong*, kadar se slon nahaja v bližini, zato pa izgovori svoj stavek vedno, kadar opazi prelet aviona. Zakaj bi bilo v teh okoliščinah napačno predpostaviti, da njegov stavek kaže na prepričanje, da je slon v daljavi? Zato, ker bi bil naš govorec pri takšni predpostavki očitno iracionalen. V tem primeru, trdi Quine, moramo spremeniti začetno hipotezo. Razlog za tako trditev je v tem, ker mora posedovanje prepričanja *imeti* kot svojo predpostavko *vgrajeno določeno stopnjo racionalnosti*. Prepričan biti, *da p*, predpostavlja, da je prepričanje na racionalen način povezano z zaznavanjem ali drugimi duševnimi stanji. *Brez racionalnosti ni prepričanja*. Osebi, ki bi kazala izrazito neracionalnost pri oblikovanju prepričanj, se preprosto ne moremo priznati, da sploh ima kakšno prepričanje.

To, kar je povedano za prepričanje, velja tudi za sklepanje, čigar elementi so prepričanja. Zamislimo si, da imamo opravka z osebo, za katero smo ugotovili, da sklepa po naslednjem vzorcu (elementi vzorca so stavki S_1, S_2, itd.):

S_1
in
$\underline{S_1 * S_2}$
S_1,

ne pristane pa na sklep, ki ima naslednjo obliko:

S_2
in
$\underline{S_1 * S_2}$
S_1.

Za sklepanje bomo menili, da je racionalno, če znak * raztolmačimo kot pogojno prepričanje, namreč, "če S_1, potem S_2". V kolikor bi naš presojevalec pokazal zelo čudne oblike sklepanja, bi gotovo morali spremeniti našo hipotezo o pomenu znaka *, ali pa bi morali predpostaviti, da sploh ne poseduje prepričanj, katerih vsebina so premise, iz katerih je sklep izpeljan. Torej, tudi v primeru sklepanja velja, da obstaja močna povezanost med racionalnostjo in vsebino prepričanj, ki tvorijo sklepanje.

Vprašanje pa je, *koliko racionalnosti* naj ta povezava vsebuje. Videli bomo, da znotraj teze o racionalnosti dajejo različne teorije različne odgovore na to vprašanje. Kakršenkoli naj že je odgovor, ima še dodatno posledico: predpostavljena količina racionalnosti (merilo racionalnosti) je univerzalna, racionalni akterji pa so na področju merila racionalnosti nezmotljivi. Povzemimo argument teze o racionalnosti:

(1) brez racionalnosti ni vsebine prepričanj;

(2) racionalnost predstavlja logično relacijo med vsebinami prepričanj;

(3) logične relacije tvorijo vzorce sklepanj, ki ustrezajo enemu od logičnih sistemov;

(4) ta vzorec sklepanja je univerzalen;

(5) ker nihče, ki ne poseduje sposobnosti sklepanja v skladu z vzorci sklepanja, ni ra-

cionalen, je racionalni akter nezmotljiv.

3.1.2 Teorije teze o racionalnosti

Povedali smo, da v okviru teze o racionalnosti obstajajo razne možnosti njene artikulacije. Splošno teoretično stališče sprejema obstoj merila racionalnosti in zatrjuje njegovo univerzalnost; racionalnosti ni mogoče pripisati nikomur, ki nima določenih kognitivnih sposobnosti (merila racionalnosti). Posedovanje določenih kognitivnih sposobnosti je pogoj pripisovanja racionalnosti. To teoretično stališče smo imenovali teza o racionalnosti.

Nadalje pa sprašujemo, kaj sestavlja zahtevane kognitivne sposobnosti? Večina zagovornikov teze o racionalnosti se ujema v mnenju, da je merilo racionalnosti določeno s pravili standardne logike in da se zahtevana sposobnost akterja, ki mu pripisujemo racionalnost, nanaša na sposobnost, da se po teh pravilih ravna. Iz pravkar povedanega sledi, da "biti racionalen" pomeni imeti, vsaj v določeni meri, sposobnost uporabe logike. To teoretično stališče pa ni enotno. Razlike med zastopniki teze o racionalnosti se pokažejo pri naslednjem vprašanju: S kolikšno logično sposobnostjo mora akter razpolagati, da bi mu lahko pripisali racionalnost? Predstavili bomo dva možna odgovora na to vprašanje, ki pa oba ostajata znotraj zadanih pogojev teze o racionalnosti.

Predstavniki radikalne različice menijo, da merilo racionalnosti ne vsebuje nič manj kot celotno standardno logiko[9] in da mora logična sposobnost racionalnega subjekta takemu merilu tudi ustrezati. Racionalno je torej tisto bitje, katerega sklepanje je sposobno slediti pravilom, ki jih vsebuje učbenik standardne logike. Bitju, ki ima slabše logične sposobnosti od pravkar zahtevanih, ne bomo priznali racionalnosti. Imenujmo to radikalno različico *teorijo popolne racionalnosti*. Zmernejša različica pa meni, da za racionalnost zadostuje, da je akter sposoben obvladovati nekatera (določena) osnovna logična pravila.[10] To zmernejšo različico imenujmo *teorijo mostišča*.

Opredelimo natančneje tezo o racionalnosti (TR) in njeni dve različici, teorijo popolne racionalnosti (TPR) in teorijo mostišča (TM):

TR Akter *S* je racionalen, če in samo če ima določeno kognitivno (logično) sposobnost.

Nekateri teoretiki, ki zastopajo TR, ne povedo, natančno koliko logične sposobnosti tvori merilo racionalnosti.

Sprevidimo, da TR vključuje trditev o univerzalnosti: nihče, ki nima določene logične sposobnosti, ni racionalen. TR vključuje ravno tako tudi trditev o logični "nezmotljivosti", saj implicira, da mora vsakdo, ki ima določeno logično sposobnost, to sposobnost tudi pokazati, če le niso prisotni moteči nekognitivni dejavniki (na primer, utrujenost, omamljajoča sredstva, omejenost spomina itn.). Definirajmo zdaj radikalno različico stališča TR:

[9] Večina avtorjev šteje kot pogoj za racionalnost stavčno logiko prvega reda.
[10] Običajno gre za pravila naravne dedukcije.

TPR Akter *S* je racionalen, če in samo če ima sposobnost izpeljevanja vseh in samo logično pravilnih sklepanj.

TPR zahteva, poleg drugih pogojev, da je racionalni subjekt sposoben izpeljati vse logične posledice iz množice svojih prepričanj in da bodo vsi njegovi sklepi logično pravilni (takoimenovana deduktivna zaprtost). To je gotovo težko pričakovati od normalnih človeških bitij. Razpravo o tem bomo odložili na kasnejši čas.

Zmerna različica se glasi:

TM Akter *S* je racionalen, če in samo če ima sposobnost izpeljevanja nekaterih (določenih) logično pravilnih sklepanj.

TM vključuje trditev o univerzalnosti zato, ker zahteva izpeljavo določenih logično pravilnih sklepanj. Običajno so to sklepanja, ki so določena z osnovnimi pravili sklepanja (na težavnostni ravni modus ponens, opustitve konjunkcije in podobno). Po tej definiciji se logične sposobnosti lahko spreminjajo, vendar pa je nujno, da sposobnost vsakega racionalnega akterja vsebuje kot svoj del zahtevano logično sposobnost. Fomulacija, ki smo jo uporabili, vključuje tudi trditev o "nezmotljivosti" na zahtevanem logičnem področju.

3.2 Eksperimentalni pristop k sklepanju

Preden se spustimo v presojanje teze o neracionalnosti, bomo predstavili tipične eksperimente, na katere se sklicujejo zastopniki te trditve. Veliko število eksperimentov, ki kaže na logično nekompetentnost preskušancev, so opravili za obe relevantni področji sklepanja, namreč za deduktivno in induktivno sklepanje. Ker se mi ukvarjamo z deduktivno racionalnostjo, bomo prikazali dva najpomembnejša tipa eksperimentov na tem področju. S temi vrstami eksperimentov je začel P. C. Wason, čigar eksperimenti z različnimi oblikami deduktivnega sklepanja so še danes predmet živahnih razprav.

Eksperimentalne raziskave, ki prikažejo nesposobnost sklepanja kot odklon od logičnih norm, pojasnjujejo ta odklon z nagnjenjem h kognitivni pristranskosti [*bias*], ki je rezultat subjektovega sklepanja s pomočjo tako imenovanih hevristik, logično neveljavnih oblik sklepanja. Eksperimenti, ki jih tu nameravamo prikazati, kažejo pristranskost deduktivnega sklepanja, ki jo v literaturi imenujejo "pristranskost potrditve" [*confirmation bias*]. Pionirsko delo, ki je na nek način zakoličilo eksperimentalno (pa tudi teoretsko) strategijo na tem področju, je Wasonov "2 4 6 problem" (Wason, 1960). Sam eksperiment je zamišljen sorazmerno preprosto. Preskušancem sporočijo, da ima eksperimentator v mislih pravilo, po katerem je razvrstil množico treh celih števil. Naloga preskušanca je odkriti to pravilo.

V izvirni nalogi so subjektom povedali, da pravilo razvrsti množico treh števil "2 4 6". Da bi odkrili, za katero pravilo gre, morajo preskušanci tvoriti svoje množice iz treh števil, za katere menijo, da zadovoljujejo pravilo, po katerem je bila razvrščena izvirna množica. Potem ko preskušanec predloži množico treh števil, eksperimentator pove, ali je preskušančeva trojka števil razvrščena v skladu z eksperimentatorjevem pravilom oziroma ali izbrana trojka števil to pravilo potrjuje ali

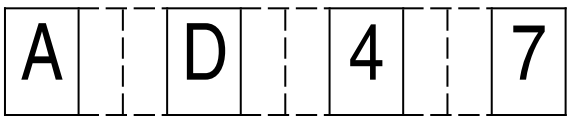
ne. Preskušanci lahko nepretrgano tvorijo svoje množice števil in potem vprašajo, ali so njihove trojke v skladu s pravilom eksperimentatorja, in ko mislijo, da vedo, za katero pravilo gre, predlagajo svojo hipotezo (formulirajo pravilo, za katero mislijo, da ustreza eksperimentatorjevemu pravilu). Eksperimentator pove, ali je hipoteza pravilna. Če hipoteza ni pravilna, se sme postopek ponoviti.

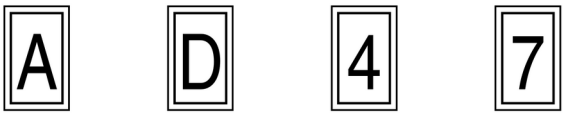
Pravilo, po katerem je bila v izvirnem eksperimentu razvrščena množica "2 4 6" in ki ga je bilo treba odkriti, je bilo "katerikoli naraščajoči niz". Rezultati izvirnega eksperimenta pa tudi številnih variacij so bili porazni, kar priča, da je bila ta naloga za preskušance izredno težka (ne le za logične laike, ampak tudi za subjekte z določeno logično izkušnjo). Velika večina je imela vsaj eno napačno predlagano hipotezo, do pravilnega odgovora pa se je posrečilo priti zelo majhnemu številu preskušancev. Tisto, kar dela nalogo zanimivo, je vzorec testiranja hipotez, ki so ga jih preskušanci uporabili.

Če govorimo nasplošno, potem so preskušanci svoje hipoteze testirali tako, da so potrdili hipotezo, za katero so menili, da je pravilna. Velika večina preskušancev je povsem zanemarila možnost, da lahko postavlja vprašanja, ki hipotezo falsificirajo. Tako je na primer veliko število preskušancev testiralo hipotezo "naraščajoče zaporedje z enakim intervalom" in tvorilo množice 10 12 14, 10 20 30, 100 500 900 itd. V vsakem od teh primerov je eksperimentator seveda odgovoril, da so v skladu z njegovim pravilom. Toda predlagano pravilo (najpogosteje "naraščajoče zaporedje z enakim imtervalom") ni bilo tisto, ki smo ga iskali. V procesu postavljanja in testiranja hipotez je eksperimentatorjevo sprejemanje tvorjenega zaporedja kot skladnega z njegovim pravilom preskušance prepričalo, da je njihova hipoteza pravilna. In bili so zelo presenečeni, ko so slišali, da je njihova hipoteza napačna.

Tisto, česar večina preskušancev ni naredila, je bilo testiranje primera, kot je na primer 100 200 500, ki se *ne* sklada z njihovo hipotezo (naraščajoče zaporedje z enakim intervalom). Takšno negativno testiranje bi pripeljalo do falsificiranja hipoteze in verjetno zelo hitro do pravilne rešitve naloge.

Naslednja naloga, ki v določenem smislu prav tako predstavlja različico pristranske potrditve, je slavna "naloga izbire", ki sta jo v nekaj različicah prva preučevala Wason in Johnson-Laird (najprej Wason, 1966 in Wason in Johnson-Laird, 1970). V eni od bolj znanih različic eksperimenta preskušancem pokažejo štiri karte, ki so obrnjene tako, da sta na dveh črki, na dveh pa številki (glej sliko 2). Preskušanci so iz predhodne eksperimentalne izkušnje vedeli, da ima vsaka karta črko na eni strani in številko na drugi strani. Tedaj so jih tudi seznanili s pravilom, ki se je glasilo: "Če ima karta na eni strani samoglasnik, potem ima na drugi strani sodo število."





Slika 1

Naloga pa se je glasila: “Katere karte je treba obrniti, da bi ugotovili, ali je pravilo resnično ali lažno?” Večina preskušancev je trdila, da je treba obrniti samo karto A ali pa karti A in 4. Oba odgovora sta seveda napačna (pravilen odgovor je A in 7). ”A in 7” predstavljata pravilno rešitev, *ker če se na isti karti pojavita ta dva elementa* (*samoglasnik in liho število*), *bo pravilo zavrnjeno, medtem ko bo vsaka druga rešitev potrdila pravilnost pravila*. D in 4 sta torej irelevantna za falsificiranje pravila.

Večina preskušancev je tudi v tej nalogi testirala hipotezo tako, da jo je poskušala potrditi, ne pa falsificirati. Čeprav je z logičnega stališča naloga trivialna, se je v praksi izkazala za izredno težko. Za ilustracijo povejmo, da je v nizu štirih eksperimentov, ki so jih izvedli s 128 preskušanci (Johnson-Laird, Wason, 1970), samo pet preizkušancev dalo pravilen odgovor.

3.2.1 Teorije teze o neracionalnosti

Kot pravi Stephen Stich, so v predhodnem poglavju predstavljeni eksperimenti samo “tanek vrh ledene gore”. Stotine eksperimentov, ki so jih izvedli v zadnjih dveh desetletjih, kažejo, da ljudje najpogosteje zelo težko obvladajo celo elementarne logične naloge. Če bi sprejeli, da eksperimenti tega tipa neizpodbitno pričajo o človeških logičnih sposobnostih, bi bil sklep za človeško racionalnost porazen. Vendar smo omenili, da vsi teoretiki ne sprejemajo eksperimentov kot neizpodbitno merilo človeške racionalnosti. O tem bomo razpravljali v naslednje poglavju. Zdaj pa si oglejmo situacijo v taboru zagovornikov človeške neracionalnosti in poglejmo, seveda na osnovi eksperimentalnega materiala, katere strategije imajo na razpolago zagovorniki trditve, ki smo jo poimenovali teza o neracionalnosti.

Dejstvo, da obstajajo pomembna, nekateri trdijo, da celo sistematična odstopanja od merila racionalnosti, je potrebno podpreti s pojasnitvijo. V sodobni literaturi je kar nekaj poskusov, kako pojasniti dejstva o človeški logični nekompetentnosti. Vsaka od različnih pojasnitev oblikuje tudi posebno artikulacijo teze o neracionalnosti (NR).

Zelo splošen tip pojasnitve dajejo avtorji, ki so sicer zaslužni za kreiranje in izpeljavo največjega števila eksperimentov, ki jih obravnavamo. Tu mislim predvsem na Daniela Kahnemana in Amosa Tverskega (Tversky in Kahneman, 1973) na področju induktivnega sklepanja in St. B. T. J. Evansa (Evans, 1989) na področju deduktivnega sklepanja. Njihova pojasnitev je sorazmerno preprosta. Ta pojasnitev pravi, da je sklepanje (tako v deduktivnem kot v induktivnem kontekstu) podobno ocenjevanju fizikalnih količin, kakršni sta na primer oddaljenost ali velikost. Tversky in Kahneman pravita:

> “Vsa taka presojanja (o oddaljenosti in velikosti) se utemeljujejo na dejs-

> tvih z omejeno vrednostjo, ki so izračunana po hevrističnih pravilih. Na primer, navidezna oddaljenost predmeta je delno določena z njegovo jasnostjo. Jasneje kot predmet vidimo, bliže se nam zdi. To pravilo ima določeno vrednost, ker je v vsakem danem prizoru oddaljenejši predmet manj jasen kot bližji predmet. Vendar pa upoštevanje tega pravila vodi k sistematični napaki v oceni oddaljenosti." (Tversky in Kahneman, 1973)

Med tovrstnimi presojanji in med procesom sklepanja velja stroga analogija. Tako kot pri ocenjevanju oddaljenosti obstaja nagnjenje k ravnanju v skladu s formalno neveljavnimi pravili (hevristikami), ki dajejo včasih dobre rezultate, nasplošno pa vodijo k sistematičnim napakam, tako ljudje tudi pri sklepanju ravnajo v skladu s hevristikami, ki sta jih Kahneman in Tversky sistematizirala v nekaj osnovnih tipov. Ker imamo pri oceni fizikalnih količin v takih primerih opraviti z iluzijami, lahko to vrsto teze o neracionalnosti poimenujemo *iluzionizem*.

Skrita predpostavka takšne pojasnitve neracionalnosti je obstoj univerzalnega merila racionalnosti, ki se ga ljudem zaradi različnih razlogov najpogosteje *de facto* ne posreči uprimeriti. Ljudje so preprosto slabi logiki. Zastopniki iluzionizma se še razlikujejo glede na to, ali dovoljujejo ali ne popravljivost te logične (statistične) neveljavnosti. Nekateri (najjasneje to izraža Evans) menijo, da se logične pomanjkljivosti z učenjem lahko popravijo. Imenujmo to različico iluzionizma *korigibilizem*. Drugi (na primer Kahneman) menijo, da so ljudje brezupno in nepopravljivo slabi logiki; imenujmo to varianto *nekorigibilizem*.

Naslednji tip teze o neracionalnosti določneje in neposredneje napada eno od določil teze o racionalnosti, namreč trdnost trditve o *univerzalnosti* merila racionalnosti. Ta tip pojasnitve človeške neracionalnoasti je nekoliko bolj profiliran kot v predhodnem primeru in tipično trdi, da so ljudje omejeni glede na količino podatkov, ki jih lahko hkrati obdelajo v spominu, ravno tako pa tudi glede na hitrost obdelave (To stališče sta najpopolneje razvila Harman, 1986, in Cherniak, 1986). V kolikor so te trditve o omejenosti resursov resnične, tedaj to gotovo diskvalificira tezo o logični popolnosti. Toda teorija, ki jo prikazujemo, napada vsako trditev o univerzalnosti racionalnega merila.

Ugotovitev o omejenosti logičnih sposobnosti vodi k naslednji trditvi. Ker so omejitve kognitivnih in logičnih sposobnosti zelo različne, je možno, da različne sociokulturne skupine (ali posamezniki) razpolagajo z zelo različnimi logičnimi sposobnostmi. Vsaka od teh skupin bo "racionalna" na svoj način, pri tem pa je možno, da dve različni logični sposobnosti nimata niti ene skupne točke. Torej, v kolikor je sploh možno govoriti o merilu racionalnosti, tedaj velja govoriti v množini. Obstajajo merila, ne pa merilo racionalnosti. Tako Christopher Cherniak (Cherniak, 1986), eden najvplivnejših teoretikov te usmeritve, brani možnost različnih meril racionalnosti, ki jih lahko določajo na primer sociokulturne razlike. Razen socialnega odstopanja Cherniak dopušča tudi individualno odstopanje od merila racionalnosti. Da bi bil nekdo racionalen akter, mora posedovati sposobnosti izpeljave *vsaj nekaterih* (*ne vnaprej določenih*) *pravilnih sklepanj*. Na ta način je še vedno racionalno tisto bitje, ki ni sposobno izpeljati niti enega preprostega sklepanja, ki ga ljudje izpeljejo z lahkoto, zato pa je sposobno izvesti kakšna "tež-

ja" sklepanja.

To stališče o racionalnosti postavlja omejitve zahtevi po racionalnosti navzdol, proti prehodu v imbecilnost (oseba, ki ni sposobna izpeljati niti enega pravilnega sklepanja), pušča pa odprto določitev nujnega pogoja racionalnosti. Po ponujeni definiciji je racionalen vsakdo, ki je sposoben izpeljati vsaj nekatere (in samo te) pravilne sklepe. Različne skupine (ali posamezniki) imajo lahko sposobnost izpeljevanja različnih množic logično pravilnih sklepanj, pri tem pa je vsaka skupina racionalna glede na svoje lastno "merilo".[11]

Vidimo, da je pri tem stališču racionalnost relativna glede na kognitivne sposobnosti, pa tudi glede na cilje, ki jih s sklepanjem želimo doseči. Imenujmo to stališče *relativizem*.

Stališče relativizma je le majhen korak od trditve, da ne obstaja nobena racionalnost. Po tem stališču je na nek način upravičen vsako ravnanje, ki včasih pripelje do uspeha. Imenujmo to radikalno različico teze o neracionalnosti *eliminativizem*.

Z zgornjim naštevanjem teoretičnih stališč smo izčrpali najpomembnejše sodobne teorije o racionalnosti. Grafični prikaz taksonomije je videti takole:

TEZA O RACIONALNOSTI		TEZA O NERACIONALNOSTI		
teorija popolne racionalnosti	**teorija mostišča**	**ilozionizem** korigibilizem/ inkorigibilizem	**relativizem**	**eliminativizem**
Hintikka, McGinn	*Holis, Davidson*	*Evans/Tversky*	*Cherniak*	*Stich*

Sklep

Spoznali smo se z dvema nasprotnima pojmovanjema racionalnosti. Kažeta se kot dve nepomirljivi pojmovanji. Po prvem, optimističnem stališču, so ljudje racionalni in logični. Po drugem, pesimističnem, je neracionalnost osnovno stanje človeške kognitivnosti. Kljub takemu stanju menim, da se da uzreti rešitev teh nasprotij. Če zavrnemo radikalne različice na obeh straneh (teorija popolne racionalnosti in eliminativizem), ostanejo zmernejše pozicije, med katerimi je možno najti kompromisno rešitev. Moja izbira je na strani teze o racionalnosti. Osnovna trditev pravi, da ljudje niso popolnoma racionalni, vendar pa je racionalnost na nek način del sklepanja. S tako trditvijo se strinja tudi zmernejša različica iluzionizma.

Predlog, ki se mi zdi sprejemljiv, gre v smeri oslabitve teze o racionalnosti. To, kar se pri tezi o racionalnosti kaže kot neproblematično, je pristajanje na trditvi: (1) "Brez racionalnosti prepričanja nimajo vsebine" in (2) "Racionalnost predpostavlja logično relacijo med vsebinami prepričanj". Trditev (3) "Logične relacije tvorijo vzorce sklepanja, ki ustrezajo enemu od logičnih sistemov" zahteva bistvene popravke (pretirano postuliranje logičnege sistema kot pogoja, ki ga morajo

[11] Tako si lahko zamislimo različne civilizacije, ki so v svojem razvoju, soočene z različnim okoljem in problemi, ki so jih bile prisiljene reševati, razvile bistveno drugačne vzorce sklepanja. Vsak vzorec sklepanja ima lastno "merilo" racionalnosti; teh različnih meril, trdijo zastopniki tega stališča, pa ni mogoče vrednostno primerjati.

zadovoljiti logične relacije med prepričanji). Po mojem predlogu je za racionalnost dovolj, da relacije med vsebinami prepričanj uprimerjajo proto-logične forme. Te forme ne tvorijo nikakršnega sistematiziranega logičnega sistema.[12] Protologične forme so vrojena univerzalna osnova, iz katere se z učenjem razvijajo logične sposobnosti. Iz teh predpostavk ne sledi nobena nezmotljivost. Logične sposobnosti torej pridobivamo na temelju prirojenega in univerzalnega logičnega jedra.

prevedel Žiga Knap

[12] Analogno proto-aritmetičnim sposobnostim pri otrocih.

Is Human Reasoning Rational?

The article surveys two opposite, *prima facie* irreconcilable views of rationality. On the one hand we have optimistic view which claims that we, human beings, are rational and inferentially guided by infallible logical principles. On the other hand there is the pessimistic view in the centre of which is the notion of unrationality as the basic condition of human cognition. Inspite of such state of the art I firmly believe that we can find the way out from these irreconciliable opposites. If we reject the radical variants (the theory of absolute rationality and eliminativism) on both sides we still have in hand some modest views among which we can find our required compromise. I take side with rationality. The basic claim says that people are not wholly rational but rationality is somehow a part of reasoning.

According to my proposal the condition for one's rationality is that the relations between contents of one's beliefs are tokenings of proto-logical forms which are not constituents of any systematic logical system. These proto-logical forms are innate universal base for development, through learning, of our logical abilities.

Keywords: cognition, rationality, reasoning.

Literatura

Cherniak, C. (1986). *Minimal rationality*. Cambridge, Mass.: Bradford Books.

Evans, St. B. T. J. (1989). *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences*. Hove, London: Lawrence Erlbaum.

Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Johnson-Laird, P. N.; Wason, P. C. (1977). *Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tversky, A. in Kahneman, D. (1973). "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability". *Cognitive Psychology*, 5, str. 207-232.

Wason, P. C. (1960). "On the Failure to Eliminate Hypothesis in a Conceptual Task". *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 12, str. 129-140.

Wason, P. C. (1966). "Reasoning", v B. M. Foss (ur.), *New Horizons in Psycho-*

logy I, Harmandsworth: Penguin.
Wason, P. C.; Johnson-Laird, P. N. (1972). *Psychology of Reasoning: Structure and Content*. London: Batsford.

Iz zgodovine filozofije

Frane Jerman
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

HUSSERLOVA KONCEPCIJA LOGIKE[1]

V prispevku orišemo razvoj Husserlovega pojmovanja logike od *Filozofije aritmetike* in *Logičnih raziskav* do njegovih poznejših del. Brentano in njegovi učenci so logiko utemeljevali v psihologiji. Tudi Husserl je bil v *Filozofiji aritmetike* na podobnem stališču, vendar se je pod Fregejevim vplivom odločil za kritiko psihologizma, da bi prišel do ideje čiste logike. Logika postane v tem smislu apriorna veda s posebnimi zakonitostmi in tudi absolutno veljavnostjo. Naloga izgradnje čiste logike je spoznavno teoretsko pojasniti logične ideje, pojme in zakone. S tem pa preide Husserlova koncepcija logike v fenomenološko raziskovanje jezika, se pravi, izraza in pomena. Ker logične norme v nobenem primeru ne implicirajo psihičnih dejstev, je to še dodaten dokaz, da logika ni del psihologije in da je samostojna normativna znanost. Tako Husserl nazadnje pristane na teoriji formalne logike kot normativne vede, ki je temelj vsake teorije in ima neempiričen značaj. Vprašanje pa seveda ostaja, ali se taka fenomenološka obravnava logike - ne glede na proglašanje apriornosti logike - lahko izogne psihologiji.

Ključne besede: fenomenologija, logika kot veščina, čista logika, E. Husserl.

Za Husserlovo koncepcijo logike je gotovo najbolj pomemben tekst *Logische Untersuchungen* - odslej kar LU, in še nekateri poznejši teksti, npr. *Formale und transcendentale Logik* in *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie* (skrajšano LAW). Tu bomo upoštevali LU in LAW.

V spremni besedi založnika Husserliane g. Elmarja Holensteina beremo, da prinaša prvi del LU:

1. razmejitev ideje čiste logike nasproti pojmovanju logike kot veščine [*Kunstlehre*],

[1] Razpravica je del večje raziskave o pojmovanjih logike znotraj različnih fenomenoloških šol.

tj. tehnologije ali uvod v znanstveno mišljenje, in kot normativne znanosti, ki spreminja formalne zakone čiste logike v normativne;

2. zavrnitev psihološkega utemeljevanja logičnih zakonov na podlagi narave zavesti v prid spoznavno teoretskega utemeljevanja na podlagi smisla logičnih temeljnih pojmov; in

3. vnaprejšnji oris čiste logike, njenih temeljnih pojmov in njeno področje nalog.[2]

Za razumevanje Husserlovih stališč o logiki je treba opozoriti na zgodovino tega njegovega početja. Če smo pri Brentanu in Hillebrandu[3] ugotavljali posebnosti psihološkega pristopa k še vedno *tradicionalni* logiki, ki je bila ali pa je vsaj vodila v psihologistično varianto logike, je treba pri Husserlu upoštevati, da je bil vendarle po svoji temeljni izobrazbi matematik (kot npr. B. Russell).

V semestru 1884/85 je poslušal Brentanova predavanja z naslovom *Elementarna logika in v njej potrebne reforme*, se pravi tisto koncepcijo logike, s katero smo že seznanili v navedeni razpravi in Stumpfova[4] predavanja z naslovom *Logika in filozofska enciklopedija.*

Za Brentanovo in Stumpfovo definicijo logike je vsekakor značilno naslanjanje na Aristotelovo silogistiko (pri čemer je logika "veščina", "tehnologija" pravilnega mišljenja), ki naj bi bila po nazoru angleških empiristov odvisna od psihologije.[5] To mnenje je treba nekoliko popraviti, saj v samem logičnem bistvu s čistega formalnega vidika sploh ne gre za *genuino*, pravo Aristotelovo silogistiko, ampak za njen "tradicionalni" ponaredek in za uveljavljanje psihologije na vseh filozofskih in nefilozofskih znanstvenih področjih (npr. v matematiki), kar je bilo času primerno.

Tako je E. Husserl napisal habilitacijsko delo *Philosophie der Arithmetik* in ga objavil 1891. leta. Kot je znano, je Husserl v tem delu še trdno zagovarjal stališče psihologije ter je bil v bistvu *predstavnik psihologizma*. Delo, ki išče psihološke temelje aritmetike, je bilo tako že vnaprej obsojeno na neuspeh. Najbolj točno kritiko je to delo doživelo izpod peresa nemškega matematika in logika Gottloba Fregeja, ki mu je očital "zamenjavo pojma s predstavo in teorijo nastajanja abstraktnih pojmov z uporabo pozornosti in refleksije na psihičnem aktu".[6] Po lastni

[2] Primerjaj LU, *Husserliana*, Band XVIII, Martinus Nijhoff Haag, str. 12-13.

[3] Frane Jerman, "Koncepcija logike v Brentanovi šoli", *Anthropos*, 27, (1-2/1995), str. 135-142.

[4] Morebiti je treba ob tej priliki povedati nekaj značilnosti filozofije Carla Strumpfa. Osnovni podatki: 1848 - 1936. Najprej je študiral pravo, potem pa pod Brentanovim vplivom filozofijo in naravoslovje. L. 1868 je promoviral pri Lotzeju s tezo *Odnos platonskega boga do ideje dobrega*. Potem pa se je napotil 1869 v duhovniški seminar, kjer se je ukvarjal s sholastično, zlasti tomistično filozofijo. Pod Brentanovim vplivom pa je teologijo zapustil. Leta 1873 je postal redni profesor v Würzburgu, pozneje je bil profesor v Pragi in v Halleju, kjer ga je, kot smo pravkar navedli, poslušal tudi E. Husserl. Omeniti je treba, da je 1894 leta v Berlinu ustanovil psihološki inštitut. Največje zasluge ima C. Stumpf na področju psihologije, predvsem pri utemeljitvi fenomenologije tonov oz. zvokov.

[5] Prim. LU, cit. izd. str. XVIII.

[6] Primerjaj G. Frege, "Rezension von E. Husserl *Philosophie der Aritmetik*", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische kritik*, 103 (1894), str. 313-332.

Husserlovi izjavi je bila ta kritika edina, za katero je bil avtorju hvaležen ("Zadela je žebljico na glavico").

Od tod naprej pa se začne Husserlova bitka proti psihologizmu.

V šolskem letu 1894/96 je imel ciklus predavanj *O novih raziskovanjih deduktivne logike*, kar pomeni, da je pri študiju aritmetike naletel na vlogo logike in se je na logična raziskovanja te vrste pripravljal že dolgo časa. V teh predavanjih je že začrtal problematiko, ki jo je kasneje razvil v LU, zlasti v prvem delu, ki ima naslov *Prolegomena za čisto logiko*.

LU je bila objavljena 1900. leta (drugi del naslednje leto), malce predelana in dopolnjena izdaja LU je izšla 1913. leta.

V predgovoru daje Husserl naslednja izhodišča: najprej je ugotovil nezadostnost dosedanje logike za uporabo v aktualnih znanostih, pri čemer je imel bržkone v mislih predvsem matematiko, tj. obravnavanje matematike na tedanjih matematičnih katedrah. Temeljno vprašanje je bila utemeljitev aritmetike in teorije množic. Zato je čutil potrebo po razmisleku o splošni teoriji formalnih deduktivnih sistemov. V "matematizirajoči" logiki je prepoznal logiko brez kvantitet, ki je bila zanj mešanica silogizmov, kar priča, da se prednosti oz. posebnosti matematične (simbolne) logike ni zavedal. Psihološka stališča v zvezi z logiko pa so ga privedle do razmisleka o bistvu logike.

Drugo izdajo LU je Husserl delno približal delu *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, kar mu po lastnem priznanju ni v celoti uspelo.

Tako je začel v *Prolegomena*, tj. v prvem zvezku LU, z naštevanjem treh koncepcij logike: in sicer je razlikoval psihološko (ki se mu je zdela najbolj vredna pozornosti), formalno in metafizično. V zvezi s temi tremi koncepcijami logike je zastavil naslednja vprašanja:

"1. Ali je logika teoretična ali praktična disciplina ('veščina');

2. Ali je logika odvisna od drugih znanosti, posebno od psihologije ali metafizike;

3. Ali je logika formalna disciplina, ali se ukvarja, kot pravimo, z 'golimi formami spoznanja ali tudi z njihovo materijo';

4. Ali je njen značaj aprioren in demonstrativen ali empiričen in induktiven."[7]

Glede na zastavljena vprašanja sta po Husserlovem mnenju med seboj tekmujoči strani samo dve: prva zagovarja logiko kot teoretično in od psihologije (tudi metafizike) neodvisno znanost, ki je hkrati formalna in demonstrativna. Druga stran pa zagovarja odvisnost logike od psihologije, ima jo za veščino, kar že samo po sebi izključuje možnost, da bi bila logika formalna in hkrati tudi demonstrativna znanost.

[7] LU, cit. izd., str. 23.

Že takoj na začetku prvega paragrafa prvega poglavja je ugotavljal (podobno, kot je na Angleškem to ugotavljal B. Russell), da matematiki sicer mojstrsko ravnajo s svojimi matematičnimi metodami, vendar niso sposobni pojasniti njihove logične narave. Vendar mu v nasprotju z Russellom ni šlo toliko za uvid v matematično **logiko** kot logiko, ampak bolj za vprašanje, koliko je matematika utemeljena kot **znanost**. Po Husserlu namreč mora biti vsaka znanost **utemeljena**, kar pomeni, da mora sloneti na prvotnih, primitivnih pojmih, njihovih povezavah in zakonitostih, ki izhajajo iz tega.

To nas vodi k osnovnemu vprašanju, kaj je za Husserla sploh **znanost**. Temeljna kategorija je gotovo **znanje** ali védenje, kolikor gre za njegovo sistematično povezanost v teoretičnem smislu: "K bistvu znanosti sodi enotnost utemeljitvenih povezav ... njen namen (se pravi znanosti - op. F. J.) torej ni znanje kar tako, ampak znanje, védenje, ki je posredovano v taki meri in v taki formi, da ustreza v najvišjem smislu našim najvišjim teoretičnim ciljem in v kar moči največji popolnosti."[8]

Sicer pa mu je védenje v ožjem smislu besede razvidnost (evidenca) o tem, ali "določeno stanje stvari obstaja ali ne"[9], kar je bolj ali manj klasična teorija resnice.

Temeljno Husserlovo vprašanje, kaj je znanost, zadeva vprašanje **kategorialnega sestava** znanosti, ki se ga znanstveniki sami ne zavedajo - kar je pravzaprav naloga filozofije. Zato Husserla pravzaprav ne zanima sama tehnika logike, njena *tehnologija*, kot bi lahko rekli, ampak **kaj omogoča njen teoretski temelj**, kateri so pravzaprav tisti logiški temeljni pojmi in kako konstituirati njihove medsebojne odnose, ki sestavljajo **teoretski temelj** logike. Temelj logike kot normativne vede mu je teoretska logika, enako, kot je temelj logike kot veščine [*Kunstlehre*] normativna logika. Odnose *teorija - normativnost - veščina* je seveda mogoče nanašati na poljubne znanosti in filozofske discipline. Mimogrede: če je etika kot teorija utemeljitev **normativne** etike, ali je morala **tehnologija etike**, njena veščina kot "Kunstlehre"? To vprašanje je treba seveda pustiti odprto.

Ker je v LU osrednji problem seveda utemeljitev logike kot znanosti, gre za vprašanje, kje so torej njeni bistveni temelji. Po Brentanu in njegovi šoli je, kot smo videli, bistvena utemeljitev logike v **psihologiji.** Tu pa se stvar zaplete. Omenili smo že, da je v Husserl v svoji *Filozofiji aritmetike* nedvomno bil na podobnem stališču, da je bil v bistvu, čemur je pozneje sam dejal, **psihologist.** Sam se je (pod Fregejevim vplivom - kot smo tudi že omenili) v LU odločil za drugo pot, namreč za kritiko psihologizma, da bi prek tega ali s tem postopkom prišel do prave ideje o **čisti logiki**. Do kritike psihologizma pa je prihajal Husserl s kritično, negativno analizo empirizma in skepticizma, da bi si s tem dokazal neupravi-

[8] *Ravno tam*, str. 30.
[9] *Ravno tam*, str. 29.

čenost psihologizma sploh.

Husserlova kritika psihologizma je dovolj znana tudi pri nas, saj so o njej pisali že pred vojno[10] in seveda tudi po njej. Zato samo na kratko: najbolj uporaben argument je v tem, da je psihologija **empirična** znanost in so zato njeni zakoni empirični, torej temelji njihova veljavnost na verjetnosti in ne na apodiktičnosti. Če bi bili logični zakoni psihološki, bi za njih veljala ista karakteristika. Logični zakoni pa so od izkušnje neodvisni, niso empirični, ampak **apriorni,** podobno kot matematični.

Iz empiričnosti psihologije[11] pa za Husserla sledijo naslednji najpomembnejši sklepi:

1. V nejasnih teoretičnih temeljih lahko temeljijo samo nejasna pravila. "Če odvzamemo psihološkim zakonom eksaktnost, mora to veljati tudi za logične predpise."[12] Tako bi postala neeksaktna tudi silogistika, načelo matematične indukcije, matematika sploh itd.

2. Iz empiričnih posameznih znanosti izhajajo naravni zakoni, vendar: "Noben naravni zakon ni *a priori* spoznaten, vsak je utemeljiv enostransko. Edina pot, po kateri je mogoče tak zakon utemeljiti in upravičiti, je indukcija na podlagi posameznih izkušenjskih dejstev ..."[13], da pa indukcija jamči samo za verjetnost zakonov, je bilo seveda jasno. Drugi Husserlov protiargument v zvezi s psihologizmom se dejansko veže na prvega, je njegova varianta.

3. "Če bi imeli logični zakoni svoje vire spoznanja v psiholoških dejstvih ..., bi morali sami vsebovati psihološko vsebino, in sicer v dvojnem smislu: morali bi biti zakoni psihičnega in hkrati vključevati eksistenco psihičnega. To pa je dokazljivo napačno."[14] Husserl se je s tem stališčem seveda povsem oddaljil od Brentanove in Hillebrandove logike, torej od njune koncepcije psihološkega utemeljevanja logike kot normativne in kot veščinske (tehnološke) discipline.

   Za Husserlova LU (gre seveda za prvi del) pa je značilna tudi filozofsko historična dimenzija, saj poskuša svoja stališča okrepiti še z analizo nekaterih glavnih predstavnikov psihologizma v logiki. Zato se v posebnem poglavju (petem po vrstnem redu) spopade s **Psihološkimi interpretacijami logičnih temeljnih načel,** in sicer najprej z logiškima koncepcijama J. St. Milla in E. Spencerja. Najpomembnejša je tu seveda Millova *Logika*, kjer je ta utemeljeval npr. tudi zakon o izključenem protislovju v bistvu psihološko kot posplošitev na podlagi izkušnje,

[10] O njej je poročal npr. Veber in njegov tedanji učenec Cene Logar, pozneje, vsekakor v šestedesetih letih Jerman, Tine Hribar in drugi.

[11] In prav največji predstavniki psihologije so bili v tem času trdno prepričani o empiričnosti psihologije - saj je naslov Brentanovega najpomembnejšega dela *Psihologija z empiričnega vidika*!

[12] LU, str. 73.

[13] *Ravno tam*, str. 73-74.

[14] *Ravno tam*, str. 80. Prav to pa je v bistvu poskušala opraviti Hillebrandova logika, namreč utemeljiti pravila logičnega sklepanja v psihološko pojmovani sodbi in psihološko pojmovanem razsojanju (sklepanju).

kar je za Husserla popoln nesmisel. Zato se mu zdi Mill tam, kjer bi moral najti načelne temelje "... za svoje empiristične predsodke, ostroumni Mill kot od vseh bogov zapuščen".[15]

Pomembna je Husserlova kritika Humovega "zmernega" empirizma, ki se mu zdi tudi filozofsko (morebiti logično?) nevzdržen, čeprav je logiko in matematiko postavil v *apriorno* sfero. Zmotna se mu zdi namreč predpostavka, da imajo vse empirične znanosti samo *psihološko pojasnitev* in ne *umske utemeljitve*. Gre pa v tem primeru za vprašanje, kako je z umskimi utemeljitvami psiholoških sodb: "Pravilnost teorije predpostavlja ne-umskost njenih premis, pravilnost premis pa ne-umskost teorije (oz. teze)."[16] Skratka, psihološke utemeljitve logičnih zakonov ne držijo. Prav zato zavrača tudi zmerni Sigwartov psihologizem v logiki. Za psihologiste so namreč logični zakoni hkrati naravni **in** normativni zakoni.

Prav tako je s silogistiko s psihološkega vidika, kjer so formule sklepanja, kot navaja Husserl, "empirični zakoni mišljenja". Tu je po svoje zanimiva Heymansova primerjava med kemijskimi in logičnimi formulami: "Tako kot je v kemični formuli $2H_2 + O_2 = 2H_2O$ izraženo splošno dejstvo, da se dve prostornini vode z eno prostornino kisika v združenih pogojih povežeta v dve prostornini vode, - je enako v primeru logične formule

M a X + M a Y = Y i X + X i Y.

Ta formula namreč izraža, da dve splošno trdilni sodbi s skupnim subjektnim pojmom v določenih pogojih ustvarita dve novi delni trdilni sodbi, kjer predikatni pojem prvotnih sodb nastopa kot predikatni in subjektni pojem."[17]

Husserl je naslednjega mnenja: "Formule sklepanja nimajo nobenega opravka z empirično vsebino, ki naj bi bila njihova podlaga; njihov pravi pomen postane najbolj jasen, če jih izgovorimo v njihovi *idealni neprehodnosti*, npr.: Splošno velja, da ne moreta biti dva *stavka* forme 'vsi M so X' in 'noben P ni M' hkrati *resnična*, ne da bi bil hkrati tudi *stavek* forme 'nekateri X so ne-P' *resničen*. ... o kakšni zavesti, o aktih sojenja ... ni niti sledu."[18]

Psihologizem pa je Husserlu hkrati tudi skeptični relativizem, kar seveda izhaja iz njegovega empirističnega temelja. Razpravo o tem začenja z izjemno zanimivo trditvijo, da je namreč najtežji očitek kakšni teoriji to, da "*krši evidentne pogoje možnosti neke teorije sploh*".[19] O pogojih možnosti pa lahko govorimo v subjektivnem in objektivnem smislu. V subjektivnem smislu gre za možnosti neposrednega in posrednega (širše pojmovanega) spoznanja.

[15] *Ravno tam*, str. 89.

[16] *Ravno tam*, str. 95. Hkrati seveda očita Humu njegov skepticizem, ki se mu tudi zdi filozofski smrtni greh.

[17] Navedeno po LU, str. 113: G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, Leipzig 1890 in 1894, str. 62 in dalje.

[18] Husserl, LU, nav. delo, str. 116.

[19] *Ravno tam*, str. 118.

V subjektivnem smislu gre torej za teorijo kot "... subjektivno enotnost *spoznanega*",[20] v objektivnem pa "... kot objektivno, prek odnosov razlogov in posledic povezano enotnost *resnic* oz. *stavkov*".[21] To pa pomeni, da so pogoji izraženi zgolj v zakonih, ki temeljijo v pojmih teorije.

Sam skepticizem definira Husserl kot omejevanje spoznanja na psihični obstoj, pri čemer je zanikana eksistenca ali spoznatnost "stvari na sebi". Tak skepticizem je v sebi protisloven, ker je v protislovju s samim načelom: stavek "o vsem je mogoče dvomiti" je sam dvomljiv - argument, ki ga je naslovil na skepticizem že J. St. Mill. Podobno velja tudi za *relativizem*, ki ga Husserl spleljuje na Protagorovo formulo: "Merilo vseh stvari je človek," in ga interpretira v smislu subjektivne resničnosti vsakega posameznika posebej. Od kritike relativizma preide po vrsti Husserl tudi na kritiko antropologizma, se pravi tistega nauka, ki so ga kritizirali že v stari Grčiji - npr. v eleatski šoli.

Pri vseh teh analizah je pomembno predvsem to, da si je z njimi Husserl pomagal pri dokazovanju teoretske nevzdržnosti psihologizma in v zvezi s tem tudi psihologističnega pojmovanja logike. To pomeni, da logika **ni** psihološka disciplina, da **ni** naravoslovna disciplina in da zanjo ne morejo veljati zakonitosti, ki veljajo za naravoslovje. Logika postane v tem smislu *apriorna* veda s posebnimi zakonitostmi in tudi *absolutno veljavnostjo, kar je* seveda znotraj fenomenologije relativno nov motiv.

Kakšne so torej naloge *čiste logike*? Na kratko jih je mogoče povzeti takole:

1. Fiksiranje, utrditev čistih pomenskih kategorij na eni in čistih predmetnih kategorij na drugi strani.

Tu gre v prvi vrsti za tako imenovane prvotne, *primitivne* pojme, ki omogočajo spoznavanje objektivnih odnosov preko posebnih teoretskih pojmovnih sklopov. Takšni pojmi so npr. **pojem, stavek, resnica** itd.

Po drugi strani pa sodijo v ta sklop tudi elementarne povezovalne forme stavkov, kot so konjunktivna, disjunktivna ali hipotetična povezav sodb.

2. Pomenske kategorije, kot so predmet, stanje stvari, enota

in

3. zakoni in teorije, ki temeljijo na teh kategorijah.

Iz vsega tega izhaja spoznanje, da je za Husserla logiška problematika vezana na *semantični* problem, problem prvotnih (primitivnih) kategorij. Te pa izhajajo iz analize psiholoških pojavov in iz njihove fenomenološke analize, kar je v bistvu predmet čiste fenomenologije. Tem prvotnim kategorijam je posvečen drugi del LU, pri čemer je sama *tehnična* izvedba logike kot tehnike mišljenja skrčen bolj

[20] *Ravno tam*, str. 119.
[21] *Ravno tam*.

ali manj na aristotelovski silogizem. V prvem delu LU večkrat Husserl omenja, da ga problem tehnike sklepanja v bistvu ne zanima niti ne zadeva.

Struktura drugega dela LU je značilno husserlovska: na začetku je sorazmerno skromen uvod, ki mu sledi pet obširnejših in tudi notranje bogato razčlenjenih razdelkov. Prvo poglavje je posvečeno semantični problematiki: **Izraz in pomen**, kjer gre za opisno psihologijo, za doživetje, za pomen in znak. Drugo poglavje govori o novi teoriji abstrakcije, o splošnih predmetih, o splošnostni zavesti, o abstrakciji in reprezentaciji, poseben razdelek pa je posvečen Humovi teoriji abstrakcije. Tretje poglavje nosi naslov *K nauku o celoti in delu*, četrto govori o razliki med samostojnim in nesamostojnim pomenom in o ideji čiste gramatike**.** Peto, končno poglavje, je namenjeno analizi intencionalnega doživetja in njegove "vsebine".

Že na začetku je ugotovil, da je zanj **čista** logika **filozofska** disciplina, in ker gre za jezikovno pojasnjevanje, gre predvsem za "... čisto fenomenologijo mišljenjskih in spoznanjskih doživetij".[22] Husserl poudarja, da nikakor ne gre za empirična doživetja, ampak za čisto fenomenologijo doživetij: "*čista* fenomenologija predstavlja področje nevtralnega raziskovanja, v katerem so zakoreninjene različne znanosti. Po eni strani ji služi *psihologija kot empirična znanost* ... ... po drugi pa fenomenologija razkriva izvore, iz katerih izvirajo temeljni pojmi in ideelni zakoni *čiste logike*."[23]

Kar zadeva psihologizem, je Husserl svoje stališče izrazil odločno in enkrat za vselej, če lahko tako rečemo, v prvi knjigi LU. V drugi se je seveda moral ukvarjati s **psihičnimi fenomeni**, in torej tudi s takšnimi, kakor jih predstavlja termin **sodba**. Ker pa se po Husserlu vse teoretično realizira le v psihičnem doživetju, vendarle ni mogoče trditi, da se logika ukvarja prav z empiričnimi sodbami kot takimi: "… čistega logika primarno in v bistvu ne zanima psihološka sodba, tj. konkretni psihični fenomen, ampak logična sodba, tj. identični izjavni pomen, katerega enotnost je v nasprotju z raznoterimi, deskriptivno zelo različnimi doživetji sodbe."[24]

Naloga izgradnje čiste logike je spoznavno teoretsko pojasniti logične ideje, pojme in zakone. To pojasnjevanje pa je naloga fenomenološke analize. S tem pa preide Husserlova koncepcija logike v fenomenološko raziskovanje jezika, se pravi *izraza in pomena*.

Husserlova koncepcij logike je torej tipično *filozofska* in se bistveno razlikuje od Brentanove psihološko usmerjene koncepcije.

V vsem drugem delu LU je morebiti najbolj pomembno poglavje, ki podrobno govori o zavesti kot *intencionalnem* doživetju oziroma o intencionalnem doživetju

[22] LU II, Halle 1913, 2. predelena izdaja, str. 2.
[23] *Ravno tam*, str. 3.
[24] *Ravno tam*, str. 4.

in njegovi vsebini. Sam termin **zavest** se Husserlu zdi mnogopomenski in našteje tri pomene:

"1. Zavest kot celotni realni fenomenološki obstoj empiričnega jaza kot vpletanje psihičnih doživljajev v enotnost doživljajskega toka.

2. Zavest kot notranje zavedanje lastnih psihičnih doživljajev.

3. Zavest kot skupna oznaka za vsakovrstne 'psihične akte' ali 'intencionalna doživetja'."[25]

Za samo fenomenologijo je razvijanje pojma intencionalnosti izjemno pomembno, čeprav v nekem smislu vrača fenomenologijo oz. filozofijo fenomenologije v psihološke, nemara celo v psihologistične vode. Fenomenologija se v zvezi z vprašanjem logike psihologije - ne glede na proglašanje apriornosti logike - ne more izogniti.

Glede na Brentanova in Hillebrandova prizadevanja lahko zaključimo, da Husserl sicer ne nadaljuje njune poti, kot smo jo prikazali, da pa ostaja v okviru "opisne psihologije" ali fenomenologije, ki se *psihološke* vsebine sodbe ne more znebiti, in kar zadeva *čisto logiko*, zahteva podrobno pojasnitev nekaterih temeljnih kategorij - ta pojasnitev je izključno psihološko opisna - skratka fenomenološka.

Husserl se je še nekajkrat vrnil k problemom logike. Vsekakor so najpomembnejša njegova predavanja o logiki v šolskem letu 1917/1918, ki so so izdana kot trideseti zvezek **Husserliane**.[26]

Začetek je obetaven. Husserl še v naslovu prvega poglavja pove: "Logika kot čisto teoretično samo spoznanje razuma."[27] Pri tem namenoma ne ločuje med razumom in umom (*Verstand* in *Vernunft*! - op. F. J.), čeprav nekaj strani kasneje navede kot prvi historični pojem logike "Logika kot nauk o normah umskega mišljenja". Kot že v LU se je tudi tukaj pomudil ob vprašanju razmerja med logiko in psihologijo. Po mnenju psihologistov vse znanosti, ki raziskujejo razum, sodijo v psihologijo: "… logika kot znanost o razumu, sodi torej v psihologijo ..." Vendar je več kot jasno, da je logika normativna veda, psihologija pa naravoslovna, in da ta ni v nobenem primeru normativna znanost.[28] Cilji logike niso naravoslovni zakoni, ampak "… normativni zakoni, ob katerih je treba meriti, ali je spoznanje dejansko spoznanje, resnica dejansko resnica, spoznanjske metode dejansko spoznanjske metode, dokaz dejanski dokaz".[29]

Ker logične norme v nobenem primeru ne implicirajo psihičnih dejstev, je to še dodaten dokaz, da logika ni del psihologije in da je samostojna normativna zna-

[25] *Ravno tam*, str. 346.
[26] Edmund Husserl, *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*, Dordrecht 1996, Martinus Nijhoff.
[27] *Ravno tam*, str. 3.
[28] *Primerjaj ravno tam*, str 8-10.
[29] *Ravno tam*. str. 10-11.

nost. Logični zakoni se tudi bistveno razlikujejo od naravoslovnih. Če npr. nekaj velja za vse, velja tudi za posamezno - to je logični zakon, ki ne govori o ničemer dejanskem, faktičnem, kot govorijo sicer vsi naravoslovni zakoni. Pri psihologističnih trditvah o logiki kot psihološki vedi (ali delu psihologije) se po Husserlovem mnenju spregleduje dejstvo, da je razum (ali um) s psihološkega vidika treba "… kot naziv za razred psihičnih doživetij in doživljajskih pozicij … razlikovati od razuma kot ideje, tj. naziva za določene vrste normativnost in sicer ne empirične normativnosti. To je naziv za določeno povezano skupino idealnih norm ... ..., ki niso naslovljene na faktične razumske akte, ampak na razumske akte nasploh v brezpogojni splošnosti."[30] To pomeni, da je na tej stopnji logika izključno normativna znanosti, ki išče in odkriva norme, po katerih se mora ravnati razum, da bi bil verodostojen. Ali prosto po Humu, logičnega protislovja kot nekaj resničnega si ni mogoče zamisliti (da bi bil npr. stavek: "dežuje in ne dežuje" resničen), protislovje kakemu naravoslovnemu zakonu pa lahko. Po Humu si namreč prav lahko *zamislimo,* da kamen ne pade na tla, ampak se dvigne navzgor. Zato Husserl popolnoma upravičeno ugotavlja: "Kar označujemo v logiki kot psihologizem, ni nič drugega kot posebna oblika naturalizma. Kot 'naturalizem' v razširjenem smislu pojmujemo vsako napačno pojmovanje, ki priznava samo eno vrsto predmetnosti, ki ji pravimo narava ..."[31]

Zato je po Husserlovem mnenju napaka psihologizma v tem, da je "slep" za ideelno. Misli pač, da mora biti logiška veščina kot praktična metodologija spoznanja utemeljena znotraj psihologije. Vendar "… bistvena vsebina logike že od Aristotelovih časov nima nikakršnega psihološkega značaja in da ima do praktične logike prav tak odnos kot čista geometrija s praktično geodezijo".[32] Uporabna logika sloni torej na ideelnih normah in ne na empirično danih normah! Vse to napeljuje na misel, da za Husserla logika ni empirična, se pravi naravoslovna, ampak idealna na bivajoče nevezana znanstvena disciplina - enako kot čista matematika. Gre torej za **čisto** logiko.

Ta čista logika je **apofantična** logika, logika sodb, izjav, stavkov, ki jo je utemeljil že Aristotel pod imenom *analitika.* Husserl se je dobro zavedal, da je ta logika tesno povezana z matematiko: "Z logiko trditev, apofantično logiko, se kaže tudi povezana iz bistvenih razlogov, čeprav v popolnoma drugačni smeri, čista aritmetika in nadalje celotna formalna matematika in teorija množic ..."[33] Logika in matematika (čista logika in čista matematika) tvorita s tem univerzalno idealno znanost, znanost, ki je pred vsem predmetnim ali o predmetnosti kot taki. Zato imenuje Husserl to univerzalno znanost tudi **univerzalna formalna ontologija.** Iz nje pa izpelje tudi čisti nauk o znanosti [*Wissenschaftslehre*]. Za Husserla kot fenomenologa nastane zdaj vprašanje, kaj je v ideji te teorije znanosti in pove: "… vsi

[30] *Ravno tam*, str. 16.
[31] *Ravno tam*, str. 20.
[32] *Ravno tam*, str. 25.
[33] *Ravno tam*, str. 29.

normativni logični zakoni v ožjem smislu in vse discipline, ki smo ji prej navedli (gre za discipline čiste matematike, op. F. J.), morajo biti vključeni v idejo čiste teorije znanosti."[34] Njena osnova pa je normativna formalna logika.

Tako Husserl nazadnje le pristane na teoriji formalne logike kot normativne vede, ki je temelj vsake teorije in ima neempiričen, ideelni (absolutnostni) značaj.

S Husserlovo semantično teorijo logike pa se bomo seznanili v nadaljevanju. Njegova semantika prodira v jedro fenomenologije in je že zato več kot zanimiva.

[34] *Ravno tam*, str. 30.

Husserl's Views on Logic

The paper's subject is a sketch of Husserl's views on logic from *Philosophy of Arithmetic* and *Logical Investigations* to his later works. Brentano and his adherents saw the grounds of logic in psychology. In *Philosophy of Arithmetic* Husserl shares the Brentano's view but later, under the influence of Frege, has changed his mind and criticized psychologism in order to take the side of pure logic. Logic becomes in this sense a priori science with specific laws and unconditional validity. The task of constitution of the pure logic is explanation of the logical ideas, notions, and laws. Thus Husserl's view on logic cross the border of logic and becomes phenomenological investigation of language, that is, expression and meaning. Psychical facts are not the implications of logical norms. This fact is additional proof of logic as autonomous normative science. But the question whether such a phenomenological consideration of logic can avoid psychological elements still remains to be solved.
Keywords: phenomenology, logic as skill, pure logic, E. Husserl.

Dialog

Tine Hribar **Bojan Borstner**

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH

V **Anαlizi** 1/1997/1 je bil pod zgornjim naslovom, ki sicer izhaja iz mojega neobjavljenega teksta, objavljen tekst Bojana Borstnerja s podnaslovom "Odgovor na nekatere teze Tineta Hribarja v tekstu POMEN OBJEKTIVNE REALNOSTI, ki je bil predstavljen na kongresu Slovenskega filozofskega društva 21. novembra 1996 v Ljubljani" . Svoje besedilo mi je Bojan Borstner poslal kmalu po kongresu in razumel sem ga kot osebno pismo meni, zato sem Borstnerju tudi odgovoril z naslednjim povratnim pismom:

Tomišelj, 18. 2. 97

Spoštovani kolega Bojan Borstner,

z zanimanjem sem prebral Vaš tekst (komentar) k moji skici analize in interpretacije odlomka iz Vašega članka **Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?** (Filozofija na maturi 2/1995/2-3), ki sem jo, med drugim, pripravil za nastop na lanskem simpoziju o Descartesu v okviru Slovenskega filozofskega društva. Odpirate in rešujete vrsto vprašanj, a začniva na začetku, pri kategorialni sintagmi "objektivna realnost".

Nedvomno dejstvo, izhajajoče iz zgodovine filozofije, je, da v tej Descartesovi sintagmi besede **realnost** ne moremo in ne smemo zamenjati ali nadomestiti z besedo oz. pojmom **dejanskost**. Kajti za Descartesa je dejansko isto kot "aktualno ali formalno", ne pa isto kot realno. Realno in realnost mu pomenita stvar in tisto, po čemer in v čemer stvar je stvar, se pravi, slovenski izraz je nekoliko neroden, stvarnost stvari, stvarnost v smislu bistva bivajočega.

In **objektivno** za Descartesa ni objektivno v današnjem pomenu, marveč je **predstavno, pred-stavljeno, pred-stava**, se pravi, govorjeno v današnjem jeziku, znotraj, ne pa zunaj subjekta, torej "subjektivno".

Skratka, **objektivna realnost** je pri Descartesu po pomenu čisto nasprotje od te-

ga, kar danes razumemo pod to sintagmo. Če izhajamo, za ponazoritev, iz tega, kar nam pomeni +, v tej zvezi Descartesov + torej ni plus, marveč - (minus). Ko sem Vam izročil svoj tekst, ste mi rekli približno takole: glavno je, da se račun izide, same besede niso tako zelo pomembne. Torej: glavno, da znamo računati (misliti). Vendar Vam jaz ne očitam, da ne znate računati (seštevati ali odštevati) ali da se motite pri računanju. Pač pa Vam očitam, da narobe berete znake, drugače rečeno, (algoritemske) ukaze. In da zato delate napake kljub temu, da znate odlično računati. Veste, da 3+2=5 in da 3-2=1. Toda, ker + berete kot -, namesto pravilnega rezulta 5, dobivate napačen razultat 1.

In to je temeljna usoda analitične filozofije. Filozofije, ki se zaradi odlične usposobljenosti v računanju obnaša naduto do temeljnih filozofskih vprašanj, kakršna je zastavil Heidegger. K temu, da sem se sploh lotil vašega članka, me je spodbudil naslednji Uletov zapis na zavihku Vaše knjige **Problemi realizma**: "Borstnerjevo delo predstavlja pomembno novost v razvoju slovenske filozofije, kjer so bile ontološke razprave omejene na ponavljanje nasprotij med heglovstvom in heideggerjanstvom brez večjih inovacij ..." Kakor da gre za tehnologijo, ne pa za stvar samo oz. resnico.

Ob tem boste najbrž razumeli, da ne moreva nadaljevati, če se ne sporazumeva glede izhodišča samega. To pomeni, dokler ne uvidite (načeloma bi bilo mogoče, da seveda jaz napak vidim, toda v obravnavanem primeru gre res, o tem sem povsem prepričan, za čisto terminološki fakt iz zgodovine filozofije), kakšen je pravi pomen Descartesove sintagme **objektivna realnost**, ne moreva naprej. Če pa tu najdeva skupen jezik, potem sem z veseljem pripravljen razpravljati o vsem, česar se lotevate v pismu. In seveda navajati tudi ustrezno literaturo: kot so specialni filozofski historični slovarji o sholastični terminologiji, iz katere izhaja Descartes itn. Da sva še pri prav prvih osnovah, mi potrjuje tudi to, da v svojem pismu (2. stran, 3. vrstica) še zmerom govorite o "formalni dejanskosti", kar bi bil za Descartesa nemogoč izraz: čisti, tavtološki pleonazem.

Tu, v pismu, sintagme **objektivna realnost** podrobneje ne obravnavam; navedel sem le rezultate ugotovitev začetnih (71-80) strani moje razprave **Objektivna realnost ideje Boga** (*Phainomena* 5/1996/17-18), saj nima smisla ponavljati reči, ki so Vam že dostopne. Res pa iz Vašega pisma ni razvidno, ali ste prebrali mojo razpravo ali ne, se pravi to, kar je tu v razviti obliki; tiste tri strani, ki sem Vam jih dal, pa predstavljajo le aplikacijo (ker je v času kongresa revija že izšla, nisem hotel le ponavljati že objavljenega) poprej razvitega.

Glede samega mojega nastopa. Res mi ni šlo za Vas osebno, tudi omenil Vas nisem (tudi zaradi tega ne, ker Vas v dvorani nisem opazil, čeprav sem pričakoval, da boste navzoči), dokler me v razpravi predsedujoči Marko Uršič ni pozval, naj vendarle povem ime, ker da sicer, ker nadaljujemo razpravo brez imena, vsi ravnamo neetično. V objavljeni razpravi obravnavam le nedoslednosti in napake v Simonitijevem prevodu **Meditacij**, Vas pa ne omenjam. Vseeno se Vam opravičujem, saj nisem povsem prepričan, da je bilo prav, ko sem popustil zahtevam predsedujočega.

S spoštovanjem in lep pozdrav

Očitno je, da sem pismo koncipiral kot uvod v daljše dopisovanje. Vendar je takšno po meni predvideno nadaljevanje razprave Borstner s svojim pismom (predlagam, da objavite tudi to kratko pismo) z dne 18. marca 1997 v bistvu, ko se sklicuje na "nezainteresiranost", prekinil. Sam sem še vedno pripravljen nadaljevati vsebinsko, tudi terminološko, kajpada, razpravo, seveda pa to nadaljevanje ni odvisno samo od mene. Skratka, čakam na zaresen Borstnerjev odgovor.

Spoštovani kolega Tine Hribar!

Naprej hvala za Vaš odgovor z dne 18. 2. 1997. Pismo je do mene potovalo kar dolgo, saj sem ga dobil šele včeraj. To se mi je zdelo pomembno zapisati, da ne bi imeli občutka, da poskušam dialog zavreti ali ga celo prekiniti.

Najprej bom začel na koncu Vašega pisma. Nisem zamerljiv in tudi Vaše kritike ne jemljem osebno. Menim, da sta za razvoj filozofije kritika in dialog nujno potrebna. Vzrok za to, da nisem bil prisoten na Vašem predavanju na Kongresu, je neurejen cestni križ, saj moram potovati v Ljubljano čez Jezersko in Avstrijo. In tistega dne je bila na cesti podrta smreka, kar mi je vzelo debeli dve uri časa in sem zamudil na Kongres. Toliko o teh bolj osebnih stvareh.

Sedaj pa k filozofskim problemom. Šele ob prebiranju Vašega pisma sem ugotovil, kje je vzrok najinega nestrinjanja. To ni razlaga objektivne realnosti, ki ste jo v *Phainomena* zelo dobro opravili in s katero vsekakor soglašam (tekst sem z zanimanjem prebral, čeprav je res, da je bil dosegljiv meni kot naročniku šele konec januarja), ampak moja sintagma objektivna dejanskost - formalna dejanskost. Najprej je potrebno povedati to, da objektivna dejanskost ni prevod kakršnegakoli Descartesovega izraza, ampak je moja skovanka, v kateri sem poskušal po analogiji ohraniti tisto, kar velja za odnos npr. ideje Boga in Boga samega. Objektivna dejanskost je torej izraz, s katerim sem poskušal opisati dejanskost tistega, kar je kontingentno, ustvarjeno (obstoj le tega je odvisen od stvarnika). Dočim pa mi je izraz formalna dejanskost služil kot opis dejanskosti Boga. Ko sem ponovno prebiral tekst "Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?", sem ugotovil, da na tistem mestu, ki ga Vi omenjate v kritiki, dejansko nisem storil tistega, kar mi očitate, sem pa to storil na drugem mestu, čeprav tam nehote, ko sem zapisal, da "zaznava barve mora imeti vzrok, ki ima vsaj toliko formalne dejanskosti, kot ima zaznava vsebine (objektivne dejanskosti)". (str. 29)

Na tej točki bi se dotaknil še Vaše podmene o "pravilnosti in nepravilnosti" prebiranja znakov. Res sem kriv za "neustrezno" skovanko, ki (pre)hitro zapelje bralca in bom, če bom še pisal o teh stvareh (materialov imam kar dosti), to vsekakor spremenil.

