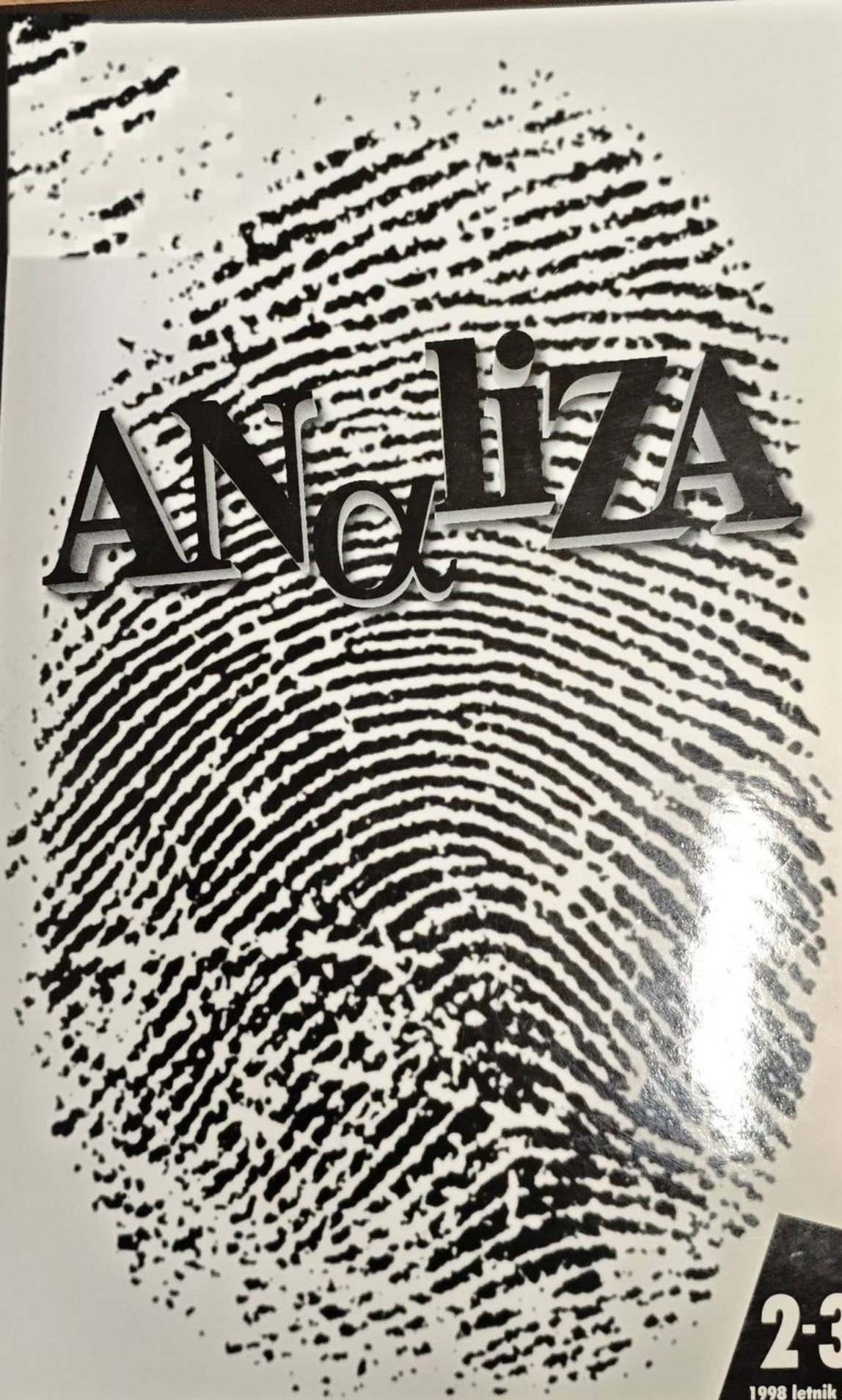
časopis za kr

ANALIZA



Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

2-3
1998 letnik 2.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 2-3, leto II., april 1999, cena: 1.600 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 Owen, 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 Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

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
UVAJANJE V INTUITIVNO VÉDENJE....3

Mitja Peruš
TAKŠNOSTI (KVALIJE) FENOMENALNE ZAVESTI....16

(NE)REALNOST ČASA

John M. E. McTaggart
NEREALNOST ČASA....33

Danilo Šuster
MCTAGGARTOV "DOKAZ"....40

FILOZOFIJA DUNAJSKEGA KROGA

Moritz Schlick
PREOBRAT FILOZOFIJE....61

Carl G. Hempel
O TEORIJI RESNICE LOGIČNIH POZITIVISTOV....66

Boran Berčić
POZITIVISTIČNA KRITIKA COGITA II....75

Borut Cerkovnik
WITTGENSTEIN IN DUNAJSKI KROG....95

PREVOD

Tim Crane
UGANKA REPREZENTACIJE....119

Scott A. Shalkowski
KOGA ZANIMA TRADICIONALNA TEOLOGIJA ALI KAJ JE PROBLEM PRI PROBLEMU ZLA....144

RECENZIJE

POLITIKA ČUSTVENE IDENTIFIKACIJE....163
LOGIKA ZNANSTVENEGA ODKRITJA....172
OPERATIONEN UND REGELN BEI WITTGENSTEIN: VOM LOGISCHEN RAUM ZUM REGELRAUM
....176

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

UVAJANJE V INTUITIVNO VÉDENJE

Pričujoča razprava je nekakšen uvod v študij o intuiciji. Njena naloga je začrtati področje, razlikovati med različnimi pomeni termina ter morebiti med različnimi vrstami intuicij. Zdi se, da je termin "intuicija" krovna beseda in označuje pestro število stvari. Začeli bomo s primeri in si počasi utrli pot k teoretični opredelitvi.

Ključne besede: epistemologija, intuicije, védenje, miselni poskusi, spoznavanje.

Ena prvih nalog, ki so si jih zastavili zgodnji epistemologi, je bila primerjava različnih izvirov védenja in presoja njihovih ugotovitev. Zaznava in um (*nous*) sta prva takšna opažena tekmeca, ki sta bila dana na presojo že predsokratikom.

V moderni in sodobni filozofiji se je tekmovanje nadaljevalo z enako živahnostjo. Nek poseben izvir védenja (ali posebna družina izvirov) soroden *nousu*, kot so ga pojmovali Grki, epistemologom še nadalje ustvarja probleme. Nanj se pogostoma nanašamo s terminom 'intuicija'. Pričujoča razprava je nekakšen uvod v študij o intuiciji. Njena naloga je začrtati področje, razlikovati med različnimi pomeni termina ter morebiti med različnimi vrstami intuicij.

Zdi se, da je termin 'intuicija' krovna beseda in označuje pestro število stvari, zato bomo začeli s primeri in si počasi utrli pot k teoretični oceni. Znanstveniki pogosto uporabljajo termin 'intuicija' za kreativne prebliske, mnogo ljudi pa ga pojmuje kot občutke ali domnevna 'svarila' kot v primeru: "Imel sem čudno intuicijo, da me ne mara." Takšno pojmovanje bomo tu pustili ob strani.

Primeri intuitivnega uvida

Začeli bomo z uporabo 'intuicije' za uvide, ki jih dobimo s pomočjo zornih 'miselnih poskusov', v katerih je spoznavajoči pozvan, da si predstavlja neko matematično ali fizikalno pomembno situacijo. To ga napelje k temu, da 'vidi' nujne zakonitosti, ki jo vodijo. Preučili bomo to stališče in pustili ob strani gole prebliske, ki jih ne spremljajo občutki

očitnosti. (Slišal sem, da se matematiki ne zanašajo na intuicije, temveč zgolj na dokaze. Bržkone imajo v mislih prebliske; v naši rabi intuicija omogoča uvid v veljavnost dokaza.) Intuicije, izpeljane iz kreativnih miselnih poskusov, so igrale in še igrajo pomembno in zanimivo vlogo v znanosti. Preučimo naslednji primer miselnega poskusa, ki omogoča 'videti' resnico sklepa pri nalogi, ki obravnava težo, ki miruje na ploskvi. Predpostavimo, da je veriga potegnjena preko prizmi podobnemu paru nagnjenih ploskev (brez trenja) z različnim nagibom. Se bo veriga premaknila? Véliki nizozemski fizik Simon Stevin je pritrditev slavno zavrnil in predlagal miselni poskus. Predpostavomo, da verigo sklenemo tako, da ob vznožju dodamo člene. Sklenjena zanka "bi se začela vrteti, če sila teže na levi strani ne bi bila uravnotežena s silo na desni. Potemtakem bi ustvarili mehanizem z neprekinjenim gibanjem, kar pa je domnevno nemogoče."[1] Znameniti primeri iz fizike so še Galilejevi in Einsteinovi poskusi.

Kako se učimo iz takšnih zornih miselnih poskusov? Véliki avstrijski fizik Ernst Mach je na prelomu stoletja predlagal očiten odgovor: zamišljanje tu obnovi izkustvo. To se ujema s splošnim nazorom klasičnega empirizma: individualno zaznavno izkustvo je korenina celotnega védenja. Todas če zamišljanje zgolj obnovi doživljaj, kako nas lahko nauči nečesa novega? In če dodaja nove elemente, kaj potem upravičuje zaupanje, ki ga imajo tako naivni spoznavalci kot tudi mnogi epistemologi do takšnih intuicij? 'Videnje', ki nam ga ponuja, ima domala paradoksno značilnost: po eni strani je situacija spoznavajočemu predstavljena na domala vizualen način; po drugi strani pa spremlja 'videnje' močno prepričanje o nujnosti, ki ga le stežka pridobimo iz 'videnja' samega.

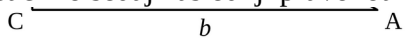
Podobno kot pri fizikalnih primerih dosežemo tudi uvide v teoreme osnovne geometrije s predstavljanjem različnih geometrijskih oblik. Naj navedem primer iz zgodnje razprave o miselnih poskusih, tiste med Machom in Meinongom. Slednji ga uporablja kot osrednji matematični primer. Primer obravnava geometrijsko védenje[2] oziroma natančneje propozicijo o dolžini stranic trikotnika. Vsota (dolžin) dveh stranic trikotnika je nujno večja od tretje stranice. Imenujmo to propozicijo

(T) Vsota (dolžin) dveh stranic trikotnika je večja od tretje stranice.

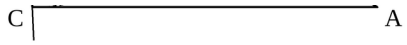
Kako pridemo do (T) in 'nujno (T)'? Meinong obravnava intuitivni 'dokaz', ki se prične z razločevanjem treh vrst primerov. V trikotniku z močno ostrim kotom je očitno, da je stranica, ki stoji nasproti kota, krajša od vsote drugih dveh. Bolj problematični so primeri s pravokotnimi trikotniki in trikotniki s topim kotom.

[1] Omenjeni primer in opis povzemam iz James Brown, *Laboratory*, str. 4.
[2] Erfahrungsgrundlagen Unsers Wissens, p. 69

Preučimo sedaj naslednji pravokotni trikotnik:



Prepričati se morate, da *a+b* ne more biti manjše od *c*. Zamislite si, da si pomagate s šestilom in vzemete A za središče in označite dolžino *b* na hipotenuzi tako, da narišete lok z *a* kot radijem. Potem ponovite postopek, tako da uporabite B za središče in na hipotenuzi označite dolžino stranice *a*.



Razdalja med obema oznakama je očitno vselej pozitivna in se ujema z razliko v dolžini med *a+b* in hipotenuzo.

Ponovite postopek s poljubnim trikotnikom s topim kotom. Bolj kot je kot top, manjša je razdalja med oznakama. Oznaki sovpadeta le takrat, ko je višina trikotnika enaka nič. To končuje miselni poskus.

Upoštevati je treba, da ta nekoliko naivni 'dokaz', ki smo ga uporabili v gornjem primeru, zaradi prevelikega števila pomanjkljivosti po pravilih sodobne matematike ne bi štel kot dokaz.[3]

Vendarle je treba upoštevati, da so takšni zorni dokazi igrali odločilno vlogo pri začetkih geometrije in da igrajo določeno vlogo še danes: vsaj kot didaktična pomagala in hevristični pripomočki. Prav gotovo imajo lastnost *prima facie* očitnosti in navidezne nujnosti. Večina intuicij je namreč takšne vrste, da za dokončno upravičenje potrebuje dodatno gradivo (ostaja pa sporno, kaj je to gradivo; nekateri trdijo, da je to pomanjkanje očitnih protiprimerov, t. i. *defeaterjev*, drugi, da je to notranja koherenca med samimi uvidi, tretji pa trdijo, da je to vsebovano v uspešni empirični teoriji).

Miselni poskus naj bi napravil za intuitivno očitno, da v nobeni predstavljivi situaciji vsota dveh stranic v trikotniku ne bi mogla biti manjša od tretje stranice. Večina ljudi je vsekakor sposobna 'videti', da je temu tako, ter je zato primorana sklepati, da je sodba nujno resnična. Chisholm (1987) proces, ki nas privede do videnja resničnosti obravnavane propozicije, uporabno razdeli na tri stopnje: najprej kopičenje primerkov, potem induktivno sklepanje iz posameznih primerkov k splošni trditvi in na koncu nenaden intuitivni uvid v nujnost trditve. Ponovno smo se soočili z isto uganko: kako lahko z videnjem – četudi bolj eksotične vrste – preidemo do možnosti in nujnosti? Zaradi takšnh ugank so miselni poskusi in iz njih izpeljani uvidi so predstavljali priljubljena temo filozofov že od Platona naprej.

[3] Za ustreznejše razpravljanje o hevristični vrednosti takšnih kvazidokazov glej Marcus Giaquinto (1994), "Epistemology of Visual Thinking in Elementary Real Analysis", *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 3 (1994).

Preusmerimo se sedaj k številom. Morali bi razlikovati med razvitimi in bolj primitivnimi, osnovnimi intuicijami. Tiste najbolj primitivne zadevajo najbolj preproste oblike: najpogosteje se omenja niz črtic ali zarez. Manipuliranje s takšnimi nizi lahko ponazori preproste numerične operacije. Pojasnjuje nam preproste aritmetične resnice ali vsaj njihove uporabljene različice, kot na primer, da tri črtice, dodane k dvema črticama, dajo skupaj pet črtic: pri spoznanju, da je 2 plus 3 enako 5, se Katja lahko sklicuje na preštevanje črtic.

Nizu črtic // dodamo ///, kar skupaj znese /////.

Sestavine takšnih intuicij se zdijo konkretni primeri matematičnih struktur, v tem primeru nizov naravnih števil.

Čeprav profesionalni matematiki na te primitivne primere pogosto gledajo s prezirom, lahko o mnogih resnih filozofskih problemih, ki zadevajo naravo matematike, razpravljamo že s preprostim sklicevanjem nanje. Na primer, za intuitivne aritmetične sodbe se ne zdi, da bi svojo očitnost pridobili z uporabo konkretnih postavk. To je očitno že na najbolj osnovni ravni. Kot je nekoč pojasnil Russel:

“Propozicija 2+2=4 nas zadene kot očitna; in če bi bili primorani dokazati, da 2 ovci + 2 ovci = 4 ovce, bi se oprli na dedukcijo iz 2+2=4.”[4]

Lahko bi se nam zdelo, da so takšne primitivne intuicije nepomembne, in zares sem pogosto slišal reči, da nimajo ’temeljnega’ pomena za sodobno matematiko. Vseeno pa so vsaj zgodovinsko in hevristično pomembne. Poleg tega resni matematiki, kot je Gödel, potrjujejo, da je intuicija vsenavzoča v (profesionalni) matematiki in celo govorijo o odkrivanju nadaljnjih, intuitivno evidentnih aksiomov v teoriji množic. Preproste, osnovne intuicije lahko služijo kot model za razumevanje bolj prefinjenih. (Seveda se vsi matematki ne bi strinjali z njim v pripisovanju očitnega karakterja celo aksiomu izbire, da ne govorimo o hipotezi kontinuuma in aksiomov, ki zadevajo velika kardinalna števila.) Tu imamo sodbi dveh klasikov o matematičnih iznajdbah: Emile Borel: "Intuicije, ki vodijo k odkritjem so bistvenega pomena za matematiko."[5] Poincare: "Z logiko dokazujemo, z intuicijo iznajdemo ... "[6]

To osvetljuje pomembnost razpravljanja o naivnem pozivu k ’videnju’ resnice in nujnosti. Ali gre le za praznoverje, ali je uporaba vizualnih metafor upravičena? Mnogo filozofov je mnenja, da je upravičena, ter to pojasnjujejo s kvazizaznavnim ali celo zaznavnim karakterjem samih intucij. Toda, kako je lahko zamišljanje povezano z videnjem in kako

[4] *Essays in Analysis*, Allen and Unwin, 1973, str. 272.
[5] *Leçons sur la theorie des fonctions*, tretja izdaja, 1928, Gauthier-Villars, Paris, str. 159.
[6] *Science et methode*, str. 137.

lahko razkriva nujnosti?

Preidimo sedaj k navidezno drugačni vrsti uvidov, ki jih številni filozofi prav tako uvrščajo med intuicije. Sklepanje zadeva prehajanja med 'stanji prepričanja'. Nekatera osnovna prehajanja med stanji prepričanja in pravila, ki jih vodijo, se zdijo ljudem prepričljiva, ne da bi bili sposobni navesti razlog čemu tako: pravilo ali prehod se zdi očiten, tj. samoupravičen, zato se spoznavajočemu zdi nemogoče zamisliti si zanj ustrezno alternativo. To pa napravi situacijo podobno tisti v fizikalnih in geometrijskih miselnih poskusih; upoštevajte, da se intuicije tu bolj nanašajo na pravilen postopek kot pa na neko nujno zvezo med stanji stvari. Logične intuicije o pravilih sklepanja niso edine intuicije abstraktne vrste. Ostale abstraktne intuicije se tičejo pomenov in pojmov: nekatere od teh pojmovnih intuicij se zdijo preproste in vsakdanje (a so jih filozofi vseeno podrobno preučevali). Na primer: Janez se jasno zaveda, da beseda 'zajtrk' pomeni jutranji obrok, in to je neka intuicija o pomenu besed ali pa vsebuje popolnoma intelektualen uvid v navidezno abstraktni predmet, v pojem ZAJTRK. Naj omenim še eno izrazito vrsto intuicije, ki ni čisto vsakdanja. Mnogi ljudje – vključno s filozofi – so trdno prepričani, da je za vodo, ker je neke vrste snov, bistvenega pomena njen sestav, ki jo dejansko ima. Prepričanje se nanaša na splošno kategorijo – na SNOV in na lastnost ali vrsto -, na kemično sestavo, ki je domnevno bistvena (esencialna) za vodo, in na načelo, da je sestava bistvena za snovi. (Putnam je predlagal miselni poskus, ki zlahka izvablja omenjeno intuicijo. Zamislite si Zemljo dvojčico z vodi podobno snovjo a z drugačno kemično sestavo, potem pa se vprašajte, ali to snov še vedno smatrate za vodo. Negativni sklep o snovi Zemlje dvojčice se interpretira kot odkritje, da je -glede na naš pojem bistvene lastnosti in snovi – sestava bistvena za snov.) Podobnih prepričanj o drugih stvareh in o tem, kaj je za njih bistveno, je še mnogo (funkcija je bistvena za orodja, notranja struktura je bistvena za živa bitja). Ker predlagajo, da so nekatere lastnosti bistvene za njihove nosilce, jih pogosto imenujemo 'esencialistične intuicije'. Filozofi, še posebno Hilary Putnam, so pokazali, da so te intuicije uporabne in za znanost najbrž nepogrešljive. Naj na kratko opišem, kako so vstopile v znanstveno razmišljanje. Tu je v zelo preprosti obliki opisan način, kako lahko s sklepanjem znotraj znanstvenega pristopa ugotovimo, kaj je bistveno za vodo:

(A) To tukaj je voda.

(B) Voda je neke vrste snov.

(C) Sestava katerekoli vrste snovi je bistvena zanjo.

(D) Sestava vode je H_2O.

(E) Biti H_2O je bistveno za vodo.

Propozicijo (D) je odkrila znanost. (B) in (C) povzemata obči intuiciji. Sklep (E) je torej skupno delo znanosti in intuicij. Mnogi ljudje – vključno s filozofi – so trdno prepričani, da je za vodo, ker je neke vrste snov, bistvena sestava, ki jo dejansko ima. Prepričanje se nanaša na splošno kategorijo – na snov in na lastnost ali vrsta -, na to, da za vodo bistvena kemična sestava, in na načelo, da je sestava bistvena za snovi. To poslednje načelo se mnogim zdi očitno in ga pogosto navajajo kot primer čvrstega intuitivnega prepričanja.

Drug primer, v katerem je abstraktni intuitivni uvid v pomoč znanosti, prihaja iz področja jezikoslovja. Jezikovne intuicije, ki jih imajo ljudje o svojem maternem jeziku, se nanašajo na slovničnost: ne da bili posebej poučeni o nekem posebnem primeru, vemo, da to ni slovnično pravilen stavek slovenščine. Chomsky nam je jezikovne intuicije predstavil kot edino okno v mentalno predstavljene jezike, edine, ki so po njegovem mnenju realni in vredni znanstvene obravnave. Na koncu naj omenim še vrsto intuicij, ki z znanostjo ni povezana. Večina ljudi trdi, da se jasno zavedajo, da je ubijanje nedolžnih žrtev napačno. Takšno jasno zavedanje, kaj je prav in kaj napačno, imenujemo ’moralna intucija’.

Osredotočimo se na prve omenjene, popolnoma kognitivne vrste intuicij. Filozofi so jih preučevali že od Platona naprej, danes pa jih – sicer ne pod vedno istim imenom – preučujejo tudi psihologi. Zato upam, da bomo imeli kaj ponuditi tako znanstvenikom, ki jih zanimajo izviri in opore njihovih lastnih disciplin, kot tudi tistim bralcem, ki jih zanima splošno filozofsko raziskavanje človeškega védenja. Seveda se nadejamo izogniti se najhujšemu: da bi bili nepomembni za znanstveno orientirane bralce in dolgočasni ter površni za tiste s primarno filozofskim interesom. Da bi lahko podali odgovor na naše vprašanje – ali empirična znanost izvira iz emiričnih ali neempiričnih virov – moramo opraviti dolgo pot in precej nadrobno preučiti posamezne vrste intuicij.

Standardne definicije intuicije

Najprej bomo preučili nekatere karakterizacije intucije, ki jih ponuja strokovna literatura. Nekateri filozofi uporabljajo intuicijo v zelo širokem smislu, s tem da poudarjajo le neposrednost vpletenega prepričanja. L. J. Cohen na primer predlaga: "... intuicija, da *p*, je zgolj neposreden in nenaučen nagib, da brez sklepanja ali razvidnosti sodim, da *p*."[7]

Podobno Oxfordov leksikon filozofije, ki ga je napisal S. Blackburn, govori o ’neposrednem zavedanju’ – ali resničnosti propozicije ali pa

[7] Cohen, 1981, str. 318.

nekega predmeta pojmovanja, kot je pojem. Vendar je pomen ’intuicije’ – poleg povezanosti z neposrednostjo – še bolj pogosto povezan z očitnostjo. Prvotni filozofski pomen besede so nekoč uporabljali za primere čistega uvida, ’intuitio’ je preprosto pomenilo ’videnje’. (Beseda izvira iz srednjega veka in so jo uporabljali v optiki, v teorijah o neposrednosti zaznave in v religioznem kontekstu ’videnj Boga’.) Descartes pa je besedi dal sloves tako, da jo je v ’Pravilih’ in ’Razpravi o metodi’ povezal z jasno in razločno spoznavo. Descartes pravi:

"Z intuicijo ne mislim premenljivega pričevanja čutov ali varljive sodbe krivo kombinirajoče imaginacije, marveč pojmovno dojemanje [*conceptum*] čistega in pazljivega uma, dojemanje, ki je tako lahkotno in razločno, da se o tem , kar razumemo, sploh ne da dvomiti; ali če povem isto z drugimi besedami, intuicija je dojemanje čistega in pazljivega uma [*mentis*], rojena v sami luči razuma [*rationis*] in je zanesljivejše od dedukcije same ..." (Descartes, Pravila, 368) slov. prevod iz Descartes 1957, str. 113)

Ostali bomo zvesti tradiciji in termin primarno uporabljali za stanje; tj. prepričanje, ki ustvarja odgovor, povezan z občutkom očitnosti in gotovosti. Naj malce podrobneje razložim. Poudariti moramo, da oseba, ki ima intucijo, ne prihaja do prepričanja z zavestnim sklepanjem, temveč resnico na nek način ’vidi’. Tovrstna stanja imenujemo ’fenomenološko neposredna’. Prvotni pomen termina se nanaša na intuitivno stanje, tj. nagib, da sodimo, da nekaj je zaradi občutka očitnosti in nujnosti, ali pa presojanje samo. Na primer, Katjina presoja, da je 2 plus 3 enako 5, bi lahko bila tako intuitivno presojanje.

Občutek očitnosti spremlja vtis nujnosti. Ko je izzvan, si tisti, ki je prepričan, navadno ne more zamisliti situacije, v kateri bi vsota dveh stvari skupaj s tremi ne znašala pet stvari. Nemožnost, da bi si zamislil situacijo, v kateri ne bi bilo tako, stopi v ospredje, ko se tisti, ki spoznava, sooči z neobičajno izkušnjo. Na primer, štejemo ljudi, ki vstopajo v prazno sobo, tri gospe in dva gospoda. Ne da bi pogledali, sklepamo, da je v prostoru pet ljudi. Vendar, ko pogledamo v sobo, opazimo, da je tam šest ljudi. Običajna reakcija ob tem je "Ušteli smo se" ali "Nekdo je neopazno smuknil notri" in ne "Tokrat pač tri plus dva šteje šest". Naslednji dober primer je nujnost invariantnosti vrstnega reda pri preštevanju. Že malčkom se zdi očitno, da rezultat štetja ne more biti odvisen od vrstnega reda pri preštevanju. Še več, vsakemu odraslemu, ki spoznava, se dozdeva, da pravilo nujno drži. Prav gotovo si je težko predstavljati, kako bi jim bilo, če bi se motili.

Triada *očitnost, občutek nujnosti* in *nezmožnost, da bi si zamislili kakeršnokoli alternativo*, karakterizira običajno introspekcijsko poročilo o

preprostih aritmetičnih prepričanjih. Pogosto se govori o matematični (in logični) prisili, ki spremlja tovrstna prepričanja.

Filozofi so hitro opazili poseben karakter tovrstnih uvidov. Čeprav so v literaturi različne vrste mentalnih dogajanj klasificirane kot intuicije, mi dopustite, da vzamem zgornji primer za paradigmo in uporabim termin 'intuicija' v popolnoma opisnem smislu – za prepričanje, ki ustvarja odgovor, ki je fenomenološko

a) neposreden,

b) sočasen z občutkom očitnosti in gotovosti.

Odgovor je najpogosteje opisan z domala zaznavnimi termini. Na primer, Michael Ayer opisuje intuicijo nujnosti na naslednji način:

"... zaznavanje nujnosti je nekaj takega kot videnje, toda bolj je podobno običajnim primerom inteligentnega pojmovanja pomena tega, kar vidimo, kot na primer, da si predstavljamo, kako ta (dejanska ali narisana) oprema deluje."[8]

V nadaljevanju moramo predstaviti nekaj razlik, ki se tičejo številnih uporab besede 'intuicija'. Menili smo, da se primarno nanaša na kognitivna stanja (kot je 'videnje', da neka propozicija drži). Prav tako označuje tudi vsebino intuitivne sodbe (Na primer: "John ima čudno intuicijo, da je jesti rastline moralno napačno.") Razen tega so filozofi celo predpostavili, da obstaja zmožnost za intuicije in so tako razširili uporabo termina, tako da so z njim pokrili tudi zmožnost. Tako ima termin 'intuicija' najmanj tri pomene:

1) intuiticija kot stanje; tj. bodisi nagnjenje k presojanju, da *p* (z občutkom očitnosti in nujnosti), bodisi presojanje samo,

2) intuicija kot vsebina, tj. presojena propozicija, da *p*.

3) intuicija kot zmožnost, tj. hipotetična zmožnost, ki oblikuje in podaja osnovo za intuicijo kot stanje.

Tem standardnim pomenom dodamo še proces oblikovanja intuicije, kar običajno opišemo kot 'intuiciranje, da *p*'. (V nadaljevanju bom pojem uporabljal tako, da bo iz konteksta razvidno, v katerem pomenu je uporabljen. Ob tem je potrebno opozoriti, da trije pomeni intuicije ne pomenijo treh 'vrst' intucij; označujejo različne stvari in ne tri vrste širšega rodu.) Razlika med stanji in vsebinami nam pomaga razjasniti sorodno in pomembno razlikovanje med gotovostjo – kvaliteto psihološkega stanja – in nujnostjo, ki je značilnost same vsebine. Na primer, matematična intuitivna stanja predstavljajo občutek gotovosti,

[8] Ayer, 1991:299

medtem ko je za njihove vsebine značilno, da se pojavljajo kot nujne.

Klasifikacija intuicij

Preidimo sedaj k vidiku klasifikacije intuicij (v vseh treh smislih: kot stanja, vsebine in zmožnosti). Vzemimo matematično intuicijo (kot stanje, kot vsebino in kot zmožnost) in jezikovno intuicijo (kot stanje, kot vsebino in kot zmožnost). Kaj imata skupnega? Ali je zmožnost intuicije enotna – tako da podpira matematično, logično in moralno védenje – ali pa obstaja več različnih in samo na daleč povezanih zmožnosti? Koliko se intuicije, ki jih imamo ljudje, razlikujejo? Najprej poglejmo intuicije, ki smo jih pravkar navedli. Tu je intuicija definirana pretežno negativno kot vsako nagibanje k formiranju prepričanj na neposredovan in nečutni način, kar pa ne pove ničesar o enotnosti intuicij. Poglejmo nekaj vrst intuicij, na primer geometrijsko, jezikovno in moralno intuicijo, za katere se zdi, da si nekatere pomembne značilnosti – očitnost in občutek gotovosti – delijo, v drugih potezah pa si nasprotujejo. Vendar moralna gotovost ni isto kot geometrijska gotovost. Prav tako se razlikuje fenomenologija: geometrijske intuicije se zdijo skoraj zaznavne, moralne pa ne. Tudi če postavimo moralno intuicijo na stran in obravnavamo zgolj bolj čisto kognitivne, 'hladnejše' intuicije, se nam le-te kažejo kot precej raznolike.

Ali lahko skupni značilnosti, tj. očitnost in prepričljivost, odtehtata različnost? Mnogi racionalisti so imeli naslednje razloge za predpostavko, da je intuicija enotna kognitivna vrsta: težili so k temu, da bi videli objekte intuicije kot platonistične entitete, ki so postavljene pred človeškim umskim očesom. Tak pogled seveda uvršča vso raznolikost v objekte same – ti so kakor različne slike, ki visijo na stenah iste galerije – in s tem vključuje predpostavko, da je zmožnost njihove obravnave – umski uvid – enotna. Vendar se je že Platon zavedal problemov, ki jih povzroči umski uvid: na nekem mestu[9] primerja stvari in kvalitete, ki si jih lahko predstavljamo z moralnimi kvalitetami – pravičnost in dobro obnašanje –, ki pa jih lahko vidimo le s težavo. Drugje[10] primerja stvari, ki jih lahko dojamemo preko podobnosti, in stvari, ki jih lahko razumevamo samo z logosom. Posrednik med obema je Lepota, vrednost, ki jo lahko opazujemo na kvazivizualen način. Eden od odličnih komentatorjev[11] domneva, da je Platon vzel vizualno podprte intuicije za svojo paradigmo intuitivnega dojemanja Idej ter je šele kasneje opazil, da enotne teorije ni mogoče imeti.

Dostopnost in pomembnost fizikalnih in jezikovnih intuicij povzročata

[9] *Phaedrus*, 250b
[10] *Politicus*, 285d
[11] njegovemu članku (Hare 1964: 76) dolgujem te reference

resne težave filozofu, ki sledi Platonu v tej točki. Težko je namreč trditi, da so vse domnevne intuicije verodostojne, polnokrvne postavke iz platonističnega kraljestva, ki se ločijo od zgolj trdnih dozdevkov, ki jim pripisujemo empirični izvor. Nekateri platonisti so zavzeli junaško stališče in dokazovali, da so fizikalne in jezikovne intuicije tudi nenaravne platonistične intelektualne zaznave. (Tako stališče sta pri obravnavi miselnih poskusov zavzela Meinong in James R. Brown, na področju jezikoslovja pa J. Katz.) Trditev je *prima facie* neverjetna, če vzamemo v obzir dejstvo, da se veliko jezikovnih intuicij nanaša na pravila nekega določenega narečja, ki se ga v veliki meri naučimo na neplatoničen način. (Nekaj pravil je lahko univerzalnih, jasno pa je, da niso univerzalna vsa pravila.) Druga možnost je, da platonist poskuša izločiti nevarno vrsto ali vrste, tako da trdi, da to niso prave intuicije. Takšni platonisti priznavajo samo domnevno ultrazanesljive intuicije. Pomemben sodoben pisec o intuitivnem védenju, G. Bealer, fizikalnih dozdevkov ne šteje med intuicije. Prva težava takega pristopa je v tem, da sta ti dve vrsti osrednji in ključnega pomena pri upravičevanju intuicij, še posebno ko jim dajemo znanstveno kredibilnost. To sta dve muhasti zvezdi med intuicijami kot vrstami; vrzimo ju ven in bolj krepostni, toda manj popularni igralci ne bodo nikoli zapolnili epistemološke blagajne tako dobro kot izgnana dvojica. Druga težava pa izhaja iz fenomenološke podobnosti med vsemi vrstami intuicij – fizikalnimi, jezikovnimi, matematičnimi in logičnimi – ter bolj očiten naravni in vsakdanji izvor fizikalnih in jezikovnih intuicij. Še več, celo tiste trdne zmožnosti – moralne, semantične, logične, aritmetične in geometrijske – ustvarjajo s svojo očitno raznoličnostjo nerešljiv problem za advokate umskega uvida. Ob soočenju z različnostjo celo čisto spoznavnih intuicij je veliko raziskovalcev – čeprav niso vsi povezani s splošnimi unitarističnimi postavkami – poskusilo te intuicije reducirati na manjše število vrst. Vendar splošni vidik redukcije, ki se ne bi ustavil pri površnih unitarističnih napovedih, ni bil predmet razprav. Nasprotno, delne in bolj tehnične redukcije, ki zadevajo vsebine intuicij – redukcija aritmetike na logiko ali na prostorske intuicije, redukcija logike na pomene logičnih konstant ali na formalna pravila manipuliranja –, so bile med osrednjimi na svojih področjih. Vendar se predlagane redukcije niso nanašale na spoznavne naloge, ampak na abstraktne vsebine same. Na primer, običajni poskusi redukcije aritmetike na logiko so pustili vprašanje, ali se naš um z obema ukvarja na isti način, odprto: lahko se tičejo istih abstraktnih vsebin, vendar morajo biti kognitivno popolnoma ločeni (splošno znanje na eni strani ter hitri in zaprti aritmetični modul na drugi). Takšno ločevanje bi ponazorilo, zakaj je logicizem dejansko kasno in zapleteno odkritje.

Glede na takšno situacijo moramo biti previdni. Začasno bomo postavili

vprašanje redukcije na stran in dali prednost obravnavi omejenega števila vrst. Ugledane z nepristranskim očesom se nam različne vrste, ki smo jih navedli zgoraj, zdijo povezane skupaj s precej krhkimi vezmi. Na primer: za predstavno intuicijo se nam dozdeva, da spada skupaj bolj z domišljijo (imaginacijo) in zaznavanjem kot pa z logičnimi intuicijami; po drugi strani pa se za pojmovne intuicije zdi, da zadevajo načine, na katere ljudje organizirajo svoje mišljenje. Če se izkaže, da imajo naše razvrstitve dejanske korenine v človeškem spoznavnem aparatu, jih moramo obravnavati bolj resno. Da bi to prikazali bolj sistematično, navajamo tri korake, ki jih moramo narediti:

(a) uvrsti *intuicije kot vsebine*, ki so podobne glede na domeno, v večje (kandidate) *vsebine kot vrste*, in uvrsti skupino *intuicije kot stanja*, ki jih podpirajo, v večja *stanja kot vrste* (na primer: intuicije o številih ali tiste o fiziki ali o kompoziciji stvari);

(b) prevzemi, da je dano stanje kot vrsta (na primer: jezikovne intuicije) proizvedeno z eno samo vrsto zmožnosti, dokler o nasprotnem ni močnih dokazov;

(c) poišči niz osnovnih značilnosti, ki bi jih hipotetični vrsti – stanje kot vrsta in zmožnost kot vrsta – lahko imeli (na primer: osnovne poteze stanj, ki imajo jezikovno intuicijo in hipotetično jezikovno zmožnost).