Za konec pa še o tem, da se analitična filozofija ne ukvarja s problemi in vprašan-

ji, katere je razdelal in zastavljal Heidegger. To do neke mere drži (čeprav tudi to ni čisto res), da pa se obnaša naduto, je pa nekaj, kar zagotovo ne drži. Iz dejstva, da nekdo sprašuje na svoj (sebi lasten) način, nikakor ne morete izpeljati Vaše trditve o nadutosti. Upravičeni bi bili trditi, da je to na primer nezainteresiranost.

Z odličnim spoštovanjem,

Bojan Borstner

V Kotljah, 18. marca 1997

Metafora

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

METAFORA, DOBESEDNI POMEN IN POGOVORNA IMPLIKACIJA

V članku analiziram Griceovo teorijo pogovorne implikacije, ki je ključ do interpretacije figurativnega pomena: stavke pogosto uporabljamo za to, da bi implicirali ali sporočili košček informacije, ki presega (dobesedni) pomen stavkov, čeravno se pri takem početju še vedno držimo kooperativnega načela. Ta vrsta stavkov vključuje tudi metafore. Nedavno so predlagali domnevno griceovsko teorijo metafore, ki trdi, da je tisto nekaj več, kar je sporočeno, dobesedni pomen pogovorne implikacije, ki jo ustvari metaforični izraz, ne pa nov, metaforični pomen. Metaforični izraz je preprosto običajni, dobesedni stavek, ki (s svojim izjavljanjem in kontekstom) prikliče v nas dodatno propozicijo (pogovorno implikacijo). Osrednji del članka je namenjen dokazu, da omenjena teorija metafore nasprotuje duhu in črki Griceove teorije, saj zanemarja vlogo intencionalnosti v Griceovi semantiki. Poleg tega je teorija podvržena ugovoru, da metafora vključuje nekakšno vrsto semantičnega odklona: najprej moramo dojeti dobesedni pomen stavka, šele ko ugotovimo, da je dobesedni pomen v določenem kontekstu neustrezen, lahko začnemo iskati metaforični (v našem primeru pa drugi dobesedni) pomen. Psihološki eksperimenti so dokazali, da je tak model interpretacije metafore psihološko nerealističen.
Na koncu članka predlagam teorijo metafore, za katero se mi zdi, da je združljiva z Griceovo semantiko. Pri tem uporabljam pojma povednosti in formalnosti iz poznega Griceovega dela.
Ključne besede: metafora, intenca, pogovorna implikacija, P. Grice.

Na intencionalnosti utemeljena semantika je tisti program v teoriji pomena, ki ga

je implicitno opredelil Paul Grice v znamenitem članku z naslovom "Meaning".[1] Ta semantika razlikuje med *govorčevim* in *stavčnim pomenom*. Opredelitev deklarativnega govorčevega pomena, kakršno je predlagal Grice, bi lahko rekonstruirali takole:

(GP) *G* (govorec) meni, da *p*, ko izjavlja *x*, če in le če *G*, za neko osebo *A* in lastnost *Φ*, hoče, da

(1) *A* prepozna, da *x* ima *Φ*;

(2) *A* misli - vsaj delno na podlagi mišljenja, da *x* ima *Φ*, da je *G* izjavil *x* z namero, da bi *A* mislil, da *p*;

(3) *A* misli - vsaj delno na podlagi mišljenja, da je *G* izjavil *x* z namero, da bi *A* mislil, da *p* - da *p*.

Za lažje razumevanje bomo zgornjo shemo ponazorili s primerom. Janez ob srečanju z Jožetom izreče niz zvokov *Dežuje*. Jože prepozna, da ima zvočno zaporedje naslednjo lastnost: med slovenskimi govorci je to zaporedje konvencionalno sredstvo za pomen, da dežuje. Na podlagi tega in skupaj s svojimi drugimi prepričanji Jože sklepa, da je Janez izrekel te zvoke, da bi ga informiral, da dežuje. Na podlagi tega in skupaj s svojimi drugimi prepričanji Jože sklepa, da mora biti Janez prepričan, da dežuje in da mora biti to njegovo prepričanje na nek način povzročeno. Tako - ob svojih drugih prepričanjih - sklepa, da dežuje.

Grice izrecno omeni metaforo v članku "Logic and Conversation".[2] Metafore sodijo v tisti podrazred stavkov, ki jih uporabimo za to, da signaliziramo in sporočimo informacijo, ki seže čez dobesedne pomene stavkov. S pomočjo *pogovorne implikacije* nam z našimi stavki uspe sporočiti več, kot je bilo dejansko "povedano". Grice uvede pojem pogovorne implikacije s primerom, ko se osebi *A* in *B* pogovarjata o skupnem prijatelju *C*-ju, ki trenutno dela v banki. *A* vpraša *B*-ja, kako *C* napreduje v službi in *B* mu odgovori: "Mislim, da zelo dobro; rad ima svoje kolege in doslej še ni bil v zaporu". Ob takem pogovoru se utegnemo upravičeno vprašati, kaj je *B* hotel namigniti oziroma sugerirati ali celo kaj je mislil, ko je rekel, da *C* doslej še ni bil v zaporu. Lahko bi si bili mislili več stvari: da se, na primer, *C* nikakor ne more upreti skušnjavi, ki jo prinaša njegov poklic, ali pa da so njegovi sodelavci res neprijetni in neznosni itn. Vsekakor pa je jasno, da se - karkoli je že *B* impliciral, namigoval ali menil - to razlikuje od onega, kar je *B* povedal, to je, da *C* doslej še ni bil v zaporu. "Naše govorne izmenjave... so vsaj do določene mere kooperativna prizadevanja; vsak sodelujoči prepozna v njih - vsaj v določeni meri - skupen smoter, ali množico smotrov, ali vsaj vzajemno sprejeto smer ... Toda na vsaki stopnji bodo *nekateri* možni pogovorni koraki izključeni kot pogovorno neprimerni."[3] Tako Grice naposled ponudi splošno načelo, po katerem naj bi se ravnali sodelavci v pogovoru:

Pogovorno načelo (PN): S sprejetim smotrom ali smerjo pogovorne izmenjave, v kateri si udeležen, stori, da bo tvoj pogovorni prispevek tak, kakršen se zahteva na stopnji, na

[1] Paul Grice, *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, str. 213-223.
[2] *Ravno tam*, str. 22-40.
[3] *Ravno tam*, str. 26.

kateri se pojavlja.

Grice potem razlikuje štiri kategorije, v katere sodijo specifične maksime. Spoštovanje teh maksim prinese določene rezultate v skladu s pogovornim načelom. Te štiri kategorije imenuje, po Kantu, kategorija kvantitete, kvalitete, relacije in načina. Za nas sta zanimivi kategoriji kvalitete in relacije.

(*A*) *Maksima kvalitete*: Poskušaj storiti, da je tvoj prispevek tak, da je resničen - z dvema posebnima maksimama:

(1) Ne reci tistega, za kar si prepričan, da je neresnično.

(2) Ne reci tistega, za kar nimaš ustrezne evidence.

(*B*) *Maksima relevance*: Bodi relevanten.

Glede na prejšnji primer, ko se dva prijatelja pogovarjata o skupnem prijatelju, bi *A* utegnil sklepati takole: "(1) *B* je očitno prekršil maksimo 'Bodi relevanten' in tako lahko štejemo, da je zaničeval eno od maksim, ki predpisuje jasnost, vendar nimam nobenega razloga za domnevo, da se odloča proti delovanju pogovornega načela; (2) glede na okoliščine lahko štejem, da je njegova irelevanca zgolj navidezna, če in le če domnevam, da misli, da je *C* potencialno nepošten; (3) *B* ve, da sem zmožen izpeljati korak (2). Tako *B* implicira, da je *C* potencialno nepošten."[4]

Grice sodi, da na splošno obstajajo štirje načini, kako komu ne uspe izpolniti maksime na ravni tistega, kar je rečeno:

(*a*) *Kršenje*: udeleženec v pogovoru lahko mirno in nerazkazovalno krši maksimo. V tem primeru bo v nekaterih situacijah nagnjen k temu, da bo zavajal.

(*b*) *Odločanje proti*: udeleženec se lahko odloči proti delovanju maksime in pogovornega načela; lahko reče, pokaže ali dopusti, da postane jasno, da ni pripravljen sodelovati na način, kakor zahtevajo maksime. Lahko, na primer, reče: "Ne morem povedati več; moja usta so zapečatena."

(*c*) *Nesoglasje*: lahko se sooči z nesoglasjem. Utegne se zgoditi, da udeleženec ni zmožen izpolniti prve maksime kvantitete (bodi tako informativen, kot je potrebno), ne da bi pri tem kršil drugo maksimo kvalitete (imej ustrezno evidenco za tisto, kar rečeš).

(*d*) *Izrabljanje*: udeleženec utegne zaničevati maksimo, to je, očitno in namerno mu ne uspe izpolniti maksime.

Maksimo lahko izrabimo, ne da bi jo kršili. "Ob domnevi, da je govorec zmožen izpolniti maksimo in da to stori, ne da bi kršil kako drugo maksimo (zaradi nesoglasja), in da se ne odloči proti in ne poskuša - glede na očitnost svojega delovanja - zavajati, se poslušalec sooča z manjšim problemom: kako lahko njegovo govorjenje, kar je povedal, uskladimo s predpostavko, da se drži celotnega pogovornega načela? Ta situacija je tista, ki značilno povzroči pogovorno implikacijo; ko pa je pogovorna implikacija ustvarjena na tak način, bom rekel, da je maksima

[4] *Ravno tam*, str. 31.

izrabljena."[5]

Kleč je v tem, da naše stavke pogosto uporabljamo, da bi implicirali ali sporočili informacijo, ki seže čez tisto, kar stavek (dobesedno) pove, čeravno se še vedno držimo pogovornega načela. Med take naše stavke sodijo tudi metafore. Teorija metafore, ki naj bi domnevno temeljila na Griceovi pogovorni implikaciji, zavrača tezo, da pogovorna implikacija, ki jo ustvari metaforični izraz, predstavlja pravzaprav nov pomen (to je "metaforični pomen"): "Moj ugovor se kajpada glasi, da za to, da bi razložili dejstvo, da metaforični izraz *sporoča* več kot njegov (dobesedni) pomen, ni potrebna nikakršna taka sprememba v pomenu. Ta nekaj *več*, kar je sporočeno (na kar sem se nanašala kot na 'rezultat' metaforičnega izraza), je dobesedni pomen pogovorne implikacije, ki jo je povzročil metaforični izraz, ne pa nov pomen. Metaforični izraz je preprosto običajen, dobesedni stavek, ki v nas [s svojim izjavljanjem in kontekstom] priklicuje dodatno propozicijo (pogovorno implikacijo). Ta 'pojasnjuje' neuspeh izraza, da bi ustrezno sporočal na dobesedni ravni izraza."[6]

V tem odlomku Begresova napada tako imenovane "teorije zamenjave", ki trdijo, da ima določen stavek en pomen v "dobesednem" kontekstu in - čeravno medtem ne pride do nikakršne spremembe med besedami tega stavka - popolnoma drugačen pomen v "metaforičnem kontekstu". Nasproti tem teorijam postavlja "teorijo stalnosti pomena". Po tej teoriji naj bi metaforični stavek v vseh kontekstih imel zgolj svoj normalen, dobesedni pomen in svojo normalno, dobesedno referenco.

V tem smislu ta teorija postavlja naslednjo delovno hipotezo o metafori kot pogovorni implikaciji:

metafora = propozicija *X*, ki jo

(*A*) izraža stavek *S*; le-ta, ko je izrečen v določenih kontekstih,

(*B*) prikliče drugo, različno propozicijo *Y* (= pogovorni implikaciji in jo izraža stavek *S**, ki ima drugačen pomen kot *S*).

V primeru izjave *Julija je sonce* predstavlja sama izjava *S*, ki izraža propozicijo *X*, da je Julija sonce. *S**, ki izraža propozicijo *Y*, bi v tem primeru utegnil biti: *Julija je človek, brez katerega ne morem živeti*. Splošen vzorec za izdelavo pogovorne implikacije bi bil naslednji: "On je rekel, da *p*. Ni nobenega razloga za domnevo, da se ne drži maksim ali vsaj kooperativnega načela. Tega ne bi mogel storiti, če ne bi mislil, da *q*. On ve (in ve, da jaz vem, da on ve), da lahko vidim, da se zahteva predpostavka, da on misli, da *q*. On ni storil ničesar, da bi mi preprečil misel, da *q*; njegova namera je, da mislim ali pa mi vsaj hoče dopustiti misliti, da *q*; tako je torej impliciral, da *q*."[7]

Svojevrstnost metafore leži v dejstvu, da vključuje: (1) neko (splošno) intenco govorca, (2) izrabljanje nekaterih maksim kooperativnega diskurza in (3) ustvarjanje

[5] *Ravno tam*, str. 30.

[6] Sherrill Jean Begres, "Metaphor and constancy of meaning". *Grazer philosophische Studien* (1992), 43 zv., str. 148. Ta študija je sicer ena redkih, ki je nadalje razvila Griceovo idejo o metafori kot pogovorni implikaciji. V nadaljnji obravnavi se bomo zelo podrobno opirali na njene izsledke.

[7] Paul Grice, *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989, str. 31.

pogovorne implikacije, zaradi katere z metaforičnim izrazom sporočimo več informacije kot z dobesednim. Pogovorno načelo implicira *komunikacijsko intenco*, ki jo je mogoče ustrezno prikazati z naslednjo shemo:

(*A*) Z izjavljanjem stavka *S* namerava govorec *G* sporočiti tako dobesedni pomen *S*-ja, ki sestoji iz propozicije *X*, kot dobesedni pomen drugega stavka *S**, ki izraža drugačno propozicijo *Y*, ki jo priklicuje *S* (ob tem, da ta druga propozicija ni istovetna z *X*-om), če in le če obstaja poslušalec *P*, tako da je

(1) *G* z izjavljanjem *S*-ja nameraval sprožiti pri *P* (čeravno morda ne specifičen) odgovor *O* [to je, da *P* razume, da *G* poskuša sporočiti tako dobesedni pomen *S* kot dobesedni pomen *S**, stavek, ki izraža drugo propozicijo *Y* (= pogovorni implikaciji, ki jo prikliče *G*-jevo izjavljanje *S*-ja)];

(2) *G* nameraval, da bi *P* prepoznal vsaj delno izjavljanja *S*-ja, da je *G* nameraval sprožiti ta odgovor;

(3) *G* nameraval, da bi bila izpolnitev intence pod (2) vsaj del *P*-jevega razloga za izpolnitev intence, omenjene v (1);

(4) *G* nameraval, da *P*-jevo prepoznanje ustvari odgovor na način razloga (ne pa vzroka).[8]

Za lažje razumevanje zgornje sheme si pomagajmo s primerom, ko Romeo izjavi *Julija je sonce*. Romeo je z izjavljanjem stavka *Julija je sonce* nameraval pri poslušalcu vzbuditi določeno vrsto (čeravno nemara ne točno določenega) odgovora (ta odgovor bi lahko vseboval tudi to, da poslušalec misli, da je Julija najpomembnejša stvar v Romeovem življenju). Romeo je hkrati nameraval, da bi poslušalec prepoznal (vsaj delno na podlagi izjave *Julija je sonce*), da je Romeo nameraval pri poslušalcu vzbuditi tovrsten odgovor. Romeo je nameraval, da bi moral biti vsaj del razloga za poslušalčevo mišljenje, da je Julija najpomembnejša stvar v njegovem (Romeovem) življenju, ta, da je on (Romeo) hotel, da bi poslušalec mislil prav to. In, naposled, Romeo je nameraval, da bi poslušalčevo prepoznanje, da je on (Romeo) nameraval, da bi poslušalec mislil, da je Julija najpomembnejša stvar v njegovem življenju, vzbudilo ta odgovor na način razloga, ne pa vzroka.

Nujni pogoj, da nekdo izraža metaforo, je, da se drži kooperativnega načela. Zadovoljevanje tega načela od govorca zahteva, da se drži štirih maksim kooperativnega diskurza na ravni tistega, kar je implicirano. Ko se govorec metaforično izraža, mu očitno ne uspe izpolniti ene ali več maksim na ravni tistega, kar je rečeno, medtem ko se hkrati drži kooperativnega načela in maksim na ravni onega, kar je implicirano. Z zadostno razširitvijo Griceove ideje, bi lahko oblikovali naslednjo shemo pogojev, ki so nujno potrebni, da bi govorec izrazil metaforo:

(*B*) Govorec *G* je z izjavljanjem stavka *S* izrazil metaforo, če in le če je

(1) *G* razumel (dobesedni) pomen in referenco *S*-ja;

(2) *G* zadovoljil kooperativno načelo na ravni tistega, kar je *G* impliciral;

[8] Prim. Sherrill J. Berges, "Metaphor and constancy of meaning". *Grazer philosophische Studien* (1992), 43. zv., str. 151.

(3) *G* z izjavljanjem *S*-ja nameraval sporočiti dobesedni pomen *S*-ja, propozicijo *X* in dobesedni pomen drugega, različnega stavka *S**, propozicijo *Y* (= pogovorna implikacija *S*-ja), ob tem, da dobesedni pomen *S*-ja ni istoveten z dobesednim pomenom *S**-ja;

(4) *G* izrabil prvo maksimo kvalitete ali maksimo relacije na ravni tistega, kar je bilo povedano, ne pa na ravni onega, kar je bilo implicirano;

(5) *G*-ju je z izjavljanjem *S*-ja uspelo ustvariti pogovorno implikacijo *Y* [kjer dobesedni pomen stavka, ki izraža *Y* (*S**), ni istoveten z dobesednim pomenom *S*-ja] in je *G* zadovoljil analizo (*A*).

Poskušal bom pokazati, da ta teorija metafore, ki zase trdi, da sledi in se utemeljuje na Griceovem pojmu pogovorne implikacije, ni združljiva s to Griceovo idejo; še več, po mojem mnenju je takšna izpeljava Griceove ideje izrecno v nasprotju tako s črko kot duhom Griceove teorije. Kritizirana teorija sicer omenja govorčeve intence, vendar jih takrat, ko bi morale odigrati svojo vlogo, ki jim jo je pripisal Grice, popolnoma zanemari in odpiše. Poslušalec se sicer lahko ravna po shemi pogovorne implikacije in utegne celo misliti, da je govorec z izjavljanjem *p*-ja pogovorno impliciral, da *q*. Toda če govorec ni menil implikacije, za katero gre, te implikacije ni mogoče šteti za pogovorno implikacijo. Begresova sicer omenja (splošno) govorčevo intenco, hkrati pa trdi, da tisto "nekaj več"od dobesednega pomena izjavljenega stavka prikliče kontekst in jezik in lahko presega govorčeve posebne intence, če govorec sploh ima posebne intence. Sam nikakor ne razumem govorjenja o splošnih intencah. Pogovorna implikacija ne more delovati brez govorčevih intenc - in to ne splošnih, temveč posebnih. Morda ima avtorica v mislih odprti konec mnogih pogovornih implikacij. Tega se zaveda tudi Grice, ko pravi: "Ker je izračun pogovorne implikacije izračun tistega, kar je treba predpostaviti, da bi ohranili domnevo, da se držimo kooperativnega načela, in ker utegne obstajati več možnih posebnih pojasnitev, katerih seznam je lahko odprt, bo pogovorni implikatum v takih primerih disjunkcija takih posebnih pojasnitev; če pa je seznam teh pojasnitev odprt, bo imel implikatum ravno tisto vrsto nedoločenosti, za katero se zdi, da jo imajo mnogi dejanski implikatumi."[9]

Kot vemo, naj bi bilo tisto, kar je pogovorno implicirano, po Griceovi splošni sliki del onega, kar je sporočeno; torej naj bi sodilo v domeno govorčevega pomena. Kar je pogovorno implicirano, naj bi bilo očitno menjeno oz. intendirano. Vendar pa, kakšen smisel ima, če rečemo, da je bila propozicija, ki jo je govorec očitno intendiral sporočiti, neskončna disjunkcija. Problem pri taki neskončni disjunkciji je, da ni jasno, za katero intenco je potem govorec menil, da bi jo poslušalec prepoznal kot tisto, ki jo ima govorec. Včasih govorec lahko očitno intendira, da bi poslušalec prepoznal posebno in eno samo pogovorno implikacijo, včasih več, med seboj jasno razmejenih implikacij, drugič pa poslušalca zgolj vabi, da razišče prostor možnih implikacij. Vendar to še nikakor ne pomeni, da govorec nima posebnih intenc. Stvar se nekoliko zaplete, ko imamo več pogovornih implikacij; toda tudi v tem primeru nemara vedno obstaja implikacija, ki je govorcu najbližja. Ko Romeo reče "Julija je sonce" s tem nemara implicira, ali da je Julija ženska,

[9] Paul Grice, *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, str. 39-40.

brez katere mu ni živeti, ali da je prva stvar, na katero pomisli, ko se zjutraj zbudi, ali da se okoli nje vrti vse njegovo življenje itn. Vsekakor pa ima v mislih vsaj eno, če že ne več pogovornih implikacij.

Vzemimo pod lupo še enkrat zgoraj navedeni odlomek: "Moj ugovor se kajpada glasi, da za to, da bi razložili dejstvo, da metaforični izraz *sporoča* več kot njegov (dobesedni) pomen, ni potrebna nikakršna taka sprememba v pomenu. Ta nekaj *več*, kar je sporočeno (na kar sem se nanašala kot na 'rezultat' metaforičnega izraza), je dobesedni pomen pogovorne implikacije, ki jo je povzročil metaforični izraz, ne pa nov pomen. Metaforični izraz je preprosto običajen, dobesedni stavek, ki v nas [s svojim izjavljanjem in kontekstom] priklicuje dodatno propozicijo (pogovorno implikacijo). Ta 'pojasnjuje' neuspeh izraza, da bi ustrezno sporočal na dobesedni ravni izraza."[10]

Tu je jasno povedano, da je metaforični izraz preprosto običajen, dobesedni stavek, ki v nas priklicuje dodatno propozicijo, to je, z drugimi besedami, dobesedni pomen pogovorne implikacije. Govorec poskuša po tej teoriji sporočiti dva (ali več) dobesedna pomena; en dobesedni (konvencionalni) pomen prikliče drugega. Sam ne vidim nobenega razločka med to teorijo in asociacionizmom dobesednega pomena. Omenjena teorija metafore bi bila nemara primerna zgolj za pojasnjevanje tako imenovanih "mrtvih" metafor. In naposled, ta domnevno griceovska teorija metafore se nevarno približa Davidsonovi teoriji metafore, ki temelji na semantiki resničnostnih pogojev, to je, na semantiki, ki je konkurenčna intencionalni semantiki. Njegova glavna teza je, da "metafore pomenijo tisto, kar pomenijo besede v svoji najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več".[11] Metaforični izrazi torej nimajo pomena, ki bi segal onstran dobesednega pomena.

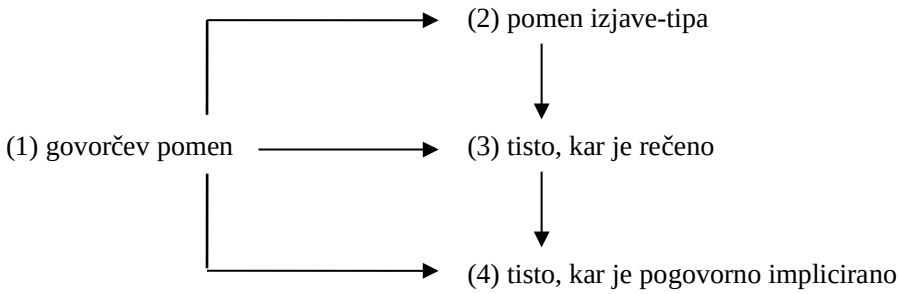
Po drugi strani se zdi, da je ta teorija metafore zgolj dvojčica teorije semantičnega odklona; razlikujeta se le v tem, da gre pri prvi za odnos med dobesednim in metaforičnim pomenom, pri drugi pa za odnos med dvema dobesednima pomenoma. Iz teorije semantičnega odklona lahko izpeljemo tri trditve, ki zadevajo odnos med dobesednim in figurativnim. (1) Najprej in obvezno je treba analizirati dobesedni stavčni pomen, preden lahko določimo figurativni pomen. Bistveno za to razlago, kako pridemo do figurativnega pomena, je domneva, da ima dobesedni stavčni pomen brezpogojno prioriteto. (2) Izpeljava dobesednega pomena je vselej prvi korak pri določanju intendiranega govorčevega pomena, vključno z metaforičnim pomenom. Z drugimi besedami, razumevanje metafore zahteva, da najprej najdemo defektni dobesedni pomen, preden se lotimo iskati nedobesedni (na primer metaforični) pomen. (3) Da bi izpeljali figurativne pomene, ki so kontekstno primerni, je treba opraviti dodatna sklepanja.[12] Toda empirična evidenca kaže, da je teorija semantičnega odklona nepopolna oziroma neplavzibilna. Če bi ta teorija veljala, potem bi bilo lažje interpretirati dobesedne kot nedobesedne izjave. Razpoložljiva evidenca govori zelo trdno proti tej trditvi. Ljudje gredo preko dobesednega pomena, celo če dobesedni pomen docela zadostuje v kontekstu. Pre-

[10] Sherrill Jean Begres, "Metaphor and constancy of meaning". *Grazer philosophische Studien* (1992), 43 zv., str. 148.

[11] Donald Davidson, "Kaj pomenijo metafore". *Anthropos* (1985), št. 5-6, str. 326.

[12] Glej Raymond W. Gibbs, "Process and products in making sense of tropes", v Andrew Ortony (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 254-255.

prosto ne morejo spregledati metaforičnega pomena, čeravno je le dobesedni pomen tisti, ki ga potrebujejo v določeni situaciji.[13] Nekateri so mnenja, da ti ugovori veljajo tudi za Griceovo teorijo pogovorne implikacije.[14] Sam sem bolj naklonjen trditvi, da ti ugovori veljajo bolj za Searlovo teorijo metafore kot pa za Griceovo pogovorno implikacijo. Pogovorno implikacijo je treba definirati v okviru tistega, kar je rečeno, in govorčevega pomena. Grice, kolikor je meni znano, nikjer ne govori o tem, kakšno je časovno sosledje med govorčevim pomenom, pomenom izjave-tipa, tistim, kar je rečeno, in onim, kar je pogovorno implicirano. S. Neale je predlagal naslednjo shemo odnosov med omenjenimi kategorijami pomena:[15]



Dvostopenjske interpretacije metafore - tako je moje prepričanje - nikakor ne smemo pripisati samemu Griceu. Zgoraj ekspliciran odnos med pomeni je bolj logične narave in ga ne gre interpretirati v smislu časovnega sosledja.

Moj predlog je, da je treba griceovsko teorijo metafore umestiti znotraj pojmov povednosti in formalnosti: "... Dejansko sta nam ponujeni dve različni merili. Eno lahko imenujemo prisotnost ali odsotnost *formalnosti* (ustrezen pomen je tako in tako del konvencionalnega pomena pomenljivega izraza), drugo pa lahko imenujemo prisotnost ali odsotnost *povedne* vsebine ali *povednost* (ustrezen pomen je tako in tako del tistega, kar *pove* pomenljiv izraz). Zdi se pa, da lahko tako formalnost kot neformalnost vsako zase kombiniramo z povednostjo ali nepovednostjo. Tako je videti, da sta razločka drug od drugega logično neodvisna."[16] Tako imamo en razred pomenov, ki sodijo h konvencionalnim pomenom pomenljivih izrazov in ki so v nekem smislu neposredni pomeni. Drugi razred pomenov tvorijo tisti primeri pomena, v katerih je tisto, kar je menjeno, ono, kar pomenljivi izraz (ali njegov uporabnik) *pove*, v nasprotju s tistim, kar izraz implicira, predlaga, namiguje ali kar posredno sporoča. V teh primerih je menjeno v celoti ali pa le del "povedne" vsebine pomenljivega izraza. Med formalnostjo in povednostjo so možne štiri kombinacije.

(1) V primeru stavka "Predstojnik filozofskega oddelka v Berkeleyju je v svoji pisarni" imamo konvencionalni pomen pomenljivega izraza, torej je prisotna tudi for-

[13] Glej Sam Glucksberg in Boaz Keysar, "How metaphors work", v Andrew Ortony (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 402-406 in Raymond W. Gibbs, *nav. delo*, str. 255.

[14] Na tako stališče boste naleteli v že navedenem Glucksbergovem članku in v knjigi Davida Cooperja, *Metaphor*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str. 78.

[15] S. Neale, "Paul Grice and the Philosophy of Language", *Linguistics and Philosophy*, 15 (5), str. 509-559.

[16] Paul Grice, *nav. delo*, str. 361.

malnost. Kar je menjeno, je tudi tisto, kar pomenljivi izraz pove; tako je prisotna tudi povednost.

(2) Če vzamemo, na primer, stavek "Moj svak živi pod vznožjem Mont Blanca, njegova velika sestra pa je bila po drugi strani bolničarka v I. svetovni vojni". Tu takoj začutimo, da je besedna zveza "po drugi strani" nekako odvečna, nerealizirana oziroma zlorabljena. Tu gre za primer, kjer besedna zveza (po drugi strani) sicer ima nek konvencionalni pomen, ki pa očitno ni del tistega, kar besede povedo. To je, imamo formalnost brez povednosti.

(3) Recimo, da nekdo v ustreznem kontekstu reče "On je evangelist" in hoče s tem reči "On je hipokrit, rasist, reakcionar in grabežljivec". Če bi bil pomen tega stavka takšen, kakršen se sugerira, bi lahko upravičeno trdili, da je tisto, kar je nekdo menil, bilo dejansko ono, kar besede povedo. Tako bi bile njegove besede povedne, vendar pa bi bila njihova povedna vsebina neformalna in ne bi bila del konvencionalnega pomena uporabljenih besed. Tako bi imeli povednost brez formalnosti. In sem po mojem prepričanju sodi tudi metafora.

(4) Če nekomu, ki je sicer moškega spola, ob odhajanju iz oddelčnega sestanka rečem "Oprostite, gospodična" ali pa se mu elegantno priklonim, mu hočem nekako povedati, da se je na sestanku obnašal kot kaka primadona. Tu gre za primer, ko hočem nekaj povedati ali meniti brez formalnosti in brez povednosti.

Če drugega ne, se po tej klasifikaciji taka griceovska teorija metafore izogne očitku, ki leti na dvostopenjsko semantično teorijo metafore. Pri metafori imamo opravka samo s povednostjo, ne pa s formalnostjo (konvencionalnim, dobesednim pomenom). Če obstaja neko notranje področje značilnosti, ki sodijo k povedni vsebini pomenljivih izrazov in tvorijo del tistega, kar taki izrazi povedo, potem je mogoče napovedati, da bo obstajalo zunanje področje primerov, ki bodo vključevali značilnosti, ki dejansko tvorijo - čeprav niso del tistega, kar pomenljivi izrazi povedo - del onega, kar taki izrazi sporočajo na nekakšen blažji in manj neposreden način, del onega, kar na primer namigujejo ali sugerirajo. Namigujejo ali sugerirajo seveda v smislu propozicionalne vednosti, torej vednosti, da je nekaj tako-in-tako, ne pa v blažjem, nepropozicionalnem smislu, o katerem govori Davidson.

Velja poudariti, da za Gricea metafora ni zadeva jezika, kakor je mislila tradicionalna teorija, temveč misli. Tako je dal ponovno veljavo Richardsovi misli, da metafora ni besedna zadeva, premikanje in premeščanje besed, temveč sposojanje in občevanje med mislimi, prenos med konteksti, in anticipiral razvoj raziskovanja na področju pojmovnih metafor.

Metaphor, Literal Meaning, and Conversational Implicature

In the paper I analyse Grice's theory of conversational implicature which is the key to an interpretation of figurative meaning: we often use sentences to implicate or convey a

piece of information that transcends the (literal) meaning of a sentences, though in so doing we do not cease to observe the Cooperative Principle. This type of sentences also includes metaphors. Recently an allegedly Gricean theory of metaphor has been put forward which claims that this something more that is communicated is the literal meaning of the conversational implicature generated by the metaphorical expression rather than a new, metaphorical, meaning. The metaphorical expression is simply an ordinary, literal, sentence, which (with its utterance and context) invokes an additional proposition (conversational implicature) in us. The central part of my paper is aimed at proving that the aforementioned theory of metaphor contradicts both the letter and the spirit of Grice's theory, as it ignores the role that intentionality has in Grice's semantics. In addition, the theory is prone to be subjected to the objection that a metaphor involves some sort of a semantic deviation: first we have to grasp the literal meaning of the sentence, and only after we realise that the literal meaning is inappropriate in a specific context, do we begin to look for the metaphorical (or, in our case, for another literal) meaning. Experiments have been carried out which prove that this model of interpreting a metaphor is psychologically unrealistic.

At the end of the paper I propose the theory of metaphor which I believe is compatible with Gricean semantics. To support it, I make use of the concepts of formality and dictiveness used by Grice in his later works, and I make an attempt to prove that this kind of theory of metaphor can avoid the reproach of being a two-step account.

Keywords: metaphor, intention, conversational implicature, Grice.

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

POJMOVNE METAFORE IN NJIHOVA SEMANTIKA

V svoji knjigi se Kante ukvarja bolj s pojmovno kot z besedno metaforo. Temu zanimanju za pojmovno metaforo se pridružujem tudi jaz in zastavljam vprašanje, kako slednjo označiti. Predlagam in na kratko zagovarjam razlago, po kateri se v značilni pojmovni metafori pojem prenosnika uporablja za to, da kaže - ali včasih celo tvori - nov pojem-vsebino, ki je ustrezno povezan s starim pojmom in s prenosnikom. Ob domnevi, da je referent bistven za pojem, je to edini neparadoksen način dojemanja pojmovne metafore.

Ključne besede: pojmovna metafora, besedna metafora, referent.

> Končno imamo pred seboj prvo slovensko filozofsko knjigo o metaforah, ki nam ponuja obilico snovi in nekatere izzivalne misli. Moj namen ni predstaviti njene ocene, temveč želim izraziti spoštovanje njeni inspiracijski moči. Kante se v svojem delu giba od tradicionalnega gledišča, ki pojmuje metaforo predvsem kot jezikovno sredstvo k novejšemu, ki pa vidi metaforo kot pojmovni pojav. Slednje je tudi moje izhodišče.

I

> Domnevam, da je metafora (v vsaj enem pomembnem pogledu) stvar pojmov in njihovih medsebojnih odnosov. Vztrajal bom pri tradicionalni terminologiji in ločeval med vsebino [*tenor*] in prenosnikom [*vehicle*]: v metafori *ljubezen-je-potovanje* je ljubezen vsebina in potovanje prenosnik. Poskušal se bom osrediniti na raven pojmov in bom štel, da sta vsebina in prenosnik vsaj včasih pojma, kar pomeni, da je metafora pojmovna. Moje izhodiščno vprašanje je: Kako naj opišemo pojmovno metaforo? S katerimi besedami bi opisali kognitivno dogajanje? Trenutno stanje razprave ponuja nekoliko zmedeno sliko. Avtorji govorijo o “dojemanju pojma” preko metafore in se tako približajo govorjenju o konceptualizaciji pojma (Lakoff). Na pojme se pogosto nanašajo - v isti sapi - kot na analogne besedam in kot na analogne pomenom besed. Dodatni vir nejasnosti je nediferencirano govorjenje o “pojmovni domeni”...

Kako naj razmišljamo o pojmih?

Na začetku se je treba odločiti o dveh vprašanjih: o statusu samih pojmov (znak proti pomenu) in statusu pojmovnih povezav (lokalizem proti holizmu).

Pojmi niso besedni izrazi, temveč so:

a) *reprezentacije* v jeziku misli, domnevno nevralna koda, ali

b) *vsebine*-pomeni predstav, včasih opisani kot "način predstavitve", ali

c) *spretnosti*, spoznavne zmožnosti ali nekakšni deli vednosti-kako, ali

d) same *lastnosti*, pogosto dojete platonistično.

Za razpravo o metaforah je točka d) nesprejemljiva in točka c) dokaj čudna. Naj torej ostanem pri ostalih dveh in ju vsako posebej tudi komentiram.

a) Pojme kot *reprezentacije* pogosto prikazujejo kot datoteke. Zamislite si dani pojem-reprezentacijo, recimo "LJUBEZEN", kot datoteko z naslovom "LJUBEZEN", ki vsebuje poddatoteke in končno tudi dokumente, ki podrobno razložijo opis ljubezni lastnika te datoteke. Ena izmed poddatotek je lahko "EROTIČNA LJUBEZEN", druga pa "STARŠEVSKA LJUBEZEN". Poddatoteka lahko podrobno razloži, kakšen je poseben stereotip ljubezni pri nekom. Datoteka vsebuje tudi kazalce na druge datoteke, kot so "SPOLNOST", "ROMANTIKA 19. STOLETJA V KNJIŽEVNOSTI IN GLASBI", "POROKA" in "PISMO KORINČANOM".

b) Pojmi kot *vsebine* ali kot pomeni reprezentacij. Predstavljajte si jih kot pomene zgodbe, povedane v datoteki. Ena od klasičnih poti njihovega dojemanja so način dojemanja lastnika datoteke ali pa načini predstavitve posameznih elementov (domnevno) v svetu. Pojem-vsebina LJUBEZEN (vsebine bom označeval z velikimi tiskanimi črkami) je način razumevanja čustva ljubezni.

V nadaljevanju se bo izraz *"pojem" nanašal na pojem-vsebino*. Ko bom besedo uporabljal v smislu reprezentacije (datoteke), bom to tudi izrecno povedal. Pojmovna metafora povezuje reprezentacije in vsebine: "ljubezen-je-potovanje" vsekakor povezuje uporabnikov pojem-vsebino LJUBEZEN z njegovim pojmom-vsebino POTOVANJE; to se domnevno dogaja v nekem mentalnem jeziku, v katerem sta uporabljeni pojmovni reprezentaciji za oba pojma.

V nadaljevanju bom obdelal notranjo zgradbo pojma-vsebine. (Predpostavljam, v nasprotju s Fodorjem, da imajo pojmi notranjo semantično zgradbo). Vzemimo na primer besedo LISJAK: glede na zgradbo se povezuje z besedo LISICA in SAMEC, vendar pa ne z ZVIT, četudi bi povezava z ZVIT lahko bila močne narave. Predlagam, da predpostavljamo, kar se imenuje lokalistično (zmerno holistično) pojmovanje: nekatere povezave so za dan pojem bistvene, nekatere pa ne. Predpostavljam, da bistvene povezave določajo referenco in da je sprememba reference ravno sprememba pojma.

Sedaj bomo vpeljali še dodaten strokovni pojem. Poimenujmo snope, ki izražajo povezave, "pojmovanja": na primer propozicije, da so lisjaki lisice in da so lisjaki samci, tvorijo pojmovanje. Takšno pojmovanje je bistveno za pojem LISJAK. Dru-

go pojmovanje, da so lisjaki zviti, ni bistveno, vendar kljub temu trdno povezano s pojmom LISJAK (predstavniki radikalnega holizma zanikajo kakršnokoli semantično razliko med obema).

Predstavljajte si reprezentacije pojmovanj danega pojma kot poddatoteke pojma-datoteke. Ena poddatoteka lisjaka lahko vsebuje definicijsko pojmovanje (lisica+samec), druga pa stereotipsko pojmovanje (zvit, krut, jé piščance).

II

Za uvedbo svojega primera bom opisal kratko zgodbo, ki sem jo nekoliko oblikoval po znanem primeru računalniške metafore in namen katere je večja raznolikost.

Zgodba se dogaja pred približno pol stoletja, ko so bili ljudje še blaženi v svojem nepoznavanju kognitivne znanosti. Jane se pritožuje svoji prijateljici glede Billa, privlačnega kolega v pisarni: "Bill me sploh ne opazi kot žensko, v pisarni je preprosto slep za takšne stvari. Veš, v glavi ima te ločene predale, enega za delo, drugega za romanco in na svojo nesrečo sem pač pristala v napačnem predalu."

Po mojem mnenju se Jane s svojim hipotetičnim metaforičnim pojmom "PREDAL-V-GLAVI" posreči nanašati na nekaj pomembnega v Billovem duhu. Če gledamo z našega stališča, je Jane s podrobnim opazovanjem in intuicijo uganila, da v Billovi glavi obstajajo zaprti podsistemi, ki jih danes imenujemo kognitivni moduli oz. bolj natančno modul za pozornost. V nadaljevanju bo to moj glavni primer. Osredinil se bom na to izrazito tvorno in kognitivno plodno vrsto pojmovne metafore. Te metafore so osrednjega pomena v znanosti, zdravem razumu in celo teologiji. Sedaj lahko z uporabo našega primera oblikujemo osrednje vprašanje.

Kakšen pojem predstavlja izraz "predal-v-glavi-nekoga"? Ali predstavlja isti stari pojem kot začetni pojem-prenosnik, dobesedni "predal-star"? Po mojem mnenju predstavlja izraz nov pojem, ki ga imenujem "PREDAL-V-GLAVI-NEKOGA" in je izpeljan iz starega pojma PREDAL. Moj pogled na dogajanje je sledeč: Jane je (spontano) ustvarila ogrodje novega pojmovanja, ki opisuje nekaj mentalnega, domnevno snop Billovih interesov, ki vodijo njegovo pozornost, morda celo njegovo zaznavanje in sklepanje. Ta snop filtrira določene informacije (recimo informacije o poslovnih vidikih) in blokira nekatere druge (tiste o spolni privlačnosti ali možnem partnerju). Glede na Jane in njene interese je dramatična stran snopa njegova *nepredirnost* za informacije, ki jih želi sporočiti Billu. (Karakterizacija je očitno funkcionalna). Ogrodje pojmovanja je sposojeno od osrednjega pojmovanja, ki sestavlja pojem PREDAL, to je, iz podmnožice funkcionalnih značilnosti predala. Z dodajanjem spreminjevalca V-GLAVI-NEKOGA se je Jane posrečilo nanašati na novo vsebino, na *novo vrsto stvari*, ki ni neposredno povezana s pravim predalom. Rezultat tega je drugačno pojmovanje s pravim novim referentom, kar zadostuje za tvorbo novega pojma. Če to izrazimo v okviru datoteke, je tisto, kar se je zgodilo, to, da se je nabralo dovolj gradiva posebne vrste za odprtje nove datoteke. Ta datoteka ima naslov "PREDAL-V-GLAVI-NEKOGA" in vsebuje opis funkcionalne vloge stvari, njeno nepredirnost in njeno vlogo pri filtriranju informacij. Prav tako

vsebuje kazalce na staro datoteko "PREDAL" in morda tudi na datoteke človeškega obnašanja (dvorjenje, navade na zmenku in podobno). Tukaj opozarjamo, da nam ni treba govoriti o velikih pojmovnih domenah, recimo o tem, kar obstaja v svetu in v duhu, o preslikavi misli, ki sta preslikani druga na drugo. Prenesenih je bilo le nekaj značilnosti in to je vse. Govor o pojmovanju je bolj ekonomičen kot govor o domenah.

Pojem PREDAL-V-GLAVI-NEKOGA še ni opremljen z običajnimi značilnostmi, saj manjkata dve spoštovanja vredni kvaliteti: prvič, popolnost. Pojem je odprt za nove karakterizacije, ki se lahko izkažejo kot zanj zelo pomembne. (Zahvaljujem se R. Boydu, ki me je na to opozoril). Prav tako pojem še ni pridobil nobenega od ne-bistvenih pojmovanj - satelite okrog osrednjega jedra nepredirnosti in filtriranja -, ki so značilni za zrele človeške pojme. Drugič, pojem (še) ni leksikaliziran: nosi samo metaforično ime. Šele veliko kasneje se pojavi Fodor in si izmisli izraz "mentalni modul" [*mental module*], in tako je pojem krščen.

To stališče - po katerem pojem-prenosnik služi za kazanje na popolnoma nov pojem-vsebino - bom zagovarjal tako, da ga bom primerjal z njegovimi glavnimi možnimi tekmeci. Obstajajo naslednje možnosti:

(1) Sam pojem-prenosnik predstavlja novega referenta, modul (besedni izraz predstavlja star pojem).

(2) Pojem-prenosnik predstavlja pojem-vsebino. En pomen (PREDAL) izraža drugega (MODUL).

(3) Izraz predstavlja nekoliko spremenjen star pojem (še vedno v grobem identičen s starim). Star pojem predstavlja konkretne lesene ali kovinske predale, nov pa predstavlja funkcionalne predale. Star in nov pojem sta v približno isti relaciji kot naiven pojem vode in znanstven pojem vode.

Alternativa (1) problem samo ponovi: kako lahko pojem (PREDAL) legitimno predstavlja objekt (na primer modul), ki ni njegov primerek? To očitno ni izhodiščna teza.

Premislimo možnost (2), ki je videti najbolj konzervativna, nekaterim ljudem pa tudi najbolj naravna, saj je analogna tradicionalno razumljenim besednim metaforam: en izraz "stoji namesto" drugega. Ena različica te možnosti se izrazito kaže v zapletenem predlogu Eve F. Kittayeve (Kittay, 1995). Kittayeva označi metaforičen pomen kot "pomen drugega reda" [*second order meaning*] (Kittay, 1995: 94). S tem, da sprejema pomene kot načine predstavitve in uporablja "temo" [*topic*] kot izraz za vsebino, piše:

"… pomen izraza prenosnik je način predstavitve, vendar pa ni predstavljen referent prenosnika, temveč tema metafore … Tema je tisto, kar je bilo predstavljeno s pomenom izraza prenosnik. Vendar pa tema ni referent; splošno gledano so izraz ali izrazi tisti, ki se nanašajo na kakšen objekt ali bitnost v svetu, sam pomen teme pa je način predstavitve referenta." (Kittay, 1995: 95)

To je uradna formulacija njenega stališča (od katerega se tu in tam oddalji), ki trdi, če povzamemo dobesedno, da se pojem (način predstavitve) prenosnika nana-

ša na izraz-vsebino. Poglejmo, kako to stališče karakterizira oba primera, našega in primer Kittayeve:

	SPLOŠNA STRUKTURA	PRVI PRIMER	DRUGI PRIMER
PREDSTAVITVENA STVAR	**pojem** prenosnik (=način predstavitve) se nanaša na	**pojem** PREDAL se nanaša na	**pojem** VOLK se nanaša na
PREDSTAVLJENA STVAR	**izraz** *vsebina* (tema)	**izraz** "*modul*"	**izraz** "*človek*"

Kako naj si to razlagamo? En zelo nesprejemljiv vidik tega stališča je izbira vrste predstavljene stvari, namreč besed ali izrazov. Je možno, da je predstavljena stvar, izražena z metaforo "Človek je volk", beseda "človek" in ne ljudje ali pojem ČLOVEK? To bi pomenilo, da metafora ni le v besedah, temveč tudi *o besedah*. To je resnično čudno gledišče.

Naslednja težava je v izbiri predstavitvene stvari, to je načinu predstavitve. To gledišče nakazuje, da je način predstavitve (neke vrste) stvari *ločljiv* od stvari, ki jo predstavlja: način predstavitve predala je lahko ločen od predala in prilepljen na nekaj drugega (modul). Vprašanje je, ali so tako avtonomni načini predstavitve sploh smiselni? Ali lahko ločimo način, kako razmišljamo o nekom ali nečem (recimo prijatelju), in potem s takšnim ločenim "načinom, kako razmišljamo" o nečem drugem, označimo drugo stvar? To deluje nekoliko nesmiselno. Kakšen je moj "način razmišljanja o Petru", neodvisno od tega, da je to razmišljanje o Petru?

Lahko poskusimo popraviti vsaj prvo nesprejemljivost in si izmislimo avtorico Kittayevo*, ki vzame za predstavljeno stvar spet pojem ali način predstavitve, vendar predstavitve vsebine.

	SPLOŠNA STRUKTURA	PRVI PRIMER	DRUGI PRIMER
PREDSTAVITVENA STVAR	**pojem** prenosnik (=način predstavitve) se nanaša na	**pojem** PREDAL se nanaša na	**pojem** VOLK se nanaša na
PREDSTAVLJENA STVAR	**pojem** *vsebina* (tema)	**pojem** "*modul*"	**pojem** "*človek*"

Po mojem je ta tabela dosti bolj verjetna kot prva in ustreza določenim stvarem, ki jih dejansko Kittayeva trdi. Še vedno pa ji ne uspe rešiti drugega problema: Če rečemo, da ena vsebina-pomen predstavlja drugo, rečemo, da en pomen pomeni

drugega. Sam ne poznam nobene razlage "pomena", ki bi dopustila osmisliti to obliko besed. Vsebine so v bistvu pomeni, torej je sprememba pomena sprememba vsebine. Ideja, da ena vsebina predstavlja drugo, je absurdna.

Zakaj se torej alternativa (2) zdi tako privlačna? Njena privlačnost je posledica zamenjevanja med znakom, reprezentacijo in tistim, namesto česar stoji. Ko naivno trdimo, da en pojem P_1 predstavlja drugega, P_2, mislimo s P_1 pojem - reprezentacijo (analogno besedni reprezentaciji) in s P_2 pojmovno vsebino.[1] Ta dvoumnost skriva v sebi absurdnost predloga. (Stvari so še hujše za spretnosti. Da ena prepoznavna spretnost predstavlja drugo spretnost, je enostavno nesmiselno.) Alternativa (2) je potem izključena.

Pretehtajmo sedaj alternativo (3), ki nas popelje na spolzki teren. Koliko se lahko pojem spremeni in še vedno ostane isti pojem? Mnenja o tem se zelo razlikujejo. Vzemimo, na primer, VODO. Eden od glavnih razlogov, morda celo *glavni* razlog za to, da naivne in znanstvene pojme štejemo kot utelešenja istega pojma, je *istost referenta* (oz. pogojev zadovoljitve, če vzamemo bolj natančno formulacijo). Oboji predstavljajo vodo in referenca (ali zadovoljitev) je odločilna za pojme (ali vsaj za njihovo uporabo: vsekakor jih primarno uporabljamo za govorjenje o stvareh, torej nam je pomembno, katere stvari izberejo). Tukaj lahko sklepamo, da je identiteta reference nujna vsaj za identiteto pojmov (*glej* Devitt, 1996). Če nanesemo kriterij istosti reference na naše metaforične izraze, postane očitno, da se ne nanašajo na isti pojem. Referenti od PREDALA-STAREGA in od PREDALA-V-GLAVI-NEKOGA so preprosto različni in tako sta tudi oba pojma različna, kar nas pripelje do naše alternative.

S tem ko smo izločili vse tri alternative, smo spet pri našem stališču, (opažam, da se tudi Kittayeva sama včasih zelo približa temu, na primer, ko piše o "novem pomenu", ki vznikne iz metafore; po njenem pri interpretaciji metafore "pripišemo pomen rezultatu delovanja besed skupaj z določenimi kontekstnimi situacijami" (str. 100) in "pomen je tisti, ki vznikne, ko obstaja več kot ena vsebinska raven" (str. 96). Nov pomen bi torej moral biti identičen novemu načinu predstavitve ali pojmu, kar se popolnoma ujema z našim stališčem. Kittayevo večkrat vodi - kot bi rekel Aristotel z njegovo značilno skromnostjo, ko pride do propagiranja njegovih lastnih pogledov - "sila same resnice", da soglaša s pravim pogledom). Če povzamemo, metaforičen pojem je v primerih, kot je PREDAL, nov samostojen pojem, ustvarjen z interakcijo nekaterih starih pojmov.

III

Naš naslednji korak se tiče metafor, kot je *ljubezen-je-potovanje*, ki povzroči, da

[1] Kakorkoli, pojmi niso besedni izrazi, temveč so:
a) *reprezentacije* v jeziku misli, domnevno nevralna koda, ali
b) *vsebine*-pomeni predstav, včasih opisani kot "način predstavitve", ali
c) *spretnosti*, spoznavne zmožnosti ali nekakšni deli vednosti-kako, ali
d) *univerzalije*, platonske lastnosti.
Do samih reprezentacij nimamo dostopa (razen do njihovih besednih oblik) in tako ni možno neposredno povedati, katera reprezentacija je uporabljena v metafori.
Kar zadeva naturalistične kandidate, nam ostanejo vsebine (in spretnosti), in univerzalije. Ideja, da lahko Jane povzroči, da bi same univerzalije predstavljale druge univerzalije, je vsekakor neverjetna. Torej ostanejo vsebine-pomeni in spretnosti.

ljubezen vidimo "v okviru" potovanja. Ukvarja se s tistimi tvornimi metaforami, ki niso tako dramatično inovativne kot one, o katerih smo pravkar razpravljali, in ne tvorijo popolnoma novih pojmov, vendar pa omogočajo njihovemu uporabniku, če uporabimo običajen opis, da "vidi pojem iz ene domene v okviru pojmov druge".

Najpreprostejša karakterizacija je v okviru realnih stvari in njihovih (resničnih ali zamišljenih) lastnosti: uporabnik vidi ljubezen v okviru potovanja. (Takšna preprosta karakterizacija je resnično zelo potrebna, saj pokriva, na primer, znano metaforo *Julija-je-sonce*, zaradi katere vidimo osebo, ne pojem, "v okviru" neke druge stvari, tukaj sonca.) V kakšnem odnosu naj bodo uporabnikovi pojmi, da bi dovoljevali izvršitev takega mojstrskega dela? Pretehtajmo nekaj predlaganih kandidatov. "Videti pojem v okviru drugega pojma" ni nič drugega kot precej nejasna - čeprav prijetna in vzpodbudna - slika, "konceptualizacija pojma" pa je nesmisel, (ki očitno predpostavlja obstoj ne-konceptualiziranih pojmov). "Razumevanje pojma s pomočjo drugih pojmov" je preveč splošno, saj pokriva tudi nerelevantne primere, na primer, razumevanje pojma MESOJEDEC s pomočjo JESTI in MESO, kar ne vsebuje ničesar metaforičnega. Še več, iskanje formulacije mora pokrivati tudi Julija-primer, v katerem se pojem-sonce tiče Julije in ne drugega pojma (ne moremo predpostavljati, da ima Romeo individualen pojem-JULIJA). Očitno je potrebno še dodatno delo.

Sledi oris predloga, kjer bom uporabljal primer *ljubezen-je-potovanje*. Zamislimo si začetno situacijo, v kateri se o ljubezni še ni razmišljalo v okviru potovanja. Bodoči uporabnik (in izumitelj) metafore ima na tej stopnji nek pojem o bodoči vsebini, LJUBEZNI, ki domnevno zajema osrednje, bistveno pojmovanje (ki določa njegovo referenco, to je, katero čustvo velja za ljubezen), in nekaj s tem povezanih pojmovanj. Ima tudi neko pojmovanje (pojmovanja) o potovanju. Tako začne razmišljati o svoji ljubezni do partnerja kot o skupnemu potovanju in na določeni točki posploši to na vse primere ljubezni. Kaj se dogaja? Strinjam se z Lakoffom v domnevi, da uporabnik *izlušči vzorec*, ki je skupen njegovemu pojmovanju ljubezni (vsebina) in potovanja (prenosnik). (Vendar se vzdržim pri sklicevanja na obsežna področja.) Recimo, da sta obe stvari skupno podjetje s ciljem; obe pa sta taki, da lahko uživamo v samem procesu, še pred prihodom na cilj. Te začetne podobnosti narekujejo novo iskanje. Bodočemu uporabniku postane očitna druga značilnost ljubezni - recimo, njena nagnjenost k nepredvidljivim nesrečam -, ki je skupna s potovanjem. Rezultat je nov pogled na ljubezen; v našem načinu izražanja, novo pojmovanje. V okviru datoteke je to nova poddatoteka datoteke z naslovom "LJUBEZEN".

Naj posplošim. Tvorec - in kasneje uporabniki - izhaja iz nekega *pojmovanja-vsebine* PV in nekega *pojmovanja-prenosnika* PP. Opazi skupen vzorec, ki je bolj jasen znotraj PP kakor znotraj PV in začne z gradnjo novega sistematičnega pojmovanja vsebine (LJUBEZEN), imenujmo ga *novo pojmovanje vsebine* NPV. NPV vsebuje tiste (domnevne) značilnosti vsebine, ki so (mislimo, da so) skupne s prenosnikom: NPV karakterizira vsebino v okviru takšnih značilnosti. Nekatera NPV so zelo odprta in nedokončana in dopuščajo modifikacije, ki so del pojmovanja-prenosnika. To se ujema z idejo tistih, kot sta Blackburn in Boyd, ki vztrajajo na

trajnem tvornem potencialu metafor.

Predlog se ne dotakne tega, kako osrednja so uporabljena in tvorjena pojmovanja. Pušča možnost, da je NPV osrednje za vsebino. V tem primeru NPV tvori nov pojem, ne pa podrejenega pojmovanja, ki je povezano z nekim starim pojmom-vsebino, in tako se približamo različici tvorne metafore PREDAL-V-GLAVI. Je fleksibilen tudi glede "velikosti" pojmovanja in kompleksnosti pojmovnih povezav; dopušča dokaj preprosto preslikavo posameznih značilnosti, kakor tudi globalno preslikavo med obsežnimi pojmovnimi domenami.

Predlog lahko brez problemov nanesemo tudi na primer Julije, ne da bi priklicali dvomljive individualne pojme. Sugerira, da Romeo tvori - ali posodobi - pojmovanje (ne pojem), ki je povezano z njegovo reprezentacijo (verjetno ne-pojmovnim mentalnim "imenom") Julije. Tako NPV je lahko zelo bogato in kompleksno. Vrnimo se k lisjaku oz. lisici in se spomnimo Janačkove opere "Zvita majhna lisica": če se vrnemo v zgodovino, je skladatelj morda razmišljal o njegovi dragi Kamili na način lisice ("Kamila je majhna zvita lisica"), a poslušalec mora slišati in razumeti celotno opero, da lahko razbere, katero pojmovanje je bilo mišljeno.

Naj povzamem: v pojmovni metafori se nova pojmovanja tvorijo na podlagi starih. Najpogosteje novo pojmovanje izbere staregа referenta (vsebino) in ga karakterizira na nov, informativen in zanimiv način. Včasih novo pojmovanje naleti na novega referenta (novo vrsto referenta): to je primer odkritja z metaforo in tukaj lahko govorimo o tvorbi popolnoma novega pojma(-vsebine).

prevedla Mojca Primorac

Conceptual Metaphors and Their Semantics

In his book Kante is more interested in conceptual metaphor than in the verbal one. I join his interest and raise the question how to characterize the former. I propose and briefly defend the account according to which in typical conceptual metaphor the vehicle concept serves to point to--or sometimes even generate--a new tenor-concept, relevantly related to the old one and to the vehicle. Assuming that referent is essential to concept, this is the only non-paradoxical way of conceiving conceptual metaphor.

Keywords: conceptual metaphor, verbal metaphor, referent.

Literatura

Devitt, M. (1996). *Coming to our senses*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kittay, E.F., (1995). "Metaphor as rearranging the furniture of the mind", v Z. Radman (ur.), *From a Metaphorical Point of View*, Berlin in New York, W. de Gruyter.

Lakoff, G. (1994). "What is Metaphor", v J. A. Barnden in K. J. Holyoak (ur.), *Advances in Connectionist and Neural Computation and Theory*, 3. zv., Norwood, N. J., Ablex.

Olga Markič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

METAFORA IN KOGNITIVNA ZNANOST

V prvem delu prispevka sta predstavljeni dve skrajni stališči do vloge računalnika pri razlagi kognitivnih procesov. Klasik jemlje komputacijo dobesedno in zanika, da bi bila to metafora. Nasprotnik gleda na računalnik kot na še eno novo metaforo v vrsti poskusov, da bi razložili duševne procese, ki jo bo kmalu zamenjalo novo tehnološko odkritje. Vendar ti dve stališči ne izčrpata vseh možnosti. Računalniška metafora je primer teorijsko konstitutivne metafore, ki ima induktivno odprti konec in spodbuja k novim raziskovanjem. Ta so pokazala, da informacijski proces ni le manipuliranje s simboli, ampak je lahko tudi razširjanje aktivacijskih vrednosti po konekcionistični mreži. V prispevku zagovarjam stališče, da konekcionistična teorija predstavlja izboljšavo kognitivne teorije, ki temelji na računalniški metafori, in bolj ustrezno opisuje kognitivne procese.

Ključne besede: metafora, kognitivna znanost, komputacija, konekcionizem.

> "Nemara ni treba posebej opozoriti na to, da so se začetki kognitivnih znanosti utemeljevali na metafori *Možgani so računalnik*." S tem stavkom uvede B. Kante svoj kratek zapis o metafori v znanosti v predgovoru svoje zanimive knjige "Metafora in kontekst", v kateri pa se sicer (žal) ne ukvarja s tem področjem. Ker sem ob branju člankov s področja kognitivne znanosti dobila vtis, da je okrog tega, ali in kdaj gre v kognitivni znanosti za metafore in če gre, kakšna je njihova vloga, kar precej nejasnosti, sem skušala poiskati širši okvir, ki bi mi pomagal razumeti, kako je z metaforo v znanosti. To bom nato skušala uporabiti na primeru kognitivne znanosti, še posebej pri vprašanju odnosa med klasično kognitvno znanostjo in konekcionizmom. Konekcionizem je ponudil nove metafore in s tem vpeljal novo terminologijo. Zagovarjala bom trditev, da bolj ustrezno opisuje vzročne in razlagalne lastnosti duha/možganov.

Dva pogleda na vlogo računalniške metafore

> Naj najprej na kratko uvedem osnovne pojme. Pri preučevanju metafore v znanosti govorimo o dveh področjih raziskovanja, med katerima je vzpostavljena analo-

gija. Ciljno področje, to je tisto, ki ga želimo razložiti, in prvotno področje, to je tisto, iz katerega črpamo metafore. V našem primeru predstavlja ciljno področje človekov duh/možgani (drugotni predmet metafore), prvotno področje pa računalnik (prvotni predmet metafore). Z odkritjem računalnika je v preučevanju duševnih procesov prišlo do velikih sprememb. Razvijati se je začela nova znanost, imenovali so jo kognitivna znanost, katere temeljna postavka je bila analogiji med digitalnim računalnikom in duhom (angl. *mind*), tj., da sta tako računalnik kot duh informacijska sistema, ki dobivata informacije iz okolice, jih hranita in obdelujeta ter nato posredujeta rezultate. Pri opisu in razlagi kognitivnih procesov so znanstveniki začeli uporabljati nove pojme, ki so prihajali iz računalništva, kot na primer program, procedura, algoritem, hierarhičen nadzor, shema. Poleg tega, da je imel računalnik vlogo nosilca metafore, je po drugi strani predstavljal orodje, s pomočjo katerega so potekale simulacije določenih kognitivnih procesov, kot na primer reševanje problemov, priklic iz spomina, prepoznavanje vidnih vzorcev. Zaradi te dvojne vloge računalnika je prihajalo in še prihaja do mnogih nejasnosti. V grobem bi lahko glede na status oziroma vlogo, ki jo pripisujejo računalniku, opredelili dve skupini. V prvi so tisti (npr. Fodor, Pylyshyn, Simon in Newell), ki postavljajo hipotezo, da mentalno procesiranje dobesedno je komputacija in da v človeškem duhu neprestano poteka hitro in v veliki meri nezavedno iskanje, spominjanje in sklepanje oziroma bolj splošno manipuliranje s simboli. Na enak način, kot je v računalniku zakodirana vsebina računalniških reprezentacij - simbolov, je tudi v možganih zakodirano znanje. V obeh primerih gre za fizično uprimerjene simbolne strukture. Zagovorniki tega stališča menijo, da je človeško mišljenje manipuliranje s stavki notranjega jezika misli. Pri tem poudarjajo, da je bistveno to, da gre za manipulacijo s simboli (komputacijo), da pa je realizacija v možganih lahko precej drugačna kot pri današnjih računalnikih. Kognitivni znanstvenki iz te skupine torej smatrajo, da duh dobesedno je računalnik - manipulator simbolov.

Druga skupina, v katero sodita znani raziskovalec možganov Karel Lashley in filozof John Searle, pa meni, da je računalnik le še ena od vrste metafor v zgodovini filozofije in psihologije, ki naj bi pripomogle k razumevanju narave duha, mišljenja, zaznavanja in drugih kognitivnih procesov. Te metafore odsevajo sodobno stanje v znanosti in tehnologiji in so v uporabi le relativno kratek čas, dokler jih ne izrinejo nove. Naj naštejem nekaj največkrat omenjenih zgledov (primerjaj Valentine, 1992). V osemnajstem in v začetku devetnajstega stoletja so prevladovale metafore iz mehanike. Tipični predstavnik je bil La Mettrie z delom “Človek stroj” (L'Homme machine, 1747), pa tudi prve študije fiziologov so se zgledovale pri mehaniki. Prav tako je pri sodobni fiziki za opis delovanja duha iskal inspiracijo Freud (pretok energije, elektromagnetizem). Iz začetka stoletja je znana Sherringtonova metafora telefonske centrale za centralni živčni sistem. Ker nanjo lahko gledamo kot na črno škatlo, je predstavljala motivacijo za behaviorizem. Metafore iz znanosti in tehnologije lahko najdemo tudi v parapsihologiji, recimo, pojav radia je sprožil uporabo z njim povezanih pojmov, kot so npr. valovi, oddajanje. Omenjene metafore v današnji psihološki znanosti ne igrajo več vidnejše vloge, ohranile so se le v vsakdanjem govoru, kjer jih velikokrat uporabljamo, ne da bi se jih sploh zavedali. Na primer: “Manjka mu koleščk v glavi.” “Petru je pa jer-

men dol padel." "Maji je prekipelo." "Popustili so ji vsi ventili." "Z Markom sva na isti valovni dolžini."

Iz povedanega bi lahko sklepali, da je metaforični jezik v znanosti v uporabi predvsem v začetnih fazah znanstvene discipline, ko le-ta še ni dovolj razvita. Od znanstvenega jezika zrele znanosti naj bi se razlikoval predvsem v tem, da mu primanjkuje natančnosti, ki sicer odlikuje znanstvene trditve. Vloga metafore v znanosti bi bila po tem gledanju omejena na predteoretično obdobje, v zreli znanosti pa bi služila predvsem v hevristične in pedagoške namene (kot npr. iz šolskih klopi vsem dobro poznana analogija med Rutherford-Bohrovim modelom atoma in sončnim sistemom), saj bi namesto metaforičnega opisa s pomočjo bolj poznane domene pojav lahko natančno in dobesedno opisali.

Ti dve stališči predstavljata skrajnosti: prvo zanika, da bi v kognitivni znanosti sploh šlo za metaforo. Na tisti ravni opisa, ki je pomembna za kognitivno znanost, duh dobesedno je računalnik in operacije duha dobesedno so komputacije. Drugo stališče obravnava tako osrednji pojem računalnika kot vse z njim povezane pojme (komputacija, program,...) metaforično. Ti pojmi bi kot zanimive in uporabne metafore sicer res lahko spodbudili oblikovanje novih hipotez ali celo pripeljali do novih odkritij, vendar pa sami niso realistični opisi kognitivnih procesov. Ciniki zato menijo, da je tudi računalniška metafora, tako kot prej omenjeni zgledi iz zgodovine, le zadnji krik mode, ki jo bo odplavil nov tehnološki dosežek.

Teorijsko konstitutivne metafore

Vendar to ni edino razumevanje vloge metafore v znanosti. Kot ugotavlja R. Boyd (1993), katerega stališče bomo sprejeli, metafore izražajo nove teoretične trditve, za katere ne poznamo nobenih dobesednih parafraz. Te metafore pomagajo pri konstituciji znanstvene teorije, zato jih Boyd imenuje *teorijsko konstitutivne metafore*. Tvorijo razred metafor, ki ima pomembno vlogo predvsem v sorazmerno mladih znanostih (kot je na primer kognitivna psihologija). Ena izmed koristi, ki jo prinašajo, je uvajanje nove teoretične terminologije na področja, kjer pred tem sploh še ni bilo nobene terminologije. Teorijsko konstitutivne metafore uvedemo takrat, "ko obstaja (ali se zdi, da obstaja) dober razlog za prepričanje, da obstajajo teoretično pomembni vidiki podobnosti ali analogije med dobesednimi predmeti metafor in njihovimi sekundarnimi predmeti. Funkcija takih metafor je, da nas spravi na sled teh vidikov podobnosti ali analogije: metaforične termine v takih metaforah je mogoče dejansko najbolje razumeti kot referirajoče na značilnosti sveta, ki je orisan v okviru teh - nemara še neodkritih - podobnosti in analogij". (Boyd, 1993: 489)[1] Lahko se torej zgodi, da vsaj na začetku niti ni povsem jasno, kateri so relevantni vidiki podobnosti ali analogije in je zato mnoge potrebno šele odkriti. Ena od značilnosti teorijsko konstitutivnih metafor je po Boydu ravno v tem, da imajo *induktivni odprti konec*. To pomeni, da je znanstvenik povabljen k raziskovanju podobnosti med značilnostmi prvotnih in drugotnih predmetov, tudi takih, ki še niso povsem razumljene ali sploh še niso odkrite. Čeprav

[1] Vsi citati iz tega članka so povzeti po še neobjavljenem prevodu B. Kanteta. Za prijazno posredovanje slovenskega prevoda se mu najiskreneje zahvaljujem.

razumljivost teorijsko konstitutivnih metafor temelji na tem, da je raziskovalec zmožen uporabiti nekatere implikacije, ki temeljijo na njegovem sedanjem razumevanju drugotnega predmeta, na prvotni predmet, je njihova funkcija širša. Usmerjena je predvsem v nadaljnje raziskovanje, ki bo omogočilo novo razumevanje teoretsko relevantnih vidikov podobnosti ali analogije. Ker ne moremo vnaprej vedeti, kakšne rezultate bodo prinesle raziskave, zato tudi ni mogoče vnaprej napovedati ali zanikati popolne eksplikacije teorijsko konstitutivnih metafor.

Za boljše razumevanje morda ni odveč opozoriti na podobnosti in razlike med temi metaforami in književnimi metaforami. Po eni strani sta si podobni, saj obe vrsti druži skupna lastnost, da uporabniki večinoma niso zmožni natančno določiti relevantnih vidikov podobnosti ali analogije in da uspeh metafor ni odvisen od sporočanja povsem določenih vidikov podobnosti, kot tudi ne od tega, ali je na voljo popolna eksplikacija. Razlikujeta pa se po tem, da nalogo eksplikacije konstitutivne metafore opravljajo znanstveniki sami kot del raziskovanja, pri književni metafori pa je razlaga delo teoretikov oziroma komentatorjev književnega dela.

Boyd v svojem članku tudi dokazuje, da posebna vrsta odprtosti in neeksplicitnosti, ki je značilna za teorijsko konstitutivne metafore, teh metafor ne razločuje od drugih primerov znanstvene terminologije. Gre predvsem za uvedbo nove terminologije in spremembo uporabe obstoječe terminologije. Naloga metafore je, da priskrbi jezikovne kategorije, ki opisujejo vzročno in pojasnjevalno pomembne značilnosti sveta. Kot pravi, je “uporaba metafor eno izmed mnogih sredstev, na voljo znanstveni skupnosti, da bi opravila nalogo *prilagoditve jezika vzročni strukturi sveta*. … je naloga take ureditve našega jezika, da naše jezikovne kategorije 'režejo svet v njegovih stičiščih'.” (Boyd, 1993: 483)

Z računalniško metaforo so znanstveniki pridobili pojmovni aparat, s katerim poskušajo opisati in razložiti delovanje duha. Računalniški izrazi, kot so komputacija, algoritem in shema, se v kognitivni teoriji nanašajo na dejanske procese oziroma entitete. Tistim, ki tak pristop kognitivne znanosti zavračajo in se pri tem sklicujejo na neuspele primere metafor v zgodovini, lahko odgovorimo, da sklepajo prehitro in na podlagi neustrezne evidence. Prvič, v znanosti ni tako malo uspešnih primerov metafor. Vzemimo na primer mehansko metaforo črpalke za srce, ki je omogočila spoznanje o pomembnosti krčenja srca (kontrakcije). In drugič, ne glede na to, kako uspešne so bile prejšnje metafore o duhu/možganih, lahko o tem, ali in kako uspešna bo nova teorija, odloča le nadaljnje raziskovanje.

Boyd meni, da je bistvena značilnost teorijsko konstitutivne metafore njena odprtost. Predlagam, da še radikaliziramo to njegovo stališče. Ne samo, da “uporaba teorijsko konstitutivnih metafor spodbuja odkrivanje novih značilnosti prvotnega in drugotnega predmeta in novo razumevanje teoretsko relevantnih vidikov njune podobnosti ali analogije” (Boyd, 1993: 489), ampak lahko teorijsko konstitutivne metafore, kot izrazi nove teorije drugotnega področja, povratno vplivajo na samo raziskovanje prvotnega področja. Interakcija med prvotnim in drugotnim področjem tako lahko pripelje do novih odkritij in do konstitucije novih teorij na obeh področjih. Zdi se mi, da se nekaj takega dogaja v primeru računalniške metafore v kognitivni znanosti. Ne gre le za enosmerno povezavo, pri kateri kognitivni

znanstveniki jemljejo iz računalništva, ampak proces poteka tudi v drugi smeri. Raziskovanja kognitivnih znanstvenikov so vzpodbudila računalničarje k novim pristopom v programiranju, ki se zgledujejo po tem, kako človekov duh/možgani izvajajo kognitivne procese. S temi novimi pristopi se precej spreminja tudi računalništvo samo in vzpodbuja razmišljanja o drugačnem pojmovanju računalnika.

Klasična in konekcionistična teorija v kognitivni znanosti

V drugem delu prispevka bom pokazala, kako pri raziskovanju kognitivnih procesov v različnih fazah razumevanje prvotnega področja (primarne domene) vpliva na raziskovanje drugotne (sekundarne) oziroma kako metafore usmerjajo raziskovanje.

Osnovna hipoteza kognitivne znanosti je, da je duh/možgani informacijski sistem. Tako duh/možgani kot računalnik procesirata informacije. Vendar prihaja do razhajanj med kognitivnimi znanstveniki glede določanja osnovnih operacij, ki potekajo v informacijskem sistemu. V grobem lahko navedemo dva pristopa k pojasnjevanju kognitivnih procesov.

I. Klasična kognitivna znanost:

1. duh/možgani $\Rightarrow_{=}$ računalnik,[2]

2. HKZ: duh/možgani = informacijski sistem,

3. računalnik = simbolni manipulator,

$\therefore$ 4. duh/možgani = simbolni manipulator.

Pri klasični kognitivni znanosti je prvotni predmet metafore, tj. računalnik, pojmovan kot simbolni manipulator. To pomeni, da je vse, kar počne, premetavanje simbolov v skladu z navodili, zapisanimi v programu. Primeri nekaterih osnovnih operacij so:

0 prepiši simbol iz mesta m_1 na mesto m_2,
1 zbriši simbol na mestu m_1,
2 zapiši določeno zaporedje simbolov na izbrano mesto,
3 primerjaj skupini simbolov, ki nastopata na določenih mestih: na izbrano mesto zapiši znak *x*, če sta enaki, in znak -, če sta različni.

Iz atomarnih simbolov je mogoče sestaviti kompleksne simbole tako, da je pomen kompleksnega simbola določen s pomeni atomarnih simbolov (npr. pomen kompleksnega simbola “Maja igra klavir” določajo pomeni simbolov “Maja”, “igra” in “klavir”) in pravila, po katerem je bil kompleksni simbol tvorjen (v tem primeru slovnična pravila za tvorjenje stavkov). Pravila za tvorjenje novih kompleksnih simbolov so v mnogih primerih rekurzivna in tako omogočajo neomejeno število novih kompleksnih simbolov. Računalnik - simbolni manipulator, ki ga lahko programiramo za različne naloge, se imenuje univerzalni simbolni sistem.

Metafora računalnika je sprožila nova raziskovanja, ki so pripeljala do bolj na-

[2] Gre za skrajšan zapis metafore: na desni strani znaka je prvotni predmet metafore, na levi pa drugotni.

tančnega določanja bistvenih vidikov podobnosti in analogije med računalnikom in duhom/možgani. Pomembno za razumevanje te analogije je, da je postavljena na kognitivni ravni, to je na ravni reprezentacij, medtem ko sta fizični realizaciji v možganih oziroma v računalniku lahko povsem različni. Zagovorniki hipoteze o fizičnem simbolnem sistemu zagovarjajo trditev, da je bistvena podobnost med človekom in računalnikom v tem, da sta oba komputacijska sistema - manipulatorja s simboli. Ker so tako našli tisto lastnost, na kateri je temeljila analogija, govorjenje o komputaciji kot metafori ni več primerno. Trditev, da v človeškem duhu dobesedno potekajo komputacije in da je samo sistem - stroj ali človeški duh, ki je manipulator simbolov (univerzalni simbolni sistem) sposoben inteligentnega vedenja, predstavlja temeljno znanstveno hipotezo klasične kognitivne znanosti. Ta hipoteza, kot tudi na njej temelječe teorije kognitivnih procesov, so kot znanstvene teorije izpostavljene nadaljnjemu preverjanju, ki še poteka. Lahko pa navedemo nekaj najbolj pogostih argumentov za in proti.[3]

ZA: - pokazana je možnost, kako so lahko semantično koherentni procesi fizično implementirani,

- argumenti iz sistematičnosti misli (produktivnost, sistematičnost, kompozicionalnost, sklepalna koherenca).

PROTI:- nevrološka neplavzibilnost,

- učenje novih reprezentacij,

- problem okvirja.

II. Konekcionizem:

1. računalnik $\Rightarrow_{=}$ nevronske mreže v možganih,

2. duh/možgani $\Rightarrow_{=}$ računalnik,

3. HKZ: duh/možgani = informacijski sistem,

4. računalnik $\neq$ simbolni manipulator,

$\therefore$ 5. duh/možgani $\neq$ simbolni manipulator,

$\therefore$ 6. duh/možgani = konekcionistični sistem.

Kot smo že prej omenili, je za kognitivnega znanstvenika podobnost med človekovim duhom in računalnikom v tem, da sta, najširše gledano, oba informacijska sistema. Medtem ko je v klasični kognitivni znanosti prvotni predmet metafore digitalni računalnik, drugotni pa duh/možgani, je v konekcionizmu stvar bolj zapletena, saj je metafora uporabljena dvakrat. Najprej se pri pojmovanju računalnika zgledujemo pri nevronskih mrežah v možganih: računalnik kot množica medsebojno povezanih enot, med katerimi potujejo impulzi, ne pa klasično pojmovan simbolni manipulator. Tako pojmovan računalnik je nato metafora za duha. Pojmi iz računalniške znanosti - teoretskega preučevanja umetnih nevronskih mrež - tvorijo konstitutivne metafore za novo, konekcionistično teorijo kognitivnih pro-

[3] Naj omenimo le Fodor and Pylyshyn (1988), Copeland (1993), Horgan and Tienson (1991) in Bechtel and Abrahamsen (1991).

cesov.

Računalnik kot umetna nevronska mreža ne deluje po vnaprej napisanem programu za manipuliranje s shranjenimi simbolnimi izrazi. Program je prisoten le kot učni algoritem, po katerem se mreža adaptira na okolje oziroma se na podlagi učnih primerov nauči določene naloge. Zato ima drugačen nabor osnovnih operacij, sam proces pa se odvija vzporedno in ne zaporedno (sekvenčno) kot pri klasičnem sistemu. Osnovne operacije so: izračun nove aktivacijske vrednosti za posamezno enoto kot funkcije obtežene vsote vhodnih podatkov, izračun izhodne vrednosti iz enote in pravilo za popravljanje vrednosti uteži (učno pravilo). Te operacije matematično opišemo z enačbami, ne pa s pravili za manipulacijo simbolov.

Razvijanje in preučevanje umetnih računalniških nevronskih mrež različnih arhitektur je postalo vir metafor za novo konekcionistično kognitivno teorijo.[4] Pri tem imajo pomembno vlogo predvsem novi teoretski pojmi, kot so zadovoljevanje mehkih pogojev, posplošitev, počasno upadanje pri izvedbi ob okvarah sistema, porazdeljene reprezentacije, samo-organizacija. Temeljna novost je tudi drugačno pojmovanje spomina. V klasični kognitivni znanosti je metafora za spomin skladišče, tj. množica predalov, v katere po določenih pravilih spravljamo stvari, ki jih nato lahko s pomočjo teh pravil spet dobimo nazaj. V konekcionizmu pa ne gre za shranjevanje in priklic diskretnih elementov informacije. Vsebina informacije ni shranjena na določenem mestu, temveč je utelešena v povezavah med množico enot. Ko se sistem uči, ne dodaja novih diskretnih reprezentacij, ampak ustrezno popravi uteži. Tako sta učenje in konstruiranje novih reprezentacij tesno povezana. Konekcionizem obravnava pomnenje kot problem prepoznavanja vzorcev: ob predstavitvi določenega vhodnega vzorca, tj. ključa, se v sistemu sproži konstrukcija prvotnega vzorca.

Za kognitivno znanost smo rekli, da je razmeroma mlada znanost, in to še posebej velja za konekcionistični pristop. Konekcionistična kognitivna teorija mora odgovoriti še na mnoga vprašanja. Med drugim mora pokazati, da lahko reši probleme, pri katerih je klasična kognitivna znanost uspešna in da ima boljši odgovor na tista vprašanja, pri katerih je klasična kognitivna znanost zašla v hude težave (glej argumenti za in argumenti proti klasični kognitivni znanosti). Menim, da so dosedanji rezultati pokazali, da je konekcionizem lahko uspešen na področju višjih kognitivnih procesov in lahko pozitivno odgovori na izziv argumentov iz sistematičnosti misli,[5] poleg tega pa mnogo bolje zadovoljuje pogoje, ki jih pred kognitivno teorijo postavlja nevrofiziologija. Velika odlika konekcionistične teorije je po mojem mnenju v tem, da odpira pot za medteoretsko redukcijo psihologije na nevroznanost. Konekcionizem povezuje raziskovanja na ravni psihologije in na ravni nevroznanosti in pri gradnji teorije upošteva obe strategiji, tako "od zgoraj navzdol" [*top-down*], ki je značilna za klasično kognitivno znanost, kot tudi "od spodaj navzgor" [*bottom-up*], po kateri grade kognitivno teorijo nevroznanstveniki. Če bo redukcija uspešna, bodo novim teoretskim izrazom konekcionistične teorije, ki opisujejo kognitivne procese, in so prišli v kognitivno znanost kot me-

[4] Dober uvod v to problematiko je že omenjeni Bechtel and Abrahamsen (1991).
[5] Natančnejša argumentacija bi presegla okvir tega članka, več o tem v Markič (1997) in Markič (v tisku).

tafore (preko zgoraj opisane poti), ustrezali določeni nevrofiziološki procesi. Res je, da dandanes teh procesov večinoma še ne poznamo natančno, toda to je ravno razlog za uporabo metafor in računalniško modeliranje.

Zaključek

Računalniška metafora je odprla nove poti v raziskovanju človekovih duševnih procesov. V prispevku sem najprej predstavila dve stališči glede vloge digitalnega računalnika oziroma komputacij. Prvo, po katerem mentalno procesiranje dobesedno (ne kot metafora) je komputacija - simbolno manipuliranje, predstavlja temeljno hipotezo klasične kognitivne znanosti. Drugi pristop pa računalniško metaforo obravnava kot epizodo v znanosti, ki se bo znašla na smetišču zgodovine. Menim, da ta dva pogleda ne izčrpata vseh možnosti in predlagam tako gledanje, ki pušča odprt prostor za širše razumevanje informacijskega procesa, kot pa je simbolno manipuliranje pri klasičnem digitalnem računalniku. To je lahko konekcionistična teorija, nastanku katere sta botrovali dve metafori, saj je računalnik najprej drugotni predmet prve metafore in nato prvotni predmet druge, ki neposredno vodi v konekcionistično teorijo. Ena od temeljnih značilnosti teorijsko konstitutivnih metafor je v tem, da imajo induktivno odprt konec in tako spodbujajo znanstvenike k raziskovanju novih, še neodkritih podobnosti med značilnostmi prvotnih in drugotnih subjektov in tudi k novim odkritjem na obeh področjih. Osnovna hipoteza kognitivne znanosti, da je človekov duh/možgani procesor informacij, je dobila s konekcionistično teorijo novo vsebino, novi teoretski izrazi pa tudi bolj natančno opisujejo in razlagajo kognitivne procese kot procese, ki se dogajajo v človekovih možganih.

Metaphor and Cognitive Sciences

In the first part of the article are represented two extreme positions about the role of the computer in explaining cognition. The classicist takes computation literally and denies that it is a metaphor. The opponent takes computer merely as a new metaphor in the history of attempts to explain cognition that will be superseded by a new technological discovery. It is argued that these two positions don't exhaust all the possibilities. The computer metaphor is an example of theory-constitutive metaphors that display inductive open-endedness and stimulate a further research. It shows that information processes are not only symbol manipulations but also the spreading of activations in connectionist networks. It is suggested that connectionist theory is a refinement of the cognitive theory based on the computer metaphor and is in a better position to explain cognitive processes.

Keywords: metaphor, cognitive science, computation, connectionism.

Literatura

Bechtel, W. and Abrahamsen, A. (1991). *Connectionism and the Mind*. Oxford: Basil Blackwell.

Boyd, R. (1993). "Metaphor and theory change: What is "metaphor" a metaphor for?" v A. Ortony (ur.), *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 481-532.

Copeland, J. (1993). *Artificial Intelligence: A philosophical introduction.* Oxford: Basil Blackwell.

Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, J.A. and Pylyshyn, Z.W. (1988). "Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis". *Cognition*, 28, str. 3-71.

Horgan, T., Tienson, J. (ured.) (1991). *Connectionism and the philosophy of mind.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Kante, B. (1996). *Metafora in kontekst.* Ljubljana: Jutro.

Markič, O. (1997). "The Notion of Implementation in Cognitive Science and the Classicist/Connectionist Debate" v D. Jutronić (ur.) *Language, Mind and Society*. Maribor: Univerza v Mariboru.

Markič, O. (v tisku). "Logic and cognitive models".

Phylyshyn, Z. (1989). "Computing in Cognitive Science" v M.I. Posner (ur.) *Foundation of Cognitive Science.* Cambridge, MA: MIT Press.

Valentine, E. R. (1992). *Conceptual Issues in Psychology.* London: Routledge.

Victor Kennedy
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

IRONIČNI POPRAVKI KOMPLEKSNIH VIZUALNIH METAFOR

Tradicionalna literarna kritika se ukvarja z metaforami v tekstu. Sedanji teoretiki pojmovne metafore razpravljajo, ali metafora lahko obstaja v slikah. Obstaja seveda dolga tradicija ilustrirane književnosti, besedil, ki jih spremljajo slike. Ta prispevek domneva, da metaforične slike obstajajo in preučuje odnos med slikami in besedilom v delih Williama Makepeaca Thackerayja, romanopisca iz 19. stoletja, čigar ilustracije nudijo pojasnitev in skozi prefinjen sistem s tem povezanih metafor ironičen komentar besedila. Metafore v ilustracijah segajo od preprostih do zapletenih, natančna analiza pa pokaže, da so integralen del naracije in jih dodajo globino in pomen.

Postmoderni avtorji in umetniki uporabljajo gradiva in tehnike prejšnjih generacij, da bi komentirali evolucijo postmodernega sveta. Drugi del prispevka preučuje, kako z viktorijanskimi vizualnimi metaforami ravna Edward Gorey, ameriški karikaturist 20. stoletja. Njegova privlačnost je njegov slog, naenkrat premišljen, nevaren in znan, staromoden v pojavnosti, vendar moderen po tematiki in manipulira z viktorijanskimi motivi in grozljivim okoljem ter se okorišča z inherentno grožnjo v znanem. Gorey v veliki meri in učinkovito uporabi simbole, znake in ikone iz utrjenega slovarja tako, da spremeni kontekst in jih nenadno postavi enega poleg drugega. Z vizualnimi pesmimi, šalami in satirami je Goreyjevo delo metafora za naš čas in kaže temno spodnjo stran površine dnevnega življenja.

Ključne besede: vizualna metafora, postmoderna ironija, W. Thackeray, E. Gorey.

Ilustracije vse od srednjeveških rokopisov do sodobnih zgodb za otroke krasijo in iluminirajo knjige. Tradicija angleške in ameriške književnosti nudi mnogo primerov evolucije ilustrirane književnosti: tabloji Williama Hogartha so bili predhodniki serijsko objavljenih in ilustriranih viktorijanskih romanov; tako Charles Dickens kot Anthony Trollope sta angažirala poklicne umetnike; William Blake in Thackeray sta pisala in ilustrirala svoje lastne tekste za odraslo publiko; Thackeray in Edward Lear sta pisala in ilustrirala dela za odrasle in otroke; v tem stoletju pa zgodbe Lewisa Carrolla in Beatrix Potter izstopajo kot klasični primeri ilustriranih knjig za otroke.

Literarna kritika je tradicionalno preučevala besedne metafore, toda metafore se pojavljajo tudi v ilustracijah, ki spremljajo literarni tekst. Kot kaže John M. Kennedy (Kennedy, 1982; 1993; 1997) in Nenad Miščević (glej njegov članek v tej številki *Analize*), nam pojmovno gledanje na metaforo dopušča razpravo o metafori tako v slikah kot v besedilih. V razpravi o vizualnih metaforah v ilustriranih romanih obstaja nekakšna

ironija. Zgodovinsko so se metafore v književnosti najpogosteje utemeljevala na besednem opisu podobe z vizualnim referentom.[1] Moč figure šestila za ljubimce Johna Donnea izvira, na primer, iz bralčeve ugotovitve, da so ljubimci na določen način podobni krakom šestila. Ilustracije, spremljajoče pripovedi, ki uporabljajo metaforo, zaslužijo natančnejšo pozornost. Mnogo teh ilustracij nudi primere tropov - nekatere počnejo to očitno, druge spet manj očitno -, ki močno vplivajo na bralčevo izkustvo teksta.

Ko je avtor hkrati tudi ilustrator, tvori odnos med sliko in besedilom enotno vizijo, kajpada ob domnevi, da sta on/ona primerno kompetentna v obeh medijih. Romani in zgodbe angleškega avtorja iz 19. stoletja Williama M. Thackerayja nudijo dober primer. Thackeray je kot priznan poklicni umetnik, še preden je začel kariero kot romanopisec, ilustriral večino svojih književnih del. Obvladal je, povečini samouk, slog ilustracije Hogarthove, Rowlandsonove in Cruikshankove politične karikature, ki je bila priljubljena v zgodnjem 19. stoletju. Njegove ilustracije vključujejo slogovne prvine karikature, kakršna je pretiravanje, aluzivne prvine politične satire, kakršna je izšolana referenca in njegov lasten osebni repertoar ikonskega simbolizma, ki je tesno povezan z njegovim ironičnim narativnim glasom.

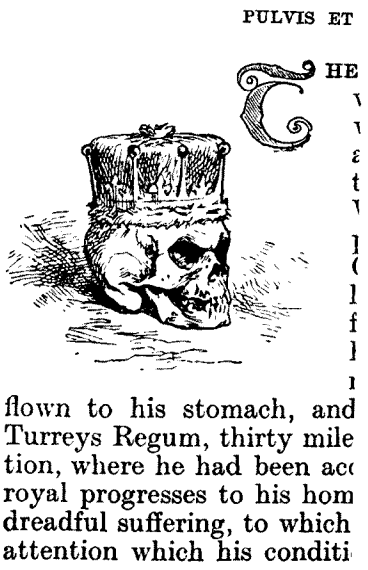
Opisovanje strukture metafore v slikah je, podobno kot interpretacija poezije, zapletena naloga, vendar pa je še bolj zapletena, ko je umetnik namerno ironičen. Mračno pero in tuš ameriškega umetnika iz 20. stoletja Edwarda Goreyja sta v bistvu ironična in ustvarjata paradoksno nostalgično, vendar cinično poustvaritev minulega sveta. Njegovi v krzno odeti in bradati možje, upogljive in zapuščene ženske, nesrečni otroci in bestiarij groteskних pošasti privzemajo prvine viktorijanske ikonografije in jih sprevračajo, da bi priklicali fascinirajočo in morasto vizijo strahov in preokupacij poznega 20. stoletja. To se doseže ne le s tonom, slogom in postavitvijo risb, temveč tudi in še posebej s privzemom in preobračanjem splošnih viktorijanskih metafor, simbolov in ikon.

Thackeray je v svojih knjigah uporabljal tri vrste ilustracij: slikovne inicialke, vinjete in celostranske ilustracije. Inicialke, ki uvajajo posamezna poglavja njegovih romanov, sestojijo iz velike začetnice in spremljajoče ikonske risbe, ki pogosto pretirava in je satirična; vinjete so majhni lesorezi, enake velikosti kot inicialke, vendar po slogu običajno bolj realistične, vstavljene v naracijo; ilustracije so celostranske jedkanice na jeklu in po slogu najbolj realistične od vseh treh.

Thackerayjevi romani so bogati s klasičnimi, biblijskimi in književnimi aluzijami. Thackeray je tako kot avtorji iz 18. stoletja, ki jih je občudoval, uporabljal aluzije kot nekakšno vrsto simbolnih okrajšav. Aluzije v naraciji lahko dokaj zlahka poiščemo, v mnogih sodobnih izdajah pa jih najdemo v opombah. Aluzije v ilustracijah pa je težko poiskati. Mnogo ilustracij je sodobnemu bralcu takoj razvidnih, besedilo pa pogosto pritegne bralčevo

[1] Za razpravo o besedni reprezentaciji slikovnih metafor glej članek Michelle Gadpaille "Odalisques in Margaret Atwood's *Cat's Eye*".

pozornost na pomenljivost metaforičnih prvin v ilustracijah. On domneva, da njegovi bralci kajpada poznajo pomen njegovih podob, danes pa, ko klasične književnosti ne berejo več v takem obsegu, je nujna raziskava, da bi razumeli kompleksnejše ilustracije. To je za sodobnega bralca prva izmed večjega števila preprek in spotikajočih kamnov. Obstajajo pa seveda še druge prepreke, ki jih je Thackeray namerno vgradil za neprevidnega bralca svojega lastnega časa.


PULVIS ET

HE

flown to his stomach, and
Turreys Regum, thirty mile
tion, where he had been acc
royal progresses to his hom
dreadful suffering, to which
attention which his conditi

Slika 1: Inicialka iz 22. pogl. Thackerayja - *pulvis et umbra sumus*.

Inicialka k 22. poglavju, "Pulvis et Umbra Sumus" [smo prah in sence], v Thackerayjevem romanu *The Adventures of Philip* deluje na zelo temeljni ravni. Poglavje se začenja s "prvi in edini grof iz Ringwooda se je vdal usodi, ki je bila namenjena tudi plemičem in običajnim ljudem". Grofovo usodo razkrije začetna ilustracija, ki kaže kronano lobanjo. Lobanja, metonimija za smrtnost, je predmet, ki ga tradicionalno povezujemo s smrtjo, kot Yorickovo lobanjo v *Hamletu*. V kombinaciji s krono, metonimijo za absolutno posvetno oblast, tvori varljivo preprosto metaforo: smrt je kraljica, ki vlada nad vsem. Thackerayjeva vizualna metafora zgošča odnose med besednimi metaforičnimi prvinami njegovega besedila. Besedni simbolizem latinske etikete je tesno pridružen vizualni metafori v biblijski aluziji "pepel v pepel in prah v prah" in "senci smrti" v naslovu poglavja.

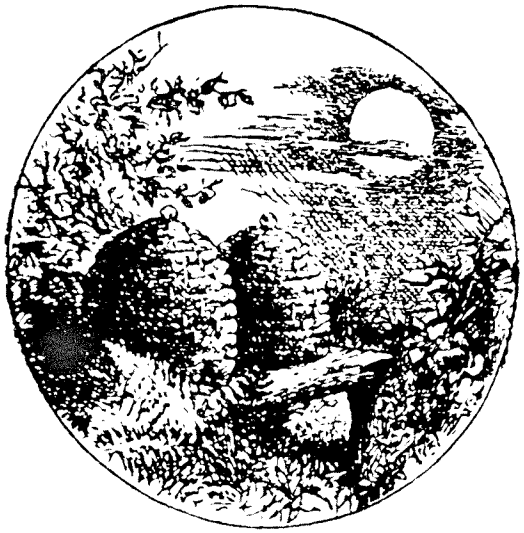


Slika 2: Inicialka iz 3. poglavja Thackerayja - okostje v omari.

Kompleksnejša vizualna metafora je besedna igra o besedni metafori "okostje v omari" na začetku 3. poglavja *Adventures*. Dva otroka odpreta vrata, da bi našla zgolj okostje. Okostje je, tako kot lobanja v prejšnjem primeru, tradicionalni simbol smrti in smrtnosti, Thackeray pa poudarja njegov učinek tako, da ga primerja z mladimi, nedolžnimi otroki. Okostje v omari ima kajpada še dodatno asociacijo, kulturno konotacijo skrivnosti, ki se razkrije, ko se Thackerayjevo besedilo razvije in razširi metaforo:

"Umorov, domnevam, ni veliko - to so sovražniki in žrtve našega sovraštva in jeze, ki smo jih uničili in ugasnili njihova življenja in so skriti pred našim pogledom: toda trupla mrtvih ljubijo ... mar jih nismo pospravili čašo za čašo, steklenico za steklenico?"

Thackerayjeva metafora sporoča šokantno vrednost razkritja grešne skrivnosti kot tudi smrtnosti smrtnih čustev in skritih laži.

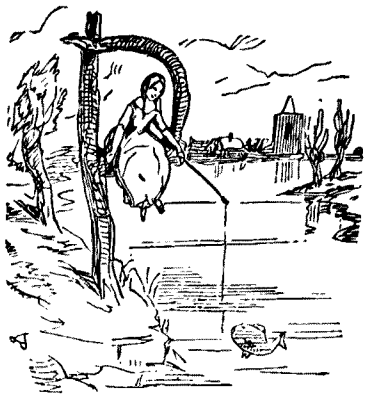


Slika 3: inicialka iz 23. poglavja Thackerayja - zanimiva, vendar ne nepričakovana situacija.

Kasneje se v *Adventures* pojavi subtilnejša metafora. Triindvajseto poglavje z naslovom "Opisuje zanimivo, vendar ne nepričakovano situacijo" se začne z inicialko, ki kaže dva panja pod polno luno, z vizualno besedno igro glede besede "medeni mesec". Medtem ko kronana lobanja in okostje za vrati omare prikličeta svoji metafori brez pripovednega dopolnila, je ta ilustracija narejena tako, da je sinhronizirana s pripovedjo. Temeljne prvine metafore so postavljene v besedilu:

"Le zelo trmasti in bedasti otroci objokujejo luno. Za razumne ljudi, ki so jim odpadli njihovi sladki zobje, ne moremo pričakovati, da jih bo med zelo zanimal. Lahko upamo, da sta gospa in gospod Philip preživela prijetno poročno potovanje in podobne tovrstne stvari, toda za pisanje kronike njenih radosti ali dogodivščin ... je naloga popolnoma nepotrebna in nemoralna."

Luna je simbol ljubezni in romance, tako kot panji in med pomenijo sladkost, industrijo in množenje. Dva panja drug ob drugem namigujeta na prsi, to je aluzija na biblijsko "deželo mleka in medu". Skupaj z nanašanjem na "zanimivo, vendar ne nepričakovano situacijo", ki se zgodi ob ali takoj po Firmininem medenem mesecu, ilustracija namiguje, da je Firmin noseča (situacija, ki je noben viktorijanski romanopisec ne bi mogel opisati v tolikih besedah). Ta interpretacija ni neposredno razvidna iz ilustracije, ki podpira pripoved. Skupaj tvorita harmoničen par.



100 Chapter IV (initial)

Slika 4: Vanity Fair - inicialka iz 4. poglavja - lov za možem.

Dve ilustraciji iz Thackerayjevega zgodnejšega romana *Semenj ničevosti* tvorita podoben tematski par. Inicialka 4. poglavja kaže mlado dekle, ki ribari; velika riba tik pod vodno površino se približuje vabi. V tem poglavju Becky Sharp brezupno flirta z bogatim, debelim in norim Josom Sedleyjem, da bi od njega izvabila predlog za poroko, preprosta metafora inicialke pa je Thackerayjeva vizualna igra z starim tropom: Becky "lovi moža".



88 Mr Joseph entangled

Slika 5: Vanity Fair - konec 4. poglavja - ujeti Joseph.

Ilustracija z naslovom "Gospod Joseph omrežen" na koncu poglavja metaforo razširi. Jos, ki sedi poleg Becky, ji pomaga razvozlavati klobčič svile, ki jo uporablja, da bi ujela "denarnico iz zelene svile" iz naslova po-

glavja. Josove roke so zapletene v Beckyjino svilnato mrežo, ravno tako kot je on zamotan v njeno shemo in pripravljen, da ji ponudi poroko:

"Štrena svile je bila pravkar navita v klobčič, toda gospod Jos ni bil spregovoril.

'Nocoj pa bo gotovo, draga,' je rekla Amelia in stisnila Rebeki roko; in Sedley se je tudi posvetoval s svojo dušo in si je rekel: 'Pri moji veri, zasnubil jo bom v Vauxhallu.'"



138 The Curate come to Grief

Slika 6: Pendennis - kurat ima nesrečo.

Druga vizualna igra z besedami poteka na ilustraciji iz *Pendennisa* z naslovom "Kurat ima nesrečo". Nor mlad kurat gospod Smirke sedi poleg svojega konja na zaplati bodečih igel, medtem ko drug mož na konju v daljavi jezdi mimo. Smirke je padel s svojega ponija, potem ko se je na cesti srečal s svojim prijateljem in učencem Arthurjem Pendennisom.

Povezava med pripovedjo in metaforo, ki jo vsebuje ilustracija, se ne razkrije vse do zadnje vrstice poglavja. Smirke je slepo zaljubljen v Arthurjevo mamo; pripovedovalec pojasnjuje, da je padec s konja metafora za "zaljubljenost".* "Tako se ljubezen norčuje iz vseh nas, velikih in malih; kurat pa se je prevrnil na glavo v zasledovanju ljubezni ..."

Vizualna metafora v Thackerayjevih delih je tesno povezana z besednimi prispodobami pripovedi. Vizualna metafora pogosto nudi neposredno razširitev besedne metafore in tako Thackerayju nudi način revitalizacije mr-

* Dobesedno "padec v ljubezen" (*falling in love*). - Op. prev.

tvih metafor s presenetljivo živimi učinki. V drugih primerih se vizualna metafora uporablja za ironične komentarje k družbenim tabujem ali za to, da bralca opozarja na dogodek, katerega pomen postane jasen šele pozneje med branjem; in če dopolnimo množico možnosti, vizualna podoba se uporablja za razkrivanje resnice, ki jo pripoved ne more ali ne sme razkriti.

Vizualne podobe in znaki so lahko nerazdružljivo povezani z besednimi znaki in jih je treba brati na enak način. Thackerayjeve ilustracije niso zgolj okrasi, temveč so del pripovedi; njihovo mesto in funkcijo je načrtoval sam Thackeray. Enako lahko rečemo za katerokoli pripoved, ki je razumljena kot ilustrirano delo, podoben proces interpretacije pa bi moral ustvariti rezultate, v katerih je pomembna metafora, ne pa zgolj realizem. Ilustracija lahko vsebuje aluzijo, pretiravanje (hiperbolo), simbolno sceno (ki je dejansko del zgodbe ali pa tudi ne), simulacijo z avtorjeve strani in čisto protislovje, kjer se ali pripoved ali pa podobo jemlje kot pretvarjanje v službi višje potrebe ali diplomacije ali ironije ali sarkazma.

Edwarda Goreyja metoda sprevračanja tem in običajev viktorijanske kulture vključuje veščo manipulacijo vizualnih metafor, skupaj z izrazitim nagnjenjem k takim znamenjem, kot so mačke, netopirji, žare, smrtne glave in hudiči. Ti tradicionalni simboli tvorijo temelj njegovega repertoarja, vendar je v bistvu humorist. Ni očiten satirik, vendar njegove slike vsebujejo ironijo, obrat in parodijo, orodja besedne satire.

Zgodnji model metafore I. A. Richardsa (1936) razkriva, da Goreyjeva metaforična tehnika vključuje popravek metafore s spreminjanjem njenega izvirnega temelja. Gorey s tem, ko vzame standardiziranega, dobro poznanega nosilca in ga odstrani z njegovega konteksta, ustvari drugotni temelj, ki ima za rezultat najmanj ironijo, pogosto pa tudi aporijo, mrtvo točko ali dvojno vez med nezdružljivimi ali protislovnimi pomeni, v katerih besedilo ali slika spodkopujeta samega sebe.

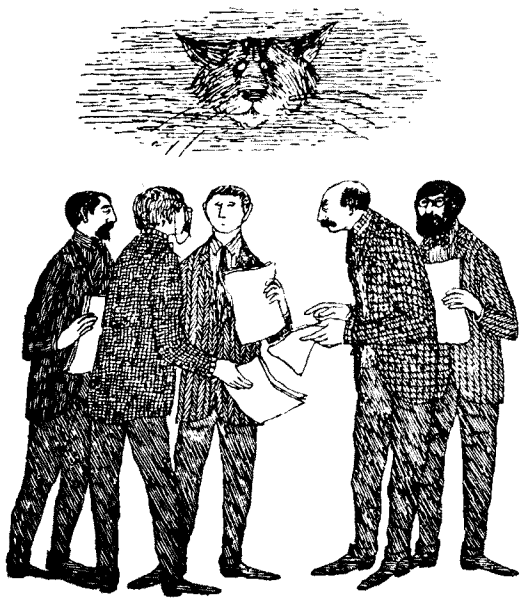
Vznemirljiv učinek Goreyjevega dela temelji na zelo sodobni vrsti črnega humorja, ki spet temelji na ironičnem sprevračanju viktorijanskega kulta sentimentalnosti. V njegovem delu mrgoli splošno znanih predmetov, okrasnih ali zaščitnih prtičkov, žalnih zaponk, pernatih omelc, kavljev za zapenjanje gumbov, tapecirnih žebljičkov, lepila za knjige, narokavnikov in koščkov loja, ki zadobijo zlovešče lastno življenje in nenavadno sardonično brutalnost, ki parodira sentimentalne viktorijanske preokupacije s smrtjo in umirajočimi sirotami. Kar je še posebej zanimivo za vsakršno teorijo retorike, je sposobnost primerno urejenih nenavadnih predmetov, da pomenijo nasprotje tega, kar so običajno pomenili.[2] To je pomemben pripomoček, če naj bi bila vizualna retorika kdajkoli tako različna kot besedna (J. M. Kennedy, 1982).

2 John Kennedy in jaz sva v članku "Realism as a basis for reinterpretation in visual metaphor" dokazovala, da je lahko ikonografija enega obdobja težko razumljiva v drugem obdobju, ikone, ki imajo v enem času očiten pomen, pa lahko imajo v drugem času drugačen pomen. Glede na te premike v pomenu se zavzemava za naravni temelj slikovnega pomena, ki dopušča univerzalnost tropov.

Ironična metafora: režanje cheshirske mačke

Gorey se v nasprotju z večino karikaturistov izogiba sodobnim političnim in družbenim vprašanjem. Namesto tega njegovo delo ustvari fantazijski svet, v katerem sta enakovredna dela realistično in groteskno. V starosti petih let in pol je "odkril tako *Alico v čudežni deželi* kot *Drakulo*, ki sta mu zapustila vztrajno nagnjenje k viktorijanskim romanom in ilustracijam 19. stoletja." (Stevens, 1988) Ustvari mešanico sodobnega sveta in fikcijskih svetov *Alice v čudežni deželi* in *Drakule*, tako da kombinira realistični slog lesorezov iz 19. stoletja, priložnostne parodije na umetniške konvencije poznega 19. stoletja, še posebej tiste od prerafaelitov, in neskladne postavitve, anahronizme in pravljična, pogosto morasta bitja.[3]

Gorey vizualno kombinira te prvine fantazije in groze tako s postavitvijo kot z metaforo. Njegove osebe, pogosto so to otroci, so nedolžne žrtve okolja, ki je brezdušno, tako kot sprehajajoči se mrtvec, in ima svojo lastno pamet in motive. Taki nadnaravni motivi so nam nedostopni in nedojemljivi - ko pa je svet okrog nas nedojemljiv, smo izgubili nadzor nad njim.



Slika 7: Gorey - cheshirska mačka.

Goreyjeva metoda metaforične rekonstrukcije je razvidna iz njegove ilustracije k pesmi Felicie Lamport "Centenary Lines to *Alice's* Variorum

3 V prispevku "Form symbolism can be extented by style" sva John Kennedy in jaz argumentirala, da bi moral biti dani simbol, predstavljen v drugačnem slogu, znožen zlahka preklapljati svoj pomen od enega nasprotja v drugo. Veliko enakih načel velja kot resničnih tudi za metaforo.

Quorum". Breztelesna glava osuplè cheshirske mačke gleda navzdol na skupino literarnih kritikov, ki so *Alico v čudežni deželi* podvrgli freudovski analizi. Kritiki v ospredju, popolnoma zatopljeni v svojo razpravo, si niso v svesti mačke nad in za njimi.



Slika 8: John Tenniel - Alica v čudežni deželi.

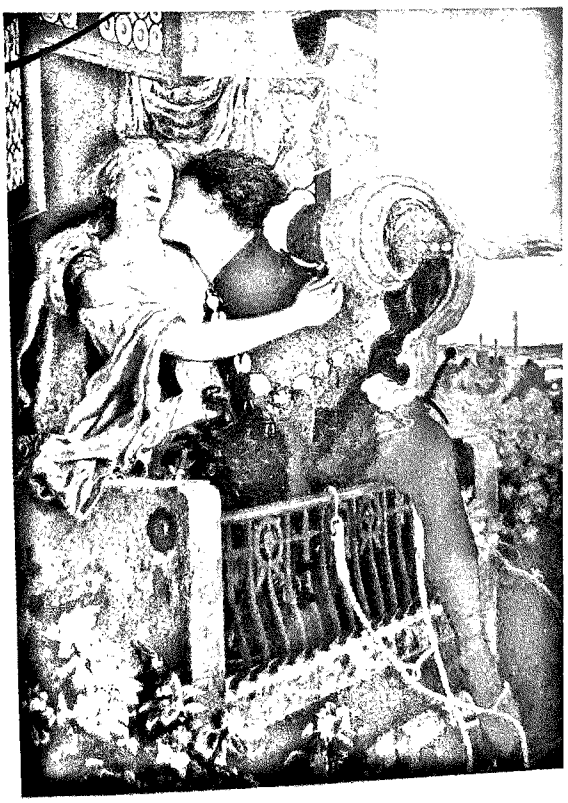
Primerjajte Goreyjevo ilustracijo z izvirno ilustracijo sira Johna Tenniela v *Alici*, kjer mačka gleda navzdol na kralja, kraljico in rablja, medtem ko razpravljajo, ali rabelj sme ubogati kraljičin ukaz: "Odsekajte ji glavo! ... Rabelj je trdil, da se ne da odsekati glave, če ni telesa, s katerega bi jo odsekal ..."

Goreyjeva ilustracija je ironični komentar o učenjakih, ki so, od desne proti levi, na enakih mestih in v enakih pozah kot beli zajček, kralj, kraljica, rabelj in gledalec. Kar je v Goreyjevi ilustraciji drugačno, je slog prikazovanja oseb. Tennielova mačka je realistična, izjema je le njen antropomorfen izraz naslade, medtem ko imajo osebe v ospredju proporce, značilnosti in izraze karikatur. Gorey ta kontrast v slogu sprevrne: njegovi razmršeni, v tvid oblečeni učenjaki so realistični, vse do njihovih karirastih srajc in razpetih ovratnikov, medtem ko je njegova mačka osupli lik iz risank. Tennielova mačka je s svojimi otroškimi značilnostmi, posebej z velikimi očmi, kupolastim čelom in značilnostmi, stisnjenimi v spodnji del obraza, bolj realistična kot osebe iz kart. Goreyjeva mačka ima po drugi strani osupel izraz, ki kaže destruktivni učinek z žargonom obremenjenega akademskega diskurza na izvirno fantazijo. Goreyjeva odrasla mačka ima proporce odraslosti: njene oči so manjše, razdalja med njima je manjša, postavljene pa so blizu vrha glave; mačka ima velik, smešen nos, proge na čelu Tennielove mačke pa so se spremenile v gube zaskrbljenosti. To je popolnoma sodobna, s stresom obremenjena mačka.

V Tennielovi ilustraciji je temelj zgrajen okrog položaja in izraza mačke, ki kot Bog lebdi nad glavami smrtnikov. Njena nadmočna vednost in režanje sporočata, da je ločena od njihove norosti. Ko mačka izgine in se razblini, je poudarjeno njeno dolgotrajno režanje; to je sinekdoha, del, ki stoji za celoto.

Goreyjeva ilustracija parodira celotno strukturo Tennielove, pomembne razlike pa so v podrobnostih. Identiteta likov v ospredju je drugačna, mačkin izraz pa je izraz skrbi, ne pa radosti. Kontekst se bolj prefinjeno, vendar nič manj pomenljivo, spremeni iz sveta otrokove fantazije v svet domnevne realnosti odrasle akademije. Ironija v obeh ilustracijah je, da mačka ve nekaj, kar liki v ospredju ne vedo: da iz sebe brijejo norce. S spremembo temelja metafore pa njen kontekst kajpada uvede v Goreyjevo ilustracijo drugo raven ironije: bralec ve, da kralj, kraljica in dvor živijo v čudežni deželi. Če temelj drži, potem tudi učenjaki živijo v čudežni deželi. Izrazi mačke povedo, v kakšni vrsti čudežne dežele. Naposled, mačka s svojo nadmočno vednostjo in ločenim gledišcem v obeh primerih stoji na mestu bralca.

Znamenja: netopirji, žare in komična sprevračanja



Slika 9: Madox Brown - Romeo and Juliet.

Običajna konvencija grozljive književnosti 19. stoletja je omen ali znamenje, ki si pogosto privzame živalsko obliko. V *Drakuli* pošast šviga proti oknom svojih žrtev v obliki netopirja. Netopirje in vrane so znamenja zla in jih z njim tudi povezujejo na mnogih viktorijanskih slikah. V *Opheliji* (1852) Arthurja Hughesa netopir šviga skozi polmrak, ko se Ofelija sklanja nad rečni breg, trenutek preden pade v reko in se utopi. Netopir napoveduje Ofelijino smrt. Na Goyini sliki *The Dreams of Reason Brings Forth Monsters* netopirji, sove in mačke - vse to so bitja noči - obkrožajo obupanega moža; na sliki *Queen Eleanor and Fair Rosamund* (1888) Evelyn de Morgan oblak netopirjem podobnih bitij obkroža hudobno Eleanoro, ki se pripravlja umoriti nedolžno princeso Rozamundo. Na Goreyjevi ilustraciji *The Hapless Child* netopir, tako kot pri *Opheliji*, napoveduje smrt otroka, ki so ga ugrabili zlikovci.

Vrana je drug tradicionalen omen. Na sliki *Romeo and Juliet* (1870) Forda Madoxa Browna vrana, ki kraka v grmovju, napoveduje smrt Romea in Julije. Podobno se dogaja na Goreyjevi ilustraciji *The Iron Tonic* ali na *A Winter Afternoon in Lonely Valley*, kjer "smela, a ranjena ptica / izraža nedobrodošlico tretjemu". Ko se *The Iron Tonic* konča, "svetloba dne izgine / ostalo vse tema je in osuplost". Goreyjeva heroina na *La Chauve-Souris Dorée* je manj mistično balerina, ki doseže slavo v "novem *pas de deux*, v *Le Corbeau* (d'aprés E. A. Poe)" in se kasneje na neprimeren, nekoliko komičen način sreča s smrtjo, ko "nad Camargueom velika črna ptica prileti v propeler letala".

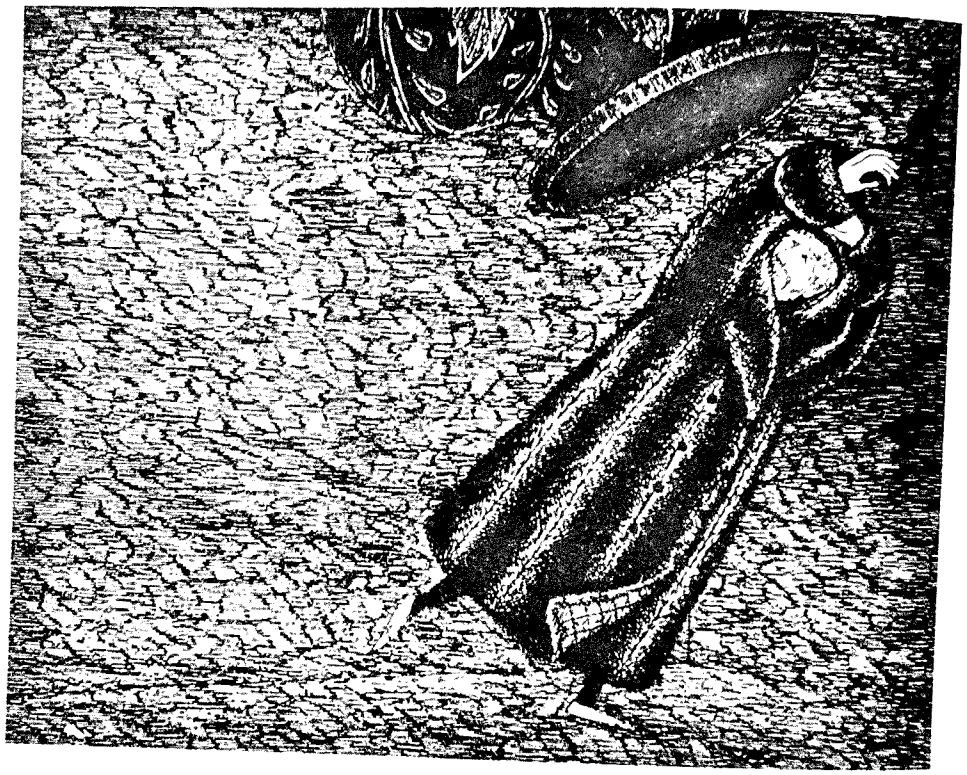
Vrana je tako kot netopir primer metonimije. Netopir je bitje noči in teme, nemara vampir. Postane znanilec smrti, saj je temelj povezava med temo in smrtjo. To je primer metonimije; netopir sam na sebi ni tema ali smrt, temveč je zaradi svoje nočne narave povezan z nočjo in potemtakem tudi s temo in zlom. Vrana je mrhovinar, povezana s smrtjo zato, ker je fizično udeležena pri smrti, in je črna, kar je barva noči in zla; smrt je tako kot v *The Iron Tonic* domala vselej "nedobrodošla". V *La Chauve-Souris Dorée* pa se metonomija seveda sprevrže v komičen nezadosten prikaz: vrana ni nejasno in skrivnostno znamenje, temveč dobesedni, otipljiv vzrok smrti, ki prileti v propeler. Za ptico je kajpada mogoče, da prileti v letalski motor. Toda sproščanje napetosti, način smrti je popolnoma naključen in potemtakem komedijski, tak, da ga povzroči preobrat konvencije *deux ex machina*.



Slika 10: William Hunt - Isabella and the Pot of Basil.

Druga izmed Goreyjevih priljubljenih metaforičnih sredstev je žara. Gledalcem nanizanke PBS *Mystery* so znane žare iz Goreyjeve animirane sekvence na začetku. Nekatere žare so nedejavne, čeravno zlovešče, zaradi njihove velikosti kot v *The Sinking Spell* in v *The Remembered Visit*, medtem ko nekatere privzamejo dodano grožnjo s povezavo z groteskними bitji kot na naslovni strani k *The Doubtful Guest*. Na drugi strani lestvice pa postanejo žare agenti skrivnostne, če že ne božje kazni, tako da padajo z neba na nič hudega sluteče žrtve kot v *The Chinese Obelisks* in v *The Iron Tonic*. Izvirni trop, ki ga uporablja Gorey, je jasno metonimija. Žare na slikah vselej dobijo svoje lastno življenje po nekakšni povezavi - za gledalca se pričakuje, da se bo zanimal, kaj je v njih (Cooper, 1978). Posebej sugestivna viktorijanska žara se pojavlja na sliki *Isabella and the Pot of Basil*, ki jo je naredil prerafaelitski slikar William Holman Hunt. Izabela, katere ljubimca Lorenza so umorili njeni bratje, je skrila njegovo glavo v žaro, ki jo lahko ima blizu sebe. Hunt ne pušča nobenega dvo-

ma glede narave žarine skrivnosti v gledalčevi glavi: ko Izabela objema žaro, njene oči vodijo gledalčev pogled k žarinemu najbolj prominentnemu ornamentu, k reliefni glavi smrti spodaj desno.



Slika 11: E. Gorey - Self-portrait with urn.

Velike žare, nežive in nedejavne (razen v primeru, ko padajo z neba) so skrivna mesta, majhne žare pa so odlagališča pepela. Žare so tako kot vrane fizično povezane s skrivnostjo ali smrtjo. Žara, medtem ko ni povsem tako odbijajoča kot okostnjak, je skrivnostnejši memento mori. Gorey kaže svojim bralcem - tako kot z vrano v *La Chauve-Souris Dorée* - preoblikovanje figurativne grožnje v dobesednega agenta, ko v *The Chinese Obelisks* in v *The Iron Tonic* žare padajo z neba, da bi zmečkale nič hudega sluteče žrtve. Toda v nasprotju s preoblikovanjem vran, je to preoblikovanje nesmiselno. Žare le redko padajo z reaktivnih letal, bogovi pa mečejo strele, ne pa žare. Od kod bi lahko prišla žara? Od nikoder, in tako gre tu za aporijo, za trop, v katerem pride do popolnega zloma pomena.

Sentiment in sentimentalnost



Slika 12: Robinson - Fading away.

Smrt je bila del vsakdanjega življenja viktorijanske dobe. Ker je ni bilo mogoče zlahka potisniti v bolnice in domove za ostarele, se je bilo treba z njo soočiti doma; prebivalci viktorijanske dobe so se skušali soočiti z njo tako, da so jo idealizirali. V umetnosti in književnosti 19. stoletja mrgoli sentimentalnih smrtnih posteljnih scen. Na primer, znamenita slika *Fading Away* (1858) H. P. Robinsona je fotografija žalujoče družine ob smrtni postelji mlade deklice. Fotografije mrtvih otrok so bile aranžirane v trenutku smrti. Otrokovo telo je bilo nameščeno tako, kakor da bi se igral ali kakor da bi mu brali. Taka scena bi utegnila biti za sodobnega gledalca žaljiva ali komična (Jackman, 1989; Gawel, 1993). Viktorijansko držo povzema Nelly Dean Emily Brontë (1847):

"Ne vem, če je to moja posebnost, vendar sem malokdaj kaj drugega kot srečna, ko gledam v sobo smrti, če ne bi blazen ali obupan žalovalec delil te dolžnosti z mano. Vidim pokoj, ki ga ne moreta zlomiti niti zemlja niti pekel, in čutim zagotovilo neskončnosti in brezsenčnosti - večnost, v katero so vstopili - kjer je življenje brez meja v svojem trajanju, ljubezen v svoji simpatiji, veselje pa v svoji polnosti."

Gorey je satiričen do presežka sentimentalnosti viktorijanske popularne književnosti v *The Pious Infant*. Besedilo, ki spremlja ilustracije, napisano v slogu visoko konvencionalnih didaktičnih otroških ilustriranih knjig 19. stoletja, je parodija na najbolj resno moraliziranje:

Mali Henry Clump ni še bil star tri leta, ko je ugotovil, da je njegovo srce hudobno, vendar da ga Bog navzlic temu ljubi ...
Čeravno je bil prijazen in dober, ga je včasih skušal satan, vendar se je svojih grehov globoko zavedal in mu je bilo zanje potem res žal ...
Nekega zimskega popoldneva, ko mu je bilo štiri leta in pet mesecev, je šel in odnesel puding nesrečni vdovi ...
Ko se je vračal domov, je prišel velik črn oblak in je padlo obilo toče ...
Tisto noč ga je bolelo grlo, kar se je zjutraj spremenilo v usodno bolezen ...
Njegove zadnje besede, preden je bled, tih in mrtev padel vznak, so bile: "Bog me ljubi in mi je oprostil vse moje grehe. Jaz sem srečen!"
Drobceno telo Henryja Clumpa se je v grobu spremenilo v prah, toda njegova duša je odšla k Bogu.

Ton ilustracij ustreza pretirani sentimentalnosti zgodbe. Henryjeva družina se zbere okrog smrtne postelje srečno umirajočega otroka; sentimentalizirana "dobra smrt" viktorijanske književnosti zrcali Robinsonovo sliko *Fading Away*. Konec je seveda na pokopališču, kjer Henryjev bel nagrobnik krona simbolna ptica. Ironično, napis na Henryjevem nagrobniku je nečitljiv, medtem ko ima napis v ozadju inicialke E. G.



Slika 13: The Gashlycrumb Tinies - E. Gorey.

Viktorijanska sentimentalnost je dosegla svoj vrh v *The Death of a Child* (1890) Georga Elgarja Hicksa, kjer starši v svojih rokah zibljejo telo mrtvega otroka, medtem ko se njegova duša, z angelom zgoraj, dviga v nebesa. To je ponovno prikazovanje motiva vstajenja, ki se vleče skozi celotno viktorijansko umetnost in književnost (Gawel, 1993). Gorey naredi burlesko iz teh scen v *The Gashlycrumb Tinies*, kjer otroci srečajo nasilne in nedostojne smrti (slika 3). Glava smrti naslovne strani, ki drži svoj črn dežnik nad glavami nedolžnih malčkov, je ikona z mnogimi viktorijanskimi dvojniki, na primer v romanu Williama M. Thackerayja *Adventures* (1856) (slika 4). Režeča se lobanja je kompleksen trop; ko personificira smrt, je tudi metonimija in ima povezave s smrtjo, in sinekdoha, del okostnjaka, preostanek telesa po smrti. Gorey sestavi trop, ko naniza smrt v žalovanju in ironično doda dežnik. Smrt se grozeče dviga nad otroke, črn dežnik, ki ga drži, je oblak, ki pomeni smrt. Tako se obrne običajen pomen dežnika, zaščita. Tu kontekst obrne metaforo dežnika.



Slika 14: G. E. Hicks - The Death of a Child.

Podoben simbolu glavi smrti je sam hudič, tako kot lik napovedovanja kot utelešeno zlo. V Goreyjevih *The Disrespectful Summons* se satan pojavlja v popolni viktorijanski noši. Črni lik vodi do tedaj spoštovano gospodično Squill v "hudičev ples", preden se dokončno vrne in jo odpelje v "gorečo jamo". Hudič je, personificirano zlo, kot glava smrti, kulturna ikona. Satanova netopirju podobna krila predstavljajo temo in noč, njegov

rep pa namiguje na bestialno stran človeka, z njegovimi živalskimi impulzi nasilja, zvitosti in iracionalnosti. Goreyjev hudič pa je seveda sredstvo črnega humorja, ne groze, in to zaradi manipulacije s kontekstom. "Nedostojno" povabilo je premalo določeno, hudiču, ki mu služi, pa se je mogoče smejati zato, ker se od bralca ne pričakuje, da ga bo skrbelo, kaj se dogaja z gospodično Squill. Ni nobenega konflikta; gospodična Squill preveč zlahka pade v skušnjavo. Poanta je v tem, da v sodobnem življenju, ki ne pozna domala nobene vrednote, nimamo mesta, s katerega bi lahko padli. Gorey vzame želo tako praznoverju kot smrti, tako da prikazuje zlo kot splošno znano mesto, banalno in nepomembno.



He swooped her up from off the ground
And twirled her madly round and round.

Slika 15: E. Gorey - Devil's Dance.

Goreyjevo delo razkriva temno stran kulta sentimentalnosti v viktorijanski fikciji in didaktični otroški književnosti. Mnogo njegovih del prikazuje "otroke, ki so zapuščeni, prestopnike, razsekani na koščke, ali ki so preprosto izhirali. Kot naslednikom Dickensovih osirotelih herojev so jim kajpada zanikani Dickensovi srečni konci". (Stevens, 1988) Goreyjevo zanika-

nje udobnosti moralno racionalizirane smrti kaže namesto tega nasilje in brutalnost smrti in izziva sprejete norme ustreznega obnašanja in ideologij, tako da neskladno postavlja drug ob drugega podobe in ikone 19. stoletja in črni humor 20. stoletja. Svoje bralce vabi, da se smejejo na svoj račun. Njegova satira napada samozadovoljstvo, ki temelji na iluziji udobne in stabilne preteklosti, tako da kaže, kako morbidna je pravzaprav viktorijanska sentimentalnost in vsakršna želja, da bi se k njej vrnili. To počne tako, da sredstva običajnih metafor jemlje iz konteksta in jih postavlja v nova okolja, kjer so odrezana od svojih starih temeljev. Spremene. Gorey izloči prvine metafor iz ozadij, ki prispevajo k pomenu. Izvirni temelji njegovih metafor so oropani svojih impliciranih temeljev in nadomeščeni z novimi in ironičnimi temelji. Včasih postane njegove delo samodekonstruktivno, saj nezdružljivost zahtevanih interpretacij metafore ustvari aporijo, ko je metafora pretrgala zveze. Aporija je primerna, saj hoče Gorey poudariti banalnost, trivialnost in nepomembnost tistega, kar je viktorijanska popularna umetnost in književnost pobožno razglašala.

prevedel Božidar Kante

Ironic Revisions of Complex Visual Metaphors

Traditional literary criticism is concerned with metaphors in texts. Current theorists of conceptual metaphor debate whether metaphor can exist in pictures. There is a long tradition of illustrated literature, however, texts with accompanying pictures. This paper assumes that metaphoric pictures do exist, and begins by examining the relationship between pictures and text in the works of William Makepeace Thackeray, a nineteenth-century English novelist whose illustrations provide explanation, and through a subtle system of related metaphors, ironic commentary on the text. The metaphors in the illustrations range from simple to complex, and close analysis shows them to be an integral part of the narrative, adding depth and meaning.

Post-modern authors and artists use materials and techniques of earlier generations to comment on the evolution of the post-modern world. The second part of this paper examines the manipulation of Victorian visual metaphors by Edward Gorey, a twentieth-century American cartoonist. His appeal is his style, at once brooding, dangerous, and familiar, old-fashioned in appearance yet modern in theme, manipulating Victorian motifs and Gothic settings, capitalizing on the inherent menace in the familiar. Gorey uses symbols, signs and icons from the established lexicon to great effect by changing context and abrupt juxtaposition. With visual poems, jokes, and satires, Gorey's work is a metaphor for our time, showing the dark underside to the surface of daily life.

Keywords: Visual Metaphor, Post-modern Irony, W. Thackeray, E. Gorey.

Literatura

Brontë, Emily. *Wuthering Heights*. New York: W. W. Norton & Company Inc.

Buchanan-Brown, John (1979). *The Ilustrations of William Makepeace Thackeray*. North Pomfret, Vermont: David and Charles Inc.

Canham, S. "Art and the Ilustrations of Vanity Fair and the Newcomes". *Modern Language Quarterly*, 43.

Dodgson, Charles Lutwidge (1971). *Alice in Wonderland*. New York: W. W. Norton & Company Inc.

Feaver, William in Ann Gould (1981). *Masters of Caricature from Hogarth and Gillray to Scarfe and Levine*. London: Weiden Feld and Nicholson.

Gadpaille, Michelle (1993). "Odalisques in Margaret Atwood's *Cat's Eye*". *Metaphor and Symbolic Activity*, 8.

George, M. Dorothy (1967). *Hogarth to Cruikshank: Social Change in Graphic Satire*. London: Allen Lane, The Penguin Press.

Gorey, Edward (1987). *The Raging Tide: or, The Black Doll's Imbroglio*. New York: Beaufort Books Publishers.

Gorey, Edward (1975). *The Pious Infant*.

Hofmann. Werner (1961). *Art in the Nineteenth Century*. London: Faber and Faber.

Jackman, Mark (1989). *In Repose: Victorian Funeral Customs and Practices*. Neobjavljen rokopis.

Kalikoff, Beth (1986). *Murder and Moral Decay in Victorian Popular Literature*. Ann Arbor: UMI Research Press.

Kennedy, John M. (1997). "How the Blind Draw". *Scientific American*, str. 76-81.

Kennedy, John M. (1993). *Drawing and the Blind: Pictures to Touch*. New Heaven: Yale University Press.

Kennedy, John M. "Metaphor in Pictures". *Perception*, 11, str. 589-605.

Kennedy, Victor R. in John M. Kennedy. "Form Symbolism Can be Extended by Style". *Word and Image*, v tisku.

Kennedy, Victor R. in John M. Kennedy (1994). "Realism as a Basis for Reinterpretation in Visual Metaphor". *Canadian Journal of Rhetorical Studies*, 14.

Kestner, Joseph A (1989). *Mythology and Misogyny: The Social Discourse of Nineteenth-Century British Classical-Subject Painting*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Lamport, Felicia in Edward Gorey (1966). *Cultural Slag*. London: Victor Gollancz Ltd.

Maas, Jeremy (1969). *Victorian Painters*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Marsh, Jan (1987). *Pre-Raphaelite Women: Images of Femininity*. New York: Harmony Books.