Ta nasvet je metodološka zdrava pamet. Uporabimo ga in primerjajmo skupini intuicij, ki smo srečali doslej. Na eno stran bomo postavili abstraktne intuicije, ki so bodisi postopkovne – te zadevajo pravila sklepanja – bodisi nepostopkovne, pojmovne narave - te se tičejo določenih (nepostopkovnih) pojmov, kot so ZAJTRK, SNOV in podobno. Vzemimo še geometrijske intuicije, ki jih pridobimo z diagramom, na primer intuicije o trikotnikih in kvadratih, s katerimi se srečamo v osnovnošolski geometriji; te se zdijo bolj zorne ali kvazizaznavne. Ko Platon govori o matematikih, opiše njihovo delo kot poskus videti matematične objekte – trikotnike, kvadrate itd. – "s svojim umom"[12], in zdi se, da ima prav. To je naša druga skupina. Takšne intuicije kakor da prikličejo umske slike (trikotnikov in kvadratov) in so malodane vizualni uvidi, pridobljeni iz opazovanja konkretnih stvari. Kant je takšne intuicije imenoval "Anschaung", za geometrijo pa je trdil, da izhaja iz našega uvida v čisto formo prostora. Drugi avtorji trdijo, da obstajajo intuicije, ki so bolj konkretne in ne obravnavajo le takšnih "čistih form"", temveč se lahko sklicujejo na določene predmete. (Spomnimo se Katje, našega naivnega subjekta, ki s sklicevanjem na preštevanje črtic pride do védenja, da je 2 plus 3 enako 5.)

[12] Rep. 510d

Postavimo sedaj na eno stran intuicije, ki se tičejo vrednot. Nekateri jih imajo za čisto intelektualne, drugi pa predlagajo posebno kategorijo, povezano s čustvi in motiviranostjo za delovanje. Sam se bolj nagibam k drugi možnosti, toda o tem tu ne bom govoril.

Osredotočimo se zato na tiste intuicije, ki so bistvene za iskanje védenja, in jih razdelimo na sledeč način:

Zorne intuicije imajo prostorske (ali prostorskim podobne) kvalitete. Če uporabim Kantov termin, so *anschaulich*. Pomembne tovrstne intuicije so geometrijske, ki vključujejo vizualizacijo oblik. Čisto intelektualne intuicije zadevajo pojme. Nekatere od njih se osredotočajo predvsem na operacije in postopke (npr. intuicije o seštevanju ali intuicije, ki zadevajo logične operacije), druge pa imajo opravka z neoperacijskimi pojmi, kot sta VODA ali SUBSTANCA.

Intuicije so izredno pomemben vir spoznanja. Nekateri filozofi – radikalni racionalisti kot Platon, Aristotel in Descartes – so trdili, da je edino znanje, ki ga ljudje posedujejo, intuitivno znanje. Toda tudi če ne gremo tako daleč, moramo priznati, da je veliko pomembnih področij raziskovanja v osnovi pokritih z intuicijami. Vzemimo logiko. Ljudje mislijo logično – vsaj do neke mere –, ne da bi jim predstavili kakršnakoli prepričanja o logiki. Vedno, kadar so izzvani, odgovorijo s sklicevanjem na to, kar se jim zdi očitno logično, tj. glede na njihove intuicije o logičnosti. Brez takega sklicevanja bi bilo njihovo mišljenje slepo, podobno refleksu in najbrž nedostopno za kritiko.

Zaradi svoje pomembnosti so intuicije vir nenehnih epistemoloških skrbi. Od kod intuicije prihajajo in kako naj jih upravičimo, sta značilna problema, ki vznemirjata filozofe – od Platona preko Kanta in Husserla – vse do naših sodobnikov, kot sta Parsons in Bonjour. Ta vprašanja bomo morali pustiti za naslednjo priložnost.

prevedli Hawlina, Pečovnik & Jereb

AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INTUITION

This paper is an introduction to the study of intuition, delineating the domain, and distinguishing various meanings of the term, and possibly various kinds of intuitions. The term “intuition” seems to be an umbrella word standing for a motley of very different things. We’ll start with examples and work our way slowly towards a theoretical account.

Keywords: epistemology, intuitions, knowledge, thought experiments, cognition.

Mitja Peruš
Kemijski inštitut v Ljubljani

TAKŠNOSTI (KVALIJE) FENOMENALNE ZAVESTI

Takšnosti ali kvalije ali sekundarne kvalitete so sopomenke, ki označujejo neločljivo lastnost fenomenalne zavesti. Članek pregledno obravnava problem takšnosti ali kvalij s stališča "znanosti o zavesti", v okviru katere se soočajo argumenti filozofije in kognitivnih nevroznanosti. Kaže, da so takšnosti tudi v tem kontekstu ohranile svoj ireducibilen značaj.

Ključne besede: kvalije, fenomenalna zavest, kognitivne nevroznanosti.

1. Takšnosti ali kvalije

> Kvalije [*qualia*] so tisto, kar dejansko neposredno doživljamo oziroma občutimo oziroma *kakor* doživljamo in občutimo. Kvalije (kvalitativna doživetja ali občutki) so sinonim za fenomenalna stanja. Kvalije so nekako prvinske, osnovne, dostopne le prvi osebi (subjektivne), neanalizljive, neopisljive v bistvu (ni jih v bistvu mogoče opisati slepim ali gluhim). Zato uvajamo besedo "takšnost" kot slovenjenje izraz "kvalija". Kvalitativni pojavi (fenomeni) za nas so – takšni. Nabor raznih kvalitativnih doživetij sestavlja tisto, kar od znamenitega članka T. Nagela ("Kako je biti netopir?") naprej imenujemo "kako je biti (nekdo)" – kako je čutiti kot neka oseba ali osebek.
>
> Zgodovinsko so s "takšnostmi" povezani pojmi zaznavnih kvalitet in sekundarnih ali akcendenčnih kvalitet (Locke, 1975), kot so zvoki, okusi, barve, vonji. Doživljamo jih kot pripadne zunanjim predmetom ali stanjem, čeprav se zavedamo, da so subjektivne. Od tod povezava izraza kvalija s pojmom fenomenalno (ker se veže na fenomene) v nasprotju s pojmom noumenalno (kar izraža bistvo substance same).Čeprav kvalije niso omejene na vizualizacijo oziroma slikovne reprezentacije [*imagery*], predhodijo kognitivni interpretaciji ali propozicionalizaciji. Ne glede na to, kako so (niso) jasne in žive, ne vplivajo bistveno na stopnjo dojemanja. Dojamejo oziroma razumejo se šele naknadno. Najprej se občutijo in stopnja občutenja je tako v prvi vrsti neodvisna od stopnje dojemanja, predhodnega znanja in okoliščin (Hubbard, 1996).
>
> Takšnosti ali kvalije pri zaznavanju so sorodne tistim pri predstavljanju. Predstave izhajajo iz prerazporejanja in sestavljanja zaznavnih elementov. Fantomski udi (občutenje amputiranih udov) so dokaz, da so nekatera fenomenalna stanja (npr. bolečinska) tudi reprezentacijska.

Block postavlja naslednjo opredelitev: Fenomenalna zavest je doživljanje ob zaznavanju, občutenju, pa tudi ob mišljenju, željah, čustvih … Fenomenalne zavestne lastnosti so zanj nekaj drugega od kognitivnih, intencionalnih ali funkcionalnih lastnosti. Procesualno-informacijska zavest [*access consciousnss*] nastopa takrat, ko je reprezentacija njene vsebine pripravna za uporabo kot premisa pri sklepanju ali za razumski nadzor dejanj ali za razumski nadzor govora. Block izpostavi še druge vrste zavesti, denimo samozavedanje in opazovalno zavest [*monitoring consciousness*].

Imeti kvalijo, npr. vizualizirati barvo, pomeni izvajati eno od naslednjih treh dejavnosti:

1. neposredno vizualizirati barvo samo;
2. spominjati se vizualne izkušnje barve;
3. vizualizirati ali spominjati se podobnih barv in interpolirati.

Vedeti, kakšno je neko doživetje, pomeni vedeti, kako si je moč

predstavljati to doživetje (Nemirow; v Lycan, 1992).

Fenomenalno znanje se loči od deskriptivnega (opisljivega), abstraktnega ali propozicionalnega (verbalnega) znanja. Zato jih modeli semantičnih mrež, pravzaprav vsi konekcionistični modeli, ki izhajajo iz simbolne abstrakcije ali kodiranja, ki sledi po zaznavni izkušnji ali mimo nje, ne zaobjamejo in s tem spadajo med deskriptivne, ne pa razlagalne modele kvalij (Hubbard, 1996).

Na tem mestu bi rad zavrgel eliminativistični pogled zakoncev Churchland glede kvalij. Barve so na stopnji očesne mrežnice zakodirane s tremi tipi celic – čepkov, ki kodirajo informacijo o vpadni svetlobi kratke, srednje in dolge valovne dolžine. Vidna zaznava naj bi po Patriciji in Paulu Churchlandu bila identična s specifičnim tripletom frekvenc signalov, ki jih odpošiljajo mrežnični receptorji (Churchland & Sejnowski 1992; Hubbard 1996). Nevrološko dejstvo, da specifični barvi ali osenčenju ustreza specifično razmerje aktivnosti treh čepkov in iz tega izhajajoči vzorci nevronskih aktivnosti v višjih vidnih centrih (Flanagan, 1992), naj bi bila že zadostna razlaga kvalij oziroma njihov nadomestek. Vonj vrtnice naj bi ne bil nič drugega kot specifično vibracijsko stanje sistema sklopljenih oscilatorjev s frekvencami 95 Hz / 35 Hz / 10 Hz / 80 Hz / 60 Hz / 55 Hz (Hz = en nihaj na sekundo) v olfaktornem bulbusu. Gotovo je, da takšna natančna nevroznanstvena analiza veliko pripomore medicini pri odpravljanju motenj zaznavanja pri pacientih, saj medicina lahko deluje le na omenjene *nevrofiziološke korelate* zaznavnih kvalij v možganih. O sami naravi kvalij pa nevroznanost ne pove nič, zato eliminativistična nevrofilozofija ne daje prispevka k filozofiji duševnosti.

Še en problem za par Churchland. Rumena barva ustreza detekciji svetlobe z valovno dolžino 577 nanometrov (milijardink metra). Vendar doživljamo kot rumeno tudi dvokomponentno barvno piko, ki jo sestavljata monokromatska 540 nm svetloba (zelena) in monokromatska 670 nm svetloba (rdeča), nobena od njih pa nima 577 nm svetlobne komponente. Vsaj glede kvalij se utegne torej funkcionalizem obdržati dlje kot eliminativistični fizikalizem.

Na kratko omenimo, kakšne metode psihologi uporabljajo za ugotavljanje in merjenje kvalij (Hubbard 1996):

1. subjektivno poročilo (znanstveno sporno);

2. eksperimentatorjeva subjektivna ocena (sporno);

3. primerjalne kronometrične meritve in PET-študije;

4. subjekta prosijo, da primerja npr. svoje zaznave, predstave, spomine nanje ali na sanje s fotografijami različnih odtenkov, osvetljenosti, jasnosti in drugih kvalitet.

Zadnji dve metodi sta bolj objektivni, vendar ugotavljata le bolj funkcionalne vidike kvalij; prvi dve metodi lovita fenomenalni vidik kvalij, a sta subjektvni.

2. Vprašanje kriterijev za fenomenalno zavest

V *Hut & Shepard 1996* beremo, da ni splošno sprejetega kriterija, ki bi odločal, ali je zunanje opazovan fizikalni sistem pospremljen z zavestnim doživljanjem ali ne. Mnogi se strinjajo, da fizikalni procesi zavesti ne opišejo zadovoljivo, pa vendarle, da naj bi zavest izhajala iz (nekaterih) zelo kompleksnih fizikalnih sistemov in emergentno pridobila posebne, nefizikalne lastnosti, ki kvalitativno presegajo še nedefinirane osnovne dele ali elemente sistema. Odprto ostaja, ali taka zavest lahko vzročno deluje nazaj na fizikalni kompleksni sistem, iz katerega izhaja (emergentni psihofizični interakcionizem). Hut in Shephard (1996: 314) pravita:

“S stališča prve osebe menim, da bi merjenje in analiza elektrokemičnih procesov v enem ali več nevronih v mojih možganih, katerih vzburjenost je popolnoma korelirana z mojo izkušnjo rdečega, denimo, ne pokazala nobene razlike glede na elektrokemijski proces v drugih nevronih mojih možganov, katerih vzburjenost nima zavestnega korelata. Celo če odkrijem, da je vzburjenost določenih nevronov na določeni lokaciji mojih možganov potrebna in zadostna za mojo zavestno izkušnjo rdečega, mi to ne bi povedalo nič o tem, zakaj je imel ta zunanje opazovani fizikalni dogodek takšno fenomenalno spremljavo, medtem ko je nek drug fundamentalno-fizikalni dogodek, nerazločljiv od prvega, ni imel.”

Naj omenim, da Hut in Shepard ponujata novost – pomen pogleda druge osebe. V fizikalnem pogledu tretje osebe ni privilegirane pozicije opazovalca na njegovi svetovni liniji (traektoriji v prostoru-času). Subjektivističen pogled prve osebe lahko vodi v solipsizem. Intersubjektivni pogled druge osebe pa lahko, pravita, presega enostranskosti objektivizma tretje osebe in subjektivizma prve osebe.

Allport (v Marcel & Bisiach, 1988) trdi, da ni neposrednih vedenjskih pokazateljev zavedanja. Po Blockovem mnenju ni nevrofiziološkega oziroma kakršnegakoli biofizikalnega mehanizma, ki bi dokazano bil odgovoren za izvor kvalitativnih doživetij. Niti vsi možgani niso dovolj za pojasnitev kvalij. Občutja bolečine ni mogoče zreducirati na vzburjenost C-niti. Teorija identitete po mojem ne vzdrži niti mnogo prej, npr. pri enačbi “voda = H_2O”, saj voda imenujemo tisto prozorno tekočino, ki jo vidimo in okusimo (četudi brez značilnega okusa), ne pa

(vsaj ne v prvi vrsti) kot molekulo dveh vodikovih in kisikovega atoma. H_2O je namreč molekula, voda pa je množica molekul H_2O, kot jih *ljudje kvalitativno doživljamo*, kar je posledica interakcije množice (n) molekul H_2O z našimi čutili in zaznavnimi središči v možganih. Voda je torej zaznana nH_2O, H_2O pa je samo molekula sama na sebi. Levine (v Davies & Humphreys, 1993) pa pravi, da so duševna stanja funkcionalna stanja višjega reda, ki so lahko načeloma udejanjena z veliko različnimi fizikalnimi sistemi. Zatorej je povsem konsistentno z materializmom, da je mogoče doživljati bolečino in vendar ne imeti vzburjenih C-niti, npr. pri fantomski amputirani nogi. Levine (prav tam) vendarle zaključuje takole:

"Za razlagalno vrzel je odgovorno to, da naši koncepti kvalitativne narave nimajo, vsaj ne v smislu njihovih psiholoških vsebin, nobenih vzročnih vlog. Redukcija je razlagalna, če pri redukciji predmeta ali lastnosti odkrijemo mehanizem, s katerim je vzročna vloga, konstitutivna za ta predmet ali lastnost, udejanjena. Še več, zdi se, da je to edini način, da redukcija postane razlagalna. Torej, do tolikšne mere, kolikor je element v našem konceptu kvalitativne narave, da ni zaobjet s komponentami svoje vzročne vloge, do te mere bo ubežal razlagalni vlogi fizikalistične redukcije."

Levine se še sprašuje, "kako lahko materija udejanja pomen; kako lahko delček materije JE O NEČEM" (intencionalnost). To vprašanje je, menim, odgovorljivo z modeli mrež formalnih nevronov, to je z njihovimi specifičnimi vzorci-atraktorji, denimo biofizikalno implementiranimi. Vendar se Levine nadalje sprašuje, tokrat zares upravičeno: "Kako je lahko BITI NEKAJ le fizikalni sistem?" Ś*How can there be something it is like to be a mere physical system?*Ć (Levine, v Davies & Humphreys, 1993: 134-135) Torej, ali so kvalitativni fenomeni le fizikalna stanja, fizikalne nehomogenosti "usidrane v prostoru-času", kot bi dejala Penrose in Hameroff? Zares, predvsem kvalije so tista stvar, ki se najbolj izmika fizikalizmu.

3. Vprašanje nujnosti fenomenalne zavesti

Pomembno vprašanje je, ali so duševne sposobnosti odvisne od zavestnih kvalitativnih izkušenj oziroma ali zavest prinaša evolucijsko prednost. Searle (TucsonII, 1996) zavrača epifenomenalizem z navedbo selekcijskih prednosti zavesti: večja zmožnost diskriminacije, večja prožnost, občutljivost in ustvarjalnost. K temu bi lahko dodali še motivacijo in namensko oziroma voljno dejavnost, ki jih vzpodbujajo kvalije.

Van Gulick (v Davies & Humphreys, 1993) po Marcelu našteje naslednje primere, ko pomanjkanje fenomenalnega doživetja prinaša izgubo funkcije:

1. izguba sposobnosti izvedbe (motoričnega) dejanja, npr. pri slepovidnosti in podobnih motnjah zavesti;

2. izguba integriranega koncepta lastnega jaza pri amnezičnih pacientih kot posledica izgube epizodnega spomina oziroma zavedanja preteklih izkušenj;

3. nesposobnost učenja novih nalog (razen takih s ponavljanjem in navajanjem) brez zavedanja navodil za izvedbo;

4. nesposobnost načrtovanja dejanj brez zavestnega mišljenja.

Marcel nakaže tudi, da se pri omenjenih štirih primerih ne pogreša le zavest, temveč vsaj deloma tudi samozavedanje, saj gre za refleksivne metakognitivne duševne procese:

1. nedejavnost (ni voljnih dejanj) slepovidnega človeka se lahko poveže s pomanjkanjem reprezentacije sveta-v-odnosu-do-njega;

2. izguba osebne samointegracije je posledica nesposobnosti vzpostavitve oziroma ažuriranja modela samega sebe;

3. nesposobnost učenja novih veščin je posledica motnje v načrtovanju dejanj kot lastnih dejanj;

4. načrtovanje in nadzor izvajanja dejanj zahteva cilj, (samo)opazovanje napredovanja pri njegovem doseganju in vednost o lastnih sposobnostih ter željah.

Van Gulick (v Davies & Humphreys, 1993) obravnava hipotetični primer Marije, strokovnjakinje za barvni vid, ki je vse življenje preživela v črno-belem okolju. Vendar ji sodobna videotehnologija omogoča, da je na osnovi vseh dosegljivih fizikalnih podatkov, ki jih dobi o barvah, postala vrhunska strokovnjakinja za barvni vid. Ali bo Marija, ko bo izpuščena iz črno-bele izolacije, doživela nekaj novega, kar ji ni bilo dostopno prej, kljub vsem fizikalnim podatkom? Pridružujem se avtorjem miselnega poskusa, ki pravijo: da, doživela bo nekaj novega, to je nefizikalnega (saj ima vso fizikalno vednost).

Van Gulick zgradi naslednji argument:

P_1 Marija (pred izpustom iz izolacije) fizikalno ve vse, kar je možno, o rdeči barvi.

P_2 Marija (pred izpustom) ne ve vsega o zaznavi rdečega, kar se da vedeti, saj ob izpustu doživi nekaj novega.

Zato:

Z_1 Res je, da se doživetje rdeče barve izmika fizikalistični razlagi.

Z_2 Fizikalizem je napačen in fenomenalne kvalitativne lastnosti se ne dajo razložiti (ali identificirati) s fizikalnimi lastnostmi.

Zaključka bi lahko tudi sam, tudi kot fizik, sprejel, če so kot fizikalne lastnosti mišljene takšne, opisljive z običajnimi fizikalnimi količinami. Vse je odvisno od opredelitve, kaj je fizikalno.

Van Gulickova oziroma Jacksonova debata se nadaljuje z vprašanjem, kakšno novo znanje Marija pridobi z izhodom iz črno-bele izolacije.

Churchlandova pravita, da je njeno novo znanje le nova zmožnost

razpoznavanja in predstavljanja.

Tye in Horgan pravita, da Marija le na novi način spoznava dejstva in propozicije, ki jih že pozna. Podobno odgovarjata tudi vodilna kognitivna nevroznanstveni-

ka Crick in Koch (v Chalmers, 1995): Marija ne ve, kako je vidno doživljati barve, ker nikoli ni imela eksplicitne nevronske reprezentacije barv, temveč le reprezentacije besed in idej, ki se tičejo barv.

Lycan, Van Gulick, Loar odgovorijo, da je Marijina nova informacija le v finejšem načinu individuacije propozicije, ki upošteva konceptualno konstitutivno strukturo. Marija potemtakem pridobi boljše diskriminativne zmožnosti.

Vsi dosedanji odgovori ne zavrnejo fizikalizma, le Jackson ga zavrne z odgovorom: Marija pridobi novo znanje v grobem, surovem načinu individuacije; s tem pridobi torej tudi nefizikalno znanje.

Obravnavajmo še en argument (Van Gulick; v Davies & Humphreys, 1993):

P_1 Kvalije, kot so fenomenalni barvni odtenki, so osnovne enote, primitivni simpleksi, ki nimajo notranje strukture.

Zato:

Z_1 Vse zveze med takimi kvalijami in organizacijskimi strukturami njihovih nevronskih substratov so poljubne.

Zato:

Z_2 Zveze med kvalijami in njihovimi nevronskimi osnovami so neinteligibilne in nas soočajo z neodstranljivo razlagalno vrzeljo.

Ta argument je napaden pri podmeni P_1 z ugovorom, da kvalije niso simpleksi, temveč so (lahko) sestavljene – denimo, oranžna je mešanica rdeče in rumene

Prav zares se je težko opredeliti, ali so kvalije simpleksi ali ne. Doživljanje barvnih odtenkov je namreč zvezno in enotno, hkrati pa je (lahko) vendarle nehomogeno, četudi ne (nujno) odsekano. Barvni odtenki se lahko prelivajo drug v drugega, zvezno odvedljivo bi rekli v matematiki. Problem simpleksov je problem kategorialne narave našega zaznavnega aparata, kar je njegova omejitev. Razporejanje v kategorije je poljubno in zato je problem enostavne prvinskosti kvalij epistemološki, ne ontološki problem. Povezan je z vprašanjem zveznosti in diskretnosti, ki je nadvse pereč tudi v fiziki.

4. Dennett o kvalijah

Dennett želi kvalije (to je načine, kako se nam stvari dozdevajo, kot zanje značilno pravi) eliminirati kot iluzorne. Če bi bilo vso vesolje le iluzija, "zavajajoč proizvod hudobnega demona", bi kvalije sestavljale naš halucinatorni svet. Descartes v Meditacijah pravi, da je dvomil v vse, v kar se da dvomiti, nikoli pa ni podvomil v izvor svojega sistematičnega samoopazovanja – v to, da je zavesten in da ima kvalitativna doživetja.

Lastnosti, ki se najprej zdijo intrinzične, se ob podrobnejši analizi izkažejo kot relacijske. *Fenol-thio-urea* je snov, ki jo tri četrtine ljudi okusi kot zelo grenko, ena četrtina pa brezokusno kot vodo (Dennett, v Marcel & Bisiach, 1988, po Bennetu). Odzivnost na *fenol-thio-ureo* je dedna, zato lahko vprašanje "ali je *fenol-thio-*

urea zares grenka?" "razrešimo" s preprečitvijo razplojevanja zadnji četrtini človeštvo in ga poenotimo v tem, grenko zaznava to snov. (Tukaj si ne morem kaj, da ne bi opozoril, da veliko eksperimentalnih raziskav na kompleksnih sistemih takole lažno "razjasni" naravo opazovanega pojava – s povzročitvijo "kolapsa stanja sistema" v eksperimentalno vsiljeno stanje.)

Torej je kvalija okusa *fenol-thio-ureje* izrazito relativna, subjektivna, kot rečemo, in ni lastnost *fenol-thio-ureje* same na sebi. To navideznost oziroma subjektivnost kvalij Dennett želi pregnati iz znanosti kot iluzorno. Kvalije naj bi vplivale na vedenje in delovanje le s posredovanjem naših sodb o njih.

Zaključi, da je občutek, da so kvalije neopisljive, notranje, zasebne, neposredno dojemljive izkustvene lastnosti, lažen. V resnici naj bi kvalije bile le praktično neopisljive intersubjektivne lastnosti – konvencije, ki smo jih morali pozasebiti (Dennett; Marcel & Bisiach 1988).

Torej kvalij sploh ni, doda na koncu – in si zapečati usodo.

Mnogi se namreč vendarle še naprej sprašujemo, ne glede na ontološki status kvalij, zakaj in kako se te "iluzije" ali "halucinacije" ali pa "realne kvalitete" (kakor si kdo želi) pojavljajo.

Za razliko od eliminativnih materialistov (npr. para Churchland) in Dennetta menim, da je vprašanje kvalij legitimno vprašanje ne glede na njihov ontološki status in ne glede na možnost uspeha ali neuspeha njihovega obravnavanja v znanosti.

Dennett ima še en nevaren ugovor. Pravi, da če bi si zamišljal tigra in če bi bila ta notranja slika povsem slikovna, bi lahko preštel črte. V resnici pa ne more povedati, koliko črt ima zamišljena slika tigra. To nedoločljivost števila črt Dennett poda kot dokaz, da so notranje slike deskriptivne in ne slikovne (po Dennettu, Hubbard, 1996). Ugovoru nepreštevnosti lahko nasprotujemo, ker ne odpravi kvalitativne narave predstav. Predstave so nejasne zaradi nujne informacijske zgostitve in abstrahiranja ob procesu pomnjenja in možganskega kodiranja. Njihova groba očrtanost ne zmanjša kvalitativne narave predstave, res pa je, da so kvalije pri predstavah navadno veliko manj izrazite kot pri zaznavah. Vsekakor kvalije v običajnem stanju zavesti ni mogoče smatrati kot iluzije niti pri predstavah, kaj šele pri zaznavah.

Zdi se, da Dennett implicitno le priznava obstoj kvalij in toka zavesti, vendar ju smatra kot iluzorne oziroma nekako halucinatorne (Dennett, v Marcel & Bisiach, 1988; Flanagan, 1992). Na drugi strani pa Dennett upravičeno opozarja, da notranjega opazovalca (homunkulusa) v možganih ni. Prav tako po Dennettu ni "kartezijanskega gledališča" – mesta v možganih, kjer se vse zaznave zberejo skupaj, da jih (nenaturalistična) samozavedajoča zavest ozavesti. Res je tudi, da je tok zavesti možen brez Jaza Š*mind's I*Ć, ki ga tudi Flanagan (1992) smatra kot iluzijo. Dennettova zavrnitev dualističnih pogledov, ki sicer izhajajo iz nadvse zapletenega problema telesa in duha, se zdi umestna, saj novejša znanost fizično in duševno ne vidi več tako zelo vsaksebi.

Svojo teorijo Dennett najbolj zgoščeno predstavi v naslednjem odstavku v "Cons-

ciousness Explained" (po Flanaganu, 1992):

"Ni enega, definitivnega 'toka zavesti', ker ni nekega 'vodstvenega središča' ali 'kartezijskega gledališča', kjer 'vse pride skupaj' na vpogled h glavnemu pomenodajalcu. Namesto takega enotnega toka (kakorkoli širokega) so tukaj mnogoteri kanali, v katerih specializirani tokokrogi poskušajo, kot v vzporednih pandemonijih, počenjati različne stvari ustvarjajoč mnogotere osnutke [*multiple drafts*]. Večina teh osnutkov je kratkotrajnih v modulaciji tekoče dejavnosti, nekaj pa jih je z dejavnostjo možganskega virtualnega stroja v hitrem zaporedju promoviranih k nadaljnjim funkcionalnim nalogam. Zapovrstnost [*seriality*] tega stroja (njegov 'vonneumannovski' značaj) ni 'trdo povezane' [*hard-wired*] narave, temveč je izzid sukcesije koalicij med specialisti."

5. Nelkinova teorija

V naslednjem se bomo posvetili teoriji Nelkina, ki ima nekaj specifičnih vsebin (Nelkin 1996). Nelkin pridaja fenomenom dve glavni značilnosti: kvalitativnost in reprezentacionalnost. Fenomene obravnava kot nevrološko udejanjene slikovne reprezentacije, pri čemer jih ločuje od propozicionalnih, ta razlika pa ga vodi do razlike med informacijo in vsebino (pomenom?). Kot sem že omenil, razločuje fenomenalno, propozicijsko-reprezentativno in aperceptivno zavest (reprezentacija drugega reda – reprezentacija enega od zavestnih stanj prve ali druge vrste).

Zanj zavest ni le zavedanje [*awareness*], ni ne le apercepcijska in ne le fenomenalna. Čeprav se mi včasih zdi, da pretirano poudarja propozicionalnost, priznava, da fenomenalna stanja niso propozicionalne narave in nimajo veliko skupnega z zavestnim *mišljenjem*. Mišljenje namreč uporablja propozicijske reprezentacije (to je preveč tog in nenatančen prevod njegovega izraza *proposition-like representation*), enako baje tudi prepričanja, upanja, strah, želje in druge "propozicijske naravnanosti" [*propositional attitudes*]. Celo apercepcijo Nelkin prišteva v propozicijsko kategorijo, in sicer tako apercepcijo mišljenja kot tudi apercepcijo fenomenov.

Malce čudno je, da sodbe in ne fenomene postavlja kot bistvo zaznavanja in kot bistvo (kar je bolj razumljivo) identificiranja ter kategorizacije. Vse sodbe pa imajo vsebino, propozicijsko vsebino. Ali je torej zaznavanje res predvsem propozicionalno?

Ali gre za zelo posplošeno rabo besede "propozicionalnost" ("stavčnost"), ki ostaja iz starih časov, ko je bila filozofija duševnosti predvsem le filozofija jezika, ali pa Nelkin res meni nekaj, kar vodi do skorajšnje implementacije zaznave v umetnih nevronskih mrežah? Namreč, če fenomeni niso bistveni, bodo mreže in njihove simbolne nadgradnje zaznavo kot nekaj sistemsko-procesualnega z vgrajenimi simboli kaj kmalu simulirale.

Oglejmo si po vrsti najprej dve teoriji, ki ju zavrača, nato pa Nelkinovo teorijo fenomenov. Prva teorija, teorija razbiranja [*read-off*], trdi, da ima zaznavanje zunanji in notranji vidik, pri čemer je notranji reprezentacija zunanjega. Notranja reprezentacija je pojav (fenomen), virtualna slika (če se izrazim nevronsko), do-

stopna le prvi osebi. Pojavi imajo lastnosti, kot so barva, oblika, okus, s čimer reprezentirajo zunanji svet, in so tako "nekaj, kar je razpeto med zunanjim in notranjim". Čeprav zeleno obstaja notranje (fenomenalno), ga pripisujemo zunanjim predmetom, ki "so resnično zeleni" (kot se, malce ontološko preuranjeno, izrazi Nelkin).

Tej teoriji nasprotujejo npr. nasledniki Chisholma, rekoč, da pojavi niso predmeti, temveč da gre le za fenomenalna *stanja*. Če pojavi niso predmeti, tedaj ne moremo pripisovati lastnosti, kot so barve, njim. Zato so barve le *lastnosti* realnih predmetov.

Nelkin ponudi alternativo tema dvema pogledoma. Strinja se z drugo teorijo, da barve ali oblike, če sploh so lastnosti nečesa, niso lastnosti pojavov, temveč zunanjih predmetov. Vendar pa (upravičeno) dodaja, da pojavi in zunanji predmeti nimajo enakih lastnosti. Pravi (Nelkin, 1996: 43) takole:

"Rdeče je lastnost realnih, zunanjih stvari, če sploh je lastnost nečesa.

Pojav, ki nastane med zaznavnim procesiranjem, ni ne rdeč ne neke druge barve. Tudi če so pojavi reprezentacije, tem reprezentacijam ni treba posedovati lastnosti, ki jih reprezentirajo."

To po njem velja za vsako sekundarno kvaliteto.

Pripisovanje narave rdečega nečemu ne implicira prave narave lastnosti, ki jo pripisujemo. Barvno slepi ljudje se naučijo, da so stvari, ki jih sami sicer ne doživljajo kot rdeče, zares rdeče (tukaj je Nelkin spet ontološko preuranjen).

Naj komentiram opisane teorije narave pojavov s svojega zornega kota. Menim, da na naši stopnji ni mogoče ugotoviti, ali so, denimo, barve lastnosti zunanjih predmetov ali pojavov, saj:

(1) predmete in pojave sploh ne moremo ločevati;

(2) zaznavani predmeti (predmeti, kot jih mi zaznavamo) so *koprodukcija* zunanjega okolja in možganskih oziroma duševnih (virtualnih) procesov.

Predmeti sami na sebi najverjetneje niso takšni, kot jih zaznavamo mi, saj nam znanost danes že govori, kako zelo možgani in zavest predrugačijo zunanje dražljaje. Hkrati nekaj v okolju *je* (tudi če ni nujno takšno, kot zaznavamo mi), saj sicer ne bi mogli razložiti, od kod nehomogenost oziroma pestrost zaznavnega sveta. Pojavi so zame zato nujno rezultat *interakcije* zunanjega okolja (kolikor sploh lahko govorimo o neodvisni zunanjosti) in duševnosti. Omenjene teorije so malce preveč enostranske, vsaka na svoj način. Menim, da žal še moramo ostajati holistični v – tokrat – agnostičnem duhu. Če je neka rastlina dejansko zelena (ker jo mi vidimo zeleno?), zakaj jo potem čebela (vsaj kot menijo biologi) vidi rdeče? Ne, z naivnim realizmom ne gre dalje. Govoru o dejanskosti se raje izogibam, pojav pa neopredeljeno pripišem nedeljivi celoti opazovalca in opazovanega.

Nelkinovo (1996) osrednje mnenje je, da je zaznava predvsem vrsta sodbe, je podatkovna struktura in je torej kognitivne narave. Kot primer navaja hipohondre, mazohiste in otroke, ki se ob padcu jočejo šele, ko vidijo lastno poškodbo ali kri.

Vendar je s temi primeri Nelkin le dokazal, da je zaznavanje pod nadzorom ali vplivom kognicije in Jaza, ni pa razložil narave zaznave same, še najmanj njene kvalitativne narave.

Nadaljuje s pripombo, da po Gibsonu vidimo stvari ne le v trenutku samem, temveč nekako tudi za nazaj, saj je videnje kumulativno, ne trenutno. Videnje kot izbira relevantnih informacij terja čas. Vendar je za Gibsona zaznavanje neposredno in nereprezentacijsko, najprej samozaključeno (Gibson; v Pick et al., 1992). Nelkin pa poudarja njen kognitivni vidik in nadgradnjo. Zanj so zaznave propozicionalne [*proposition-like*] prej kot slikovne [*image-like*]. Slednje so analogne v smislu ena-proti-ena korespondence. Druga razlika pa je, da jim primanjkuje vsebine. To upodobi z naslednjim spiskom možnih besednih odzivov na portret: "To je podoba Lincolna." "To je slika visokega moža." "To je slika nekega človeka z brado." "To je nekdo v večerni suknji." Vse označbe so pravilne, vendar nosijo različne vsebine.

Zdi se, da Nelkin podaja odlično analizo sekundarne zaznave oziroma kognitivne obdelave zaznave z uporabo kontekstualno-asociativnega konceptualnega okolja, primarno zaznavo samo pa zanemarja. Pravzaprav zveže slikovno naravo zaznav in fenomenološka stanja: pojavi so podmnožica slikovnih reprezentacij, pravi.

Nelkin (1996) priznava, da so fenomenalna stanja apercipirana, preden nastopijo zavestna stanja in sodbe o njih ter preden nastopijo koncepti sveta, sebe ali kakršnakoli druga kognitivna stanja. Kognitivni razvoj je prehod od primarnih fenomenalnih stanj k zavestnim stanjem (dobesedno pravi "from unaspectualized to aspectualized conscious states"). Apercepcija ne spremeni narave kvalij ob tem prehodu ali obratnem, je pa nujni katalizator. Za otroka velja, da njegovo aperceptivno zavedanje doživljanja (če ga je že pridobil – poleg doživljanja prvega reda) še ne pomeni, da se zaveda tega doživljanja kot *svojega* doživljanja, torej da je on "lastnik" tega doživljanja ali da gre za neko doživljanje.

6. Teorija samozavedanja z mislimi drugega reda

Rosenthal (v Davies & Humphreys, 1993) trdi, da lahko razloži navadno neintrospektivno zavest duševnih stanj s sklicevanjem na misli višjega reda – misli o mislih. Po njegovem je duševno stanje neintrospektivno zavestno, če ima subjekt misel, da se nahaja v tem duševnem stanju. Ker ni vsako duševno stanje zavestno, ni vsaka misel višjega reda zavestna misel. Če pa je neko duševno stanje (nižjega reda) zavestno, to pomeni, da ima subjekt še neko misel (višjega reda), ki je naravnana na osnovno misel (nižjega reda) in jo s tem ozavešča.

Posebej je treba po Rosenthalu obravnavati introspektivno zavest. Introspekcija je namenoma fokusirano (pozorno) zavedanje lastnega duševnega stanja. Introspektivno se zavedati duševnega stanja (v prvi osebi seveda) pomeni, da se subjekt ne le zaveda tega stanja, temveč da se zaveda, da se zaveda. Imeti zavestno duševno stanje torej implicira imeti to duševno stanje pospremljeno z mislijo višjega reda. Zato se introspektivna zavest pojavi, ko je subjektovo duševno stanje "osvetljeno" s takšno mislijo drugega reda, povrh pa še z mislijo še višjega (tretjega) reda, da

ima misel drugega reda. Rekurzivno nanašanje misli ene na drugo bi se lahko še ponavljalo v misli višjega reda.