Mason, Stanley. "Edward Gorey". *Graphis*, 39, str. 82-87.

Matus, Jill. "Proxy and Proximity: Metonymic Signing". *University of Toronto Quarterly*, 58, št. 2, str. 305-326.

Mitchell, W. J. Thomas (1986). *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

Morreal, John (1987). *The Philosophy of Laughter and Humour*. Albany: State University of New York Press.

Praz, Mario (1970). *Mnemosyne: The Parallel Between Literature and the Visual Arts*. Princeton: Princeton University Press.

Richards, I. A. (1936). *Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press.

Schapiro, Meyer (1973). *Words and Pictures: On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text*. The Hague: Mouton.

Stevens, Carol. "An American Original". *Print: America's Graphic Design Magazine*, 42, ste. 49-63.

Stevens, Joan. "Thackeray's Vanity Fair". *A Review of English*, 6, str. 19-38.

Stevens, Joan (1974). "Thackeray's Pictorial Capitals", v P. I. Shillingsburg (ur.), *Thackeray: Costerus N. S.*, Amsterdam.

Thackeray, William Makepeace. *The Adventures of Philip on His Way Through the World: Shewing Who Robbed Him, Who Helped Him, and Who Passed Him By*. London: Cornhill Magazine, januar 1861 - avgust 1862.

Thackeray, William Makepeace (1849). *The History of Pendennis: His Fortunes and Misfortunes, His Friends and His Greatest Enemy*. London: Bradbury and Evans.

Thackeray, William Makepeace (1848). *Vanity Fair: A Novel Without a Hero*. London: Bradbury and Evans.

Welleck, Rene in Austin Warren (1956). *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.

Wood, Christopher (1976). *Victorian Panorama: Paintings of Victorian Life*. London: Faber and Faber Limited.

Wynn Jones, Michael (1978). *George Cruikshank: His Life and London*. London: MacMillan Limited.

Dunja Jutronić
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

EPITAFI IN METAFORE

Davidson je prepričan, da metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni rabi. Osnovni problem celotne zadeve je ugotoviti, kaj je za Davidsona dobesedni pomen in kako se razlikuje od pomena v rabi. Poskušam pokazati, da sta si za Davidsona dobesedni pomen in raba, čeravno se domneva, da sta različna, dejansko zelo blizu, da bi bila lahko skoraj enaka. Dalje, dokazujem, da je napak identificirati dobesedne pomene z nekonvencionalnimi pomeni, kot to počne Davidson. V nasprotju z Davidsonom dokazujem, da se moramo opreti na nekakšno vrsto konvencionalnega pomena v jeziku in da se nanj opira tudi Davidson, čeravno pravi, da v jeziku ni konvencij.
Ključne besede: dobesedni pomen, konvencionalni pomen, pomen kot raba, metafora, Davidson.

"Metafora je sanjsko delo jezika." (Davidson, 1984: 245)

Uvod

Davidson v svojem članku "Kaj pomenijo metafore" pravi: "... da metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več." (Davidson, 1984: 245)[1] Davidson misli, da je osrednja napaka teorij o metafori razširjeno prepričanje, da ima metafora poleg svojega dobesednega smisla ali pomena še drug smisel ali pomen. Dodaja, da "ni ničesar, kar bi lahko parafrazirale". (Davidson, 1984: 246) Tako se zdi, da ko enkrat poznamo dobesedni pomen besed ali stavkov, vemo, kaj pomenijo metafore. V nadaljevanju omenjenega članka Davidson razločuje med tem, kaj besede pomenijo, in onim, za kaj so uporabljene in trdi, da metafora sodi *zgolj* na področje rabe. Pravi takole: "Kar razlikuje metaforo, ni pomen, temveč raba - v tem je podobna izjavi, namigu, laganju, obljubljanju ali kritiziranju." (Davidson, 1984: 259) Hkrati trdi, da "prvotni ali izvirni pomeni besed ostajajo dejavni v njihovem metaforičnem okolju". (Davidson,

[1] Ta prispevek sem predstavila na Okrogli mizi o knjigi Božidarja Kanteta *Metafora in kontekst* v Mariboru od 24. do 25. marca 1997. Avtorju se zahvaljujem za podarjeni izvod knjige in za povabilo k sodelovanju v razpravi o knjigi. Njegove komentarje k Davidsonu najdemo na strani 37-39. Še posebno korist sem imela od razprave na srečanju analitičnega krožka na Rijeki.

1984: 247)

Vprašanje, ki nam takoj pride na misel, je, kako uskladiti obe trditvi, namreč, da imajo metafore zgolj dobesedne pomene ("metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več") in da je hkrati interpretacija metafor določena z njihovo rabo ("metafora ni pomen, temveč raba").

Mislim, da je bistvo problema v razkritju, kako se po Davidsonu dobesedni pomen razlikuje od rabe. Davidsonova interpretacija dobesednega pomena je idiosinkratična, saj dobesedni pomen ne sovpada s konvencionalnim, kot se to dogaja v njegovem običajnem razumevanju. Poskušala bom pokazati, da sta za Davidsona dobesedni pomen in raba, čeravno naj bi bila različna, dejansko zelo blizu temu, da bi bila enaka. Dalje, želim dokazati, da je identifikacija dobesednih pomenov z nekonvencionalnimi pomeni zmotna; ravno to pa počne Davidson. Taka domneva ima dve nezaželeni posledici: (1) pomeni postanejo izrecno individualistični in (2) trditev, da metafore določa raba, postane domala prazna, saj je po Davidsonovi interpretaciji celoten jezik jezik v rabi. Interpretacija metafore se dejansko ne razlikuje od interpretacije dobesednega jezika. Dobesedni ali običajni jezik je v bistvu metaforični jezik. "Vzajemno razumevanje se doseže z uporabo imaginacije," pravi Davidson. (Davidson, 1994: 2)

Nadaljevala bom takole: v prvem delu bom obravnavala Davidsonovo pojmovanje dobesednega pomena. V drugem delu izpeljujem posledice takega pristopa, v tretjem delu pa v nasprotju z Davidsonom trdim, da se je treba opreti na nekakšno vrsto konvencionalnega pomena v jeziku in da Davidson to počne, čeravno pravi, da v jeziku ni nikakršnih konvencij.

I

Kaj je za Davidsona *dobesedni pomen* besed? Davidson v članku "A Nice derangements of epitaphs", kjer razpravlja o jezikovnih lapsusih in njihovi interpretaciji, imenuje dobesedni pomen "*prvi pomen*". Prvi pomen je običajno tisti, ki ga najdemo v dobrem slovarju. Je tudi prvi v redu interpretacije. Tako interpretacija poezije, metafor, ironije in jezikovnih lapsusov zahteva, da najprej prepoznamo dobesedni ali prvi pomen ustreznih izjav. Prvi pomen je *sistematičen*. Interpret lahko na podlagi tega, da se nauči končnega števila besed in pravil kompozicije, razume nove stavke. Drugič, prvi pomeni tako besed kot stavkov, ki jih le-te sestavljajo, so skupni. Interpreti morajo deliti metodo interpretacije. Tretjič, prve pomene vodijo konvencije, ki se jih naučimo pred komunikacijo.[2] To je vse v redu in splošno znana stvar, toda zdaj pride Davidsonova glavna poanta. *On zavrne to sprejemljivo tezo o pomenu*. Še posebej zavrne delno drugo, v popolnosti pa tretjo domnevo. Davidson navzlic sprejemljivi interpretaciji prvega ali dobesednega pomeni trdi, da skupni prvi pomeni (skupna teorija) ne morejo pojasniti uspešne komunikacije. V izmenjavi mnenj z Dummettom pravi: "Kar sem zanikal, je, da so taki skupni pomeni zadostni za pojasnitev naših dejanskih komunikacijskih dosežkov, in kar je še pomembneje, zanikal sem, da so celo taki omejeni skupni

[2] *Glej* Pietroski (1994).

pomeni *nujni*." (Davidson, 1994: 2; kurziva je moja) Dobesedni ali prvi pomeni niso niti zadostni niti nujni za komunikacijo. Močnejša trditev ni, da prvi pomeni niso zadostni za komunikacijo, temveč da niso nujni. Moja tarča je močnejša trditev.

Čeravno se prvi in konvencionalni pomen običajno ujemata, se po Davidsonu pojmovno razločujeta in je potemtakem mogoče, da izjava dobesedno pomeni nekaj drugega, kot pomeni konvencionalno. *Prvega pomena ne določajo konvencije govorčeve jezikovne skupnosti, temveč prej govorčeva 'prva intenca'*.[3] Davidson je torej prisiljen zavrniti pojmovanje, da je tisto, kar govorčeva izjava lahko pomeni dobesedno, neposredno omejeno s konvencijami njegove jezikovne skupnosti. Davidsonova trditev, da imajo metafore dobesedni pomen, ne seže do tega, da imajo konvencionalni pomen. Metafore imajo torej govorčev prvi intendirani pomen. Če v primeru jezikovnih lapsusov izjava gospodične Malaprop "Obstaja lep nered epitafov" konvencionalno pomeni "Obstaja lep nered epitafov", je njen prvi ali dobesedni pomen tisto, kar je gospodična Malaprop menila, da bi pomenila, to pa je "Obstaja lepa ureditev epitetov".

Davidsonov glavni argument je, da komunikacija ne poteka v smeri konvencije. "Soglasje o tem, kaj govorec meni z onim, kar reče, je vsekakor mogoče doseči, *celo če imata govorec in poslušalec različne vnaprejšnje teorije* o tem, kako interpretirati govorca." (Davidson, 1984: 278; kurziva je moja)

Davidson postavi naslednje teze:[4]

1. Ni nobenega splošnega okvira, na katerega bi se lahko oprli, saj ima v komunikaciji vsak govorec različno izhodišče.
2. Še vedno pa mora obstajati nekakšno "bistveno konvencionalno jedro", kar Davidson označuje kot "ključno sestavino".
3. Soglasje (skupno jedro), ki obstaja vnaprej, ne vzpostavi komunikacije.
4. Ni nobenih pravil, ki bi jim sledili v interpretaciji in komunikaciji.
5. Teorije se popravljajo "spontano". Davidson zavrže konvencijo kot "berglo", ki v teoriji ni nujna za komunikacijo. Komunikacija je torej mogoča brez konvencije.

Davidson vzame za svoj dokaz primere, kjer govorca korektno intepretiramo, čeravno nimamo vnaprejšnje vednosti o tem, kaj bi lahko pomenile posamezne besede. To je primer, ko uporabimo novo besedo in ko uporabimo običajno besedo, naključno ali namerno, da bi pomenila nekaj drugega, kot pomeni običajno. To se nanaša tudi na metafore.

Kar prinesemo v jezikovno vzajemno delovanje, je naša *vnaprejšnja* teorija, način, kako dejansko razumemo govorčeve besede, kakor so uporabljene ob določeni priložnosti, pa je naša *provizorna* teorija. Vnaprejšnje teorije so vnaprej naučene. Davidson trdi, da za komunikacijo ni niti nujno niti zadostno, da imata govo-

[3] Davidson v svojem intervjuju, ki je izšel v reviji *Dialectica* (1995: 83), pravi, da si je glede prvega pomena premislil v smislu, da je prvi pomen odvisen od naše pretekle prakse. Njegovo razpravljanje z Dummettom (*The Philosophy of Michael Dummett*) pa kajpada kaže, da še vedno meni, da je idiolekt neke osebe prvotnejši od jezika.

[4] O tem sem podrobneje pisala v Jutronić-Tihomirović (1989).

rec in poslušalec skupno vnaprejšnjo teorijo. Kar je prinešeno v komunikacijo, ne bo zadostno za razumevanje govorčevih besed, saj obstaja potreba po prilagoditvi nepričakovanim in neobičajnim rabam različnih besed, in ni nujno zato, ker bo delo opravila provizorna teorija.[5]

V nasprotju z vnaprejšnjo teorijo je provizorna teorija nujna in zadostna za razumevanje. Vendar pa ni vnaprej naučena. Ni nobenih pravil, kako priti do provizornih teorij, nobenih pravil v strogem smislu, v nasprotju z grobimi maksimami in metodološko posplošitvijo. Malapropizem, nepopolne izjave, slovnično popačeni stavki, besede, ki jih nikoli prej nismo slišali, jezikovni lapsusi sodijo v kategorijo, ki je ni mogoče interpretirati z vnaprejšnjo teorijo. Vnaprejšnja teorija izraža dejstvo, kako je poslušalec vnaprej pripravljen interpretirati izjavo, medtem ko provizorna teorija izraža dejstvo, kako izjavo dejansko intrepretira. Provizorna teorija je teorija, za katero govorec meni in pričakuje, da jo bo poslušalec uporabil v komunikacijskem dejanju.

Govorec se loteva jezikovne izmenjave preskrbljen z teorijo, ki jo deli z onimi, s katerimi komunicira (teorijo lahko poistovetimo z množico konvencij). To je *vnaprejšnja teorija*, ki je konvencionalna, vnaprej naučena in skupna in s katero je govorec preskrbljen, da bi interpretiral jezikovno komunikacijo. Vendar pa to po Davidsonovem mnenju ni zadostno za interpretacijo. Trditev je še celo močnejša, saj Davidson pravi, da v komunikaciji raba vnaprejšnje teorije *ni nujna*: "Kar oni [govorci] lahko storijo, ne bi smelo šteti kot del njihove temeljne jezikovne kompetence." (Davidson, 1986: 436)[6]

Še več, "za interpreta je treba pričakovati, da ima povsem različne vnaprejšnje teorije za različne govorce" (Davidson, 1986: 443), da nima nobenega naučljivega skupnega jedra, tako da se zastavlja vprašanje, kako se tudi pričakuje, da nekaj, kar je skupno in vnaprej naučeno, ni skupno in ni vnaprej naučeno.

Kaj se trdi za *provizorno teorijo*, teorijo, ki je po Davidsonu bistvena za komunikacijo v kontekstu (metaforo kot rabo), ko pride do nepričakovanih rab pomena, ki se jih ni bilo mogoče vnaprej naučiti, interpretacije stavkov, povezanih z določeno okoliščino? Trdi se, da mora biti ta teorija skupna. Interpretativno dejanje opravi provizorna teorija: "Kar mora biti skupno, da bi bila komunikacija uspešna, je provizorna teorija." (Davidson, 1986: 442) To je teorija, ki jo dejansko uporabimo za interpretacijo izjav. Tu je soglasje med interpreti največje. Provizorne teorije se ni mogoče naučiti, temveč je skupna v komunikacijskem dejanju, ali, natančneje, interpreti imajo sposobnost, da se ujemajo glede provizornih teorij. Kakor daleč nazaj gremo, bodisi na začetek bodisi nekje vmes, njihove teorije bodo različne, vendar pa se bodo v komunikaciji začele približevati. Vsekakor pa se zastavlja vprašanje: Na kateri točki se začenja približevanje? Kje se začne

[5] *Glej* Ian Hacking, "The Parody of Conversation" in Michael Dummett "A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking", oboje iz Le Pore, 1986.

[6] Childova kritična opomba je zelo inspirativna, čeravno bi rekla, da je zelo nagnjen k temu, da bi mehčal nekatere Davidsonove trditve iz "A Nice Derangement of Epitaphs". Le stežka bi lahko soglašala z enim izmed njegovih sklepov, to je, da je [Davidsonova] "poanta ravno v tem, da vnaprejšnja teorija ne zadostuje za razumevanje". (Child, 1987: 587) Če bi Davidson trdil zgolj to, potem to vsekakor ne bi bila izvirna trditev. Kakor poskušam pokazati (in kakor so drugi razumeli), Davidson trdi več kot nekaj, kar bi bilo zlahka sprejeto. T. W. Child ima prav, ko vztraja, da Davidsonov argument ni oster prelom z njegovim prejšnjim delom. Za drugačno mnenje glej Eldridge (Eldridge, 1986: 501, 7. opomba).

skupna provizorna teorija? Kako se približevanje začne, če - karkoli naj že bo v ozadju, da bi bila komunikacija uspešna - to po Davidsonovih besedah "ni naučeno in ni jezik, ki ba ga vodila pravila ali konvencije, ki so govorcu in interpretu znane vnaprej; kar pa govorec in poslušalec vesta vnaprej, ni (nujno) skupno, in torej ni jezik, ki ba ga vodila skupna pravila ali konvencije". (Davidson, 1986: 443)

II

Čeravno se zdi dobesedni ali prvi pomen podoben konvencionalnemu, pa mu v praksi ni podoben. Konvencionalni pomen ni nujen. Dobesedni ali prvi pomen je dejansko govorčev menjeni pomen, govorčev menjeni pomen pa je pomen, ki ga mora poslušalec uganiti. Pomen določa raba. Davidson pravi, da potrebujemo globlji pojem tega, kaj besede, izgovorjene v nekem kontekstu, pomenijo. Pred nedavnim je zapisal: "Ko razumevanje ustreza intenci, lahko, če hočemo, govorimo o natanko določenem pomenu, vendar pa je razumevanje tisto, ki daje življenje pomenu, ne pa narobe." (Davidson, 1994: 12)

Torej kakšne so posledice Davidsonove interpretacije dobesednega pomena? S tem ko dobesednim pomenom zanika status konvencionalnih pomenov, Davidson spremeni interpretacijo celotnega jezika v nekakšno vrsto metaforične interpretacije, tako da ni bistvene razlike med prvimi ali dobesednimi pomeni in ostalim jezikom, vključno z metaforo. To pa ne more biti res. Če je vsako govorno dejanje interpretacija, še vedno potrebujemo sredstvo za razlikovanje običajne jezikovne rabe od jezikovnih lapsusov in naposled tudi od metaforičnega jezika. Moramo imeti jasna sredstva za razlikovanje pomena "psa" iz "epitafov" gospodične Malaprop ali metaforičnega pomena v stavku "Jožica je kos ledu". Davidson pravi: "Trdil sem (in trdim), da se jezikovne veščine, ki jih ljudje značilno prinesejo s sabo v pogovorne okoliščine, lahko in tudi dejansko znatno razlikujejo, toda vzajemno razumevanje dosežemo preko uveljavljanja domišljije, sklicevanja na splošno vednost sveta in zavedanja človekovih interesov in naravnanosti." (Davidson, 1994: 2) V nadaljnji izmenjavi mnenj z Dummettom pa pravi: "Kar skrbi Michaela, je, ... da ne upoštevam, da je pojem govorca, ki s tistim, kar reče, nekaj meni, odvisen od pojma skupnega jezika, ne pa narobe. Moja napaka je v njegovih očeh ta, da štejem definiranje jezika za filozofsko precej nepomembno vlogo razvrščanja idiolektov." (Davidson, 1994: 3)

Trditev, da so metafore pomeni v rabi, postane domala prazna, saj je tak po Davidsonovi interpretaciji celoten jezik. Če razumemo dobesedne ali prve pomene z uporabo provizorne teorije, potem moramo tudi običajne pomene sestaviti ravno tako kot metafore. Za Davidsona postane ves jezik metafora. Če ima Davidson prav, ko reče, da je metafora zadeva rabe, pa nima prav, ko ta pristop razširi na celoto jezika. Pomen metafor moramo seveda sestaviti, toda dobesedne pomene preprosto razumemo.

Zdaj bi kdo utegnil ugovarjati, da to ni korektna interpretacija Davidsona, ker Davidson - čeravno zanika, da morajo biti prvi pomeni skupni in konvencionalno določeni - še vedno meni, da morajo biti sistematični. Sistematičnost prvega pome-

na, na primer "psa", pa bo izključila vsakršno potrebo, da bi pomen sestavili s provizorno teorijo. Sam bi se lahko poskušal braniti tako, da bi zanikal katerokoli tako nenavadno možnost. Kot pa pravi Dummett, "[Davidson] z razširitvijo rezultatov preučevanja razumevanja nestandardnih rab meri na to, da bi se dokopal do razlage razumevanja jezika nasploh". (Dummett, 1986: 483) V tem primeru pa postane interpretacija metafore temelj za interpretacijo običajnega jezika.

III

V tem razdelku dokazujem, da se Davidson, čeravno pravi, da v jeziku ni nobenih konvencij, nanje opira.

Davidson trdi, da ni nobenih pravil za to, kako priti do provizorne teorije, temveč zgolj grobe maksime in metodološke splošnosti. V članku "Communication and Convention" pravi, da se provizorna teorija tvori "spontano". Če dodamo nadaljnje podrobne določitve, ki so značilne za provizorno teorijo, kakršna je naslednja: "Provizorna teorija je dejansko podobna teoriji vsaj v tem, da jo z domiselnostjo, srečo in modrostjo izpeljemo iz zasebnega slovarja in slovnice, iz vednosti, kako ljudje uspešno sporočajo svoje poante, iz praktičnih pravil za ugotavljanje, kateri odkloni od slovarja so najbolj verjetni," potem teorija ni teorija, temveč je zbir *ad hoc* vrst trenutno vzniklih postopkov, ki nimajo ničesar, na kar bi se lahko oprli.

Lahko bi se vprašali, ali je mogoče zanikati, da dobesedne pomene določa konvencionalna raba, ne da bi se zavezali izrecno individualističnemu pojmovanju jezika?[7] Kar postane najpomembnejše, je govorčev menjeni pomen v njegovem idiolektu. Če Davidson zanika, da dobesedne pomene določa konvencionalna raba, kako se lahko potem zagovarja pred obtožbo, da je zgolj še en Humpty-Dumpty?

Če govorec namerava poslušalcu sporočiti nekakšen pomen, potem mora biti prepričan, da bo v svojem poskusu uspešen. Govorec ne more meniti, da bo njegov poslušalec interpretiral njegovo izjavo, kot da ima določen dobesedni pomen, razen če ni prepričan, da bo poslušalec interpretiral izjavo ravno na tak način. Če je to res, potem se zavezujemo pojmovanju, da obstaja smisel, *v katerem drugi posamezniki dejansko tvorijo omejitve glede tega, kaj lahko dobesedno pomenijo govorčeve izjave*. Torej, medtem ko je popolnoma mogoče, da govorec tvori izjavo, ki dobesedno pomeni nekaj drugega od tistega, kar pomeni konvencionalno, se to lahko zgodi le, če je govorec prepričan, da je poslušalcu ponudil *dovolj ključev*, da bi mu omogočil ugotoviti, da se zahteva neka nestandardna interpretacija. Talmage (Talmage, 1996) misli, da je ta omejitev posredna, taka, da je bistveno šibkejša od tiste, za katero smo običajno prepričani, da obstaja. Ne vidim razlogov, zakaj naj bi bila to šibkejša omejitev. To, da posamezniki tvorijo omejitve glede tega, kaj izjava pomeni, še vedno pomeni dejstvo, da je - če dopustimo, da so nekatere besede v malapropizmu ali v metafori uporabljene idiosinkratično - naše razumevanje malapropizma ali metafore odvisno od naše *vnaprej* določene interpretacije drugih besed v stavku (in vnaprej določenih pravil). Odvisno je od

[7] Zanimivo interpretacijo zgornje dileme pri Davidsonu ponuja Talmage (Talmage, 1996). Moja interpretacija se tukaj opira na njen članek.

družbeno omejenih konvencij. To je nekaj, kar bi Davidson rad zanikal, vendar mu tega dejansko uspe zanikati, saj tisto, kar se govorci naučijo pred pogovorom, dejansko ima določeno vlogo pri pojasnitvi uspešne komunikacije. Prvi ali dobesedni pomen ne more biti govorčev menjeni pomen. Govorec ne more s svojimi besedami meniti, karkoli si že izbere. V primeru gospodične Malaprop dobesedni pomen, ki ga ponudi metodologija radikalne interpretacije, ne sovpade s konvencionalnim pomenom. Enako velja za metaforo. Navzlic temu pa pomen dejansko implicira eksistenco pomembne družbene omejitve glede tega, kaj lahko izjava dobesedno pomeni. Če izjava Humptyja Dumptyja "Čaka te slava" dejansko pomeni "Čaka te prijazen dokaz, ki te bo spravil na kolena", potem je to tako ravno zato, ker jo načelno drugi lahko interpretirajo, kot da ima ta pomen. Z drugimi besedami, sprejemanje takega pojmovanja je dejansko potrjevanje ideje, da je jezik v bistvu javen in da ga vodijo konvencije.[8] Če moramo za izjave v kontekstu z nepričakovanimi pomeni ugotoviti, da so odkloni od prvih ali slovarskih pomenov, kjer prevladuje konvencija (Davidson jo imenuje plitek pomen), potem se je treba konvencionalnih pravil še vedno naučiti in obvladati, da bi tvorili možne nujne provizorne teorije, ki se razlikujejo od konvencij, tako kot pri jezikovnih lapsusih ali metaforičnih pomenih. Torej pri metafori obstaja parafraza navzlic dejstvu, da Davidson pravi, da ne obstaja. Davidson trdi, da je "interpretacija delo imaginacije" (Davidson, 1984: 245), toda v jeziku in v rabi jezika je bistveno, kako imaginacijo krotimo, da ne bi bila brez uzd. Prvi korak, kako jo krotimo, pa so konvencije, ki so izhodišče vsake interpretacije. Preprosto ni res, da "je zgolj naključje, čeravno zelo verjetno naključje, ... da govorimo tako, kot govorijo drugi v naši skupnosti". (Davidson, 1994: 9)

prevedel Božidar Kante

[8] Glej, na primer, Levinsona, ko pravi: "... popolne razlage komunikacijske moči jezika ni mogoče nikoli omejiti na množico konvencij za uporabo jezika... pojavila se bo tudi možnost nekonvencionalne izrabe konvencij ali pričakovanj." (Levinson, 1983: 112)

Epitaphs and Metaphors

Davidson believes that metaphors mean what the words in their most literal interpretation mean. The crux of the matter is to see what literal meaning is for Davidson and how it differs from the meaning in use. The author tries to show that literal meaning and use, although supposed to bedifferent, are actually very close to being the same for Davidson. Furthermore it is argued that it is wrong to identify literal meanings with nonconventional meanings, as Davidson does. It is argued, contra Davidson, that one has to rely on some kind of conventional meaning in language and that Davidson does rely on it although he says that there are no conventions in language.
Keywords: literal meaning, conventional meaning, meaning as use, metaphor, Davidson.

Literatura

Child, T. W. (1987). "Critical Notice on 'Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson'" (by Ernest Le Pore). *Mind*, XCVI (384), str. 549-570.

Chomsky, Noam (1965). *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge: The M.I.T. Press.

Davidson, Donald (1984). "Communication and Convention", v D. Davidson *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, str. 267-279.

Davidson, Donald (1986). "A Nice Derangment of Epitaphs", v E. Le Pore (ur.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford.

Donald, Davidson (1994). "The Social Aspect af Language", v B. McGuinness in G. Oliveri (ur.), *The Philasophy of Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, str. 1-16.

Dummett, Michael (1986). "A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking", v Le Pore (1986).

Dummett, Michael (1994). "Reply do Davidson", v B. McGuinness in G. Oliveri (ur.), *The Philosophy af Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht, str. 257-267.

Eldridge, Richard (1986). “Metaphysics and the Interpretatian of Persons: Davidson an Thinking and Conceptual Schemes”. *Synthese*, 66 (3), str. 477-505.

Gluer, Kathrin (1995). “Relations and Transitions - An Interview with Donald Davidson”. *Dialectica*, 49, št. 1, str. 75-86.

Hacking, Ian (1986). “The Parody of Conversation”, v E. Le Pore (ur.) 1986.

Jutronić-Tihomirović, Dunja (1989). “Davidson on Convention”. *Grazer Philosophische Studien*, 356, str. 121-132.

Kante, B. (1996). *Metafora in kontekst*. Ljubljana: Jutro.

Lenneberg, Eric (1986). *Biological Foundations of Language*. New York: John Wiley and Sons.

Le Pore, Ernest (ur.) (1986). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.

Levinson, Stephen (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

McGuinness, B. in Oliveri G. (ur.) (1994). *The Philosophy of Michael Dummet*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

Pietroski, P. (1994). “A defense of derangement”. *Canadian Journal of Philosophy*, 24, št. 1, str. 95-118.

Talmage, Catherine J. L. (1996). “Davidson and Humpty Dumpty”. *Nous*, 30, str. 537-544.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

METAFORE, ŠALE IN PROTIDEJSTVENIKI*

Značilnosti klasičnega modela pojasnila metafor so presenetljivost in napačnost, ki nastopa v metafori, obstoj posebnega motiva za metaforično povezavo, razlika med dobesednim in prenesenim pomenom v vsaj eni od besed ter poseben učinek povezave. V tem okviru je težko pojasniti, zakaj pravega pomena metafor ne moremo natančno določiti, zato temu pojasnilu oporekajo teoretiki, ki razlagajo metaforo kot fenomen, o katerem moramo razmišljati na ravni jezikovne rabe. V sestavku dokazujem, da dejstvo, da metafor ni mogoče parafrazirati, na katerega se sklicuje predvsem Donald Davidson, ne zadošča za zavrnitev klasičnega modela. Sposobnost razumevanja metafor temelji na sposobnosti dojetja prenesenih pomenov, kar dokazujem tako, da strategije razumevanja metafor, ki jih razlagam z interakcijsko teorijo, primerjam s tolmačenjem šal, ugank in protidejstvenih pogojnikov.
Ključne besede: preneseni pomen, interakcijska teorija metafor, Davidson, semantika, pragmatika, načela interpretacije, šale, protidejstveniki, uganke.

Pojasnilo sposobnosti razumevanja in proizvajanja metaforičnih trditev je še danes izziv za psihologe, filozofe in jezikoslovce. Zamisel o rabi besed v "prenesenem" pomenu, ki nam jo je zapustila antična tradicija, je postala del zdravorazumskega razumevanja metafor. Toda v tem, klasičnem okviru je težko dobro pojasniti, zakaj pravega pomena metafor ne moremo natančno določiti in jih parafrazirati brez spoznavnih izgub. Ideji o prenesenem pomenu zato oporekajo teoretiki, ki razlagajo metaforo kot fenomen, o katerem moramo razmišljati na ravni jezikovne rabe in njenih učinkov. V tem sestavku bom skušal pokazati, da dejstvo, da pomena metafor ni mogoče natančno določiti, ne zadošča za zavrnitev klasičnega modela.

Razmišljanje o metaforah išče rod, v katerega sodi metafora, v različnih skupinah - *retorični* (skupaj z metonimijo, sinekdoho, prispodobo ...), *pragmatski* (fenomen, ki ga je razumeti na ravni jezikovne rabe, tako kot šale, obljube ali laži), *spoznavni* (skupaj z analogijami in modeli). V tej razpravi bom skušal posebnost

** Predelena in razširjena verzija prispevka, predstavljenega v Mariboru, dne 26. 3. 1997, na okrogli mizi ob knjigi Božidarja Kanteta: *Metafora in kontekst*, Ljubljana: Jutro, 1996. Zahvaljujem se avtorju knjige za kritične pripombe ob prvi verziji tega članka.

metafor poiskati z njeno vključitvijo v *interpretativno* skupino, skupaj s šalami, ugankami in protidejstvenimi pogojniki. Zagovarjal bom stališče, da sposobnost tolmačenja in razumevanja metafor temelji na sposobnosti dojetja prenesenih pomenov določenih izrazov, natanko tako, kot to trdi tradicija. Na koncu bom opozoril, da je morda mogoče nepropozicionalno, predstavno razsežnost metafor uskladiti z njihovo spoznavno vrednostjo tako, da upoštevamo dognanja psihologov o posebni, prostorski inteligenci.

Kot sodobni, pojmovni in terminološki standard razmišljanja o metafori bom privzel Blackovo razdelavo Richardsove interakcijske teorije. Vzemimo enostavno metaforo oblike "*S* je *P*", v kateri je predikat *P* "žarišče" metafore, tisti izraz, ki je rabljen metaforično, v ostalem delu stavka, okvirju, pa besede ohranjajo svoj običajni pomen. Tako je v enostavni (in danes že mrtvi) metafori "svetloba potuje" žarišče predikat "potovati", ki ga je ustvarjalec razumel v prenesenem pomenu. V vsaki metafori nastopa *glavna* tema - tisto, o čemer metafora "je" (svetloba in način njenega širjenja) in *pomožna* tema (običajen pojem potovanja, ki zajema krogle, kočije in druga fizikalna telesa). Jasno je tudi, da nobena teorija ne more zajeti vsega, kar dandanes šteje kot metaforičen izraz, še najmanj tistega, kar nastopa v moderni poeziji.[1] Zato se bom v besedilu omejil na tisto, kar naj bi večina prepoznala kot dobre, delujoče in nepoetske metafore.

Klasični model

V okviru grško-rimske filozofske in retorične tradicije sodi metafora med trope ("obrate" pomena), ki so značilnost figurativnega jezika - gre za velik okras govora, ki nam omogoči, da nekaj vidimo, pravi Ciceron (*De Oratore*, III, 155). V metafori nastopa presenetljiva povezava besed, ki je na dobesedni ravni očitno napačna, vendar obstaja tudi skriti, "obrnjeni" pomen in pa nekaj, kar motivira prav takšno povezavo - za tradicijo je to podobnost (pri Ciceronu in Quintillianu je metafora le skrajšana primera). Ustvarjalec metafore želi doseči nek poseben učinek - najbolj je poudarjena slikovitost, "postavljanje stvari pred oči" (Aristotel, Ret. III. 11. 1411b, 1959: 405) in z njo povezano posebno atmosfero, sugestivnost, napetost ... Vendar je Aristotel cenil tudi spoznavno moč metafor - učenje in spoznavanje podobnega med oddaljenim (Aristotel, Ret. III. 10. 1410b, 1959: 405),[2] ugodje ob lastni rešitvi uganke, ki jo zastavlja metafora, saj le-ta tipično deluje kot entimem - struktura, ki jo mora interpret sam dopolniti do "pravega" sporočila.

Najbolj enostavna realizacija *klasičnega* modela je substitucijska teorija. Po takšni teoriji je metafora vedno dobesedno napačna, preneseni pomen pa je natančno določljiv, saj gre za dekorativno nadomestitev ene besede z drugo. Motiv za povezavo je podobnost, učinek pa je neka slika in impresija. Vzemimo metaforo "noč z bleščečimi očmi" (SSKJ III, str. 356, geslo "oko"). Rešitev metaforične uganke,

[1] V pesmi Jon T. Šalamuna, recimo, beremo: Kako zahaja sonce? kot sneg
Je to še metafora, primera, prispodoba, slika ali zgolj humorno izigravanje bralčevih komparacijskih pričakovanj, ki navsezadnje bere poezijo in zato pričakuje, da bo izvedel, da je življenje ječa in čas v nji rabelj hudi, ne pa, da ima pesnik težave z dohodki in roki za oddajo rokopisov?

[2] "... for when Homer calls old age stubble he teaches and informs us through the genus, for both have lost their bloom."

beseda, ki je nadomeščena, so "zvezde", do katerih pridemo tako, da poiščemo t.im. "skupni tretji", tisto, kar je v noči podobno očem, motiv za to zvezo pa je podobnost, bleščava enih in drugih.

Kot opozarja vrsta teoretikov, takšno enostavno pojasnilo deluje le v primeru okrasnih in enostavno zamenljivih metafor. Metafora ni vedno dobesedno napačna ("beseda ni konj", pravi ljudska modrost), včasih je opozorilo na metaforično zvezo lahko tudi neka trivialnost, ki zahteva posebno tolmačenje. In motiv za zvezo ni vedno neka podobnost, ki jo mora interpret poznati že od prej in s katero "izračuna" pravi pomen. Vzemimo naslednjo "močno" metaforo:

Filozofija je razmišljanje, ki uporablja časovno lupo. V njem razstavljamo, opisujemo in ocenjujemo premike, ki jih običajno delamo z veliko hitrostjo.[3]

To metaforo lahko razumemo tudi, če ne vemo veliko o filozofiji in zato ne poznamo nobene predhodne podobnosti med filozofiranjem in upočasnjenimi filmskimi posnetki. Prav tako bomo težko določili "pravi" pomen, ki naj bi ga označeval izraz "časovna lupa". Praviloma preneseni pomen ni neka enostavno določljiva funkcija dobesednega in metafor ni mogoče enostavno parafazirati. Podobnost ni edini mehanizem, ki deluje v ozadju metaforične zveze, in metafore lahko dajo novo spoznanje, ne pa vedno in samo podob, ki vzbujajo ugodje. V našem primeru bomo kot motiv za metaforo razbrali zvezo med sistemom dejstev in asociacij, povezanih s pomožno temo (način, na katerega s kamero snemamo gibanje ali spremembo), ki nastopa v žarišču ("časovna lupa"), in značilnostmi osnovne teme (posebnost filozofskega razmišljanja). Zaradi medsebojnega delovanja obeh tem na eni strani razberemo kompleks trditev: (i) kamera snema gibanje; (ii) navadni posnetki gibanja so takšni, da je za naše oko s kamero posneto gibanje časovno zvest posnetek realnega gibanja; (iii) upočasnjeni posnetki gibanja razkrijejo tisto, kar nam je bilo v realnem gibanju skrito; (iv) z uporabo časovne lupe lahko razstavljamo, opisujemo in ocenjujemo premike, ki se običajno dogajajo pri veliki hitrosti. Ta kompleks preslikamo v osnovno temo in tako morda dobimo: (i) filozofija je refleksija o razmišljanju; (ii) običajno razmišljanje o razmišljanju je "hitro" in "nezavedno", takšno kot vsakdanje razmišljanje o kateremkoli drugem predmetu; (iii) filozofsko razmišljanje razkrije tisto, kar je vsakdanjemu razmišljanju skrito; (iv) v filozofskem razmišljanju razstavljamo, opisujemo in ocenjujemo premike v razmišljanju, ki se jih običajno ne zavedamo.

Namesto mehansko izračunljivega "skupnega tretjega" kot osnove za podobnost nastopa metaforično vzporejenje obeh tem, sistem podobnosti in razlik, v katerem osnovno temo "uzremo" skozi pomožno. "Ustvarjalec metaforične izjave izbira, poudarja, zabriše in organizira poteze osnovne teme na tak način, da nanjo aplicira izjave, ki so izomorfne členom implikacijskega kompleksa pomožne teme," pravi Black (Black, 1979: 29). Pri tem ni enega samega tipa odnosov med členi glavne in pomožne teme, lahko gre za identiteto, razširitve pomena, podobnosti, analogije, ali pa izhodiščna metafora porodi nove, podrejene zveze. V iskanju in izbiranju lastnosti pomožne teme nas vodi osnovna tema; ko smo implikacije naš-

[3] "Philosophy is thinking in slow motion. It breaks down, describes and assesses moves we ordinarily make at great speed." (Campbell J.)

li, prek njih zgradimo vzporedno serijo v osnovni temi, ki jo s tem uzremo v novi perspektivi in tako lahko izvemo nekaj, česar prej nismo vedeli.

V tej kritiki substitucijske teorije sem že predstavil osnovne poteze *interakcijske* teorije. V metafori je navzoča "stereoskopska" vizija, v kateri glavno temo hkrati opazujemo iz dveh gledišč - gledišča pred metaforično spremembo in po njej. Z vzajemnim delovanjem obeh tem pride do njune spremembe in na preseku dveh perspektiv nastane nov pomen, ki ga interpret pripiše besedam v žarišču metafore. Dobesedno metafora trdi "*S* je *P*", ko pa najdemo pravo interpretacijo, ne gre več za prediciranje predikata *P* subjektu *S*, ampak za množico implicitnih predikacij o glavni temi, ki jo "zastopa" *S*. Te implicirane trditve so lahko resnične ali napačne (kdor meni, da je filozofsko razmišljanje podobno religioznemu, bo obravnavano metaforo zavrnil).

Nekonsistenca

Interakcijska teorija metafor ostaja *klasična* teorija, saj pozna ločnico med pravim in prenesenim pomenom. Toda kritika enostavne, substitucijske teorije metafore nam razkrije neko napetost in možnost nekonsistence v klasičnem modelu metafore. V jedru kritike je teza, da se metafor ne da parafrazirati, ne da se poiskati enostavnega nadomestila za metaforično rabljeni izraz. Black tako poudarja, da se v osnovno temo preslikajo tudi sugestije, vrednotenja, poseben ambient in atmosfera, ki se jih zaradi specifične dvoumnosti metafor ne da strogo predicirati. Parafraza zanj vedno zgreši in pove preveč in z napačnim poudarkom, ekspliciranje metafore mu pomeni celo oslabitev njene kognitivne vrednosti (Black 1955: 293).

Mislim, da je zagovornik klasičnega modela, ki sprejema kritiko substitucijske teorije, zavezan naslednjim trem tezam:

(1) V metafori ima vsaj en izraz dva pomena, dobesedni in preneseni, zato ima tudi metaforična trditev kot celota dva pomena.

(2) Pravega pomena metafor ni mogoče natančno določiti in jih parafrazirati brez izgub.

(3) Pomen (trditve) je nekaj, kar interpret razume in vé, to védenje pa nastopa v obliki kognitivne vsebine, ki jo je mogoče propozicionalno eksplicirati.

Prva teza je osrednji del klasičnega modela. Druga teza izhaja iz kritike enostavnih realizacij klasičnega modela - substitucijske in, recimo, komparacijske teorije metafore, po kateri naj bi bil skriti pomen metafore "*S* je *P*" kar dobesedni pomen primere "*S* je kot *P*". Na tretjo tezo pa bomo v takšni ali drugačni obliki naleteli v vsaki plavzibilni teoriji pomena. Toda ta trojica ne more biti hkrati resnična.

Substitucijska teorija sprejema (1) in (3), zavrača pa (2). Vrsta teoretikov, predvsem tistih, ki menijo, da je metafora fenomen, o katerem moramo razmišljati na ravni pragmatike (Searle, Schiffer), zavrača (1). Največ odmeva pa je imela Davidsonova kritika semantičnih interpretacij metafor (Davidson 1978, 1985).[4]

[4] *Primerjaj* poglobljeno Kantetovo razpravo o vlogi teorije metafore v okviru Davidsonove filozofije jezika (Kante, 1996: 37-61).

Tudi Davidson sprejema (2) in (3) in zato zanika (1). Pravi celo, da je teorija, po kateri ima metafora neko posebno kognitivno vsebino, velika *laž* (Davidson, 1985: 339). V metafori ni nobenega skritega sporočila, ki ga mora interpret zagrabiti, če želi metaforo razumeti. Metafora nima prenesenega pomena, besede ne povedo ničesar onstran svojega dobesednega pomena. Če bi tak pomen bil, potem bi metaforo lahko parafrazirali in tako izrazili dejstvo, ki ga metafora izraža, to pa ni mogoče. Metafora za Davidsona deluje kot primera - obe imata samo dobesedni pomen. Če se vsi strinjajo, da besede v primeri ne rabijo prenesenega pomena za svoje delovanje, zakaj bi ga potem potrebovale v metafori? V metafori in primeri nastopa ločnica med tem, kar pravita dobesedno, in tem, kar je avtor s temi besedami *menil* in *nameraval* doseči. Ker so si vse stvari na svetu v nečem podobne, je primera "*S* je kot *P*" vedno resnična, njej ustrezna metafora "*S* je *P*" pa je napačna.

Kako deluje metafora?

Black je na Davidsonovo kritiko odgovoril, da Davidson sam pristane v enostavni in preseženi komparacijski teoriji, po kateri metafora zgolj usmerja pozornost na neko podobnost (Black, 1978: 189). Ta odgovor pa se mi zdi prekratek, saj za Davidsona metafora "*S* je *P*" nikakor ne *pomeni* isto kot primera "*S* je kot *P*", saj je primera vedno (dobesedno) resnična, metafora pa vedno (dobesedno) napačna. Na ravni tistega, kar storita, da vidimo, sta morda lahko enakovredni, kajti tisto, kar besede delajo s svojim dobesednim pomenom v resnični primeri, delajo tudi v ustrezni napačni metafori. Toda to ne izključuje razlik v kaki drugi, pragmatski dimenziji. Recimo v tisti, ki zadeva kognitivno pot do tega, kar storita, da opazimo. Ne vidim razloga, zakaj Davidson ne bi sprejel običajnih utemeljitev razlike, recimo Aristotelove, da je primera manj *ugodna*, ker je daljša in ker "ne pravi, to *je*, zaradi česar je duh niti ne pregleduje (entimemi, ki dajo hitro informacijo, so ostroumni)" (Aristotel, Ret. III.3.1410b, 1959: 397).

Razlika med metaforami in primerami pa se mi zdi manjša, kot pa mislijo Aristotel, Black in vrsta drugih teoretikov. Tisti, ki povzdigujejo metafore na račun primer, imajo najbrž v mislih razliko, podobno tisti, ki jo ugotavlja Clint Eastwood kot razliko med umetniškimi in ne-umetniškimi filmi: "Pravi, prvorazredni umetniški film je tisti, pri katerem moraš pustiti ljudem, da mislijo, pri drugorazrednem pa jim sproti vse razložiš." Tako naj bi ljudje pri metafori mislili sami, pri primeri pa naj bi bilo "vse razloženo". Toda razlika med, recimo, metaforo "življenje *je* ura, na kateri gredo kazalci hitreje popoldan kot pa dopoldan" in primero "življenje *je kot* ura, na kateri gredo kazalci hitreje popoldan kot pa dopoldan" se mi zdi minimalna. Tudi primera je lahko figurativna in napačna. V tem primeru gre za *prispodobo* ("simile") ali nedobesedno primerjavo, ki deluje enako presenetljivo kot metafora.

Kljub temu pa se mi zdi Davidsonovo stališče pomanjkljivo in neprepričljivo. Kot enega od razlogov, zaradi katerih teorija metafore ni predmet teorija pomena, ampak zadeva predvsem rabo jezika, navaja Davidson tudi odnos med zvezo, ki je postala mrtva metafora, del slovarja, in to isto zvezo, ko je še delovala kot živa

metafora. Vzemimo, recimo, sodobno frazo “interesna sfera”, ki je, domnevno, sprva delovala kot živa metafora. Tako naj bi imel ustvarjalec metafore pred očmi sfero kot umišljeno kroglo, na kateri so nebesna telesa. Ta slika ali vsebina (“krogla” vplivov), ki naj bi nastopala kot preneseni pomen takrat žive metafore, bi morala postati, če prav razumem Davidsona, dobesedni pomen mrtve metafore. Ampak, ko danes slišimo ta izraz, nam ta ne naslika nobene krogle, ampak le nekaj takega kot “ozemlje, nad katerim ima, uveljavlja določena država gospodarski in politični vpliv”. Iz tega naj bi sledilo, da metafore nimajo prenesenih pomenov.

Ta razlog je neprepričljiv, saj predpostavlja, da je “pomen” žive metafore samo neka slika, podoba, ki nima kognitivne vsebine. Toda to je nekaj, kar mora Davidson šele dokazati in ne sme predpostaviti kot že dokazano dejstvo. Pa recimo, da v metafori res ni prenesenega pomena in posebnih kognitivnih vsebin, toda kako potem metafora deluje, kako doseže svoj učinek? In kaj nam Davidson sploh pove o učinku metafor? Metafora stori, da nekaj opazimo, da vidimo eno stvar kot drugo, prišepetava ali navdihuje nek vpogled, toda tisto, kar opazimo, ni propozicionalno po svoji naravi, pravi Davidson (Davidson, 1985: 340). Zdi se, da v svoji kritiki skritih sporočil Davidson zaide v skrajnost “prispodobarstva” - če metafora nima nobene kognitivne vsebine, potem ji preostane zgolj slikovitost, okras, ambient ... Toda že primer metafore o filozofiji kot časovni lupi kaže, da metafora lahko prinaša novo informacijo in odkriva posebnosti filozofskega razmišljanja, ki jih lahko sprejmemo ali zavrnemo, tako kot katerokoli drugo trditev, ki ima neko spoznavno vsebino.

Na nekaterih mestih se tudi Davidson zave, da v metafori nastopa tudi nekakšna kognitivna vsebina. Metafora nas vodi k temu, da opazimo tisto, kar bi drugače ne bilo opaženo, in te vizije, misli in občutki, analogije in podobnosti, ki jih metafora navdihuje, so lahko resnične ali neresnične. Ko enkrat razumemo metaforo, potem tisto, kar smo doumeli, lahko imenujemo metaforična resnica (pomen), toda ta pomen naj ne bi bil *v* metafori. Napaka naj bi bila, da se oprijemamo vsebin misli, ki jih *izziva* metafora, in beremo te vsebine v metafori sami. Tisto, kar nam daje parafraza, sodi v sfero učinkov, gre za priklic tistega, na kar nas metafora opozarja, ne pa za izrekanje prenesenega pomena. Toda Davidson ne daje nobenega pojasnila, kako metafora sploh deluje in kako doseže svoje kognitivne učinke. Vse, kar nam ponuja, je nekaj sugestivnih asociacij o sanjah in pripovedovanju šal in laži.

Šale in protidejstveniki

Kaj naj si mislimo o Davidsonovi tezi, da metafora sodi v okvir domišljijske uporabe besed in stavkov, zato je ustvarjanje metafor mogoče primerjati s pripovedovanjem laži ali s pripovedovanjem šal? Šala stori, da upoštevamo neko dejstvo, vendar ne tako, da izraža neko skrito sporočilo, neko propozicijo, ki jo lahko interpret na novo formulira v preprosti prozi, pravi Davidson. Recimo, da je to res. Ampak to nam ne pove ničesar o tem, kako deluje šala, še manj seveda, kako deluje metafora. Psihoanalitične aluzije - “metafora je sanjsko del jezika” (Davidson 1985: 326) - nam tu ne pomagajo prav dosti.

V čem bi lahko bila podobnost med šalo in metaforo? Metafore prepoznamo kot povezave, ki kršijo pravila semantične združljivosti, kot nekaj, kar je dobesedno napačno, nekoherentno, morda samo banalno, nesmiselno, kot nepričakovan trk pomenov, ki pa vendar ima neko smiselno razrešitev. Zato si moramo ogledati *splošne* strategije tolmačenj in osmišljevanj besednih zvez, stavkov in drugih zaokroženih jezikovnih enot, ki so dobesedno napačne, nepričakovane, ki nasprotujejo našemu védenju o svetu, vendar so takšne, da jih interpret razbere kot smiselne in informativne.

Vzemimo najprej zares Davidsonove opazke, da metafora deluje kot šala, in si oglejmo, kako delujejo šale. Za zgled pa bom vzel naslednji dve šali:

Pri zdravniku. - Doktor, po nesreči sem požrl uro! - Vas hudo boli?
- Samo, kadar jo navijam.

Razgovor ob poobedku. - Vsi v moji družini se zgražajo, ker imam tako rad palačinke. - Ampak zakaj le? Veliko ljudi ima rado palačinke. Tudi jaz sem med njimi. - Kaj res? Potem pa bi si morda želeli ogledati mojo zbirko! Imam jih že več kot sedemsto.

V pojasnilu narave šal se bom oprl na teorijo Noëla Carrolla (Carroll, 1991), po kateri v šali naletimo na uganko, ki ima neko poanto, ta pa sproži mehanizem iskanja najboljše interpretacije. Interpretacija, ki izzove rekonstrukcijo predhodnega razumevanja povedanega, je najboljša z vidika poante, kot osmislitev nepričakovanega, včasih nesmiselnega zasuka, ni pa razumna, saj v njej lahko kršimo vse norme (logične, spoznavne, moralne, zdravorazumske ...). Recimo - dojetje prve šale zahteva, da prepoznamo frazo “boli, samo kadar” kot frazo iz običajnih zdravniških kontekstov (“roka me boli, samo kadar pišem”) in jo vstavimo v kontekst bolečin zaradi ure v želodcu. Seveda je takšno navijanje nemogoče, smeh pa izvira v nenadni psihološki spremembi, ki jo izzove pojmovni trk dveh sicer nezdružljivih področij. Nekaj podobnega velja za drugo šalo (“imeti rad” kot imeti rad svojo zbirko značk ali kot imeti rad solato).

Carroll predlaga naslednjo oznako šal. (i) Šala je strukturiran pripovedni diskurz, ki ima obliko uganke ali kratke pripovedi; (ii) zaključi se s presenetljivo poanto, ki je nekakšna uganka, ki jo mora poslušalec razrešiti; (iii) šala je intencionalna tvorba, s katero želi pripovedovalec izzvati določen učinek - dojetje šale s posebno interpretacijo poante; (iv) interpretacija zahteva, da poslušalec prepozna neko “napako” (nekaj neverjetnega; inkongruenco; pojmovni premik; nesklad glede na normalo), če naj sploh deluje; (v) poslušalec mora poiskati natanko določeno interpretacijo, ki osmisli poanto in jo po modelu najboljše razlage poveže z ostalimi podrobnostmi; (vi) v interpretaciji so dovoljena vsa sredstva, v njej iščemo optimalnost, ne pa racionalnosti. Ljudje so pripravljeni uporabiti katerokoli hevristiko, samo da bi rešili uganko, naredili poanto za smiselno in združljivo z ostalimi deli šale. V intepretaciji zato ni omejitev, ki jih postavlja običajna pojmovna shema, ne zahteva se konsistenca, kršijo se norme relevantnosti, v njej lahko nastopajo paradoksi, kategorialne napake, pretiravanja, transgresije norm obnašanja; (vii) napetost med racionalnim in optimalnim, med konvencionalno zdravorazumsko shemo in najbolj enostavno, privlačno, kognitivno optimalno rešitvijo je izvor smešnosti in uživanja v šalah (Carroll, 1991: str. 293).

Čeprav bi teorija morda potrebovala dopolnitve, pa je očitno, da v razumevanju šal nastopi za interpreta v dojetju šale neka kognitivna vsebina, ki razreši uganko in uskladi vse njene dele. V pojasnilu delovanja šal lahko nastopajo posebne, semantične operacije, ki jih mora izvesti interpret, tako da se nam skrito sporočilo šal lahko vrne ne le v opisovanju učinkov šale, ampak tudi v opisu mehanizma delovanja šal. To res ne velja za vse šale, saj šale izkoriščajo vse semantične in pragmatske mehanizme, toda moja teza bo, da *metafore* dosežejo svoj učinek tako, da interpret spremeni pomen določenim izrazom. To tezo bom podprl še z analizo delovanja protidejstvenikov.

Protidejstveniki so pogojniki oblike "Če bi bilo res, da *A*, potem bi bilo res, da *B*", kjer je propozicija *A* dobesedno napačna. Ko v Shawovi drami junakinja pravi: "Če ti ne bi bilo ime Ernest, te ne bi ljubila," potem je prepričana, da njenemu izbrancu *je* ime Ernest, pa kljub temu izreka neko smiselno trditev. Kako je to mogoče? Vozlišče sodobnih razprav o tolmačenju pogojnikov je danes naslednji Ramseyev razmislek:

Kadar dve osebi razpravljata o vprašanju, "če *p* ali tedaj *q*?", pri čemer sta oba v dvomih glede *p*, potem hipotetično dodata *p* k zalogi svojega znanja in na tej osnovi presojata o *q*... Lahko bi rekli, da fiksirata stopnjo prepričanja v *q* glede na *p*. (Ramsey, 1978: str. 143)

Tega napotka pri protidejstvenih pogojnikih ne moremo uporabiti neposredno, saj protidejstvenost šibko implicira, da je antecedens napačen, zato ga ne moremo enostavno dodati k sistemu prepričanj, ker bi ta takoj postal nekonsistenten. Sistem prepričanj moramo ustrezno spremeniti tako, da se izognemo nekonsistenci, s tem pa dobimo Ramseyev test za oceno sprejemljivosti pogojnikov: dodaj antecedens k sistemu prepričanj (*K*), spremeni sistem tako, da ohraniš konsistenco in poglej, ali konsekvens sledi iz spremenjenega sistema prepričanj. Propozicijo oblike "Če *A*, potem *B*" sprejmemo kot resnično, če in samo, če po minimalni spremembi, s katero uskladimo *K* s propozicijo *A*, v spremenjeni sistem sodi tudi propozicija *B*.

Junakinja torej doda svojemu sistemu prepričanj propozicijo "tebi ni ime Ernest", naredi ustrezne spremembe (odstrani dejansko prepričanje "tebi *je* ime Ernest"), razmisli o vzročnih zvezah med dogajanji v svetu in svojimi emocionalnimi stanji in potem presodi, ali je propozicija "jaz te ljubim" v tem spremenjenem sistemu še resnična. V semantiki protidejstvenikov je sistem prepričanj v idealizirani obliki predstavljen kot zbirka propozicij. Zaradi primerjav s šalami in metaforami pa bom v tem besedilu predpostavil, da sistem *K* zajema vse, kar vemo o svetu, implicitno in eksplicitno, deskriptivno in normativno, znanja *da* in znanja *kako*, naše običajne moralne norme in intuicije, pravila razsodnosti in norme obnašanja.

Ker protidejstvenik govori o tem, kar je sicer dejansko napačno, pa vendar sporoča neko resnico, ne preseneča, da naletimo v razmišljanjih o metafori včasih kar na trditev, da naj bi vsaka metafora delovala kot nek protidejstvenik (Weiss, 1961: str. 164). Ko pravimo o kralju Richardu, da je lev, potem s tem rečemo: "Če bi kralj Richard bil štirinožna žival, potem bi bil lev, ne pa ovca." Menim, da je tak protidejstvenik lahko v pomoč kot malo širša parafraza, vendar neposredna

razlaga metafor kot protidejstvenikov nima nobene pojasnjevalne moči. Richard bi morda lahko bil lev, toda ali bi Julija lahko bila Sonce? In če ne more biti, kakšen smisel lahko ima protidejstvenik, ki se začne "Če bi Julija bila Sonce ..."? In ali bi življenje lahko bilo ura? Pa vendar dobro razumemo metaforo: "Življenje je ura, na kateri gredo kazalci hitreje popoldan kot pa dopoldan." Protidejstvenik "če bi življenje bilo ura, potem ne bi šlo za natančno uro, ampak za uro, na kateri gredo kazalci hitreje popoldan kot pa dopoldan" nam kot parafraza začetne metafore morda lahko pomaga pri interpretaciji, toda predstavljeni model nam ne pove, kako je lahko tak protidejstvenik resničen. Večina metafor zagreši neko kategorialno napako, zaradi katere je antecedens ustreznega protidejstvenika nemogoč. Tako ne moremo izvesti osnovne operacije v interpretaciji protidejstvenikov - ustrezne spremembe sistema *K*, saj sploh ni načina, kako bi lahko sistem *K* spremenili, tako da bi se skladal z nemogočim antecedensom "metaforičnega" protidejstvenika. Zato še vedno potrebujemo teorijo metafore, ki nam bo dala odgovor, zakaj so takšni protidejstveniki smiselni in v čem se razlikujejo od nesmiselnih pogojnikov tipa "če bi življenje bilo jajce, potem bi šlo za trdo kuhano, ne pa mehko kuhano jajce".

Povezavo med metaforo in protidejstvenikom vidim na ravni strategij razumevanja in interpretacije. Pri metafori in protidejstveniku naleti interpret na trditvi, ki nasprotujeta sistemu *K* - sistemu sprejetih prepričanj in norm. Interpretacija protidejstvenikov zahteva, da spremenimo sistem *K* in ga najbolj razumno uskladimo z dejansko napačnim antecedensom. Ali je takšna sprememba v sistemu *K* nekaj, kar je *učinek* protidejstvene trditev, nekaj, kar protidejstvenik *izzove*, ali pa je ta sprememba *v* protidejstveniku? Čudno vprašanje. Gre za postopek, ki ga mora izvesti interpret protidejstvenika, če naj takšno trditev razume in oceni kot sprejemljivo ali nesprejemljivo. Za zagovornika verifikacijske teorije pomena razumemo protidejstvenik, če razumemo njegove pogoje sprejemljivosti, torej je Ramseyev test že kar semantični pogoj. Sprememba sistema *K* je torej *v* protidejstveniku, saj gre za pogoj njegovega razumevanja. In ali ne velja nekaj podobnega za metafore? Da bi jih lahko razumel, sprejel ali zavrgel, interpret spreminja *pomen* določenim izrazom. To tezo bom skušal utemeljiti s prikazom podobnosti in razlik v interpretaciji metafor, protidejstvenikov, šal in ugank.

Primerjave

Podobnosti in razlike v interpretaciji metafor, protidejstvenikov, šal in ugank bom določal glede na naslednje parametre: začetni nesklad s sistemom *K*, iskanje najboljše intrepretacije, ohranitev sistema *K* v najdeni rešitvi, racionalnost interpretacije ali iskane rešitve in ohranjanje pomena vseh izrazov.

		Meta fora	*Šala*	*Proti dejstvenik*	*Uganka*
1	Začetni nesklad s sistemom K	DA	DA	DA	NE
2	Optimalnost (rešitev uganke)	DA	DA	NE	DA
3	V interpretaciji ohrani sistem K	DA	NE	NE	DA

4	Racionalnost interpretacije	DA	NE	DA	DA
5	Ohranitev pomena	NE	DA/NE	DA	DA

Komentiral bom posamezne vrstice navedene tabele, toda najprej se bom na kratko ustavil ob vrstici, v kateri nastopa uganka. Metafora je imela značaj uganke že za Aristotela, povezavo med šalo in uganko pa omenja Carroll v svoji teoriji šal. Vzemimo naslednji primer:

- Kaj se servira, pa nikdar ne je?
- ?!
- Teniška žoga.

Očitno je, da smo v uganki postavljeni pred nek problem, ki zahteva najbolj ostroumno, optimalno (vrstica (2)) rešitev. Običajno nas vprašanje v uganki presenetí, vendar ga skušamo razumeti kot skladnega s sistemom *K* (vrstica (1)). Velikokrat tudi šala nastopa v obliki uganke in njene presenetljive rešitve, toda takrat gre običajno za vprašanje, ki nas takoj prestavi v "fikcijski" diskurz (tipa - "kaj se zgodi, če križaš slona in odpirač za steklenice"). V rešitvi mora biti ohranjeno vse, kar vemo o svetu (vrstica (3)), obenem pa mora biti racionalna, skladna s sistemom *K* (vrstica (4)). Prav tako mora biti v rešitvi ohranjen pomen vseh besed (vrstica (5)). Kljub temu, da uganke večkrat izkoriščajo razne dvoumnosti, pa nas prave uganke kvečjemu opozarjajo na različne pomene besed in konstrukcij in ne uvajajo novih, prenesenih pomenov. Zgornja uganka ima tudi humoren učinek zaradi pojmovnega trka dveh področij, ki se zgodi ob besedi "servirati" (hrano ali žogo), takšen stik pa je običajen za šalo.

Za šalo, protidejstvenik in metaforo je značilen začeten nesklad s tem, kar vemo o svetu, z običajnim sistemom norm in prepričanj, konverzacijskih pravil in pričakovanj (vrstica (1) v tabeli). V protidejstveniku nastopa dejansko napačni antecedens, šala lahko krši prav vsa načela in norme (logične in moralne), metafore pa so največkrat dobesedno napačne, velikokrat pa gre kar za kategorialne zmote, ki sodijo v sfero metafizično nemogočega ("življenje je ura ..."). Sicer pa tako v šali kot v metafori nastopa neka uganka, nek nepričakovan trk dveh področij, presenetljiv zasuk, ki zahteva najboljšo rešitev (vrstica (2)). To pa ne drži za protidejstvenik, v katerem ne gre za uganko, v kateri bi izbirali med možnimi rešitvami. Bolj gre za nek izračun, podoben postopku iskanja odgovora na aritmetično vprašanje (recimo, kakšna je vsota danih dveh števil). Razlika med metaforo in šalo pa je v tem, da metafora začetno kategorialno zmoto po ustrezni interpretaciji spremeni v nov uvid, ki je lahko novo spoznanje ali pa opozorilo na že znano, pri šali pa je v glavnem vse podrejeno optimalni interpretaciji in smehu, ki ga izzove pojmovni nesklad.

V interpretaciji protidejstvenikov (vrstica (3)) ne ohranjamo sistema *K*, pač pa ga usklajujemo z antecedensom. Vendar pa mora biti sprememba minimalna in racionalna, izogibamo se protislovjem, kršitvi norm ipd. (vrstica (4)). Razumevanje šal seveda predpostavlja kršitev vseh norm, dovoljena so prav vsa sredstva za rešitev začetne uganke. V metafori običajno ohranjamo sistem *K*, saj jo skušamo uskladi-

ti s tem, kar vemo, najlaže tako, da tisto, o čemer govori, razumemo kot sestavni del sistem *K*. V skrajni obliki je to izrazil že Horac (*Ars poetica*), ko pravi, da naj metafora predstavlja relacije, ki so harmonične in resnične, ne pa novosti. To bi pomenilo, da interpretacija temelji predvsem na znanih skupnih značilnostih glavne in pomožne teme. Toda sodobne psihološke raziskave kažejo, da v interpretaciji *dobrih* metafor igrajo ključno vlogo nove, emergentne lastnosti, ki jih pripisujemo osnovni temi in ki nastanejo šele v metafori (Tourangeau, Rips, 1991). Torej, povsem v skladu z interakcijsko teorijo, metaforični pomen šele *nastane* v stereoskopski perspektivi in ni dan vnaprej (kot nek zbir skupnih značilnosti). Zato so metafore (lahko tudi) inovativne in razširjajo sistem *K*. Toda mislim, da gre v tej razširitivi za "konzervativno ekstenzijo", kot bi rekli logiki, ki je podobna drugim načinom pridobivanja novega spoznanja, gre za dodajanje novih informacij, v katerem dobimo nekaj novega s pomočjo starega, ne pa za *spreminjanje* sistema. Če se metafora po interpretaciji ne sklada s sistemom *K*, jo sicer razumemo, vendar je zavržemo kot napačno.

In končno, v interpretaciji protidejstvenikov ohranjamo pomen vseh izrazov (vrstica (5)), saj njihovo racionalno interpretacijo dosežemo z minimalno spremembo sistema *K*. Šale izrabljajo vsa jezikovna sredstva, dvoumnosti, besedne igre, tudi metaforičnost in spreminjanje pomena, recimo:

- Moj šef je res pravi biciklist.
- Kako je to mogoče, ko pa ga še nikdar ga nisem videla na kolesu?
- Ali ne vidiš, kako popušča navzgor in pritiska navzdol?

Osmislitev te šale temelji na dojetju prenesenega pomena izraza "biciklist" in za šalo značilnega sovpada dveh različnih pojmovnih področij. S primerjavo šale, ki izrablja preneseni pomen ("moj šef je biciklist") in metafore ("filozofija je razmišljanje, ki uporablja časovno lupo"), je morda bolj razvidna razlika med obema. Šala je običajno enkratna domislica, ki nima čvrste strukture v obliki glavne in pomožne teme, v njej največkrat ne pride, tako kot v metafori, do vzajemnega medsebojnega delovanja obeh tem in s tem novega vpogleda, ampak le do zabavnega trka dveh pojmovnih shem. Šala zahteva eno samo, točno določeno interpretacijo in ne pozna odprtosti tolmačenj, "odzvanjanja" rešitev, kar je sicer predvsem značilnost umetniških tvorb. Metafora je v tem pogledu med šalo in umetnino - obstaja osnovna rešitev, vendar je ta manj natanko določena kot pri šali. V metaforičnem vzporejanju pri dobri metafori obstaja tudi skriti podtalni del, ki daje metafori njeno značilno "barvo", tako kot višji toni, ki spremljajo osnovni ton, dajejo zvoku njegovo značilno barvo. Predvsem pa v metafori nastopi vzajemno učinkovanje obeh tem (pomožna tema organizira glavno temo, metafora daje uvid v glavno tema skoz "očala" pomožne), ki skupaj proizvedeta pomen, ki postane "skriti" pomen metafore. V metafori je edina možnost za racionalno interpretacijo, ki hkrati ohranja (ali razširja) sistem *K*, ta, da interpret pripiše določenim izrazom *preneseni* pomen (vrstica (5)).

Kvartet, ne pa trio

Primerjava med šalami in metaforami, ko jo sistematično vključimo v širši okvir

podobnosti in razlik med načini razumevanja šal, metafor, protidejstvenikov in ugank, govori proti tezi, da metafora nima določljive kognitivne vsebine. Tako kot pri šali se moramo tudi pri metafori vprašati, kako metafora doseže svoj učinek in v čem ta učinek sploh je. V opisu delovanja metafor bomo naleteli na neko strukturo, mehanizem interpretacije te strukture pa zahteva, da besede dobijo spremenjeni pomen, saj je to edini način za rešitev metaforične "uganke". V dojetju metafore ima interpret neko posebno kognitivno vsebino (tisto, kar metafora "stori, da opazimo"), do katere pride tako, da pripiše določeni besedi ali besedam spremenjen pomen.

Ali je ta kognitivna vsebina nekaj, kar zadeva rabo, učinek delovanja metafore ali gre za dimenzijo pomena metafor? Primerjava različnih strategij razumevanja kaže, da je posebna spoznavna vsebina tisto, kar *(z)vemo*, ko razumemo metaforo, tisto, glede na kar jo sprejmemo ali zavrnemo. Spreminjanje pomena je zato strategija razumevanja metafor, ne pa njihov pragmatski učinek. Če pa je pomen stavka tisto, kar vemo, ko ga razumemo (Dummett), potem je vprašanje metafor najprej vprašanje njihovega *pomena*, ne pa jezikovne rabe in učinkov te rabe. Oglejmo si zato še enkrat ključne teze.

(1) V metafori ima vsaj en izraz dva pomena, dobesedni in preneseni, zato ima tudi metaforična trditev kot celota dva pomena.

(2) Pravega pomena metafor ni mogoče natančno določiti in jih parafrazirati brez izgub.

(3) Pomen (trditve) je nekaj, kar interpret razume in vé, to védenje pa nastopa v obliki kognitivne vsebine, ki jo je mogoče propozicionalno eksplicirati.

Toda primerjava razumevanja metafora z razumevanjem šal, protidejstvenikov in ugank kaže, da moramo začetno nekonsistentno triado dopolniti z dodatno tezo:

(4) Metafore izzovejo v interpretu neko določljivo kognitivno vsebino.

Toda takoj, ko sprejmemo tezo (4), izgine velik del motivacije za zanikanje teze (1). Za teoretika v okviru klasičnega modela so njegovi standardni napotki za tolmačenje metafor (išči podobnost, preslikaj pomožno temo na glavno temo, primerjaj, vzporejaj ipd.) prav bolj ali manj uspešni napotki za dešifriranje skrite vsebine, ki jo zatrjuje teza (4). Teza (1) nam daje mehanizem pojasnila za tezo (4). Davidson zaradi teze (2) to dimenzijo klasičnega modela zavrača, vendar zato sam nima nobenega pojasnila delovanja metafor.

Menim, da sprejetje teze (4) zahteva, da oslabimo domet teze (2). Če metafor ni mogoče parafrazirati brez izgube, to še ne pomeni, da nimajo kognitivne vsebine, ki bi jo bilo mogoče eksplicirati.[5] Kaj naj sicer rečemo o naslednjih metaforah (prispodobah), ki so pomembno sooblikovale cela znanstvena področja?

Lahko bi rekli, da obstaja sila, ki ima moč stotisoče klinov, in ta sila skuša potisniti vsako vrsto adaptirane strukture v luknje v ekonomiji narave, bolje rečeno, tvori vrzeli tako, da izriva šibkejše strukture. (*Darwin*)

[5] Zdi se, da včasih tudi najbolj navadnih, "dobesednih" stavkov ni mogoče parafrazirati, če to pomeni zahtevo, da jih "brez izgub" izrazimo z drugimi besedami, recimo "Agato vznemirja pogled na pajke".

Zaključek logičnega dokaza nastopa v premisah kot rastlina v semenu in ne kot opeka v zidu. (*Frege*)

Duh je (deluje kot) računalnik. (*kognitivna znanost*)

> Delovanje zgodovinsko pomembnih in informativno bogatih metafor zanesljivo ne more biti samo stvar slikovitih impresij in nejasnih pragmatskih učinkov. Navedene metafore so orodje spoznanja, kljub temu da so v njih navzoče tudi vsebine, ki jih ni mogoče parafrazirati. Tako kot so, v nasprotju s stališčem Davidsona, šale lahko neuspele in nesmešne, ker kršijo strukturna pravila delovanja dobrih šal, tako tudi sporočilo, ki ga razberemo v metafori, lahko sprejmemo ali zavrnemo, kadar implicira trditve, ki so neresnične.
>
> Res pa je, da ima metafora tudi razsežnost, ki ni propozicionalna. Za (dobro) metaforo je značilna posebna atmosfera, sugestivnost, odzvanjanje rešitev, skrite implikacije, usmerjanje pozornosti na videnje enega kot drugega, pa tudi ugodje ob kognitivni ekonomiji in (pri poetskih metaforah) posebni estetski užitki ob osvobajanju konotacij, ki se jih ne da drugače izraziti. Eno od pomembnih vprašanj v teoriji metafore je zares vprašanje, kakšna je vloga tistega posebnega presežka metafor, ki ga ni mogoče propozicionalno zajeti. Nezamenljivost metafor je v njihovi ekonomiji ("staro za novo"), toda tudi, kot pravi splošna modrost, v nekem posebnem vpogledu. Ali je mogoče tudi tej nepropozicionalni razsežnosti metafor pripisati spoznavno vrednost?
>
> Morda bi lahko postavili hipotezo, da je vloga nazornega prikazovanja abstraktnih pojmov v (nekaterih) metaforah v tem, da posreduje informacijo na način "prostorskega" prikaza odnosov. Po mnenju Howarda Gardnerja zmožnost prepoznavanja podobnosti, ki lahko obstajajo med dvema na prvi pogled različnima likoma ali na dveh oddaljenih izkustvenih področjih, marsikdaj izvira iz delovanja posebne, *prostorske* inteligence (Gardner, 1995: str. 212). Z metaforo včasih zajamemo vrsto podobnosti, ki jih najprej dojamemo v prostorski obliki, spomnimo se na Darwinovo "drevo življenja", Bohrov model atoma kot "osončja", Freudovo nezavedno kot "vrh ledene gore"… Za nekatere se sploh resnično produktivno mišljenje na kateremkoli območju spoznavanja dogaja v svetu predstav (Rudolf Arnheim, navaja Gardner, 1995: str. 212). Takšna teza je najbrž pretirana, toda dejstvo je, da ustvarjalne "vizualne" prispodobe lahko vodijo do pomembnih znanstvenih spoznanj, nastopajo pa tudi v vsakdanjih reševanjih problemov.
>
> Zagovorniki hipoteze o posebni, prostorski inteligenci govorijo o dveh sistemih za predstavitev - jezikovnem kodu in kodu prostorskih predstav, ki pri reševanju problemov delujeta neodvisno, vendar se dopolnjujeta. Morda je prav metafora mesto, kjer se stikata. Če gre res za poseben način delovanja prostorske inteligence in prostorskega koda *v* jeziku, potem kognitivna vsebina metafor po svoji naravi ni zgolj propozicionalna. V tem primeru moramo oslabiti ali zavrniti tezo (3) - spoznavne vsebine metafor ni mogoče v celoti propozicionalno eksplicirati.

Pripravljen moraš biti na vrtanje v zelo trdem lesu in vztrajati pri razmišljanju tudi onstran tiste točke, na kateri prične razmišljanje boleti.

> Zgornjo metaforo je uporabil W. Heisenberg za opis znanstvenikovega dela. Če-

prav sem s hipotezo o delovanju prostorske inteligence v metafori prišel do točke, na kateri prične razmišljanje o metafori "boleti", pa še vedno menim, da je oslabitev teze (2) in/ali zavrnitev teze (3) boljša možnost kot pa zavrnitev teze (1) in s tem tradicionalnega pojasnila metafor. Klasični model, ki nam ga je zapustila antična tradicija - presenetljivost in (največkrat) napačnost, ki nastopa v metafori, obstoj posebnega motiva za metaforično povezavo, ki ga mora interpret sam poiskati, razlika med dobesednim in prenesenim pomenom v vsaj eni od besed ter poseben učinek povezave, je še vedno najboljše izhodišče za pojasnilo metafor.

Metaphors, Jokes and Counterfactuals

According to the classical model metaphors are literal falsehoods, but there exists a special motive for the figurative use of the language. Some theoreticians, notably Donald Davidson, strongly oppose the idea that metaphors have a special figurative meaning corresponding to their cognitive content. It is argued that the classical semantical model as formulated in the interaction theory is still the best starting point in the explanation of metaphors. Interpretative strategies for metaphors, jokes, puzzles and counterfactual conditionals are analyzed and compared. This background reveals that the characteristic of metaphorical interpretation consists in the reversal of meaning, contrary to the proposal of Donald Davidson.

Keywords: figurative meaning, interaction theory, Davidson, semantics, pragmatics, principles of interpretation, jokes, counterfactuals, puzzles.

Literatura

Aristotel (1959). *The Art of Rhetoric* (prev. J. H. Freese). London: Heinemann; Cambridge Mass. : Harvard University Press.

Black, Max (1955). "Metaphor", v *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, str. 273-294.

Black, Max (1978). "How Metaphors Work - A Reply to Donald Davidson", v Sacks Sheldon (ur.), str. 181-192.

Black, Max (1979). "More about Metaphor", v Ortony Andrew (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Carroll, Noël (1991). “On Jokes”, *Midwest Studies in Philosophy*, 16, str. 280-301.

Davidson, Donald (1978). “What Metaphors Mean”, v Sacks Sheldon (ur.), str. 29-45. Skliceval se bom na slovenski prevod, Davidson, Donald (1985). “Kaj pomenijo metafore”. Anthropos 5-6, str. 326-341.

Gardner, Howard (1995). *Razsežnosti uma*, Ljubljana: Založba Tangram.

Kante, Božidar (1996). *Metafora in kontekst*, Ljubljana: Jutro.

Ramsey, Frank (1978). “Law and Causality”, v *Foundations*, London: Routledge & Kegan Paul, str. 128-51.

Sacks, Sheldon (ur.) (1978). *On Metaphor*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Tourangeau, Roger & Rips, Lance (1991). “Interpreting and Evaluating Metaphors”. *Journal of Memory and Language*, 30, str. 452-472.

Weiss, Paul (1961). *Nine Basic Arts*. Carbondale, Illinois.

Andrej Ule
Filozofska fakulteta v Ljubljani

METAFORA IN PRESLIKAVA

Predstavim slikovno teorijo metafore, ki gradi na dopolnjeni Wittgensteinovi slikovni teoriji stavka. Wittgensteinovo teorijo dopolnim s pojmom indeksov relacij. Izraz, ki opisuje kako relacijo med predmeti, ni ime relacije med predmeti, temveč je indeks relacije med imeni v stavčnem znaku. Indeks relacije med imeni podrobneje določa relacijo med predmeti v odslikanem kompleksu, ki naj jo odslika stavek, nima pa samostojnega pomena. V primeru metaforičnih stavkov imamo posredno preslikavo kompleksov. To se zgodi ob nanašanju na kak kompleks, ki se v določeni meri formalno ujema z dejansko preslikanim kompleksom. Opozorim na težave tako dopolnjene teorije logične slike. Iz nje izhaja, da v naravnem jeziku ni povsem nemetaforičnih stavkov, možne pa so različne stopnje metaforičnega pomena. Vrsta "metafizičnih" stavkov nima slikovnega smisla in zato tudi niso metafore, temveč psevdostavki, ki igrajo vlogo navideznih metafor.
Ključne besede: metafora, preslikava, logična slika, stavek, ime, relacija, indeks, pomen.

Wittgensteinova teorija stavka kot logične slike

> Metafora je jezikovna igra, ki jo navidez vsi lahko razumemo in ravnamo z njo. Vendar pa tedaj, ko nas nekdo vpraša, kaj je metafora in kako deluje, ne vemo pravega odgovora. Kantetova knjiga sama dovolj zgovorno govori o tem, da pravzaprav ne vemo, kaj je metafora in kako deluje. Pravzaprav ponuja vrsto "metafor za metafore", npr. metaforo zrcaljenja sveta, metaforo prenosa pomena, metaforo ozadja in ospredja, računalniško podprte modele metafore itd.[1] Kante je do vseh teh modelov kritičen in razmeroma zadržan. Tako je z metaforo nekako tako kot s časom, o katerem je že sv. Avguštin dejal, da vemo, kaj je, kadar nas nobeden ne vpraša o njem, in ne vemo, kadar nas kdo vpraša, kaj je to čas. Morda je razlog teh težav v tem, da raba metafor tiči tako globoko v vsakdanjih jezikovnih igrah,

[1] *Glej* Kantetovo razlago Lakoff-Johnsonove teorije metafore (Kante, 1996: 19-26).

da je ne moremo več pojmovno reflektirati, čeprav jo zlahka prepoznamo.

V svojem prispevku se bom omejil na razmeroma klasično temo: *metafora kot preslikava* (zrcaljenje) med jezikovnimi izrazi. Zavedam se, da je to zopet metafora, toda obenem je *centralna* metafora in nanjo se tako ali drugače nanašajo druge razlage metafore. V njej se skriva pomemben del rabe metafor in njihovega delovanja. Najbolj pa me zanimajo *meje te metafore* o metafori. O tem je sicer pisal tudi Kante, vendar želim kreniti po nekoliko drugi poti, in sicer tisti, ki jo je nakazal Wittgenstein v *Traktatu*.

Znamenit je Wittgensteinov stavek:

"Možnost vseh prispodob, celotna slikovitost našega načina izražanja temelji v logiki preslikavanja." (4.015)

Wittgenstein daje nato primer hieroglifske pisave, ki dejstva, ki jih opisuje, preprosto preslikava. Iz nje je nastala črkovna pisava, vendar po Wittgensteinovem mnenju ni bilo pri tem izgubljeno ničesar, kar je za preslikovanje bistveno. Za obstoj preslikave je pomembno le to, da že iz kompozicije, strukture stavčnega znaka lahko razberemo njegov smisel. To je mogoče le tako, da stavek kot kompleksno dejstvo, sestav imen (besed) *kaže* svoj smisel.

Seveda ne smemo misliti, da je vse, kar je na stavku danega, del slike oz. slikovnega odnosa. Po Wittgensteinu k temu sodi le *logično ogrodje* stavka, tj. njegova logična forma (4.023).

Wittgenstein podaja primere gramofonske plošče, glasbene misli, notnega zapisa, zvočnih valov, ki so vsi med seboj v tistem odnosu preslikavanja, ki vlada tudi med jezikom in svetom, imajo namreč skupno logično zgradbo (4.014). Podoben primer je primer partiture, po katerem glasbenik razbere iz partiture simfonijo. Po tem pravilu je mogoče iz brazd na gramofonski plošči razbrati simfonijo in partituro. Tudi tu gre za notranjo podobnost na videz povsem različnih tvorb, to pa je podobnost v logični strukturi teh tvorb. Vse tvorbe (kompleksi) imajo enako logično formo. Enaka logična forma teh struktur omogoča projekcijo simfonije v notni jezik, prevajanje iz notnega jezika v jezik gramofonske plošče (4.0141).

Pri metaforah gre po Wittgensteinu (v *Traktatu*) torej za logično preslikavo med metaforičnim izrazom in njegovim pomenom. Glede tega ni metafora prav nič posebnega, saj je tudi vsak stavek *logična slika* dejstev, zdi se, da ima metafora le več dodatnih sestavin, ki nekako "krasijo" sliko, a ne spreminjajo slikovnega odnosa. Zato je tudi za metaforo temeljnega pomena Wittgensteinova razlaga stavka kot logične slike dejstev. Bistvena je teza 3.1431:

"Ne: 'Kompleksni znak ›aRb‹ pomeni, da je a v odnosu R do b', ampak: To, *da* je 'a' v nekem odnosu do 'b', govori, *da* je aRb."

Po Wittgensteinu skratka *dejstvo stavčne relacije* nekaj govori o kakem drugem dejstvu, ne pa imena, ki so elementi stavčne relacije. Prav podobno je najbrž pri vsaki semantični preslikavi. Kar nam govorijo določeni izrazi, podobe ali prispodobe, je podano predvsem z *relacijami* med sestavnimi deli izraza ali prispodob, ne z njihovimi sestavnimi deli. Osnovni sestavni deli (npr. imena predmetov)

igrajo le vlogo nekakšnih semantičnih priponk, s katerimi se punktualno "dotikamo" stvarnosti. A v tem še ni pomena izrazov, ta raste šele iz relacij med sestavnimi deli izraza. Vprašanje pa je, kateri vidiki strukture izraza so semantično pomembni, kateri pa so sekundarni.

Lahko se pripeti, da površinska struktura izraza ali prispodobe bolj ali manj omrači logično relacijsko strukturo izraza (globinsko strukturo). Od tod verjetno izhaja velik del presenetljive sposobnosti prispodob, da zadenejo svoj cilj, čeprav navidez govore nekaj povsem drugega ali nesmiselnega.

V Wittgensteinovi razlagi preslikavanja je še en detajl, ki bralcem pogosto uhaja iz vida. Samo *ime relacije* R (med imenoma *a* in *b*) nima nobene logične vloge v stavku, je pravzaprav odveč. Tisto, kar se v stavku nanaša na (drugo) dejstvo, namreč niso imena in še zlasti ne ime relacije (R), temveč *dejstvo*, da so ta in ta imena v *takšni in takšni relaciji* med seboj.

Russell in logični pozitivisti so menili, da so relacijski izrazi v stavku bistveni, ker tudi ti izrazi stojijo v preslikovalnem odnosu stavka do dejstva.

Njihova shema pomenske preslikave je bila naslednja:

a	R	*b*	
f	f	f	f je preslikovalna funkcija, ki preslika ime *a* v predmet (*a*), ime *b* v predmet (*b*) in relacijski izraz R v relacijo ® med (a) in (b).[2]
(*a*)	®	(*b*)	

Temu modelu semantične preslikave sledi npr. tudi kasnejša Tarskijeva semantika. To je na prvi pogled podobno Wittgensteinovi preslikavi med strukturo stavka *a*R*b* in strukturo dejstva (*a*)®(*b*), kajti pri obeh modelih preslikave vsak element stavčne strukture preslikamo v ustrezni element druge strukture, pri čemer se ohrani urejenost med elementi obeh struktur. Bistvena razlika med Wittgensteinovim modelom in zgornjo preslikavo je, da pri stavčnem znaku le določen znak, tj. ime 'R' preslikamo v relacijo ® med predmeti, ne pa, da bi relacijo med imeni preslikali v relacijo med predmeti, kot je to pri Wittgenstenu. Wittgenstein je torej strožje določil preslikavo med stavkom in dejstvom kot sodobna semantika, saj je strogo ohranil logični tip preslikanih "objektov", medtem ko se pri Russellu in večini sodobnih semantikov ta tip ne ohrani. Prav zaradi te razlike oz. nedoslednost v sodobni logiki in semantiki še vedno vneto razpravljajo o tem, kaj ustreza relacijskim *imenom* v stavku in o tem, ali obstajajo relacije kot samostojne abstratne entitete, ki so "pomeni" relacijskih imen.

Vendar tudi Wittgenstein ni povsem "zvest" ideji stroge preslikave struktur, kajti tu obstaja poseben preslikujoči odnos med imeni in predmeti in med relacijami v dveh strukturah, ki sta v odnosu preslikavanja. Ta odnos predstavlja nekakšno relacijo višjega reda, ki jo v načelu zopet lahko zajamemo v kaki novi preslikavi (preslikava preslikave). Pri Wittgensteinu le *skupna logična forma* stavka in dejstva omogoča preslikavo, vendar ne obstaja nobena dodatna "relacija med relacijami" neodvisno od imen, temveč le odnos preslikave med konkretnima relacijama

[2] V bodoče bom z (a), (b), ® označeval *označene* (dejanske ali domnevne) predmete oz. relacije, ki ustrezajo imenom "a", "b", "R".

v stavku in v dejstvu. Še dodatna razlika je, da po Wittgenstenu odnos med stavkom in dejstvom ni *noben dejanski odnos*, ni del sveta, kajti odnosi med relacijami v načelu niso dejstva, sicer bi jih lahko opisali, izrekli. S tem bi padla v vodo načelna razlika med izrekanjem in kazanjem. Preslikovalni "odnos" med stavkom in dejstvom je *notranji odnos*, to je odnos, ki živi na ravni forme, tega, kar se kaže na stavkih, ne pa izreka (opiše) z njimi. Toda v ta vidik Wittgensteinove razprave se ne mislim več spuščati, pač pa nanj opozarjam.

Če sprejmemo navedeno pojmovanje stavkov kot logične slike dejstev, potem to pomeni, da večina stavkov, ki jih poznamo v vsakdanjem jeziku, zavajajo svoje uporabnike, saj v njih dozdevno nenehno "govorimo" o odnosih, razmerjih med stvarmi. Rečemo npr. "2 je manjše kot 3" in pri tem pomislimo na relacijo *biti manjše število od*. Povsem naravno se nam zdi, da stojijo besede "je manjše od" na isti semantični ravni kot številska znaka "2" in "3", tj. vse označujejo določene "objekte". Po Wittgensteinu je to iluzija jezika, kajti relacije niso objekti (prav tako niso objekti tudi lastnosti), sicer bi potrebovali nove logične znake, ki bi "preslikali" povezave med temi objekti, npr. med individualnimi stvarmi in njihovimi medsebojnimi relacijami. To bi nas vodilo k teoriji tipov, s katero bi razlikovali med logičnimi tipi navidez sorodnih izrazov. Morali bi *govoriti* o sintaktičnih lastnostih tipov oz. znakov. To po Wittgensteinu krši tezo, da o logičnih (sintaktičnih) lastnostih stavkov in znakov ne moremo govoriti, temveč jih lahko le pokažemo v "delovanju" znakov v smiselnih stavkih.

Po Wittgensteinu se dogaja videz, da moremo in moramo imenovati relacije tako, kot da bi bile predmeti posebne vrste, zato, ker imamo v običajnem jeziku opraviti s še neanaliziranimi stavki, tj. s kompleksnimi stavki. V njih vsaj nekateri izrazi vsebujejo skrite predikate (opisne fraze), ki bi v nadaljnji analizi izginili, tako da bi na koncu analize ostala v stavkih kot "označevalna" le čista logična imena brez dodatnih skritih vsebin. Vse ostalo, kar pripomore k logični sliki, bi se torej *eo ipso* moralo znajti v relacijah med imeni, ne pa v opisih ali imenih relacij.

To, kar je zajeto v indeksih relacij, seveda lahko "opišemo" na drug način. Npr. s kvantificiranimi stavki, ki ne poznajo več nobenih imen, temveč le individualne spremenljivke. "Opis" npr. splošnih lastnosti relacije "biti manjši od" (naj ostane zanjo indeksirana oznaka R) bi bil:

$(\forall x, y, z)\ [x\ R\ x \wedge (x\ R\ y \supset \sim y\ R\ x) \wedge (x\ R\ y \wedge y\ R\ z \supset x\ R\ z)]$.

Vendar pa to ne pripomore k smislu stavka, temveč je le pripomoček za nas, da si nekako zabeležimo logične lastnosti relacij. Tovrstni stavki so za Wittgensteina *formalni stavki*, kjer s sintaktičnimi sredstvi posebnega formalnega zapisa zabeležimo *notranje lastnosti dejstev*, tj. tisto, kar se sicer zgolj kaže na uporabi smiselnih stavkov. (4.122)

Kje so meje te teorije? Nujnost indeksiranih relacij

Wittgenstein je gradil svojo teorijo pomenjanja na pojmu preslikave. V osnovi gre za preslikavo med dejstvom stavka in dejstvom, ki ga stavek pomeni. Preslikujoči odnos vzpostavlja "uporabnik" stavka s tem, ko določi pomene imen v stavku.

Pustimo za sedaj vprašanje, ali imamo kadarkoli realno opraviti z elementarnimi stavki, ki so predmet Wittgensteinove teorije, torej, ali imamo opraviti z dejanskimi imeni in dejanskimi elementarnimi predmeti kot pomeni imen. Vsak stavek primarno lahko razumemo tako, kot bi bil elementarni stavek. Nekatere besede igrajo vlogo imen, ki virtualno označujejo nekaj enostavnega, druge naznačujejo predikate oz. relacije med temi enostavnostmi. Šele nadaljnje delovanje stavka v raznih stavčnih zvezah nam razkrije, da je stavek kompleksen. Razkrije nam, da bi dejansko potrebovali dodatno analizo smisla, če bi ga hoteli dokončno razumeti. Po tej teoriji torej dani kompleks besed, ki ga predstavlja stavčni znak, preslika kak drug kompleks (dejstvo) s tem, ko vemo za pomene besed in notranje lastnosti relacij med predmeti, ki so pomeni besed.

Vzemimo zopet stavek oblike "*a*R*b*" (npr. "Triglav je manjši od Mt. Blanca"), ki preslika dejstvo, da je predmet (*a*) manjši od predmeta (*b*). Relacija med (*a*) in (*b*) je v tem primeru nerefleksivna, asimetrična in tranzitivna, prav tako kot je tudi relacija "biti levo od" med "*a*" in "*b*" v stavku. Kakšna je dejanska vloga relacijskih izrazov, kot je npr. "je manjši od"?

Wittgenstein pravzaprav o njih ne govori, zato je to, o čemer govorim, moja ekstrapolacija iz nekaterih njegovih izjav. Vsekakor relacijske besede niso "imena" relacij in same po sebi *ne* vzpostavijo pomenskega odnosa do dejstva. To pa zato, ker bi morebitni objekt, tj. relacija, nujno vseboval nadaljnjo logično kompleksnost, namreč notranje lastnosti "označene" relacije. Te lastnosti bi morali potem kako dodatno navesti ali opisati, to pa pomeni nedokončano analizo, nove stavke itd. Z eno besedo, relacijski izrazi niso imena relacij. Tudi ne morejo biti opisi relacij, kajti opise omogočajo stavki, relacijski izrazi pa so kvečjemu *nesamostojni deli* stavka. Zato jim pravim *indeksi* relacij.

Dejstvo, da je predmet (*a*) manjši od predmeta (*b*) (da je Triglav manjši od Mt. Blanca), ima lahko še kake druge binarne relacije *enake* logične forme, kot je relacija "biti manjši od", tj. nerefleksivne, asimetrične in tranzitivne relacije (*x*R*y*). Zato zgolj s postavitvijo imen v določeno medsebojno relacijo v stavku še ne preslikamo *prav določene* relacije, temveč se nanašamo zgolj na skupno logično formo vseh določenih relacij, ki jih vsebujejo opisane stvari. Npr. v našem primeru je Triglav vzhodno od Mt. Blanca, kar je prav tako nerefleksivna, asimetrična in tranzitivna relacija (*x*R*y*).[3] Zato bi čista binarna relacija "Triglav——Mt. Blanc", tj. dejstvo, da je beseda "Triglav" levo od besede "Mt. Blanc", ne odslikovala prav dejstva, da je Triglav večji od Mt. Blanca, temveč bi v najboljšem primeru le naznačila splošno logično formo relacij določene oblike, ki so možne med predmetoma Triglav in Mt. Blanc. Torej potrebujemo kak *dodatni znak*, ki poudari, izpostavi prav določeno relacijo te logične forme, npr. prav relacijo *biti manjši od*, ne pa nemara relacijo *biti vzhodno od*. Ta dodatni znak imenujem *indeks relacije*. Ta indeks dodatno obeleži *relacijo* med besedami, tako obeležena *relacija* pa od-

[3] Binarna relacija R je *refleksivna*, če in samo, če za vsako vrednost individualne spremenljivke *x* iz območja *DR*, kjer je R sploh definirana (smiselna), velja *x*R*x*. Je *simetrična*, če in samo, če za vsak par vrednosti individualnih spremenljivk *x* in *y* iz *DR* velja: če *x*R*y*, potem *y*R*x*. Je *antisimetrična*, če in samo, če za vsak par vrednosti individualnih spremenljivk *x* in *y* iz *DR* velja: če *x*R*y* in *y*R*x*, potem *x*=*y*. Relacija R je *tranzitivna*, če in samo, če za vsako trojico vrednosti individualnih spremenljivk *x*, *y*, z iz *DR* velja: če *x*R*y* in *y*R*z*, potem *x*R*z*. Obstaja še vrsta drugih lastnosti binarnih relacij, ki karakterizirajo njihove notranje (formalne) lastnosti (*glej* Prijatelj, 1988: 74 in dalje).

slika ustrezno *relacijo* v dejstvu.[4]

Tu je seveda mogoč ugovor, da so morda elementarna dejstva takšna, da predmeti v dejstvu lahko poznajo samo eno relacijo določene oblike, npr. le eno binarno, nerefleksivno, asimetrično in tranzitivno relacijo, ne pa več tovrstnih relacij. Tako bi odpadla potreba po indeksih relacij, imeli bi povsem čist odnos preslikave med elementarnim stavkom in elementarnim dejstvom. A Wittgenstein te zahteve v *Traktatu* ne postavi, in tudi sicer izrecno pravi, da o tem, kaj so elementarna dejstva, ne more reči ničesar drugega, kot to, da so nujno potrebna, če imamo kompleksne stavke z določenim smislom. Poleg tega na začetku *Traktata* pravi, da vsak enostavni predmet vsebuje t.i. formo, tj. *interne možnosti* relacij do drugih predmetov. Vsak predmet (stvar) mora vsebovati možnost vseh stanj stvari, v katerih lahko nastopa:

"V logiki ni nič slučajnega: če se stvar *lahko* pojavi v stanju stvari, potem mora biti možnost stanja stvari že vpisana v stvari." (2.012)
"Stvar je samostojna, kolikor je lahko v vseh *možnih* položajih stvari, toda ta oblika samostojnosti je oblika povezanosti s stanjem stvari, je oblika nesamostojnosti. (Ni mogoče, da bi se stvari pojavljale v dveh različnih načinih, same in v stavku.)" (2.0122)
"Da bi poznal kakšen predmet, mi sicer ni treba poznati njegovih zunanjih lastnosti - moram pa poznati njegove notranje lastnosti" (2.01231)

Nikjer pa ni rečeno, da vsakemu predmetu ustreza lahko le ena kombinacija predmetov, s katerimi lahko stoji v določeni relaciji. To bi bila pretirana zahteva, ki bi bila zgolj neopravičena "metafizična" teza. To pa pomeni, da potrebujemo indeksirane relacije v stavku tudi na ravni elementarnih stavkov. Čeprav Wittgenstein ne govori o tem *naznačevanju* relacij, ki mu pravim indeksiranje, pa to logično izhaja iz njegove teorije odslikavanja. Vendar se s tem problem preslikave relacije ne reši, le navidezno odmakne. S tem, da relacijo indeksiramo, jo spreminjamo v semantični izraz, ki dobiva posredno funkcijo imenovanja. Indeksirana relacija namreč *kaže* na prav določeno relacijo med predmeti, in to tako, da *mi vemo* za pomen indeksirane relacije. To pa lahko imamo za posebno *imensko funkcijo*. Res pa je, da indeks relacije ni običajno ime, ki bi označevalo stvari, temveč *konotirajoče* ime, saj sooznačuje le skupaj z imeni v stavku.

Ni namreč tako, da bi v stavku "Triglav je manjši od Mt. Blanca" imeli sestav treh neodvisnih pomenskih enot: individualnih imen "Triglav" in "Mt. Blanc" in relacijskega imena "biti manjši od", temveč indeksirana relacija pomensko deluje šele v stavčni zvezi "Triglav je manjši od Mt. Blanca". V tem smislu Wittgensteinova semantika *ni kompozicionalna*, kot je npr. Tarskijeva, temveč mešanica

[4] Tudi Wittgenstein razlikuje med imeni in indeksi imen. Imena so izrazi, katerih pomen naj bi bil neposredno dan oz. je neodvisen od pomena drugih jezikovnih izrazov. Indeksi so izrazi, ki pomagajo natančneje določiti predmet, ki ga ime označuje. So pripomoček pri individuaciji reference. Npr. v izrazu "Julij Cezar" je izraz "Cezar" ime, "Julij" pa indeks, ki omogoča določiti prav določenega Cezarja, namreč Cezarja iz rodu Julijcev (5.02). Wittgenstein opozarja, da je zamenjava indeksa z argumentom nevarna zmota. Frege naj bi po njegovem imel stavke logike za imena, njihove argumente (tj. argumente stavčnih funkcij) pa za indekse teh imen (prav tam). Dejansko pa je stavek logična slika dejstev, ne ime. Argumenti stavčnih funkcij, tj. imena v stavku, niso indeksi stavka, temveč argumenti stavčne funkcije. Če je kje še kako mesto za indeks v (elementarnem) stavku, potem je to v "preostalem" delu stavčnega znaka, tj. v oznakah, ki služijo podrobnejšo določitev predikata, npr. relacije med predmeti, ki jih označujejo imena. V toliko se moje pojmovanje indeksa približuje Wittgensteinovemu pojmovanju, a obenem gre preko njega, kajti indeks zame ni le podrobnejše določilo pomena imena, temveč tudi podrobnejše določilo stavčne zgradbe in posredno tudi relacije v kompleksu, ki naj ga stavek logično preslika.

kompozicionalne in holistične semantike. Kljub temu pa menim, da Wittgenstein ni uspel zavreči vsaj delne imenske funkcije relacijskih besed v stavku. Morda pa tega tudi ni hotel in bi sprejel omenjeno naznačevalno, holistično semantično funkcijo relacijskih indeksov.

V skladu z navedeno teorijo, bi morali relacijski stavek "a R b" pravilneje zapisati kot "$a_R b$", ne pa "aRb". Indeks nima avtonomne semantične funkcije. Njegova vloga je,

0da razlikuje med različnimi relacijami iste vrste in
1da karakterizira splošne logične lastnosti preslikane relacije.

O drugi lastnosti indeksa doslej nisem govoril, mislim pa, da je prav tako nujna kot prva lastnost. Vzemimo npr. stavka aRb in aQb, ki imata npr. enako logično formo, tj. sta stavka, ki opišeta neki binarni relaciji med dvema objektoma. Naj bosta to npr. stavka "2 je manjše od 4" in "2 je delitelj 4". Znaka R in Q v tem primeru naznačujeta, da relacija "biti levo od" med imenoma "*a*" in "*b*" v prvem primeru odslika neko drugo relacijo med predmetoma *a* in *b* kot v drugem primeru. Poleg tega R oz. v konkretnem primeru stavka "2 je manjše od 4" besede "biti manjše od" naznačujejo tudi *splošno logično formo* preslikane relacije (nerefleksivnost, asimetričnost[5], tranzitivnost), Q oz. v konkretnem primeru stavka "2 je delitelj 4" besede "je delitelj" pa naznačujejo splošno logično formo druge relacije (refleksivnost, antisimetričnost in tranzitivnost).

Očitno indeksacija relacije, ki jo dosežemo z besedami "je manjši od", naznačuje tudi splošne formalne poteze odslikane relacije. S tem jo razlikuje od drugih binarnih relacij tipa *a*—*b*. Indeksacijo torej potrebujemo tako za razlikovanje dane relacije od drugih istovrstnih relacij (relacij z enako formalno strukturo) kot tudi za razlikovanje od drugih binarnih relacij. To izhaja iz dejstva, da zgolj linearni zapis stavka na papirju ali prav tako linearno časovno zaporedje besed v izgovoru stavka ne zadošča za naznačevanje relacijskega dejstva, ki naj ga stavek logično odslika. Seveda se stvari še toliko bolj zapletejo pri stavkih, ki govorijo o višjih, npr. trojiških, četvernih, n-ternih relacijah.

Preslikovalna teorija metafore

Vprašajmo se sedaj, kje bi se po tako dopolnjeni teoriji logične preslikave lahko porodila metafora, tj. prispodoba. Vsekakor na ravni (logične) slike, toda za razliko od normalnih jezikovnih izrazov je ta slikovnost močno zamegljena oz. premaknjena. V metaforičnih stavkih se ne nanašamo neposredno na dejstva, za katera gre, temveč na druga dejstva, ki pa imajo sorodno ali enako logično formo, kot tisto, kar želimo z uporabo metafore izraziti. Vzemimo npr., da reče zaljubljeni mladenič svoji dragi: "Ti si sonce mojega življenja." To je tipični metaforični stavek, kakršne pogosto najdemo v poeziji. Denimo, da želi mladenič z njim poudariti notranjo sorodnost med relacijo sonca do planetov in vloge svoje drage v njegovem življenju. (Lahko bi izbrali kako drugo tolmačenje, ki bi bilo nemara primernejše, npr. podobnost med soncem kot virom svetlobe in toplote in življenjem

[5] Asimetričnost je negacija lastnosti simetričnost relacije (če xRy, potem ni res, da yRx).

na zemlji, a zaradi enostavnosti sem raje vzel primerjavo med centralno vlogo sonca v planetnem sistemu, tj. odnos sonca do kakega planeta, ki kroži okrog njega.)

Tako kot ne moremo neposredno opisati relacije med stavkom in dejstvom, temveč lahko nanjo le pokažemo, če izpostavimo skupno logično formo obeh, ne moremo opisati tega, kar izraža metafora. Npr. opis "Tako kot sonce kraljuje v svojem planetnem sistemu, si tudi ti vladarka mojega življenja" bi bil prav tako metaforičen kot prvotni opis. Morda je v njem malo jasnejše naznačeno, kje tiči preslikovalni odnos metaforičnega stavka in dejstva, izgubi pa se zgoščenost in moč prvotnega metaforičnega stavka. Wittgensteinova "teorija" metafore ne potrebuje *prevoda v kak normalni pomen* ali nanašanja na nekak nemetaforičen pomen stavka. V našem primeru gre za formalno ujemanje med binarnim in asimetričnim odnosom med mladeničevo izvoljenko in njegovim življenjem in odnosom med soncem in planeti.

Analiza stavka "Ti si sonce mojega življenja" bi torej potekala takole. Najprej moramo na videz predikativni stavek (ki formalno pripisuje izvoljenki lastnost "biti sonce mojega življenja") spremenimo v relacijski stavek:

"Ti si—(tako kot) sonce—mojega življenja." Nato ugotovimo, da besede "(tako kot) sonce" pomenijo indeks binarne relacije med "ti" in "mojim življenjem". Tako indeksirana relacija se nanaša najprej na relacijo med soncem in kakim planetom, ki kroži okrog njega, nato pa se *ta relacija* dalje nanaša na relacijo med izvoljenko in mojim življenjem. Površinska struktura stavka nas vara tako, da najprej pomislimo, da se "ti" neposredno nanaša na izvoljenko in posredno na sonce, "moje življenje" pa neposredno na moje življenje in posredno na planet. Vendar bi bila v tem primeru metafora "sonce mojega življenja" brez haska in nepotrebna. Če pa je matafora pomembna, potem "metaforično dejstvo" (odnos sonce—planet) nastopa kot posrednik med stavkom in "realnim" pomenom (ne neposrednim pomenom, ker tega tu preprosto ni!). V tem primeru pa je prva odslikana relacija relacija sonce—planet in šele potem (na tej osnovi) relacija izvoljenka—moje življenje. Te razmere preslikavanja s pomočjo metafore bi lahko ponazorili z diagramom:

ti	— kot sonce	—	moje življenje	(stavčni znak, kjer besede "sonce mojega ..." naznačujejo (indicirajo) relacijo med soncem in planeti.)
(sonce)	——		(planet)	(neposredno "odslikano" dejstvo)
(izvoljenka)	——		(moje življenje)	(posredno odslikano dejstvo, ki pa je vendar dejanski predmet stavka, odslikana relacija pa je središčna vloga izbranke v življenju mladeniča)

Razlika med običajnimi stavki in metaforičnimi stavki je v tem, da metaforični stavki vsebujejo dvostopenjski odnos preslikave, medtem ko običajni stavki vsebujejo enostopenjski odnos preslikave. Morda bi bilo še bolj pravilno, če imamo

pomožno relacijo med soncem in planetom le za *pomoč pri indeksiranju* relacije med besedama "ti" in "moje življenje". Osvetljuje namreč določene notranje lastnosti odnosa nekoga do svoje izvoljenke s pomočjo notranjih lastnosti odnosa med planetom in soncem. V tem primeru bi se izognili težavnega dvostopenjskega preslikovalnega odnosa. Imeli bi takole shemo:

sonce	——	planeti
ti	—↓—	moje življenje
(izvoljenka)	——	(moje življenje)

Sedaj nam gornja relacija oz. bolje, dejstvo odnosa med soncem in planetom indeksira relacijo med "ti" in "mojim življenjem" tako, da dejstvo *te relacije* preslikuje relacijsko dejstvo med izvoljenko in mojim življenjem. Odnos preslikave je tu še vedno "enojen", vendar *posredovan* s pomočjo indeks-relacije med soncem in planetom. Ker nimam na voljo neposrednih Wittgensteinovih izjav o strukturi metafore, puščam obe tolmačenji metafore kot preslikave odprti. Sam pa menim, da je drugo tolmačenje verjetno bliže Wittgensteinovim intencam.

Temeljno vprašanje pomena metafore bi bilo sedaj vprašanje, zakaj ne bi raje takoj izrazili, odslikali zaželjenega razmerja. Zakaj rabimo dvostopenjski oz. posredovani odnos preslikave? Možnih odgovorov je lahko veliko, eden od njih je nemara ta, da pogosto neposredno ni mogoče opisati tega, kar želimo izreči. Npr. mladenič, ki svoji izvoljenki pove stavek "Ti si sonce mojega življenja", ne more opisati vsega, kar tiči v naravi odnosa med njim in izvoljenko. Na voljo ni nobenega "neposrednega" indeksa te relacije, ki bi adekvatno naznačeval notranje lastnosti relacije. Uporabi kako drugo razmerje, ki ima podobno, če ne enako logično formo, kot jo ima tisto razmerje, ki ga želi izraziti sam. Zato se posluži primere oz. metafore s soncem in planeti.

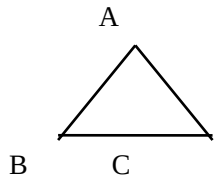
Drug razlog postavljanja metafor je nemara v tem, da matafora omogoča čustveno izražanje. Metaforični izraz, kot je npr. naše "sonce", ne omogoča le posredni prenos pomena iz posredujočega dejstva na primarno dejstvo, temveč naznačuje (konotira) naš čustven odnos do predmeta, za katerega nam gre. To pa zato, ker posredovano nanašanje na kako dejstvo dopušča "viške pomena", ki jih lahko govorec izkoristi za izražanje svojega čustvenega odnosa do stvari. V metaforičnem stavku ne gre le za primerjavo struktur dveh dejstev, temveč za določen poudarek, ki uhaja tej preslikavi. V tem smislu so metafore pogosto subjektivne, potrebno je vživljanje vanje, ne zgolj poznavanje dejstev ali razumevanje besed.

Tu opisana teorija metaforičnega pomena kot posredovanega pomena še ne diferencira dovolj med dejanskimi metaforičnimi stavki, prispodobami, analogijami, alegorijami ipd. pomenskimi konstrukti, ki vsi predpostavljajo določen pomik pomena izrazov od "neposrednega" pomena k kakemu drugemu pomenu. A v to razpravo se ne bom spuščal, ker presega namen tega sestavka. Kante je v svoji knjigi dobro beležil te razlike, zlasti med metaforo in analogijo. Tako moj model metafore ni poskus celovite teorije metafore, temveč zgolj osvetlitev njene nemara osrednje vloge, posredovanega projekcijskega nanašanja metaforičnih izrazov oz.

stavkov na predmetnost.

Meje preslikovalne teorije metafore

Ali je indeksiranje relacij dovolj za delovanje slikovne teorije stavka? Na papirju ali v govorjeni besedi lahko neposredno predstavimo zgolj nekatere oblike relacij, v glavnem tiste, ki jih lahko postavimo v linearno zaporedje besed. Tu pa so neposredno na voljo le dvojiške relacije oz. na splošno relacije linearne urejenosti. To pa seveda ni dovolj, da bi z njimi predstavili relacije, ki imajo povsem drugačno strukturo. Težavo imamo že npr. s trojiškimi relacijami, ki se ne dajo razbiti na konjunkcijo treh binarnih relacij. Kako npr. v linearnem zapisu besed preslikati trikotniško relacijo? Vzemimo stavek "A leži v trikotniškem odnosu z B in C". Že sam stavek nam pove, da s tem nismo določili trikotniške relacije, zato si največkrat pomagamo s skico trikotnika.



Šele *stavek skupaj s to skico* lahko ustrezno opiše trikotniški odnos. Običajno si pomagamo z miselno predstavo, a vse skupaj pomeni, da besede niso dovolj in to načeloma! Ali si lahko pomagamo z indeksiranjem relacij? Da, če npr. navedeno grafično sliko ali kak njeno mentalno zamenjavo razumemo kot *dopolnilni indeks* relacije, podane z besedami "… leži v trikotniškem odnosu z … in ...". To pa natanko ustreza zgoraj navedeni situaciji metafore, kajti dopolnilni indeks ni nič drugega kot *metafora*, s katero po posredni poti dosežemo odslikovanje dejstva, tj. določenega trikotniškega razmerja. Čista neposredna logična preslikava dejstev bi bila le izjema, ne pravilo, kajti dejanske relacije, ki jih skušamo odslikati s stavki, so praviloma precej bolj kompleksne kot dvojiške relacije, ki so temelj linearnim zapisom stavkov ali govorjenim stavkom. Zdi se, da so skoraj vsi smiselni stavki metaforični, celo tedaj, če bi jih prignali *do konca analize*. Vprašamo se lahko celo, ali so sploh kaki povsem nemetaforični stavki, tj. stavki, ki bi odslikovali kako dejstvo brez sopomenjanja, brez uporabo določenih posrednikov. Npr. stavek "2 je delitelj 4". Denimo, da sta 2 in 4 že logično enostavni imeni, tj. nanašata se na dva predmeta, ki ju dalje ne moremo več analizirati. V tem primeru bi bila vsa notranja logična struktura dejstva zajeta v formalnih lastnostih relacije "biti delitelj". Zato izraz "biti delitelj" deluje kot indeks relacije. Vendar pa ta izraz sam po sebi ne naznačuje internih lastnosti relacije, ki naj jo preslikamo v stavku. Šele tedaj, če se spomnimo na lastnosti števil, tj. na teorijo števil, lahko "zvemo" za lastnosti navedene relacije. V tem primeru nam torej teorija števil služi kot "metaforični" posrednik, ki zagotavlja ustrezno indeksiranje stavčne relacije levo - desno med "2" in "4".

Menim, da je podobno v vseh stavkih, ki jih vzamemo iz naravnega jezika. Vedno se moramo prikrito sklicevati na kaka druga razmerja, da pravilno indeksiramo

stavčno dejstvo, tako da to postane dejanska logična slika željenega dejstva. Le če bi imeli na voljo nek povsem nov jezik, kjer bi nekateri elementarni stavki že s svojo strukturo kazali na prav določeno elementarno dejstvo v svetu, bi imeli primerke čistih nemetaforičnih stavkov. Mislim pa, da takšni stavki ne bi mogli biti *zaključek logične analize* stavkov naravnega jezika. Ti namreč po predpostavki na vsakem koraku analize terjajo stavke, ki se nanašajo na dejstva ob posredovanju drugih dejstev. To pomeni, da Wittgensteinova teorija slike ne ustreza naravnemu jeziku. Wittgenstein ne bi mogel reči, da so stavki pogovornega jezika "povsem v redu" (5.5563), le da v njih izražene misli prikriva zunanji jezikovni omot (4.002).

S tem pa pade v vodo tudi stroga teorija slike. Smo pred dilemo, ali ni več nikakršne logične slike dejstev ali pa so vse slike *približne*, torej si moramo pomagati s *sopomenjanjem*. Mislim, da je to drugo res. Če pa je tako, potem so *vsi stavki metafore*. Toda če so vsi stavki metaforični, potem se zdi, da tudi metafore ni, saj ta "živi" prav od razlike nasproti nečemu nemetaforičnemu.

Še vedno ostaja možnost, da zavržemo teorijo slike kot model za razumevanje pomena stavkov. Wittgenstein sam je kasneje krenil po tej poti, toda zdi se mi, da je v omejenem merilu vedno ohranil teorijo odslikavanja kot "osrednjo metaforo". S tem pa se seveda ohranja tudi zgornji paradoks. Mislim, da je v tem tudi kleč, zakaj ne moremo priti metafori do dna oz. zakaj se nenehoma vrtimo v krogu metafor. Tako kot s časom. Poleg tega so Wittgensteinovi poglavitni argumenti za strogo razlikovanje semantične vloge individualnih imen in predikatskih izrazov, ki naznačujejo lastnosti predmetov in relacije med njimi zelo trdni. Če naj stavek kot kompleks znakov, tj. kot *sintaktično dejstvo*, da so v njem *določeni znaki v takšni in takšni relaciji* med seboj, opiše drugo dejstvo s sorodno sintaktično strukturo, potem predikatski izrazi ne igrajo označevalne vloge, tj. nimajo svoje reference, temveč sooznačujejo (konotirajo) tako, da dodatno karakterizirajo samo sintaktično relacijo v stavku. Seveda je mogoče tej tezi nasprotovati s kakšno drugo semantično teorijo, toda vse te teorije morajo pritegniti veliko dodatnih, da ne rečem *ad hoc* pojmov in prijemov, npr. teorijo tipov, predpostavke o obstoju razredov (množic) ter univerzalij in posebne teorije o pomenu kopule, kar vse terja posebne teorije in vnaša nove filozofsko-logične probleme.

Tudi kasnejša Wittgensteinova teorija pomena, po kateri je pomen imen oz. stavkov vsebovan v pravilih njihove rabe v ustreznih jezikovnih igrah, vnaša nove zaplete, ki niso nič manjši od zapletov s teorijo slike. Poleg tega pa je Wittgenstein za čiste opisne stavke ohranil teorijo slike. Gramatična pravila za razumevanje teh stavkov so takšna, da nam ti stavki omogočajo korespondenco z dejstvi. A v tem primeru se znova vrnejo vprašanja iz *Traktata* o logični naravi odnosa preslikave.

Tako ostaja teorija slike še vedno centralna semantična teorija, ki je pomembna za vse vrste stavkov, zlasti za metaforične stavke. A zdi se, da iz nje izhaja, da ni mogoče strogo razlikovati med metaforičnimi in nemetaforičnimi stavki. Kvečjemu bi lahko govorili o *stopnji metaforičnosti*, namreč o stopnji, v kateri si moramo pomagati z različnimi posredujočimi pomenskimi dejavniki, zato da sploh vzpostavimo odnos preslikave, torej razumemo stavek. Ničelna stopnja metaforič-

nosti bi pomenila le nedosegljivo limito, prav tako ne bi bilo nobene maksimalne stopnje metaforičnosti. Ne bi pa potrebovali t.i. temeljnih metafor, na katere bi se navezovale druge metafore. Kajti tudi to, kateri izraz ima vlogo temeljne metafore in kateri izpeljane ali naknadne metafore, odloča kontekst rabe (jezikovna igra), ne pa sam izraz.[6]

Končno naj poudarim, da je Wittgenstein celo v času, ko je pisal *Traktat*, vedel za stavke, ki *niso* nikakršne slike, ki imajo neke vrste para-pomen. Primer za to so stavki religije, etike ali metafizike. Ti stavki so strogo vzeto nesmiselni, vendar ne brez vsake vloge v našem življenju. Njih razumemo drugače, kot npr. razumemo stavke znanosti. Za nekatere metafizične stavke, ki jih celo sam Wittgenstein postavlja v *Traktatu*, velja, da so to *psevdostavki*, ki skušajo izreči nekaj, kar se lahko le pokaže na rabi smiselnih stavkov, ne pa opiše.

Wittgenstein uporabi v *Traktatu* celo vrsto čisto metafizičnih stavkov, npr.: "Logika izpolnjuje svet; meje sveta so tudi njene meje." (5.61) "Subjekt ne pripada svetu, ampak je meja sveta." (5.632) "Smisel sveta mora biti zunaj sveta." (6.4) "*Kako* svet je, je za tisto Višje popolnoma brezpomembno. Bog se ne razodeva v svetu." (6.432)

Teh stavkov se znebimo npr. tako, da skušamo razbrati formalne (notranje) lastnosti in relacije smiselnih stavkov in možnih stanj stvari, ki jih z njimi dozdevno opisujemo. To včasih lahko dosežemo s kakim formalnim logičnim zapisom. A tudi tak zapis sam po sebi je svojevoljna konstrukcija, je le most, lestev do uvida, ki je *brez besed in brez simbolov*! To je znameniti Wittgensteinov molk, ki mu ostane na koncu *Traktata*.

Wittgenstein je zlasti v pogovorih s člani Dunajskega kroga in v svojem tedanjem "Predavanju o etiki" izrecno zavračal misel, da so metafizični stavki *prispodobni stavki*, kajti ti stavki gredo preko vsake možnosti preslikave. Tradicionalno se pojmuje te stavke kot metaforične, toda so prej *meja metafore* kot njena uporaba.[7] Stavek "Bog mi sodi" npr. ni opis kakega dejstva, kajti ne gre zato, da bi mi kak sodnik sodil za moja posamezna dejanja (za dejanja, ki sodijo po zakonsko obravnavo), temveč zato, da mi Bog kot "vrhovni sodnik" sodi za prav *vsa* dejanja, da me sodi že *od* vekomaj in *sedaj*, saj vendar od vekomaj ve za vsa moja dejanja in njegova sodba sega čez vse čase, torej tudi sedaj. Ta "obrazložitev" seveda nič ne pripomore k pojasnitvi navedenega stavka, saj mu sproti jemlje smisel. Sodba, ki velja vsem in vsakemu dejanju in to še predno se zgodi, vendar ni nobena sodba. Ni nobenega empirijskega dejstva, na katerega bi se stavek "Bog mi sodi" vsaj posredno navezoval. Ta stavek ni niti metaforični opis, temveč je *svojski izraz določenega "absolutnega" odnosa mojega življenja do bistva vsega*. Toda pojem

[6] V tem smislu tu naznačena slikovna teorija metafore ne sledi Lakoff-Johnsonovi teoriji metafore, čeprav tudi v njej velja, da je ves jezik v različni meri metaforičen (*glej* Kante, 1996).

[7] V neki Wittgensteinovi razpravi s Schlickom, Waismannom in drugimi člani Dunajskega kroga o religiji je Wittgenstein izrecno zavrnil mnenje, da so religiozni stavki prispodobe, kajti sicer bi se lahko prevedli v prozo (Wittgenstein, 1984: 117). Toda tu je Wittgenstein domneval, da obstaja kak nemetaforični opis, ki ustreza metaforičnemu stavku. Vendar smo videli, da v mnogih primerih noben opis ne more nadomestiti metafore, načelno vzeto pa tudi ni čisto nemetaforičnih stavkov običajnega jezika. Zato je zgornji Wittgensteinov argument neustrezen, kajti nemožnost prevoda metafore le-te ne ukinja, pogosto jo šele prav postavlja. Enak argument je uporabil tudi v svojem predavanju o etiki (Wittgenstein, 1983: 54). Vendar Wittgenstein tu nemara misli na samo možnost preslikavanja s stavkom, na to, da se s stavkom sploh kako *nanašamo* na dejstva. Religiozne "metafore" ne dopuščajo niti posrednega nanašanja in zato niso metafore, prispodobe, alegorije ali analogije.

“absolutni odnos” je zopet zavajajoč, ker ni niti metafora, saj mu ne moremo določiti internih formalnih lastnosti. Wittgenstein ugotavlja v predavanju o etiki, da “absolutni smisli” kakih besed (npr. “absolutne vrednote”, “absolutno dobro”, “absolutna varnost”) naznačujejo človeško težnjo po prekoračenju inherentnih meja jezika, meja smiselnega govora. Čeprav je takšno “zaletavanje proti mejam našega jezika” popolnoma brezupno, pa ni povsem brez smisla. Wittgenstein se ji ne roga (Wittgenstein, 1983: 55; podobno Wittgenstein, 1984: 118). Ker so ti stavki mejni stavki jezika, so tudi mejni stavki metafor. Mislim, da bi šele podrobnejša analiza, kako je s temi stavki, razkrila, kako delujeta običajni in metaforični pomen.

Metaphor and Depiction

I present a pictorial theory of metaphor that is built on the improved Wittgenstein's pictorial theory of statement. I add to the Wittgenstein's theory the concept of indicators of relations. The expression that describe a relation between some objects is not a name of this relation but is the indicator of the relation between names in the sentential sign. The indicator of the name-relation helps to determine more precisely the relation between the objects which should be depicted by the statement. However, the indicator has no independent meaning. In the case of metaphoric statements we get the indirect depiction of complexes. This happens by the referring to a complex that is in some degree formally similar to the actually depicted complex. I take notice of some difficulties of this improved theory of logical picture. It follows from this theory that in ordinary language they are any pure non-metaphoric statements. They are possible some different steps on metaphorsic meaning. Many "mataphysical" statements have no pictorial meaning. They are also any metaphors but some pseudo-statements that play the role of virtual metaphors.
Keywords: metaphor, depiction, logical picture, statement, name, relation, indicator, meaning.

Literatura

Kante, B. (1987). *Metafora in kontekst*. Ljubljana: Jutro.

Prijatelj, N. (1988). *Matematične strukture I. Ljubljana*: DMFA.

Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Witgenstein, L. (1983). "O etiki". *Dialogi*, 19, str. 52-55.

Wittgenstein, L. (1984). *Wittgenstein und Wiener Kreis*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

RAZLIČNOST SISTEMOV KOT POGOJ MOŽNOSTI METAFORE

V članku izpostavim različne forme, v katerih se pojavi metafora, te pa so enake formam dobesednih stavkov. Za vsako od štirih form, na katere razpade na videz ista "S je P" forma, opredelim, v čem bi bila njena metaforičnost. Pokažem, da se t.i. znanstvene metafore nanašajo na bistvene lastnosti bitnosti, za katere gre, t.i. poetične metafore pa na njihove naključne (akcidentalne) lastnosti. Pogoj možnosti kakršnekoli metaforičnosti stavkov pa jerazličnost sintaktično-semantičnih sistemov, v katerih nastopajo "imena" bitnosti, za katere gre. V vsakem od teh sistemov imajo stavki dobesedni pomen. Z nastankom popolnoma novega sistema (ki je lahko kombinacija že obstoječih) dobimo metaforične pomene, ki pa so - glede na že ustaljene sisteme - le relativno metaforični, in so pravzaprav dobesedni glede na ta novi sintaktično-semantični sistem.

Ključne besede: metafora, forma stavkov, bistvene in akcidentalne lastnosti, semantično-sintaktični sistemi, L. Wittgenstein.

Če na kratko opredelimo metaforo, potem lahko ugotovimo, da je to stavek (ali propozicija) oblike "S je P".[1] Če pa se vprašamo, kakšno dejansko formo ima metafora, imamo štiri možnosti:

(1) "S je P", kjer sta tako S kot P vrsti [*type*], na primer "Stavek je slika";[2]

[1] Članek je nastal na podlagi prispevka, ki sem ga imel - prispevek je nosil naslov članka - na okrogli mizi ob izidu knjige Božidarja Kanteta *Metafora in kontekst*, ki je - 25. in 26. marca 1997: v okviru TEMPUS S-JEP-09574 - potekala v prostorih Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru. Zapis, ki sledi, prav gotovo ne bi mogel nastati brez pomoči Božidarja Kanteta, ki me je večkrat ustno opozoril na labirinte, ki nam jih spleta metafora. Za to se mu zahvaljujem.

[2] Ker so v literaturi obravnavane predvsem metafore take oblike, bom tudi sam iz analize izpustil metafore forme *x*R*y* in podobne, kakor bi bila, na primer, metafora "Jožica je razpršena v Janezovem srcu".

(2) "S = P", kjer sta tako S kot P vrsti, na primer "Gnoj je zlato";[3]

(3) "S je P", kjer je S primerek [*token*], P pa vrsta, na primer "Jožica je ogenj";[4]

(4) "S = P", kjer sta tako S kot P primerka, na primer "Kučan je Tito".[5]

Vendar lahko ugotovimo, da imajo tudi stavki, ki jih običajno pripisujemo dobesedni pomen, isto formo "S je P": "Pes je sesalec" (1), "Voda je H_20" (2), "Muri je pes" (3) in "Danica je večernica" (4). Zato moramo, da bi sploh lahko razlikovali med različnimi formami metafore - ki so, kakor vidimo, tudi forme običajnih stavkov -, najprej najti njihovo pravo formo, torej formo, ki jo zakriva celo naš diferenciran način pisanja (1)-(4). Tako nam ne bo več treba pisati o primerkih in vrstah, ampak nam bodo že forme stavkov "povedale vse". Naše štiri možnosti, napisane v "jeziku" moderne logike, so:

(1') $(x)\ (Sx \rightarrow Px)$,

(2') $(x)\ (Sx \leftrightarrow Px)$,

(3') Pa,

(4') a = b.

Če sedaj prevedemo naše stavke v te forme, nam stavek "Stavek je slika" pove, da je vsaka bitnost, ki jo opišemo kot stavek, tudi slika. (1') (Enako: vsaka bitnost, ki jo opišemo kot psa, je tudi sesalec.) Stavek "Gnoj je zlato" nam pove, da je opis bitnosti, ki jo opišemo z gnojem, ekvivalenten z opisom, da je ta bitnost zlato. (2') (Enako: vsaka bitnost, opisana kot voda, je ekvivalentno opisana kot H_2O.) Stavek "Jožica je ogenj" pove, da ima bitnost, ki jo imenujemo "Jožica", lastnost, ki jo zastopa predikat "... biti ogenj".[6] (3') (Enako: bitnost, ki jo imenujemo "Muri", ima lastnost, ki jo zastopa predikat "... biti pes"). Stavek "Kučan je Tito" pove, da je bitnost, ki jo imeujemo "Kučan", ista kot bitnost, ki jo imenujemo "Tito". (Enako: bitnost, ki jo imenujemo "Danica", je ista kot bitnost, ki jo imenujemo "Večernica".)[7] Tako lahko ugotovimo, da metaforičnost stavkov in s tem metaforičnost izrazov, ki v takšnih stavkih nastopajo, ni odvisna od posamezne forme, ki jo ima določen (metaforični) stavek.

Metaforičnost metafore?

Do sedaj smo opredelili samo formo metafore, še nič pa nismo povedali o tem, kaj je metaforičnega na navedenih stavkih, saj - kot smo videli - tudi stavki, ki jih običajno označujemo za dobesedne, nastopajo v istih formah. Oglejmo si torej, v čem se razlikujejo stavki, ki imajo isto formo, a se razlikujejo v tem, da naj bi imeli eni od njih dobesedni, drugi pa preneseni (metaforični) pomen. Stavka

(i) "Stavek je slika" in

[3] To je metafora iz Wittgensteinovega *Traktata*.
[4] Metafora je vzeta iz pesmi Srečka Kosovela *Kons 5*, ki se začne z besedami: *Gnoj je zlato / in zlato je gnoj ...*
[5] Ta metafora ima isto formo kakor bolj znana *Julija je sonce*. Sonce in ogenj tukaj razumem kot vrsto.
[6] Takšno metaforo smo lahko videli na nekaterih protestnih shodih slovenske "civilne" družbe.
[7] Predikat " ... biti ogenj" tukaj razumemo kot zbirni predikat za lastnosti vseh tistih bitnosti, ki jih lahko opišemo z enostavnejšimi predikati "... biti vroč", "... oksidirati" ...

(ii) "Pes je žival"

imata oba formo (x) $(Sx \rightarrow Px)$. Vendar naj bi bil stavek "Stavek je slika" metaforičen, stavek "Pes je sesalec" pa dobeseden. Izgleda, da je vse odvisno zgolj od klasifikacije, ki jo uberemo. Za "psa" pač velja, da - znotraj biološke klasifikacije vrst - velja za "sesalca", ne pa, na primer, za "vrečarja" ali "ptico". Tudi razumevanje *stavka kot slike* je možno samo znotraj klasifikacije, kjer bi stavek lahko razumeli tudi kot *izpolnitev funkcije* (kakor to počne moderna logika) ali pa še kako drugače. Zato lahko rečemo, da opredelitev S-a v stavkih te forme pravzaprav izraža nujne pogoje za opredelitev P-ja. V našem primeru opredelitve "sesalca" predstavljajo nujne pogoje za opredelitve "psa"; če se omejimo na samo najbolj znane, potem "pes" rojeva žive mladiče, ki sesajo mleko itd. Opredelitev stavka kot slike pa Wittgenstein izpostavi v *Traktatu*, ko za sliko zapiše, da sestoji iz elementov in da elementi slike zastopajo elemente stanja stvari. Seveda je slikovnost le nujni pogoj za opredelitev stavka, kajti na sliki so elementi (fizično) iste vrste, kakor se (lahko) pojavljajo v dejanskosti. V stavku pa je elementarnost imen logična: imena zastopajo "logične" elemente stanj stvari - predmete. Tu ne nameravam podrobno razpredati o traktatski teoriji pomena, ker me zanima, v čem je metaforičnost - nasproti dobesednosti stavka "pes je sesalec" - metafore "stavek je slika". Odgovor, da je metafora presenetljiva, nas v tem primeru ne more zadovoljiti, saj je opredelitev stavka kot slike sicer lahko nenavadna, prav gotovo pa ni presenetljiva, saj je v zgodovini - vsaj analitične - filozofije že ena od običajnih možnosti.

Torej, če "stavek je slika" ima sploh še kakšen metaforičen pomen, potem je to prav gotovo že mrtva metafora. Vsebina te metafore pravzaprav niti ni bila nikoli preveč živa. Kajti - če beremo *Traktat* - je bila v njem vsebina te metafore tako rekoč takoj določena, in moje mnenje je, da je podobno z vsemi, če jih tako imenujem, znanstvenimi metaforami.[8] Te - podobno kot "stavek je slika" - nikoli dolgo ne nosijo pridiha metaforičnosti. Čeprav seveda lahko dvomimo o točnosti njihovega pomena, pa ne moremo nikoli nasprotovati njegovi natančnosti. Drugače rečeno, lahko se ne strinjamo s tem, da je stavek slika - razumemo ga lahko, na primer, kot izpolnitev funkcije -, ne moremo pa reči, da "stavek je slika" nima nobenega pomena, čeprav ima morda napačni.