Duševno stanje je zavestno, ne pa introspektivno zavestno, če misel višjega reda, ki duševno stanje prvega reda spremlja, sama ni zavestna. Introspektivna zavest je torej poseben primer, ko je tista misel višjega reda tudi zavestna. Zavestna duševna stanja so duševna stanja, ki jih lahko introspektivno doživljamo in do dobršne mere uporabljamo z lastno voljo. Ker so zavestna stanja navadno introspektivna, lahko zavedanje lastnega duševnega stanja vežemo z zmožnostjo postati introspektivno uperjen na lastno duševno stanje, ki je sporočljivo.Naš občutek, da je zavest duševnega stanja neposredna, trenutna in nerelacijska, je razviden le v primerih, ko misel višjega reda ni zavestna. To je zato, ker nas zavestna misel višjega reda navadno odvrne od misli, na katero se nanaša, tako da slednja ne zaseda več osrednjega mesta v toku zavesti (neke vrste načelo nedoločenosti). Vendarle je vsako zavestno duševno stanje tudi deloma usmerjeno k sebi. Torej je zavest refleksivna lastnost duševnih stanj, nekakšno "samoosvetljevanje". (Rosenthal, v Davies & Humphreys: 1993)

Gennaro (1995) razvija Rosenthalovo teorijo naprej. Meni, da samozavedanje ni nujno zavedanje nečesa. Ali torej priznava neintencionalno zavest (v mojem smislu)? Pravilno poudarja, da nihče ne verjame, da samozavedanje dobesedno pomeni zavedanje lastnega sebstva.

Tudi Gennaro loči vidno informacijo od vidne (kvalitativne) izkušnje. Pri vidni agnoziji pacienti ne zmorejo pripisovati pomena dražljajev, ki jih informacijsko sicer zaznavajo – ne občutijo dražljajev kvalitativno. Nekateri pacienti vedo, da jih boli, vendar so malodušni, bolečina jih ne moti.

Gennaro (1995: 31) natančneje razloči naslednje vrste zavestnih stanj:

1. zavestna fenomenalna stanja,

1a zavestni telesni občutki (npr. bolečine),

1b zavestna, v okolje usmerjena zaznavna stanja;

2. zavestna, v okolje usmerjena, ne-zaznavna, intencionalna stanja (npr. misli, želje);

3. samozavedanje,

3a nerefleksijsko samozavedanje, to je nezavedno metapsihološko miselno zavedanje (ne zavedamo se metapsihološke misli, pač pa njena usmerjenost na duševno stanje prvega reda povzroči, da se zavedamo tega lastnega duševnega stanja prvega reda),

3b trenutno osredotočena introspekcija,

3c namerna introspekcija.

S to klasifikacijo izboljša naslednjo razdelitev Armstronga (*ravno tam*):

1. minimalna zavest;

2. zaznavna zavest;

3. introspektivna zavest,

3a refleksna zavest,

3b prava introspekcija.

Gennaro poudarja, da je misel drugega reda potrebna, ker sicer kvalije ne bi bile zavestne kvalije. Kvalije same namreč lahko nastanejo tudi brez zavesti. Nezavedne kvalije imajo živali, poškodovani športniki, ki šepaje igrajo dalje, kot da jih ne bi bolelo, nadalje otrok, ki pade, a se začne jokati šele, ko vidi kri.

7. Zaključek

Gennaro in Rosenthal sta sicer sistematično osvetlila kibernetični oziroma sinergetski vidik zavesti, nista pa uspela vključiti niti opisa, kaj šele razlage kvalij ali takšnosti. Kvalitativna narava fenomenalne zavesti ostaja ireducibilna, torej odporna na analitična prizadevanja naturalističnih kognitivnih nevroznanosti. Takšnosti so "zadnja nedotaknjena trdnjava" filozofije duha, vendar (vsaj zaenkrat) nepremagljiva. Prav zato zahtevajo znanstvene naskoke povsem novih vrst.

QUALIA OF PHENOMENAL CONSCIOUSNESS

Qualia, or secondary qualities, respectively, are synonyms which unavoidably denote the characteristics of phenomenal consciousness. The article presents an overview of the problem of qualia from the point of view of the "science of consciousness" where the arguments of philosophy and cognitive neurosciences are faced. It seems that qualia have preserved their irreducible character in this context also.

Keywords: qualia, phenomenal consciousness, cognitive neuroscience.

Literatura

Brentano F. (1973/1874). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul.

Chalmers D. J. (1995). "The puzzle of conscious experience". *Scientific American*, dec., str. 62-68.

Churchland P. S., Sejnowski T. J. (1992). *The Computational Brain*. Cambridge (MA): MIT Press.

Davies M., Humphreys G. W. (ur.) (1993). *Consciousness*. Oxford: Blackwell.

Deikman A. J. (1996). "'I' = awareness". *J. Consciousness Studies*, 3, str. 350-356.

Flanagan O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge (MA): MIT Press, 1992.

Gennaro R. J. (1995). *Consciousness and Self-consciousness (A Defence of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness)*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publ. Co.

Pick H., Van den Broek P., Knill D. (ur.) (1992). Cognition. Washington: APA.

Gibson E. J. (1992). "How to think about perceptual learning", v Pick H., Van den Broek P., Knill D. (ur.) (1992).

D. W. Hamlyn D. W. (1961). *Perception and Sensation*. London: Routledge.

Hendriks-Jansen H. (1997). "Information and the Dynamics of Phenomenal Consciousness". *Informatica*, 21, str. 389-404.

Hubbard T. L. (1996). "The importance of a consideration of qualia to ima-gery and cognition". *Consciousness & Cognition*, 5, str. 327-358.

Hut P., Shepard R. N. (1996). "Turning 'the hard problem' upside down and sideways". *J. Consciousness Studies*, 3, str. 313-329.

Kihlstrom J. F. (1993). "The continuum of consciousness". *Cognition & Consciousness*, 2, str. 334.

Kupperman J. J. (1995). "An anti-essential view of the emotions". *Philos. Psychol.*, 8, str. 341-351.

Locke J. (1975/1694). *Essays Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon.

Lycan W. G. (ur.) (1992). *Mind and Cognition (A Reader)*. Oxford, Cambridge (MA): Blackwell. 1992.

Marcel A. J., Bisiach E. (ur.) (1988). *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Clarendon Press.

Nelkin N. (1996). *Consciousness and the Origins of Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Oakley D. A. (ur.) (1985). *Brain and Mind*. London, New York: Methuen.

Peruš M. (1997). "Consciousness: network-dynamical, informational, and phenomenal aspects". Dynamical Psychology – http://goertzel.org/dynapsyc.

Peruš M. (1998). "Conscious representations, intentionality, judgements, (self)awareness and qualia". *Informatica*, 22, v tisku.

Potrč M. (1988). *Jezik, misel in predmet*. Ljubljana: DZS.

Potrč M. (1993). "Pojavoslovje (fenomenologija), organska enotnost in povnanje-

ni Husserl". *Anthropos*, 1-2, str. 280.

Potrč M. (1993). "Dve predavanji o spoznanju in fenomenologiji". *Anthropos*, 3-4, str. 47.

Potrč M. (1993). "Fenomenologija ali pojavoslovje, organska enotnost in učenje". *Anthropos*, 5-6, str. 323.

Rauter Kosič B. (1997). "Zavest pod gnoseološko lupo", rokopis.

Sajama S., Kamppinen M., Vihjanen S. (1994). *Misel in smisel*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Searle J. R (1993). "The problem of consciousness". *Cognition & Consciousness*, 2, str. 310.

Tucson II (1996). *Toward a science of consciousness II*. Consciousness Research Abstracts, JCS.



Nerealnost časa

John M. E. McTaggart
prevedel Sašo Dolenc

NEREALNOST ČASA*

Primerno bo, da začnemo preiskavo z vprašanjem, ali ima lahko karkoli bivajočega lastnost biti v času. Prizadeval si bom dokazati, da ne more.

Trditi, da je čas nerealen in da so vse izjave, v katerih nastopa realnost časa zmotne, se zdi povsem paradoksno. Takšna trditev se oddaljuje od naravnega položaja človeštva veliko bolj kot trditve o nerealnosti prostora ali nerealnosti snovi. V izkustvu vsakega človeka je nekaj - njegova lastna stanja, ki jih pozna prek introspekcije -, za kar se niti dozdeva ne, da bi bilo prostorsko ali snovno. Nimamo pa nobenega izkustva, ki se nam ne bi kazalo kot temporalno. Celo za naše sodbe o nerealnosti časa se zdi, da so same v času.

Vendarle se je v vseh dobah in na vseh koncih sveta prepričanje o nerealnosti časa izkazalo za nenavadno trdovratno. V filozofiji in religiji Zahoda - in še bolj, domnevam, v filozofiji in religiji Vzhoda - opažamo, da se doktrina o nerealnosti časa neprestano pojavlja. Ne filozofija ne religija se nista nikoli povsem oddaljili od mistike in skoraj vsa mistika zanika realnost časa. V filozofiji obravnavajo čas kot nekaj nerealnega Spinoza, Kant in Hegel. Med modernejšimi pisci zagovarja enako stališče g. Bradely. Takšno soglasje mnenj je zelo pomenljivo. Nič manj pomembno pa ni zato, ker ima doktrina tako različne oblike, podpirajo pa jo tako različni argumenti.

Prepričan sem, da nič, kar biva, ne more biti temporalno, zatorej je čas nerealen. Moje prepričanje pa temelji na razlogih, ki jih ni predstavil nobeden od filozofov, ki sem jih pravkar navedel.

Položaji v času, kot se nam čas kaže *prima facie*, se razlikujejo na dva načina. Vsak položaj je *prej* kot nek drug položaj in *pozneje* kot nek drug položaj. Za vzpostavitev takšnega zaporedja potrebujemo tranzitivno antisimetrično relacijo in množico takšnih členov, da je za vsak par členov prvi člen v relaciji z drugim ali drugi v relaciji s prvim. Temu ustrezata tako relacija "prej kot" kot tudi relacija "pozneje kot", saj sta obe tranzitivni in antisimetrični. Če vzamemo prvo, potem morajo biti členi takšni, da velja za poljuben par členov, da je prvi prej kot drugi ali pa, da je drugi prej kot prvi.

Po drugem razlikovanju pa je vsak položaj v času bodisi *pretekli*, *sedanji* ali *prihodnji*. Razlikovanja v prvem razredu so trajna, v drugem pa ne. Če je *M* kadarkoli prej kot *N*, bo *M* vedno prej kot *N*. Vendar pa je bil dogodek, ki je trenutno sedanji, prej prihodnji in bo pretekli.

Ker so razlikovanja v prvem razredu trajna, bi lahko pomislili, da so objektivnejša in za naravo časa bolj bistvena kot tista v drugem razredu.

** Razprava je vzeta iz knjige: J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. II, Cambridge University Press, 1927, knjiga V, poglavje 33. Naslov poglavja je sicer "Čas", ker pa McTaggart v njem ponavlja argumente iz svojega članka "Nerealnost časa" ("The Unreality of Time"), Mind *17*, 1908, str. 457-74, večina sodobnih zbornikov daje odlomku iz knjige naslov revialnega članka.

Prepričan pa sem, da bi to bilo napačno. Razlikovanje med preteklim, sedanjim in prihodnjim je za čas enako *bistveno* kot razlikovanje med prej in pozneje. To razlikovanje je morda na nek način celo bolj *temeljno* od razlikovanja med prej in pozneje. Prav zato, ker se mi zdi razlikovanje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo za čas bistveno, je zame čas nerealen.

Zaradi jedrnatosti bom zaporedje položajev, ki teče iz daljne preteklosti skozi bližnjo preteklost v sedanjost in potem iz sedanjosti v bližnjo in oddaljeno prihodnost ali nasprotno, poimenoval A-zaporedje položajev. Zaporedje položajev, ki teče od prej k pozneje ali nasprotno, pa bom imenoval B-zaporedje. Vsebina vsakega položaja v času tvori nek dogodek. Raznolike sočasne vsebine enega samega mesta so seveda sestavljene iz množice dogodkov. Kot vsaka druga substanca pa te vsebine tvorijo skupino, ta skupina pa je sestavljena substanca. O sestavljeni substanci, ki je zgrajena iz sočasnih dogodkov, pa lahko pravzaprav tudi govorimo kot o dogodku[1].

Najprej moramo preučiti vprašanje, ali je za realnost časa bistveno, da dogodki tvorijo tako A-zaporedje kot B-zaporedje. Jasno je, da v sedanjem izkustvu nikoli ne opazujemo dogodkov v času drugače, kot da tvorijo obe omenjeni zaporedji. Dogodke zaznavamo v času vedno kot sedanje, to so edini dogodki, ki jih dejansko zaznavamo. Vse ostale dogodke, za katere na podlagi spomina in sklepanj verjamemo, da so resnični, lahko prav tako razvrstimo med sedanje, pretekle ali prihodnje. Dogodki, ki jih mi zaznavamo kot dogodke v času, zato oblikujejo A-zaporedje.

Povsem mogoče je, da je takšna razvrstitev dogodkov le nekaj subjektivnega. Razlikovanje položajev v času na pretekle, sedanje in prihodnje je morda le stalna iluzija našega duha. Resnična narava časa vsebuje samo razlikovanja v B-zaporedju, razlikovanja med prej in pozneje. V tem primeru časa ne bi zaznavali takega, kot v resnici je, čeprav bi o času morda vendarle lahko vsaj razmišljali kot o takšnem, kot je v resnici.

To ni zelo običajen nazor, vendar zahteva skrben premislek. Sam verjamem, da je nevzdržen, ker menim, kot sem rekel že zgoraj, da je A-zaporedje bistveno za naravo časa. Vse težave v razumevanju A-zaporedja kot realnega so obenem tudi težave za razumevanje časa kot realnega.

Menim, da je splošno priznano, da čas vsebuje spremembo. V običajnem jeziku sicer pravimo, da lahko nekaj ostane v času nespremenjeno. Toda časa ne bi moglo biti, če se nič ne bi spreminjalo. In če se karkoli spreminja, potem se s tem

[1] Povsem običajno je, da razmišljamo o času s pomočjo metafor gibanja v prostoru. A gibanja v kateri smeri? Gibanje časa temelji na dejstvu, da poznejši elementi prehajajo v sedanje ali, kar je isto dejstvo, izraženo na drug način, da sedanjost prehaja v vedno poznejše elemente. Če vzamemo prvi opis, govorimo o B-zaporedju, ki drsi vzdolž fiksiranega A-zaporedja. Ko pa vzamemo drugi opis, govorimo o A-zaporedju, ki drsi vzdolž fiksiranega B-zaporedja. V prvem primeru čas nastopa kot gibanje iz prihodnosti v preteklost. V drugem primeru pa čas nastopa kot gibanje od prej k potem. To pojasni, zakaj pravimo, da dogodki prihajajo iz prihodnosti, mi sami pa se gibljemo v prihodnost. Vsakdo se istoveti predvsem s svojim sedanjim stanjem, ki je zoperstavljeno preteklosti in prihodnosti, saj je sedanjost edino stanje, ki ga neposredno zaznavamo. To nas navede k misli, da se s sedanjostjo vred gibljemo proti kasnejšim dogodkom. Ker so ti dogodki sedaj prihodnost, pravimo, da se gibljemo proti prihodnosti.

Vprašanje o gibanju časa je dvoumno. Če pa se vprašamo, za kakšno gibanje gre v vsakem od obeh zaporedij, vprašanje ni več dvoumno. Gibanje A-zaporedja vzdolž B-zaporedja je gibanje od prej h kasneje. Gibanje B-zaporedja vzdolž A-zaporedja je gibanje iz prihodnosti v preteklost.

spreminjajo tudi vse ostale stvari. Kajti sprememba v neki stvari nujno spremeni tudi nekatere od relacij drugih stvari do te stvari, torej se spremenijo njihove relacijske lastnosti. Padec peščenega gradu na obali Anglije spremeni naravo Keopsove piramide.

Če že samo B-zaporedje brez A-zaporedja lahko konstituira čas, potem mora biti sprememba mogoča tudi brez A-zaporedja. Predpostavimo, da razlikovanja med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo v realnosti ni. Ali v tem primeru v realnosti še obstaja sprememba?

Kaj je tisto, kar se ob tej predpostavki sploh spreminja? Ali lahko rečemo, da v času, ki tvori B-zaporedje, ne pa A-zaporedja, spremembo določa dejstvo, da nek dogodek preneha biti dogodek, nek drug dogodek pa pričenja biti dogodek? V tem primeru bi sprememba gotovo nastopila.

Vendar je to nemogoče. Če je *N* kadarkoli pred *O* in kasneje kot *M*, bo vedno bil in je vedno bil pred *O* in kasneje kot *M*, ker sta relaciji "biti prej" in "biti kasneje od" trajni. *N* bo tako vedno v B-zaporedju. In ker - po hipotezi - že B-zaporedje samo tvori čas, bo N vedno imel in je vedno imel nek položaj v časovnem zaporedju. *N* je vedno bil dogodek in vedno bo dogodek, zato ne more postati ali prenehati biti dogodek.

Ali naj rečemo, da se dogodek *M* spoji z drugim dogodkom *N*, vendar ohrani določeno identiteto v obliki nekega nespremenljivega elementa, tako da bi lahko rekli, da ni samo *M* prenehal, *N* pa se je začel, ampak da je *M* tisti, ki je postal *N*? Spet nastopi ista težava. *M* in *N* lahko imata nek skupni element, vendar nista isti dogodek, saj bi sicer ne bilo nobene spremembe. Če bi se torej v določenem trenutku *M* spremenil v *N*, bi v tem trenutku *M* prenehal biti *M*, *N* pa bi pričel biti *N*. To posledično pomeni, da bi v tem trenutku *M* prenehal biti dogodek, *N* pa bi pričel biti nek dogodek. V prejšnjem odstavku pa smo videli, da je ob naši sedanji hipotezi to nemogoče.

Tovrstne spremembe ne moremo najti niti v različnih trenutkih absolutnega časa, četudi bi takšni trenutki obstajali. Za to lahko uporabimo isti dokaz. Vsak tak trenutek bo imel svoj lasten položaj v B-zaporedju, saj je vsak tak trenutek prej ali pozneje kot katerikoli drug trenutek. Ker B-zaporedje temelji na trajnih relacijah, ne more noben trenutek prenehati bivati, niti ne more postati nek drug trenutek.

Sprememba tako ne more nastati niti na tak način, da dogodek preneha biti dogodek, niti tako, da se en dogodek spremeni v drugega. Na kakšen način lahko sprememba tedaj sploh nastane? Če se spremenijo lastnosti dogodka, potem gre vsekakor za spremembo. Toda katere lastnosti dogodka se lahko spremenijo? Zdi se mi, da obstaja samo en razred takšnih značilnosti. In ta razred sestavljajo določila dogodkov s pomočjo A-zaporedja.

Vzemimo nek dogodek - npr. smrt kraljice Ane - in poglejmo, katere spremembe se lahko zgodijo v njegovih lastnostih. Da gre za smrt, da gre za smrt Anne Stuart, da ima smrt takšne vzroke, da ima takšne posledice - značilnosti te vrste se nikdar ne spremenijo. "Še preden so zvezde jasno videle druga drugo," [*before*

the stars saw one another plain] je bil omenjeni dogodek že smrt kraljice. In v zadnjem trenutku časa - če čas ima zadnji trenutek - bo to še vedno smrt kraljice. In prav v vsakem pogledu, razen v enem, je dogodek enako nespremenljiv. Nekoč je bil to dogodek v daljni prihodnosti. Z vsakim trenutkom je postajal dogodek, ki je v vedno bolj bližnji prihodnosti. Končno je bil sedanji. Potem je postal pretekli in bo vedno ostal pretekli, čeprav z vsakim trenutkom postaja vedno bolj pretekli[2].

Takšne lastnosti so edine lastnosti, ki se lahko spreminjajo. Torej, če sprememba obstaja, jo lahko iščemo v A-zaporedju in samo v A-zaporedju. Če pa ni dejanskega A-zaporedja, potem ni prave spremembe. B-zaporedje samo zase torej ne more konstituirati časa, kajti čas vsebuje spremembo.

B-zaporedje pa ne more obstajati drugače kot temporalno, saj sta prej in pozneje - relaciji, ki povezujeta člene zaporedja - očitno časovni relaciji. Iz tega pa sledi, da B-zaporedja ne more biti brez A-zaporedja, saj časa brez A-zaporedja ni.

[…]

Prehajam na drugi del svoje naloge. Po tem, ko sem, tako se mi zdi, uspel dokazati, da časa ne more biti brez A-zaporedja, mi ostane še dokaz, da A-zaporedje ne more obstajati in zato tudi čas ne. To pomeni, da čas sploh ni realen, saj vsi priznavajo, da je čas lahko realen samo, če obstaja.

Preteklost, sedanjost in prihodnost so značilnosti, ki jih pripisujemo dogodkom in tudi trenutkom časa, če jih razumemo kot posebne realnosti. Kaj menimo s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo? Ali so to relacije ali lastnosti? Dokaj očitno je, da to niso lastnosti, ampak relacije, čeprav tudi te relacije, kot vse druge, tvorijo relacijske lastnosti v vsakem od svojih členov.[3] Tudi če je ta nazor napačen in gre za lastnosti, ne pa relacije, to ne bo imelo vpliva na rezultat, do katerega bomo prišli. Razlogi za zavračanje realnosti preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ki jih bomo v kratkem navedli, bi v enaki meri kot za relacije veljali tudi za lastnosti.

Če torej lahko karkoli upravičeno označimo kot preteklo sedanje ali prihodnje, je to zato, ker je v relaciji z nečim drugim. To drugo, s čimer je v relaciji, mora biti nekaj izven časovnega zaporedja. Kajti relacije v A-zaporedju so spreminjajoče se relacije in nobena relacija, ki nastopa izključno med elementi časovnega zaporedja, se ne more spremeniti. Dva dogodka sta - relativno drug na drugega - točno na istih mestih v časovnem zaporedju milijon let, preden se dogodita, takrat, ko se vsak od njiju dogodi, in takrat, ko sta milijon let v preteklosti. Enako velja za medsebojne relacije trenutkov, če so trenutki posebne realnosti. In enako bi veljalo tudi za relacije dogodkov do trenutkov. Relacija spremembe se mora

[2] Če je A-zaporedje dejansko, se preteklost neprestano spreminja, saj je z vsakim trenutkom pretekli dogodek dlje v preteklosti, kot je bil prej. Ta sklep sledi iz realnosti A-zaporedja in je neodvisen od resnice našega nazora, da so vse spremembe odvisne izključno od A-zaporedja. To velja poudariti, kajti večina ljudi združuje nazor, da je A-zaporedje realno, z nazorom, da se preteklost ne more spremeniti - ta povezava pa je nekonsistentna.

[3] Brez dvoma je res, da so moje pričakovanje izkustva *M*, izkustvo samo in spomin na izkustvo tri stanja, ki imajo različne izvorne lastnosti. Vendar niso prihodnji *M*, sedanji *M* in pretekli *M* tisti, ki imajo te tri različne lastnosti. Lastnosti posedujejo trije različni dogodki - pričakovanje *M*, *M* sam in spomin na *M* - in vsak od teh dogodkov je sam prihodnji, sedanji in pretekli. Zato ni v tem nobene podpore za nazor, da so spremembe v A-zaporedju spremembe izvornih lastnosti.

nanašati na nekaj, kar samo ni v časovnem zaporedju.

Preteklost, sedanjost in prihodnost so torej relacije, v katerih dogodki stojijo v relaciji do nečesa, kar je izven časovnega zaporedja. Ali gre za enostavne relacije ali pa jih lahko definiramo? Menim, da so nedvomno enostavne in takšne, da jih ne moremo definirati. Po drugi strani pa ne mislim, da so izolirane in neodvisne. Zdi se, da ne moremo poznati, recimo, pomena preteklosti, če ne poznamo pomena sedanjosti in prihodnosti.

Začeti moramo z A-zaporedjem in ne s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo kot ločenimi členi. Rekli bomo, da je neko zaporedje A-zaporedje, kadar stoji vsak njegov člen v eni in samo eni od treh relacij, ki se jih ne da definirati, do neke bitnosti X zunaj zaporedja. Gre za relacije preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ki so takšne, da vsi členi, ki so v relaciji sedanjosti do X, padejo med vse člene, ki so v relaciji preteklosti do X na eni strani, in med vse člene, ki so v relaciji prihodnosti do X na drugi strani.

Ugotovili smo, da je A-zaporedje odvisno od relacij do nekega člena izven A-zaporedja. Ta člen sam ne more biti v času, vendarle pa mora biti takšen, da različne relacije do njega določajo druge člene teh relacij kot pretekle, sedanje in prihodnje. Takšnega člena ni lahko najti, vendar ga moramo poiskati, če naj bo A-zaporedje realno. Vendar obstaja neka še bolj trdovratna prepreka za realnost A-zaporedja.

Preteklost, sedanjost in prihodnost so nezdružljiva določila. Vsak dogodek je lahko eno ali drugo, toda noben dogodek ne more biti več kot eno. Če rečem, da je nek dogodek pretekli, to pomeni, da ni ne sedanji in ne prihodnji in to velja tudi za vse druge dogodke. Takšno medsebojno izključevanje je bistveno za spremembo, torej tudi za čas. Edina sprememba, ki smo ji priča, je sprememba iz prihodnosti v sedanjost in iz sedanjosti v preteklost.

Zgornja določila so torej nezdružljiva. Toda vsak dogodek ima vsa ta določila.[4] Če je dogodek *M* pretekli, je bil sedanji in prihodnji. Če je prihodnji, bo sedanji in pretekli. Če je sedanji, je bil prihodnji in bo pretekli. Vsakemu dogodku pripadajo tako vse tri značilnosti. Kako naj to uskladimo z ugotovitvijo, da so navedene značilnosti med seboj nezdružljive?

Zdelo bi se, da lahko nesklad enostavno pojasnimo. Prav zares, skoraj nemogoče je sploh pokazati na problem, ne da bi ga domala že pojasnili. Naš jezik ima glagolske oblike za preteklost, sedanjost in prihodnost, a nobene oblike, ki bi bila skupna vsem trem. Nikoli ni res, bi se glasil odgovor, da je *M* pretekli, sedanji in prihodnji. *Je* sedanji, *bo* pretekli in *je bil* prihodnji. Ali pa *je* pretekli, *je bil* prihodnji in sedanji, ali pa *je* prihodnji in *bo* sedanji ter pretekli. Značilnosti so nezdružljive samo, če so sočasne in nobenega protislovja ni v dejstvu, da ima vsak člen zaporedoma vsa ta določila.

Toda, kaj mislimo z “je bil” ali “bo”? In kaj mislimo z “je”, ko ga uporabljamo,

[4] Če ima časovno zaporedje prvi člen, ta ne bo nikoli prihodnji, in če ima zadnjega, ta ne bo nikoli pretekli. Vendar bo prvi člen v tem primeru sedanji in pretekli, zadnji člen pa bo prihodnji in sedanji. Posedovanje dveh nezdružljivih značilnosti pa vodi do enakih težav kot posedovanje treh.

tako kot tukaj, v časovnem pomenu in ne v tvorbi povedka? Ko rečemo, da je *X* bil *Y*, trdimo, da je *X* bil *Y* v nekem preteklem trenutku časa. Ko pravimo, da *X* bo *Y*, trdimo, da *X* bo *Y* v nekem prihodnjem trenutku časa. Ko pravimo, da *X* je *Y* (v temporalnem pomenu besede "je"), trdimo, da *X* je *Y* v sedanjem trenutku časa.

Tako naša prva trditev o *M* - da je sedanji, bo pretekli in je bil prihodnji - pomeni, da je *M* sedanji v sedanjem trenutku časa, pretekli v prihodnjem trenutku časa in prihodnji v preteklem trenutku časa. Toda vsak trenutek je tako kot vsak dogodek tako pretekli kot sedanji in prihodnji. Torej nastopi podobna težava. Če je *M* sedanji, ni nobenega trenutka preteklega časa, v katerem je pretekli. Toda trenutki prihodnjega časa, v katerih je pretekli, so prav tako tudi trenutki preteklega časa, v katerih ne more biti pretekli. Ponovno, če je *M* prihodnji in bo sedanji ter pretekli, to pomeni, da je *M* prihodnji v trenutku sedanjega časa in sedanji ter pretekli v različnih trenutkih prihodnjega časa. V tem primeru pa ne more biti sedanji ali pretekli v kateremkoli trenutku preteklega časa. Vendar so vsi trenutki prihodnjega časa, v katerih bo *M* sedanji ali pretekli, prav tako trenutki preteklega časa.

Tako zopet pridemo do protislovja, saj so trenutki, v katerih ima *M* eno izmed treh določil A-zaporedja hkrati trenutki, v katerih teh določil ne more imeti. Če se protislovju poskušamo izogniti tako, da o teh trenutkih rečemo tisto, kar smo poprej rekli o samem dogodku *M* - da je nek trenutek npr. prihodnji in bo sedanji ter pretekli -, potem imata "je" in "bo" enak pomen kot poprej. Naša izjava tedaj pomeni, da je trenutek, o katerem govorimo, prihodnji v sedanjem trenutku in bo sedanji ter pretekli v različnih trenutkih prihodnjega časa. To pa je, seveda, ista težava kot prej. In tako v neskončnost.

Takšna neskončnost je viciozna. Pripisovanje značilnosti biti pretekli, sedanji in prihodnji členom kateregakoli zaporedja vodi v protislovje, razen če določimo, da členi ta določila posedujejo zapored. To pa pomeni, kot smo videli, da jih posedujejo v odnosu do členov, ki so določeni kot pretekli, sedanji in prihodnji. Ti sami pa morajo biti ponovno, da bi se izognili protislovju, določeni kot pretekli, sedanji in prihodnji. Ker se to nadaljuje v neskončnost, začetna množica členov nikdar ne ubeži protislovju.[5]

Kot lahko opazimo, bi protislovje nastalo na enak način tudi v primeru, ko bi privzeli, da so preteklost, sedanjost in prihodnost izvorne lastnosti, ne pa relacije, kot smo se odločili na začetku. Še vedno bi bilo res, da gre za med seboj nezdružljive značilnosti in da bi poljuben člen, ki bi imel eno od njih, imel tudi ostali dve. Iz tega pa nastane protislovje.

Realnost A-zaporedja tako vodi do protislovja, zato jo moramo zavrniti. Ker pa smo videli, da sprememba in čas zahtevata A-zaporedje, moramo zavrniti tudi realnost spremembe in časa. Zavrniti moramo tudi realnost B-zaporedja, saj B-zaporedje zahteva čas. Nič ni zares sedanje, preteklo ali prihodnje. Nič ni zares

[5] Nemara bi bilo koristno poudariti, da viciozna neskončnost ne nastane zaradi nemožnosti takšnega *definiranja* preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ki ne bi teh členov samih uporabilo v njihovih lastnih definicijah. Prav nasprotno, privzeli smo, da teh členov ni mogoče definirati. Viciozna neskončnost nastane zaradi dejstva, da sama narava členov vsebuje protislovje, poskus odstranitve protislovja pa zahteva uporabo členov, ki proizvedejo podobno protislovje.

prej ali kasneje kot nekaj drugega ali sočasno s čem drugim. Nič se zares ne spreminja. In nič ni zares v času. Kadarkoli zaznavamo nekaj v času - kar je edini način, kako v svojem sedanjem izkustvu zaznavamo stvari -, zaznavamo to bolj ali manj na način, na kakršnega tega v resnici ni.[6]

[6] Celo ob hipotezi, da so sodbe realne, bi bilo nujno, da se imamo za bitja, ki zaznavajo stvari v času, torej jih zaznavamo zmotno.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

MCTAGGARTOV "DOKAZ"

McTaggart je dokazoval, da pojmi, s katerimi opisujemo, čas vodijo do protislovja, zato je čas nerealen. Za čas sta bistvena tek časa in sprememba, spremembe pa ni, če dogodki nimajo določil biti pretekli, sedanji ali prihodnji. Ta določila vsebujejo protislovje, zato času ne ustreza nobena realnost. V članku so uvedeni osnovni pojmi iz sodobne filozofije časa (A-zaporedje, B-zaporedje) in predstavljena osnovna filozofska stališča. Podana je podrobna rekonstrukcija dokaza, ki upošteva dognanja sodobnih razprav. Rekonstrukcija pokaže, kako je mogoče braniti filozofsko vrednost dokaza.

Ključne besede: filozofija časa, tek časa, A-zaporedje, B-zaporedje, McTaggartov dokaz.

"Tempus fugit"[1] in "tempus edax rerum"[2] sta samo dva od mnogih rekov, ki opisujejo naše doživljanje časa. Kaj pa natanko pomeni, da čas "beži"? Izraz označuje *tek* ali *minevanje časa*, ki ustreza našemu doživljanju dogodkov kot takšnih, da tečejo iz prihodnosti proti sedanjosti in se odmikajo v vedno bolj oddaljeno preteklost. S tekom časa je neogibno povezana *sprememba* v stvareh in ljudeh, ob kateri nam v bolj mračnih razpoloženjih, tako kot Ovidu, prideta na misel propadanje in smrt.

Toda, kako lahko čas zares "teče"? John Ellis McTaggart je dokazoval, da nas razmislek o pojmih, s katerimi opisujemo naše osnovno izkustvo časa, neogibno privede do protislovja. Zato je čas samo velika iluzija človeškega razuma. Takšen sklep bi prej pripisali mislecem z Vzhoda, je pa tipičen tudi za angleško šolo heglovcev, ki ji je pripadal McTaggart. V to šolo so, med bolj znanimi, sodili še Bradley, Bosanquet in Joachim. Kot beremo pri Russellu (Russell, 1979: 157), je prav McTaggart najbolj vplival nanj. Sesardić je to šolo označil kot "heglovstvo, modificirano z anglosaksonsko previdnostjo, edinstveno in bizarno kombinacijo spekuliranja in skepticizma, metafizike in zdravega razuma, fantaziranja in ironije". (Sesardić, 1978: 8) Za angleško heglovstvo je značilna uporaba eleatske dialektike: iz očitnih premis izpelješ protislovje in potem zavrneš neko začetno nevprašljivo resnico. Pripadniki te šole so tako izpeljevali nerealnost prostora, posameznih stvari, relacij, narave, zavesti ..., McTaggart pa je dokazoval

[1] Lat. "čas beži".
[2] Lat. "čas uničevalec" (Čas nikomur ne prizanese. - Ovid, *Metamorfoze*)

nerealnost časa. Njegov dokaz (McTaggart, 1908 in 1927) je še danes izziv za tiste, ki razmišljajo o času, njegov pojmovni aparat pa je postal del slovarja sodobne filozofije.

Dokaz je za nekatere samo “dokaz”, za druge odločilni ugovor “teku” časa, za tretje izziv, ki terja, da premislimo ključne pojme o času, saj se v razmišljanju o dokazu sooča dvoje globalnih intuicij in razumevanj časa. V tem sestavku bom predstavil nekaj osnovnih pojmov iz sodobne filozofije časa in dokaz podrobno rekonstruiral. V svoji analizi pa ne bom strogo sledil prevedenemu besedilu, ampak se bom oprl tudi na novejše razprave o dokazu in skušal poiskati najboljše razloge za presenetljivi sklep.

A-zaporedje in B-zaporedje

Ko rečemo (1) “Slovenija je postala samostojna pred osmimi leti” ali pa (2) “Slovenija je postala samostojna leta 1991”, potem smo leta 1999 isti dogodek označili na dva različna načina, ki vsak na svoj način opišeta *časovno* določenost dogodka. Po prvem pojmovanju izvira časovnost dogodka v njegovem odnosu do premikajočega se “zdaj” - samostojnost Slovenije se je zgodila osem let “*pred zdaj*”. V tem primeru dogodke časovno razvrščamo glede na njihov odnos do “zdaj” - kot pretekle (včerajšnje, lanske ...) prihodnje (jutrišnje, takšne, ki se bodo zgodili čez dva tedna, naslednjo pomlad ...) ali sedanje (današnje, letošnje ...). Takšnemu zaporedju dogodkov pravi McTaggart *A-zaporedje*.

Če sedanjost, preteklost in prihodnost označimo kot “časovnosti”[3] ali “A-določila”, potem so za “časneže” [*tenser*] prav A-določila *bistvena* določila časa. Za druge, “brezčasneže” [detenser], pa je razumevanje časa, osredišče no na premikajoči se “sedaj”, preostanek misticizma. Sedanjost, prihodnost in preteklost so zanje nekaj nerealnega ali kvečjemu subjektivnega. Pravo časovno zaporedje je *B-zaporedje* dogodkov, v katerem dogodke časovno razvrščamo, tako kot v primeru (2), po njihovih “objektivnih” *datumih*. Stavku (1) lahko določimo pogoje resnice samo, če vemo, kdaj, v katerem “zdaj”, je bil izrečen (zapisan). V stavku (2) pa nastopa datum dogodka, zato lahko izrečeno propozicijo ocenimo kot resnično ali napačno, ne da bi vedeli, kdaj je bil stavek izrečen (zapisan). Vsi dogodki se za brezčasneža - objektivno gledano - zgodijo ob določenem *datumu*, na nekem mestu na časovni premici, ne pa “po” *zdaj*, “pred” *zdaj* ali *zdaj*.