Metafora "stavek je slika" - ki opredeljuje, da za vsako bitnost, ki je stavek, velja, da je slika[9] - ima torej neki določeni (dobesedni) pomen. Ta pomen pa temelji na "implikaciji" med lastnostjo, ki jo lahko pripišemo tako stavku kot sliki. Ta lastnost - izomorfnost z dejstvi - je za obe bitnosti, tako stavek kot sliko v običajnem smislu, bistvena. Lahko rečemo, da: če za vsako bitnost, ki je stavek, velja, da je izomorfna z dejstvi, in za vsako bitnost, ki je slika, velja, da je izomorfna z dejstvi, potem "stavek je slika". In v tem je tudi metaforičnost stavka "stavek je slika". Zakaj izomorfnost je lastnost, ki je "izvorno" lastna nekaterim matematičnim strukturam. Zato izomorfnost stavka - pa tudi slike - funkcionira v drugem sintaktično-semantičnem sistemu kot izomorfnost matematičnega izraza z nekim drugim matematičnim izrazov (kot vzorec tu jemljemo množice). Izomorfnost dveh

[8] Problem identitete imen tu seveda puščam ob strani.
[9] Takšne znanstvene metafore so npr. "možgani so računalnik", "elektroni se gibljejo po orbitalah" itd.

množic namreč pomeni, da lahko vsakemu elementu iz ene *množice* priredimo en element iz druge *množice*. Toda v primeru izomorfnosti imen - kot delov stavka - in predmetov - kot delov dejstva - gre za izomorfnost delov različnih struktur. Reči, da je neko ime izomorfno nekemu predmetu, pomeni, da primerjamo dve - dejansko - različni bitnosti, ki pa sta formalno enaki. In če je izomorfnost bistvena lastnost slike, potem - dobesedno - *stavek je slika*.

Malo drugače, pa vendar podobno, je s stavkom "življenje je ječa",[10] ki je - če smem uporabiti ta izraz - poetična metafora. Tudi to metaforo bi lahko formarizirali v formo (x) $(Sx \rightarrow Px)$[11] in bi jo razumeli tako: za vsako bitnost, ki jo opišemo kot življenje, velja, da jo opišemo kot ječo. Tudi v tem primeru lahko kot tisto, kar omogoča navedeno implikacijo, podamo določeno lastnost, ki pa po mojem mnenju ni bistvena. Lahko bi si kot lastnost, ki je skupna življenju in ječi, na primer izbrali *vrženost nekoga v* ..., kajti tako kot smo vrženi v ječo, smo vrženi v življenje.[12] Tudi v tem primeru pa "vrženost" v primeru življenja funkcionira drugače kakor v primeru ječe. Za nekoga je smiselno reči, da je vržen v življenje, kakor je smiselno reči, da je vržen v ječo; smiselno je reči, da ni vržen v ječo, nesmiselno pa, da obstaja nekdo, ki ni vržen v življenje. Tako lahko vidimo, da besedna zveza "biti vržen v ...", kadar na mestu spremenljivke nastopa "življenje", nima samo drugega pomena, ampak tudi drugo sintakso kot besedna zveza "biti vržen v ...", kadar v njej na mestu spremenljivke nastopa "ječa". Tako rečemo, da "življenje" in "ječa" nastopata v dveh različnih sintaktično-semantičnih sistemih. Vendar ima tudi metafora "življenje je ječa" dobesedni pomen, saj besede v njej ob uporabi ne dobijo drugega, prenesenega pomena.

Poglejmo drugi primer. Stavka

(i) "Gnoj je zlato" in

(ii) "Voda je H_20"

imata, prav tako kot v prvo navedenem primeru, isto formo, a naj bi imel v njej (i) metaforični, (ii) pa dobesedni pomen. Tudi tu pa je ekvivalenca v formi (x) $(Sx \leftrightarrow Px)$ "odvisna" od določenih lastnosti bitnosti, za katere gre. Pri "vodi" sploh ne pomislimo na preneseni pomen, kajti "voda" in "H_20" označujeta bitnosti, ki imajo vse bistvene lastnosti enake: zavrejo (v običajnih pogojih) pri 100 °C, v njih so topne iste spojine ... Toda tudi za "vodo" in "H_20" lahko rečemo, da sodita v različna sintaktično-semantična sistema, saj je verifikacija "stavkov", v katerih nastopata, različna. Pri "vodi" se zanašamo zgolj na čutno izkustvo - vidimo, kdaj zavre, kaj se raztopi v njej, medtem ko "H_20" predpostavlja kemijski opis sveta (kemijsko opisano strukturo spojin in njihovih reakcij ipd.). Toda stavek "Voda je H_20" je seveda dobeseden.

Pri stavku "gnoj je zlato" pa ekvivalenca temelji na akcidentalnih lastnostih bitnosti, ki jih opišemo kot "gnoj" in "zlato". Če se prav spomnim, je Kosovel pri pisanju pesmi *Kons 5* to metaforo "pobral" iz nekega kmetijskega časopisa. Kaj je

[10] (x) $(Sx \rightarrow Px)$, kjer S:= "... biti stavek" in P := "... biti slika".
[11] Začetek petega iz Prešernovega ciklusa Sonetje nesreče: *Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi* ...
[12] S:= "... biti življenje", P:= "... biti ječa".

predpostavka te ekvivalence. To, da lahko tako gnoju kot zlatu pripišemo neko vrednost, torej:

(i) "Zlato ima vrednost" in

(ii) "Gnoj ima vrednost".

Čeprav v obeh stravkih nastopa isti predikat "... imeti vrednost", pa vsakokrat ta predikat nastopa v drugem sintaktično-semantičnem sistemu. To *nastopanje-v-različnih-sintaktično-semantičnih-sistemih* se po Wittgenstein pokaže takrat, ko določen stavek, ki ima v enem sistemu smisel, postane v drugem sistemu nesmiseln.[13] V našem primeru sta smiselna oba navedena stavka: "Zlato izgublja vrednost" in "Gnoj izgublja vrednost". Vendar v različnih sistemih. Stališči, glede na katerega ima vrednost zlato in glede na katerega gnoj, sta različni. S stališča bančništva ima smisel samo (i), s stališča kmetijstva samo (ii).

V zgornjih metaforah je različnost sistemov samo implicitno prisotna. Če pa rečemo "Jožica je ogenj", potem je eksplicitno jasno, da je ta stavek v sistemu, kjer na mesto spremenljivke v izrazu "... biti ogenj" lahko postavimo samo imena bitnosti, ki so ogenj v fizikalnem smislu (ko se npr. sklicujemo na oksidacijo), nesmiseln. Toda ena od lastnosti - in sicer nebistvenih - ognja je tudi, da je vroč. Če pa izraz "... biti vroč" lahko pripišemo tudi Jožici - vendar v tistem sistemu, ko nam ta pomeni, na primer, da Jožica ni hladna (da se rada odziva na dvorjenje fantov ipd.) -, potem ima pomen tudi metafora "Jožica je ogenj". In ta pomen je dobeseden, samo od ustaljenosti rabe pa je odvisno, ali stavki, ki jih dobimo tako, da na mesto spremenljivke v "... biti ogenj" postavimo (ženska) imena, funkcionirajo kot komaj nastale, žive ali mrtve metafore. Veljala bi naslednja shema:

anomalija	porojena metafora	živa metafora	mrtva metafora
NESMISEL	D O B E S E D N I P O M E N		

Seveda pa si je težje zamisliti možnost, da bi si lahko iz neke mrtve metafore zamislili situacijo, ko je ta še veljala za živo. Zdi se celo, da so (vsaj enkrat) bili takšni - namreč živa metafora - tudi stavki, katerim nekateri niti v sanjah[14] ne bi pripisali kakršnekoli metaforičnosti. Kaj takšnega je nemogoče repoducirati za stavek "Muri je pes". Če pa se "postavimo" v kožo indijanca iz plemena, ki ne pozna izraza "riba", pozna pa izraze za posamezne vrste rib, potem bi bil zanj stavek "Ta ščuka, ki sem jo ujel, je riba" prav gotovo metaforičen. In metaforičen bi bil vse do tedaj, ko se v okviru njegovega jezika ne bi vzpostavila klasifikacija, kjer "ščuka" itd. spada v "riba". Lahko bi rekli, da metafora postane mrtva, ko postane živ sintaktično-semantični sistem, ki je takrat, ko je metafora prvič vzpostavljena, samo potencialno prisoten, ne pa ekspliciran - tako rekoč ni v rabi.

[13] Seveda bi lahko tudi *vrženost* razumeli v prenesenem smislu, vendar bi to še zapletlo analizo, zato jo tu razumem dobesedno.

[14] "Seveda je popolnoma napačno govoriti o *eni* subjektnopredikatni formi. Dejansko ne obstaja *ena*, temveč zelo številne. Če bi namreč bila samo ena, potem bi morali biti vsi samostalniki in pridevniki medsebojno zamenljivi. V nek razred spadajo namreč vse medsebojno zamenljive besede. Toda že običajni jezik kaže, da se to ne zgodi. Navidez lahko povem: 'Stol je rjav' in 'Površina stola je rjava'. Če pa zamenjam 'rjav' s 'težak', potem lahko izrečem samo prvi stavek, ne pa drugega. To dokazuje, da je imela tudi beseda 'rjav' dva različna pomena." (*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* ..., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, str. 46)

Če se na hitro pomudimo še pri “Danica je Večernica” in “Kučan je Tito”, potem prvi stavek temelji na bistveni lastnosti tako Danice kot Večernice, da namreč imenujeta isti planet Venero, ki ima te in te bistvene lastnosti. Zato nam ta stavek “zveni” tako dobesedno. Vendar, če malo pretiravam, sta “Danica” in “Večernica” najprej nastopali v dveh “popolnoma” drugačnih sintaktično-semantičnih sistemih - prvi se je verificiral s pomočjo jutranjega neba, drugi s pomočjo večernega. Kaj takšnega ne moremo reči za stavek “Kučan je Tito”, ki je - vsaj v nekaterih krogih - živa metafora in bo, vsaj tako se zdi, prej - če že ni - zatonil v pozabo, kot pa dobil svoj ustaljeni pomen: nikoli ne bo mrtva metafora. Ta izenačitev temelji pač na tem, da tako Kučanu (v “demokratičnem sistemu”) kot Titu (v “totalitarnem sistemu”) pripisuje neko skupno lastnost, na podlagi katere je ta izenačitev sploh možna.

To bi bil tudi primer pesniške metafore, saj zanjo velja - ravno zato, ker se nanaša na nebistvene lastnosti - da lahko vedno najdemo še kakšno drugo (nebistveno) lastnost, ki nam takšno metaforično zvezo omogoča. Vnimo se spet k metafori “Gnoj je zlato”. Če pristanemo na klasično interpretacijo, ki razlaga metaforo “Gnoj je zlato” s tem, da ta dva pojma lahko izenačimo zato, ker imata tako gnoj kot zlato določeno vrednost, pa ta interpretacija prav gotovo ni edina možna, saj bila bi “enako veljavna” tudi naslednja (metaforična) interpretacija: Gnoj in zlato lahko izenačimo zato, ker oba smrdita - gnoj neposredno, glede na naša čutna izkustva, zlato pa zato, ker je - kakor denar - plačilno sredstvo oz. nosilec vrednosti, zanj pa pravimo, da smrdi.

Pogoj možnosti metafore

Menim, da ni nikakršnega drugačnega pomena, kot je dobesedni pomen, tisto, kar nam omogoča, da neki stavek razumemo metaforično, pa je možna aplikacija besed v različnih sintaktično-semantičnih sistemih. Aplikacija [*Anwendung*] je tista uporaba [*Verwendung*] jezika, ki jezik uporabi na svetu. Ta teza temelji na teoriji pomena, ki jo je razvil Wittgenstein v svojem tako imenovanem srednjem obdobju. Čeprav so nekatere postavke iz njegovega srednjega obdobja ohranjene tudi v njegovi tako imenovani pozni filozofiji (imenovani tudi filozofija poznega Wittgensteina), pa se bom omejil samo na srednje obdobje. Teza o različnih sintaktično-semantičnih sistemih znotraj jezika jezik namreč razmeji na določene celote, v katerih vlada določena sintaksa (ki je lahko sintaksi kakšnega drugega sistema podobna ali celo enaka) in znotraj katerih besede dobijo pomen, stavki pa smisel.

Če sledimo Wittgensteinu iz obdobja *Logično filozofskega traktata*, vidimo, da je jezik tam pojmovan kot enoten sintaktično-semantičen sistem, ki mu vlada (ena in edina) logična sintaksa. In v tem jeziku imajo lahko besede samo en, to je dobesedni pomen. Če smisel določenega stavka ni ekspliciran, ga je - vsaj načeloma - mogoče “proizvesti” z logično analizo. Ta analiza ne naredi nič drugega kot to, da komplekse razvije v njihove sestavne dele. Na primer: stavek “Zaljubljenca se sprehajata” pomeni, da - če prvega zaljubljenca poimenujemo A, drugega pa B - “se A sprehaja in B sprehaja in A je zaljubljen v B”. (Tukaj - zaradi enostavnosti - natiho predpostavljam, da je relacija ... *biti zaljubljen v* ... simetrična.)

Zdi se, da je jezik *Traktata* nekako statičen, da so v njem pomeni besed določeni (preko dokončne analize?) enkrat za vselej in da so smisli stavkov že nekako "vsebovani" v pomenih besed. Tu seveda ni možnosti za kakršnokoli metaforičnost. Zato lahko zatrdimo, da je različnost sintaktično-semantičnih sistemov pogoj možnosti metafore. Če bi bil naš jezik dejansko tak, kakor ga opisuje *Traktat*, potem bi bili pomeni besed določeni enkrat za vselej, smisel stavka pa bi lahko razbrali iz njega samega. Samo takrat pa, kadar imamo opraviti z jezikom kot (heterogeno) enotnostjo različnih semantično-sintaktičnih sistemov, lahko v njem nastopijo tudi nepričakovane povezave, ki imajo glede na ustaljeno rabo besed nov, metaforičen smisel. V teh izjavah je namreč primerjano to, kar se je zdelo še pred kratkim (preden se je to zgodilo) na videz nesmiselno. In takšne izjave - vsaj potencialno - vzpostavljajo nov semantično-sintaktični sistem, v katerem imajo dobesedni pomen in so prenesene samo glede na kakšen drug sistem.

"Stavek je slika" je metafora prav tako, kot je metafora "Stavek je izpolnitev funkcije". Res pa je, da lahko opredelimo, v čem je slikovnost stavka na eni in funkcijska izpolnjivost stavka na drugi strani. V tem je tudi razlika med pesniško in (pogojno rečeno) znanstveno metaforo. Prva se nikoli eksplicitno ne postavlja v nek sintaktično-semantični sistem, druga obvezno. Metaforični izraz "veliki pok", ki naj bi ponazoril nastanek vesolja, se - poleg tega, da je natančno opredeljeno, kaj naj bi pomenil - neposredno postavlja v opozicijo "mirujočega vesolja". Zato je v znanosti prehod od porojene metafore do mrtve metafore neposreden. Vsebovan je že v tem, da je metafora sploh vzpostavljena. V *Logično filozofskem Traktatu* je metafora "stavek je funkcija" tako rekoč takoj eksplicirana. Poezija pa - drugače - svojih metafor nikoli ne eksplicira. V najboljšem - ali pa najslabšem - primeru eksplikacija preostane literarnim kritikom, ki pojasnjujejo "šta je pjesnik time htio da kaže". Vendar kljub tej naknadni eksplikaciji ostaja pesniška metafora odprta, izpostavljena reintrepretaciji vsakega posameznika.

Tako se zdi, da razumevanje metafore pravzaprav pomeni že tudi razumevanje funkcioniranja našega jezika v vsej njegovi dinamiki. Za kaj takšnega pa je pričujoči članek lahko samo prvi in negotov korak.

Variety of Systems as the Condition of Possibility of Metaphor

The article puts out the forms, in which metaphor appears, and these forms are equal to the forms of literally sentences. For each of the four forms, in which occurs apparently the same form "S is P", I define, in what ways are they metaphorical. I demonstrate, that so called scientific metaphors refer to the essential properties of the entities, and so called poetical metaphors refer to the accidental properties of the entities. The condition of possibility of any metaphoric meaning is a variety of syntactic-semantically system, in which appears "names" of these entities. In each of these systems sentences have literally meanings. With rising of the completely new system (which can also be a combination of the existent systems) we get metaphorical meanings, which are - regarding the fixed systems - only relative metaphorical, and they have in this new syntactic-semanti-

cally system literally meaning.
Keywords: metaphor, form of sentence, essential and accidental properties, syntactic-semantically systems, L. Wittgenstein.

Marko Uršič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

METAFORA UMA KOT "ŽIVE SFERE" V PLOTINOVI *ENNEADI* VI.7

V članku analiziram Plotinovo metaforo uma kot "žive sfere" in postavljam vprašanje, kaj lahko ta metafora pove sodobni "filozofiji duha".

Ključne besede: metafora, Plotin, um, metafizika, sfera.

> "... In če bi primerjal Um [*nous*] z živo, bogato raznoliko sfero ali če bi si ga predstavljal kot bitje vseh obrazov, sijoče z živimi obrazi, ali kakor [bitje] vseh čistih duš, stekajočih se na en sam kraj, duš brez pomanjkanja, saj bi imele vse, kar jim je lastno, in vrh njih bi kraljeval vesoljni Um, tako da bi bilo vse naokoli osvetljeno z njegovo lučjo; če bi si ga [Um] tako predstavljal, bi ga videl kot nekdo, ki ga gleda od zunaj; toda Um moraš postati in se vanj preobraziti v motrenju."[1]

"Zgodovina duha je zgodovina metafor."[2] Ta ugotovitev naj bo izhodišče pri mojem kratkem razmisleku o navedeni metafori iz Plotinove šeste enneade. Gre za primer "teorijsko konstitutivne metafore" (R. Boyd); "koristnost teorijsko konstitutivnih metafor se kaže predvsem v dejstvu, da pripravljajo pot za uvedbo izrazoslovja, ki je primerno za označevanje značilnosti nekega sveta, katerega eksistenca se zdi možna".[3] Dodal bi: metafore v filozofiji ne le pripravljajo pot za uvedbo izrazoslovja o možnih eksistencah, ampak so same bistveni del tega izrazoslovja.

Eksistenca Uma kot "žive sfere", sijoče v raznolikosti tisočerih "obrazov" (idej), in Uma kot stičišča vzpenjajočih se duš, se vsekakor zdi (vsaj) možna. V tej filozofski črtici se ne nameravam poglabljati v véliko ontološko vprašanje, ali gre pri Umu zgolj za možno bivanje ali tudi za dejansko ali celo nujno bivanje; to vprašanje postavljam "v oklepaj". Zadostuje mi govoriti o Umu kot "možni eksisten-

[1] Plotin, *Enneade*, VI.7.15.25-33. Avtorjev prev. po grško-angleški izdaji: Plotinus, *Enneads*, VII, angl. ur. in prev. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts in London, 1988, str. 136-137.
[2] Božidar Kante, *Metafora in kontekst*, Jutro, Ljubljana 1996, str. 3.
[3] *Ravno tam*, str. 4.

ci", pri čemer je moj namen skicirati analizo Plotinove metafore žive sfere in obenem opozoriti, da bi bilo morda dobro, če bi se v sodobnih razpravah o umu [*mind*, duhu] kdaj pa kdaj spomnili klasičnih metafor zanj. Pri tem ne zagovarjam nobene posebne trditve v teoriji metafor, na primer teze, da je celoten jezik metaforičen (kvečjemu menim, da je ta trditev sama metaforična), ampak pravim zgolj to, da je *metafizični* diskurz (v najširšem pomenu, tj. diskurz s presežno, "onstranfizično" intencionalnostjo) neizogibno *metaforičen*, kajti presežnih entitet ni mogoče izraziti drugače kot z metaforami, ker "dobesednost" jezika ne more seči dlje kot do "meje sveta". V tem smislu so metafore za metafiziko ne samo "teorijsko konstitutivne", ampak tudi ireduktibilne; poleg tega je pri metafizično presežnih metaforah pomembno, katera *podoba* se prispodablja oziroma katera *struktura* se "prenaša" iz prisotnosti sveta in/ali jezika v odsotnost presežnega.[4]

Oglejmo si zdaj na kratko kontekst, v katerem nastopa Plotinova metafora o Umu kot *živi, bogato raznoliki sferi* itd. Sedma razprava v šesti *enneadi* ("deveterki") ima redakcijski (Porfirijev) naslov *Kako je nastalo mnoštvo idej in o Dobrem*; gre za enega izmed najznamenitejših Plotinovih traktatov (38. po kronološkem zaporedju od skupno 54), v katerega vstopimo z vprašanjem, kako je možna enost-v-mnoštvu umskega (inteligibilnega) sveta. Um [*nous*] je emanacija najvišjega in presežno neizrazljivega Enega [*to hen*], vendar je obenem že neizogibno dvojen: tudi če Um misli samega sebe (*cf.* aristotelski *noesis noeseos*), je neizogibno razdeljen znotraj sebe na misleče in mišljeno. Misli ni, če ni razdeljena. Šele kontemplacija oziroma "motrenje" [*theoria*], ki presega umsko spoznanje, omogoča vrnitev k nemisljivemu "izvoru" vsega, tudi Uma, k "najvišjemu" Enemu-Dobremu. (Plotinov učenec in urednik njegovih del Porfirij imenuje Eno "prva hipostaza", morda malce zavajajoče.) Analogno, vendar na nižji ravni, velja za odnos med Umom (drugo "hipostazo") in Dušo (tretjo "hipostazo"): Duša, namreč tako vesoljna Duša kakor tudi človeška duša (ki sta v resnici istovetni), se poisti z "božanskim" Umom šele tedaj, ko se vanj preobrazi v motrenju; ko ga ne gleda več "od zunaj", temveč sama postane njegova luč. Razmerje med Dušo in dušami je analogno razmerju med Umom in idejami: Um je bistveno dvojen in hkrati mnogoter, je enost-v-mnoštvu, istost-v-različnosti; v vsaki ideji je potencialno prisotna enost vseh idej, tj. Uma v celoti.

Analiza Plotinove metafore nam pokaže nekaj njenih bistvenih značilnosti:

1. Um je kakor *sfera*, sfera oziroma krogla pa je "najpopolnejše" geometrijsko telo: v Plotinovi metafori sfera pomeni popolnost in "geometričnost" Uma. Pojmovanje popolnosti kot "sfere" je tipično grško; že v predsokratski filozofiji, pri eleatih, pitagorejcih in Empedoklu, nastopa *sfairos* kot metafora popolne in nespremenljive biti; sfera ima eminentno vlogo tudi pri Platonu in Aristotelu. Pri Plotinu je zanimiv poudarek, da se Um kot "sfera" giblje, vendar tako, da vselej ostaja znotraj sebe, torej kot celota miruje, saj se vrti le v sebi, in sicer ne glede na to, katero os vrtenja izberemo (glej *Enn*. VI.7.13.34-39); ta poudarek je povezan s Plotinovim monizmom, po katerem se Plotin loči od klasičnega platonizma: pri Platonu čutne stvari (kot "sence") deležijo v idejah, kar pomeni, da gre vendarle

[4] Več o tem glej Marko Uršič, "Prispodoba o votlini", v knjigi: *Gnostični eseji*, Hieron, Ljubljana 1994, str. 191 isl.

za *dve* ontološki ravni, četudi so seveda ideje resničnejše od čutnih stvari, medtem ko je pri Plotinu "svet idej", zbranih v Umu, dejansko *edina* resničnost, ontološka enost, ki zaobsega vse svoje emanacije, *tudi* čutni svet. Materija je za Plotina "ne-bit" [*me on*], čista odsotnost, nemožni nič; kajti vsako snovno bitje biva zgolj kot emanacija edinega Enega, četudi je bitje še tako oddaljeno od božanske luči v breznu teme. Plotin v drugi *enneadi* zapiše: "... kajti luč v vsakem bitju je *lógos*. In Um [*noûs*] je *lógos*. Um torej vidi *lógos* v vsakem bitju in motri tisto, kar je pod njim, tisto, kar je temno, ker leži pod [pragom] luči." (*Enn*. II.4.5)

2. Um je kakor *bogato raznolika* sfera; *sfairos* kot metafora Uma je, drugače kot preprosta geometrijska krogla, notranje strukturiran, tako da bi ga lahko primerjali, če nekoliko razširim Plotinovo metaforiko, z bogato in raznoliko brušenim diamantom. Fasete tega diamanta-Uma so ideje, ki se zrcalijo druga v drugi in vse skupaj tvorijo enost-v-mnoštvu, istost-v-različnosti. Enost Uma emanira iz nadumskega Enega-Dobrega, vendar pa Um ne more ohraniti enosti brez mnoštva: "Iz samega Dobrega [*to agathon*], ki je Eno, je mnoštvo za Um; kajti ni zmogel obdržati moči, ki jo je prejel in jo je razdelil ter iz ene ustvaril mnoštvo moči, tako da bi jo lahko vzdržal del po delu." (*Enn.* VI.7.15.20-24; tik za tem sledi metafora Uma kot "žive sfere".) Raznolikost Uma je izraz in posledica njegove živosti, ki je osrednja značilnost Plotinove filozofije.

3. Um je kakor *živa* sfera, kot *bitje vseh obrazov*, sijoče *z živimi obrazi* ...; za Plotina je Um živ, ideje so njegovo življenje, kajti "... tam ni nobenega siromaštva in pomanjkanja, temveč so vse stvari [*cf.* ideje] polne življenja [*zoe*], da, lahko rečemo, vrvijo od življenja. Vse se izlivajo, na svoj način, iz enega samega izvira ..." (*Enn.* VI.7.12.22-25) Ideje v Plotinovi filozofiji torej niso statične bitnosti, kakor v klasičnem platonizmu, ampak jih je mogoče primerjati z živimi obrazi, vse skupaj pa tvorijo Um kakor živo sfero. Plotin pogosto poudarja živost Uma in idej, kar se morda zdi paradoksno, če naj bo Um večen in nespremenljiv, zunaj časa, kajti, mar je možno življenje v večnosti? Plotin je prepričan, da *je* možno večno življenje Uma, vendar ne kot neskončno raztezanje tosvetnega časa. V razpravi z naslovom *O večnosti in času* se sprašuje:

> "Kateri je torej razlog, da rečemo, da je tam [v umskem svetu] ves kozmos večen in trajen, in kaj je večno trajanje? Ali je isto z večnostjo [*aion*]? Ali je večnost večno trajanje? ... Umska resničnost ... se nikoli ne spremeni v nekaj drugega in njeno življenje ne prehaja iz ene stvari v drugo, temveč je vedno ista, ona sama, brez razsežnosti in razdobja; tisti, ki to vidi, vidi večnost v življenju, ki ostaja isto in mu je vse vselej prisotno, ne zdaj to, potem ono, marveč vse obenem [*hama ta panta*], in ne zdaj nekatere stvari, nato spet druge, ampak [vse zbrane] v nedeljivi dovršenosti, kakor da bi bile vse skupaj v točki in se še ne bi začele iz nje razvijati in iztekati v premice; [umska resničnost] ostaja ista v sebi in se nikakor ne spreminja, temveč je vedno prisotna, zakaj v njej ničesar ni minilo, niti ne bo šele prišlo v bivanje, kajti to, kar je, je."[5]

4. Um je *sijoče* bitje, je *luč*, ki osvetljuje vse naokoli ...; umsko spoznanje je

[5] Plotin, *Enn.* III.7.3.1-3 in 14-23.

spoznanje "božanske" luči, ki je metafora Enega-Dobrega: kakor sonce v vidnem svetu omogoča vidnost vseh stvari, tako Eno-Dobro na inteligibilni ravni omogoča "prosojnost" sveta idej, dostopnost slednjega našemu spoznanju. Plotin v tem prepletanju analogij med vidnim in nevidnim sledi Platonu, pri tem pa še zlasti poudarja lepoto božanske luči in njenih emanacij. V razpravi z naslovom *O umski lepoti* zapiše:

"... kajti tam so vsa bitja [*ousía*] prosojna [*diaphanés*] in nobeno ni temno ali zastrto; vsa bitja so jasna/svetla [*phanerós*] prav vsakemu delu vsega; kajti luč je prosojna lúči. Tam ima vsako [bitje] vse v sebi in vidi vsa bitja v vsakem drugem, tako da so vsa povsod in vsako je vse, in blesk je brezmejen; kajti vsako od njih je véliko, saj je tudi majhno véliko; sonce je tam, vse zvezde [*hélios ekei pánta ástra*] in vsaka zvezda je sonce in vse druge zvezde."[6]

5. Um se razodeva v *motrenju*, v "pogledu od znotraj". Mnoge žlahtne spoznavne (gnostične) tradicije so učile, da je pravo spoznanje možno le, če se spoznavajoči (raz)um "poisti" s spoznanim. Na primer v gnostičnih rokopisih *Nag Hammadi* beremo: "Nihče ne more videti stvari, ki resnično so, če sam ne postane, kakor (so) one."[7] Takšno "poistenje" spoznavajočega in spoznanega je običajni in neizogibni pogoj metafizičnih umovanj v vzhodnih duhovnih praksah (meditaciji, jogi, tantri ipd.). Šankara, znameniti mislec "nedvojne vednosti" [*advaita vedanta*], ki je po svojem monizmu soroden Plotinu, četudi za Plotina svet ni zgolj privid [*maja*] kot za Šankaro - v delu *Vivekacudamani* ("Dragoceni biser razlikovanja") primerja um z biserom, ki ga je treba v meditaciji "ponotranjiti". Navezujoč na to primerjavo, se lahko vrnem k svoji zgornji metafori diamanta (Uma) z bogato raznolikimi zrcalnimi fasetami (idejami): skušaj si predstavljati, morda na meji budnosti in sna, sijajen diamant, lebdeč in vrteč se v brezčasni praznini; ne moreš reči, ali je diamant zelo majhen ali zelo velik, ne moreš presoditi, kako daleč je od tebe, tj. od "gorišča" tvojega gledanja/zavedanja; poskusi (si) ga približati, vse bliže in bliže ga pritegni v videnju/misli, vse dokler se z njim ne poistiš tako, da je "gorišče" gledanja/zavedanja sredi diamanta, morda boš tedaj zaslutil: "Ti si To" [*tat tvam asi*].

In zdaj še sklep: v sodobnih "metaforah uma" [*mind*, duha] bi nemara lahko povezali Plotinovo (in nasploh klasično) "*sferičnost*" uma s holizmom; *enotnost-v-različnosti* uma bi lahko razumeli kot vprašanje, ali obstaja središče, povezovalni princip različnih kognitivnih procesov; *živost* uma bi v naših raziskavah lahko vzbudila dvom, ali imajo neživi modeli uma, na primer takšni, ki so uprimerjeni v obstoječih računalniških strukturah, sploh kakšno razlagalno vrednost za bistvo uma; *luč* uma bi nam lahko postavila vprašanje, ali je um sploh še um, če ga ne preseva "božanska" luč; in v *motrenju* bi morda prišli do spoznanja, da o umu lahko zvemo tisto, kar je resnično vredno vedeti o njem, edinole "od znotraj".

Toda sodobna kognitivna znanost in/ali "filozofija duha" [*philosophy of mind*] se

[6] Plotin, *Enn.* V.8.4.5-10.
[7] Glej Marko Uršič, *Gnostični eseji*, Hieron, Ljubljana 1994, str. 50.

je v teh vprašanjih skoraj popolnoma odvrnila od klasične metafizike. “Modeli duha” so dandanes pretežno “nesferični”, razsrediščeni, neživi, zamišljeni “od zunaj” in tako, da ne potrebujejo druge luči od pozitivne znanstvene metode. Metafizična dediščina je v sodobni kognitivni znanosti in/ali filozofiji izgubila skoraj vso svojo nekdanjo vrednost in verodostojnost. Zgradbo današnjih kognitivnih modelov narekujejo načela funkcionalnosti, pragmatičnosti in aplikabilnosti; glavni cilj raziskovanja je razložiti um na “naravni” način, z znanstveno analizo, potem pa ga nemara tudi umetno ustvariti. Kot filozofu pa se mi vendarle zastavlja vprašanje, ali ni v umu kljub vsemu nekaj “nadnaravnega” (mar res vemo, do kam sega narava?), ali ni v umu nekaj “božanskega”, kar bi se nam lahko razkrilo le v najvišji duhovni sintezi, namreč tako, da *sami postanemo um v motrenju*, kakor je nekoč davno učil modri Plotin.

The Metaphor of Mind as a “Living Sphere” in Plotin’s *Ennead* VI.7

In this paper Plotin's metaphor of the Intellect as a “living sphere” is analysed, and the question is raised what this metaphor might mean to the modern philosophy of mind.
Keywords: metaphor, Plotin, mind, metaphysics, sphere.

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

AKVINEC: PREDIKACIJA, PARTICIPACIJA IN ANALOGIJA

V prispevku se pojasnjuje Akvinčevo pojmovanje pomena participacije v ustvarjenih bitjih. V analizi pokažemo, da je participacija v/na *esse commune* tista, ki jo najprej odkrijemo. Skladno s tem pride do spoznanja o različnosti *esse* in *esence* v končnem bitju. Šele na to je možno pojasniti vlogo vzročnosti in status Boga kot prvega vzroka, v katerem sta *esse* in *esenca* eno in isto.

Ključne besede: ontologija, participacija, predikacija, analogija.

Spodbuda za pričujoči tekst je bilo prebiranje poglavja *Analogija bivajočega* v knjigi Božidarja Kanteta *Metafora in kontekst*, vendar pa to ni kritična analiza Kantetove interpretacije, ampak poskus osvetlitve nekaterih ontoloških značilnosti Tomaževe filozofije, ki so uporabne v interpretacijah realističnega in nominalističnega pojmovanja lastnosti in relacij.

I

Aristotel: "Pitagorejci pravijo, da so bitja posnetki števil. Platon, na drugi strani, z enostavno zamenjavo termina trdi, da so s participacijo. Oboji, Platon in pitagorejci, niso uspeli v raziskovanju narave participacije v/na idejah in posnemanj." (Met. I, 6 987b11-14)

Akvinčeva interpretacija Aristotela: "Pitagorejci, medtem ko afirmirajo participacijo oz. posnemanje, niso raziskovali, kako je species communis participirana v čutnih individuumih ali posneta po njih, kot učijo platonisti." (In I Met., lect. 10)

Ne glede na to, da Tomaž izhaja iz Aristotela, pa opredeli samo pojmovanje participacije najprej v okviru modela predikacije, ki je izrazito platonističen: "Reči se mora, da je nekaj predicirano nečemu na dva načina - esencialno ali s participacijo [*uno modo essentialiter, alio modo per participationem*]. Svetloba je predicirana osvetljenemu telesu s participacijo; toda če bi bila tu neka ločena svetloba, potem bi ji bila predicirana esencialno [*sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ae essentialiter*]." (Quodl. II, 2.1.) V primeru, ko bi imeli ločene svetlobe, bi za vsako od njih rekli, da je esencialno svetloba. Obstajala bi popolna identiteta

med subjektom in predikatom, kar pa ne velja za drugi primer. Če je svetloba predicirana osvetljenemu telesu, potem je subjekt (osvetljeno telo) nekaj drugega kot predikat (svetloba). Telo ni svetloba, vendar telo ima svetlobo - je svetloba s participacijo.

Participirati opredeli Tomaž kakor imeti delež na nečem: "[*Est autem participare quasi partem capere*.] In zato, ko nekaj dobi/sprejme v partikularni/delni obliki tisto, kar pripada drugemu v univerzalni [oz. celostni], se pravi, da prvo participira v drugem." (In De Hebd., lect 2, n. 24)

Tomaževo pojmovanje participacije se torej sklada s Platonovim v Parmenidu: "... tako vsaka posamezna ideja kot prisotna v mnogem ostaja ena in ista." (131b), ker tudi Tomaž zagovarja tezo, da takrat, ko v določenem predmetu najdemo neko lastnost le na partikularni/delni način, pravimo, da ta predmet participira v/na tej lastnosti (popolnosti). Hkrati pa lahko tudi drugi predmeti participirajo v/na tej lastnosti - si jo na nek način delijo, vendar tako, da lastnost ostaja ena in ista - eno čez mnogo.

II

Tomaž razlikuje več vrst participacije (In De hebd. lec. 2. n 24):

(1) Za človeka se pravi, da participira v/na živali, ker človek ne poseduje inteligibilne vsebine živali glede na njeno univerzalnost; Platon tako participira na človeku, saj to posamezno človeško bitje ne izčrpa tiste inteligibilne vsebine, ki jo človek izraža v polni univerzalnosti.

(2) Subjekt participira v akcidencah, materija v substancialni oz. akcidentalni formi. Pri tem ne smemo pozabiti, da je substancialna oz. akcidentalna forma, ki je sicer splošna v izrazih inteligibilne vsebine, kljub vsemu omejena (delna), ker je omejena na ta ali oni subjekt.

(3) Tako tudi učinek participira na svojem vzroku, še posebej v primeru, ko po moči obstaja med njima pomembna razlika.

Prva participacija pojasnjuje odnos med vrsto in rodom (človek - žival) ali pa med posameznikom (primerkom) in vrsto (Platon - človek) - kako prvo (manj inteligibilno in univerzalno) participira v/na drugem (bolj inteligibilnem in univerzalnem). Govorimo torej o participaciji, ki pa se vzpostavlja med dvema inteligibilnima vsebinama - moje pojmovanje Platona participira na mojem pojmovanju človeka -; v bistvu je to intencionalna participacija. Pri tem je potrebno poudariti, da Akvinec, ko govori o npr. pojmovanju Platona, misli na stvar v stvarnosti, ki je označena s pomočjo nekega imena. "Platon" je ime, ki s pomočjo pojma (koncepta) označuje določeno stvar v svetu. Taki koncepti so zanj koncepti prve intence. Dočim pa so pojmi rodovnega tipa - žival - pojmi druge intence, ker ne označujejo stvarnosti neposredno, ampak temeljijo na določeni dejavnosti duha v procesu spoznavanja stvarnosti. "Rod" je ime za pojem, ki se ga lahko predicira mnogo vrstam, kot so "človek", "konj" ... Rodovi so torej pojmi pojmov. Zato lahko rečemo, da je v primeru vrsta-rod to logična participacija - participacija po eksten-

ziji (manj razsežen pojem participira v/na bolj razsežnemu).

Druga participacija pojasnjuje, kako predmet participira v akcidencah, substanca v substancialni formi - pri tem gre za odnos med tistim, ki nekaj sprejema in tistim, kar sprejema -; to je ontološka participacija, saj substanca participira v/na substancialni formi, kar pomeni, da imamo ontološko kompozicijo, kjer je sprejemajoča substanca sprejela neko akcidenco in je tako dosegla neko popolnost; materija je sprejela svojo (substancialno) formo.

III

Zanimivo je, da Akvinec v *In De Hebd*. ne pojasnjuje in razčlenjuje participacije v primeru vzročnosti, ampak jo samo navede. Zato pa nato takoj preskoči na interpretacijo problema odnosa med *esse* in *id quod est ens*. *Esse* je označena abstraktno, dočim je *ens* konkretno. Razliko pojasni s primeri, kot so: tek in tekač; belost in albin; debelost in debeluh. Tekač [*currens*] označuje konkretno stvar, osebo, ki teče, dočim tek [*currere*] izraža samo dejanje tekanja. Enako razlikovanje velja za *ens* in *esse* - prvo označuje nekaj, kar obstaja (bitje), drugo označuje samo dejanje obstoja v abstrakciji (brez subjekta).

Esse (kot abstraktno) ne more participirati na drugi način, kot participira substanca (označena konkretno) v akcidenci ali materija v (singularni) formi. “Non enim potest participare aliquid per modum qou materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum.” (ibid lec. 2. n 24)

Niti *esse* ne more participirati na prvi način,[1] ker ni ničesar bolj splošnega od *esse*. *Esse* je najbolj univerzalno - skupno [esse est communissimum]. Druge stvari so deležne *esse* (participirajo v/na *esse*), vendar *esse* ne participira. To je posebej razvidno v relaciji *ens* in *esse* - čeprav je *ens* tudi univerzalno, vendar se izraža na

[1] Na nekaterih mestih Tomaž ni dosleden, ker dopušča, da npr. belost, ki je označena abstraktno, participira v barvi. Verjetno je to ostanek notranje napetosti, ki se kaže pri Aristotelu v *Kategorijah* in *Metafiziki*, kar lahko ponazorimo z tako imenovanim ontološkim kvadratom, ki temelji na opredelitvah iz *Kategorij* in določeni interpretacijami, ki so utemeljene v poznejših tekstih.

Aristotelov ontološki kvadrat:

NE BITI V SUBJEKTUBITI V SUBJEKTUIZREKATI (SE) O SUBJEKTUčlovek (vrsta), dvonožec [a2]belo (vrsta barve) [a4]NE IZREKATI (SE) O SUBJEKTUta človek (posameznik) [a1]to belo [a3]Clane [a1] in [a3] Aristotel imenuje eksplicitno posamezniki (Cat 2a35-2b3 *to kath hekaston*; 1b6 - *atoma kai en arithmo*; 3a35 *atoma*).

Problem pri tem predstavljajo člani [a3]. Njihova individualnost je jasno opredeljena v 1b6 in 4a14-17, toda težava je v tem, da imajo člani [a3] dvojno značilnost: so to in so akcidence.

To belo je v subjektu, vendar se ne izreka o subjektu. Toda če se ne izreka o subjektu, potem je potrebno pojasniti odnos do nosilca.

Možni izhod - “to belo” je že nosilec, vendar:

- če da, potem imamo težave s pojasnjevanjem razlike med Sokratom in belino njegovih las;

- če ne, kaj potem ostane?

Člani [a2] in [a4] so lahko poimenovani univerzalije (res pa je, da v *Kategorijah* tega izraza ni). Na nek način vidimo, da z [a2] ni težav - (Cat 1, 3b17). Kako pa je z [a4]? - ali lahko govorimo o univerzalni akcidenci - ali je razlika singularno/univerzalno ustrezno upoštevana tudi v območju [a4] - akcidence.

Odgovor lahko poiščemo v drugih Aristotelovih tekstih.

Ugotavljamo, da je razlika singularno/univerzalno opredeljena le za substance (primerjaj Perihermeneias, 7, 17a 38-40) - Aristotel loči pragmata v univerzalije in singularije - človek in Kalija; Fizika B, 3, 195b, 13-15 -; izrazi, kot so rod, posameznik, akcidenca se pojavljajo skupaj, vendar pa “akcidenca” pomeni tisto, kar je incidenčno, Metafizika B, 6, 1003a7 - razlika univerzalno/singularno je postavljena skozi primere Sokrat, žival, človek; v 6, 1015b, 16-34 je to še bolj jasno, ko se Aristotel opredeli za to, da razliko univerzalno/singularno upošteva le za substanco). Še več - takrat, ko je razlika substanca/akcidenca poudarjena, je razlika univerzalno/singularno neupoštevana (Metafizika Z, 1 to jasno potrjuje; G, 2 - znova le opozicija *ousia/non-ousia*).

konkreten način [*Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concrete dicitur*.]. (ibid.) Zato *ens*/bitje ne more participirati v/na drugem na prvi način (partikularno/univerzalno), ampak na drugi način (konkretno/abstraktno) [*participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum*]. (ibid.)

Ali iz tega izhaja, da imamo realno kompozicijo med *esse* in *id quid est* v participirajočem bitju. Najprej moramo opozoriti na dejstvo, da Akvinec na osnovi svojega pojmovanja stvarništva zagovarja tezo, da vse, kar je ustvarjeno, ima bit [*esse*] od drugega. Če opredelimo to še drugače: da bi nekaj bilo substanca (*ens* v nedoločenem pomenu), potem mora participirati v/na *esse*. Če naj nekaj bo *subiectum* za akcidence, potem mora najprej eksistirati. Če pa naj eksistira, potem mora participirati v/na *esse* - Tomaž to opredeli kot participacijo v/na *actus essendi*.

V *Quaest. Disp. de anima; qu. 6, ad. 2* razvije to Tomaž še bolj jasno, ko ugotavlja, da *esse* je ultimativno dejanje - *actus ultimus* -, v katerem lahko vsi participirajo - [*Ad secundum dicendum quod ipsum esse actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem non participat*] -, *esse* pa ne participira v/na ničemer. Če obstaja neka samostojno obstoječa bit - *esse subsistens*, ki jo imenujemo Bog - *sicut de Deo ipsum*, potem le-ta ne participira v/na ničemer. Takšna stvar, ki ne participira na ničemer in je torej svoja bit, je lahko le ena. (primerjaj še De Ente. capt. IV, čl. 33) Pri angelih, ki so *ens rationale* - inteligibilna bitja - in so substance brez materije, vendar ne popolnoma enostavne, to ne velja, ker morajo participirati na *esse* v smislu možnosti do dejanja. Eksistenca angelov je v možnosti glede na njihov akt eksistiranja - [*quas necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum*]. Torej Akvinec takrat, ko govori o *ens* kot participirajočem na *esse*, predpostavlja, da dano konkretno bitje mora participirati v substancialni *esse* (ali je to eksistenca?), če naj eksistira v aktualnosti.

IV

Esse sama ne more biti identificirana s kompozicijo [*compositum*] - [*et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita no est suum esse.*] (In Dehebd. lec. 24. n. 2) -, zato tudi *esenca* ne more biti identična z *esse*, saj je *esenca* opredeljena s kompozicijo (npr. z združitvijo materije in forme). Težavo pri taki opredelitvi povzroča Akvinčevo dvojno pojmovanje *esence* - najprej *in abstracto* kot princip, s pomočjo katerega vzpostavlja razliko med *esse* in *esenco*, nato pa *in concreto* - kot substanco, ko pravi, da je bitje konstituirano s principom *esence*.

"Čeprav je esse stvari različna od njene esence, se tega ne sme razumeti, kot da je nekaj dodanega na način akcidence, ampak da je konstituirano s principi esence. Tako ime bitje [*ens*], ki je vzpostavljeno [*quod imponitur*] s samo esse [*ab ipso esse*], označuje isto stvar, kot ime vzpostavljeno z esenco." (In. IV. Metaph. lect. 2. 558)

Vprašanje pa je, kako lahko Akvinec pokaže, da bitje [*ens*] označuje isto stvarnost, kot jo ime, ki je vzpostavljeno z *esenco* - stvar [*res*]? V *De ente* opiše *esenco* kot tisto, skozi katero in v kateri bitje ima bit. [*Sed essentia dicitur secundam*

quod per eam et in ea ens habet esse.] (capt. I, 5) Stvari torej dosežejo bit skozi svojo naravo in *ens* ne označuje druge narave kot stvar [*res*].

V

V tem kontekstu je potrebno opozoriti še na Akvinčevo dvojno opredeljevanje pomena "stvari" [*res*]. Prvi pomen je ontološki in se nanaša na tisto, kar ima določeno in stabilno *esse* [*esse ratum et firmum*]. Drugi pomen je kognitivni. Ker je stvar spoznavna skozi njeno *esenco*, lahko ime "stvar" [*res*] uporabimo za vse, kar je (lahko) spoznano. Čeprav izgleda, da drugi način zaobsega več kot zgolj bivajoče, ne smemo pozabiti, da je zanj *res rationis* hkrati *ens rationis*. Hkrati pa je zanimivo, da takrat, ko poskuša zagovarjati dvojno pojmovanje stvari, govori o dvojnem pomenu *ens*, kjer prvi pomen označuje bitnost stvari, dočim drugi resnico propozicije. Samo v prvem pomenu velja načelo zamenljivosti [*ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundam quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re*]. (S.th. I, 48.2) Od tod je potreben samo še mali korak do trditve, da *ens* označuje hkrati stvar [*rem*] z izrazom kaj [*quod*] in *esse* z izrazom je [*est*]. (In. I Perih., lec. 5)

Kako funkcionira to na primeru enostavnih, vendar ustvarjenih bitij? Tomaž vztraja, da sta v enostavni bitnosti *esse* in *id quid est* realno identična, ker bi drugače ta bitnost ne bila enostavna, ampak bi bila kompozicija. To pa velja le za tiste forme, ki ne obstajajo v materiji in so enostavno, ker nimajo materija-forma kompozicije, niti nimajo kvantitativnih delov, kot jih lahko najdemo v elementih - npr. v ognju in vodi. Ta dva elementa sicer nista mešanici kontrarnosti, čeprav pa sta kompozicija materija-forma in kvantitativnih delov. Vendar pa tudi taka (čista) forma mora imeti *esse* - ona (forma) ni *esse*, mora pa določiti svojo *esse* [*quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla aerum est ipsum esse, sed est habens esse*]. (In Hebd. n. 34) Nematerialna forma, ki obstaja, nikakor ni *esse commune*, ampak zgolj participira v/na *esse commune*. V bistvu to pomeni, da je vsaka od teh form sestavljena [*composito*] iz *esence* in *esse*, na kateri participira. Tako imamo dva načina govora o *esse* - ali kot smo opredelili že prej - dve obliki predikacije (esencialno in participacijo): v prvi verziji pravi Tomaž, da forma ima *esse* (da sama determinira *esse*); v drugi verziji pa govori o participaciji forme v/na *esse*, kjer je to utemeljeno na razliki med *esenco* in *esse*.

Vprašanje participacije v/na *esse commune*, ki za Akvinca ni Bog [*esse subsistens*], se zato nujno zastavi tudi v povezavi z njegovo tezo o stvarstvu - vse ustvarjene stvari participirajo v/na *esse subsistens*. V *Komentarju k Božjim imenom Psevdo-Dioniza* (pog. V, lec. 2) pravi, da je Bog vzrok vseh posameznih bitij [*entium*]. Pri tem vključuje tudi vse stopnje bivajočega, kamor prišteva "angelske substance", substance, ki niso telesa, vendar so povezane z njimi - duše, telesne substance, akcidence, ki so razvrščene v devet glavnih rodov predikacije, stvari, ki ne obstajajo v naravi (*esenci*) stvari, ampak samo v mislih [*entia rationis*], kot so rodovi, vrste, duševna stanja. *Esse* je skupno vsem tem stvarem tako, da nič ne moremo opisati kot obstoječe, če nima *esse* v pomenu *esse commune*. Vendar pa obstaja razlika med odnosom vsega (drugega) obstoječega in Boga do *esse com-*

mune. Vse drugo obstoječe je odvisno od *esse commune*, dočim je *esse cummune* sama odvisna od Boga. To postane jasno z Akvinčevo opredelitvijo, da spada *esse commune* pod območje Božje moči, ker je Božja moč bolj razprostranjena, kot je ustvarjena *esse* - Bog lahko ustvari mnogo stvari, ki jih dejansko ne ustvari in katere dejansko ne participirajo v/na *esse commune*. [*Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtitute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum*.] (ibid.) V bistvu pojasni Akvinec, da je Bog obstoječi pred vsakim drugim bivajočim, substanco in pred vsakim časom (večnostjo), vendar ne samo v pomenu trajanja, ampak tudi v pomenu vzročnosti. S tem pa smo znova prišli k tretji obliki participacije, ki je v *In. Dehebd*. na nek način umanjkala.

Tomaž opredeli *esse commune* kot tisto, kar je razvrščeno, spada pod Božjo moč, kar lahko interpretiramo kot: vsako posamezno bivajoče, obstaja le, če je povzročeno od Boga. Ker vsako posamezno bivajoče participira v/na *esse commune*, ki pa je pozvročeno od Boga, tudi vsako posamezno bivajoče na nek način participira v/na Bogu, vendar le v pomenu podobnosti. Posamezno bivajoče participira v/na *esse* - ima *esse*- vendar ni identično z *esse*. Prej smo opredelili tretjo obliko participacije kot participacijo učinka na vzroku, ker če je: " ... nekaj v nečem s participacijo, potem mora biti povzročeno v tej stvari s tistim, kateremu pripada esencialno." (S.th. I, 44.1) Kako se to sklada s participacijo ustvarjene stvari na Bogu (prvemu vzroku), saj je jasno, da gre tu za participacijo, kjer je učinek manj popoln, kot je vzrok. Bog ni univoken z nobenim ustvarjenim bivajočim, vendar sama ideja participacije opozarja na nevarnost interpretacije, ki bi imela panteistične posledice. Zato mora trditi, da Bog ne prenaša svoje narave na ustvarjena bitja.

VI

Sedaj se lahko znova vrnemo k vprašanju, kako se participacija *ens* v/na *esse* sklada z izhodiščno trojno opredelitvijo participacije (po splošnosti/ekstenziji pojmov - intencionalna ali logična; ontološka participacija - substanca v akcidenci; vzročna - učinek v/na vzroku).

Najprej je jasno, da to ni participacija v prvem pomenu, ker vključuje realne razlike; toda tudi drugi primer ne zadovoljuje (substanca-akcidence, forma-materija). Jasno je, da če naj nekaj participira (npr. substanca v/na akcidenci), mora najprej biti (obstajati) - obstaja pa lahko le, če participira v/na *esse*. Participacija v/na *esse* je bolj fundamentalna, kot je participacija substanca v/na akcidenca. To je še jasneje zastavljeno v primeru angelov (angelske substance) - če je v angelu kompozicija *esence* in *esse*, to ni kompozicija v pomenu delov substance -; *esse* ni del substance, ampak je to kompozicija substance in tistega, kar se substanci dodaja. Angel je torej kompozicija angelske *esence* in neke (od tega) različne *esse*, ki ni niti esenca oz. stvar niti ni del esence.

Ostane še eno vprašanje - ali se lahko na tej podlagi opravi razlikovanje med vprašanjem "Ali je?" [*an est*] in vprašanjem "Kaj je to?" [*quid est*].

Akvinec pravi: "Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinent ad questionem an est, est accidens." (In Hebd. lect. 2, n.45) Torej se *esse* lahko nanaša tudi na akcidence in ne samo na substance. Vendar to ne pomeni, da je *esse* (eksistenca?) neke vrsta predikabilne akcidence, ampak zgolj to, da to (*esse*) ni del *esence* ustvarjene stvari.

VII

Te analize so potrebne, da se lahko utemelji, zakaj se le v primeru participacije v/na *esse* ne more uporabljati univokne predikacije, ampak je možna le predikacija po analogiji.

SCG I, 34: "Vse, kar je predicirano mnogim stvarem univokno, se nanaša na vsako od njih, ki jim je predicirano, samo s participacijo. Za vrsto se pravi, da participira v rodu, posameznik v vrsti."

Hkrati pa pravi v tem poglavju Akvinec, da tisto, kar je predicirano različnim stvarem v izrazih *priorno* in *aposteriorno*, ne more biti predicirano univokno. Tako se bitje [*ens*] ne predicira univokno substanci in akcidenci. Res pa je, da se akcidenca predicira univokno, ko je realizirana v različnih substancah in ko le te participirajo v/na njej. Ko pa govorimo o Bogu, potem je jasno, da, v primerjavi z Bogom, se o drugih stvareh ne more izrekati (predicirati) drugače kot v izrazih priornosti in aposteriornosti.

SCG II, 53: "Vse, kar participira v nečem, je v povezavi s tem, v čemer participira, kot zmožnost do dejanja [*potentia ad actum*]. Skozi tisto, v čemer participira, postane partcipirajoči dejansko takšen [tale]. Prej je bilo pokazano, da je Bog sam bivajoče esencialno [*essentiliater ens*] in da vse drugo participira v biti [*ipsum esse*]. Vsaka ustvarjena substanca je v odnosu do svoje [*suum*] esse kot zmožnost do dejanja."

"Omne autem quod est esse habet." (Vse, kar je, ima esse.) Pri tem pa ne smemo pozabiti, da je ta *habet* izraz, ki se nanaša na participacijo, kot smo v predhodni analizi že pokazali.

Participacija *ens* v/na *esse* je torej bolj temeljna, kot so druge oblike participacije, ker po Tomažu le ta participacija šteje kot tisto, kar omogoča, da dana bitnost dejansko obstaja. Participirajoča perfekcija - *esse* - ne more biti predicirana univokno različnim substancam, ki v/na njej participirajo - lahko le po analogiji. *Esenca* kot princip, ki je v odnosu participacije do *esse*, specificira vrsto *esse*, ki je sprejeta (v pomenu deležnosti) in tako tudi vzpostavlja vrsto bitnosti, ki rezultira iz te participacije. Participirajoča popolnost ni vključena v naravo/*esenco*, ki participira v njej - je realno različna od nje (*esence*). *Esenca* in *esse* lahko, ker sta realno različni, le vstopata v kompozicijo drug z drugim. Pri tem se *esse* poveže s *subiectom*, ki participira na *esse*, kot se dej (dejanje) poveže z zmožnostjo, kar rezultira v bitju, ki ni čisto akcidentalno eno, ampak je esencialno eno [*unum per se*].

Sklep

Če ostanemo samo pri ustvarjenih bitjih, potem vidimo, da Akvinec govori o participaciji v/na esse, na tri načine:

1. Participirajo v *esse commune*. To pomeni, da vsaka ustvarjena stvar participira v perfekciji (čeprav je nima v celoti), ki jo označi z *esse*. Pri tem *esse commune* ni univerzalija (eksistenca), ki bi obstajala ločeno od posameznikov, razen v redu misli.
2. Ustvarjene stvari participirajo v prvem dejanju - prva *esse* - prvo bitje - zgolj po podobnosti [*similitudo*] ali po imitaciji. To seveda ne pomeni, da imajo ustvarjene stvari del Božje biti, ampak je to *esse*, ki je intrinzično prisotna vsaki ustvarjeni substanci in ki je učinkujoče povzročena v sebi od Boga.
3. Tomaž govori o *esse* kot o intrinzičnem za kreature tako, kot je to v njegovem *actus essendi* (akt eksistence).

Aquinas: Predication, Participation, Analogy

In the text the participated structure of creatures is explained. It is showed that the participation in esse commune comes first in the order of discovery. Along with this come recognition of the *esse-essence* distinction in every finite being. At this point, it is possible to explain the role of causality and the status of God as the first cause in which esse and essence are one and the same.

Keywords: ontology, participation, predication, analogy.

Literatura

Aristotel, Kategorije, Metafizika, v The Complete Works of Aristotle (ed.) J. Barnes, Princeton, 1983.

Platon, Parmenid, prevedel B. Vezjak, v Razpol 9, 1996.

Akvinski, T. (De ente) O bivajočem in bistvu, prevedel M. Vesel, Problemi 5-6, 1996.

Akvinski, T. (S.th) Summa theologiae. Opera Omnia IV - XII (ed. Leon.). Rim

1888 - 1906.

Akvinski, T. (ScG) Summa contra Gentiles. Opera Omnia XIII - XV. (ed. Leon.) Rim 1918 - 1930.

Akvinski, T. (In Dehebd.) Expositio libri Boetii De hebdomansibus. Opera Omnia L (ed. Leon.) Rim 1992.

Akvinski, T. In librum Beati Dionysii De divinis nomibus expositio. (ed. C. Pera). Torino 1950.

Akvinski, T. (In Metaph.) In XII libros Mataphysicorum Aristotelis expositio. (ed. M. R. Cathala in R. M. Spiazzi). Torino 1971.

Akvinski, T. (Quodl.) Questiones quadlibetales. (ed. R. M. Spiazzi). Torino 1956.

Matjaž Potrč
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

METAFORA IN NJEN KOGNITIVNI KONTEKST

Božidar Kante predstavi nekaj poudarkov v aktualni razpravi o metafori. Zavzema se za kontekstno določenost metafore in za njen demonstrativni značaj in razpravlja o vprašanjih, povezanih s kompozicionalnostjo in konekcionističnimi modeli. Ne predloži nobenega kognitivnega modela metafore. Tu trdimo, da konekcionistični modeli lahko res služijo za izhodišče pri modeliranju metafore. Vendar jih je treba kajpada dopolniti z dinamično kognicijo, katerega glavna sestavina morfološka vsebina je zelo blizu pojmovanju ozadja in konteksta.
Ključne besede: metafora, kognicija, kontekst, konekcionizem, morfološka vsebina.

1. Kante o metafori

Božidar Kante predstavi nekaj poudarkov v aktualni razpravi o metafori. Zavzema se za kontekstno določenost metafore in za njen demonstrativni značaj in razpravlja o vprašanjih, povezanih s kompozicionalnostjo in konekcionističnimi modeli.

a) Metafora: metaforični pomen in Davidsonova dobesedna čistka

Običajno se dokazuje, da je učinek metafore posledica posebne vrste jezikovnega pomena, to je pomena, ki ni dobeseden, temveč metaforičen. Tako izraz "sonce" v njegovem dobesednem pomenu podpira nanašanje na veliko in težko nebesno telo, katerega sevanje uničuje vse, kar se pojavlja v njegovi bližini. To seveda očitno ni bil pomen izraza "sonce", kot ga uporabi Romeo, ko Juliji predicira lastnost "biti sonce" v naslednji trditvi:

(M) Julija je sonce.

Sonce, tako se dokazuje, v (M) ni uporabljeno v skladu z njegovim dobesednim, temveč v skladu z njegovim metaforičnim pomenom in se nanaša na njegovo lastnost, da obdrži živa bitja na zemlji pri življenju.

S takim razumevanjem metaforičnega pomena pa takoj priplavajo na površje nekateri problemi. Zakaj je ravno lastnost "obdržati živa bitja na zemlji pri življenju" izbrana za metaforični pomen? Očitno obstajajo tudi drugi kandidati, taki kot "nebesno telo, ki sem ga včeraj zvečer opazoval, kako je izginilo za hribi". Izbira pravega metaforičnega pomena je le eden od mnogih nezaželenih problemov, s katerimi se sooča teorija.

To podčrtuje osvobajajočo funkcijo Davidsonovega predloga[1], da metaforični pomen ne obstaja. V (M), tako kot v vsaki drugi rabi, ima izraz "sonce" zgolj svoj dobeseden pomen, ki ga podpira njegova običajna referenca, določena v skladu z našo izbrano teorijo o tem, kako je jezik povezan s svetom.

Če obstaja le dobesedni pomen, potem je ena izmed naravnih nadaljnjih sugestij, da metaforičnega dela ne opravi sam izraz in njegov pomen, temveč njegov neposredni kontekst. Tak neposreden kontekst utegne biti izjavljavčeva drža. Tako kot so prepričanja in želje naravnanosti, v katerih se izrazi utegnejo pojaviti kot vstavljeni, tako utegnejo tudi obstajati metaforične naravnanosti ali metaforični vstavki. Tu imamo te različne naravnanosti za primer (M):

(P) (Romeo je prepričan, da) je Julija sonce.

(Ž) (Romeo si želi, da) je Julija sonce.

(M') (Romeo metaforično jemlje, da) je Julija sonce.

V tem smislu bo (M') primer predstavljanja (M) v metaforičnem kontekstu, ravno tako kot (P) postavi stavek v kontekst prepričanja in kot ga (Ž) postavi v kontekst želje.

Vendar obstajajo težave. Sama (P) in (Ž) utegnemo interpretirati kot prepričanje oziroma željo, ki vstavita metaforični kontekst. Z drugimi besedami, stavek, ki mu dajeta okvir, že jemljemo metaforično, tako da bi morali imeti naslednjo zgradbo:

(P) (M') (Romeo je prepričan, da) je Julija sonce.

(Ž) (M') (Romeo si želi, da) je Julija sonce.

Tako bi bila metaforična naravnanost že vselej vstavljena v druge propozicionalne naravnanosti v primerih, kjer imamo opraviti z metaforičnimi stavki. Tako s predlogom posebne metaforične naravnanosti ne bi ničesar pridobili.

b) Metafora kot demonstrativ (aktualizirani možni svetovi)

Zdaj imamo dva problema. Prvi zadeva to, kako določiti, kateri izmed mnogih možnih metaforičnih vstavkov (ne pomenov) je ustrezen. Drugi je, kako ostati na tekočem z minimalnim kontekstom, kakršen je kontekst naravnanosti. En izhod je predlog, ki vključuje demonstrative. Po tem predlogu obstaja vstavek, vendar je ta vstavek dobeseden v smislu, da izbere natanko en (dobeseden?) pomen v situaciji, pomen, ki ga določa kontekst možnega sveta. To bi bil pomen od

(Pto) Julija je sonce.

1 Davidsonov članek o metafori je v slovenščino prevedel B. Kante v *Anthroposu*. Če me spomin ne vara, sem prevod predlagal jaz. Ta Kantetov prevod sem uporabljal pri seminarjih s študenti. Kasneje sem imel privilegij, da sem s Kantetom lahko sodeloval med pisanjem njegove doktorske disertacije, ki je temelj njegove knjige o metafori. Nedavna razprava z Božidarjem Kantetom je tudi prispevala k ideji tega članka.

Demonstrativ *Pto* izbere en svet, možni svet, kjer se za Julijo meni, da je sonce v Romeovem smislu, in ga aktualizira. To pomeni, da nam kot en izbran pomen ostane metafora, glede katere obstaja mnogo pomenov, med njimi tudi zdaj relativizirani izvirni dobesedni pomen. Dobesedni pomen je ohranjen s tem, da je pripisan enemu možnemu svetu (kjer se sonce nanaša na tisto, kar je imel Romeo v mislih), ta možni svet pa je aktualiziran. Nemara lahko rečemo, da demonstrativ "Pto" v aktualnem svetu izbere metaforičen smisel izraza "sonce", ki zdaj postane dobeseden, namreč je dobesedno tu kot metaforičen izraz v aktualnem svetu, kot v Romeovi rabi. Aktualni svet očitno postane veliko bogatejši glede na dejstvo, da dobesedno vključuje metafore.

c) Kontekstna določenost

Kontekst v razpravi, ki vključuje metaforo, je bil povezan z minimalnimi konteksti izrazov in stavkov, ki lahko štejejo kot metafore. Ta minimalni kontekst je imel tu obliko propozicionalnih naravnanosti. Bil pa je povezan z možnimi svetovi, ki v nekem smislu tudi predstavljajo kontekst aktualnega sveta. Tako postanejo - kot smo opazili - aktualizirane tudi metafore.

Obstaja pa tudi drugačna oblika kontekstne določenosti (o kateri razpravlja Kante in jo najde) v fenomenologiji in v Searleovih semantičnih razpravah.

Ena ideja kontekstne določenosti v fenomenologiji je povezana z zaznavanjem, druga pa z utelešenjem. Preprosti primeri zaznavanja nam ne predstavijo zgolj lika, temveč tudi ozadje. Še več, psihološko dejstvo je, da lika ni mogoče zaznati brez ozadja. Ni mogoče zaznavati zajca, ne da bi obstajalo tudi zaznavno ozadje, recimo zelenost gozda, skozi katerega se giblje. Enako velja za pomene besed. Ustrezen pomen besede je povezan s posebnim kontekstom, v katerem je izjavljena ali napisana. Ideja utelešenja se izraža v trditvi, da ne moremo mimo dejstva, da imajo vsi, ki spoznavajo, telesa, umeščena v svetu. Ta telesa so vključena v njihove kognitivne dejavnosti, kakršni sta zaznavanje vizualnih prizorišč in mišljenje.

Ko Searle razpravlja o semantiki in pomenu, uporabi omenjeni pojem ozadja, ki ga ni mogoče odstraniti iz določanja le-teh. Ozadje je kontekst, ki besedam omogoča, da imajo svoje pomene v enakem smislu, kakor nam zelenost omogoča, da vidno zaznamo zajca. To ozadje bomo omenili kasneje v povezavi s pojmom morfološke vsebine.

d) Bogatost fenomenološkega ozadja v primerjavi z revnostjo aktualnih konekcionističnih modelov

Konekcionistični modeli so v primerjavi s klasičnimi računalniškimi modeli nedvomno odprli nove pristope, včasih pa se tudi že kar zdi, da so utemeljili novo paradigmo. Razlika med klasičnimi in konekcionističnimi računalniki je v tem, da se prvi ukvarjajo z diskretnimi simboli in s pravili, ki veljajo brez izjeme, ali algoritmi, medtem ko so drugi bližje učenju,

biološki strukturi možganov, kjer se spomin znova ustvari med aktivacijo vzorcev v mreži in ni shranjen ločeno, kot pri klasičnih modelih. Konekcionizem se je izkazal za koristnega pri obvladovanju nekaterih nalog, ki jih klasični modeli niso zmogli obvladati, kot pri prepoznavanju človeških obrazov ali delno zabrisanih obličij. To je razumljivo, saj konekcionističnim sistemom ni treba imeti opravka s problemom okvirja ali s problemom, kako postaviti okvir okrog niza možnih izračunov, relevantnih za določeno nalogo, kar je seveda natanko produkt nanašanja pravil, ki ne poznajo izjeme, na neko področje.

Vendar se je za obstoječe konekcionistične modele, čeravno zbujajo upanje, da so boljša vrsta modelov duha, izkazalo, da se jim ta naloga ni posrečila. Prvič, ni niti jasno, ali konekcionistični računalniki sploh obstajajo, saj so le-ti povečini zgolj simulacija nevralnih mrež na digitalnem računalniku. Dalje, četudi bi konekcionistični računalniki obstajali, pa obstoječi računalniki ne nudijo temelja za realistične modele duha. So le modeli-igračke, saj ne razložijo bogatosti kognicije, ki označuje dejansko človekovo situacijo. Obstoječi konekcionistični modeli se omejujejo na zelo ozka področja in so daleč od informacijske bogatosti, s katero se nenehno soočajo ljudje in druge živali.

Zaradi tega lahko domnevamo, da fenomenološko ozadje, ki označuje realne spoznavalce, odseva informacijsko bogastvo, v katero so le-ti potopljeni. Konekcionistični modeli so nemara dali le nekaj namigov v smeri, kako to bogastvo doseči, in nič več. Potrebujemo res novo paradigmo kognicije, ki ji lahko damo ime dinamične kognicije. Temelji na konekcionizmu, vendar ga v pomembnih pogledih prekaša, da bi se čimbolj približala realnim kognitivnim izvrševanjem.

2. Dokazi za dinamično kognicijo in morfološko vsebino, ki podpirajo kognitivni model metafore

Zdaj bomo orisali dokaz za morfološko vsebino, ki je ustrezen temelj za modeliranje metafore. Ta dokaz bo sledil drugačnemu, prvemu dokazu, ki bo govoril o tem, kako dinamična kognicija lahko rabi kot ustrezna podpora za model metafore. Odnos je ta, da je morfološka vsebina del predlaganega modela duha, ki se opira na dinamično kognicijo.

a) Dokaz dinamične kognicije

Tu je prvi dokaz za to, da dinamična kognicija lahko rabi kot primeren kognitivni model za metaforo:

(1') Konekcionistični modeli so prerevni, da bi lahko rabili kot ustrezni modeli duha, saj je kognicija bogata (nasprotje tistega, kar so zmožni obvladovati konekcionistični modeli).

(2') Bogastvo kognicije primerno predstavlja dinamična kognicija (ki vzame konekcionizem le za izhodiščno točko).

Torej, dinamična kognicija lahko rabi kot primeren kognitivni model za me-

taforo (in pred tem kot ustrezen model človekove kognicije).

Tu so zdaj premise tega dokaza, o katerih razpravljamo nekoliko podrobneje:

(1') Konekcionistični modeli so prerevni, da bi lahko rabili kot ustrezni modeli duha, saj je kognicija bogata (nasprotje tistega, kar so zmožni obvladovati konekcionistični modeli).

V prejšnjem razdelku smo opazili, da

- konekcionistični računalniki dvigujejo pričakovanja, da bi ponudili boljši, ustreznejši model duha, katerega merilo bi bilo človekova kognitivna dejavnost, katere model so;
- navzlic temu pa se konekcionističnim računalnikom ni posrečilo, da bi bili neposreden temelj za ustrezen model duha zaradi njihovih igračkastih značilnosti, če jih primerjamo z zapleteno naravo in bogastvom realne človekove kognicije. Bogastvo realne kognicije je tisto, česar konekcionistični računalniki niso zmožni obvladovati.

Sledi razprava o drugi premisi:

(2') Bogastvo kognicije primerno predstavlja dinamična kognicija (ki vzame konekcionizem le za izhodiščno točko).

V primerjavi s klasičnimi računalniki vzame dinamična kognicija za izhodišče konekcionizem. Vendar ne ostane zgolj pri njem. Glavni razlog za to je, kot smo omenili, da so konekcionistični računalniki na področju svojega procesiranja v primerjavi z delovanjem ljudi kot kognitivnih agentov zgolj igrače. Človekova kognicija je zelo bogata. Košarkarji uporabljajo cel niz zapletenih reprezentacij na različnih ravneh. Na najvišji kognitivni ravni sledijo pravilom igre z vsemi nujnimi *ceteris paribus* zanikanji. Potem opravljajo cel niz informacijskih obdelav, ki jim dupuščajo tekoče in učinkovito gibanje, tako da so zmožni bistveno prispevati k rezultatu igre. Tega bogastva kognitivnega delovanja košarkarjev ni mogoče označiti s pravili na reprezentacijski ravni, ki veljajo brez izjeme, kakršna so značilna za klasične računalnike. Takega delovanja tudi ni mogoče doseči z uporabo konekcionističnih računalnikov, saj nimajo potrebne kompleksnosti. Živali in posebno ljudje se ves čas soočajo z bogatim okoljem, skozi katerega se morajo gibati tako, da opravljajo več kognitivnih nalog. Tak je primer obnašanja pri nakupovanju. Ko nakupujemo, se moramo izogniti vsem stoječim in gibajočim se oviram, včasih pa se nam celo posreči kupiti kaj koristnega. Bogastvo človekove kognicije je prisotno vsepovsod in ga lahko označimo kot semantično odprt konec. Ljudje so zmožni vsakršno stvar povezati z vsakršno drugo stvarjo.

Dinamična kognicija je predlog, ki ga je inspiriral konekcionizem, vendar pa ga bistveno prekaša. Bogastvo človekove kognicije jemlje resno. Glede na klasične računalniške modele predlaga vpeljavo matematičnega kvantitativnega opisa kognicije kot dinamičnega procesa. To je torej v nasprotju s klasicizmom, kjer so na dnevnem redu algoritmična pravila, ki veljajo brez izjeme, in diskretni simboli. Od konekcionizma prevzame procesiranje

reprezentacij in spomina nad aktiviranimi vzorci. Kar pa je najpomembnejše, sposodi si tudi matematičen kvantitativni opis kognitivnih procesov. V skladu s tem je predlog značilne dinamične kognicije morfološka vsebina, ki jo je mogoče označiti na srednji ravni opisa inteligentnega sistema. Dinamika zajema s sredstvi matematičnega opisa. Ta sredstva tudi uporablja, da bi dala idejo ozadja, kot bo postalo očitno v razpravi o naslednjem dokazu. V službi zagovora te premise je treba kajpada pripomniti, da matematična srednja raven opisa uvede večdimenzionalen prostor, kjer se zasledujejo različne možnosti kognitivnih poti. Ker so le-te možnosti, je treba udejaniti zgolj nekatere od njih. Toda njihova velika kvantiteta kaže, da ustrezajo bogatosti kognitivnih poti.

Poleg dveh premis, o katerih smo že razpravljali, je treba zgornji dokaz podpreti še z dodatno skrito premiso. Samo ta premisa - skupaj z drugima dvema - nas lahko pripelje do sklepa, in kot o taki je treba zdaj razpravljati:

(H') Konekcionistični računalniki in dinamična kognicija sta edina dva sprejemljiva kandidata za kognitivno modeliranje metafore.

Ta skrita premisa implicira predvsem to, da klasični računalniki niso ustrezni kandidati za ponudbo kognitivnega modela metafore. To se zdi res še posebej, če metaforo povežemo s kontekstom. Vendar ni nobenega ustreznega načina, kako bi bili klasični računalniki zmožni razložiti kontekst. Razlog je mogoče podati na zelo preprost način: klasične računalnike vodijo pravila, ki veljajo brez izjeme, take vrste pravila pa ne morejo obvladati konteksta.

Poleg omenjenih kandidatov, ki podpirata kognitivno modeliranje metafore, je težko najti kateregakoli dodatnega kandidata, saj tudi širše ni nobenih pomembnih dodatnih generičnih kandidatov za kognitivno modeliranje.

Vendar je treba še vedno dokazati, zakaj naj bi bila dinamična kognicija ustrezen kognitiven model za metaforo. Dinamična kognicija lahko dejansko ponudi le temelj za ustrezen kognitivni model metafore. Zaradi svoje bogatosti uvede kontekst ali ozadje. Ozadje v modelu dinamične kognicije pa je mogoče pojasniti z morfološko vsebino. Tako se je treba obrniti k razpravi o morfološki vsebini.

b) Dokaz morfološke vsebine

Dinamična kognicija uvede morfološko vsebino na srednji ravni opisa inteligentnega sistema. Od tu bomo dokazali, da je morfološka vsebina primeren temelj za kognitivno modeliranje metafore. Tu je dokaz:

(1") Dinamična kognicija ima morfološko vsebino v svojem temelju.

(2") Morfološka vsebina ima kontekstno funkcijo.

(3") Metaforo vodi kontekst.

Torej, morfološka vsebina je primeren temelj za kognitivno modeliranje metafore.

O premisah dokaza bomo zdaj razpravljali zaporedoma.

Najprej prva premisa:

(1") Dinamična kognicija ima morfološko vsebino v svojem temelju.

Dinamično kognicijo označuje njeno bogastvo in njeno nasprotje klasičnim računalniškim modelom duha. Algoritmična pravila, nanešena na diskretne reprezentacije, zavračajo kot temelj za ustrezno izvajanje človekove kognicije. V nasprotju s tem pa dinamična kognicija predlaga matematičen kvantitativni opis na srednji ravni. Ta matematični opis uvede veliko število dimenzij, interpretiranih kot dimenzije, ki jih uvedejo nevroni ob predpostavki, da so nevroni ustrezna raven analize. Tako je preskrbljeno zelo bogato kognitivno ozadje. Lahko trdimo, da ima dinamična kognicija kognitivno ozadje v svojem temelju. Morfološka vsebina kot to kognitivno ozadje je ozadje, ni eksplicitno, temveč implicitno prisotno. Če to povemo s konekcionističnimi besedami: je vednost v utežeh, ki jih ima inteligentni sistem.

Preidimo zdaj k pojasnitvi druge premise:

(2") Morfološka vsebina ima kontekstno funkcijo.

Kaj je pravzaprav morfološka vsebina? Trdili smo, da je ozadnja vednost sistema. Torej ni dana eksplicitno, temveč je prisotna zgolj implicitno. Še vedno je mogoče uporabiti konekcionistično metaforo "vednosti v utežeh". To pomeni, da vednost ni na slepo srečo prisotna vsepovsod v sistemu, temveč da je shranjena (beseda ni primerna, saj se vednost dejansko znova ustvari s ponovljenimi aktivacijami) na dinamičnih naklonih, kjer biva posamezen predmet. Reaktivacija kognitivnih stanj sledi umeščanju vsebin v večrazsežno pokrajino. Tu se aktivira več vsebin v bližini glede na parametre podobnosti. Večina teh vsebin ni eskplicitna, temveč je v aktivaciji prisotna zgolj implicitno. Metaforične (in nemara metonimične) mnogokrat nepričakovane podobnosti ponujajo ključe za dekodiranje topografije pokrajine. Podobnosti vzniknejo tam, kjer se razsežnosti pokrajine združujejo, zbližujejo ali pa sa na poseben način zbirajo.

Vsebina je običajno določena propozicionalno. Vendar pa se to ne zgodi z morfološko vsebino. Le-ta prebiva - v nasprotju s propozicionalno vsebino - v utežeh in na pobočjih večrazsežnostne pokrajine. Ker ni implicitna vsebina, je to vsebina, katere funkcija je predvsem oblikovanje ozadja za eksplicitni kontekst v času, ko se ta kontekst aktivira. (Kar pomeni, da je eksplicitna vsebina vedno vstavljena v ozadje, včasih imenovano razumevanje ali horizont). Torej je pošteno reči, da ima morfološka vsebina kontekstno funkcijo. Ima kontekstno funkcijo, prek katere eksplicitna vsebina dobi svoj kognitivni pomen in mesto.

Tretja premisa bi morala zdaj vzpostaviti bližino med kontekstno funkcijo morfološke vsebine in funkcijo narave metafore.

(3") Metaforo vodi kontekst.

Metafora, kakršna je (M), ima nemara dobesedni pomen, za kakršnega se je odločil Davidson. Beseda "sonce" dobesedno pomeni ravno sonce in nič drugega. Toda vsako besedo, vključno s "soncem", vodi njena raba, njeno popolno razumevanje pa je mogoče le tako, da to rabo dojamemo prek konteksta, v katerem je uporabljena. Metafora bo tako tudi za interprete, ki so najbolj nagnjeni k dobesednosti, bitnost, ki je povezana in jo vodi kontekst. Ko to rečem, ne mislim reči, da mora nujno obstajati metaforični pomen kot posamezna bitnost, ki ga je treba postaviti proti dobesednemu pomenu. Veliko prej lahko trdimo, da metafora žene posamezno besedo, besedno zvezo ali stavek, da jih dojamemo prek konteksta, ne dobesedno, temveč metaforično. To metaforično dojetje je funkcija konteksta, v katerem se pojavi jezikovni niz.

3. Morfološka vsebina in metafora: primer

Predstavitev zgornjih dokazov bomo dopolnili s primerom, ki je podoben prej uporabljenim primerom, vendar uporablja različno anotacijo ali prefiks:

(MK) Julija je sonce.

MK bomo dojeli kot metaforo prek okolnega konteksta ali okolne morfološke vsebine, v katero je vstavljen.

En primer morfološke vsebine je dojemanje šale. Medtem ko dojamem šalo, moram razumeti njen dobesedni pomen. Poleg tega dobesednega pomena potrebujem kajpada tudi sodelovanje celotnega ozadja vednosti, ki je v utežeh in mi pomaga dojeti vse, kar je eksplicitno prisotno. To pomeni, da eskplicitno vednost dopolnjuje implicitna vednost, brez katere ne bi bilo mogoče dojeti šale.

V enakem smislu dojetju MK priskoči na pomoč ozadje morfološke vsebine.

Mogoče bi lahko trdili, da zgolj z dopolnitvijo konteksta morfološke vsebine nič ne pridobimo. Vendar temu ni tako. Ozadje je bistveno v dojemanju nekaterih stavkov ali izrazov kot metaforičnih. Ozadje ni popolnoma holistično v smislu, da bo vse, kar spoznavalec ve, dobesedno odgovorno za dojemanje vsake posamezne metafore. Nasprotno, obstajajo razni nakloni, ki so individualno povezani z različnimi besedami, ali še bolje, obstajajo nakloni, ki jih naseljujejo različne besede ali zaporedja. Ko se ti nakloni aktivirajo, se ravno tako aktivira tudi ustrezno kontekstno ozadje v smeri enega samega posameznega naklona, ki ga je mogoče predstaviti s posebnim vektorjem.

To pomeni, da je metaforični pomen nekakšna vrsta razsvetljenja, vidik ali luč, ki osvetljuje posamezno uporabljeno besedo ali stavek, poleg mnogih drugih v bogatem kognitivnem ozadju, ki ga označuje morfološka vsebina. To pa pomeni, da so metafore veliko bolj vpletene v mrežo našega jezika, kot se to običajno misli. Perspektivna teorija metafore kot kogni-

tivnega pojava se bo torej razvijala v ustrezni smeri, če bo za izhodišče vzela morfološko vsebino.

prevedel Božidar Kante

METAPHOR AND ITS COGNITIVE CONTEXT

Božidar Kante presents some highlights in the metaphor state-of-the-art discussion. He argues for the contextual determinacy of metaphor and for its demonstrative character, addressing issues related to compositionality and to connectionist models. No cognitive model of metaphor is suggested. It is claimed here that connectionist models may indeed serve as a starting point in modeling of metaphor. They should however be supplemented by Dynamical Cognition, whose main ingredient Morphological Content is close to the conception of background and of context.

Keywords: metaphor, cognition, context, connectionism, morphological content.

Literatura

Horgan, Terence in J. Tienson (1996). *Connectionism and Philosophy of Psychology*. Cambridge, Mas.: MIT Press.

Kante, Božidar (1996). *Metafora in kontekst*. Ljubljana: Jutro.

Potrč, Matjaž (1989). "Metaphor Externalized", *Vestnik IMŠ*, 9.

Bojan Žalec
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

METAFORIČNE REPREZENTACIJE

Za metaforičnost izraza je nujna sprememba obsega pomena izraza. Te spremembe se mora uporabnik izraza zavedati. Dodatni pogoj metafore sta dve stvari, med katerima obstaja relacija. Ta relacija ni vedno relacija podobnosti. Nekatere funkcije, ki jih opravijo metafore, ne morejo opraviti njihovi tako imenovani opisni prevodi. V tem pogledu so nekatere metafore nenadomestljive. Metaforični stavki imajo resničnostne pogoje. Bitja brez misli ne morejo uporabljati metafor.
Ključne besede: metafora, reprezentacija, obseg pomena, funkcija, relacija.

Funkcija metafor

Metafore[1] so deli govora. Kaj je funkcija teh delov govora? Če sprejmemo, da pravo funkcijo stvarem podeli njihov tvorec, moramo, da bi odgovorili na zgornje vprašanje, povedati, zakaj ljudje tvorimo oz. uporabljamo metafore. Kaj lahko storimo z metaforami? Lahko imajo retorično funkcijo, lahko jih uporabljamo v politične ali ideološke namene, lahko jih uporabljamo v didaktične namene, da bi stvari ponazorili ali si jih lažje zapomnili, lahko jih uporabljamo, da bi izrazili oz. povzročili estetska ali umetniška občutja, lahko jih uporabljamo v primerih, ko nam primanjkuje jasnejšega razumevanja stvari, lahko jih uporabljamo, da bi opozorili na nenavadne skupne lastnosti stvari, lahko jih uporabljamo, da šokiramo druge ljudi, lahko jih uporabljamo, da bi vzbudili radovednost pri ljudeh ali kot povabilo k raziskovanju itd. Metafore so torej uporabne in v nekem smislu koristne (lahko so koristne tudi za zlorabo).

Menim, da je veliko resnice v tem, kar pravi kognitivna semantika o metafori. (*Prim*. Johnson M., 1993; Kante, 1996: 19-27; Kante, 1997: 34-35) Metafore pomembno prispevajo ali omogočajo razširitev pojmovne sheme, v kateri nastopajo, saj lastnosti, na katere opozorijo metafore, omogočajo nadaljnje sklepanje in nove uvide. Če denimo, menimo, da je zavest tok, potem lahko sklepamo, da ima zavest smer, izvir itd., če to še ni bilo del našega uvida, ko smo prvič uporabili ali dojeli metaforo.

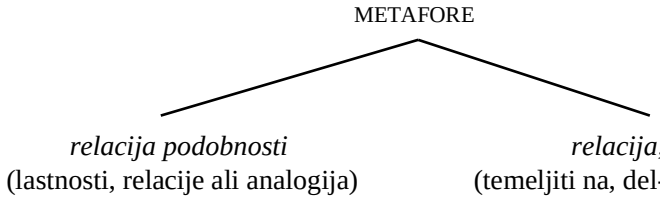
[1] To je delno spremenjena in dopolnjena verzija mojega prispevka z okrogle mize o metafori, ki je potekala 25. marca 1997 na Pedagoški fakulteti v Mariboru. Povod za okroglo mizo je bil izid knjige dr. Božidarja Kanteta *Metafora in kontekst.*

Relacije

Vzemimo primer mrtve metafore noga mize. Zakaj je to metafora? Zato, ker je prišlo do spremembe obsega predmetov, ki jih reprezentira. Dobesedno "noga" reprezentira noge živih bitij. Ker pa je prišlo do razširitve obsega predmetov, na katere se nanaša, je "noga mize" metaforičen izraz. Isto velja za metafore "tok zavesti", "roke spomina", "bosonogo srce", "oči noči", "bisernobeli smeh", "mehko srce", "cerkev je dvignila glavo", "cela šola je šla na izlet", "sledilo mu je dvoje nezrelih nog" itd. Pogoj za metaforičnost nekega izraza je, da se je spremenil obseg stvari, ki jih reprezentira.

Pogoj metafore so vedno tri stvari: relacija in relata. V primeru nemetonimij je ta relacija relacija podobnosti. Podobnost temelji na lastnostih, relacijah ali na analogiji.[2]

Oglejmo si primer "oči noči". Podobnost obstaja med zvezdami in očmi, denimo lesk. V primeru metonomij je relacija lahko relacija podobnosti, denimo "doma je čakalo dvoje ust", kjer govorec primerja usta in zavest lačnega. Podobnost je v odnosu do lakote: zavest lačnega je naravnana na lakoto, usta pa so del telesa, ki ima pomembno vlogo pri potešitvi lakote. Pri metonomijah[3] pa ni nujna relacija podobnosti. Ko denimo pravimo "cela šola je šla na izlet", tu ni relacije podobnosti, ampak gre za relacijo del celota ali relacijo utemeljenosti. Tako lahko oblikujemo tole shemo:



Pomembno pri tem je, da pri metafori relacija ni eksplicirana, kajti potem uporaba izraza ne bi več bila metaforična, izraz ne bi več bil metafora. Zato se mi zdi smiselno ločevati med primero in metaforo. "Njena usta so cvetoče vrtnice" je metafora, primera "njena usta so kot cvetoče vrtnice" pa ne, saj je dobesedno res, da so njena usta podobna cvetočim vrtnicam: njena usta so lepa, iz njenih ust diši, njena usta so rdeča ipd.[4]

Predmeti metafor

[2] Izraz "metafora" uporabljam skoraj za vse, za kar se v literarni teoriji uporablja izraz "tropi". Trdina trope opredeli kot "uporabo besed v prenesenem in zamenjanem pomenu" (Trdina S., 1974: 27), Kmecl pa takole: "**Preneseni besedni pomeni, tropi.** Tropi predvidevajo *spremembo besednega pomena*, kakor napoveduje že pomenski vir besede, tehničnega termina (grš. tropos-preobrat, sprememba; prim. tudi geografski pojem; lat. tropus = podoba)." (Kmecl M., 1983: 106) Med metafore ne uvrščam nekaterih okrasnih pridevkov in primer.

[3] Podrobneješo obravnavo podobnosti v slovenščini najdemo v Kante (1997: 26-30). O analogiji lako bralec več izve v Kante (1996: 140-164).

[4] Quintilian našteva sedem poglavitnih metonimičnih zvez: 1) pojavlja se delavec namesto svojega dela; 2) posledica namesto vzroka; 3) snov namesto izdelka; 4) lastnik namesto lastnine; 5) abstraktum namesto konkretuma; 6) posoda, dežela, kraj, čas, embalaža namesto vsebine, prebivalcev ipd.; 7) čutna podoba za abstrakten pomen. (*Prim.* Kmecl, 1983: 109) Kmecl med metonimije uvršča tudi sinekdoho in antonomazijo (*Prim.* ravno tam, str. 111), Trdina pa jih ločuje kot tri različne vrste "besed v zamenjanem pomenu". (*Prim.* Trdina, 1974: 32 - 38). Sam tozadevno sledim Kmeclu.

Denimo, da metafore uporabimo, da bi sporočili, kaj reprezentiramo. Če naj izraz, ki vsebuje metaforične dele, to stori, mora tudi sam reprezentirati, in sicer v deriviranem[5] smislu. Če je njegova funkcija v tem, da reprezentira, potem ga lahko nadomesti nek drug izraz, ki reprezentira isto kot prvi. Vzemimo za primer metaforični izraz "Jože je gorila". Če ta metaforični izraz reprezentira isto, kot "Jože je močan, neobčutljiv in agresiven", potem je z njim nadomestljiv v pogledu sporočanja reprezentirajočih stanj. Popolnoma mogoče je, da bi nekdo z izrazom "Jože je gorila" menil samo to, kar izraža drug stavek, in bi prvi stavek uporabil denimo samo zaradi kratkosti izražanja.

Oglejmo si sedaj primer metafore, katere cilj je umetniški, denimo metaforo "bosonogo srce". Ta metafora ni nadomestljiva v pogledu umetniškega učinka z nobenim opisnim prevodom. Zakaj je temu tako? Zato, ker opisni prevod ne vzbudi estetskega ali umetniškega občutja. Zakaj ga ne vzbudi? Umetniško občutje je občutje, katerega predmet je lepota. Je občutje, ki reprezentira lepoto. Lepota je utemeljena bitnost. Izraz utemeljena uporabljam v smislu teorije lika, s tujko Gestalt teorije, ali Meinongove teorije predmetov višjega reda. (primerjaj Smith, 1988: 14-23; Sodnik, 1975) Lepota je torej lik ali predmet višjega reda. Oglejmo si primer lepe slike. Lepota ni niti neka fizikalna ali kemijska lastnost slike niti njena barva, denimo modra, ampak je na vseh teh lastnostih ali bitnostih temelječa bitnost, podobno kot melodija temelji na tonih, država na državljanih, dejstvo "Ta slika je lepa" na sliki in njeni lepoti itd. Na čem temelji lepota poezije, ki je govorna umetnost, denimo lepota metafore "bosonogo srce"? Prvi odgovor bi bil, da lepota temelji izključno na zvokih, na čutno zaznavnem, na izrazu "bosonogo srce". To ne drži. Če bi vpričo nekoga, ki ne razume slovensko, izrekli besede "bosonogo srce", to pri njem ne bi vzbudilo umetniškega občutja. Takih problemov ne bi imeli, če mu bi denimo predvajali Osterčevo skladbo, pokazali Groharjevo sliko ali Plečnikove *Križanke*. Kot je dejal T. S. Elliot, če bi poezija prišla na raven glasbe, bi bilo to konec poezije.[6] Če pa bi ta človek znal denimo angleško in bi vpričo njega izrekli besede "barefooted heart", bi verjetno vzbudili umetniško občutje, če bi ga od slovenskega ljubitelja poezije v nam zanimivih ozirih ločilo zgolj neznanje slovenščine. Torej lepota metafore "bosonogo srce" ni utemeljena samo na čutno zaznavnem govornem izrazu (lahko delno je, denimo na ritmu), ampak na nečem drugem. Domnevam, da temelji na tistem, kar je skupno slovenskemu in angleškemu izrazu. To skupno pa je tisto, kar oba izražata oz. derivirano reprezentirata. Umetniško občutje je utemeljeno na nekih drugih psihičnih stanjih in lepota, ki je predmet umetniškega občutja, je utemeljena na teh bolj ali manj temeljnih ali utemeljujočih predmetih psihičnih stanj, na katerih temelji umetniško občutje. Ker pri lepoti metafore "bosonogo srce" ritem ne igra nobene vloge, lahko rečemo, da lepota neposredno temelji zgolj na tistem, kar ta izraz derivirano

[5] Trdina uvrsti primero med metafore in jo opredeli kot do konca izpeljano metaforo (*prim.* Trdina, 1974: 27). Kmecl ne uvrsti primere med metafore (*prim.* Kmecl, 1983: 117). Po antični poetiki naj bi bila metafora skrajšana primera (*prim.* ravno tam). Ta opredelitev metafore v ožjem pomenu besede se mi zdi sprejemljiva. Zaradi zgoraj navedenih razlogov med metafore tudi ne uvrščam okrasnih pridevkov [*epiteton ornans*], kot je denimo "rdeča kri" (*prim.* Trdina, 1974: 29), ki jih Trdina uvršča med metafore. So pa metafore individualizirajoči epitetoni (*prim.* Kmecl, 1983: 116, 117), denimo "sončna reka", "cekinasta se kaplja plemenita". (*prim.*ravno tam, str. 116).

[6] Govorni izrazi reprezentirajo zgolj tisto, kar izvorno reprezentirajo mentalna stanja, ki jih govor izraža. Govorni izrazi so v tem smislu zgolj derivirane reprezentacije.

reprezentira, z drugimi besedami na pomenu tega izraza. Drugega kandidata za temelj lepote ni. Zakaj izgine lepota pri opisnem prevodu metaforičnega izraza? Zato, ker se spremeni podlaga lepote. Ker pa vsaj v našem primeru lepota ne temelji izključno in niti ne neposredno na čutno zaznavnem na znaku, ampak na njegovem pomenu, sklepam, da imajo nekateri metaforični izrazi pomen, ki ni istoveten s pomenom opisnega prevoda, in da je ta pomen ali predmet podlaga lepote. Ti predmeti so nepogrešljivi. Pri uporabi izraza "Jože je gorila" zgolj zavoljo kratkosti izražanja takega nepogrešljivega predmeta ni, kajti tako imenovani opisni prevod metaforičnega predmeta lahko opravi funkcijo, četudi ni reprezentacije plavolasega Jožeta z lastnostmi gorile, kot so rjave ali črne dlake po celem telesu, nizko čelo itd. Opisni prevod pa ne more opraviti umetniške funkcije, kajti na predmetih, ki jih reprezentira, ne temelji lepota.

Značilnost nepogrešljivih predmetov v zgornjem pomenu besede, torej predmetov, ki niso nadomestljivi z dobesednim pomenom, je, da ne eksistirajo. Ne eksistira bosonogo srce, ne eksistirajo mokrocveteče rož'ce poezije, ne eksistirajo zlati drgeti smrti, telesa iz zemlje, srca iz zvezd, roke spomina, v katerih se drami glasbilo, neiztrohnjeno srce itd. To sicer so predmeti psihičnih stanj, vendar ne eksistirajo. Stvar dodatnih argumentov ali razprave je, kakšen je bivanjski status, če se lahko tako izrazim, teh predmetov reprezentacijskih stanj. Meinongovci bi dejali, da so zunaj bivanja, brentanovci pa bi dejali, da enostavno ne obstajajo (obstajanje, eksistiranje, bivanje so sinonimi z enim pomenom) in da je reprezentiranje nenormalna relacija, pri kateri včasih en člen ne eksistira. V obeh pomenih besede predmeti metaforičnih stanj ne eksistirajo.

Metaforična uporaba temelji na prepričanju o spremembi obsega izraza in v primeru nepogrešljivih predmetov o neeksitiranju le-teh. Proti trditvi o zavedanju o spremembi obsega bi lahko ugovarjali s stališča vzročno-zgodovinske teorije reprezentiranja. Izraz pomeni dobesedno tisto, kar je reprezentiral pri časovno prvi uporabi. Ostale uporabe so metaforične, če se tega uporabnik izraza zaveda ali ne. Menim, da ima ta teorija resen problem. Lahko si zamislimo dva človeka, ki bi uporabljala nek izraz za spremenjen obseg stvari. Pri tem se tega ne bi zavedala, vendar bi se popolnoma razumela. Kljub temu bi trdili, da oba sogovornika ne vesta, kaj njun izraz pomeni dobesedno. To se mi zdi intuitivno nesprejemljivo[7]. Nekomu pripišemo uporabo metaforičnega izraza samo takrat, kadar menimo, da je prepričan, da denimo bosonogo srce ne eksistira. Če pa bi nekdo uporabil ta izraz in bil prepričan, da bosonogo srce obstaja, bi mu pripisali uporabo dobesednega izraza in reprezentirajoče stanje, ki je napačno.

Stanja, ki jih izražajo metafore, reprezentirajo predmete. Kjer so predmeti, tam so dejstva, ki so na njih utemeljena. Torej imajo metaforični stavki resničnostne pogoje.

Pogoj uporabe[8] metafore je reprezentiranje dejstev. Bitja, ki ne reprezentirajo dejstev, torej ne morejo uporabljati metafor. Misli so vrsta mentalnih stanj, ki repre-

[7] *Prim*. Kmecl (1983: 55).
[8] Ta argument je uporabil Donal Davidson proti vzročni teoriji. (*primerjaj* Davidson, 1990: 310-311)

zentirajo dejstva.[9] Bitja brez misli ne morejo reprezentirati dejstev.

Metaphorical Representations

A change of an extent of a meaning of a term is necessary for a term to be a metaphor. A user of a term must also be conscious of this change. An additional condition for the metaphor is two things in a relation. This relation is not always a similarity. Some functions that the metaphors do can not be done by their so called descriptive translations. In this respect some metaphors are not replaceable. Metaphorical sentences have truth conditions. Thoughtless creatures can't use metaphors.

Keywords: metaphor, representation, extent of a meaning, function, relation.

[9] Izraz "uporaba" pomeni tudi interpretacijo metafore.

Literatura

Blackburn, S. (1988). *Spreading the word*. Oxford: Clarendon Press.

Davidson, D. (1990). "The Structure and Content of Truth". *Journal of Philosophy*, 87, str. 279-328.

Johnson, M. (1993). "Conceptual metaphor and embodied structures of meaning: a reply to Kennedy and Vervaeke". *Philosophical Psychology*, 4, str. 413-422.

Kennedy, J. M. and Vervaeke, J. (1993). "Metaphor and knowledge attained via the body". *Philosophical Psychology*, 4, str. 407-412.

Kante, B. (1996). *Metafora in kontekst*. Ljubljana: Jutro.

Kante, B. (1997). "Metafora". *Analiza*, 1, str. 24-37.

Kmecl, M. (1983). *Mala literarna teorija*. Ljubljana: DDU Univerzum.

Smith, B. (1988). "Gestalt Theory: An Essay in Philosophy", v Smith B. (ur.) *Foundations of Gestalt Theory*. München, Wien: Philosophia Verlag, str. 11-81.

Sodnik, A. (1975). "O sodobnem prvenstvenem pojmovanju likovnega problema", v Jerman F. (ur.) Alma Sodnik, *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 145-160.

Veber, F. (1921). *Sistem filozofije. Prva knjiga. O bistvu predmeta*. Ljubljana: Ig. Pl. Kleinmayr in Fed. Bamberg.

Trdina, S. (1974). *Besedna umetnost II.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Prevod

Galen Strawson
prevedla Barbara Rotovnik

NEMOŽNOST MORALNE ODGOVORNOSTI

Obstaja argument, ki ga bom imenoval osnovni argument [*basic argument*, v nadaljevanju *OA*], za katerega se zdi, da dokazuje, da ne moremo biti resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naša dejanja. Glede na *OA* je vseeno, ali je determinizem resničen ali neresničen - v nobenem primeru ne moremo biti resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naša dejanja.

OA se v literaturi o svobodni volji izraža na več različnih načinov, njegovo osrednjo idejo pa lahko hitro sporočimo. (1) Nič ne more biti *causa sui* - nič ne more biti svoj lasten vzrok. (2) Da bi bil lahko nekdo za svoja dejanja resnično moralno odgovoren, bi moral biti *causa sui* vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih. (3) Torej nihče ne more biti resnično moralno odgovoren.

V tem prispevku želim ponovno pretehtati *OA* v upanju, da bo vsak, ki meni, da smo lahko resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naša dejanja, pripravljen natanko povedati, kaj je z njim narobe. Mislim, da je poanta, ki jo ima povedati, očitna in da je bil v novejših razpravah o svobodni volji podcenjen - mogoče zato, ker ne dopušča nobenih nasprotnih udarcev. Mislim, da je očiten na tak način, da bi preveliko vztrajanje na njem verjetno povzročilo, da bi se zdel manj očiten, kot je v resnici, glede na prirojeno protisugestibilnost človeških bitij nasploh in še posebej filozofov. Vendar pa me ne skrbi to, da si prizadevajo, da bi bil videti manj očiten, kot je, dokler mu posvečajo ustrezno pozornost. Kar zadeva njegovo veljavnost, lahko skrbi sam zase.

Postopnejša izpeljava *OA* gre takole[1]:

(1) Ko nas zanimajo svobodna dejanja, nas še posebej zanimajo tista, ki so se zgodila iz nekega razloga (v nasprotju z "refleksnimi" dejanji ali z brezdušnimi, iz navade storjenimi dejanji).

(2) Ko nekdo deluje z razlogom, je to, kar naredi, funkcija onega, kakšen je mentalno ta človek. (Gotovo je tudi funkcija njegove teže, moči, prostora, časa itn. Toda ko

[1] Privzeto iz G. Strawson, 1986, str. 28-30.

gre za moralno odgovornost, so odločilni mentalni dejavniki).

(3) Če naj bi bil torej nekdo resnično odgovoren za to, kako deluje, bi moral biti tudi resnično odgovoren za to, kakšen je - vsaj v nekaterih pogledih - mentalno.

(4) Da pa bi bil nekdo resnično odgovoren za to, kakšen je - vsaj v nekaterih pogledih - mentalno, bi moral sam povzročiti, da je mentalno - vsaj v nekaterih pogledih - tak, kakršen je. Ne gre pa zgolj za to, da bi moral povzročiti, da je mentalno tak, kakršen je. Moral bi zavestno in eksplicitno izbrati, da je - v nekaterih pogledih - mentalno tak, kakršen je, in moralo bi se mu posrečiti, da bi povzročil, da je tak, kakršen je.

(5) Toda o nikomer ne moremo reči, da je na zavesten, razumen način izbral, kakšen bo sploh v katerem koli mentalnem pogledu, razen če nekdo že mentalno obstaja, že opremljen z nekaterimi načeli izbire *"P1"* - preferencami, vrednotami, propozicionalnimi naravnanostmi, ideali - v luči katerih nekdo izbere, kakšen bo.

(6) Toda da bi bil nekdo resnično odgovoren za to, da je izbral, da je v nekaterih pogledih mentalno tak, kakršen je, mora biti resnično odgovoren za to, da ima načela izbire *P1*, v luči katerih izbere, kakšen bo.

(7) Da bi bilo temu tako, bi moral izbrati *P1* zavestno, razumno in intencionalno.

(8) Da bi bilo temu, to je (7), tako, bi moral nekdo že imeti nekatera načela izbire *P2*, v luči katerih bi izbral *P1*.

(9) In tako naprej. Tako vstopamo v regres, ki ga ne moremo ustaviti. Resnično samodoločanje ni mogoče, ker zahteva dejansko dopolnitev neskončnih nizov izbir načel za izbiro.[2]

(10) Torej resnična moralna odgovornost ni mogoča, ker zahteva resnično samodoločanje, kot kaže točka (3).

To izpeljevanje se morda zdi privlečeno za lase, vendar lahko isti argument podamo v naravnejši obliki.

(1) Ne moremo zanikati, da je to, da je nekdo takšen, kot je, na začetku rezultat dednosti in prejšnjih izkušenj, in prav tako ni mogoče zanikati, da so to stvari, za katere nekdo nikakor ne more biti (moralno ali kako drugače) odgovoren.

(2) Nekdo ne more kdaj kasneje v življenju upati, da bo postal resnično moralno odgovoren za to, kakšen je, tako da bo poskušal spremeniti to, kakšen je, kot rezultat dednosti in prejšnjih izkušenj.

(3) Tako poseben način, po katerem se bo poskušal spremeniti, kot tudi stopnja uspešnosti v tem poskusu spremembe, bosta določena s tem, kakšen nekdo že je kot rezultat dednosti in prejšnjih izkušenj.

[2] To je: neskončen niz mora imeti začetek in konec, kar pa ni mogoče.

(4) Kakršnekoli kasnejše spremembe, ki jih nekdo lahko povzroči šele potem, ko je že povzročil določene začetne spremembe, bodo spet, prek začetnih sprememb, določene z dednostjo in prejšnjimi izkušnjami.

(5) Morda to ni celotna zgodba, ker lahko obstajajo spremembe v načinu, kakšen kdo je, ki jih ne moremo pripisati niti dednosti niti izkustvu, ampak vplivu indeterminističnih ali naključnih dejavnikov. Vendar je nesmiselno domnevati, da indeterministični ali naključni dejavniki, za katere že po hipotezi nikakor nismo odgovorni, lahko sami na sebi kakorkoli prispevajo k temu, da smo resnično moralno odgovorni za to, kakšni smo.

Trditev potemtakem ni ta, da ljudje ne morejo spremeniti tega, kakšni so. V nekaterih pogledih se lahko spremenijo (prebivalci Severne Amerike so nagnjeni k temu, da spremembe poveličujejo, Evropejci pa jih nemara podcenjujejo). Trdimo le to, da od ljudi ne gre pričakovati, da bi se spremenili na tak način, da bi s to spremembo bili ali postali resnično ali prvobitno moralno odgovorni za to, kakšni so, in posledično tudi za svoja dejanja.

II

Naletel sem na dva glavna odziva na *OA*. Po eni strani je argument prepričal skoraj vse moje študente, s katerimi sem se pogovarjal o svobodni volji in moralni odgovornosti.[3] Po drugi strani pa si pogosto prizadevajo, da bi ga v sodobni razpravi o svobodni volji in moralni odgovornosti ovrgli kot napačnega, irelevantnega, bedastega, prehitrega ali kot izraz metafizične megalomanije.

Menim, da je gotovo veljaven v tem, da pokaže, kako ne moremo biti moralno odgovorni na način, ki ga mnogi domnevajo. Menim tudi, da študentov, ki sem jih učil, ni prepričal strah, ampak naraven uvid oz. luč, da je temu tako. Zato se mi zdi vredno argument ponovno prikazati v malo drugačni - lažji in bolj ohlapni - različici in se ponovno vprašati, kaj je z njim narobe.

Nekateri bodo morda rekli, da ni z njim nič narobe, ampak da ni zelo zanimiv in da za razpravo o svobodni volji nima osrednjega pomena. Dvomim, ali bi s tem pojmovanjem soglašal katerikoli nefilozof ali začetnik v filozofiji. Če hoče nekdo razmišljati o svobodni volji in moralni odgovornosti, je to, da pretehta neko različico *OA*, sila naraven začetek. Na določeni točki celotne razprave o svobodni volji in moralni odgovornosti ga je treba gotovo pretehtati, četudi je njegovo sporočilo jasno. Prepričanje o tej vrsti absolutne moralne odgovornosti, ki se zdi nemogoča, je bilo dolgo časa osrednje za zahodno religiozno, moralno in kulturno tradicijo, čeprav zdaj rahlo upada (o čemer pa je mogoče razpravljati). Zadeva zgo-

[3] V petnajstih letih sta ga zavrnila le dva študenta. Oba sta bila religiozna in sta na splošnih in radikalnih skeptičnih temeljih dokazovala, da ne moremo vedeti skoraj ničesar in da torej ne moremo vedeti, da resnična moralna odgovornost ni na nekakšen način, ki ga mi ne razumemo, mogoča.

dovinskega dejstva je, da je bilo ukvarjanje z moralno odgovornostjo glavni motor - pravzaprav *ratio essendi* - razprave o vprašanju svobodne volje. Edini način, kako bi lahko pokazali, da (1) *OA* ni imel bistvenega pomena za razpravo o svobodni volji, bi bil ta, da bi pokazali, da (2) vprašanje o moralni odgovornosti ni imelo bistvenega pomena za razpravo o svobodni volji. Očitno obstajajo načini, v katerih jemljemo besedo "svoboden" tako, da lahko zagovarjamo tezo (2). Vendar je (2) navzlic temu očitno neresnična.[4]

Ko rečem, da je bil pojem moralne odgovornosti, ki ga *OA* kritizira, osrednjega pomena za zahodno tradicijo, ne predlagam, da je to zgolj umeten in lokalen judovsko-krščansko-kantovski konstrukt, ki ga ne moremo zaslediti nikjer drugje v zgodovini drugih ljudstev sveta. Četudi bi to bil, bi to le stežka zmanjšalo njegovo zanimivost in pomen za nas. Naravno je domnevati, da ga je odobraval že Aristotel[5], pomenljivo pa je tudi, da so antropologi predlagali, da lahko večino človeških družb klasificiramo, ali kot "kulture krivde" ali kot "kulture sramu". Res je, da nobeno od teh dveh temeljnih moralnih čustev ne nujno predpostavljata pojmovanje samega sebe kot resnično moralno odgovornega za svoja ravnanja. Toda dejstvo, da sta obe razširjeni, vsaj namiguje, da je pojmovanje moralne odgovornosti, podobno našemu, naravni del človekovega moralno pojmovnega repertoarja.

Pojem moralne odgovornosti je dejansko tesneje povezan s pojmom krivde kot pa s pojmom sramu. V mnogih kulturah lahko sram pripišemo nekomu zaradi tistega, kar je storil nek član njegove družine ali njegova vlada, ne pa zaradi tistega, kar je storil sam. V takih primerih pa za občutek sramu ni nujno (čeravno lahko), da vključuje nekakšno nejasno, iracionalno občutje, da je nekako odgovoren za obnašanje svoje družine ali vlade. Primer krivde je manj jasen. Ni dvoma, da se ljudje lahko čutijo krive (ali so prepričani, da se čutijo krive) za stvari, za katere niso odgovorni, da ne govorimo o moralni odgovornosti. Vendar je manj očitno, da lahko to storijo brez kakršnegakoli smisla odgovornosti ali prepričanja, da so dejansko odgovorni.

III

Taka zapletanja so za moralno psihologijo značilna in kažejo, da je pomembno poskusiti biti natančen, za katero vrsto odgovornosti gre v razpravi. O kateri vrsti "resnične" moralne odgovornosti pravimo, da je hkrati nemožna in da smo o njej množično prepričani?

Stara zgodba nam je lahko v veliko pomoč pri tem, da vprašanje pojasnimo. To je

[4] Opazno je, da tako imata Robert Kane (1989) kot Alfred Mele (pred izidom) v dveh izmed najboljših sedanjih inkompatibilističnih razpravah o svobodni volji kaj malo povedati o moralni odgovornosti.

[5] Prim. *Nikomahovo etiko*, III, 5.

zgodba o nebesih in peklu. Kot jo jaz razumem, je resnična moralna odgovornost odgovornost take vrste, da se, če jo imamo, zdi *smiselno* domnevati, vsaj da bi utegnilo biti pravično kaznovati nekatere izmed nas z (večnim) ognjem v peklu, nekatere pa nagraditi z (večno) blaženostjo v nebesih. Poudarek na besedi "smiselno" je pomemben, saj nam gotovo ni treba verovati v nobeno različico zgodbe o nebesih in peklu, da bi razumeli pojem resnične moralne odgovornosti, ki ga zgodba poskuša ponazoriti. Niti nam ni treba verovati v kakršnokoli različico zgodbe o nebesih in peklu, da bi bili prepričani o obstajanju resnične moralne odgovornosti. Nasprotno, številni ateisti so prepričani o obstajanju resnične moralne odgovornosti. Zgodba o nebesih in peklu je koristna preprosto zato, ker na posebno živ način ponazori tisto *vrsto* popolne ali prvobitne odgovornosti, za katero so mnogi domnevali, da so jo imeli in za katero mnogi še vedno domnevajo, da jo imajo. Zelo jasno izraža njen doseg in moč.

Vendar se nam ni treba nanašati na religiozno vero, da bi opisali vrste vsakdanjih situacij, ki nemara prvobitno vplivajo na nastanek našega prepričanja o resnični odgovornosti. Recimo, da ste se na državni praznik zvečer odpravili v trgovino, da bi kupili kolač s svojim zadnjim desetfuntskim bankovcem. Na stopnicah trgovine nekdo prosjači. Ustavite se in zdi se vam popolnoma jasno, da je v celoti odvisno od vas, kakšen bo vaš naslednji korak. To je, zdi se vam, da ste resnično, korenito svobodni pri izbiri na tak način, da boste prvobitno moralno odgovorni za katerokoli vašo izbiro. Četudi ste prepričani, da je determinizem resničen, in se boste čez pet minut zmožni ozreti nazaj in reči, da je bilo tisto, kar ste storili, determinirano, pa to, tako se zdi, ne spodkopava vašega smisla o popolnosti in nujnosti vaše svobode in vašega smisla o vaši moralni odgovornosti za vašo izbiro. Zdi se, da velja enako, četudi sprejmemo veljavnost *OA*, izrečenega v prvem razdelku, ki pravi, da nikakor ne moremo biti prvobitno odgovorni za to, kakšni smo in kako se odločamo. V obeh primerih ostaja res, da v kakršnem položaju pač smo, se nam zdita naša svoboda in resnična moralna odgovornost očitni in popolni.

Take situacije izbire, majhne in velike, moralno pomembne ali moralno nevtralne, se v človekovem življenju redno dogajajo. Mislim, da so v bistvu izkustva svobode in moralne odgovornosti. So temeljni vir naše nezmožnosti, da bi opustili prepričanje o resnični ali prvobitni moralni odgovornosti. Obstajajo seveda še druga vprašanja, ki si jih je treba zastaviti o tem, zakaj ljudje izkušajo te situacije tako, kakor jih izkušajo. Zanimivo vprašanje je, ali mora vsak kognitivno zapleten, racionalen, samozavedajoč se agent izkušati situacije izbire na tak način?[6] Take situacije pa so izkustvena skala, na kateri temelji resnična moralna odgovornost.

IV

[6] Prim. MacKay (1960) in razpravo "Genuine Incompatibilist Determinist" v G. Strawson (1986, str. 281-286).

Preoblikoval bom *OA*. Prvič, dal bom torej nekaj primerov ljudi, ki so sprejeli, da je nekakšna vrsta resnične ali prvobitne odgovornosti za to, kakšni smo, nujen pogoj za resnično ali prvobitno moralno odgovornost za to, kako ravnamo, in ki so, v gotovosti, da so resnično moralno odgovorni za to, kako ravnajo, bili moralno prepričani, da je bil pogoj izpolnjen.[7]

E. H. Carr trdi, da so "normalni odrasli ljudje moralno odgovorni za svojo lastno osebnost". Jean-Paul Sartre govori o "izbiri, s katero si vsak človek oblikuje osebnost", in trdi, da "je človek odgovoren za to, kaj je". V kasnejšem intervjuju je sodil, da so bile njegove začetne trditve o svobodi prenagljene, vendar je vztrajal na tem, da je "naposled vsakdo vselej" na nek absoluten način "odgovoren za to, kaj iz sebe naredi". Kant ta položaj zelo jasno opiše, ko zatrdi, da mora "človek *sam* iz sebe narediti ali je naredil karkoli v moralnem smislu, dobrega ali slabega, si želi postati. Oba pogoja morata biti učinek njegove svobodne izbire, ker drugače ne bi mogel biti zanju odgovoren in tako *moralno* ne bi mogel biti niti dober niti zèl." Ker je bil Kant zavezan prepričanju o radikalni moralni odgovornosti, je trdil, da se taka samokreacija zares dogaja in je v skladu s tem pisal o "človekovem značaju, ki ga človek sam ustvarja" in o "vednosti o samem sebi kot osebi, ki ... je svoj lasten stvarnik". John Patten, nekdanji britanski minister za šolstvo, katolik in očitno preobremenjen z idejo greha, je trdil, da je "samo na sebi razvidno, da v času, ko odraščamo, vsak posameznik izbere, ali bo dober ali slab". Zdi se dovolj očitno, da mu je taka izbira videti zadostna, da nam daje resnično moralno odgovornost v slogu nebes-in-pekla.[8]

Drugi nismo običajno tako razmišljajoči, vendar se zdi, da si tudi mi na nek nejasen, neraziskan način prizadevamo razmišljati o sebi kot o odgovornih za to, kaj smo. Poanta je občutljiva, saj običajno ne domnevamo, da smo šli skozi neke vrste dejaven proces samodoločanja v nekem posebnem preteklem času. Navzlic temu se zdi pravilno reči, da se v mnogih pogledih doživljamo nereflektirano, ne pa kot da bi se morda doživljali, če bi bili res prepričani, da smo dejansko šli skozi tako dejavnost samodoločanja.

Včasih nas del našega značaja - želja ali težnja - lahko osupne kot tuj ali nenavaden. Vendar se to lahko zgodi zgolj na ozadju karakternih potez, ki jih ne doživljamo kot tuje, ampak se z njimi "identificiramo" (nujna resnica je, da lahko ka-

[7] Menim, da jim je bilo izhodišče njihova subjektivna gotovost, da imajo resnično moralno odgovornost. Premislek jih je privedel do ugotovitve, da v resnici ne morejo imeti take moralne odgovornosti, če niso na nek bisten način odgovorni za to, kakšni so. V skladu s tem so sklenili, da so res odgovorni za to, kakšni so.

[8] Carr v *What is History?*, str. 89; Sartre v *Being and Nothingness*, *Existencialism and Humanism*, str. 29 in v *New Left Review*, 1969 (naveden v Wigginsu, 1975); Kant v *Religion within the Limits of Reason Alone*, str. 40; *The Critique of Practical Reason*, str. 101 in v *Opus Posthumum*, str. 213; Patten v *The Spectator*, januar 1992.

Ti navedki zastavljajo mnogo vprašanj, ki jih ne bom obravnaval. Pogosto je, na primer, težko ugotoviti, kaj pravi Sartre. Toda pojavljanje besednih zvez v navednicah je pomenljivo za katerokoli sprejemljivo interpretacijo njegovih stališč. Glede Kanta bi utegnili misliti, da je nenavadno, da pravi to, kar pravi, v kolikor možnost naše svobode utemeljuje na tem, da imamo nespoznatno, nečasovno noumenalno naravo. Vsekakor pa je sprejemljivo domnevati, da misli, da se mora zgoditi korenita ali dokončna samodoločitev celo na noumenalnem področju na nekakšen nerazumen, nečasoven način, če naj bi obstajala resnična moralna odgovornost.

rakterne poteze izstopajo kot tuje zgolj glede na tako ozadje). Nekateri zaradi impulzov, ki jih doživljajo kot tuje, prestajajo velike muke, vendar pa pri mnogih prevladuje občutek splošne identifikacije s svojim značajem, zdi se pa, da ta identifikacija nosi v sebi impliciten občutek, da nasplošno nekako imamo nadzor nad tem, kakšni smo, in da smo za to tudi odgovorni (nemara tudi za vidike našega značaja, ki nam niso všeč). Tu torej najdemo, tako predlagam, v običajnem mišljenju napolspeče implicitno prepoznanje ideje, da resnična moralna odgovornost za to, kar nekdo počne, nekako vključuje odgovornost za to, kakšen kdo je. Običajno mišljenje je pod pritiskom pripravljeno iti v tej smeri.

V običajnem mišljenju obstaja seveda še ena močna tendenca. Gre za misel, da smo lahko resnično moralno odgovorni, četudi naš značaj naposled ni popolnoma samodoločen - preprosto zato, ker smo si popolnoma v svesti samega sebe kot agenta, ki se sooča z izbirami. K temu se bomo še vrnili.

V

Zdaj bom *OA* ponovno izrazil v zelo ohlapnem, pravzaprav pogovornem jeziku. Nove oblike besed dopuščajo nove oblike ugovorov, vendar utegnejo biti navzlic temu v pomoč.

(1) V vsakršni situaciji, v kateri se znajdeš, storiš to, kar storiš zato, ker si tak, kakršen si.

Torej:

(2) Da bi bil resnično moralno odgovoren za to, kar delaš, bi moral biti resnično odgovoren za to, kakšen si - vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih.

Ali:

(1) Kar intencionalno delaš glede na okoliščine, v katerih (si prepričan, da) se nahajaš, nujno izvira iz tega, kakšen si.

Torej:

(2) Moraš biti nekako odgovoren za to, kakšen si, da bi bil lahko odgovoren za to, kar intencionalno delaš glede na okoliščine, v katerih (si prepričan, da) se nahajaš.

Komentar. Kvalifikacijo “nekateri mentalni pogledi” bom še enkrat vzel za samoumevno. Očitno je, da nismo odgovorni za svoj spol, temeljni vzorec telesa, višino itn. Toda če ne bi bili odgovorni za ničesar o samem sebi, kako bi lahko potem bili odgovorni za svoja dejanja glede na resnico (1)? To je osnovno vprašanje, in zdi se očitno, da če naj bomo odgovorni za kak vidik samega sebe, je potem bolje, da naj bo to vidik naše mentalne narave.

Menim, da je točka (1) nespodbitna in da je (2) tista, ki se ji je treba upreti. Kajti

če dopustimo (1) in (2), potem se zdi, da je primer izgubljen, saj celoten dokaz poteka takole.

(1) Delaš, kar delaš zato, ker si tak, kakršen si.

(2) Da bi bil resnično moralno odgovoren za to, kar delaš, bi moral biti resnično odgovoren za to, kakšen si - vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih.

Toda:

(3) Ne moreš biti resnično odgovoren za to, kakšen si; torej ne moreš biti resnično odgovoren za to, kar delaš.

Zakaj ne moreš biti resnično odgovoren za to, kakšen si? Zato, ker:

(4) Da bi bil resnično odgovoren za to, kakšen si, bi moral intencionalno povzročiti, da si tak, karšen si, to pa ni mogoče.

Zakaj je to nemogoče? Recimo, da ni nemogoče. Recimo, da si

(5) nekako intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si, in sicer tako, da zate zdaj lahko rečemo, da si resnično odgovoren za to, kakšen si zdaj.

Da bi bilo to res, bi

(6) že prej moral imeti določeno naravo N, v luči katere si intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si zdaj.

Toda,

(7) da bi bilo res, da si ti in samo ti resnično odgovoren za to, kakšen si zdaj, potem bi moral biti resnično odgovoren tudi za to, da si imel naravo N, v luči katere si intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si zdaj.

Torej,

(8) moral bi intencionalno povzročiti, da si imel tako naravo N; v tem primeru bi moral že prej obstajati z neko prejšnjo naravo, v luči katere bi intencionalno povzročil, da si imel naravo N, v luči katere si intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si zdaj ...

Tu se začenja regres. Nič ne more biti *causa sui* v zahtevanem smislu. Četudi dopustimo, da taka vzročna "samoproizvedenost" nerazumljivo sodi k Bogu, ne moremo sprejemljivo domnevati, da jo imajo običajna končna človeška bitja. "*Causa sui* je najboljše samoprotislovje, kar jih je bilo do zdaj izmišljenih," kot je leta 1886 pripomnil Nietzsche:

> "nekakšno logično posilstvo in nenaravnost: ampak neumerjen človekov ponos je prignal tako daleč, da se je globoko in strahotno zapletel ravno s tem nesmislom. Zahteva po 'svobodi volje' v tistem metafizično presež-

> nem pomenu, kakršen žal še zmeraj prevladuje v glavah na pol poučenih, zahteva, naj bi vso in zadnjo odgovornost za svoja ravnanja nosili sami in tega razbremenili boga, svet, prednike, naključje, družbo, ni namreč nič manjšega kakor ravno to, biti *causa sui* in z več kakor münchhausnovsko predrznostjo samega sebe za lase potegniti iz močvirja niča v bivanje ..." (*Onstran dobrega in zlega*, par. 21)
>
> Argument, povedan z drugimi besedami, je v bistvu natanko tak kot prej, čeravno sta zdaj prva dva koraka bolj preprosta. Morda se zdi nesmiselno, da ga ponavljamo, vendar vprašanje ostaja: Ali je mogoče *OA* ukiniti? Ali res ni pomemben v razpravi o svobodni volji in moralni odgovornosti? (Ne in ne.) Ali ne bi moral vsak resen zagovor svobodne volje in moralne odgovornosti popolnoma priznati vidik, v katerem je *OA* veljaven, preden lahko nadaljuje s tem, da poskuša dati svojo lastno pozitivno razlago narave svobodne volje in moralne odgovornosti? Ali ne *OA* seže v samo bistvo stvari, če je bistvo razprave o svobodni volji ravno v skrbi, da ugotovimo, ali smo lahko resnično moralno odgovorni v absolutnem smislu, kot to ponavadi predpostavljamo? (Da in da.)

Smo, kar smo, in ne moremo si misliti, da smo ustvarili same sebe *na tak način*, da lahko štejemo, da smo v svojih dejanjih svobodni *na tak način*, da lahko štejemo, da smo za svoja dejanja moralno odgovorni *na tak način*, da je vsaka kazen ali nagrada za naša dejanja popolnoma pravična in upravičena. Navzlic temu argumentu se kazni in nagrade utegnejo zdeti skrajno ustrezne ali nam notranje "pisane" na kožo, za mnoge različne ustanove kaznovanja in nagrajevanja v človeški družbi pa se zdi, da so praktično nujno potrebne tako v svojih legalnih kot nelegalnih oblikah. Toda če nekdo vzame pojem pravice, ki je bistven za našo intelektualno in kulturno tradicijo, zares, potem je evidentna posledica *OA* ta, da nobeno kaznovanje ali nagrajevanje ni nikoli v skrajni instanci popolnoma pravično. Nekoga kaznovati ali nagraditi za njegovo dejanje je natanko tako pravično, kot je pravično, kaznovati ali nagraditi ga zaradi (naravne) barve njegovih las ali (naravne) oblike obraza. Zdi se očitno, vendar nasprotuje osnovnemu delu našega naravnega samopojmovanja, obstajajo pa tudi prvine v človeškem mišljenju, ki temu zelo močno nasprotujejo. Ko pride do vprašanj ali odgovornosti, se nagibamo k občutku, da smo nekako odgovorni za to, kakšni smo. Nemara še pomembnejše, nagibamo se k občutku, da naše eksplicitno samozavedanje nas samih kot agentov, ki so sposobni preudariti, kaj narediti v situacijah izbire, že zadostuje za to, da se konstituiramo kot moralno odgovorni svobodni agenti v najstrožjem pomenu te besede, kakršenikoli naj že bodo sklepi *OA*.

VI

Predlagal sem, da je korak (2) preoblikovanega *OA* tisti, ki ga moramo zavrniti, seveda pa ga je mogoče zavrniti, ker je obe besedni zvezi "resnično odgovoren" in "resnično moralno odgovoren" mogoče definirati na več različnih načinov. Na kratko bom pretehtal tri vrste odgovorov na *OA* in se osredinil na njihove bolj preproste izraze v prepričanju, da resnica na področju filozofije, še posebej na področjih filozofije, kakršno je to, ni domala nikoli preveč zapletena.

(I) Prvi jer *kompatibilist*. Kompatibilisti so prepričani, da je nekdo lahko svoboden in moralno odgovoren agent celo v primeru, če je determinizem resničen. V grobem trdijo - z mnogimi variacijami v podrobnostih -, da za nekoga lahko pravilno rečemo, da je resnično odgovoren za svoja dejanja, ko deluje, tako dolgo, dokler njegovih dejanj ne povzroča nobena izmed nekaterih množic omejitev (kleptomanični impulzi, obsedenske nevroze, želje, ki jih doživljamo kot tuje, pohipnotični ukazi, grožnje, primeri *višje sile* itn. Očitno je, da ta vrsta kompatibilistične odgovornosti ne zahteva, da mora biti nekdo sploh kakorkoli resnično odgovoren za to, kakšen je, in tako se korak (2) osnovnega argumenta izkaže za napačnega. Vendar pa nekdo lahko nosi kompatibilistično odgovornost, čeprav je to, kakšen je, popolnoma določeno z dejavniki, ki so povsem zunaj njegovega nadzora.

Ravno to je kajpada tisti razlog, zaradi katerega se kompatibilistični odgovornosti znamenito ne posreči doseči nikakršne resnične *moralne* odgovornosti glede na naravno, strogo razumevanje pojma resnične moralne odgovornosti (kot smo jo zgoraj označili s sklicevanjem na zgodbo o nebesih in peklu). Nekdo ravna, kakor ravna v popolnosti zaradi tega, kakšen je. Torej, kako lahko nekoga pravično kaznujemo za vse tisto, kar stori? Kompatibilisti so sicer dajali vedno bolj in bolj prefinjene razlage okoliščin, v katerih za kaznovanje lahko rečemo, da je ustrezno ali notranje pisano na kožo. Vendar proti temu osnovnemu ugovoru ne morejo storiti ničesar.

Veliko kompatibilistov ni nikoli predpostavljalo kaj drugega. So srečni, da poanto dopuščajo. Opozarjajo, da se pojma resnične moralne odgovornosti in pravičnosti, ki sta uporabljena v ugovoru, nemara ne moreta nanašati na karkoli realnega, in predlagajo, da zato ugovor ni vreden obravnave. V odgovor pa zagovorniki *OA* soglašajo, da omenjenih pojmov resnične moralne odgovornosti in pravičnosti ne moremo aplicirati na nič realnega, vendar pa se ne opravičujejo, ker ju obravnavajo. Obravnavajo ju zato, ker sta osrednja za običajno mišljenje o moralni odgovornosti in pravičnosti. Kar zadeva večino ljudi, so subjekti, če je subjekt moralna odgovornost in pravičnost.

(II) Drug odgovor je *libertarijanski*. Inkompatibilisti so prepričani, da sta svoboda in moralna odgovornost nezdružljiva z determinizmom, nekateri od njih pa so libertarijanci, ki so prepričani, da smo svobodni in moralno odgovorni agenti in da je torej determinizem neresničen. Robert Kane v spretnem zatrjevanju inkompatibi-

ličnega-libertarijanskega primera trdi, da imajo lahko agenti v nedeterminiranem svetu svobodno voljo, saj lahko "imajo moč, da sprejemajo izbire, za katere so popolnoma odgovorni". To je, lahko "imajo moč izbire, ki jo je mogoče edino in dokončno pojasniti v okviru njihovih lastnih volj (to je značajev, motivov in prizadevanj volje)".[9] Grobo povedano, Kane meni, da ta moč temelji v možnosti, da se v agentih pojavijo prizadevanja volje, ki imajo dve značilnosti: prvič, po svoji naravi so delno nedeterministična in posledično nedoločena v svojih rezultatih; drugič, pojavljajo se v primerih, v katerih agenti poskušajo sprejeti težavno izbiro med opcijami, ki so jih nagnjeni obravnavati zaradi svojih značajev. (Paradigmatski primeri bodo primeri, v katerih se soočajo s spopadom med moralno dolžnostjo in nemoralno željo).

Vendar se stari ugovor proti libertarizmu ponovi. Kako lahko ta indeterminizem pomaga pri *moralni* odgovornosti? Če je samoumevno, da resnica determinizma izključuje resnično moralno odgovornost, kako potem lahko pomaga neresničnost determinizma? Kako lahko pojav delno naključnih ali indeterminističnih dogodkov kakorkoli prispeva k temu, da je nekdo lahko resnično moralno odgovoren, ali za svoja dejanja ali za svoj značaj? Če moja prizadevanja volje oblikujejo moj značaj na občudujoč način, in ko to počnejo, so delno indeterministična po naravi, medtem ko jih oblikuje (kot Kane dopušča) tudi že moj obstoječi značaj, zakaj nimam potem zgolj sreče?