Ureditvi dogodkov v A-zaporedje in B-zaporedje sta pomembni za razumevanje sodobnih razprav v filozofiji časa, zato si razliko oglejmo malo podrobneje. Kdo ali kaj poseduje A-določila biti pretekli, sedanji, prihodnji? Trenutki, dejstva, stvari ..., praviloma pa dogodki. V opredelitvi teh določil se bom oprl na Mellorja, ki govori o A-časih in A-zaporedju dogodkov, ki zasedajo A-čase (se

[3] “Časovnost“ je prevod za angleški “tense“. Angleščina pozna razliko med “tense“ in “time“, prvo je slovniški (glagolski) čas, drugo čas *simplicite*. Vendar avtorji v filozofskih razpravah nimajo v mislih slovničnega pomena izraza “tense“, praviloma skušajo z njim označiti McTaggartavo A-zaporedje, zato v študiji raje govorim o A-določilih.

pripetijo v določenem A-času). (Mellor, 1998: 7-18) Dogodku, ki nastopi v določenem A-času, pripisujemo lastnost, da je pretekli, sedanji ali prihodnji. Zaporedje, v katerem dogodki postajajo sedanji, je A-zaporedje dogodkov. A-časi so definirani s tem, koliko prej ali kasneje so od sedanjosti. A-čas je lahko trenutek ("zdaj") ali pa interval trenutkov - "pred enim letom", "jutri", "čez 14 dni" ... Vsi ti izrazi čas "osrediščijo", saj uvajajo posebno časovno perspektivo - "zdaj", glede na katero so razvrščeni ostali časi in dogodki, ki v teh časih nastopajo. A-čas je sedanji, če vsebuje sedanji trenutek (torej sta A-časa tako "to tisočletje" kot "ta hip"). Preteklost je interval A-trenutkov, ki je odprt od preteklosti do (vendar ne vključno z) sedanjosti. A-časi so pretekli, če so del preteklosti. Prihodnost pa je interval A-trenutkov, ki je odprt v prihodnost, nazaj pa seže do sedanjosti (in je ne vključuje). A-trenutki so prihodnji, če so del prihodnosti.

Ko leta 1999 rečemo "Slovenija je postala samostojna leta 1991", dogodek kronološko določimo in ga postavimo v McTaggartovo B-zaporedje. Če poznamo samo datum dogodka, ne vemo še ničesar o njegovem položaju v A-zaporedju (ali se dogaja sedaj ali v preteklosti ...). Če je A-zaporedje dogodkov določeno s tem, koliko prej ali kasneje so dogodki *od sedanjosti*, potem je B-zaporedje dogodkov določeno s tem, koliko bolj zgodaj ali kasneje so dogodki *eden od drugega*. Leto 1999 vsebuje dogodke, ki so osem let kasnejši od dogodkov v letu 1991, ta temporalna razdalja pa se ne spreminja, zato se B-časi dogodkov nikdar ne spreminjajo. Katerikoli datum je lahko "na" kateremkoli A-času (leto 1991 je bilo nekoč prihodnje, potem sedanje, zdaj pa je v preteklosti). Zaporedje, v katerem zaporedji A in B uredita dogodke, je enako, kar velja tudi za temporalno razdaljo in trajanje dogodkov v obeh zaporedjih. Dogodek, ki je sto let pred današnjim datumom, je tudi sto let v preteklosti, sedanji je postal pred sto leti. Dogodek z zgodnejšim datumom je bodisi manj v bodočnosti bodisi bolj v preteklosti od dogodka s kasnejšim datumom. V A-zaporedju to pomeni, da vsi pretekli dogodki niso enako pretekli in vsi prihodnji dogodki niso enako prihodnji. Propad Rima je bolj oddaljen od propada druge Jugoslavije, ker je bil prvi dogodek sedanji veliko pred drugim dogodkom. Razpravo v metafiziki časa sproža ena sama *razlika*: A-časi se spreminjajo, B-časi pa ne, dogodek vedno zaseda tisti B-čas (datum), v katerem se pripeti. "Slovenija je postala *letos* samostojna" je res samo leta 1991, "Slovenija je postala samostojna *leta 1991*" je res vedno.

A-zaporedje je dinamično, B-zaporedje je statično. A-časi so osrediščeni na zdaj, ki se stalno spreminja, zato se spreminjajo tudi A-časi, propad druge Jugoslavije se, recimo, vedno bolj oddaljuje v preteklost. Takšno spreminjanje temporalne razdalje vsega, kar je v času glede na sedanjost, včasih označujejo kot *čisto postajanje* [*pure becoming*] - v smislu, da stvari postajajo starejše, bodoči dogodki postajajo sedanji in sedanji trenutki pretekli. V dinamičnem A-zaporedju dogodki in stvari nastajajo in minevajo. Gre za spremembo, ki so ji stvari in dogodki podvrženi zgolj s tem, da so "v času". Včasih tek časa označujejo prav kot tezo o premikajočem se "zdaj-u", tek časa je v nenehnem spreminjanju A-

časa, ki ga zaseda določena stvar ali dogodek v A-zaporedju.

Dogodki v B-zaporedju svojega položaja v času ne spreminjajo, zato za nekatere filozofe vsi kronološko določeni dogodki obstajajo enakopravno v “nunc stans”, “so” v smislu brezčasnega “je”. Moje rojstvo kot kronološko določen dogodek in moja smrt kot kronološko določen dogodek soobstajata enakovredno v tem (brezčasnem) smislu v B-zaporedju dogodkov. Razporeditev dogodkov v B-zaporedju lahko primerjamo s prostorsko razporeditvijo oznak na merilni palici. Oznaka za “5” je *med* oznakama za “2” in “9”. “9” sicer leži *za* “5”, vendar bi bilo seveda nesmiselno reči, da “2” leži v preteklosti od “5”, “9” pa v bodočnosti od “5”. Vse tri oznake bivajo hkrati na enak način. B-zaporedje tako uvaja neko “prostorsko” pojmovanje časa, ki ga mnogi povezujejo z razumevanjem časa v sodobni fiziki.

Časneži, brezčasneži in sprememba

Ali sta zaporedji A in B dvoje enakovrednih opisov dogodkov v časa? Ali je mogoče enega pojasniti s pomočjo drugega? Brezčasneži trdijo, da živimo v B-svetu. Časneži trdijo, da živimo v A-svetu. Tretji trdijo, da imajo dogodki sicer B-čase, vendar obstaja tudi premikajoči se zdaj, glede na katerega dogodki zasedajo dejansko obstoječe A-čase.

Tek časa, premikajoči se “zdaj”, minevanje in nastajanje, ki nastopa v dinamičnem A-zaporedju, je za B-tabor brezčasnežev navaden mit. Včasih se sklicujejo na dejstvo, da nobena od fizikalnih teorij ne vsebuje sedanjosti, neke posebej odlikovane temporalne perspektive v opisu sveta. Čas teče edino v smislu, kot teče črta ali cesta, ali v smislu, da se panorama “oddaljuje” proti zahodu - gre za neko urejeno razprostiranje. Nasprotno pa tisti, ki zagovarjajo realnost A-sveta, s pomočjo A-določil in stalnega spreminjanja A-časov izpeljujejo vrsto drugih pomembnih razlikovanj. Recimo:

A-zaporedje dogodkov razloži minevanje časa, občutek gibanja skozi čas, tek časa in *usmerjenost* časa, dejstvo, da čas *teče* proti prihodnosti.

Spremembe v A-časih pojasnijo spreminjanje resničnostnih vrednosti stavkov, v katerih nastopajo A-določila. Stavki o prihodnjem *postanejo resnični*, ko tisto, o čemer govore, postane sedanje.

Preteklost, sedanjost in prihodnost odslikavajo pomembne poteze *ontološke* realnosti. Preteklost in prihodnost se ontološko razlikujeta od sedanjosti, najbolj radikalen je Avguštin, ki pravi, da samo tisto, kar je v sedanjosti, zares obstaja. Za druge obstaja samo tisto, kar je sedanje ali preteklo, to, kar je v bodočnosti, pa še ne. Prihodnost je odprta, preteklost že dogodena in “zaprta”.

Sedanji ali pretekli dogodki so nespremenljivi in *nujni*. Trditve o prihodnjem kot zgolj možnem pa so *kontingentne*.

Razlika v A-zaporedju pojasni asimetrijo v našem *védenju* - preteklost in sedanjost lahko poznamo in opazujemo, prihodnosti pa ne.

A-zaporedje dogodkov omogoči fenomenološko ustrezen opis našega *izkustva*. Duševna stanja so bistveno nekaj, kar za vsakega od nas nastopa zdaj. Sedanji dogodki so edini, ki jih dejansko zaznavamo in se jih neposredno zavedamo, sedanjost je čas naših dejanj in odločitev. Izkustev, ki bi bila brezčasna v smislu B-zaporedja, sploh ni.

V tej študiji se ne bom ukvarjal z vprašanjem, ali so vsa ta razlikovanja res smiselna in ali zares temelje na A-zaporedju dogodkov. Tudi vprašanje, ali živimo v A-svetu, v B-svetu ali A-in-B-svetu, bom pustil odprto. Za razumevanje McTaggartavega dokaza je pomembna predvsem ena značilnost časa, ki je resen izziv za zagovornike B-sveta. Kako namreč čas sploh doživljamo in opazujemo? Samo tako, da zaznamo neko *spremembo*, kazalec ure se, recimo, premakne, temperatura pade, list oveni, sonce zaide, srce se zaustavi ... Čas zaznavamo in razumemo kot dimenzijo spremembe. Če pa obstajajo samo B-časi, potem sploh ni načina, kako pojasniti pravo spremembo, ki spreminjanje v času razlikuje od spremembe v prostoru, dokazuje McTaggart in za njim drugi zagovorniki A-zaporedja. Zakaj ne?

Za zagovornika B-sveta A-zaporedju ne ustreza nobena časovna realnost, ampak zgolj dejstvo, da dogodek razvrščamo iz *perspektive* tistega, ki izreka časovno določene trditve. Izraza “danes” in “včeraj” sta podobna izrazoma “tukaj” in “tam”, ki sporočata prostorski položaj govorca. Tako kot to, da se dogodek pripeti “daleč” od *tukaj* ali *tukaj*, ni nobena posebna in dodatna lastnost dogodka, tako za brezčasneža dejstvo, da se je dogodek pripetil v preteklosti ali sedanjosti, ni nobena posebna in dodatna lastnost dogodka. Trditev, da je Ljubljanski grad natanko 1121 m stran od mene, ne pripiše gradu nobene posebne “notranje” lastnosti. Enako velja za določila v A-zaporedju: biti sedanji, pretekel ali prihodnji niso posebne lastnosti dogodkov, ampak samo naznačijo temporalni položaj dogodka glede na trenutek izrekanja trditve.

V B-zaporedju dogodki stojijo v odnosih časovne predhodnosti ali sočasnosti, ki je neodvisna od “zdaj”. “Zdaj slišim udarec na gong” v B-izrazoslovju pomeni, da je udarec na gong *istočasen* s trenutkom izgovarjanja te trditve. “Zdaj” ne pripisuje dogodku nobene posebne, “notranje” lastnosti. Ko se to časovno določilo spremeni, ko je res “udarec na gong je v preteklosti”, se s tem v dogodku samem ni nič spremenilo, spremenil se je samo položaj dogodka glede na trenutek izrekanja trditve - udarec na gong se je dogodil *pred* izrekanjem trditve o tem dogodku. Sprememba v A-določilih je za zagovornika B-sveta sprememba v posedovanju *relacijske* lastnosti. Relacijsko lastnost, recimo “biti edinec”, “biti višji od sina”, “biti sto metrov stran od najdebelejšega človeka na svetu” ..., lahko neka stvar pridobi ali izgubi, ne da bi se v njej sami kaj spremenilo ali dogodilo. Podobno velja v B-svetu za vsa A-določila: ko dogodek neha biti sedanji in postane pretekli, se s tem v dogodku *samem* nič zares ne spremeni.

Takšno pojasnilo je v skladu s fizikalnim nazorom o štirirazsežnem prostor-času, na katerega se sklicujejo nekateri zagovorniki B-zaporedja. Po razlagi Minkowskega svet opišemo kot mnoštvo dogodkov, ki stoje v med seboj

nespremenljivih odnosih v štirirazsežnem psevdoevklidskem prostor-času. Svet ni mnoštvo trirazsežnih objektov, ki se razvijajo, spreminjajo in “minevajo” v času, ampak statična štirirazsežna bitnost (*prim*. Sesardić, 1985: 42). Trditev, da je človek doživel petdeset let, je podobna trditvi, da je visok 1.80 metra. Kot štirirazsežna bitnost se v eni od razsežnosti razprostira meter in osemdeset centimetrov, v drugi, časovni, pa se razteza petdeset let. *Sprememba* lastnosti trirazsežnih predmetov *v* času v tem modelu nastopa kot posedovanje med seboj nezdružljivih lastnosti na različnih odsekih prostor-časa. Spremembi, ki jo sporoča stavek “list je orumenel”, tako ustreza trditev, da je list na nekaterih odsekih prostor-časa zelen, na drugih rumen in na tretjih ovenel. Torej tako, kot bi rekli, da je miza na nekaterih delih čista, na drugih pa umazana.

Za zagovornika A-sveta je navedeno pojasnilo A-določil in spremembe v popolnoma neprepričljivo. Kako bi, denimo, v B-svetu pojasnili preprosto in nostalgično resnico:

M Sedanjost je bila prihodnost in bo nekoč preteklost.

Z uporabo B-časov pomeni trditi v trenutku *t*, da je nekaj preteklo, trditi, da je bilo to res v nekem trenutku pred *t*. Trditi v trenutku *t*, da je nekaj sedanje, pomeni trditi, da je to res v istem trenutku kot *t*. In končno, trditev, v trenutku *t*, da je nekaj prihodnje, pomeni trditi, da je to res v nekem trenutku, ki je kasnejši kot *t*. Torej začetna resnica pomeni samo:

M' Tisto, kar je istočasno s tem trenutkom, je kasnejše od nekega predhodnega trenutka in predhodno nekemu kasnejšemu trenutku.

Nostalgija in morebitne frustracije, ki jih zaznamo v (M), so v (M') sicer izginile, izginilo pa je še nekaj več. V (M) je nekaj, kar nas tolaži, ko gre vse narobe in nekaj, kar nas navdaja z žalostjo, ko je vse tako, kot mora biti. (*prim*. Bigelow 1991, 2) V (M') pa nastopa prazna resnica, podobna trditvi, da ima vsak ravninski lik s tremi stranicami tri kote. (M') trdi soobstoj nespremenljivih dejstev, v (M) nastopa prava sprememba, trdi zagovornik A-sveta. Temeljnost A-zaporedja je zanj prav v tem, da ustrezno pojasni pojem spremembe. Sprememba je v spreminjanju A-časov stvari in dogodkov, ki se gibljejo iz bodočnosti prek sedanjosti v preteklost. Sprememba je v tem, da je nek dogodek najprej dogodek, ki se bo zgodil, potem dogodek, ki je sedanji in še kasneje dogodek, ki je v preteklosti.

Spremembo vedno razumemo kot spremembo v času, v B-svetu pa se časovni “biti pred” (“zaspala je *pred* uro in pol”) ne razlikuje od prostorskega “biti pred” (“Črtomir kleči *pred* Bogomilo”), trdi zagovornik A-sveta. Recimo, da pojasnjujemo spremembo, ki jo izraža stavek: “Peč se je ohladila.” V B-zaporedju spremembo opišemo tako, da rečemo, da poseduje peč v različnih B-časih med seboj nezdružljive lastnosti. V enem B-trenutku je topla, v drugem je hladna. Toda, ker se B-časi in mesto v B-zaporedju dogodkov *ne* spreminja, je peč za “vse večne čase” na enem datumu topla, na drugem hladna. Če je peč v torek hladna in naslednji dan topla, tedaj sta ti dve temperaturi “večno”

temperaturi peči v teh B-časih,ker se dejstva datumih nikdar ne spreminjajo.To pa je tako, kot bi rekli, da je peč na enem koncu (prostora) topla, na drugem koncu (prostora) pa hladna. Topla in hladna peč soobstajata v temporalno brezčasnem svetu na različnih mestih v B-zaporedju, tako kot hladni in topli konec peči prostorsko soobstajata v različnih delih prostora. V primeru prostorskega soobstoja toplega in hladnega konca peči ne bomo rekli, da se je peč ohladila, da se je njeno stanje *spremenilo iz* toplega v hladno. Enako velja za soobstoj v B-zaporedju - tudi tu ne moremo reči, da se je stanje peči *spremenilo iz* toplega v hladno, ko pa obe stanji enakovredno soobstajata v različnih B-časih.

Prav tek časa in premikajoči se "zdaj" naredita neko zaporedje dogodkov za časovno zaporedje, trdi McTaggart. McTaggart je sicer dajal prednost nazoru, da so preteklost, sedanjost in prihodnost enostavne relacije, v katerih dogodki stojijo v relaciji do nečesa, kar je samo izven časovnega zaporedja. Vendar sam ugotavlja, da je težko določiti, kaj naj bi bilo tisto zunaj časovnega zaporedja in to težavo omenja kot prvi ugovor realnosti časa. Za sodobne zagovornike A-sveta so zato biti sedanji, pretekli ali prihodnji dejanske in notranje lastnosti dogodkov, tako kot je lastnost "imeti temperaturo 36,5 stopinj Celzija" notranja lastnost mojega telesa. Če zbolim in se moja temperatura zviša, gre za pravo spremembo v mojem telesu, ne pa za relacijsko spremembo, do katere pride zaradi spremembe v nečem drugem (ko, recimo, izgubim lastnost "biti edina oseba, ki je tej sobi"). Ko nek dogodek neha biti sedanji, se za sodobnega zagovornika A-zaporedja s tem objektivno, "v sebi" spremeni, ne spremeni se samo njegov položaj v B-zaporedju glede na trenutek izrekanja trditev o tem dogodku. Tej posebnosti časa ne ustreza ničesar v prostoru. Samo zato, ker je razsežnost spreminjajočih se A-časov, se čas sploh loči od prostora. Tudi ureditev dogodkov v B-zaporedju je za McTaggarta lahko *časovna* ureditev samo zato, ker zasedajo dogodki v danem B-zaporedju nek spreminjajoči se A-čas.

Zgradba dokaza

McTaggart trdi, da samo B-zaporedje ne zadošča za pojasnilo časa, saj brez A-zaporedja ne moremo pojasniti spremembe. V naslednjem koraku pa pokaže, da A-zaporedje vodi do protislovja. Iz tega naj bi sledilo, da čas ne obstaja. V zgradbi dokaza tako razberemo naslednje teze:

(1) Če nek pojem vodi do protislovja, potem takšnemu pojmu ne ustreza nobena realnost.

(2) Pojem časa in pojem spremembe sta tesno povezana. Ne more biti časa brez spremembe.

(3) Samo A-časi, dinamično A-zaporedje in premikajoči se "zdaj" lahko pojasnijo, v čem je sprememba.

(4) Pojem časa predpostavlja realnost A-zaporedja.

(5) A-zaporedje vodi do protislovja.

(6) A-zaporedju ne ustreza nobena realnost.

(7) Če A-zaporedju ne ustreza nobena realnost, potem času ne ustreza nobena realnost.

(8) Času ne ustreza nobena realnost.

Preden “sestavimo” vse navedene teze v dokaz, razmislimo o razlogih za posamezne trditve. Teza (1) je očitno sprejemljiva celo za angleškega heglovca. Teza (2) je za McTaggarta dejstvo, ki ga mora resno upoštevati vsako pojasnilo časa. Danes nekateri spodbijajo resnico teze (3), vendar privzemimo, da je vsaj do neke mere podprta, kar sem skušal prikazati v prejšnjem razdelku. Iz (2) in (3) pa sledi (4) - šele tek časa, premikajoči se “zdaj”, naredi, da je neko zaporedje dogodkov zaporedje *v času*. Očitno pa je ključna teza (5), ki trdi, da A-zaporedje vodi do protislovja. Če je to res, potem moramo sprejeti tudi (6) in presenetljivo zanikanje realnosti časa v (8). Zakaj torej McTaggart misli, da A-zaporedje vodi do protislovja? Njegove razloge bom posodobil z novejšimi razmišljanji o dokazu in jih predstavil v obliki dialoga med *antirealistom*, ki zanika obstoj A-zaporedja in A-časov, in *realistom*, ki zagovarja realnost A-zaporedja.

Antirealist

Predikati “biti pretekli”, “biti sedanji” in “biti prihodnji” so med seboj nezdružljivi. Če je dogodek pretekli, potem ne more obenem biti sedanji ali prihodnji. Toda prava *sprememba* je natanko v tem, da prihodnji dogodek postane sedanji in sedanji dogodek postane pretekli. Ker vsak dogodek *spreminja* svoje mesto v A-zaporedju, ima vsak dogodek vsa tri določila. Naj bo *e* dogodek “udarec na gong” in recimo, da se ta dogodek pripeti v A-trenutku “opoldne”, takrat je sedanji. Zaradi “teka” časa pa je udarec na gong tudi v preteklosti in prihodnosti. Zato ima ta dogodek (tako kot katerikoli drug dogodek) vsa tri A-določila, to pa je protislovno.

Povedano bolj formalno - naj “P”, “S” in “B” označujejo predikate “biti pretekli”, “biti sedanji” in “biti prihodnji (v *b*odočnosti)”. “P*e*” tako stoji za “udarec na gong je pretekli” oziroma “udarec na gong je v preteklosti”. Za udarec na gong (in katerikoli drug dogodek *e*) velja (i) *in* (ii):

(i) Če P*e*, potem ne-S*e*.

Če S*e*, potem ne-B*e*.

Če B*e*, potem ne-S*e*.

…

(ii) P*e* in S*e* in B*e*.

Očitno pa je, da sta (i) in (ii) med seboj protislovna. Če nek pojem implicira protislovje, potem takšnemu pojmu ne ustreza nobena realnost. A-zaporedje, kot vidiš, vodi do protislovja, zato času ne ustreza nobena realnost.

Realist

Seveda nič ne more *hkrati* posedovati nezdružljivih lastnosti, noben dogodek ni takrat, ko je sedanji, tudi pretekli. Dogodki imajo te lastnosti *zaporedoma*, najprej so prihodnji, potem sedanji in nazadnje pretekli. Gre za zaporedje *v času*, v tem pa ni nobenega protislovja.

Antirealist

Ampak trditev, da dogodek poseduje A-določila zapored, *v času*, predpostavlja obstoj časa. V tem primeru v pojasnilu A-določil predpostavljaš čas in časovnost nekega zaporedja. McTaggart pa ravno dokazuje, da je neko zaporedje časovno samo takrat, ko odnose med členi zaporedja urejajo A-določila in premikajoči se "zdaj". Za McTaggarta časovni odnosi med dogodki niso "primitivni", ampak jih *analizira* s pomočjo A-zaporedja. Zato se boš ujel v *blodni krog*: čas predpostavlja A-določila in A-določila predpostavljajo čas. (*prim*. Oaklander, v Smith & Oaklander, 1994: 197) Na začetku sem opozoril, da dogodek *e* poseduje nezdružljiva A-določila. Nezdružljivost posedovanja A-določil se po tvojem predlogu razreši tako, da jih razvežemo v zaporedno posedovanje teh določil v času. Ker pa gre za zaporedno posedovanje *v času*, gre za zaporedno posedovanje v A-zaporedju. A-zaporedje pa je vendar, kot sem pokazal na začetku, samo v sebi protislovno, torej sledi, da poseduje dogodek *e* protislovna časovna določila!

Realist

Če že zahtevaš tolikšno natančnost, pa reciva drugače. Zaporedno posedovanje A-določil pomeni, da kadar je dogodek sedanji, tedaj je bilo res, da je bil (nekoč) v prihodnosti in šele bo res (v prihodnosti), da bo pretekli. Recimo, da se udarec na gong pripeti ob 12.00. Dogodek je potem sedanji ob 12.00, pretekli ob, recimo, 12.05 in prihodnji ob 11.55. Ni pa udarec na gong sedanji, pretekli in prihodnji sočasno, v istem trenutku, ob 12.00! Zaporedno posedovanje časovnih določil lahko označimo s sestavljenimi izrazi, udarec na gong je ob 12.00 v sedanjosti sedanji ("S(S*e)*"), v preteklosti (tisti ob 11.55) je bil prihodnji ("P(B*e)*") in v prihodnosti (ko "bo zdaj" ob 12.05) bo pretekli ("B(P*e*)"). Namesto (ii) je tako opoldne res samo:

(ii') S(S*e)* in P(B*e*) in B(P*e)*.

Med (i) in (ii') pa ni nobenega protislovja.

Antirealist

Protislovja morda res ni, ampak v tvojem pojasnilu je s protislovjem vred izginil tudi *čas*, saj so izginili A-časi! Oglejva si tezo (ii'), v kateri - po tvojem mnenju - ni protislovja.

(ii') Dogodek *e* je v sedanjosti sedanji, v preteklosti prihodnji in v prihodnosti pretekli.

To zate pomeni:

Dogodek *e* je ob 12.00 sedanji, ob 11.55 prihodnji in ob 12.05 pretekli.

Toda 11.55, 12.00 in 12.05 so *datumi*, ne pa A-časi! Protislovje v A-zaporedju si odstranil tako, da si posedovanje nezdružljivih A-določil dogodka *e* razložil kot zaporedno zasedanje različnih B-časov. Toda kaj potem (ii') pomeni drugega kot:

Dogodek *e* se pripeti *istočasno kot* trenutek 12.00, *kasneje od* trenutka 11.55 in *pred* trenutkom 12.05.

V tem primeru pa v (ii') nastopa samo brezčasni “pripeti se” B-zaporedja in “večne” resnice o položaju dogodka *e* v B-zaporedju. Sedanjost, preteklost in prihodnost nisoveč prave, absolutne lastnosti dogodka, v kateri se dogodek zares spreminja, jih pridobiva in izgublja.Pretvoril si jih v relacijske lastnosti, odvisne od tega, iz katere perspektive (trenutka v B-zaporedju) jih opazuješ. (*prim*. Horwich, 1987: 24-25) Res je, miza je lahko hkrati “tukaj” zame in “tam” zate. Če velja tudi za časovna določila, da so to samo relacijske lastnosti, odvisne od perspektive, potem se s tem zares izogneš protislovju, izničiš pa tudi realnost A-zaporedja, torej realnost spremembe in torej tudi realnost časa.

Realist

Omemba datumov (ur) 11.55, 12.00 in 12.05 morda ni bila najbolj posrečena, saj res napeljuje k misli, da sem dejstva o A-zaporedju opisal s pomočjo dejstev o B-zaporedju. Ampak vse, kar želim reči, je to, da noben dogodek ne poseduje hkrati, v “isti” sedanjosti, med seboj nezdružljivih določil. Ni nujno, da to različnost opišem s pomočjo datumov. Še vedno trdim, da (ii') pomeni samo to, da kadar je dogodek sedanji (ali v sedanjosti sedanji, kar je isto), tedaj *je bilo* res, da *je bil* (nekoč) v prihodnosti in šele *bo* res, da *bo* pretekli.

Antirealist

Protislovja se ne boš rešil s sestavljanjem A-določil, ki nastopajo v (ii'). “V sedanjosti sedanji”, “v prihodnosti pretekli” in “v preteklosti prihodnji” niso edini sestavi, možno je tudi naslednje: “v preteklosti pretekli - P(Pe)”, “v preteklosti sedanji - P(Se)”, “v sedanjosti prihodnji - S(Be)”, “v sedanjosti pretekli - S(Pe)”, “v prihodnosti sedanji - B(Se)” in “v prihodnosti prihodnji - B(Be)”. Nekateri izrazi so med seboj ekvivalentni, recimo “dogodek *e* je v preteklosti - Pe” in “dogodek *e* je v sedanjosti pretekli - S(Pe)”. Nekateri izrazi so takšni, da eden sledi iz drugega, recimo, če je dogodek *e* v preteklosti (“Pe”), potem sledi, da je dogodek *e* v preteklosti prihodnji “P(Be)”. Nekatere kombinacije pa so med seboj nezdružljive. Če je dogodek v sedanjosti sedanji (“S(S*e*)”), tedaj ne more biti obenem v sedanjosti pretekli (“S(P*e*)”) in v sedanjosti prihodnji (“S(Be)”). Toda A-časi se vendar spreminjajo; če ima dogodek eno od teh sestavljenih določil,

tedaj ima *vsa* ta določila. Udarec na gong je, recimo, v sedanjosti sedanji. Ker pa čas "teče", je tudi v sedanjosti prihodnji in v sedanjosti pretekli. Zato velja:

(ii") S(P*e)* in S(S*e)* in S(B*e*).

Ta določila pa so med seboj spet nezdružljiva. In če si sprejel, da so preteklost, sedanjost in prihodnost dejanske lastnosti, potem to velja tudi za določila "v sedanjosti pretekli", "v sedanjosti sedanji" in "v sedanjosti prihodnji". Nobena stvar ne more hkrati posedovati med seboj nezdružljivih dejanskih lastnosti, noben predmet, recimo, ne more biti obenem rdeč in zelen. Torej A-zaporedje vodi do protislovja, zato času ne ustreza nobena realnost.

Realist

Očitno ne razumeš, kaj pomeni, da imajo dogodki A-določila *zapored*, ne pa hkrati. Vzemiva kar prvi člen iz (ii"), "S(P*e)*". Dogodek *e* je res v sedanjosti pretekli, toda to pomeni le to, da je dogodek *e* v sedanjosti pretekli v času, ki je *prihodnost* glede na čas, v katerem je dogodek v sedanjosti sedanji. S pomočjo B-zaporedja bi to izrazil tako, da bi rekel:

Ob 12.05 *bo* (v prihodnosti glede na 12.00) udarec na gong v sedanjosti, tisti, v kateri je "zdaj" ob 12.05, pa pretekli (pretekli glede na 12.05).

Ker s tem zvajam A-določila na relacijske lastnosti in ker B-izrazoslovja ne smem uporabljati, bom zato rekel, da "S(P*e)*" pomeni:

Dogodek *e* je v prihodnosti v sedanjosti pretekli.

Torej ni res enostavno "S(P*e*)", ampak "B(S(P*e*))". Prav tako ni res, da je dogodek že "zdaj" v sedanjosti ("tisti" ob 12.00) prihodnji, ampak *je bil* prihodnji v neki drugi, *pretekli* sedanjosti ("tisti" ob 11.55). Torej ni res "S(B*e*)", ampak "P(S(B*e*))". Zato ni res (ii"), ampak:

(ii"') S(S(S*e))* in B(S(P*e))* in P(S(B*e*)).

V zaporednem posedovanju sestavljenih A-določil, ki ga pripisuje (ii"'), pa izgine protislovje, ki ga ti pripisuješ trditvi (ii").

Antirealist

Kopičenje predikatov in uvajanje še bolj zapletenih A-sestavov tipa "v prihodnosti v sedanjosti pretekli" protislovja ne razreši, ampak ga samo prestavi stopnjo više. Vzemiva zadnji člen v konjunkciji (ii"'), trditev, da je dogodek v preteklosti v sedanjosti prihodnji. Dogodek, ki je v preteklosti v sedanjosti prihodnji je zaradi spreminjanja A-določil tudi v pretekli sedanjosti sedanji in v pretekli sedanjosti prihodnji. Torej velja:

(ii"") P(S(Pe)) in P(S(S*e*)) in P(S(B*e*)).

Ta določila pa so zopet protislovna!

Realist

Ampak kako, da ne uvidiš *zaporednosti* posedovanja nezdružljivih A-določil …

Antirealist

Zlahka lahko predvidim, kaj bo tvoj naslednji korak. Pravzaprav lahko predvidim *neskončno* mnogo korakov. In v tem je ravno problem. Najlaže ga je razumeti tako, da postaviš zapletena A-določila, ki nastopajo v (ii""), na različna mesta v B-zaporedju. Tako bi se ti želel rešiti protislovja v (ii"") tako, da bi rekel:

“P(S(B*e*))” ne pomeni, da je dogodek *zdaj* v preteklosti v sedanjosti prihodnji, ampak le to, da *je bil* v sedanjosti trenutka 11.55 dogodek v preteklosti (glede na 12.00) v sedanjosti (tisti ob 11.55) prihodnji (glede na 11.55).

Podobno:

“P(S(S*e*))” pomeni, da *šele bo*, recimo ob 12.05, dogodek v preteklosti (glede na 12.05) v sedanjosti (tisti ob 12.00) sedanji.

“P(S(P*e*))” pomeni, da *šele bo*, recimo ob 12.10, dogodek v preteklosti (glede na 12.10) v sedanjosti (tisti ob, recimo, 12.05) pretekli (glede na sedanjost ob 12.05).

Ampak, ali ne uvidiš, da te spet čaka nesprejemljiva alternativa - B-zaporedje, v katerem čas izgine ali pa novo protislovje? Če B-določila 11.55, 12.05 in 12.10, ki nastopajo v B-prevodih, izraziš s pomočjo A-določil, potem (glede na sedanjost ob 12.00) dobiš:

“P(S(B*e*))” pomeni, da je dogodek v preteklosti v preteklosti v sedanjosti prihodnji.

“P(S(S*e*))” pomeni, da je dogodek v prihodnosti v preteklosti v sedanjosti sedanji.

“P(S(P*e*))” pomeni, da je dogodek v prihodnosti v preteklosti v sedanjosti pretekel.

Res je, v novonastali trditvi

(ii"") P(P(S(Be))) in B(P(S(S*e*))) in B(P(S(B*e*)))

ni protislovja. Ampak protislovje v (ii"") boš rešil tako, da boš uvedel še bolj zapletena časovna določila tipa “v preteklosti v sedanjosti v prihodnosti pretekli”. Takšno kopičenje zveni monstruzno. Pa kaj bi to, problema sploh ne reši, ampak ga kar naprej prestavlja. Na vsaki stopnji sicer razrešiš protislovnost predhodnega A-zaporedja (ii' razreši ii, ii" razreši ii', ii"' razreši ii", ii"" razreši ii"', ii""' razreši ii"" ...), toda protislovje v *zadnjem* A-zaporedju ostane vedno nerazrešeno. Jaz pa bom na vsaki stopnji ponovil začetni korak - zaradi “teka” časa in spremembe ima vsak dogodek med seboj nezdružljiva A-določila, pa naj bodo to preteklost, sedanjost in prihodnost ali pa sestavi “v preteklosti v sedanjosti v prihodnosti

pretekli", "v preteklosti v sedanjosti v prihodnosti prihodnji" in "v preteklosti v sedanjosti v prihodnosti sedanji". Kadarkoli se zaustaviš, pristaneš v nekem protislovnem A-zaporedju, zato si ujet v neskončni in viciozni regres, protislovje v začetnih enostavnih A-določilih pa nikdar ne izgine.

Realist

Ampak, zakaj je neskončni regres A-zaporedij *viciozen*? Ti trdiš, da začetek visi v zraku, ker ga ne morem nikamor "čvrsto" pripeti. Kam pa bi ga sploh lahko "čvrsto" pripel, ko pa ni objektivnih B-določil? Pa vendar lahko neprotislovnost vedno utemeljim v nekem "drsečem" A-zaporedju. Nobeno od A-zaporedij ni protislovno, saj njegovo neprotislovnost podpira A-zaporedje višjega reda. Dobro, utemeljevanje gre zares v neskončnost, toda neskončnost sama menda še ni problem. Evklid je pokazal, da za vsako praštevilo lahko najdemo neko večje praštevilo. Iz tega je sklepal, da obstaja neskončno mnogo praštevil, ni pa iz tega izpeljal, da je pojem praštevila protisloven!

Antirealist

Vsaka neskončnost zares ni "začarana", toda neskončni regres *utemeljevanja* in podpore je takšen, da se vedno izjalovi. Vzemiva znani primer utemeljevanja *indukcije*. Problem indukcije je, kako upravičiti prehod od posameznih stavkov (poročil o rezultatih opazovanj ali eksperimentov) na splošne stavke - hipoteze ali teorije. Vzemimo, da indukcijo upravičuje načelo indukcije, ki je nek splošni stavek (recimo, "spoznanja, pridobljena s sklepanjem iz posameznega na splošno, so utemljena"). Kako pa lahko upravičimo samo načelo indukcije? Če trdimo, da poznamo njegovo resničnost na osnovi izkustva (do sedaj je praviloma vedno delovalo ipd.), se ponovi vprašanje, ki je bilo povod za njegovo vpeljavo. Kaj namreč upravičuje sklepanja na osnovi izkustva? Da bi načelo indukcije upravičili, bi morali uporabiti induktivne sklepe, in da bi upravičili te, bi morali predpostaviti induktivni princip višjega reda in tako naprej. Ker poskus, da bi načelo indukcije utemeljili na izkustvu, pelje v neskončen regres, se nujno izjalovi, pravi, recimo, Popper (*prim*. Popper, 1998: 25).

Struktura regresa v induktivnem utemeljevanju indukcije je takšna kot struktura regresa v utemeljevanja neprotislovnosti A-zaporedja z nekim drugim A-zaporedjem. Induktivna sklepanja utemeljuje načelo indukcije, načelo indukcije utemeljuje nek induktivni sklep, ta induktivni sklep je utemeljen z načelom indukcije višjega reda, ki rabi za svojo utemeljenost induktivni sklep še višjega reda ... Zato začetek, veljavnost induktivnih sklepanj, "visi v zraku" in ni nikdar utemeljen. Na podoben način začetno A-zaporedje "visi v zraku", saj njegova neprotislovnost ni nikdar utemeljena.