Splošen ugovor se enako nanaša ne glede na to, ali je determinizem resničen ali neresničen in ga lahko ponovno izrečemo takole. Rodimo se s številnimi genetično določenimi predispozicijami, za katere nismo odgovorni. Podvrženi smo mnogim zgodnjim vplivom, za katere nismo odgovorni. Vse to odločilno oblikuje naš značaj, motive, splošna nagnenja in jakost naše zmožnosti za prizadevanja volje. Kasneje se sicer lahko vključimo v zavestne in intencionalne postopke oblikovanja - imenujmo te postopke S-postopki - ki so načrtovani tako, da bi vplivali na naš značaj, motivacijsko strukturo in voljo ter jih spremenili. Recimo, da vse to res počnemo. Vprašanje je potem, zakaj sodelujemo v določenih S-postopkih, v katerih sodelujemo, in zakaj sodelujemo v njih na nek poseben način, na kakršen pač sodelujemo. Splošen odgovor je, da sodelujemo v posebnih S-postopkih, v katerih pač sodelujemo glede na okoliščine, v katerih smo, zaradi nekaterih značilnosti tega, kakšni smo že. (Indeterministični dejavniki lahko tudi imajo neko vlogo v tistem, kar se dogaja, vendar nam ti ne bodo pomagali, da bomo postali odgovorni za tisto, kar počnemo.) Poteze našega že izoblikovanega značaja - imenujmo jih karakterne oz. K-poteze - pa so ali popoln produkt deterministični ali naključnih genetičnih vplivov okolja, za katere nismo odgovorni, ali pa so vsaj delno rezultat prejšnjih S-postopkov, ki so spet bodisi popoln produkt K-potez, za katere nismo odgovorni, ali produkt takih K-potez skupaj s še prejšnjimi S-po-

[9] Kane (1989), str. 254. Izpustil sem nekaj kurziv.

stopki - itn. Na koncu pridemo do prvega S-postopka, v tega pa bomo vključeni - in to na poseben način, v katerem smo bili vključeni - kot rezultat deterministič-nih ali naključnih dejavnikov okolja, za katere nismo bili odgovorni.

Če se oddaljimo od možne vloge indeterminističnih dejavnikov pri oblikovanju značaja ali osebnosti, potem lahko pretresemo njihovo možno vlogo v posebnih primerih preudarjanja in odločanja. Tudi tu se zdi jasno, da indeterministični de-javniki sploh ne morejo - pri vplivanju na tisto, kar se dogaja - prispevati k resnič-ni moralni odgovornosti. Naposled, karkoli že počnemo, to počnemo, ali kot re-zultat naključnih vplivov, za katere nismo odgovorni, ali kot rezultat nenaključnih vplivov, za katere nismo odgovorni, ali kot rezultat vplivov, za katere smo nepo-sredno, vendar pa ne prvobitno odgovorni. Poanta se zdi očitna. Nič ne more biti v sploh nobenem pogledu *causa sui*. Četudi je to lahko Bog, pa mi ne moremo bi-ti.

Kane v svojem prispevku ne pove veliko o moralni odgovornosti, vendar se zdi, da je njegovo stališče, da je resnična moralna odgovornost mogoča, če je indeter-minizem resničen. Indeterminizem pa je možen zato, ker v primerih "moralnega, preudarnega in praktičnega prizadevanja, ... resnično 'oblikujemo sebe' na tak na-čin, da smo popolnoma odgovorni za rezultat". To "oblikovanje samega sebe" po-meni, da "smo lahko prvobitno odgovorni za naše sedanje motive in značaj zaradi preteklih izbir, ki so nam te motive in značaj pomagale oblikovati in za katere smo bili prvobitno odgovorni" (nav. delo, str. 252). Ravno zaradi tega razloga smo lahko prvobitno in moralno odgovorni ne le v primerih prizadevanja, v kate-rem "oblikujemo samega sebe", temveč tudi za izbire in dejanja, ki ne vključujejo prizadevanja in brez nasprotovanja izvirajo iz našega značaja in motivov.

Zdi se, da Kane v zatrjevanju, da smo lahko prvobitno odgovorni za naše sedanje motive in značaj, *sprejme* korak (2) osnovnega argumenta. Zdi se, da sprejema te-zo, da se moramo "sami oblikovati" in da smo tako prvobitno odgovorni sami za-se, da bi bili moralno odgovorni za tisto, kar počnemo.[10] Problem, ki se pojavi s tem predlogom, je že star. Po Kaneovem pojmovanju je "prvobitna odgovornost" osebe za rezultat prizadevanja volje bistveno odvisna od delno indeterministične narave rezultata. To je zato, ker je zgolj prvina indeterminizma tista, ki prepreči, da bi prejšnji značaj in motivi popolnoma pojasnjevali rezultat prizadevanja volje (nav. delo, str. 236). Toda kako lahko ta indeterminizem pripomore k moralni od-govornosti? Kako lahko dejstvo, da je moje prizadevanje volje indeterministično na tak način, da je njegov rezultat nedoločen, stori, da sem zanj popolnoma odgo-voren, ali celo pripomore k temu, da sem zanj resnično odgovoren? Kako lahko sploh kakorkoli pripomore k moralni odgovornosti? Kako lahko naredi kazen ali nagrado za popolnoma pravično?

[10] V podporo temu stališču navaja van Inwagna (1989).

S pojmovanjem, da je moralna odgovornost odvisna od indeterminizma, je povezan še drug znan problem. Če pojmovanje sprejmemo, potem moramo dopustiti, da ni mogoče vedeti, ali je katerokoli človeško bitje sploh kdajkoli moralno odgovorno. Kajti moralna odgovornost je zdaj odvisna od neresničnosti determinizma, determinizma pa ni mogoče falsificirati. Ni nobenega razloga več za mišljenje, da je determinizem neresničen, kot za mišljenje, da je resničen, navzlic vtisu, ki ga včasih dajejo znanstveniki in popularizatorji znanosti.

(III) Tretja opcija se začne s sprejemanjem teze, da ne moremo biti prvobitno odgovorni za svoj značaj ali osebnost ali motivacijsko strukturo. Ta opcija sprejema, da je temu tako ne glede na to, ali je determinizem resničen ali neresničen. Potem neposredno spodbija korak (2) osnovnega argumenta. Sklicuje se na določeno sliko jaza, da bi tako lahko dokazala, da smo lahko resnično svobodni in moralno odgovorni navzlic dejstvu, da ne moremo biti prvobitno odgovorni za svoj značaj, osebnost ali motivacijsko strukturo. To sliko v določeni meri podpira "fenomenologija" človekove izbire - včasih doživljamo svoje izbire in odločitve tako, kot da bi bila ta slika pravilna. Vendar ni težko pokazati, da ne more biti pravilna na tak način, da bi zase lahko rekli, da smo resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naše izbire ali dejanja.

Dokaz gre takole. Svobodni in resnično moralno odgovorni smo zato, ker je naš jaz v bistvenem pogledu neodvisen od našega značaja ali osebnosti ali motivacijskih struktur - na kratko od *ZOM*. Recimo, da smo v situaciji, ko smo pred težko izbiro med A, opraviti dolžnost, in B, slediti svoji nemoralni želji. Glede na naš *ZOM* bomo odgovorili na določen način. Naše želje in prepričanja razvijejo, vzajemno delujejo in tvorijo razloge tako za A kot za B. Naš *ZOM* stori, da se nagibamo k A ali B. Do sem je problem enak, kot smo ga že srečali: karkoli storimo, bomo storili to, kar storimo zato, ker je naš *ZOM* tak, kakršen je, ker pa niti nismo niti ne moremo biti prvobitno odgovorni za to, kakšen je naš *ZOM*, ne moremo biti prvobitno odgovorni za to, kar delamo.

Vpeljimo naš jaz, J, in si mislimo, da je J na nek način neodvisen od *ZOM*. J pretehta ugotovitve našega *ZOM* in se v luči teh odloči, toda J vključuje še moč odločanja, ki je neodvisna od našega *ZOM* tako, da se lahko naposled štejemo za resnično in prvobitno moralno odgovorne pri naših odločitvah in dejanjih, čeprav nismo prvobitno odgovorni za svoj *ZOM*. Korak (2) osnovnega argumenta je zmoten zaradi obstoja J.[11]

Težava s sliko je očitna. J se odloča na podlagi ugotovitev našega *ZOM*. Toda kakorkoli se J odloči, se odloči, kakor se odloči zato, ker je tak, kakršen je (ali se odloči drugače zato, ker se delno ali v popolnosti pojavijo v procesu odločanja indeterministični dejavniki, za katere jaz ne more biti odgovoren in za katere si ne

[11] Prim. C. A. Campbell (1957).

moremo sprejemljivo misliti, da prispevajo k naši resnični moralni odgovornosti). To pa nas vrne na začetek.

Da bi bil J vir resnične ali prvobitne odgovornosti, mora biti odgovoren za to, kakšen je. To pa ni mogoče zaradi razlogov, ki so podani v *OA*.

Zgodba o J in *ZOM* doda k opisu človekovega procesa odločanja dodatno plast, vendar ne more spremeniti dejstva, da človeška bitja ne morejo biti prvobitno samodoločujoča na tak način, da bi bila prvobitno moralno odgovorna za to, kakšna so, in torej za to, kako se odločajo in ravnajo. Zgodba je predstavljena le v grobih obrisih, vendar bi morala zadostovati za razjasnitev, da noben tovrstni korak ne more rešiti problema.

"Značaj je usoda" - tako pogosto poročajo, da je rekel Novalis.[12] Pripomba ni pravilna, saj so zunanje okoliščine del usode, vendar je poanta dobro izražena, ko pridemo do vprašanja moralne odgovornosti. Nič ne more biti *causa sui*, da pa bi bili resnično moralno odgovorni za svoja dejanja, bi morali biti - vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih - *causa sui*. Ne moremo proizvesti sami sebe na tak način, da bi prevzeli ali predpostavili resnično moralno odgovornost za to, kakšni smo, tako da bi lahko bili resnično moralno odgovorni za to, kar delamo. Tega dejstva ne more spremeniti niti dejstvo, da bi lahko bili nezmožni, da o sebi ne bi mislili kot o resnično moralno odgovornih v običajnih okoliščinah. Niti ga ne spremeni dejstvo, da utegne biti zelo dobra stvar, da imamo to nezmožnost - tako da si utegnemo želeti, da bi se lotili nekaterih ukrepov za njeno ohranitev, če bi se zdelo, da je v nevarnosti, da bo izginila. Kot smo že pripomnili, se mnogi ne morejo upreti ideji, da je njihova zmožnost za popolno eksplicitno samozavedno presojo v situaciji izbire tista, ki zadostuje, da se vzpostavijo kot resnično moralno odgovorni agenti v najstrožjem možnem pomenu te besede. *OA* pokaže, da je to zmota. Kakorkoli smo si že v svesti samih sebe, ko preudarjamo in sklepamo, se vsako dejanje in operacija naših možganov zgodi tako, kot se zgodi, kot rezultat potez, za katere prvobitno nikakor nismo odgovorni. Toda prepričanje, da je samozavedanje naše situacije lahko zadosten temelj močne svobodne volje, je zelo močno. V vsakdanjem poteku življenja seže globlje kot racionalen dokaz in preživi nedotaknjeno, celo po tem, ko je bila dopuščena veljavnost *OA*.

VII

V nekoliko zaklinjajočem argumentu tega prispevka ni nič novega. Ponovno izreče nekatere poante, ki nemara potrebujejo ponovno zatrditev. "Vse je bilo povedano že prej," je rekel André Gide, ko je ponavljal La Bruyra, "ker pa nihče ne

[12] Na primer, George Elliot v *The Mill on the Floss*, 6. knjiga, 6. poglavje. Novalis je zapisal: "Zdaj pogosto čutim in vedno globlje uvidevam, da sta usoda in čud imeni za en in isti pojem." V Novalisovem reklu odzvanja Heraklit, fragment 119 DK.

posluša, se moramo še naprej vračati nazaj in znova in znova začenjati." To je pretiravanje, vendar pa se utegne zgoditi, da ne veliko pretiravanje, vsaj kar zadeva splošna opažanja o človekovem položaju.

Sedanja trditev je vsekakor preprosto tale: v razpravi o naravi moralne odgovornosti bi bilo prihranjenega veliko časa in bi vanjo uvedli velik del zlahka razpoložljive jasnosti, če bi preprosto poanto, ki jo vzpostvlja *OA*, splošneje priznali in jasneje izrekli. Nietzsche je menil, da je bilo popolno priznanje poante v dolgi zamudi, njegovo prepričanje, da utegne tako priznanje imeti moralne prednosti, pa zasluži nadaljnjo obravnavo.[13]

[13] Prim. R. Schacht (1993), str. 304-309. Na drugačen način je misel, da utegne imeti jasna dopustitev, da resnična ali prvobitna moralna odgovornost ni mogoča, moralne prednosti, pred nedavnim razvil Saul Smilansky (1994).

Literatura

Aristotle (1953). *Nichomachean Ethics,* prev. J. A. K. Thomson. London: Allen and Unwin.

Campell, C. A. (1957). "Has the Self 'Free Will'?", v C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood,* Allen and Unwin, London.

Carr, E. H. (1961). *What Is History?* London: Macmillan.

Kane, R. (1989). "Two Kinds of Incompatibilism". *Philosophy and Phenomenological Research,* 50, str. 219-254.

Kant, I. (1956). *Critique of Practical Reason,* prev. L. W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kant, I. (1960). *Religion within the Limits of Reason Alone,* prev. T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper and Row.

Kant, I. (1993). *Opus postumum,* prev. E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press.

MacKay, D. M. (1960). "On the Logical Indeterminacy of Free Choice", *Mind,* 69, str. 31- 40.

Mele, A. (1995). *Autonomous Agents: From Self Control to Autonomy.* New York: Oxford University Press.

Nietzsche, F. (1966). *Beyond Good* and *Evil,* prev. Walter Kaufmann. New York: Random House.

Novalis (1802). *Heinrich von Ofterdingen.*

Sartre, J.-P. (1969). *Being and Nothingness,* prev. Hazel E. Barnes. London: Methuen.

Sartre, J.-P. (1989). *Existentialism and Humanism,* prev. Philip Mairet. London: Methuen.

Schacht, R. (1983). *Nietzsche.* London: Routledge and Kegan Paul.

Smilansky, S. (1994). "The Ethical Advantages of Hard Determinism". *Philosophy and Phenomenological Research.*

Strawson, G. (1986). *Freedom and Belief.* Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen, P. (1989). "When Is the Will Free?". *Philosophical Perspectives 3,* str. 399-422.

Wiggins, D. (1975). "Towards a Reasonable Libertarianism", v T. Honderich (ur.), *Essays on Freedom of Action,* Routledge, London.

Recenzije

Jonathan Wolff

recenziral Milan Franc

AN INTRODUCTION TO POLITICAL PHILOSOPHY

Oxford University Press, London 1996

Knjiga Jonathana Wolffa je vsekakor zgoščen pregled tematike politične filozofije. Razdeljena je na šest poglavij, ki si slede v smiselnem zaporedju, kar nedvomno pomeni dober konceptualni okvir knjige.

Tako v prvem poglavju beremo o problematiki "naravnega stanja" ali stanja brez države. Orisani so trije tipi naravnih stanj: hobbesovsko (anarhično stanje vladavine fizične moči), lockeovsko (stanje obilja in vladajoče instance božjih moralnih zakonov) in rousseaujevsko (stanje vladavine naravnih gonov, počasnega oblikovanja organiziranosti in nazadnje medrazrednih bojev). Avtor zaključi poglavje s trditvijo, da je organiziranost bržkone edina oblika naravnega stanja, ki je kdaj obstajala. To tezo podpiram tudi sam z domnevo, da je človeško mišljenje strukturalno in sistematično, zato je težko predpostaviti popolnoma kaotično naravno stanje, saj oblike strukturalnega mišljenja zasledimo že pri nekaterih vrstah živali. Zdi se torej, da se vsaj minimalni urejenosti ni mogoče izogniti. Utemeljitev države je problem, s katerim se avtor ukvarja v drugem poglavju. Da bi upravičil državo, najprej navede nekaj teorij pristanka nanjo, od zahteve po ustanovitvenem aktu državne skupnosti do utilitaristične utemeljitve države kot najboljše možne oblike doseganja čim več sreče za čim več ljudi. (Argumentiranje poteka vzporedno s predstavitvami, korektno so predstavljeni avtorjevi argumenti in protiargumenti.)

V recenziji so nekoliko podrobneje predstavljena aktualnejša poglavja knjige (tretje, četrto in peto).

V tretjem poglavju avtor predstavi nekatere poglede na vprašanje izbire vlade. Orisani so trije modeli vladanja ob začetni postavki, da se zdi demokracija še vedno najboljša možna oblika vladavine: je namreč vladavina ljudstva, ki mu vladajo ljudje, vladajoči za ljudi (oz. ljudstvo).

Avtor prične razpravo z znamenito Platonovo prispodobo ladje (države), katere lastnik je naglušni, kratkovidni kapitan (ljudstvo), ki se da od številnih pomorščakov (politikov) pregovoriti, da so prav oni primerni za krmarjenje ladje, čeprav nobeden od njih ne more dokazati, da se je veščine plovbe ali navigacije (državništva) tudi v resnici naučil. Zato številni krmarji nenehno opijanjajo kapitana

(obljubljajo ljudstvu) in se medsebojno klevetajo in celo tepejo (boj za oblast), da bi le smeli, pa čeprav le za trenutek, dokazati, da znajo voditi ladjo. S to prispodobo Platon utemelji svoj slavni argument v prid vladavine filozofov. Platon torej govori v prid vladavini ekspertov. Toda kot opozarja avtor, je pojem demokracije skozi vso njeno zgodovino vseboval dve bistveni vrednoti: enakost in svobodo za tiste, na katere se je pač nanašal in za katere je kdaj veljal. Platon pa s svojim pojmovanjem zgreši vsaj eno od vrednot: enakost; kajti kot vemo, je njegova idealna država razdeljena na tri sloje, katerih pravice in dolžnosti so dokaj različne: s privilegiranjem enega ali dveh slojev je razmišljanje o demokraciji zaman. Pa vzemimo, da je imel Platon prav, ko je dejal, da bi moralo biti vodenje države priučljivo. Toda kako smo lahko prepričani, da strokovnjaki v resnici vedo, kaj hoče ljudstvo? Povrhu vsega je tukaj še ogromna možnost zlorabe položaja v prid lastnim interesom. Kajti Platonovim filozofom-vladarjem zasebna lastnina ni dovoljena, kakor tudi večinskemu sloju rokodelcev in kmetov ni dovoljeno vladati. Pohlep filozofov po zasebni lastnini in zavist nižjega sloja do vladarskega položaja sta torej zli, ki lahko resno ogrozita Platonovo državo. Pa pustimo za trenutek vladavino ekspertov in poglejmo Rousseaujevo stališče.

Rousseau je bil prepričan, da vodstvo države ne more biti privilegij manjšine, ampak je pravica in celo dolžnost vseh, ki jo sestavljajo. Zato je ljudstvo imenoval hkrati tudi suverena države, ki ima edini pravico do sprejemanja zakonov, in sicer z uveljavljanjem lastne obče volje. Obča volja je neke vrste seštevek (morda bi bolj ustrezal izraz povprečje) vseh volj posameznikov. Torej je obča volja tista, ki je za vse enako obvezujoča in enako koristna. Rousseau je torej dodal pojmu demokracije vrednoto enakosti. Toda Rousseaujeva oblika demokracije je velikokrat opisana kot vladavina večine, kajti manjšina se mora zmerom podrediti obči volji. Ampak kako ugotoviti občo voljo? Seveda z glasovanjem; in ker morajo glasovati vsi ter vsak glas predstavlja samega sebe, imenujemo takšno obliko demokracije participatorna. Toda participatorna oblika demokracije bi bila možna le v manjših mestnih državicah, in še to pod pogojem, da zborovanj ne bi sklicevali prepogosto, ker bi sicer trpelo državno gospodarstvo (v starih Atenah je bila participatorna demokracija možna, ker so bili sužnji, tujci, žene in otroci iz nje izvzeti - nanašala se je torej le na okoli 20% ljudi). Rousseau je sicer uvedel pravne uradnike kot izvrševalce oblasti, niso pa smeli sami sprejemati zakonov; prav tako je bila uvedena funkcija moralnih cenzorjev, ki naj bi nadzorovali izvajanje državne religije kot glavnega nazora vseh državljanov - njen pomen je predvsem v vzdrževanju enotnosti ljudstva in njegove obče volje. Vendar pa Rousseau ni uspel zadovoljivo rešiti problema preglasovane manjšine - vprašanje posameznikove svobode torej ostane odprto.

Preostane še Mill kot zagovornik ideje o reprezentativni demokraciji - se pravi tipa sistema poslancev, kjer večje število ljudi izvoli enega poslanca, ki nato v parlamentu zastopa njihove interese. Kar velja pri Millovi teoriji kot najbolj sporno, je mišljenje, da naj bi bili ljudje z večjo izobrazbo in posledično večjimi sredstvi upravičeni do večjega števila glasov, ker so prav zaradi svoje višje izobrazbe uvidevnejši (?!) in zatorej bolj poklicani k odločanju kot tisti z manjšo izobrazbo. Mill se je s tem delno izognil problemu preglasovane manjšine in obče volje, ker

ima vsaka skupina ljudi svojega poslanca (čeprav lahko manjšino še vedno preglasujejo v parlamentu), nekako je uspel zadostiti tudi vprašanju svobode posameznika, vendar se je s svojo zahtevo po višjem številu glasov za izobražence presenetljivo približal Platonovemu stališču o privilegiranih filozofih. Njegov ne najbolj prepričljiv argument v prid tej zahtevi gre takole: delavska večina bo zanesljivo glasovala za delavske stranke, ki se bodo potegovale za višje mezde, zaščito domačih proizvodov pred tujo konkurenco in za večjo zaščito delovnih mest. To pa bi državo naredilo za svetovno tržišče nezanimivo in nekonkurenčno, kar bi neizogibno vodilo v pogubo vseh. Naj se zdi argument verjeten ali ne, dejstvo je, da Millova postavka o več glasovih za inteligenco ni uspela, še več, zaostrila je vprašanje razredne ureditve ter enakosti državljanov pred zakonom. Kajti kdo lahko jamči za moralno neoporečnost inteligence? Takšna ureditev bi lahko kaj zlahka pripeljala do grobe delitve na vladarje in vladane.

Naj dodam še kratko lastno videnje problema: ob primerjavi argumentov se zdi najboljša oblika vladavine tehnokratsko-reprezentativna demokracija: volilci naj bi iz svojih vrst izbrali uveljavljene strokovnjake, ki bi morali znati zagovarjati družbeni interes svojih volilcev. Glede na to, da je glasovalni sistem ob strankarski ureditvi v večini znanih primerov večinski, se zdi to zadovoljiva kompromisna rešitev treh opisanih sistemov: Platonovega vodstva strokovnjakov, Rousseaujeve zahteve po obči volji in Millove reprezentativne demokracije.

Načelo svobode

Millovo načelo svobode, utilitaristična utemeljitev in komunitaristični ugovor

Rešeni zagat naravnega stanja nekako pridemo do utemeljitve države in nato poskušamo odkriti še najbolj zadovoljivi nasproti vladavine, kar nas končno privede do vprašanja, kakšna naj bo pravzaprav posameznikova svoboda napram družbeni in državni skupnosti, v kateri živi. Skozi prikaz nekaterih načinov vladavin je mogoče implicitno zaslediti tudi njihov odnos do posameznika: tako ga Platon povsem podreja delovanju državnega aparata (tudi filozofe-vladarje), Hobbes ga prikaže kot v veliki meri neracionalno, lastnim strastem in interesom služeče bitje, Locke ga samovoljno podredi vladavini Vsemogočnega in apriornih moralnih zakonov, Rousseau pa vso njegovo enkratno individualnost žrtvuje obči volji in s tem tiranizirajoči vladavini večine. Tako smo prisiljeni spoznati, da posameznikova osebnost skozi zgodovino njenega razvoja ni bila prav posebno čislana; še več, skoraj vedno so jo žrtvovali nekakšnim višjim interesom, jo obtoževali neracionalnosti in nesposobnosti odločati zase itn.

Zato avtor predstavi vsekakor enega njenih največjih zagovornikov, Johna Stuarta Milla, na katerega načelo se nedvomno naslanja tudi post-francosko-revolucionarni nazor človekovih pravic. Millovo načelo svobode se v prevodu glasi nekako takole: “Edini vzrok, za katerega lahko nad posameznikom upravičeno uporabimo sredstva prisile proti njegovi volji, je v tem, da preprečimo, da bi škodoval drugim.” To načelo je temeljito spremenilo prepričanja o naravi posameznika kot svobodnega bitja, zato ni čudno, da je (ali je bilo) deležno številnih ugovorov, pa tudi zagovorov in kritičnih razmišljanj. Tako so se na samem začetku pojavile kritike glede svobodnega mišljenja, kajti mnogo razumnikov, tako Millovih pred-

hodnikov kot sodobnikov iz konzervativno-klerikalnih krogov, je predvidevalo, da bi svoboda mišljenja pomenila razpad obstoječih družbenih integritet. Zato je prevladovalo prepričanje, da naj bi svobodo mišljenja dopuščali do mere, do katere bi koristila družbi. Mill je v odgovor na takšna razmišljanja v svojem delu *O svobodi* zapisal približno tako: "Koristnost kakega mnenja je sama podvržena mnenju (o njej sami): prav tako je dana v premislek in potrebna razprave, kot mnenje samo. Torej bi potrebovali nezmotljivega razsodnika, ki bi odločal o škodljivosti ali napačnosti mnenj." Ker pa kaj takega ni mogoče, je Mill zagovarjal nazor, da je s svobodo mišljenja moč doseči veliko večjo verjetnost resničnosti mnenj kot v nasprotnem primeru. V svobodi mišljenja so namreč nasprotujoča si mnenja prepuščena kritičnemu odnosu posameznikov, zato je veliko verjetneje, da se bomo z dopuščanjem alternativ vendarle dokopali do sprejemljive resnice ali mnenja (Mill je po epistemoloških kriterijih spadal pod vpliv pragmatizma, ki trdi, da se resničnost ocenjuje le po svoji koristnosti za posameznika in da objektivne resnice ni).

Koristnost za posameznika kot merilo pa je sprožila nov problem; pojavila se je namreč potreba po jasnejši razmejitvi med koristmi posameznika in škodovanja drugim: če Millovo zahtevo po neškodovanju drugim beremo dobesedno, zaide vsaka liberalno-kapitalistična ureditev v težave. Na trgu svobodne konkurence bi lahko vsako izgubo potemtakem smatrali za osebno oškodovanje s strani drugih. Da bi zavrnil ugovor, se je Mill zatekel k določitvi koristnosti in osebnih pravic posameznika: "Imeti pravico (do česa) se pravi imeti nekaj, za kar bi mi morala družba jamčiti in kar bi morala braniti (pred zlorabo drugih). Če kdo zastavi vprašanje, zakaj bi morala tako ravnati, mu ne morem odgovoriti drugače, kot zaradi splošne koristi."

Tako nas avtor pripelje do stopnje utilitaristične utemeljitve, in sicer do utemeljitve posrednega (splošnega, kolektivnega) utilitarizma, ki zagovarja sledenje dolgoročnim družbenim koristim in interesom. Po Millu največjo stopnjo zadovoljstva dosežemo tako, da uvedemo "zasebna območja nevmešavanja", kjer ni dovoljena nobena zunanja intervencija in jih ločimo od področja javnosti. Območje nevmešavanja je določeno z deklariranjem človekovih *pravic*, medtem ko področje javnega delovanja štejemo kot področje delovanja posameznih interesov in koristi, kjer je družbena intervencija dovoljena na podlagi določil splošnega utilitarizma. Mill zagovarja sistem tržnega gospodarstva s trditvijo, da nobena druga ureditev doslej ni bolje sledila utilitarističnim zahtevam po maksimizaciji zadovoljstva.

Toda Millov tip liberalizma vendarle ni univerzalno zdravilo za vse človekove zahteve in težave, vezane na posameznikovo svobodo. Njegovo načelo prepoveduje vsakršno vmešavanje v posameznikovo zasebnost, tudi če bi bilo to v njegovo dobro. Tako npr. nimamo pravice prisilno odvajati zasvojence z mamili in podobno. Kajti Mill kot eden izmed redkih mislecev šteje posameznika za popolnoma racionalno bitje, ki je sposobno čisto samo odločati o svojem načinu bivanja in življenja. Posameznikovo racionalnost šteje Mill za temeljni pogoj družbenega napredka. Pa smo res tako racionalni? Sodeč po podobnosti napak, ki se pojavlja-

jo skozi vso zgodovino človeštva, bi lahko Millu očitali prevelik optimizem ali vsaj preveliko mero dobronamernosti, ki meji na naivnost.

To pa vsekakor ni edini relevantni ugovor Millovim nazorom: komunitaristi (s komunisti jih druži zgolj prepričanje, da je človek najprej družbeno bitje in šele potem kaj drugega) trdijo, da bi s strogo uvedbo območij nevmešavanja in še strožjo delitvijo na javno in zasebno sfero povzročili razpad nekaterih družbenih atributov, kot so narod, njegova posebna kultura (običaji, navade), religija in podobno.

Ob koncu velja pripomniti, da bi moralo Millovo načelo svobode vendarle sprejeti tudi nekatere moralne omejitve, nanašajoče se na težave, kakršne so različne vrste odvisnosti in podobne oblike škodovanja samemu sebi. Vendar poudarjam, bi moralo; kajti pravica do vmešavanja v posameznikovo svobodo se ne zdi tako zelo samoumevna; vprašljiva je tudi posameznikova racionalnost kot garant družbenega napredka. Glede komunitarističnega ugovora pa tole: vsekakor je res, da je posameznik "vržen" v družbeno okolje z določenimi pravili organizacije. Pri obravnavi naravnega stanja smo ugotovili, da bi nam brez nje najbrž šlo še slabše kot pa z njo. Vendar v isti sapi trdim, da lahko Millovo načelo svobode uporabimo za neke vrste zrelostni preizkus, po katerem bi bila zrela samo tista družba, ki bi bila s svojo ureditvijo zmožna ustreči Millovim zahtevam. Posameznik, vzgojen v takšni družbi, ki upošteva hkrati določena moralna pravila in svojo kulturo, bi nasproti nje same zavestno zelo težko deloval destruktivno.

Porazdelitev lastnine in teorije pravičnosti

Locke, tržno in plansko gospodarstvo, Rawls, tri vrste svobodne izbire, Nozickova teorija vzorčnosti in nevzorčnosti

Na kaj se pa sam pojem svobode sploh veže oziroma kaj je tisto, kar ga v (domnevno) največji meri opredeljuje? Nedvomno je to način porazdelitve lastnine in možnost razpolaganja z njo. V ta namen so politični filozofi razvili več teorij, od katerih vsaka predstavlja določen način porazdelitve v skladu z načeli, ki jih zagovarja; zato nekateri filozofi za teorije porazdelitve dobrin uporabljajo tudi izraz "teorije pravičnosti". Pa jih na kratko predstavimo.

Locke zagovarja štiri načela prisvajanja in porazdelitve, ki so med seboj zelo povezana: posedueš, kar si ustvaril z lastnim delom; z delom na kakšni še neprisvojeni površini ali še neprisvojenem objektu si pridobiš pravico do njegove prisvojitve; delo ustvarja vrednostno razliko (npr. vrednost obdelanega polja je večja od vrednosti nekultivirane površine: njeno vrednost smo povečali z lastnim delom); vsak naj vzame toliko, kolikor potrebuje. Lockeov princip razdelitve se zdi na prvi pogled kar privlačen, vendar odpira kopico vprašanj: npr. kako je z lastnino tistih, ki si je iz kakršnega koli razloga niso sposobni pridobiti; kako naj bo vrednoteno intelektualno delo; kako ravnati v primeru pomanjkanja dobrin?

Na ta vprašanja bomo vsaj delno odgovorili ob nadaljnjem pregledu teorij. Sedaj si oglejmo kratko primerjavo tržnega in planskega gospodarstva ter nekatere vzroke za propad slednjega. Tržno gospodarstvo uravnava princip ponudbe in povpraševanja, utemeljuje pa ga liberalistično načelo, da sme vsakdo proizvajati karkoli,

za kogarkoli in po kakršnikoli ceni more. Dobiček je sicer temeljni motivacijski faktor prostega tržišča, vendar izhaja iz opisane situacije le kot stranski produkt. Temeljna naloga prostega tržišča je namreč zadovoljevanje človeških potreb. Poenostavljeno: kolikor večje je povpraševanje po neki stvari, toliko večji bo zaslužek in razvoj podjetja, ki stvar proizvaja; ali drugače: kolikor večja je ponudba neke stvari, toliko manjša bo njena cena in manjši zaslužek proizvajajočega podjetja. Zato je v interesu proizvajalcev, da ohranjajo raznolikost in prilagodljivost svoje ponudbe: prav s tem pa v največji možni meri skušajo zadostiti željam potrošnika. Tržno gospodarstvo je torej dejavnik ravnotežja med proizvodnjo in porabo, čeprav se s tem ne moremo izogniti neprestanim nihanjem obdobij konjunkture (gospodarske rasti) in kriz.

Prav zadnji stavek vsebuje enega najbolj tehtnih argumentov proti tržnemu gospodarstvu - zmanjšana je socialna varnost ljudi, kajti kriza lahko povzroči propad številnih podjetij in s tem materialne baze ogromnega števila zaposlenih. V odgovor na ta argument in še nekatere o izkoriščanju zaposlenih s strani delodajalcev, odtujitvi posameznika od družbe ter nastanku parazitskega sloja finančnih in trgovskih posrednikov, je Marx razvil teorijo planskega gospodarstva, po kateri naj bi se proizvajalo samo toliko, kolikor je za družbo potrebno, zaposlili bi vse za delo sposobne ljudi, kar bi skrajšalo delovni čas, vsi pa bi dobili enak zaslužek. Zakaj se je komunistično plansko gospodarstvo izkazalo kot napaka stoletja? Prvič, njegovi “načrtovalci” niso vselej mogli niti niso bili vselej sposobni predvideti, kaj in koliko kdo potrebuje: posledica tega je bilo ali kronično pomanjkanje ali nepotrebna prenasičenost določenih artiklov. Drugič, enaki zaslužki zaposlenih so negativno vplivali na delovno motivacijo ljudi, kar je povzročilo drastičen upad kvalitete izdelkov in nekonkurenčnost komunističnih držav zunaj njihovega tržišča. Tretjič, posameznikova žrtvovanost kolektivu in družbenemu egalitarizmu podrejeno enoumje sta povzročili zastoj v razvoju posameznikove zavesti in identitete - uniformirani egalitarizem je odtujil človeka sočloveku veliko bolj, kot je to počel vse bolj v uslužnostne dejavnosti usmerjeni kapitalizem. Res pa je, da je bila posameznikova socialna varnost morda v komunizmu nekoliko večja.

Rawls je v alternativo Lockeovi teoriji ponudil naslednjo varianto: predpostavil je, da se popolna nepristranskost glede razdelitve dobrin lahko doseže le s popolno nevednostjo posameznika o svojem družbenem položaju: zamislimo si človeka, ki je izgubil spomin in o sebi ne ve ničesar; pozna pa temeljne pravice svobodnega človeka. Rawls je prepričan, da bi takšen človek predlagal porazdelitev dobrin v skladu z naslednjimi pravili:

1. Načelo svobode: vsaka oseba ima pravico do največjega možnega obsega osnovnih svoboščin, ki je za vse enak (svoboda govora, izražanja, združevanja, izbire poklica in življenjskega stila).
2. Družbene in ekonomske razlike (neenakosti) so omiljene tako, da:

   0zagotavljajo največje ugodnosti najbolj deprivilegiranim družbenim slojem (načelo razlike);

1zagotavljajo dostop do vseh družbenih položajev in funkcij pod pogojem enakih možnosti za vse (načelo enakih možnosti).

Vendar kljub temu, da se zdi takšna izbira pogojev razdelitve družbene lastnine dokaj verjetna, to še ne pomeni, da bo oseba resnično izbrala takšen model. V praksi je namreč nekoliko drugače: poznamo tri prevladujoče načine (oz. kriterije) izbire:

2izbira maksimalnih pričakovanj (v knjigi: “maximax”),
3izbira optimalnih pričakovanj (v knjigi: “average position”),
4izbira minimalnih pričakovanj (v knjigi: “maximin”).

Pri prvem tipu izbire je to izbira najvišjega možnega maksimuma. Oseba očitno upa, da bo zasedla katerega izmed najboljših družbenih položajev. Če bi izbrali takšen način porazdelitve, bi dobili obliko skrajno neenake družbe z močnim, privilegiranim in bogatim vladajočim razredom.

Drugi tip izbire je izbira najvišjega možnega povprečja, torej dobimo družbo z močnim srednjim razredom.

Tretji tip izbire je izbira najvišjega možnega minimuma, kar pomeni, da bi z njo zavarovali najrevnejši družbeni sloj, tako da bi poskušali kar najbolj zvišati njegove prihodke.

Rawls se je, kot je znano, sam očitno odločil za izbiro najvišjega minimuma, preprosto zaradi najmanjše možnosti tveganja. Toda treba je opomniti, da je najbolj običajen drugi tip izbire, saj v primeru izgube nekatere stroške vedno krije država s socialnim zavarovanjem.

Nazadnje avtor, ki je znan kot urednik zbornika o Nozicku, predstavi še Nozickovo teorijo vzorčnih in nevzorčnih porazdelitev kot tip argumenta proti Rawlsu: vzorčne razdelitve so vse razdelitve lastnine tipa “*vsak x dobi y glede na ...*”, nevzorčne porazdelitve dobrin pa so tiste, po katerih oseba lahko nekaj dobi ali si prisvoji le skozi zakonsko proceduro. Poglavitni Nozickov argument proti Rawlsu je, da je Rawlsova teorija tipično vzorčna teorija, po kateri dobi vsak določeno dobrino v skladu s svojimi potrebami, s čimer je postavljena meja posameznikovi svobodi pridobivanja lastnine. Njegov argument sloni na Rawlsovi premisi “največje ugodnosti najmanj deležnim”, vendar se zdi dokaj šibek, saj ni očitno, da bi navedeno pravilo v resnici koga oviralo pri prisvajanju lastnine. Nozick zagovarja nevzorčno teorijo delitve lastnine na dogovorno-pravni podlagi.

Sam se še najbolj strinjam z lockeovskim načelom razdelitve, po kateri je vsakdo lastnik svojega dela, seveda s pridržkom pravice do dedovanja in državnim zagotovilom minimalnih življenjskih stroškov. Država skrbi tudi za tiste, ki dela ne zmorejo.Treba je tudi vzpostaviti lestvico korektnega vrednotenja vseh stopenj fizičnega in umskega dela. Glede na precejšnjo verjetnost prihodnjega pomanjkanja naravnih virov in surovin pa je samoumevno, da se vsaj do neke mere omeji možnost lastništva in racionalizira poraba, česar nisem zasledil v nobeni od teorij.

V zadnjem poglavju nam avtor ponovno razgrne problematiko odnosa posameznik-družba, kjer na kratko predstavi problematiko feminizma in državne uprave.

Kakor se zdi vsaj na prvi pogled, naj bi predstavljal večji delež žensk v politiki večje jamstvo ugodnejše socialne politike. Ob natančnejšem premisleku pa se takšno razmišljanje morda pokaže nekoliko stereotipno, saj lahko pomeni vnovično vkalupljanje družbenih vlog in predsodkov. Sam menim, da je napočil čas, ko ženska lahko zapusti okope feminizma in se hkrati zanese na prožnejšo vlogo moškega v sodobni družbi.

Ker je knjiga pisana strnjeno in pregledno, saj avtor v vsakem poglavju obravnava ločen sklop vprašanj, ponuja različne teoretske vidike njihove rešitve in obenem odpira nove načine njihove problematizacije, bo knjiga *An Introduction to Political Philosophy* vsekakor dobrodošel prikaz tem iz politične filozofije oziroma dovolj informativen uvod vanjo. Navedene informacije so razumljive tako vedoželjnemu laiku kot znanstveniku - predvsem v obliki "hitrega tečaja iz politične filozofije". Zato bi vsekakor želel spodbuditi prevajalce k prevodu *Uvoda v politično filozofijo*, kajti obravnavano delo britanskega filozofa Jonathana Wolffa bi si nedvomno zaslužilo pozornost širšega kroga slovenskih bralcev.

Osebno sem pogrešal le politično-filozofsko obravnavo teorije mednarodnih odnosov in svetovne politike, saj bi le-to področje morebiti odprlo nov širok spekter politično-filozofskih vprašanj, naj navedem le eno izmed njih: kakšna je najvišja možna raven svetovnega političnega konsenza v prid razreševanju skupne problematike in kako jo doseči? - Toda to je vsekakor že vprašanje, ki bi zahtevalo novo knjigo politične filozofije.

Jacques Mehler in Emmanuel Dupoix

recenzirala Nina Zorko

WHAT INFANTS KNOW

Blackwell Publishers, Oxford 1994

Jacques Mehler, urednik revije Cognition, in Emmanuel Dupoix sta avtorja knjige *What infants know* (Kaj vedo otroci), ene tistih redkih strokovnih knjig, ki se ukvarjajo s problematiko kognitivne psihologije, ki pa je zaradi poljudnega jezika dostopna tudi širši javnosti. Čeprav se avtorja ukvarjata predvsem s področjem psihologije, je knjiga zanimiva tudi s filozofskega vidika, saj razgrinja pred nas klasični filozofski problem: ali se otrok rodi kot tabula rasa, nepopisan kos papirja, na katerega piše okolje, ali pa ima že kakšne vrojene pojme.

Tako nas Mehler in Dupoix v prvem poglavju seznanita z vsakdanjo psihologijo, ki temelji na intuiciji in ima moč predvidevanja. Zaradi tega lahko na podlagi dogodka *x* predpostavimo reakcijo *y* in s tem v grobem določimo obnašanje drugih, kar nam bistveno olajša funkcioniranje v svetu. Toda avtorja dokazujeta, da je navkljub svoji moči predvidevanja ta psihologija krožna in kot takšna naj ne bi bila model znanstvene psihologije, ker ostaja na površju in ne posega v globino ter nima dostopa do skritih mehanizmov našega obnašanja. Po kritiki behaviorizma, ki jemlje dražljaj preveč izolirano, Mehler in Dupoix pokažeta, da povezava med dražljajem oz. *stimulusom* in reakcijo ni neposredna. Zaznava ni direktna kopija resničnosti. Možgani pri tem opravljajo razne kalkulacije, upoštevajo abstraktne koncepte prostora, objekta in forme.

Tako se dokopljemo do osrednje teme, ki se pojavlja skozi vsa poglavja knjige; ali se otrok rodi kot tabula rasa ali pa ima določene pojme že vrojene. Avtorja opisujeta številne poskuse znanstvenikov, ki so dokazali, da so mentalne sposobnosti posameznika že določene z genotipom. Notranja oprema individuuma tako igra odločilno vlogo; naloga okolja je predvsem selekcioniranje, spodbujanje oz. zaviranje že danih mehanizmov. Nikakor pa okolje ne more preoblikovati tega, kar je ob rojstvu določeno z genskim zapisom. Tako se izkaže empiristična teorija na čelu z Lockeom in Berkleyem, da se otrok rodi kot tabula rasa, za napačno. Otroku se ni potrebno skozi stik z okoljem naučiti, kako videti in slišati, kako priti do pojma objekta, saj je to del našega genskega nasledstva.

Avtorja zastavita vprašanje, kako torej znanstveno preučevati spoznavne mehanizme, posebej pri dojenčku. Odgovor nam ponujata s prikazom arhaičnih refleksov pri otroku, ki naj bi kazali na neposredno povezavo z razvojem spoznavnih mehanizmov odraslih. S pomočjo neverbalne govorice, jezika obnašanja, lahko dobimo odgovore na to, kaj otrok vidi in sliši. Mehler in Dupoix nam predstavita

eno takšnih metod neverbalne govorice, ki sloni na habituaciji oz. otrokovem privajanju. Otrok je dovzeten za vplive okolja: če mu npr. šepetamo na uho, bo odprl oči, če zakričimo, se bo ustrašil ... Podobno se bo zgodilo, če mu nenehno ponavljamo iste gibe - nanje se bo privadil. Otrok se zato ne bo več odzival, če mu bomo nenehno predvajali rdečo barvo, toda ko se bo intenzivnost barve povečala, se pravi, bo prišlo do spremebe dražljaja v okolju, bo njegovo zanimanje spet naraslo.

V drugem poglavju, ki se ukvarja z raziskavami vida in sluha, avtorja s pomočjo prikaza poizkusa (Held) dokazujeta, da otrok, čeprav ob rojstvu skoraj slep, kaže značilnosti vida odraslih. To pomeni, da otrok slik in predmetov (ki mu jih pokažemo dovolj blizu) ne zazna kaotično, kakor medsebojno nepovezane predstave, ampak je navkljub slabemu vidu, ki je posledica nerazvitih možganskih centrov, sposoben spontano skonstruirati svet v koherentno in stabilno celoto. Tako je še enkrat potrjena otrokova vrojenost načel, ki pa v celoti pridejo na dan šele, ko so možganski centri dovolj zreli.

Pri kategorijah se zastavlja podobno vprašanje. Od kod prihajajo kategorije? Ali so le-te stvar dogovora in jih potemtakem določa okolje, v katerem živimo, ali pa so del našega genskega zapisa? Lingvistični relativizem zagovarja tezo, da so kategorije jezika stvar konvencije. Tako naj bi npr. Eskimi, ki živijo v nenehno beli pokrajini, zaznavali belo barvo drugače kakor domorodci, ki živijo v zelenih amazonskih gozdovih. Besednjak Eskimov naj bi tako vseboval veliko več izrazov in odtenkov za belo kakor pa besednjak domorodca. Konec šestdesetih let pa se lingvistični relativizem izkaže v veliki meri za napačnega. Ugotovijo namreč, da so barvne kategorije številčno omejene. Sama zaznava barv je v osnovi enaka pri vseh ljudeh, spreminja pa se samo slovar, ki jih opisuje.

Kakor otrok lahko ob rojstvu spontano zazna barve, ločene v štiri osnovne kategorije - rumeno, rdečo, zeleno in modro -, tako lahko ob rojstvu tudi zazna abstraktne oblike, kot so trikotnik, kvadrat in krog. Tako se mu ni potrebno učiti, kako te abstraktne oblike na podlagi osnovnih lastnosti skonstruirati v kompleksno celoto. V soglasju z Gestalt-psihologijo, ki nasprotuje empiristom, kaže novorojenček tendenco po zaznavi sveta kot koherentne celote.

V tretjem poglavju, ki nosi naslov “Svet in objekti v njem”, Mehler in Dupoix še enkrat razgrneta pred nas dve osnovni teoriji:

Prvo predstavljajo britanski empiristi, ki trdijo, da se mora otrok šele skozi stik z okoljem naučiti, kako videti in slišati; kako sploh priti do pojma objekta. Nasproti temu pa stojijo nativisti in Gestalt-psihologija, ki trdijo, da je objekt kot celota primaren in ne sekundaren, kakor verjame Locke. Svet ob rojstvu se nam kaže kot organizirana celota in ne mnoštvo posamičnih različnih informacij, ki se jih mora novorojenček naučiti skonstruirati v celoto. Ker so znanstveniki s številnimi poizkusi prišli do spoznanja, da ima otrok že vrojene različne pojme, mora potem imeti vrojen tudi koncept globine in prostora. Tukaj pa se srečamo s paradoksom: otrok zazna binokularno neenakost - to je pomemben dejavnik, ki omogoča zaznavo tretje dimenzije - šele pri petih mesecih (takrat ko se začne razvoj možganskih centrov). Toda predmet, ki ga vidi novorojenček, je navkljub nerazvitosti bi-

nokularnega dejavnika zaznan globinsko. Tudi amodalna reprezentacija, ki pomeni primarnost objekta, je del našega genskega zapisa in ne empirističnega učenja skozi stik z okoljem.

V poglavju o bioloških raziskavah jezika nam Mehler in Dupoix predstavita sposobnost, lastno samo ljudem: obvladovanje jezika. Če jezik ne bi bil del genskega zapisa, bi se ga lahko naučili tudi primati. Seveda pa bi morali živeti v ustreznih pogojih, ki bi jim omogočali ustrezen stik z jezikom. Toda vemo, da primati tega niso zmožni. Ali res samo zato, ker niso deležni ustreznih učnih procesov, ki bi jim omogočali razvoj jezika? Tako so pred drugo svetovno vojno postali zanimivi poskusi s primati, ki so jih želeli naučiti jezika s pomočjo ustreznih metod. Toda dobljeni rezultati niso bili objektivni, kajti opice so bile seznanjene s komunikacijo na splošno, in ne z jezikom v strogem pomenu besede. Njihovo obnašanje je bilo zgolj pokazatelj visoke inteligence teh živali, njihove sposobnosti socializacije, ne pa obvladovanja jezika. Kajti česar opice niso razumele, je to, da jezik tvorijo osnovni termini in abstraktni zakoni stavčne strukture. In to je nedvomno ena tistih stvari, ki loči ljudi od živali. Dokaz za to, da so tudi jezikovne značilnosti v skladu z nativisti in Gestalt-psihologijo del genskega zapisa in ne učenje skozi stik z okoljem, so gluhi in slepi otroci. Ker se jezika ne naučimo preko avditivnih in vizuelnih dražljajev (se pravi skozi stik z okoljem), ga lahko osvojijo tudi gluhi in slepi.

Tako knjiga “Kaj vedo otroci” s pomočjo številnih poizkusov predstavi otrokovo spoznavanje sveta in hkrati ovrže prepričanje, ki prevladuje v zahodni kulturi; namreč, da se otrok rodi brez kakršnihkoli vrojenih konceptov.

Snježana Prijić
recenziral Alen Krajnc

OKO I SVIJET

Hrvatski kulturni dom, Rijeka 1995

Knjiga je pravzaprav magistrsko delo avtorice iz leta 1992 in poskuša obravnavati teorijo percepcije in dilemo realizem - antirealizem.

Kot pravi avtorica v predgovoru knjige, se knjiga lahko bere na dva načina. Na eni strani knjiga združuje prikaze vplivnih sodobnih teorij percepcije, ključnih za razumevanje samega procesa percepcije, in v tem smislu ima delo informativno vlogo. Na drugi strani pa avtorica proučuje tradicionalni filozofski problem statusa perceptivne vednosti kot temelj celotnega znanja o zunanjem svetu. Delo je razdelila na pet sklopov:

1. Percepcija in realizem;
2. Stimulusna (ekološka) teorija percepcije;
3. Kognitivistična teorija percepcije;
4. Modularna teorija percepcije;
5. Teorije percepcije in dilema realizem-antirealizem.

Percepcija in realizem

Vprašanje problema percepcije v kontekstu dileme realizem-antirealizem ni novo, saj ga na primer omenja že Descartes v *Meditacijah*. Naloga, ki si jo je zastavil Descartes, je odgovoriti na vprašanja: Koliko znamo? Koliko znanja o svetu ustreza svetu okoli nas? Kako zanesljiva je naša vednost o svetu? Itd. Descartes dvomi zato, ker želi ovreči vsak predsodek, ovreči ali zavreči vse tisto, kar je neutemeljeno in tako zasnovati našo vednost na resničnih in preudarnih temeljih. Avtorica Descartovo motivacijo glede vprašanja percepcije zapusti in gre svojo pot. Zastavi si vprašanje: Ali je perceptivna vednost resnični temelj znanja o zunanjem svetu? Na to vprašanje nam odgovarja s klasificiranjem pomembnih teorij percepcije in razgrnitvijo osnovnih tez realizma.

Tako razvrsti sodobne teorije percepcije, ki obravnavajo naravo perceptivnega procesa v dve skupini:

1. stimulusne teorije percepcije,
2. konstruktivistične teorije percepcije.

V prvem primeru gre za teorije, ki pojasnjujejo korelacijo med procesi stimulacije in perceptivnimi procesi. Pozornost je usmerjena na najeminentnejšega predstavnika takšne teorije J. J. Gibsona, ki svoje raziskovanje osredinja na identifikacijo relevantnih dražljajev. Ta teorija percepcije se imenuje teorija neposredne percepcije, ker se povzročitelji percepcije držijo neposrednih povzročiteljev stimulacije.

Konstruktivistične teorije percepcije v razlagah predpostavljajo, da obstaja svojevrstno procesiranje po stimulaciji. Avtorica zato postavi svoje razlikovanje med dvema pomembnima podskupinama:

1. kognitivistično teorijo percepcije in
2. modularno teorijo percepcije.

Kognitivistične teorije percepcije prikazujejo percepcijo kot proces mentalne konstrukcije nad stimulusnimi informacijami. Percepcija je po mnenju zastopnikov kognitivistične teorije percepcije dinamično in ustvarjalno raziskovanje ustreznih hipotez o zunanjih objektih. Zastopnika te teorije sta R. Gregory in I. Rock. Percepcija je po tej teoriji nekakšno "reševanje problemov".

Modularna teorija percepcije je stališče, ki skuša percepcijo poistovetiti z nalogo stimulacije, vendar ni vezana na stimulacijo. Pojasnitev perceptivnega mehanizma se ozira na računalniško metaforo. Zagovorniki te teorije predpostavljajo, da je perceptivni mehanizem svojevrsten računalniški mehanizem, sestavljen iz neodvisnih, hierarhično urejenih in organiziranih modulov. V trenutku stimulacije teče modularno procesiranje enosmerno, vendar na koncu v procesiranje vstopajo tudi informacije iz spomina. Gre za strogo, hitro, avtomatsko in mehanično proceduro, ki vključuje omejeno količino informacij. Zagovorniki te teorije so D. Marr, J. Fodor in L. Vaina.

Realizem kot nauk nima splošne sprejete definicije. Zdi se, da je toliko realizmov, kolikor je realistov. V grobem bi lahko realistična določila razdelili v dve skupini:

a) metafizična ali ontološka določila (nanašajo se na svet),

b) epistemološka in semantična določila (nanašajo se na naše spoznavanje sveta).

Takšno razmejevanje trditev, ki so bile predstavljene, zastopata J. Bigelow in R. Pargetter. V razlagi je moč zaslediti, da znotraj samih realistov obstajajo razhajanja, strinjajo pa se, da sta obe komponenti (metafizična ter epistemološka in semantična) nujni za popolno določitev realizma.

Metafizično določitev realizma ter epistemološko in semantično določitev sestavljajo še nekatere specifične teze. Te so naslednje:

a) Teza eksistence (s to tezo trdimo, da obstaja zunanji svet in fizikalne realnosti v smislu eksistence).

b) Teza neodvisnosti, ki jo sestavljata dve komponenti:

1. metafizična komponenta, s katero trdimo, da sta eksistenca in narava realnosti neodvisni in objektivni v svojem bistvu ali ontološkem statusu od mentalnega,

2. epistemološka komponenta, s katero trdimo, da sta eksistenca in narava spoznavni realnosti, objektivni in neodvisni o specifičnih spoznanj in zmožnosti našega uma.

c) Semantični tezi:

1. Teza reference, s katero se trdi, da besede izražajo prepričanja o realnosti ali da besede, ki jih rabimo v znanstvenih teorijah, referirajo na stvari v svetu.

2. Teza ekvivalence, s katero postuliramo, da so besede lahko resnične ali lažne.

d) Metateorijska teza: če realist trdi, da so besede, ki izražajo našo vednost o svetu, resnične (ali lažne), iz tega sledi, da ta realist ve, da so besede, ki izražajo našo vednost, resnične (ali lažne). Realist torej ve, da ve resnico o svetu.

Stimulusna (ekološka) teorija percepcije

V tem delu besedila se avtorica opira na izhodišča enega od začetnikov teorije stimulusne teorije J. J. Gibsona. Osrednje mesto Gibsonove teorije (osnovno in konstantno v Gibsonovi teoriji) je kritika tradicionalističnih teorij percepcije, ki predpostavljajo razliko med čutno stimulacijo in percepcijo. Gibsonova teorija percepcije sloni na tezi enakosti, t.j. temelji na trditvi, da je percepcija neposredno zasnovana na stimulaciji in da je neposredni učinek fizikalne energije, ki aktivira naše čutne receptorje. J. J. Gibson nasprotuje stališčem konstruktivistične teorije percepcije ne glede na to, ali so le-te empiristične, nativistične ali gestaltistične narave. Drugi in nekako ključni problem za epistemološko tezo o neodvisnosti percepcije predstavljajo t.i. Gibsonove “afordanse” (ang. *afford* = tisto, kar objekt nudi). “Afordanse”, ki jih zbira organizem, so ekološke lastnosti, drugačne od t.i. abstraktnih fizikalnih lastnosti. Te lastnosti so: a) lastnosti, ki so obogatene s pomenom in vrednostjo objekta in se razlikujejo od nevtralnih fizikalnih objektov in lastnosti, b) lastnost objektov glede na percipienta, in to kot pripadnika vrste in kot posebne enote s specifičnimi potrebami (od bioloških do socialnih) in c) navodila in informacije o uporabnosti objekta.

Gibsonova stimulusna teorija percepcije kot celota ne sovpada s tezami, ki sestavljajo stališče realizma.

Kognitivistična teorija percepcije

Ko se avtorica spopada s stališči kognitivistične teorije, se opira na teze R. L. Gregoryja in I. Rocka. V uvodu zapiše: “Opredelitve percepcije, ki jih zagovarjajo teoretiki kognitivistične usmeritve, lahko strnemo v trditev: 'Percepcija ni niti gola stimulacija niti ›pravi‹ spoznavni proces, je ›več‹ kot stimulacija in ›manj‹ kot mišljenje.'” Percipiramo objekte in dogodke, ki eksistirajo v prostoru in času. Ustvarjena slika, kot neposredni proizvod stimulacije očesa, ni po mnenju zastopnikov kognitivistične teorije pravzaprvav nič drugega kot mozaik različnih intenzitet in frekvenc svetlobne energije. Ustvarjena slika je popolnoma brez pomena.

Med proizvod čutne stimulacije in "pomenski" proizvod percepcije ni mogoče postaviti enačaja. Prvi in najpogostejši argument se nanaša na večpomenskost ustvarjene slike in svojevrstni prepad med sliko in ustrezno perceptivno vednostjo.

Po vsem tem se kognitivisti oprijemajo postavke, da je mozaik ustvarjene stimulacije nekaj drugega od percepta, da je neposredni stimulus samo nejasen in nezadosten pokazatelj bistvenih lastnosti okolice, prisotnih v perceptivni vednosti. Na kratko, sklicevanje na stimulacijo je nezadosten razlog za pojasnjevanje percepcije.

Ključno vprašanje, ki se pojavlja in se navezuje na niz pravil in predpostavk sodelujočih v perceptivnem procesu, je njihovo poreklo.

Modularna teorija percepcije

V kontekstu razprave o modularni teoriji percepcije avtorica razglablja o dveh verzijah te teorije:

1. o modularni teoriji percepcije J. Fodorja in
2. o modularni teoriji percepcije D. Marra.

Za tako odločitev obstajata pravzaprav dva razloga. Prvi je Fodorjeva teorija percepcije, ki predstavlja specifičen spoj že obravnavanmih teorij, drugi razlog pa transparentno kaže razlike med modularno teorijo in "starimi teorijami" percepcije ter Fodorjevo zastopanje realizma. (Fodor med drugim odkrito brani realizem in modularno teorijo percepcije imenuje kot temelj realizma. Kot tudi predhodne teorije je modularna teorija kompatibilna z metafizično opredelitvijo realizma.

Teorije percepcije in dilema realizem-antirealizem

Razprava o teoriji percepcije in dilemi realizem - antirealizem se začenja z ugotovitvijo, da je edinstvena privlačnost realizma v njegovem tolmačenju človeškega uma in človeškega znanja. Realisti trdijo, da njihova pozicija na najboljši način izraža vero v moč, uspehe in dostojanstvo človeškega uma.

Avtorica razpravo o teorijah percepcije konča s predlogom perceptivne sheme. Pravi namreč, da celotna proučevanja teorij percepcije narekujejo naslednja izhodišča za osnovo prav vsake teorije percepcije.

1. Proučevanje percepcije mora, razen pojasnitve percepcije prostorskega razporeda, ponuditi tudi pojasnitev percepcije objekta v svetu.
2. Percepcija se začenja s stimulacijo receptorja perceptivnega mehanizma, končuje pa se z perceptivnim vedenjem o tem, kaj je objekt in kje se nahaja.

Perceptivna shema bi vključevala naslednje elemente:

a) nevrološko konstitucijo - fiziološke potenciale, ki opredeljujejo naravo perceptivnega procesa;

b) predpostavke o svetu;

c) informacije, ki tvorijo vsebino spomina pomembnega za percepcijo posameznika;

d) pojmovni okvir;

e) psihološke posebnosti - interesi, čustva, motivacija idr.

Perceptivna shema je torej pojem, ki združuje elemente subjektovega prispevka k oblikovanju perceptivnega vedenja.

Povsem na koncu avtorica zaključi delo nekako po descartovsko, da perceptivna vednost ni vzdržala preverbe. Sprašuje se, ali je potrebno verovati v dobrega demona, ki ne bi dopustil, da bi podvomil o naši temeljni vednosti o svetu, v katerem živimo.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov - angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Priporočljivo je tudi, da avtor prispevka na koncu povzetka navede do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer: Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ...

Prispevki naj - vključno z vsemi opombami - ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov). Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer, pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče* (ali pa podčrtano). Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

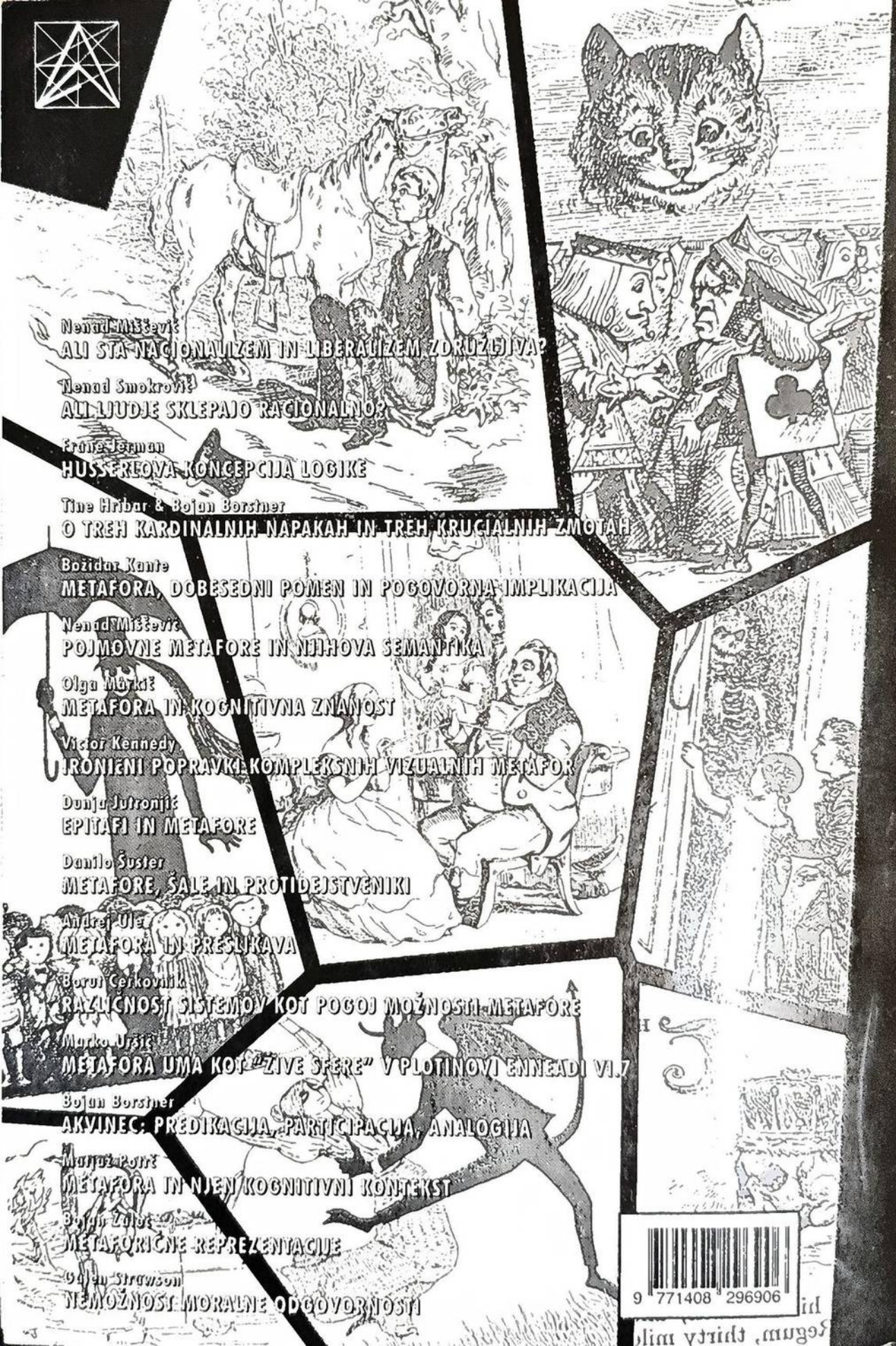
Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto na isti strani. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Citiranje mora slediti naslednjemu zgledu:

Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Basil Blackwell, Oxford 1991, str. 210.
Primerjaj Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
M. Wiliams, *nav. delo*, str. 40.
Ravno tam, str. 67.
Ernest LePore, "Relativism", *Acta Analytica*, Dettelbach, 8, str. 97.
Robert Cummins, "Sistematicity", *The Journal of Philosophy*, New York, 93 (12/1996), str. 609.

Sprejemljiv je tudi "author-date" sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Če se odločite za ta način, morate na koncu poslanega prispevka priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primer takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.
Davidson, D. (1984). *Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



vsebina:

Nenad Miščević
ALI STA NACIONALIZEM IN LIBERALIZEM ZDRUŽLJIVA?

Nenad Smokrović
ALI LJUDJE SKLEPAJO RACIONALNO?

Franc Jerman
HUSSERLOVA KONCEPCIJA LOGIKE

Tine Hribar & Bojan Borstner
O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH

Božidar Kante
METAFORA, DOBESEDNI POMEN IN POGOVORNA IMPLIKACIJA

Nenad Miščević
POJMOVNE METAFORE IN NJIHOVA SEMANTIKA

Olga Markič
METAFORA IN KOGNITIVNA ZNANOST

Victor Kennedy
IRONIČNI POPRAVKI KOMPLEKSNIH VIZUALNIH METAFOR

Dunja Jutronić
EPITAFI IN METAFORE

Danilo Šuster
METAFORE, ŠALE IN PROTIDEJSTVENIKI

Andrej Ule
METAFORA IN PRESLIKAVA

Borut Čerkovnik
RAZLIČNOST SISTEMOV KOT POGOJ MOŽNOSTI METAFORE

Marko Uršič
METAFORA UMA KOT "ŽIVE SFERE" V PLOTINOVI ENNEADI VI.7

Bojan Borstner
AKVINEC: PREDIKACIJA, PARTICIPACIJA, ANALOGIJA

Marjuš Potrč
METAFORA IN NJEN KOGNITIVNI KONTEKST

Bojan Zalec
METAFORIČNE REPREZENTACIJE

Peter Strawson
NEMOŽNOST MORALNE ODGOVORNOSTI

9 771408 296906