Realist

Med načelom indukcije in neprotislovnostjo A-zaporedja je vendarle pomembna razlika. *Neutemeljenost* načela indukcije je *izhodiščno* dejstvo, s katerim se moramo sprijazniti. Induktivna podpora načelu indukcije pa zares vodi v neskončni regres, ki načela indukcije ne uspe utemeljiti. Toda McTtaggart pravi samo:

Pripisovanje značilnosti biti pretekli, sedanji in prihodnji članom kateregakoli zaporedja vodi v protislovje, *razen če* določimo, da členi ta določila posedujejo *zapored*.

Težave v določitvi tega “zapored” pa še ne pomenijo, da je protislovnost A-zaporedja neizpodbitno dejstvo, ki ga moramo privzeti kot izhodišče razprave!

Antirealist

Oglejva si korak za korakom, zakaj je A-zaporedje protislovno. Naj bo zaporedje, v katerem nastopajo enostavna A-določila “pretekli”, “sedanji” in “prihodnji”, A-zaporedje reda ena. A-zaporedje reda dva naj bo zaporedje, v katerem nastopajo sestavljena določila “v sedanjosti sedanji”, “v sedanjosti pretekli”, “v sedanjost prihodnji” ... A-zaporedje reda tri je potem zaporedje, v katerem nastopajo določila, sestavljena iz treh enostavnih A-določil, torej “v preteklosti v sedanjosti prihodnji”, “v preteklosti v sedanjosti sedanji” itn. Splošno, v A-zaporedju reda *n* ima vsak dogodek časovno določilo, ki je sestavljeno iz števila *n* enostavnih A-določil. Neskončni regres nastane, ker je neprotislovnost zaporedja reda *i* utemeljena v zaporedju *i+1* (*i* in *n* sta naravni števili različni od *0*). Argument za *protislovnost* A-zaporedja ima obliko dokaza *reductio*:[4]

(1) Recimo, da obstaja neprotislovno A-zaporedje.

(2) A-zaporedje je neprotislovno samo, če njegovo neprotislovnost podpira neko drugo A-zaporedje.

(3) Nobeno A-zaporedja ne podpira lastne neprotislovnosti in nobeno A-zaporedje ne podpira neprotislovnosti A-zaporedja višjega reda od sebe.

(4) Obstaja nepretrgana vrsta *ne*protislovnih A-zaporedij, ki ima neskončno členov (domena A-zaporedij, iz katere izbiramo člene, je neskončna), pri čemer je neprotislovnost A-zaporedja reda *i* podprta z A-zaporedjem višjega reda *i+1*.

(5) Takšna nepretrgana vrsta ne obstaja, saj vedno preostane neko A-zaporedje, katerega neprotislovnost ostane nepodprta.

(6) Takšna nepretrgana vrsta hkrati obstaja (po 4) in ne obstaja (po 5).

(6) je nemogoče, zato zavrnemo začetno domnevo o neprotislovnosti (1):

(7) Vsako A-zaporedje je protislovno.

V tej obliki ima glavno vlogo premisa (5), v kateri zanikam obstoj neskončne

[4] O. Black predlaga takšno analizo dokazov oblike neskončni regres (prim. Black, 1997). Iz njegove analize sem odstranil del matematičnega besednjaka in jo prilagodil McTaggartovemu dokazu.

vrste neprotislovnih A-zaporedij. Strinjaš se, da induktivna podpora načelu indukcije vodi v neskončni regres, ki načela indukcije ne uspe utemeljiti, ker je zadnje načelo vedno neutemeljeno. Toda v nepretrgani vrsti A-zaporedij je neprotislovnost *zadnjega* A-zaporedja prav tako vedno nepodprta, zato takšne neskončne vrste samih *ne*protislovnih A-zaporedij ne more biti.

Realist

Premisa (5) se mi ne zdi povsem prepričljiva, vendar bi rad opozoril na bolj temeljno težavo, ki se skriva v samem začetku regresa. McTaggart pravi:

Pripisovanje značilnosti biti pretekli, sedanji in prihodnji členom kateregakoli A-zaporedja vodi v protislovje, *razen če* določimo, da členi ta določila posedujejo *zapored*.

Iz tega pa on in za njim ostali zanikovalci A-zaporedja sklepate:

Pripisovanje značilnosti biti pretekli, sedanji in prihodnji členom kateregakoli A-zaporedja vodi v protislovje, ki ga razrešimo tako, da določimo, da členi značilnosti posedujejo zapored.

Toda v tem primeru gre za sklepanje "protislovje, *razen če (ne)* zapored, torej protislovje *in* zapored", ali shematsko:

P, razen če Q, *torej* P in Q.

Ta shema pa je očitno neveljavna (prim. Smith, v Oaklander & Smith, 1994: 182). Zato me še vedno nisi prepričal, da je začetek, prvi pripis enostavnih A-določil, zares protisloven!

Antirealist

Zagovorniki realnosti A-zaporedja ste nagnjeni k *površnosti*. Oglejva si *natančno* obliko dokaza za protislovnost A-zaporedja. Gre za sklepanje:

Časovna A-določila biti pretekli, sedanji in prihodnji so protislovna, razen če jih elementi A-zaporedja na neprotisloven način posedujejo zapored. Elementi A-zaporedja pa časovnih A-določil ne posedujejo zapored na neprotisloven način, torej so A-določila protislovna.

V uvodu v logiko lahko prebereš, da "P, razen če (ne) Q" pomeni "če Q-ne, potem P". Argument za protislovnost A-določil ima zato zelo preprosto obliko *modus ponens* ('P' naj označuje protislovnost A-določil, 'Q' pa neprotislovno zaporednost v posedovanju časovnih A-določil):

Če Q-ne, potem P. Q-ne, torej P.

Zakaj trdim, da "Q-ne", zakaj noben dogodek časovnih A-določil ne poseduje na neprotisloven način zapored? Kaj pa bi sploh pomenilo, da nek dogodek na *neprotisloven* način poseduje *časovna* A-določila zapored? Vse možnosti sva že

preigrala, ampak obnoviva jih še enkrat. Zaporednost lahko pomeni:

(i) Zaporednost *v času*. Ampak potem se ujameš v blodni krog - čas predpostavlja A-določila in A-določila predpostavljajo čas.

(ii) Zaporednost *v B-zaporedju*. Ampak v B-zaporedju izgine sprememba in s tem realnost časa in *časovnost* časovnih določil.

(iii) Zaporednost *v A-zaporedju višjega reda*. Ampak potem se ujameš v neskončni regres, ki je viciozen. Nikdar ti ne uspe pokazati, da elementi A-zaporedja na *neprotisloven* način zapored posedujejo A-določila.

Ker so A-določila protislovna, pojem A-zaporedja vodi do protislovja. Ker pa pojem A-zaporedja vodi do protislovja, je čas nerealen.

Dokaz ali “dokaz”?

Po desetletjih razprav so mnenja o McTaggartovem dokazu še vedno deljena. Za nekatere (Broad) nastopa v dokazu groba napaka, za druge (Mellor) je dokaz onstran vsakega dvoma. Ker ima dokaz precej zapleteno zgradbo, si na koncu oglejmo vse korake:

12 Elementi A-zaporedja lahko časovna A-določila posedujejo zapored na neprotisloven način, če jih posedujejo zapored *v času* ali zapored *v B-zaporedju* ali zapored *v A-zaporedju višjega reda*.

13 Če elementi A-zaporedja A-določila posedujejo *zapored v času*, potem nastopi blodni krog - čas predpostavlja A-določila in A-določila predpostavljajo čas.

14 Če elementi A-zaporedja A-določila posedujejo zapored *v B-zaporedju*, potem izgine sprememba, *časovnost* A-določil in s tem realnost časa.

15 Če elementi A-zaporedja A-določila posedujejo zapored *v A-zaporedju višjega reda*, potem nastopi viciozni neskončni regres, zaradi katerega elementi A-zaporedja A-določil ne posedujejo na *neprotisloven* način.

Torej:

10 Elementi A-zaporedja časovnih A-določila ne posedujejo zapored na neprotisloven način.

9 A-določila biti pretekli, sedanji in prihodnji so protislovna, razen če jih elementi A-zaporedja na neprotisloven način posedujejo zapored.

10 Elementi A-zaporedja časovnih A-določil ne posedujejo zapored na neprotisloven način.

Torej:

11 A-določila so protislovna.

11 A-določila so protislovna.

Torej:

5 A-zaporedje vodi do protislovja.

1 Če nek pojem vodi do protislovja, potem takšnemu pojmu ne ustreza nobena realnost.

5 A-zaporedje vodi do protislovja.

Torej:

6 A-zaporedju ne ustreza nobena realnost.

2 Pojem časa in pojem spremembe sta tesno povezana. Ne more biti časa brez spremembe.

3 Samo A-časi, dinamično A-zaporedje in premikajoči se “zdaj” lahko pojasnijo, v čem je sprememba.

Torej:

4 Pojem časa predpostavlja realnost A-zaporedja.

4 Pojem časa predpostavlja realnost A-zaporedja.

Torej:

7 Če A-zaporedju ne ustreza nobena realnost, potem času ne ustreza nobena realnost.

6 A-zaporedju ne ustreza nobena realnost.

7 Če A-zaporedju ne ustreza nobena realnost, potem času ne ustreza nobena realnost.

Torej:

8 Času ne ustreza nobena realnost.

S pomočjo diagrama, v katerem puščica označuje odnos sledenja, znak '+' pa, da premise skupaj podpirajo dani sklep, zgradbo dokaza prikažemo na naslednji način (*prim*. Šuster, 1998: II. poglavje):

Kot vidimo, v dokazu za nerealnost časa nastopata dve glavni veji - skupina razlogov za temeljnost A-zaporedja - tezo (7) in skupina razlogov za nerealnost A-zaporedja - tezo (6).V sodobnih razpravah skoraj nihče ne sprejema sklepa (8) o *nerealnosti* časa, pripadniki A-tabora in B-tabora pa se razlikujejo v tem, katero vejo zavrniti.

Zagovorniki realnosti A-zaporedja morajo kajpak zavrniti argument za protislovnost A-zaporedja. Njihov glavni očitek McTaggartovemu dokazu je tisti, ki ga je na različne načine poskušal oblikovati *realist* v zgornjem dialogu. Zagovornik dokaza naj bi ne uvidel, da do protislovja v A-zaporedju sploh ne more priti, ker ne gre za *sočasno*, ampak *zaporedno* posedovanje časovnih določil. Toda tega se je zavedal že McTaggart, saj jedro njegovega dokaza sam

vidim prav v odgovoru na ta hitri "protiudarec". Za B-tabor je McTaggartov dokaz za protislovnost A-zaporedja(tezo 5)brezhiben in najmočnejše orožje proti nauku o *teku* časa. Ker A-določila niso dejanske značilnosti dogodkov, zagovorniki B-zaporedja zavračajo razloge za trditev (4), po kateri pojem časa predpostavlja realnost A-zaporedja. Horwich tako zanika tezo (2), po kateri ni časa brez spremembe (Horwich, 1987: 18-25). Mellor pa spodbija tezo (3), da lahko samo dinamično A-zaporedje in premikajoči se "zdaj" pojasni, v čem je bistvo spremembe (Mellor, 1998: 84-96).

Za oba tabora pa ostaja McTaggartov dokaz izziv, ki filozofu narekuje program dela - pojasnilo spremembe in zveze med časom in spremembo (B-tabor) ali pa pojasnilo, kako lahko karkoli poseduje spreminjajoča se A-določila (A-tabor). Avtor pričujoče študije je iskal predvsem čim boljše razloge za stran *antirealistov* glede A-zaporedja, saj meni, da je prva naloga lažja. Mislim, da bomo na koncu morali pritrditi dvovrstičnici:

Čas teče, praviš? Ah, žal ne!

Čas stoji, odhajamo mi.[5]

MCTAGGART'S "PROOF"

J. E. McTaggart has tried to prove that concepts we use to describe time involve contradiction, therefore time is unreal. Time essentially involves change, but change can only be explained in terms of events being past, present and future. Since tense determinations and the flow time involve contradiction, these concepts cannot describe reality. In the article some basic concepts of the contemporary philosophy of time are introduced ("A-series", "B-series") and basic positions explained. Every step in the proof is examined in detail and the validity of the proof is defended.

Keywords: philosophy of time, flow of time, A-series, B-series, McTaggart's proof.

Literatura

Bigelow J. (1991). "Worlds enough for time". *Nous*, 25 (1991), str.1-19.

Black O. (1997). "Infinite Regress Arguments and Infinite Regresses". *Acta Analytica*, 16/17 (1997), str. **???**.

Horwich P. (1987). *Asymmetries in Time*. Cambridge Mass.: The MIT Press.

[5]"Time goes, you say? Ah, no! Alas, time stays, we go." Austin Dobson (prev. D. Š.)

McTaggart J. M. E. (1908). “The Unreality of Time”. *Mind* ,17(1908), str. 457-474.

McTaggart J. M. E. (1927). *The Nature of Existence* (33. poglavje). Cambridge: Cambridge University Press.

Mellor D. H. (1998). *Real Time II*. London and New York: Routledge.

Oaklander L. N. & Smith Q. (ur.) (1994). *The New Theory of Time*. New Haven and London: Yale University Press.

Popper K. R. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Russell B. (1979). *Filozofija logičnega atomizma*. Ljubljana: CZ.

Sesardić N. (1978). “Hegel u Engleskoj”, *Filozofske Studije*, 10 (1978), str. **???**.

Sesardić N. (1985). “Vrijeme u svijetu Minkowskog”. *Filozofska istraživanja*, 12 (1985), str. **???**.

Šuster D. (1998). *Moč argumenta. Logika in kritično razmišljanje*. Maribor: Pedagoška fakulteta.



Filozofija Dunajskega kroga

Moritz Schlick
prevedel Borut Cerkovnik

PREOBRAT FILOZOFIJE[1]

Od časa do časa se pojavi nagradno vprašanje, kakšen napredek je v določeni dobi naredila filozofija. Obdobje običajno na eni strani razmejuje ime kakega velikega misleca, na drugi pa "sedanjost". Zdi se, da bi lahko predpostavili, da je filozofski napredek človeštva do tega misleca precej jasen, da pa smo od tu dalje v dvomu, katere nove dosežke je dodal zadnji čas.

Iz takšnih vprašanj neposredno izhaja nezaupanje do filozofije vsakokrat ravno preteklega časa in zdi se, kakor da bi bila postavljena naloga samo sramežljivo formuliranje vprašanja: Je filozofija v omenjeni dobi naredila *sploh* kakšen napredek? Kajti če bi bili gotovi, da je kaj dosegla, potem bi pač vedeli tudi, v čem ti dosežki so.

Če davno preteklost obravnavamo z manjšo nezaupljivostjo in če njeni filozofiji raje priznamo napredujoči razvoj, potem bi smeli to utemeljevati s tem, da imamo do vsega, kar je že postalo zgodovinsko, več spoštovanja; poleg tega so davni filozofemi izkazali vsaj svojo zgodovinsko učinkovanje, zato jih lahko obravnavamo glede na njihov zgodovinski, namesto da bi za osnovo vzeli njihov stvarni pomen, to pa toliko bolj, kolikor si pogosto dovolimo, da obojega sploh ne ločujemo.

Ravno najboljše glave med misleci pa so redko verovale v neomajne, trajne rezultate filozofiranja prejšnjih časov in celo klasičnih vzorov; to sledi iz tega, ker vsak nov sistem v temelju začenja od začetka, ker vsak mislec išče svoja lastna trdna tla in se noče naslanjati na predhodnike. *Descartes* se (po pravici) docela počuti kot začetek; *Spinoza* verjame, da je z (vnanjo, seveda) vpeljavo matematične forme našel dokončno filozofsko metodo; *Kant* pa je bil prepričan, da je filozofija s smerjo, ki jo je ubral, končno prišla na pot znanosti. Nadaljni primeri so odveč, kajti skoraj vsi veliki misleci so imeli za nujno neko radikalno reformo filozofije in jo tudi sami poskušali izpeljati.

Navedeno značilno usodo filozofije so opisovali in objokovali tako pogosto, da je že trivialno sploh govoriti o tem, in zdi se, da je molčeča skepsa in resignacija edina drža, ki temu položaju ustreza. Nobenega poskusa narediti konec temu kaosu sistemov in preobrniti usodo filozofije ne moremo – zdi se, da nas tako uči izkustvo več kot dveh tisočletij – več jemati resno. Namigovanje na to, da je človek končno razrešil najbolj trdovratne problem, kot je, recimo, Dedalusov, poznavalca ne potolaži, kajti česar se boji, je prav to, da filozofija tega v pristnem smislu nikoli ni "problematizirala".

Na tako pogosto opisovano anarhijo filozofskih mnenj sem si dovolil opozoriti zato, da ne bi bilo nobenega dvoma o tem, da se v polni meri zavedam posledic

[1] Prevedeno po Moritz Schlick, "Die Wende der Philosophie, *Erkentniss*, 1 (1930/31). Ponatis v Hubert Schleicher (ur.), *Logischer Empirismus – der Wiener Kreis*, Wilhelm Fink Verlag, München 1975, str. 12-19.

in pomembnosti prepričanj, ki bi jih rad sedaj izrekel. Prepričan sem namreč, da stojimo sredi povsem dokončnega preobrata filozofije in da smo resnično upravičeni, da imamo jalov prepir sistemov za zaključen. Sedanjost že ima, tako trdim, sredstvo, ki naredi vsak tovrsten prepir načeloma nepotreben; vse je odvisno samo od tega, kako odločno ga bomo uporabili.

Sredstvo je bilo ustvarjeno tako na tiho, da ga večina filozofskih učitelj in pisateljev ni opazila, in tako je nastal položaj, ki ga ne moremo primerjati z nobenim prejšnjim. Da je položaj dejansko edinstven, in preobrat, ki nastopa, dejansko dokončen, lahko uvidimo samo tako, da se seznanimo z novimi potmi in se s stališč, kamor vodijo, ozremo na vsa prizadevanja, ki so veljala za "filozofska".

Te poti izhajajo iz *logike*. Njen začetek je nejasno uvidel *Leibniz*, pomembne poti pa sta v zadnjih desetljetjih odprla *Gottlob Frege* in *Bertrand Russell*, do odločilnega preobrata pa je prvi prodrl *Ludwig Wittgenstein* (v "Logično filozofskem traktatu", 1922).

Kot je znano, so matematiki v zadnjih desetletjih odkrili nove logične metode, sprva za rešitev svojih lastnih problemov, ki se niso dali razrešiti s pomočjo tradicionalnih form logike; potem pa je ta tako nastala logika (glej *Carnapov* članek v tem zvezku) tudi sicer že zdavnaj izkazala svoje prednosti pred starimi formami in jih brez dvoma skoraj popolnoma izpodrinila. Je torej ta logika to veliko sredstvo, o katerem sem govoril, ki bi nam omogočilo, da se načeloma rešimo vseh filozofskih sporov, nam ona nemara ponuja splošne predpise, s kateri bi lahko vsaj načeloma rešili vsa tradicionalna vprašanja filozofije?

Če bi bilo tako, potem skoraj ne bi imel pravice reči, da je ustvarjen popolnoma nov položaj, ker bi s tem dosegli samo nek napredek, ki se razlikuje v stopnji, tako rekoč tehnični napredek, kakor je, recimo, iznajdba bencinskega motorja končno omogočila rešitev problema letenja. Tako zelo pa tudi ne moremo ceniti nove metode: zgolj z izoblikovanjem neke metode ne moremo nikoli narediti nečesa tako načelnega. Zato se za tako velik obrat ne moremo zahvaliti samo njej sami, temveč nečemu povsem drugemu, ki ga je bržkone omogočila in spodbudila, se pa dogaja v neki globlji plasti: to je vpogled v bistvo logičnega samega.

Da je logično v nekem smislu čisto formalno, je bilo zgodaj in pogosto izrečeno; vendarle bistvo čiste forme ni bilo dejansko jasno. Pot k jasnosti izhaja iz dejstva, da je vsako spoznanje nek izraz, neka upodobitev. Izraža namreč dejstva, ki so spoznana v njej, to pa se lahko zgodi na poljubno mnogo načinov, v poljubnih jezikih, s poljubno arbitrarnimi znakovnimi sistemi; vsi ti možni načini upodabljanja morajo, če sicer dejansko izražajo isto spoznanje, ravno zaradi tega imeti nekaj skupnega, to skupno pa je njihova logična forma.

Tako je vsako spoznanje spoznanje samo zaradi svoje forme; z njo prikazuje spoznana stanja stvari, forma sama pa ne more biti spet prikazana; pri spoznanju je vse odvisno samo od nje, vse ostalo je nebistven in naključen material izraza, nič drugače kot črnilo, s katerim zapišemo nek stavek.

Ta preprost uvid ima vseobsežne posledice. Z njim se najprej odpravijo tradicionalni problemi "spoznavne teorije". Na mesto raziskovanj človeških "spoznavnih zmožnosti" stopi, kolikor ne more biti prepuščeno psihologiji, ovedenje o bistvu izraza, upodobitve, t.j. ovedenje o bistvu vsakega možnega "jezika" v najbolj splošnem smislu besede. Vprašanja po "veljavi in mejah spoznanja" odpadejo. Spoznatno je vse, kar se da izraziti, to pa je vse, po čemer lahko smiselno vprašamo. Zato ne obstajajo vprašanja, na katera načeloma ne bi mogli odgovoriti, ne obstajajo načeloma nerešljivi problemi. Kar smo dosedaj imeli za takšna vprašanja, niso prava vprašanja, temveč nesmiselna nizanja besed, ki na zunaj sicer izgledajo kot vprašanja, ker se zdi, da izpolnjujejo običajna pravila slovnice, dejansko pa sestojijo iz praznih glasov, ker kršijo globoka notranja pravila logične sintakse, ki jih je odkrila nova analiza.

Vedno, kadar obstaja nek smiseln problem, lahko tudi vselej nakažemo pot, ki vodi k njegovi rešitvi, kajti pokaže se, da navedba te poti v temelju sovpada s tem, da ta smisel že imamo; kako praktično stopamo po tej poti, pa seveda omejujejo dejanske okoliščine, npr. pomanjkljive človeške zmožnosti. Akt verifikacije, pri katerem se pot rešitve končno konča, je vedno te vrste: je nastop nekega določenega stanja stvari, ki je ugotovljeno z opazovanjem, z neposrednim doživljajem. Na ta način zares tako vsakodnevno kot v vsaki znanosti ugotavljamo resničnost (ali neresničnost) vsake izjave. Ne obstaja torej noben drug preizkus in potrditev resnic kot ta, ki ga dobimo z opazovanjem in izkustveno znanostjo. Vsaka znanost (kolikor s to besedo mislimo vsebino in človeških inštitucij za njeno pridobivanje) je nek sistem spoznanj, t.j. sistem resničnih izkustvenih stavkov; celota znanosti pa je, vključno z izjavami vsakdanjega življenja, sistem spoznanj; izven tega področja ne obstaja še neko področje "filozofskih" resnic, filozofija ni sistem stavkov, ni znanost.

Kaj pa potem je? No, sicer ni znanost, pa je vendar nekaj tako pomembnega in velikega, da si jo nekateri še naprej, tako kot nekoč, dovolijo častiti kot kraljico znanosti; saj ni nikjer napisano, da bi kraljica znanosti tudi sama morala biti znanost. V njej sedaj – to pa je, pozitivno gledano, ta veliki preobrat, ki je danes prisoten – namesto nekega sistema spoznanj prepoznamo sistem *dejanj*; ona je namreč tista dejavnost, s katero ugotavljamo ali odkrivamo *smisel* izjav. Filozofija stavke razjasni, znanost jih verificira. Pri znanosti gre za resničnost izjav, pri filozofiji pa za to, kaj izjave sploh *menijo*. Vsebina, duša in duh znanosti so seveda v tem, kaj je z njenimi stavki konec koncev *menimo*; filozofska dejavnost osmišljanja je zato alfa in omega vsakega znanstvenega spoznanja. To so nekoč že popolnoma pravilno slutili, ko so dejali, da filozofija daje tako temelj kot zaključek znanstvene stavbe; zmotno je bilo samo mnenje, da fundment tvorijo "filozofski stavki" (stavki spoznavne teorije), in da je zgradba tudi okronana s kupolo filozofskih stavkov (imenovanih metafizika).

Zlahka lahko uvidimo, da delo filozofije ni v postavljanju stavkov, da se torej osmislitev izjav ne more zgoditi spet z izjavami. Kajti ko, recimo, pomen mojih besed navajam s pojasnjevalnimi stavki in definicijami, torej s pomočjo novih besed, potem se moramo dalje vprašati po pomenu teh drugih besed in tako naprej. Ta proces ne more iti v neskončnost, vedno se lahko konča samo tako, da

dejansko kažemo na nekaj, torej samo v tem, da pokažemo na to, kar menimo, v dejanjih, ki jih zares izvedemo, torej; samo teh ne moremo več dalje pojasniti in samo ti nadaljnjih pojasnitev ne potrebujejo več; zadnja osmislitev se vselej zgodi z *dejanji*, ta tvorijo filozofsko dejavnost.

Ena najtežjih zmot preteklih časov je bila ta, da so bili prepričani, da lahko pravi smisel in zadnjo vsebino spet formuliramo z izjavami, da jo torej lahko prikažemo v spoznanjih: to je bila zmota "metafizike". Metafiziki so od nekdaj stremeli k nesmiselnemu cilju (*prim*. moj spis "Doživetje, spoznanje, metafizika", Kantstudien, zvezek 31, str. 146), k temu, da bi s spoznanji izrazili vsebino čistih kvalitet ("bistvo" reči), torej to, česar se ne da povedati; o kvalitetah ne moremo ničesar povedati, temveč lahko samo v doživljaju pokažemo na njih, spoznanje pa s tem nima nobene zveze.

Tako metafizika odpade, ne zato, ker bi bila rešitev njene naloge neko podjetje, ki mu človeški razum ni dorasel (kakor je, recimo, menil *Kant*), temveč ker ta naloga sploh ne obstaja. Z odkritjem napačne postavitve vprašanja pa lahko razumemo tudi zgodovino metafizičnih sporov.

Na splošno se mora naše pojmovanje, če je pravilno, tudi historično legitimirati. Pokazati se mora, da je sposobno za spremembo pomena besede filozofija do določene mere tudi izstaviti račun.

To se zdaj tudi zares dogaja. Če je bila v starem veku, in pravzaprav vse do zadnjega časa, filozofija enostavno identična z vsakim čisto teoretičnim znanstvenim raziskovanjem, potem to kaže na to, da se je znanost ravno nahajala v nekem stadiju, v katerem je morala videti svojo glavno nalogo v pojasnitvi lastnih temeljnih pojmov; emancipacija posameznih znanosti od skupne matere filozofije pa izraža to, da je postal smisel določenih temeljnih pojmov jasen do te mere, da lahko z njimi dalje uspešno delamo. Če nadalje npr. etika in estetika ter včasih celo psihologija tudi še sedaj veljajo za filozofske panoge, potem te discipline s tem kažejo, da še ne razpolagajo z zadostno jasnimi temeljnimi pojmi, da so njihova prizadevanja še vedno usmerjena zlasti k *smislu* njihovih stavkov. In končno: če se sredi trdno konsolidirane znanosti nenadoma na katerikoli točki izkaže neka nujnost, da bi na novo razmislili o resničnem pomenu fundamentalnih pojmov in da bi s tem dosegli neko globjo zbistritev smisla, potem ta dosežek takoj čutimo kot nek eminentno filozofski dosežek; vsi se strinjajo s tem, da je bilo npr. *Einsteinovo* dejanje, ki je izhajalo iz analize smisla izjav o času in prostoru, dejansko ravno neko filozofsko dejanje. Tukaj si dovoljujemo še dodati, da je vsak povsem odločilen – tisti, ki tvori epoho – napredek znanosti vedno te vrste, da pomeni neko razbistritev smisla fundamentalnih stavkov in zato uspejo le takšni, ki so nadarjeni za filozofsko dejavnost; to pomeni: veliki raziskovalec je vedno tudi filozof.

Da pogosto nosijo ime filozofija tudi tašne duhovne dejavnosti, ki ne stremijo k čistemu spoznanju, temveč k načinu življenja, prav tako ni težko razumeti, kajti modrec izstopa iz nerazumne množice ravno s tem, da zna jasneje kot drugi pokazati smisel izjav in vprašanj o človeških odnosih, o dejstvih in željah.

Veliki preobrat filozofije pomeni tudi neko dokončno odvrnitev od določenih stranpoti, ki so jih ubirali od druge polovice 19. stoletja dalje in ki so morale pripeljati do neke popolnoma napačne ocene in vrednotenja filozofije: v mislih imam poskuse, da bi zagovarjali njen induktivni značaj in prepričanje, da sestoji iz stavkov, ki imajo zgolj hipotetično vrednost. Misel, da bi za njene stavke terjali samo verjetnost, je bila prejšnjim mislecem tuja; odklanjali so jo kot nekaj, kar ni združljivo z dostojanstvom filozofije. V tem se je izražal nek zdrav instinkt za to, da naj bi filozofija čisto zadnja opora vedenja. Vendar pa moramo sedaj v tej njeni dogmi, ki pravi, da filozofija ponuja brezpogojno resnična apriorna načela, ugledati nek zelo nesrečen izraz tega instinkta, zlasti ker filozofija sploh ne sestoji iz stavkov; toda tudi mi smo prepričani v dostojanstvo filozofije in imamo značaj negotovega in zgolj verjetnega za nezdružljiv z njo, veselimo pa se, da veliki preobrat onemogoča, da bi ji pripisali takšen značaj. Kajti na dejanja osmislitve, ki tvorijo filozofijo, pojma verjetnosti ali negotovosti sploh ne moremo aplicirati. Saj gre za določitve, ki dajejo vsem izjavam njihov smisel kot nekaj kratko malo poslednjega. Bodisi ta smisel *imamo*, potem vemo, kaj s temi izjavami menimo; bodisi ga nimamo, potem imamo pred seboj samo besede brez pomena in sploh ne izjav; ne obstaja ničesar tretjega in o verjetnosti vrednosti ne more biti govora. Tako po velikem preobratu kaže filozofija svoj značaj dokončnosti jasneje kot prej.

19 Samo zaradi tega značaja lahko končamo tudi spor sistemov. Ponavljam, da ga smemo, zaradi nakazanih vpogledov, imeti že danes za načeloma končanega in upam, da naj bi to tudi na straneh tega časopisa v njegovem novem življenjskem obdobju postalo vedno jasneje vidno.

Gotovo se bo še prenekatera zaščitnica spustila v bitko, gotovo bodo mnogi še stoletja blodili po običajnih tirih; filozofski pisci bodo še dolgo razpravljali o navideznih vprašanjih, toda končno ne bo nikogar več, ki jih bo poslušal, sami pa bodo postali takšni kot igralci, ki še nekaj časa ustvarjajo napačen vtis, preden opazijo, da so se gledalci polagoma odplazili. Potem ne bo več treba govoriti o "filozofskih vprašanjih", ker bomo o *vseh* vprašanjih govorili filozofsko, to pomeni: smiselno in jasno.

Carl G. Hempel
prevedel Borut Cerkovnik

O TEORIJI RESNICE LOGIČNIH POZITIVISTOV*

To razpravo[1] je spodbudila nedavna diskusija med prof. Schlickom in dr. Neurathom, objavljena v dveh člankih, ki sta izšla v četrtem zvezku *Erkenntnis*[2] in ki se v glavnem ukvarjata s pozitivističnima pojmoma verifikacije in resnice.

Za komentar, ki sledi, bi bilo koristno, da se naslonimo na dobro poznano grobo klasifikacijo, ki razdeli različne teorije resnice v dve glavni skupini, tj. v korespondenčne in koherenčne teorije resnice. V skladu s korespondenčnimi teorijami je resnica v neki določeni skladnosti oziroma korespondenci med izjavo in tako imenovanimi "dejstvi" oziroma "realnostjo"; v skladu s koherenčnimi teorijami pa je resnica možna lastnost celotnega sistema izjav, tj. določena soglasnost izjav z vsako drugo izjavo; v skrajnih koherenčnih teorijah je resnica celo identificirana z medsobojno združljivostjo elementov takšnega sistema.

Teorija resnice logičnih pozitivistov se je iz korespondenčne teorije postopoma razvila v zmerno koherenčno teorijo. Pretehtajmo na kratko najbolj pomembne logične stopnje tega procesa (ki ne ustrezajo natančno zgodovinskim).

Filozofske ideje, ki jih je v svojem *Logično filozofskem traktatu* razvil L. Wittgenstein in ki prestavljajo logično in zgodovinsko izhodišče raziskovanj Dunajskega kroga, običajno označujemo kot korespondenčno teorijo resnico.

V skladu z eno od Wittgensteinovih temeljnih tez imamo izjavo za resnično, če dejstvo ali stanje stvari, ki je izraženo z njo, obstaja; sicer imamo to izjavo za neresnično. Nadalje, v Wittgensteinovi teoriji so dejstva, ki tvorijo svet, razumljena tako, da konec koncev sestojijo iz določenih vrst elementarnih dejstev, ki se jih ne da več zvesti na druga dejstva. Imenujejo se atomarna dejstva, tista, ki so sestavljena iz njih, pa molekularna. Glede na ti dve vrsti dejstev lahko imamo dve vrsti izjav: atomarne izjave, ki izražajo atomarna dejstva, in molekularne izjave, ki izražajo molekularna dejstva. Logična forma, v kateri je molekularna izjava utemeljena z atomarnimi, zrcali formalno strukturo dejstev; in zato je – kakor je obstoj oziroma neobstoj molekularnega dejstva določen z obstojem oziroma neobstojem njegovih atomarnih sestavin – resnica oziroma neresnica molekularne izjave določena z ustreznimi lastnostmi atomarnih propozicij; to se pravi: vsaka izjava je razumljena kot resničnostna

* Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analisys*, zvezek 2, številka 4, januar 1935, str. 49-58.

[1] Na žalost je bilo treba razpravo dr. Hempela neznatno skrajšati. Urednik.

[2] Moritz Schlick, "Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis*, 4, str. 79. Otto Neurath, "Radikaler Physikalismus und 'Wirckliche Welt'", *Erkenntnis*, 4, str. 346.

funkcija atomarnih izjav.

Wittgensteinove ideje, ki se tičejo resnice, so bile precej splošno sprejete v zgodnjem Dunajskem krogu. Prvi je dvome, ki so se kmalu razvili v zelo odločno oporekanje, zasejal dr. Neurath. Pomembnost Neurathovih idej je prvi uvidel prof. Carnap. Dodal je nekaj svojih najbolj pomembnih tez in jim dal bolj natančno obliko, on in Neurath pa sta, z medsebojnim vplivom, razvila te ideje do teorije resnice, s katero se bomo ukvarjali.

Grobo, toda tipično formulacijo glavnih tez dr. Neuratha lahko podamo na sledeč način.[3]

Znanost je sistem izjav ene vrste. Vsako izjavo lahko združimo ali primerjamo z vsako drugo izjavo, npr. zato, da bi lahko sklepali iz sestavljenih izjav ali da bi videli, če so združljive z vsako drugo izjavo ali ne. Toda izjav nikoli ne primerjamo z neko "realnostjo", z "dejstvi". Nihče, ki zagovarja razcep med izjavami in realnostjo, ne more podati natančne sodbe o tem, kako bi sploh lahko izpeljali primerjavo med izjavami in dejstvi in kako bi sploh lahko dognali strukturo dejstev. Zato ni ta razcep nič drugega kot rezultat neke podvojene metafizike, vsi problemi, ki so povezani z njo, pa so samo psevdoproblemi.

Toda, kako lahko s takšnega stališča označimo resnico? Očitno Neurathove ideje implicirajo neko koherenčno teorijo.

Najprej je Carnap razvil določeno obliko primerne koherenčne teorije, katere temeljno idejo lahko pojasnimo s sledečim razmišljanjem: Če je možno, da iz Wittgensteinove teorije odstranimo relacijo do "dejstev" in označimo določen razred izjav kot resnične atomarne izjave, bi nemara lahko ohranili pomembne ideje Wittgensteinove, ki se tičejo izjav in njihovih zvez, ne bi bili pa več odvisni od usodnega soočanja izjav in dejstev ter od vseh nadležnih posledic, ki so povezane z njim.

Iskan razred propozicij se je ponujal v razredu tistih izjav, ki izražajo rezultat nekega čisto neposrednega izkustva brez kakršnegakoli teorijskega dodatka. Imenovali so jih protokolarne izjave, prvotno pa so bile zamišljene kot takšne, ki ne potrebujejo nobenega dodatnega preizkusa.

Zamenjava pojma atomarnih izjav s pojmom protokolarnih izjav je bil *prvi* korak v opuščanju Wittgensteinove teorije resnice.

Sprememba stališča, ki se tiče formalne strukture sistema znanstvenih izjav, predstavlja *drugi* korak razvoja, ki vodi od Wittgensteinove k teoriji resnice Carnapa in Neuratha.

Po Wittgensteinovem mnenju propozicija, ki ne more biti dokončno verificirana, nima pomena; z drugimi besedami, propozicija ima pomen, če in samo če je

[3] Glej "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis*, 2, str. 393; "Physikalismus", *Scentia*, november 1931; "Sozialbehaviorismus", *Sociologus*, 8 (1932), str. 281; *Einheitswissenschaft und Psychologie*, v nizu *Einheitswissenschaft*, Gerold, Dunaj 1933; "Protokollsätze", *Erkenntnis*, 3, str. 204.

resničnostna funkcija atomarnih propozicij.

Takoimenovani zakoni narave, kakor bom razložil spodaj, ne morejo biti popolnoma verificirani; zato – v skladu s *Traktatom* – sploh ne predstavljajo izjav, ampak samo navodila za uvajanje izjav, ki imajo pomen.

Toda ko je razvijal teorijo, o kateri govorim, je Carnap privzel, da so v znanosti empirični zakoni formulirani v istem jeziku kot druge izjave in da so – zato da bi izpeljali napovedi – združeni s singularnimi izjavami.

Zato je sklepal, da je bil Wittgensteinov kriterij za izjave, ki imajo pomen, preozek in ga moramo zato zamenjati s širšim. Empirične zakone označi kot splošne implikacijske izjave, ki se po svoji formi razlikujejo od tako imenovanih singularnih izjav kot "Tukaj je sedaj 20 stopinj Celzija".

Splošno izjavo preizkusimo s pregledovanjem njenih singularnih posledic. Ker pa vsaka splošna izjava določa neskončen razred singularnih posledic, ne more biti dokončno in popolnoma verificirana, ampak jo lahko te samo bolj ali manj podpirajo: splošna izjava ni resničnostna funkcija singularnih izjav, ampak ima v relaciji do njih značaj *hipoteze*. Isto dejstvo lahko izrazimo na sledeč način: splošnega zakona ne moremo formalno deducirati iz neke končne množice singularnih izjav. Vsaka končna množica izjav dopušča neskončen niz hipotez, med katerimi vsaka implicira vse singularne izjave, na katere se nanaša. Tako v uvajanju sistema znanosti obstaja konvencionalen moment; izbirati moramo med velikim številom hipotez, ki so logično enako možne, v splošnem pa izberemo tisto, ki se odlikuje s formalno enostavnostjo, kot sta pogosto poudarjala Poincaré in Duhem.

Nadalje je pomembno, da se spomnimo, da imajo v relaciji do protokolarnih izjav tudi singularne izjave – kot je pokazal Carnap v "Unity of Science" – značaj hipotez. Naj omenimo, da so posledično celo singularne izjave, ki jih privzamemo in ki jih imamo za resnične, odvisne od tega, katerega od formalno možnih sistemov izberemo.

Naša izbira je logično arbitrarna, toda veliko število možnosti za izbiro je praktično omejeno s psihološkimi in sociološkimi faktorji, kot je poudarjal posebej Neurath.

Tako moramo opustiti tudi drugo temeljno načelo "Traktata": resnice oziroma neresnice vsake izjave ne moremo več definirati v terminih določenih temeljnih izjav, pa če so to atomarne izjave, protokolarne izjave ali kakšna druga vrsta singularnih izjav. Ker bi se celo za običajne singularne izjave pokazalo, da so – v relaciji do temeljnih izjav – hipoteze. Hipoteza torej ne more biti povsem in dokončno verificirana s končnim nizom singularnih izjav; hipoteza ni resničnostna funkcija singularnih izjav in posledično singularna izjava, ki sama ni temeljna izjava, ni resničnostna funkcija temeljnih izjav.

Tako prečiščena analiza formalne strukture sistema izjav vsebuje bistveno izgubo

oziroma zmehčanje pojma resnice; ker lahko – v skladu s pravkar omenjenimi razmišljanji – rečemo: v znanosti je izjava sprejeta za resnično, če je zadostno podprta s protokolarnimi izjavami. Tako se v znanosti zgodi, da kdo opusti najmanj eno od omenjenih protokolarnih izjav.

To pa označuje bistveno značilnost, ki jo teorija, ki jo preučujemo tukaj, še vedno deli z Wittgensteinovim stališčem: načelo zvajanja preizkusa vsake izjave na določeno vrsto primerjave med izjavo, za katero gre, in določenim razredom temeljnih propozicij, ki so razumljene kot dokončne in ne dopuščajo nobenega dvoma.

Tretjo in *zadnjo* stopnjo logičnega razvoja, ki ga preučujemo tukaj, lahko označimo kot proces, ki je iz teorije resnice odstranil celo to značilnost.

Vsekakor si lahko – kot je precej zgodaj poudaril dr. Neurath – zamislimo, da protokol določenega opazovalca vsebuje med seboj protislovni izjavi, recimo "Ta madež vidim kot popolnoma temno moder in tudi kot popolnoma svetlo rdeč." In če se to zgodi v znanosti, potem kdo opusti najmanj eno od omenjenih protokolarnih izjav.

Tako protokolarnih izjav ne moremo več razumeti kot določujoč in nespremenljiv temelj celotnega sistema znanstvenih izjav, čeprav je res, da se – ko hočemo preizkusiti kakšno propozicijo – pogosto vračamo ravno k protokolarnim izjavam. Ali, kot pravi Neurath: ne odrekamo se razsodniku, ki odloča o tem, ali naj bo izjava, za katero gre, sprejeta ali zavrnjena; tega razsodnika predstavlja sistem protokolarnih izjav. Toda naš razsodnik je zamenljiv. Carnap podpira isto stališče, ko pravi: ne obstajajo absolutno prve izjave za uvajanje znanosti; za vsako izjavo, ki ima empiričen značaj, celo za protokolarne izjave, je lahko potrebno nadaljnjo upravičenje, npr. protokolarne izjave nekega opazovalca lahko upravičijo izjave, ki jih vsebuje poročilo psihologa, ki preiskuje zanesljivost opazovalca pred ali celo med opazovanjem.

Tako lahko vsaki empirični izjavi pripišemo verigo korakov preizkušanja, v kateri ni absolutno zadnjega člena. Ta je odvisen od naše odločitve, kdaj prekinemo proces preizkušanja in zato znanosti ne moremo več primerjati s piramido, ki se dviguje na trdnih temeljih. Neurath znanost raje primerja z ladjo, ki jo neprestano spreminjamo na odprtem morju, ki pa je nikoli ne moremo zapeljati v suhi dok in rekonstruirati od kobilice navzgor.

Očitno te splošne ideje implicirajo koherenčno teorijo resnice. Poudariti pa moramo, da – čeprav govorita samo o izjavah – Carnap in Neurath na noben način ne nameravata reči: "Dejstva ne obstajajo, obstajajo samo propozicije." Nasprotno, navzočnost določenih izjav v protokolu opazovalca ali v znanstveni knjigi imata za empirično dejstvo, propozicije pa nastopajo kot empirični predmeti. Kaj avtorja zares nameravata reči, lahko bolj natančno izrazimo zahvaljujoč Carnapovemu razlikovanju med materialnim in formalnim govornim

načinom.[4]

Kot je pokazal Carnap, vsako nemetafizično premišljevanje o filozofiji pripada področju logike znanosti, razen če ne zadeva empiričnih vprašanj in je lastno empirični znanosti. In vsako izjavo logike znanosti je možno formulirati kot neko trditev, ki se tiče samo določenih lastnosti in relacij znanstvenih propozicij. Tako v tem formalnem govornem načinu tudi pojem resnice lahko opišemo – grobo formulirano – kot zadostno skladnost med sistemom potrjenih protokolarnih izjav in logičnimi posledicami, ki jih lahko izpeljemo iz izjave in drugih izjav, ki so že sprejete.

In ni samo možno, ampak veliko bolj ustrezno, da uporabljamo ta formalni način, ne pa materialnega. Ker drugi vsebuje mnogo psevdoproblemov, ki jih v pravilnem formalnem načinu ne moremo formulirati.

Reči, da empirične izjave "izražajo dejstva" in – kar iz tega sledi – da je resnica v določeni korespondenci med izjavami in "dejstvi", ki jih jih te izjave izražajo, je tipična oblika materialnega govornega načina.

Psevdoproblemi, ki so z njim povezani, so še vedno živi v mnogih ugovorih proti Carnapovim in Neurathovim idejam; to velja tudi za nekatere ugovore, ki so razloženi v članku prof. Schlicka (in za nekatera razmišljanja – ki so tem precej podobna –, ki jih je nedavno razvil B. v. Juhos).[5]

Prof. Schlick začenja z ugovorom, da bi nas radikalno opuščanje ideje sistema nespremenljivih temeljnih izjav nazadnje prikrajšalo za idejo o neki absolutni osnovi védenja in vodilo k nekemu popolnemu relativizmu glede problema resnice.

Toda odgovoriti moramo, da sintaktična teorija znanstvene verifikacije ne more podati nekega teoretičnega mnenja o tem, kar ne obstaja v sistemu znanstvene verifikacije. In vsekakor, nihče ne bo nikjer v znanosti našel kriterija za absolutno nevprašljivo resnico. Da bi imel neko relativno visoko stopnjo gotovosti, se bo vrnil k protokolarnim izjavam verostostojnih opazovalcev; toda celo te lahko odpirajo prostor drugim dobro podprtim izjavam in splošnim zakonom. Tako je zahteva po absolutnih resničnostnih kriterijih za empirične izjave neustrezna; izhaja iz neresnične predpostavke.

Lahko rečemo, da iskanje kriterija absolutne resnice predstavlja enega od psevdoproblemov, ki pripada materialnemu govornemu načinu: vsekakor bo fraza, da je preizkušanje neke izjave v tem, da jo primerjamo z dejstvi, brez težav obudila fantazijo o enem končnoveljavnem svetu z določenimi končnoveljavnimi lastnostmi, in bo tako koga brez težav zapeljala k temu, da bo spraševal po sistemu izjav, ki poda nek dokončen in resničen opis tega sveta in ki bi moral biti označen kot absolutno resničen. Z uporabo formalnega govornega načina pa

[4] Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Dunaj 1934; Carnap, "Philosophy and Logical Syntax", predavanje v Londonu, 1934, predstavljeno v *Analysis*, zvezek 2, številka 3; Carnap, "The Unity of Science", *Psyche Miniatures*, 63 (1934), London.

[5] B. v. Juhos, "Kritische Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie des Pysikalismus", *Erkenntniss*, 4, str. 397.

nesporazum, ki dopušča nepravilno formulacijo, izgine, z njim pa tudi motiv za iskanje kriterijev absolutne resnice.

Prof. Schlick privzema neko absolutno trdno osnovo védenja; toda po drugi strani priznava, da je v neki teoriji resnice koristno upoštevati samo propozicije. Zato mu preostane samo en način za označitev resnice, to je: privzeti, da obstaja nek določen razred izjav, ki so sintetične, pa vseeno absolutno, nevprašljivo resnične, v primerjavi s katerimi bi lahko preizkusili vsako drugo izjavo. In prof. Schlick dejansko privzema, da obstajajo izjave, ki imajo ta značaj; imenuje jih "Konstatierungen" ("ugotovitve") in jim pripisuje obliko "Tukaj zdaj tako in tako", npr. "Tukaj zdaj vzporedno modro in rumeno" ali "Tukaj zdaj bolečina".

Toda prof. Schlick sam priznava, da je vsaka znanstvena izjava hipoteza, ki jo lahko opustimo, in je zato zavezan k temu, da privzame, da njegove "Konstatierungen", ki jih ne moremo opustiti, niso znanstvene izjave, ampak predstavljajo povod za uvajanje protokolarnih izjav, ki jim ustrezajo; npr. "Opazovalec Miller je videl v tem času na tem mestu vzporedno modro in rumeno".

Za te "Konstatierungen" prof. Schlick zahteva, da (1) jih – za razliko od običajnih empiričnih izjav – razumemo in verificiramo v *enem* dejanju, tj. tako, da jih primerjamo z dejstvi. S tem se vrača k materialnemu govornemu načinu in celo opisuje "Konstatierungen" kot trdne točke stika med védenjem in realnostjo. Neprijetne posledice takšne oblike razmišljanja smo ravnokar izpostavili. (2) Prof. Schlick privzema, da "Konstatierungen" ne moremo zapisati tako kot običajne izjave in da so veljavne samo v enem trenutku, tj. takrat, ko so uvedene. Toda potem je nemogoče razumeti, kako lahko neko "Konstatierung" primerjamo z običajno znanstveno izjavo. Takšna primerjava bi bila nujna, ker prof. Schlick privzema, da je vsaka empirična izjava na koncu preizkušena s "Konstatierungen".

Toda še vedno je potrebno premisliti izhodišče idej prof. Schlicka. To je sledeče:

Carnapove in Neurathove teze, da je v znanosti neka izjava sprejeta kot resnična, če je zadostno podprta s protokolarnimi izjavami, vodi v nesmisel, če zavrnemo idejo o absolutno resničnih prototokolarnih izjavah; ker si kdo lahko očitno domišlja mnogo različnih sistemov protokolarnih in hipotetičnih izjav, v katerih so druge zadostno podprte s prvimi; in vsak od teh različnih sistemov, ki je lahko celo nezdružljiv z vsakim drugim, bi bil – v skladu s Carnapovim in Neurathovim formalnim kriterijem – resničen. Za vsako pravljično zgodbo bi lahko konstruirali nek sistem protokolarnih izjav, s katerim bi bila zadostno podprta; toda za pravljično zgodbo rečemo, da je neresnična, za izjave empirične znanosti pa, da so resnične, čeprav oboje izpolnjuje navedeni formalni kriterij.

Na kratko: katere značilnosti so – v skladu s Carnapovim in Neurathovim stališčem – tiste, s katerimi razlikujemo resnične protokolarne izjave naše znanosti od neresničnih protokolarnih izjav neke pravljične zgodbe?

Kot poudarjata Carnap in Neurath, med tema dvema sistemoma, ki smo ju primerjali, seveda ne obstaja nobena formalna, nobena logična, ampak *empirična* razlika. Sistem protokolarnih izjav, ki ga imenujemo resničen in na katerega se nanašamo v vsakodnevnem življenju in v znanosti, lahko označimo z zgodovinskim dejstvom, da je to sistem, ki ga dejansko sprejema človeštvo, predvsem pa znanstveniki našega kulturnega kroga; in "resnične" izjave lahko v splošnem označimo kot tiste, ki so zadostno podprte s tem sistemom dejansko sprejetih protokolarnih izjav.[6]

Sprejete protokolarne izjave razumemo kot izgovorjene ali napisane fizične predmete, ki jih proizvedejo omenjeni subjekti; in možno bi bilo, da protokolarne izjave, ki jih proizvedejo različni ljudje, ne bi dopuščale izgradnje enega in edinstvenega sistema znanstvenih izjav, tj. nekega sistema, ki bi bil zadostno podprt s celotno množico protokolarnih izjav različnih ljudi; k sreči pa ta možnost ni uresničena: dejansko se bo vsaj večina znanstvenikov slej ko prej dogovorila in bo tako – kot neko empirično dejstvo – iz njihovih protokolarnih izjav logično sledil nek nenehno naraščajoč in razširjajoč se sistem koherentnih izjav in teorij.

V odgovoru na Zilselov ugovor[7] Carnap[8] doda opazko, ki nam nemara omogoča, da razložimo to srečno empirično dejstvo.

Kako naj se naučimo proizvajati "resnične" protokolarne izjave? Očitno z usposabljenjem. Kakor navadimo otroka – s tem, da mu damo dober primer ali da ga primemo za usta –, da izpljune češnjevo koščico, tako ga usposobimo tudi za to, da – pod določenimi okoliščinami – proizvede določene izgovorjene ali napisane izjave, npr. da reče "Lačen sem" ali "To je rdeča žoga".

In lahko rečemo, da so mladi znanstveniki usposobljeni na enak način, ko jih v okviru njihovih univerzitetnih tečajev naučijo, da – pod določenimi pogoji – proizvedejo takšne izjave kot "Kazalec je zdaj pokril zarezo na lestvici številka 5" ali "To je beseda v stari visoki nemščini" ali "Ta zgodovinski dokument izvira iz 17. stoletja".

Nemara lahko to dejstvo splošnega in precej skladnega usposabljanja znanstvenikov v določeni meri razloži edinstven sistem znanosti.

Razvoj pojma resnice, o katerem smo razpravljali, je zelo soroden s spremembo stališča, ki se tiče logične funkcije protokolarnih izjav. Naj končam z nekaj opazkami, ki se nanašajo na to točko.

Carnap je najprej uvedel pojem protokolarnih izjav, da bi označil temelj za preiskušanje empiričnih izjav; da bi ga ločil od Wittgensteinovih načel, je pokazal, da imajo – v relaciji do protokolarnih izjav – celo singularne izjave

[6] Tako resnica ni brez kakršnekoli omejitve zvedena na formalne lastnosti nekega sistema izjav: Carnap in Neurath ne zagovarjata čiste koherenčne teorije, ampak – kot smo izjavili na začetku – neko zmerno koherenčno teorijo resnice.

[7] Zilsel, "Bemerkungen zur Wissenschaftslogik", *Erkenntnis*, 3, str. 143.

[8] Carnap, "Erwiderung auf Zilsel und Duncker", *Erkenntnis*, 3, Str. 177.

značaj hipotez: ne morejo biti dokončno verificirane, ampak so lahko s protokolarnimi izjavami samo bolj ali manj potrjene. Ne obstaja pa natančno pravilo, ki bi določilo minimalno stopnjo potrditve, ki bi bila nujna za to, da neko izjavo sprejmemo: na koncu je to, ali neko izjavo sprejmemo ali zavrnemo, odvisno od odločitve.

In v nazadnje nastali obliki Carnapove in Neurathove teorije so protokolarne izjave še bolj radikalno oropane svojega značaja temelja: izgubijo neodstranljivost, ki jim je bila izvirno pripisana; celo protokolarne izjave so – v relaciji do ostalih izjav celotnega sistema – razkrinkane kot hipoteze; tako je neka protokolarna izjava, kakor vsaka druga izjava, na koncu sprejeta ali zavrnjena z odločitvijo.

Tako mislim, da ne obstaja več nobena razlika med protokolarnimi izjavami in drugimi izjavami.

Dr. Neurath predlaga, da termin "protokolarne izjave" omejimo na izjave določene oblike, tj. na tiste izjave, v katerih nastopa ime opazovalca in rezultat opazovanja. S tem hoče poudariti empirični značaj znanosti, v kateri korenit preizkus večinoma vodi do opazovalnih izjav.

Prof. Carnap po drugi strani poudarja, da (1) preizkus v vseh primerih ne vodi do takšnih opazovalnih izjav, (2) da so lahko opazovalne izjave te vrste, ki jih ima v mislih dr. Neurath, preizkušene z zvajanjem na izjave, ki imajo celo drugačno boliko. In (3) poudarja, da je določitev formalnih značilnosti protokolarnih izjav v vsakem primeru stvar konvencije, ne pa dejansko vprašanje. To ponazori s skiciranjem treh različnih konvencij, med katerimi lahko – zato da bi formalno označili nek razred protokolarnih izjav – izberemo katerokoli. Eno od teh konvencij je predlagal dr. Popper; njegova konvencija dopušča, da lahko kot protokolarne izjave nastopajo izjave katerekoli oblike. Za prof. Carnapa je konvencija dr. Popperja najbolj primerna in najbolj enostavna od vseh konvencij, ki jih je obravnaval. In zares mislim, da ravno ta konvencija na najboljši način ustreza Carnapovim in Neurathovim splošnim stališčem o verifikaciji in resnici.

Tako lahko na koncu pojem protokolarnih stavkov postane nepotreben. Toda bil je vsaj najbolj bistven pomožni pojem; to, da ga relativiziramo ali popolnoma zavrnemo, pa predstavlja zadnji korak v nekem širšem teoretičnem razvoju.

Končno pretehtajmo učinke, ki jih je ta razvoj imel na problem atomarnih dejstev, ki igrajo pomembno vlogo v Wittgensteinovi teoriji.

Zahvaljujoč pravilnemu izražanju problemov, ki naj bodo rešeni v formalnem govornem načinu, je dvojno vprašanje o tem, kaj so atomarna dejstva in kaj atomarne izjave, razkrinkano kot eno samo vprašanje, ki je najprej izraženo v materialnem in nato v formalnem načinu.

Tako ostane samo en problem, tj. najti strukturo atomarnih izjav oziroma – v različici, ki jo dolgujemo prof. Carnapu – najti logično formo protokolarnih izjav.

Ta problem je najprej, npr. v "Unity of Science", razumel kot dejansko vprašanje; toda potem so Carnapova razmišljanja pripeljala do rezultata, da forme protokolarnih izjav ne moremo najti, ampak jo moramo utrditi s konvencijo. Ta uvid pa iz teorije logičnih pozitivistov o verifikaciji in resnici odstrani ostanek absolutizma, ki ga povzročajo metafizične težnje in ki ga ne moremo upravičiti s pravilno sintaktično analizo znanosti.

Bruselj, december 1934

Boran Berčić
Filozofska fakulteta na Reki

POZITIVISTIČNA KRITIKA *COGITA* II

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

Ključne besede: cogito, logični pozitivizem, Descartes.

Reichenbachova empiristična pojasnitev jastva

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

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

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

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

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

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

Reichenbach versus Descartes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- pojmovni aparat;

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

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

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

Ali je izkustvo pred jastvom ali jastvo pred izkustvom?

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

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

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

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

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

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

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

Ali je *cogito* gotov?

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

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

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

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

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

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

Ali je Reichenbachov kriterij jastva pravilen?

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

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

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

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

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

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

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

Ali je iskanje popolne gotovosti spoznanja sploh legitimno?

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

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

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

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

Duh in telo

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

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

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

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

Von Misesov komentar *cogita*

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

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

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

nismo upravičeni sprejeti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

prevedel Mensud Memić

prevedel Mensud Memić

POSITIVISTIC CRITICISM OF COGITO II

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

Keywords: cogito, logical positivism, Descartes.

Literatura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

WITTGENSTEIN IN DUNAJSKI KROG

V članku predstavljam nekatere osnovne poglede na naloge in predmet filozofije, kakor so se izkristalizirali v času, ko je Ludwig Wittgenstein intenzivno sodeloval s člani *Dunajskega kroga*. Obdobje sovpada z Wittgensteinovim prelomom z *Logično filozofskim traktatom* in vzponom *Dunajskega kroga*. Predstavim izhodišča njihovega ukvarjanja s filozofijo ter razlike med Wittgensteinovim razumevanjem filozofije v letih 1929-1932 in tem, kako sta v tem času filozofijo razumela Otto Neurath in Rudolf Carnap.

Ključne besede: logika, filozofija, logični pozitivizem, Ludwig Wittgenstein.

Znano je, da je Wittgenstein v svojem "vmesnem obdobju", torej v času preloma s *Traktatom*, delil mnoge filozofske poglede s člani tako imenovanega *Dunajskega kroga*, ki ga je vodil Moritz Schlick. Izhodišča, na katerih so svoje "antimetafizične" sisteme gradili Otto Nurath, Hans Hahn, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann in že omenjeni Schlick, če naj tukaj navedem samo najbolj znane predstavnike "trdega jedra" *Dunajskega kroga*, so – gledano načeloma – izhodišča, ki si jih je Wittgenstein zadal pri svojem logično filozofskem ukvarjanju s problemi jezika, misli in sveta. Naj navedem najosnovnejša[1]: *logična analiza kot temelj kakršnegakoli ukvarjanja s filozofijo, zavračanje smiselnosti metafizičnih trditev, problem verifikacije in resnice*. Ta izhodišča pa lahko vodijo do različnih rešitev. Logično analizo namreč lahko razumemo kot tisto, ki se ukvarja z idealnim (formalnim) jezikom ali pa le kot okvir, ki nam v najsplošnejši obliki daje smernice za obravnavo konkretnega (vsakdanjega) jezika. Zavračanje smiselnosti metafizičnih trditev je samo načelno, dokler ne opredelimo, katere trditeve smatramo kot metafizične. Verifikacija predpostavlja odločitev med tem, kako v različnih (jezikovnih) sistemih ta poteka na različne načine in ima v vsakem od njih svojo utemeljitev, in tem, da obstaja en in edini jezik enotne znanosti, v katerem lahko svojo utemeljitev najdejo vse – zgolj na videz različne – trditve.

Člane *Dunajskega kroga* lahko na podlagi načina izpeljevanja teh izhodišč (ki

[1] V članku se omejujem na obdobje, v katerem je Wittgenstein bolj ali manj aktivno sodeloval s člani *Dunajskega kroga*, ki sovpada z obdobjem njegovega "preloma" s *Traktatom*, torej na čas med letoma 1929 in 1933. To obdobje se je končalo z Wittgensteinovim sporom s Carnapom glede *fizikalizma*. Po drugi strani bi to časovno obdobje lahko imenovali tudi obdobje vzpona *Dunajskega kroga*, nekaj let zatem pa je ta združba "znanstveno navdahnjenih filozofov" začela razpadati, najprej z ubojem Moritza Schlicka, potem pa je njen dokončen razpad "omogočil" Hitlerjev *Anschluß* avstrijske republike, zaradi česar je večina članov *Dunajskega kroga* – zaradi svojega židovskega porekla ali zaradi socialistične politične usmeritve – morala emigrirati. Večina je takrat odšla – Carnap že nekaj let prej v Chicago – v Združene države, Waismann pa je emigriral v Anglijo in filozofsko deloval v Cambridgeu.

"po naključju" sovpada tudi z osebno naklonjenostjo) razdelimo na dve skupini, ki sta se razlikovali v tem, kako je mogoče ta izhodišča tudi izpeljati. Schlicka in Waismanna bi lahko označili za tista člana *Dunajskega kroga*, ki sta zvesto sledila Wittgensteinu, medtem ko se je Carnap mnogokrat, s podporo Neuratha, odkrito postavil nasproti Wittgensteinovim rešitvam filozofskih problemov. Carnap se je – za razliko od Wittgensteina, ki je v tridesetih letih zagovarjal stališče, da naj se filozofska logika ukvarja z jezikom, ki ga uporabljamo, torej z *običajnim* jezikom – zavzemal za izgradnjo takšnih *umetnih* jezikov, ki ne bi bili podvrženi dvoumnostim, ki jih vsebuje običajni jezik in se pri tem naslonil na Tarskega koncept razlikovanja meta in predmetnega jezika. Tu mu Neurath ni sledil, skupaj pa sta izgrajevala koncept enotne znanosti, ki je v zgodovini analitičnofilozofske misli bolj znan pod nazivom *fizikalizem*. Kako je enoten jezikovni sistem *Traktata* razpadel na množico avtonomnih sistemov, je bolj ali manj znano[2], tako da je s tega stališča razlika med Wittgensteinom na eni ter Carnapom in Neurathom na drugi strani vsaj načeloma jasna.

Schlick in predvsem Waismann pa sta bila v začetku tridesetih let bolj ali manj apologeta Wittgensteinovih filozofskih razmišljanj, zato bom v drugem delu članka – po prikazu osnovnih idej logičnega pozitivizma, kamor lahko na nek način štejemo tudi Wittgensteina – opisal, kako sta Schlick in Waismann predstavljala in zagovarjala Wittgensteinove misli. Tretji del prinaša prikaz Carnapovih rešitev filozofskih problemov predvsem v njegovem delu *Der logische Aufbau der Welt*, na katerega se bomo – poslovenjeno – nanašali tudi kot na *Logično izgradnjo sveta* ali skrajšano *Izgradnjo*. Hkrati s predstavitvijo Carnapove konstitucijske teorije bom prikazal razlike med Wittgensteinovo in Carnapovo filozofsko pozicijo v začetku tridesetih letih, ki je svoj "profani" izraz dobila v sporu o tem, kdo izmed obeh mislecev – Wittgenstein je očital Carnapu, da je zavestno in brez navedbe prevzel njegove ideje – je izvirni avtor zamisli o tako imenovanem *fizikalizmu*

Izhodišča (logičnega) pozitivizma

Stegmüller (1978: 346) "bistvo" empirizma strni v sledečo formulo:

> "Nemogoče je z golim razmišljanjem in brez empirične kontrole (s pomočjo opazovanja) dobiti kakršnokoli informacijo o takšnosti in zakonih dejanskega sveta."

Empirizem je zanikanje filozofije kot znanosti o dejanskosti[3], kar pa ni novost logičnega pozitivizma, ampak je takšno stališče poudarjal na primer že Hume. Če pa filozofija kot znanost o dejanskem ni več mogoča, se takoj postavi vprašanje, na katero "predmetnost" naj se filozofija še nanaša? In še posebej: kako se jo loteva – v nasprotju s starim – novi pozitivizem tridesetih let? Vir spoznavanja –

[2] Tisti, ki bi se s filozofskimi pogledi Ludwiga Wittgensteina rad še podrobneje seznanil, naj vzame v roke knjigo Andreja Uleta *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*, ZIFF, Ljubljana 1990. Lahko pa prebere tudi moj članek "Stališče pripomb k logični formi", Analiza, 2(1997), str. 93-107).

[3] Stegmüller kot motive za nastanek novega empirizma navaja nasprotje med napredkom posameznih znanstvenih disciplin in življenjsko potjo filozofije, kajti tedaj, ko je vedno več področij raziskanih z metodami specialnih znanosti, postane dvomljivo, ali sploh še kaj ostane za filozofski nauk o dejanskosti. Še posebno, če primerjamo razvoj znanosti z razvojem filozofije. (Stegmüller, 1978: 351)

tako "starih" kot "novih" empiristov – je samo *čutno izkustvo*, tako imenovani stari empiristi so se zato omejili na (bolj ali manj empirično) analizo občutkov, novi pa so filozofiji predpisali, da razloži oziroma pojasni, kako se *v jeziku* nanašamo na to "danost". Oboji pa nasproti čutnemu izkustvu predpostavljajo avtonomijo človeškega razuma. In ker obstaja samo en modus bivajočega, potem je predpostavka empirizma oziroma pozitivizma tudi *enotnost vedenja in enotnost znanosti*. V tem smislu poudarjanje *antimetafizike* sledi neomejenemu sprejemanju Ockhamove devize, ki pravi, da naj se obseg bitnosti po nepotrebnem ne povečuje. Iz spoznavne zveze so logični pozitivisti – ne pa tudi iz obravnavanja nasploh, čeprav stališče članov *Dunajskega kroga* v tem pogledu ni bilo enotno – razen metafizike odstranili tudi področje vrednostnih sodb, ker vrednostnih sodb ne moremo interpretirati kot resnične oziroma neresnične trditve ali kot stavke, ki bi jih lahko pripisali resničnostno vrednost. Pod enotnostjo znanosti pa je razumljena tudi *enotnost metode*, ki se (Haller, 1993: 12) kaže v tem, kar bi lahko imenovali "vsem znanostim skupni kanon načel in pravil kot: neprotislovnost sistema, logična in empirična preverljivost, intersubjektivnost opazovanja, napovedljivost in moč razlage hipotez".

Avtonomijo človeškega razuma je poudarjal že Kant, pozitivisti pa so nasproti Kantu postavili – iz logike izhajajočo – zahtevo, da morajo biti vse v znanosti sprejete izjave bodisi *analitične izjave* (torej tavtologije ali kontradikcije) bodisi *sintetične izjave a posteriori*, kar na kratko pomeni: *vse* (*smiselne*) *izjave so bodisi analitične bodisi empirične* (*prim*. Stegmüller, 1978: 355). In ker sintetične sodbe a priori ne obstajajo, postane osrednje vprašanje Kantove *Kritike čistega uma*, na čem temelji njihova veljavnost, za pozitiviste brezpredmetno.

V "definiciji" delitve izjav se je "prikradel" izraz *smiselno*. Strogo vzeto je Wittgenstein v *Traktatu* – ki je, vsaj deloma, postal, kar rade poudarjajo nekatere predstavitve, kar biblija *Dunajskega kroga* – kot smiselne jemal samo izjave druge vrste – empirične oziroma sintetične izjave a posteriori. Tavtologijam in kontradikcijam pa je pripisal brezsmiselnost. Filozofske izjave pa niso smiselne (v zgornjem, širšem smislu), ker pri njih ne obstaja *možnost kontrole*. Matematika, logika in posamezne empirične discipline so namreč v nasprotju s filozofijo znanstveno obvladljive. To pomeni, da lahko v matematiki in logiki kontroliramo izpeljavo vsakega dokaza. Če v nekem dokazu pride do logične napake, potem mora biti ta ovržen. V empiričnih znanostih kontrola poteka preko *opazovanj* in *eksperimentov*. Seveda teorija ni samo "skupek" opazovanj, vendar je, kadar je enkrat postavljena, njeno preverjanje možno tako, da lahko neko izjavo, ki sicer deduktivno sledi iz znanstvene teorije, vedno empirično – s pomočjo opazovanja in poskusov – preverimo ali pa je takšno preverjanje vsaj načeloma možno.[4] Navedeno stališče se je izoblikovalo (tudi) z raziskovanjem *Dunajskega kroga* in izzvenelo v tako imenovani filozofiji znanosti po drugi

[4] Kot primer takšnega zgolj načelnega preverjanja hipotez lahko na primer postavimo razmišljanja o tem, ali na Marsu obstaja življenje v zemeljskem smislu. Ta "hipoteza" je bila *načeloma* znanstveno preverljiva že zdavnaj prej, preden je na Marsu pristala zadnja, zelo uspešna odprava. Pravzaprav je bilo vedno moč najti evidenco za ali proti takšni trditvi. Pri tem je ena takšna evidenca že Marsova oddaljenost od sonca, pa prisotnost vode, ki se kaže v njegovi znameniti kapi, da o čudnih kanalih, ki naj bi pričali celo o prisotnosti inteligentnih bitij, niti ne govorimo. Evidenca, ki je napačna, je vendar še vedno *neka evidenca*. Kar naj bi bilo lastno vsaki metafiziki, pa je po mnenju pripadnikov logičnega pozitivizma odsotnost kakršnekoli možne evidence.

svetovni vojni.

Temeljna epistemološka izhodišča, na katera so se navezovali logični empiristi in do njih zavzeli tudi kritičen odnos, pa so naslednja:

fenomenalizem Ernsta Macha,

konvencionalizem Henrija Poincaréja.

Machova spoznavnoteoretska pozicija je poznana pod imenom "fenomenalizem", čeprav nekateri interpreti zanjo uporabljajo tudi izraz "fenomenologija". Ta pa je v glavnem rezerviran za drugo filozofsko smer, čeprav se zdi, da je v njej "ohranjeno" tudi veliko Macha. Machov fenomenalizem se vzpostavlja kot opozicija Kantovi in novokantovski spoznavni teoriji. V *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* Mach zapiše:

> "Svet torej za nas ne sestoji iz nerazložljivih bitij, ki z izmeničnim učinkovanjem z nekim drugim, prav tako nerazložljivim bitjem, jazom, proizvajajo samo dostopne 'občutke'. Barve, toni, prostori, časi ... so za nas zaenkrat zadnji elementi, katerih dano soodvisnost moramo raziskati." (navajam po Haller, 1993: 34)

Haller (Haller, 1993: 35-39) poudarja, da je Machova "ontologija" epistemološko nevtralna, ker se lahko navedene elemente (barve, prostore, čase …) interpretiramo kot telesa ali pa kot občutke. Res je, da so takšni elementi običajno poistoveteni z občutki, vendar je to za Macha že enostranska teorija. Po njegovem mnenju to, ali nekaj obravnavamo kot telo ali pa kot občutek, ni odvisno od gotovosti spoznanja, temveč od vrste in načina obravnavanja navedenih elementov, ki so *kot takšni* ontološko nevtralni. Carnap je pripisal Machu fenomenalistično stališče, ki "stavi" na občutke, sam pa v *Logični izgradnji sveta*, kakor bomo videli kasneje, zastopa načeloma nevtralno pozicijo, ki pa jo v končni fazi zvede na *lastnopsihično*.

Haller na navedenem mestu pokaže, kako lahko takšno pozicijo, ki jo zastopa Mach, interpretiramo na različne načine. Kajti iz tega, da lahko nekaj pojmujemo na različne načine, še ne moremo sklepati, kaj to je. Če trdimo, da so reči tako imenovanega zunanjega sveta produkti mentalnih stanj, potem lahko to pozicijo spoznavnoteoretsko klasificiramo kot *idealizem*. Transcendentalni realizem novokantovskega kova bi lahko opredelili kot variacijo te pozicije, če se nanašamo zgolj na način pojavnosti stvari v formi našega pojmovnega aparata, ki se ne nanaša na reči na sebi. Lahko bi tudi trdili, da so vse dejanske stvari – če bi se obrnili na semantiko – logične konstrukcije iz občutkov.

Toda to ni bila Machova pozicija. Kot rečeno, je bil Mach v zvezi s tem "nevtralist", saj je njegov svet utemeljen na elementih, ki so spoznavnoteoretsko nevtralni in metafizično neobremenjeni. Res pa je, da so – ker jih Mach imenuje občutki –intepreti te elemente ponavadi "brali" fenomenalno, torej psihološko. Machova pozicija je bila tako v glavnem interpretirana kot spoznavnoteoretski idealizem. In večina interpretov je privzela, da gre pri Machovih "nevtralnih elementih" pravzaprav za čutne podatke.

Kar Mach poudarja pri analizi čutnih kompleksov, ki konstituirajo fizični predmet, je, da trajnost, ki jo predpisujemo rečem kot običajnim rečem, ni fikcija nič manj kot "reč na sebi". Po njegovem mnenju nobena empirično dojemljiva lastnost ne more veljati kot nespremenljiva in da zato tudi ne bi smeli predpostaviti nobenih nespremenljivih nosilcev lastnosti. Lahko bi rekli, da Mach v svojih delih v celoti zavrača tako imenovani esencializem, kamor bi lahko prištevali tudi Wittgensteinovo pozicijo v *Traktatu*.

Temu nasproti Mach, ki je v svojem delu upošteval tako svoje lastne empirične ugotovitve kot pomembne razultate empiričnih raziskovanj svojega časa, ugotavlja, da so to, kar doživljamo, na razpoloženja, občutja in voljne naravnanosti vezani bežni občutki (Mach govori o občutkih časa, občutkih tona …), iz katerih to, kar je v njih trajno, izstopa v obliki kompleksov barv, tonov …, ki jih potem imenujemo na primer "telesa". Kar tako imenujemo, pa ni nekaj substancialnega ali materialnega, ampak *ravno in samo* sklop barv, tonov …

Machovo stališče je pravzaprav takšno, kakor ga je pol stoletja kasneje postavil Carnap v *Izgradnji*: da so elementi, iz katerih je izgrajeno naše spoznanje, ontološko nevtralni. Pa še v eni stvari je bil Mach, kakor z navajanjem iz Machove *Mehanike* (IV. poglavje, 4.) poudarja Haller (1993: 38), daleč pred svojim časom. Mach postavlja razmejitveni *kriterij znanstvenosti* skoraj na enak način (in seveda petdeset let prej), kakor ga je kasneje postavil Popper:

> "Vsa znanost ima po našem pojmovanju funkcijo, da nadomesti izkustvo. Zato mora sicer pa eni strani ostati na področju izkustva, po drugi strani pa prehiteva izkustvo, vselej pripravljena na potrditev, toda tudi na ovrženje. Kjer pa ni mogoča niti potrditev niti ovrženje, tam nima znanost kaj početi."

Drugi pomemben avtor, ki je močno vplival na člane Dunajskem kroga, je bil Henri Poincaré s svojim konvencionalizmom. Konvencionalistična pozicija je na kratko ta, da neodvisno od sistema (Poincaré je imel v glavnem v mislih razmerje novih – Riemannove in Lobačevskega – geometrij do evklidske), znotraj katerega jih preverjamo, ne obstajajo empirična stanja stvari, ki bi dopuščala odločanje o tem, ali je ena od obeh hipotez, ki si konkurirata, resnična. Poincaré je, vsaj če pogledamo *Znanost in hipotezo*, zelo blizu nazorom novih pozitivistom:

> "Geometrijski nazori niso torej niti sintetične sodbe a priori niti eksperimentalna dejstva." (Poincaré, 1989: 47)

Vendar Poincaré trdi, da predpisi vstopajo samo v našo znanost, ne pa tudi v naravo. (Tukaj je blizu tudi Carnapu v *Izgradnji*, ki zagovarja neposredno "dano".) Zato "ena geometrija ne more biti bolj resnična od druge; lahko je samo bolj primerna". (Poincaré, 1989: 47) Predmet geometrij so samo neka idealna telesa, ki so absolutno nespremenljiva, vendar so kot takšna samo poenostavljena slika naravnih teles. Metoda fizikalnih znanosti tako po njegovem mnenju temelji na indukciji, na podlagi katere pričakujemo ponovitev nekega pojava, ko se ponovno proizvedejo okoliščine, v katerih je nastal dani pojav. Toda *vse* okoliščine se ne ponovijo nikoli. Načela Poincaré razume kot prikrite konvencije

in definicije, pod hipotezami pa razume (induktivne) generalizacije. Tudi on tu postavlja toliko značilen *kriterij znanstvenosti*, ko o hipotezah pravi:

> "So to, kar mora eksperiment potrditi ali ovreči. Če so verificirane ali ovržene, so lahko plodne." (Poincaré, 1989: 117)

Po Hallerjevem mnenju (1993: 51) Poincaré razlikuje dve vrsti odnosov, ki se obe na nek način tičejo predmetnosti: odnose med golimi dejstvi in odnose med idealiziranimi znanstvenimi dejstvi. To se pravi, da tudi konvencionalistična pozicija predpostavlja – za empirizem značilna – "gola dejstva". Najpomembnejši argument, ki ga je Poincaré uporabil proti ideji konstrukcije realnosti, vidi Haller v delu *Vrednost znanosti*. Gre za možnost ugotovitve nastopa nekega napovedanega dogodka. Izpolnitev nekega dogodka namreč ni odvisna od naše izbire določenega jezika, ker bi lahko bil ta isti dogodek opisan tudi v nekem drugem jeziku. Po Hallerjevem mnenju tako interpretacija hipotez, katerih izbiro nam v skladu s Poincaréjem narekuje zgolj *udobnost*, pride v konflikt z dvema pojmovanjema: na eni strani z *realistično interpretacijo*, ki izhaja iz tega, da so izjave resnične ali neresnične, na drugi strani pa z bistveno zahtevo (logičnih) pozitivistov, da je izkustvo tisto, ki narekuje sestavljanje hipotez in naravnih zakonov.

Logična analiza jezika

Novi – logični – pozitivizem se je afirmiral v nasprotju s starim. Ena bistvenih "vpeljav" je bila (*prim*. Haller, 1993: 14) integracija nove logike kot načela reda in inštrumenta analize. Rudolf Carnap, Hans Hahn in Otto Neurath so leta 1929 v programskem zvezku, ki je izšel pod naslovom *Wissenschafliche Weltauffassung – der Wienner Kreis* kot izvor in problemsko področje delovanja svojega kroga navedli sledeče:

> "Od znanstvenih in filozofskozgodovinskih smeri smo tu združevali[5] predvsem sledeče; bile so značilne za tiste svoje predstavnike, katerih dela smo tukaj brali in diskutirali o njih kot najpomembnejših:
>
> *Pozitivizem in empirizem*: Hume, razsvetljenstvo, Comte, Mill, Rich. Avenarius, Mach.
>
> *Temelji, cilji in metode empirične znanosti* (hipoteze v fiziki, geometriji itd.): Helmholz, Riemann, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann, Einstein.
>
> *Logistika* in njena aplikacija na dejanskost: Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein.
>
> *Aksiomatika*: Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert.
>
> 5. *Eudaimonizem in pozitivistična sociologija*: Epikur, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer,

[5] Tu se avtorji nanašajo na preteklo delovanje *Dunajskega kroga*, ki je s tem manifestom dobil svoje ime.

Popper-Lynkeus, Carl Menger (oče)." (Carnap, 1975[1]: 204-205)

Čeprav je bilo – tudi glede na navedeno – polje delovanja *Dunajskega kroga* zelo široko, pa so vendar prevladovale spoznavnoteoretske in logično-matematične teme. Ravno na tem področju pa so njegovi člani vzpostavili tudi odnos do tradicije, predvsem Macha. Neurath je nekje zapisal (povzemam po Haller, 1993: 14), da je bila originalnost Dunajskega kroga v "povezavi logike in empirizma, ki sta bila prej ločena, če ne celo nasprotujoča". Lahko bi celo rekli, da je logični pozitivizem "združitev" Poincaréjevega konvencionalizma in Machovega empirizma na podlagi dela Russella in Whiteheada ter predvsem *Logično filozofskega traktata* Ludwiga Wittgensteina. Osrednji pojem, ki stopi v ospredje, je pojem *logične analize*, in ni čudno, da je Moritz Schlick *v programskem spisu* v prvi številki *Erkenntnis* ravno v logiki utemeljil *preobrat filozofije*, ki naj ohrani samo tisto, kar je res filozofično:

"Sredstvo (za končanje spora med filozofskimi sistemi, op. B. C.) je bilo ustvarjeno tako na tiho, da ga večina filozofskih učitelj in pisateljev ni opazila, in tako je nastal položaj, ki ga ne moremo primerjati z nobenim prejšnjim. Da je položaj dejansko edinstven in preobrat, ki nastopa, dejansko dokončen, lahko uvidimo samo tako, da se seznanimo z novimi potmi in se s stališč, kamor vodijo, ozremo na vsa prizadevanja, ki so veljala za “filozofska”.

Poti izhajajo iz *logike*. Njen začetek je nejasno uvidel *Leibniz*, pomembne poti pa sta v zadnjih desetljetjih odprla *Gottlob Frege* in *Bertrand Russell*, do odločilnega preobrata pa je prvi prodrl *Ludwig Wittgenstein* (v “Logično filozofskem traktatu”, 1922)." (Schlick, 1975[1]: 5-6)

To, s čimer se torej novi, logični pozitivizem legitimira nasproti staremu, je torej logična analiza, ki jo Schlick v *Preobratu* razume v čisto wittgensteinovskem smislu iz *Traktata*, medtem ko je na primer Carnapova analiza Heideggerjevega "ničenja niča" v *Prevladanju metafizike z logično analizo jezika* (Carnap, 1975[2]: 160) bolj podobna Russellovi iz npr. njegovega spisa *O denotaciji* (Russell, 1987).[6] Vsaka takšna analiza – seveda tudi njeni rezultati – pa mora biti intersubjektivno preverljiva. Vendar intersubjektivnost preverjivosti terja še en, morda bistvenejši intersubjektivni temelj. Znanost namreč nastane šele tam, kjer "zasebne" misli postanejo sporočljive, kjer je torej možna neka diskusija. Stegmüller je to temeljno zahtevo *znanstvenosti* podal takole:

> "Znanost ni intersubjektivna samo v tem smislu, da mora predlagati splošno obvezujoče metode za preverjanje znanstvenih izjav, temveč predvsem v tem smislu, da morajo biti ti v znanosti uporabljeni izrazi *intersubjektivno razumljivi*. Znanost obstaja samo tam, kjer je mogoča diskusija; in do neke diskusije med menoj in nekom drugim lahko pride šele takrat, če sem v stanju drugemu z zadostno natančnostjo razložiti pomen izrazov, ki jih uporabljam, kakor mi mora tudi drugi razložiti pomen besed, ki jih uporablja."

[6] Osnovna Carnapova ideja pri tem je, da so stavki metafizike navidezni stavki zato, ker sploh ne morejo biti izraženi v nekem logično pravilnem jeziku. Carnap pokaže, kako po njegovem mnenju iz smiselnih stavkov običajnega jezika nastanejo nesmiselni stavki. (*prim*. Carnap, 1975[2]: 159-161)

(Stegmüller, 1978: 359)

Tukaj pa lahko izpostavimo tri točke, s katerimi se bom ukvarjal v nadaljevanju in ki so v času delovanja *Dunajskega kroga* predvsem v tridesetih letih zaposlovala njihove člane v sozvočju ali pa v opoziciji z Wittgensteinovimi pogledi:

razumevanje narave jezika,

smisel stavka in pomen v njem vsebovanih izrazov (problem verifikacije),

pojem resnice.

"Wittgensteinov krog" Dunajskega kroga

Predstavitev "Wittgensteinovega kroga" znotraj *Dunajskega kroga* bom prikazal skozi predstavitev problema *verifikacije*. Po drugi strani pa bo prikazano tudi to, kako sta Schlick, ki je "združbo" vodil od leta 1922,[7] in Waismann, ki ju prištevamo k "Wittgensteinovem krogu", Wittgensteinove ideje predstavljala ostalim članom *Dunajskega kroga*. Nista pa jih le predstavljala, ampak tudi zastopala. Kar se mi zdi zelo pomembno, kajti če so ostali člani Dunajskega kroga Wittgensteinove zamisli razumeli dostikrat zgolj kot izhodišče ali pa kot samo eno od možnih rešitev določenega filozofskega problema – tukaj samo za ilustracijo: Carnap se je pri razumevanju narave jezika v svojem delu, ki ga tu sicer ne obravnavam, *Logična sintaksa jezika* naslonil na Tarskega razlikovanje *meta/predmetni* jezik –, sta Schlick in še posebej pa Waismann v okviru "združbe" veljala za apologeta Wittgensteina.

Res je. Tudi v manifestnem spisu iz leta 1929 je Wittgensteinu posvečeno – čeprav sta Neurath in Carnap kasneje postala njegova največja oponenta znotraj "kroga" – posebno mesto, vendar je zanju bila Wittgensteinova filozofija zgolj nedorečeno izhodišče. Predvsem se nista strinjala z njim glede vprašanja pravil jezika, ki se zgolj "kažejo" skozi njegovo uporabo, ne moremo pa jih opisati. "Mistično", kamor naj bi vodil zaključek *Traktata*, se jima je zdelo ostanek metafizike.[8] Zato sta tudi Schlicka in Waismanna skupaj z Wittgensteinom – čeprav ta ni bil nikoli član "kroga" in ni bil prisoten na niti enem njihovem sestanku – štela k metafizičnemu delu *Dunajskega kroga*. Predvsem Neurath (Haller, 1993: 92) se ni nikoli naveličal polemizirati proti metafizičnim preostankom v Wittgensteinovem razlikovanju med tem, kar je mogoče povedati, in tem, kar se lahko zgolj kaže. Haller na navedenem mestu poudarja, da se je Neurathova "samostojna" drža okrepila poleti 1932, ko je krog začel razpadati: Schlick je zavrnil rokopis njegove knjige, v tem času pa je prišlo tudi do razdora

[7] Kaže tudi, da je Schlick leta 1922 zgolj prerodil delovanje "druščine". Haller (Haller, 1993: 45) se v tem pogledu ne strinja s "klasično" interpretacijo, da se je tvorba kroga začela s Schlickovim prihodom na Dunaj in da se je krog sestal šele po letu 1922. Skupino, ki se je sestajala že prej, Haller imenuje "prvi Dunajski krog". Šlo je za krožek mladih znanstvenikov, ki so se v letih 1907 do 1912 redno srečeval na diskusijah o filozofskih in znanstvenoteoretskih vprašanjih (npr. o Poincaréjevem konvencionalizmu). Na teh sejah so obravnavali tudi politične, zgodovinske in religiozne teme. Krožek so obiskovali Hans hahn, Phillipp Frank, Otto Neurath ter Hahnova sestra in druga žena Otta Neuratha Olga. Tako Schlick in Waismann kot Carnap so bili torej "prišleki".

[8] Pri tem jima je gotovo pomagal tudi Russellov Uvod k *Traktatu.*

med Wittgensteinom in Carnapom. Za *Dunajski krog* je Neurath že od vsega začetka menil, da sestoji iz "radikalne smeri" *enotne znanosti*, kamor je štel sebe, Carnapa, Hahna in Philippa Franka, ter strani *jezikovne analize*, kamor je štel Wittgensteina[9], Schlicka in Waismanna. Tako je Neurath pisal Carnapu 13. 3. 1933:

> "… mora skupina enotne znanosti reprezentirati Dunajski krog …"
> (povzemam po Haller, 1993: 92)

No, Wittgenstein je med vsemi že prej navedenimi misleci kljub vsemu najbolj vplival na *Dunajski krog*[10], čeprav v njem ni bil "prisoten" od vsega začetka, če seveda za začetek štejemo prihod Schlicka leta 1922. Schlick se je tako že od decembra 1924 želel srečati z njim, od prvega srečanja 19. februarja 1927 pa je bil Schlick po pričevanju njegove žene kar "obseden" z njim. V vmesnem času je imel matematik Kurt Rademeister v okviru kroga predavanje na temo *Traktata*, redni profesor Hans Hahn pa ga je obravnaval na seminarju. Po Hallerju (Haller, 1993: 93-99) lahko vpliv Wittgensteinovega *Traktata* na zamisli Dunajskega kroga vidimo v treh ozirih:

> tolmačenje logike in logičnih stavkov,
>
> koncept empiričnih stavkov,
>
> naloga filozofije.

Če na kratko povzamemo tretjo točko, je naloga filozofije zgolj *pojasnjevanje pojmov*, ki jih sicer uporablja znanost, glede na smisel izjav, v katerih nastopajo, kakor je to navedel Schlick v *Preobratu*. V predgovoru k Schlickovim "zbranim spisom" je ta "motto", to minimalno določitev naloge filozofije, ki so jo člani *Dunajskega kroga* sprejeli vsaj za nekaj časa, čeprav so jo različno tolmačili, Waismann opisal takole:

> "Prej so se filozofi spraševali po pravzroku bivajočega, po eksistenci boga, nesmrtnosti in svobodi duše, po smislu sveta in vodilu delovanja – mi pa dalje sprašujemo čisto nič drugega kot: 'Kaj pravzaprav meniš?' Vsakemu, ki bi to tudi rad in o čemer bi tudi rad govoril, postavimo to vprašanje: 'Kaj je smisel tvojega govorjenja?' Večina je s tem pošteno vržena iz tira. Toda ne po naši krivdi, sprašujemo popolnoma odkrito in nočemo nikomur nastavljati pasti. (...) Filozofija je torej raziskovanje smisla."
> (navajam po Haller, 1993: 90)

Prva točka se nanaša na določitev logike. Logični stavki, ki jih Wittgenstein imenuje tavtologije in kontradikcije, so takšni stavki, katerih bistvo se izkazuje zgolj v njihovi formi. So stavki, ki so resnični oziroma neresnični ne glede na resničnostno vrednost stavkov, ki nastopajo v njih. Logični stavki tako do dejanskosti ne stojijo v nobenem prikazovalnem odnosu, so tako rekoč "čista

[9] Zanimivo je, da je imel Neurath tudi Wittgensteina za *člana* Dunajskega kroga.

[10] Gotovo pa so tudi nekatere ideje *Dunajskega kroga* vplivale nanj. Najbrž je prav zaradi ugotovitve, ki jo je prvi izrekel Hahn, da hipoteze ne morejo biti verificirane v smislu, kakor ga je podajal Wittgenstein koncem dvajsetih let, izdelal "teorijo", da so hipoteze zgolj forme stavkov in kot take ne morejo biti nikoli verificirane.

forma". V okviru Dunajskega kroga so se na tavtologije nanašali kot na *analitične stavke*, ki so, za razliko od sintetičnih, *empiričnih stavkov*, vedno resnični. Wittgenstein jih je opredelil kot stavke brez smisla, moderneje bi se izrazili, če bi rekli, da so *tavtologije in kontradikcije brez empirične vsebine*. Tako za Wittgensteina iz *Traktata* obstaja samo ena nujnost, to je logična nujnost tavtologij. S tem pa je odrekel nujnost splošnosti, ki jo je Kant zagovarjal v *Kritiki čistega uma*. Na podobni poziciji kot Kant pa je bil tudi Russell, ko je zagovarjal tezo, da so stavki forme "(∃x) fx" včasih resnični – včasih resnično je razumel kot možno –, stavki forme "(x) fx" pa vedno resnični – vedno resnično je razumel kot nujno –, zato Wittgenstein v tezi 5.525 *Traktata* pravi:

> "Nepravilno je izraziti stavek '(∃x).fx' – kot to dela Russell – v besedah z 'fx je *možen*'.
> Gotovosti, možnosti ali nemožnosti nekega položaja stvari ni mogoče izraziti s stavkom, temveč tako, da je neki izraz tavtologija, smiselni stavek ali kontradikcija."

Kakor je implicitno prisotno že v odstavku pred navedkom, ima teza o tavtološkosti logičnih stavkov za posledico striktno zavračanje možnosti sintetičnih stavkov a priori, kar je bila ena od temeljnih postavk logičnega pozitivizma. Schlickov je to takole opredelil v predgovoru (iz leta 1930) k Waismannovi knjigi o logiki, jeziku, filozofiji:

> "V bistvenem so reprodukcija in pojasnilo misli Ludwiga Wittgensteina, ki jih je zapisal v 'Logično filozofskem Traktatu' (London 1922). Tej knjigi, ki je po mojem neomajnem prepričanju najbolj pomembno filozofsko delo našega časa, ne moremo pripisati neke določene 'smeri', je pa v njej zastopana fundamentalna resnica, na kateri temelji ves empirizem, kajti kaže nemožnost sintetičnih sodb a priori (tj. takšnih izjav, ki bi vsebovale neko povečevanje našega spoznanja, ne da bi pač bile upravičene z našim izkustvom)." (navajam po Haller, 1993: 90)[11]

S tem navedkom pa hkrati prehajamo na drugo navedeno točko, koncept empiričnih stavkov in Waismannov odnos z Wittgensteinom. Waismann je namreč hotel že na začetku leta 1928 dokončati razpravo o temeljnih mislih Wittgensteinovega *Traktata*, iz katere naj bi bil končno izdan prvi zvezek *Schriften zur wissenschaflichen Weltaufassung*. Ta knjiga, katere kasnejša angleška verzija je izšla šele šest let po Waismannovi smrti leta 1965 pod naslovom *Principles of Linguistig Philosophy*[12], naj bi predstavila temeljne ideje *Traktata*, "obogatene" z nekaterimi Wittgensteinovimi – v tistem času –novejšimi zamislimi. V ta namen si je Waismann zapisoval Wittgensteinove pogovore s člani *Dunajskega kroga* pa tudi Wittgensteinove nareke. Prvi tak zapis nosi datum 18. december 1929, zadnji 1. julij 1932[13], zbrani pa so v knjigi

[11] Predgovor Schlicka iz leta 1930 je natisnjen v F. Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1976.

[12] Ta naslov po McGuinessovem mnenju izraža zgolj neko kasnejšo modo, ki ji je podlegal izdajatelj. V nemški izdaji ima ta knjiga spet originalen naslov *Logik, Sprache un Philosophie.*

[13] Zanimivo pri tem je, da so se pogovori z Waismannom končali hkrati z Wittgensteinovim sporom s Carnapom, kar kaže na to, da Wittgenstein ni hotel biti več zgolj tisti, ki nekomu razlaga svoje zamisli, ampak se je hotel

Wittgenstein in Dunajski krog, v njej pa najdemo, kot dodatek, tudi Waismannove teze iz leta 1930. Vendar – predvsem zaradi tega, ker Wittgenstein z opravljenim Waismannovim delom ni bil nikoli povsem zadovoljen[14] – ta zvezek te zbirke ni nikoli izšel in je na platnicah Carnapove *Logične sintakse jezika*, ki je tudi izšla v tej zbirki *Schriften zur wisseschaflichen Welauffassung* (kot osmi zvezek), naveden kot *v pripravi*.

Je pa bil Waismann prinašalec Wittgenstein zamisli v *Dunajski krog*. On je tudi prvi objavil – v svojem članku *Logična analiza pojma verjetnosti* v prvi številki *Erkenntnis* – Wittgensteinov *kriterij smisla empiričnih stavkov*:

> "Neka izjava opiše neko stanje stvari. Stanje stvari obstaja ali ne obstaja. Nekaj srednjega ne obstaja in zato tudi ne obstaja noben prehod med resničnim in neresničnim. Če na noben način ne more biti navedeno, kdaj je nek stavek resničen, potem stavek sploh nima smisla; kajti smisel nekega stavka je metoda njegove verifikacije. Zares, kdor izreče nek stavek, mora vedeti, pod katerimi pogoji imenuje stavek resničen ali neresničen; če tega ni sposoben navesti, potem tudi sploh ne ve, kaj je rekel. Neka izjava, ki ne more biti dokončno verificirana, sploh ni preverljiva [*verifizierbar*]; je brez vsakega smisla …" (navajam po Haller, 1993: 96)

Če ta kriterij smisla še enkrat ponovimo: *smisel stavka je metoda njegove verifikacije*. Haller "vsebino" tega kriterija vidi že v *Traktatu* 4.063[2]:

> "Da pa bi lahko rekel, da je neka točka črna ali bela, moram že vnaprej vedeti, kdaj se neka točka imenuje črna in kdaj bela; da bi lahko rekel: 'p' je resničen (ali neresničen), moram imeti določeno, pod katerimi okoliščinami imenujem 'p' resničen, s tem pa določim smisel stavka."

Haller se s tem zoperstavlja mnenju Anscombove v *Uvodu v Wittgensteinov Traktat* (Anscombe, 1971: 153), kjer ta obravnava Schlickovo interpretacijo kriterija smisla v njegovem predavanju *Pomen in verifikacija* (Schlick, 1975[2]). Pri tem Anscombova navaja, da mora biti v smislu *Traktata* določitev, pod katerimi okoliščinami imenujem stavek resničen, izjava o njegovih resničnostnih pogojih, kar pa je po njenem mnenju nekaj čisto drugega kot "pravilo za rabo" stavka, če ima to pravilo formo "pokazne definicije". Anscombova je mnenja, da če tukaj Schlick sledi *Traktatu*, potem je "pokazna definicija" relevantna samo za elementarne stavke. Moje mnenje je, da ima tukaj Anscombova samo deloma prav, kajti načelo verifikacije samo bolj nadrobno določi to, kar menim z okoliščinami, pod katerimi je nek stavek resničen. Je tako rekoč empirična izpeljava ekstenzionalnega načela, po katerem je vsak stavek resničnostna funkcija elementarnih stavkov.

Druga stvar pri tem je, kako razumeti elementarne stavke. Če jih razumemo tako, da so to stavki neposrednega izkustva ali pa "zloglasni" *protokolarni* stavki,

"izkazati" s svojo knjigo. Rezultat te zamisli je *Veliki tipkopis*, ki je deloma objavljen v *Filozofski gramatiki*.

[14] Haller navaja (Haller, 1993: 90), da je Wittgenstein enkrat celo predlagal, da bi tekst napisala skupaj z Waismannov, vendar je kasneje ta načrt, katerega rezultati bi bili gotovo zanimivi, opustil.

kakor sta to glede na načelo *enotne znanosti* razumela Carnap in Neurath, potem to prav gotovo ni Wittgensteinovo stališče iz tridesetih let. Kajti verifikacija mora najprej "določiti" *vrsto stavka*, ki ga verificira, da bi potem znotraj te vrste lahko določila (elementarne) pogoje, pod katerimi je ta stavek resničen. V verifikaciji tako rekoč sovpadeta *gramatika in* en njen del, načelo, da so vsi stavki *resničnostne funkcije* elementarnih stavkov. V pogovoru s Schlickom, 22. marca 1930 (WWK 97-98), je Wittgenstein menil takole:

> "Če sedaj rečem: 'To je rumeno,' potem lahko to verificiram na popolnoma različne načine. Glede na metodo, ki jo dopuščam kot verifikacijo, ima stavek nek popolnoma drugačen smisel. Če npr. kot sredstvo verifikacije dopuščam neko kemijsko reakcijo, potem ima smisel povedati: 'To izgleda *sivo*, dejansko pa je *rumeno*.' Če pa kot verifikacijo priznavam to, kar vidim, potem nima več smisla reči: 'To izgleda rumeno, pa ni rumeno.' Sedaj ne morem več iskati znamenja za to, da je to rumeno, temveč je to dejstvo sâmo; prodrl sem do zadnje točke, onstran katere ne moremo več prodirati. Z ozirom na neposredno dano ne smem postaviti nobenih *hipotez*."

Tako lahko vidimo, da se verifikacija, kakor jo razume Wittgenstein, razlikuje od pojmovanja, ki so ga zastopali člani "newittgensteinovske smeri" *Dunajskega kroga*, predvsem v tem, da ni dogmatična.[15] Osrednji pojem je tukaj pojem "neposredno dano", ki se nanaša tudi na "elementarni stavek". Če predpostavimo neproblematičnost "neposredno danega", potem se kriterij smisla izteče v Carnapovo *konstitucijsko teorijo* oziroma "ker se mora dati smisel vsake izjave znanosti navesti z zvajanjem na dano, potem se mora tudi smisel vsakega pojma, pa katerikoli veji znanosti pripada, dati navesti z neki postopnim zvajanjem na druge pojme, tja do pojmov najnižje stopnje, ki se nanašajo na dano samo." (Carnap, 1975[1]: 211) Že v *Traktatu* elementarni stavki za Wittgensteina niso neposredno dani, ampak so rezultat analize. Neposredno lahko "uzremo" neko sestavljenost in elemente, ki ji pripadajo, ne pa tudi zadnje sestavljenosti in zadnjih elementov.

V času njegovega preloma s *Traktatom* pa Wittgensteinova "teorija" smisla na nek način združuje konvencionalizem z empirizmom. Spomnimo se, po Poincaréju naj bi bile naše opredelitve bolj ali manj “udobne”, toda nikakor ne resnične oziroma neresnične. Pri Wittgensteinu pa te opredelitve določajo prostor možnosti – v *Traktatu* imenovan tudi logični prostor –, znotraj katerega se lahko zgodi potrditev – resničnost – ali zavrnitev – neresničnost – stavka. Ugovor tu bi lahko bil ta, da te določitve lahko potekajo v neskončnost. Vendar Wittgenstein poudarja, da merilo določa mejo smisla (in s tem nesmisla). Merilo, ki ga postavimo, je način naše verifikacije. In preko njega določimo formo stavka, pomen njegovih besed in pravila sintakse:

> "Pod aplikacijo [*Anwendung*] menim to, kar zvezo glasov ali črte na papirju itd. sploh naredi za nek jezik. V tem smislu, v katerem je to aplikacija, ki naredi palico s črticami za merilo. Prislonitev jezika k

[15] K temu pojmu se bomo še vrnili pri obravnavanju Carnapa, tema pa nastopa v WWK, str. 182 in dalje.

dejanskosti.

In ta prislonitev jezika je verifikacija stavkov." (WA II 132)

Najmočnejši ugovor proti temu verifikacijskemu kriteriju (Haller, 1993: 96) je izrazil Hahn. Ob sprejetju tega kriterija bi namreč postali univerzalni stavki in vse izjave o naravnih zakonih nesmiselne, ker bi bila njihova popolna verifikacija v načelu nemogoča. Wittgenstein se je temu ugovoru "izognil" z ločevanjem med *izjavami* in *hipotezami*:

> "Naravnega zakona se ne da niti verificirati niti falsificirati. O naravnem zakonu lahko rečemo, da ni niti resničen niti neresničen, temveč 'verjeten', in pri tem pomeni 'verjeten': enostaven, udoben. Izjava je resnična ali neresnična, nikoli verjetna. Kar je verjetno, ni izjava. Smisel fizikalnih izjav: napotujejo na prihodnost ad infinitum. Nikoli ne veljajo kot dokazane; vedno si pridržimo pravico, da jih opustimo ali spremenimo, v nasprotju z neko dejansko izjavo, katere resničnosti ne moremo več spremeniti." (WWK 100)

V nasprotju s Poincaréjem, kakor poudarja Wittgenstein sam (WWK 211), hipoteza ne sledi iz nobenega singularnega stavka in iz nobene množice singularnih stavkov in zato v tem smislu ni nikoli verificirana. Lahko bi rekli, da tukaj Wittgenstein vzpostavlja bistveno razliko med *empirično generalizacijo*, ki jo Poincaré razume kot hipotezo in pravo *hipotezo*, ki mora veljati v prihodnost. Waismann je v svojih tezah zapisal, in tu gotovo sledi Wittgensteinu, da *hipoteza* ni izjava, temveč *zakon za tvorjenje izjav*.[16] Izgleda, da tukaj Wittgenstein ni kaj dosti spremenil svojega nazora iz Traktata, kjer v 6.34 pravi, da so vsi stavki, "kot stavek o zadostnem razlogu, o kontinuiranosti v naravi, o najmanjši potrati sile v naravi itd. itd., vsi ti so vpogledi a priori o možnosti obstoja forme stavkov znanosti".

S to mislijo pa smo na sledi razumevanja smiselnih stavkov – ki jih vendar lahko izreka samo naravoslovje[17], ki pa je zelo blizu razumevanja stavkov – ta je uporabljal izraz sodbe – iz Schlickove *Splošne spoznavne teorije*. Čeprav se tu ne nameravam podrobneje spuščati v razlago tega Schlickovega "zgodnjega dela", se mi vendar zdi pomembno poudariti, da Schlickovo "začaranje" z Wittgensteinom ni bil zgolj nek psihološki fenomen, temveč bistveno nekaj, kar je sledilo iz podobnosti njunih filozofskih izhodišč. McGuinness poudarja, "da je Schlick *Traktat* sprejemal v celoti (in tukaj lahko vključimo Wittgensteinove ideje v zgodnjih tridesetih, ki niso izgledale bistveno drugače)". (McGuinness, 1991: 113) Morda ne brez pretiravanja lahko rečemo, da je Schlick zato postal tako veren pristaš Wittgensteinove filozofije, ker je bil edini, katerega ime bi uvodni stavek Wittgensteinovega predgovora k *Traktatu* naredilo za resničen: "To knjigo bo morebiti razumel samo tisti, ki je v njej izražene – ali njim

[16] Menim, da je tukaj Wittgenstein zelo blizu modernemu pojmovanju znanstvenih hipotez.

[17] To je izrazil Wittgenstein npr. v tezi 6.53 Traktata:

"Pravilna metoda filozofije bi bila pravzaprav ta: nič drugega reči kot to, kar se da reči, torej stavke naravoslovja – torej nekaj, kar nima s filozofijo nobenega opravke –, in potem vedno, ko bi nekdo drug hotel povedati nekaj metafizičnega, dokazati mu, da določenim znakom v svojih stavkih ni dal nobenega pomena."

podobne misli – že nekoč sam misli." Schlick je tako na primer v *Splošni spoznavni teoriji* sodbe pojmoval podobno kot Wittgenstein stavke v *Traktatu*:

> "Sodbe so znaki za *dejstva*." (navajam po Jerman, 1980: 97)

In – podobno kot pri Wittgensteinu – so sodbe lahko resnične ali neresnične, predmet sodb pa je dejansko stanje stvari. Takšna teorija pa je še ena od *korespondenčnih teorij resnice*, kamor lahko prištevamo tudi Wittgensteinovo "teorijo" resnice iz *Traktata*. Na tem razumevanju sodb pa je Schlick izgradil tudi teorijo verifikacije, ki bi jo lahko šteli za "podlago" *kriterija smisla* iz tridesetih let. Verifikacija je za Schlicka iz *Splošne spoznavne teorije* kriterij resničnosti: v načelu je v ugotovitvi identitete dveh sodb, od katerih mora biti ena sodba o zaznavanju, torej neka sodba zunanjega ali notranjega izkustva.

Jerman (Jerman, 1989: 91) to, kar Schlicku pomeni termin verifikacija[18], prikaže takole:

> "Ta mu pomeni '... prepoznavanje identitete dveh sodb, od katerih je ena percepcijska sodba, v kateri je izraženo aktualno izkustvo.' Druga sodba je hipoteza, ki je dobljena z dedukcijo iz že znanih sodb. Resnica dejstev postane znana torej samo z verifikacijo, to je z identifikacijo dveh sodb."

V naravoslovju je sredstvo verifikacije eksperiment, v katerem so domneve, ki so dobljene s sklepanjem, preverjene na dejstvih, torej z opazovanjem. Če test ugotovi identiteto izjav, potem je verifikacija popolna. To je seveda podobno "wittgensteinovskemu" kriteriju smisla, kjer je ta stavek opazovanja "preveden" v pogoje, pod katerimi je stavek (v stari verziji je to iz teorije izpeljana sodba), ki ga preverjamo, resničen. Seveda gre tu samo za podobnost, ker je v Schlickovi zgodnji filozofiji verifikacija tista, ki zagotavlja *resničnost* neke sodbe, ne njenega smisla, ko so sodbe prirejene dejstvom. Šele kasneje in pod Wittgenstein vplivom je v Schlickovi filozofiji prišlo do prenosa verifikacije na pomen izrazov in smisel stavkov.

Schlick je kasneje postal ne samo zagovornik Wittgenstein idej, ampak tudi njegov prijatelj. Skupaj sta preživela tudi počitnice v Italiji, kjer je, podobno kot nekdaj Mooru, Wittgenstein Schlicku narekoval svoje zamisli. Zato ni čudno, da – če pogledamo na primer Schlickovo predavanje *Pomen in verifikacija* (Schlick, 1975[2]) – je filozofija kasnega Schlicka bolj ali manj zavezana prikazovanju Wittgensteinovih idej. Ker se v okviru prikaza "Wittgensteinovega kroga" *Dunajskega kroga* gibljemo predvsem v okviru pojma verifikacije, lahko za zaključek navedemo, kako je Schlick predstavil to Wittgensteinovo idejo:

> "Potemtakem kadarkoli za nek stavek vprašamo 'Kaj pomeni?', je to, kar pričakujemo, navodilo glede okoliščin, v katerih naj bo stavek uporabljen; hočemo imeti opis pogojev, pod katerimi bo stavek tvoril resnično propozicijo in opis pogojev, ki ga bodo naredili za neresničnega. Pomen neke besede ali zveze besed je na

[18] Čeprav Jerman ugotavlja, da gre pri tem za posebno vrsto korespondenčne teorije, pa meni, da "kljub vsemu ostaja vprašanje, kaj v takšni teoriji omogoča takšni verifikaciji *objektivnost*". (Jerman, 1980: 100)

> ta način določen z množico pravil, ki uravnavajo njihovo uporabo in ki jih lahko, sledeč Wittgensteinu, imenujemo pravila njihove gramatike, če vzamemo to besedo v širšem smislu." (Schlick, 1975[2]: 120)

Glede na opisane pogoje je stavek *lahko* preverjen, zato ni nujno, da je bila neka takšna verifikacija tudi dejansko opravljena. Če kot definicijo smisla[19] vzamemo (Schlick, 1975[2], 123) definicijo "neka propozicija ima smisel, samo če je preverljiva[*verifiable*]", potem ne gre za to, da je ta propozicija tudi verificirana, ampak za to, da je *lahko* verificirana. Zato Schlick poudari (Schlick, 1975[2]: 126), da "preverljivost [*verifiability*] pomeni možnost verifikacije." In ta preverljivost je po Schlicku nujni in zadostni pogoj smisla, ali, kakor napiše sam, "možnosti logičnega reda". Ta preverljivost pa je spet odvisna od gramatikalnih pravil, ki seveda ne morejo biti medsebojno nasprotujoča si. To, kar je preverljivo, je za Schlicka logično možno, kar ni, pa nemogoče. Ni nobene vmesne stopnje. Bodisi lahko podamo gramatikalna pravila za verifikacijo ali pa ne – v drugem primeru stavek ni smiseln, je zgolj navidezni stavek. Lahko bi rekli, da *kriterij verifikacije* v tem Schlickovem sestavku zadobi svoj končni izraz.

Carnapova filozofska logika Izgradnje vs. Wittgenstein

Do sedaj smo se ukvarjali v glavnem s tistima člano*ma Dunajskega kroga*, ki sta ne samo razlagala, ampak tudi zagovarjala Wittgensteinove zamisli. Carnap je tako rekoč zastopnik opozicije znotraj kroga. Čeprav je dobro poznal Wittgensteinov *Logično filozofski traktat* pa tudi nove Wittgensteinove ideje, saj je na prvih Schlickovih srečanjih z njim bil tudi sam prisoten, se v marsičem ni strinjal z njim. Lahko bi rekli, da je na Dunaj prišel z bolj ali manj že izdelano filozofsko pozicijo, ki jo je tam poskušal razviti v skladu z logistiko Russella in Whiteheada, tako da – vsaj v svojem prvem velikem delu – ni dosti upošteval Wittgensteinovih rešitev.

V svojem prikazu Carnapovega obširnega ustvarjanja se bom omejil na njegovo *Logično izgradnjo sveta* (Carnap, 1966). V svojem prvem velikem delu, ki je izšlo leta 1928, si je Carnap zadal nalogo, da iz določenih temeljnih pojmov izpelje celotni znanstveni aparat. Lahko bi rekli, da je poskušal izpeljati to, kar sta izpeljala Russell in Whitehead v *Principia Mathematica*: prikazati soodvisnost in zvedljivost na nekaj temeljnih pojmov vseh pojmov matematike in logike. Isto je poskušal Carnap doseči za empirične pojme. Kakor je sam zapisal v predgovoru k ponatisu *Izgradnje*, knjiga "zadeva možnost racionalne pokonstrukcije [*Nachkonstruktion*] pojmov vseh spoznavnih področij na osnovi pojmov, ki se nanašajo na neposredno dano." (Carnap, 1966: X) Predpostavka za uspešnost takega projekta pa je predpostavka *enotne znanosti*, da torej predmeti znanosti ne razpadejo na mnoga, med seboj nepovezana področja, temveč da obstaja samo eno področje predmetov. Izgradnjo nekega takšnega sistema znanosti imenuje Carnap *konstitucijska teorija*:

[19] Schlick sicer na tem mestu uporabi izraz "meaning".

> "… pojmi naj bodo postopoma izpeljani, 'konstituirani' iz določenih temeljnih pojmov, tako da se izkaže nek rodovnik pojmov, v katerem najde vsak pojem svoje določeno mesto. Da je neka takšna izpeljava vseh pojmov iz nekaj malega temeljnih pojmov mogoča, je glavna teza konstitucijske teorije …" (Carnap, 1966: 1)

V konstitucijskem sistemu (kar je za Carnapa celota znanosti) gre torej za postopno ureditev predmetov, tako da so predmeti vsake stopnje konstituirani iz predmetov nižje stopnje. Kaj pa sploh pomeni konstituirati?

> '"a na b, c zvesti' ali 'a iz b, c konstituirati' naj pomeni: postaviti splošno pravilo, ki navede, na kakšen način moramo v vsakem posameznem primeru preoblikovati neko izjavo o a, da bi dobili neko izjavo o b, c. To pravilo prevajanja imenujemo 'konstitucijsko pravilo' ali 'konstitucionalna definicija' …" (Carnap, 1966: 2)

Torej (prim. Carnap, 1966: 47) lahko vsako izjavno funkcijo, v kateri nastopajo a, b, c, … – seveda lahko imeni b, c, … niti ne nastopajo –, "prevedemo" na neko izjavno funkcijo, v kateri nastopajo izključno b, c … Ti dve funkciji morata, kakor zapiše Carnap, biti po obsegu enaki. Enostavneje povedano: če se vsi stavki o enem predmetu lahko prevedejo v stavke, ki govorijo samo o nekih drugih predmetih, potem je ta predmet "zvedljiv" na te druge oziroma iz njih konstituiran. En predmet iz drugega konstituiramo z definicijo. Ta je lahko eksplicitna – v tem primeru je a povsod tam, kjer nastopa, nadomeščen z nekim izrazom, v katerem nastopata samo še npr. b in c – ali implicitna, Carnap jo imenuje *uporabna definicija* [*Gebrauchsdefinition*, *definition in use*]. Ta nastopi takrat, ko za predmet ni mogoča eksplicitna definicija. Gre pravzaprav za definicije tako imenovanih *kvazi predmetov*, ki niso nič drugega kot izjavne funkcije. Če na primer rečemo "pes" in imamo v mislih ne posameznega psa, ampak vrsto, potem je "pes" v tem primeru kvazi predmet, ki ustreza izjavni funkciji "… biti pes". Po Carnapovem mnenju so vsi predmeti znanosti skoraj vedno kvazi predmeti. In celotna konstitucijska teorija temelji na konstituiranju kvazi predmetov višje stopnje iz kvazi predmetov nižje stopnje, ki je izvedeno s pomočjo teh uporabnih definicij. Kvazi predmeti so tako pravzaprav pojmi in za Carnapa (Haller, 1993: 183) razlikovanje med predmeti in pojmi ni bistveno, zadeva zgolj način govora.

Za dejansko izvedbo konstitucijske teorije pa moramo po Carnapu zadostiti štirim pogojem:

> "Prvič mora biti izbrana neka izhodiščna osnova, neka prva stopnja, na kateri temeljijo vse ostale. Drugič morajo biti določene vedno ponavljajoče se forme, v katerih naj se izvrši prehod iz ene na drugo stopnjo. Tretjič mora biti za predmete različnih vrst raziskano, kako so lahko konstituirani s postopno aplikacijo form stopenj. Četrto vprašanje je vprašanje po celotni formi sistema, kakor se izkazuje z zlaganjem različnih predmetnih vrst drugo vrh druge."

Da je lahko izbrana neka izhodiščna osnova, je jasno iz tega, ker je zvedljivost

tranzitivna, tako da lahko predmete vsake stopnje preko nižjih stopenj zvedemo na temeljno stopnjo. Za osnovo Carnap določi *elementarne doživljaje* [*Elementarerlebnisse*] in kot temeljno relacijo relacijo *spominjanje podobnosti* [*Ähnlichkeitserinnerung*]. Elementarni doživljaji so določeni čisto formalno kot neka nedeljiva celotnost nečesa, kar je v trenutku doživljeno. Spominjanje podobnosti pa je odnos podobnosti [*Ähnlichkeitsbeziehung*] med enim elementarnim doživljajem (nekim določenem mestom v celotnem doživljajskem toku) in nekim drugim elementarnim doživljajem. Pomembno je vedeti, da so ti elementi neke nedeljive enote, o katerih samih ne moremo povedati nič, lahko rečemo le to, da so podobni nekim drugim elementarnim doživljajem. Ker za te nedeljive enotnosti, ki nimajo nobenih sestavnih delov in nobene značilnosti, ne more biti izvedena prava analiza, jo Carnap nadomesti s kvazi analizo:

> "... kvazi analiza neke tvorbe, ki je po svojem bistvo neka nedeljiva enotnost, v več kvazi sestavnih delov pomeni uvrstitev te tvorbe v več sorodstvenih zvez na temelju nekega sorodstvenega odnosa, pri čemer enotnost ostane nedeljiva." (Carnap, 1966: 99)

Haller pravi (Haller, 1975: 186), da je kvazi analiza izpeljana iz Russellovega načela abstrakcije in se imenuje "kvazi" zato, ker je pravzaprav sintetičen postopek, ki nastopa preoblečen v "jezik analize". Kvazi analiza s pomočjo *opisov odnosov* razvršča predmete v kontekstualne ali sorodstvene zveze. Tvorbe, h katerim vodi, so razredi abstrakcij. Carnap tako na podlagi temeljnih elementov in temeljne relacije tvori – s pomočjo kvazi analize – kroge podobnosti [*Ähnlichkeitserinnerung*] elementarnih doživljajev, ki tako veljajo kot nadomestek za kvalitete, ki jih ne moremo izolirati iz teh doživljajev, ker so pač nedeljivi.

Kakor poudarja Stegmüller (Stegmüller, 1978: 391) metoda kvazi analize ne vodi iz konkretnega posameznega k splošnemu, temveč od splošnega k posebnemu. Občutki so konstituirani nazadnje in so definirani kot urejen par, ki sestoji iz enega elementarnega doživljaja in razreda kvalitet.

Kvazi analiza iz elementov izpelje vse nadaljnje stopnje. Podrobnejšo predstavitev tega postopka najdemo v Kraft (1968), nekoliko manj podrobno v Stegmüller (1978), čeprav je tudi sam Carnap natančnejšo kvazi analizo v *Izgradnji* pravzaprav izpeljal samo do (psihičnega) zornega polja, barvnih teles in začasne časovne ureditve. (glej Carnap, 1966: 147-162) Rad bi opozoril le še na to, da so ti elementi, ki jih je izbral Carnap, na podoben način nevtralno kot občutki pri Machu, čeprav se Carnap v *Izgradnji* odloči za *lastnopsihične* [*eigenpsychische*] predmete in to svojo odločitev označi kot metodični solipsizem. Tako doživljaje drugih ljudi izpelje kot kvazi sestavne dele lastnih doživljajev. Kot pa poudari, bi lahko namesto lastnopsihičnega temelja lahko izbrali tudi materialistični temelj, kjer bi vse psihične predmete zvedli na fizične, tako da sta solipsizem in materializem zanj samo dve različni vrsti konstitucijskega sistema. Če sem iskren, me zasnova in izpeljava konstitucijske teorije spominja na Husserlove *Kartezijanske meditacije*. Tako, kakor je izpeljan, je Carnapov konstitucijski sistem, ki po njegovem mnenju opredeljuje znanost,

pravzaprav samo ena vrsta *fenomenalizma*.

Zakaj sem poudaril fenomenalizem, bo jasneje kasneje. Na začetku bi rad poudaril argument, ki ga je proti zasnovi *Izgradnje* Wittgenstein eksplicitno napisal in izrekel. Gre za formo elementarnih stavkov, ki ne more biti predvidena (*prim*. Wittgenstein, 1997). In nekdo, ki naj bi poskušal spraševati z apriornega stališča, je prav gotovo Carnap:

> "Pogosto se kdo znajde v skušnjavi, da bi spraševal z nekega *apriornega* stališča: Kaj so navsezadnje *lahko* edine forme atomarnih propozicij? In da bi odgovoril, da so to npr. subjektnopredikatne in relacijske propozicije z dvema ali več termini, nadalje nemara propozicije, ki v medsebojne odnose postavljajo predikate in relacije in tako dalje. Toda to je, prepričan sem, bolj igranje z besedami. Nobena atomarna forma ne more biti predvidena." (Wittgenstein, 1997: 88)

V svojih *rokopisih* v zvezi s problematiko predvidevanja logične forme Wittgenstein Carnapa tudi izrecno omenja, ko pravi, da ideja, da bi konstruirali elementarne stavke, temelji na napačnem pojmovanju logične analize[20], ker obravnava problem te analize kot iskanje neke *teorije*, ki naj bi našla elementarne stavke (prim. WA IV 237). Do te točke se Wittgensteinova kritika nanaša tako na Carnapovo *Logično izgradnjo sveta* kot na lasten *Logično filozofski traktat*, ker je v njem menil, "da bi morala logična analiza prinesti na dan skrite reči (kakor to počne kemijska ali fizikalna)." (WA IV 237) Toda Wittgenstein zahteva iz *Traktata* je vsaj toliko splošna, da imajo lahko elementarni stavki formo ϕx, xξy ..., medtem ko naredi Carnap v *Izgradnji* še korak naprej:

> "Forme elementarnih stavkov ne moremo navesti[21], in to je bilo tudi čisto pravilno. Jasno mi je bilo, da tukaj vsekakor ne moremo dati nobene hipoteze in da pri tem ne moremo nemara napredovati tako kot Carnap, ko že vnaprej privzame, da elementarni stavki sestojijo iz dvočlene relacije." (WWK 182)

Wittgenstein ugovor proti Carnapu je dvojen. Prvič, če bi veljala "teorija" *Traktata*, potem je to, da je Carnap za osnovo vzel dvočleno relacijo, čista samovolja, kajti lahko bi izbrali tudi kakšno drugo formo elementarnega stavka. In drugič, logična analiza ni nikakršno postavljanje *teorije jezika* ali drugače povedano, ni izgradnja nedvoumnega jezika, ki bo nadomestil običajnega, kajti tudi pri izgradnji *takšnega jezika* smo zavezani logiki *običajnega*. Razlika med Carnapovim in Wittgensteinovim pojmovanjem, ki se kaže v razliki med graditvijo novih sistemov in analizo običajnega jezika, ki smo jo vzpostavili že zgoraj, pride tukaj eksplicitno na dan:

> "Napačno pojmovanje ... je, da bi morali priti do nečesa, česar danes še ne vidimo, da lahko *najdemo* nekaj popolnoma novega. To

[20] V nekem bolj splošnem smislu je Carnapovo zvajanje izjav o določenih predmetih na izjave o drugim predmetih zelo blizu Wittgenstein logični analizi iz *Traktata*.

[21] TLP 5.55[2]: "Elementarni stavek sestoji iz imen. Ker ne moremo navesti števila imen z različnim pomenom, zato tudi ne moremo navesti sestave elementarnega stavka."

> je zmota. Dejansko imamo že vse in sicer *navzoče*, na nič nam ni treba čakati. Gibljemo se na področju gramatike našega običajnega jezika in ta gramatika je že tu." (WWK 183)

Druga kritika Wittgensteina na Carnapovo pozicijo v *Izgradnji*, ki pa se implicitno tiče že njunega spora glede fizikalizma, je v vprašanju o tem, ali sta fenomenalistični in fizikalistični nazor enako adekvatna in imata zato skupno nevtralno osnovo; konstitucijsko teorijo, kakor je to izpostavil Carnap. S stališča, da velja Carnapov nazor, je njegov obrat od fenomenalizma k "bolj praktičnemu" fizikalizmu nekaj poljubnega. Nasprotno temu je Wittgenstein odločitev za fizikalizem bistvena, čeprav, kot je poudaril v pismu Schlicku, se mu je zdel ta izraz kar *oduren*.

Wittgenstein namreč razume naš *običajni jezik*, kakor je jezik razumel tudi že v *Traktatu*, kot *fizikalni jezik* in je zato ta jezik tudi primaren (prim. npr. WA II 3). Wittgenstein je v "vmesnem obdobju" celo mnenja, da najhujše filozofske zmote nastanejo takrat, ko nekdo hoče naš običajni jezik, ki je zanj fizikalni, uporabiti na področju neposredno danega:

> "Če bi nekdo npr. vprašal 'ali zaboj še eksistira, če ga ne gledam?', potem bi bil |edini| pravilen odgovor: 'gotovo, če ga ni nihče odnesel ali uničil.' Seveda filozof s tem odgovorom ne bi bil zadovoljen, toda ta odgovor bi njegovo spraševanje čisto pravilno vodil ad absurdum.
>
> Vse naše govorne forme so vzete iz normalnega fizikalnega jezika in v spoznavni teoriji ali fenomenologiji niso uporabne drugače kot tako, da na predmet mečejo napačno luč.
>
> Že samo vrsta govora 'jaz zaznavam x' je vzeta iz fizikalnega (sveta) načina izražanja in x naj bi bil tukaj nek fizikalni predmet – npr. neko telo. Napačno je že to, da v fenomenologiji uporabimo ta govorni način, kjer mora potem x pomeniti podatek. Kajti sedaj tudi 'jaz' in 'zaznavam' nimata istega smisla kot zgoraj." (WA II 93)

Zato poskuša skozi primere – v *Rokopisih* – pokazati, kako je fenomenalni jezik odvisen od fizikalnega in zato se mu zdi domneva, da bi bil mogoč nek fenomenološki[22] jezik, ki bi *šele* povedal to, kar hočemo izraziti v filozofiji, nesprejemljiva. Po njegovem mnenju moramo "shajati z našim običajnim jezikom in ga samo pravilno razumeti". (WA II 102) Končno celo ugotovi, kar se mi zdi predhodnica ugotovitve o nemožnosti privatnega jezika iz *Filozofskih raziskav*, da sploh ni fenomenološkega jezika, ampak zgolj poskusi, da bi naš običajni jezik tolmačili tako, kar pa se vendar izteče v nesmisel:

> "Fenomenološki jezik ali 'primarni jezik', kakor sem ga imenoval, si sedaj ne predstavljam kot cilj; nimam ga več za možnega. Vse, kar je možno in potrebno, je, da tisto bistveno našega jezika ločimo od tistega, kar je zanj nebistveno." (WA II 118)

[22] Wittgenstein striktno uporablja izraz fenomenološki v smislu fenomenalnega. Razlika med obema "vrstama" se je po mojem mnenju vzpostavila šele z zgodovino filozofije v tem stoletju.

S tega stališča se prikazuje "profani" spor med Wittgensteinom in Carnapom glede fizikalizma (*prim*. Hintikka, 1989) na drugi, bolj temelji podlagi. Po mojem mnenju se je Wittgenstein pač zbal, da bi tudi njegov "fizikalizem" razumeli kot neko enostransko predstavitev neke nevtralne pozicije konstitucijske teorije, zato je npr. opozarjal Carnapa, da je fizikalizem prisoten že v *Traktatu*. Na splošni ravni pa so ocene seveda lahko različne. Hintikka tako meni, da "obstaja obilo pomožne evidence, ki ima za posledico dejstvo, da je Wittgenstein v *Traktatu* zavračal fizikalizem in fizikalistični jezik" (Hintikka 1989: 196), medtem ko po McGuinnessovem mnenju Carnap ni bil sposoben videti fizikalizma, ki je bil vsebovan že v *Traktatu*, ne pa ekspliciran. Tega po njegovem mnenju zastopa, na primer, teza 4.11 *Traktata*: "Celotnost resničnih stavkov je celotno naravoslovje (ali celotnost naravoslovnih znanosti)." Ali pa na primer slavna teza 6.3751 o izključevanju stavkov o barvah, ki poteka na podlagi form iz fizike. (*prim*. McGuinness 1991: 121-122)

Dejstvo pa je, da je Wittgenstein v tistem .času branil svoj fizikalizem iz *Traktata*, čeprav v tridestih letih ni več zastopal možnosti neke enotne teorije.

WITTGENSTEIN AND VIENNA CIRCLE

In my article I represent some basic views on the subject and tasks of philosophy that were clarified in time when Ludwig Wittgenstein had intensively collaborated with the members of *Vienna circle*. This period coincides with Wittgenstein's breaking with *the Tractatus* and rising of *Vienna circle*. I represent origins of their philosophical engagement and differences between Wittgenstein's comprehension of philosophy in years 1929-1932 and the one of Otto Neurath and Rudolf Carnap in that same period.

Keywords: logic, philosophy, logical positivism, Ludwig Wittgenstein.

Literatura

Anscombe G. E. M. (1971). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Carnap R. (1934). *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Verlag von Julius Springer.

Carnap R. (1966). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner.

Carnap R. (1975[2]). "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", v Schleichert H. (ur.), *Logischer Empirismus - der Wienner Kreis*. München: Wilhelm Fink Verlag, str. 149-171.

Carnap R., Hahn H., Neurath O. (1975[1]). "Wissenschaftliche Weltauffassung -

der Winner Kreis", v Schleichert H. (ur.), *Logischer Empirismus - der Wienner Kreis*. München: Wilhelm Fink Verlag, str. 201-222.

Haller R. (1993). *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*. Darmstadt: Wissenschafliche Buchgeselschaft.

Hintikka J. (1989). "Ludwig's Apple Tree: Evidence Concerning the Philosophical Relations Between Wittgenstein and the Vienna Circle", v Gombocz L. (ur.), *Traditionen und Perspectiven der analytichen Philosophie*. Wien: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky.

Jerman F. (1980). "Zgodnja filozofija Moritza Schlicka". *Anthropos*, 4-6, str. 83-101.

Jerman F. (1986). "Kasna filozofija Moritza Schlicka". *Anthropos*, 5-6, str. 45-59.

Kraft V. (1968). *Der Wiener Kreis*. Wien & New York: Springer-Verlag.

McGuinness B. (1991). "Wittgensteins Beziehung zum Schlick-Zirkel", v Krotorad P. (ur.), *Jour fixe der Vernunft*. Wien: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky.

Poincaré H. (1989). *Znanost i hipoteza*. Zagreb: Globus.

Schlick M. (1975[1]). "Die Wende der Philosophie", v Schleichert H. (ur.), *Logischer Empirismus - der Wienner Kreis*. München: Wilhelm Fink Verlag, str. 12-19.

Schlick M. (1975[2]). "Meaning and Verification", v Schleichert H. (ur.), *Logischer Empirismus - der Wienner Kreis*. München: Wilhelm Fink Verlag, str. 118-147.

Stegmüller W. (1978). "Moderner Empirismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis", v *Huptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

WA I: Wittgenstein L. (1994). *Philosophische Bemerkungen*. Wiener Ausgabe Band 1. Wien: Springer-Verlag.

WA II: Wittgenstein L. (1994). *Philosophische Bemerkungen*. Wiener Ausgabe Band 2. Wien: Springer-Verlag.

WA III: Wittgenstein L. (1995). *Bemerkungen, Philosophische Bemerkungen*. Wiener Ausgabe Band 3. Wien: Springer-Verlag.

WA IV: Wittgenstein L. (1995). *Bemerkungen zur Philosophie, Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*. Wiener Ausgabe Band 4. Wien: Springer-Verlag.

WA V: Wittgenstein L. (1996). *Philosophische Grammatik*. Wiener Ausgabe Band 5. Wien: Springer-Verlag.

Wittgenstein L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Wittgenstein L. (1997). "Nekaj pripomb k logični formi". *Analiza*, 2/I, str. 87-92.

WWK: Ludwig Wittgenstein (1990). *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Prevod

Tim Crane
prevedel Teodor Lorenčič

UGANKA REPREZENTACIJE*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ideja reprezentacije

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Slike in podobnost

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jezikovna reprezentacija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mentalna reprezentacija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(b) predstavljene situacije.

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

A Ψ-ira, da S.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mišljenje in zavest

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MENON: Ne, vsa so bila njegova.

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

MENON: Res je.

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

MENON: Da.[13]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Intencionalnost

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(A) Načelo vzajemne zamenljivosti koreferirajočih izrazov.

(B) Načelo eksistenčne generalizacije.

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

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

George Orwell je napisal *Živalsko farmo*

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

Erich Arthur Blair je napisal *Živalsko farmo*

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

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

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

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

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

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

resnična, medtem ko je trditev

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

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

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

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

> Orwell je napisal *Živalsko farmo*

lahko sklepamo

Obstaja nekdo, ki je napisal *Živalsko farmo.*

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

> Vladimir je prepričan, da Božiček živi na Severnem tečaju

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ne moremo zaključiti

Število planetov je nujno večje od pet,

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

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

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

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

Brentanova teza

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

Razdelimo vprašanje v dve podvprašanji:

Ali vsa mentalna stanja izkazujejo intencionalnost?

Ali le mentalna stanja izkazujejo intencionalnost?

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

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

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

drugo: je mentalnost nujna za intencionalnost?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sklep: od reprezentacije do duha

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

Scott A. Shalkowski
prevedla Fani Pečar

KOGA ZANIMA TRADICIONALNA TEOLOGIJA ALI KAJ JE PROBLEM PRI PROBLEMU ZLA?*

V svojem predsedniškem nagovoru v *Society of Christian Philosophers* je Alvin Plantinga svetoval krščanskim filozofom, naj namenijo vsaj nekaj časa vprašanjem, ki so pomembna za krščansko skupnost ne glede na to, ali so ta vprašanja pomembne za posvetne učenjake ali ne.[1] V tem prispevku bom govoril o temah, ki zadevajo tako kristjane kot nekristjane. Z opiranjem na razvoj filozofije znanosti bom poskušal utemeljiti in predložiti temeljno načelo za posamezno perspektivo na teološko podjetje in ponuditi krščanski skupnosti strategijo za soočenje tako z notranjim nesoglasjem kot z zunanjo kritiko. Ta perspektiva se nanaša na vprašanje: Koliko naj vložimo v tradicionalno teologijo?

I

Predstavljajmo si, da kdo poskuša zanikati obstoj Boga z namenom, da bi spodkopal tradicionalno versko prepričanje in prakso. Ena od možnih poti, da mu to uspe, je, da pokaže, da božji atributi niso uprimerljivi. Če nobeno bitje ne more uprimeriti tega niza atributov, potem Bog *ne more* obstajati, in po implikaciji: Bog *dejansko* ne obstaja. Tako spodkopavanje teizma zahteva nek določen niz atributov, ki morajo označevati Boga. Zahodni teisti navadno pripisujejo Bogu vsemogočnost. Če torej obstaja pravi paradoks vsemogočnosti, potem nobeno bitje ne more biti takšno, kot teisti pravijo, da je Bog. Teisti ponavadi poskušajo rešiti vsak pojav paradoksa in kažejo ne le, da je mogoče, da je nekdo vsemogočen, ampak da lahko bitje skupno poseduje vse standardne božje atribute.[2]

Če dokazovanje, da je teizem notranje neskladen, ne obrodi sadov, lahko kritik

** Zahvaljujem se Robertu Audiju, Richardu Borthwicku, Michaelu Levinu in Tomu Senorju za komentar prejšnjega osnutka tega sestavka. Raziskovanje tega projekta je delno omogočila raziskovalna štipendija National Endowment for the Humanities in podpora Australian Research Council.

[1] Alvin Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy*, 3 (1984), str. 253-71.

[2] Za nekatere pomembne diskusije o paradoksu vsemogočnosti glej Tomaža Akvinskega, *Summa Theologica*, I, 3. čl., prev. dominikanski očetje angleške province, New York, Benziger Inc. 1947; George I. Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, 72 (1963), str. 221-23; Harry B. Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", *The Philosophical Review*, 73 (1964), str. 262-263; C. Wade Savage, "The paradox of the Stone", *The Philosophical Review*, 76 (1967), 74-79; Nelson Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, 6 (1969), str. 208-216. Za temeljit poskus demonstracije skupne uprimerljivosti standardnih božjih atributov glej Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, Claredon Press 1977.

dokazuje, da je nekonsistentnost v skupni predpostavki, da Bog obstaja in da je svet takšen, kakršen je. V zdaj že klasičnem članku J. L. Mackieja je dejstvo zla predstavljeno kot nekaj nezdružljivega z obstojem vsemogočnega, vsevednega in popolnoma dobrega Boga.[3] Pripadniki nekaterih verskih tradicij bodo mogoče sprejeli takšno nekonsistenco in jo uporabili, v povezavi z (verjetno upravičeno) vero v takega Boga, kot zadovoljiv razlog za zanikanje obstoja zla. Vendar ta strategija za krščanske mislece ne pride v poštev. Če ni zla, potem ni greha, in če ni greha, potem ni potrebe po odrešenju, odpuščanju in milosti. Če ni te potrebe po teh stvareh, potem je večina krščanskega mišljenja o Jezusovi osebi in delu v najboljšem primeru zgrešena. Kristjani potemtakem ne morejo v dobri veri dovoliti, da je zlo nezdružljivo z obstojem Boga. Zato so predlagali razne obrambe in teodiceje, da bi dokazali vsaj združljivost obstoja Boga in zla.[4]

Razprave med teisti in kritiki so vredne omembe zaradi tega, ker oboji predpostavljajo tradicionalno razumevanje Boga. Mnogi teisti predpostavljajo, da revizija našega pojmovanja božje narave kaže razumsko lenost in pomanjkanje verske vztrajnosti. Za kritike pa se zdi, da predpostavljajo, da revizija našega pojmovanja Boga pomeni imeti torto in jo tudi pojesti. V tem sestavku bom poskušal dokazati, da se je posvečala premajhna pozornost dialektični opciji opuščanja tradicionalnih teoloških doktrin kot delu procesa iskanja ustreznejših teoloških paketov. *Ne bom* trdil, da je tradicionalna teologija dejansko manjvredna od alternativ ali celo, da trenutno obstaja neodložljiva nuja po iskanju alternativ. Moj namen je samo predložiti nekaj razlogov za mišljenje, da je tradicionalna teologija na določen način vnovčljiva in da nepriznavanje tega dejstva zakrije določene zapletenosti v razpravi med teistom in kritikom. Na kratko, pridruževanje krščanske teologije nekaterim srednjeveškim naukom je včasih imelo za posledico prepričanje, da se je zavračanje krščanstva zdelo dosti lažje, kot je v resnici. V drugem razdelku bom pokazal, kako nekatere povsem splošne značilnosti zgradbe in vrednotenja teorije vplivajo na podjetje izgradnje ustrezne teologije. V tretjem razdelku bom navedel razloge znotraj prakse izgradnje krščanske teologije, ki jamčijo nekakšno ohlapno pripadnost filozofskim formulacijam ali pojasnitvam prvin krščanske vere. V četrtem razdelku se bom vrnil k značilnim ateološkim strategijam, kot so poskusi zavrnitve krščanskega teizma prek paradoksa ali konflikta z našim izkustvom zla, in predlagal, da imajo omejeno vrednost v luči prave, ohlapne pripadnosti tradicionalni teologiji. V petem razdelku bom zaključil z diskusijo o nekaterih zablodah tako močne kot šibke zavezanosti kateremukoli posameznemu teološkemu okviru.

II

Pod "tradicionalno teologijo" razumem filozofske izjave doktrin in pojasnitve teh doktrin, ki so k nam prišle od zgodnjih cerkvenih očetov in srednjeveških

[3] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64 (1955), str. 200-212.
[4] Marilyn McCord Adams in Robert Merrihew (ur.), *The problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press 1990.

doktorjev. Ta teologija poudarja božjo absolutno popolnost, neomejeno moč in vednost ter popolno nespremenljivost. Dva paradigmatska primera tradicionalnih teologov sta Avguštin in Akvinski. V splošnejših izrazih je tradicionalna teologija splošna teorija ali, bolje, družina medsebojno tesno povezanih teorij o naravi Boga, človeštva in nekaterih pomembnih odnosov med njima. Mnogi od tistih, ki so vpleteni v sedanje ponovno oživljanje filozofske teologije, se štejejo za (relativno) teološko konzervativne, tradicionalna teologija pa ima osrednje mesto v njihovem razmišljanju o naravi Boga, človeka in evangelija. Mnogi menijo, da je "Bultmanov" projekt demitologizacije nove zaveze z namenom, da bi jo spravili s sekularnim ogrodjem in tako naredili krščansko vero verodostojno v tej dobi "električnih luči in brezžičnosti", zgrešen.[5] Nekateri bodo dokazovali, da demitologizirano krščanstvo ne more osmisliti značilne krščanske prakse in je nespoznavno kot vera Cerkve. Kajti, karkoli že je, pravijo ti, to ni prava teorija krščanske religije.

Proces izgradnje teorije nudi ogrodje za prepoznavanje vnovčljivosti tradicionalne teologije, kajti tradicionalna teologija ni edina teorija o Bogu, človeštvu in nekaterih odnosih med njima. Cerkvena zgodovina je polna razprav o mnogih vprašanjih vere in prakse. Če vzamemo razliko med resnico in neresnico, točnostjo in napako zares, potem neuspele religiozne teorije niso nič bolj presenetljive kot neuspele teorije fizike. Zakaj je potem pripadnost tradicionalni teologiji v nekaterih krogih tako močna, da ponuja osnovo za jedko cerkveno razpravo in delitev ter stori (kot bom pokazal v nadaljevanju), da je obramba krščanskega teizma težja?[6] Mogoče zato, ker menijo, da je edina *sprejemljiva* splošna krščanska teorija. Čeprav tu ne bom trdil nasprotno, se za trenutek posvetimo temu, kar dela teologijo sprejemljivo.

Dobra teološka zgradba poskuša, kot vsaka dobra zgradba teorije, doseči konsistentno teorijo, ki je v optimalnem ravnotežju natančnosti, dosega, enostavnosti, plodnosti ter mogoče še drugih teorijskih vrlin.[7] Te vrline lahko včasih vlečejo v različne smeri, tako da povečana natančnost in doseg lahko povzročita zmanjšanje enostavnosti. Pridobitev pri enostavnosti nas lahko prisili,

[5] Rudolf Bultmann, "The New Testament and Mythology", v Hans Werner (ur.), *Kerygma and Myth*, New York, Harper & Row 1961. Ne zanima me, koliko je ta označba "Bultmannovega" teološkega projekta zvesta zgodovinskemu Bultmannu. Tudi če so bili zgodovinski teologovi nazori bolj subtili, sofisticirani in v skladu s tradicionalnimi projekti

kot pa pozicija, ki sem jo očrtal, se zdi, da je pozicija, ki sem jo opisal, v ozadju

načina, kako mnogi obravnavajo zgodovinske doktrine.

[6] Ne trdim, da je skrb za doktrinarno pravilnost edini dejavnik v notranjih in zunanjih cerkvenih sporih, ampak da je le eden od njih. Upam, da bo sestavek pokazal nekaj razlogov za premislek, kadarkoli je doktrinarna pravilnost očiten razlog za take razprave.

[7] Te značilnosti dobre znanstvene teorije so tiste, ki jih našteva Thomas Kuhn v *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, University of Chicago Press 1977, str. 321-322. Podoben seznam teorijskih vrlin najdemo tudi pri Davidu Lewisu v "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journals of Philosophy*, 61 (1983), str. 367. Filozofi z zelo razhajajočimi se pogledi o naravi znanstvenega raziskovanja lahko sprejmejo kak tak seznam teorijskih vrlin kot standard za določevanje, kateri od številnih tekmujočih teorij (če sploh kateri) dajemo prednost pred njenimi tekmicami. Za realiste je teorija, ki ima te vrline v največji meri, najboljši kandidat za to, da je razumni približek resnice. Za instrumentaliste so ti standardi le vodiči k teoriji, ki je najbolj uporabna tako za teoretične kot praktične namene. To, da so tako notranje kot zunanje teorijske vrline na splošno sprejete kot relevantne za izbiro sprejemljivih teorij, kaže Kuhnova eksplicitna trditev o tem na strani XXX, in to, da so vključene v uvodne razprave v priročnikih o filozofiji znanosti, npr. E. D. Klemke, Robert Hollinger in A. David Kline (ur.), *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, Buffalo, Prometheus Books 1980, str. 194.

da pustimo kakšen podatek nerazložen ali da menimo, da so nekatera opazovanja netočna ali nekatera prepričanja neresnična.[8] Te splošne teorijske vrline ponujajo naš prvi razlog za vsaj razmišljanje o pričakovanju opustitve tradicionalne teologije, saj ne dajejo preprostega, neposrednega algoritma za izgradnjo ustrezne teorije. Njihova posledica ni, da obstaja *edinstvena* ustrezna teorija. Koncept optimalne teorije dovoljuje različne realizacije, kajti dve teoriji lahko dosežeta enako ravnovesje teorijskih vrlin po različnih poteh. Ena teorija je lahko težja po dosegu, pa lažja po enostavnosti; druga težja pri natančnosti in lažja po dosegu. Ali če povemo isto z nekoliko drugačnimi izrazi: četudi obstaja absolutno minimalna stopnja upravičenja, ki jo mora vsaka teorija imeti, preden je razumsko vredna spoštovanja, lahko obstaja množica teorij, ki so v enaki meri nad tem minimalnim pragom, brez tekmeca nad njimi.

Če lahko načelno več kot ena religiozna teorija doseže enako stopnjo teoretična virtuoznosti ali upravičenja, potem moramo razmišljati o tem, da je lahko neka netradicionalna teološka teorija vsaj tako dobra kot tradicionalna teologija. Lahko da obstaja smiselno branje Svetega pisma, ki spodkopuje trditev, da je Bog nespremenljiv, preprost ali da pozna protidejstvenike človekove svobode. Filozofski premislek pa lahko jamči za trditev, da Bog kljub vsemu ni vsemogočen. *A priori* ni nobenega razloga za mišljenje, da sta avguštinsko razumevanje greha in odrešitve ali tomistično pojmovanje Boga edini, ki ju je mogoče vzeto pod streho sprejemljivih krščanskih teologij. Te možnosti - do določene mere - priznamo, ko gre za doktrine, ki niso našle svojega mesta v zgodovinski veroizpovedi Cerkve. Te splošne opombe pa se kajpada nanašajo tako na izjave vere kot tudi na kasnejši teološki razvoj.[9]

Drugi razlog za vnovčljivost tradicionalne teologije izhaja iz procesa vrednotenja obstoječih tekmovalnih teorij. Jezus je očitno trdil, da je Bog iz zgodovine Stare zaveze.[10] En možen način razumevanja tega je, da sta Jezus in YHWH ena substanca, vendar obstajajo še drugi načini. Mnogi menijo, da je Jezus božanski, da bi razložili njegovo moč, da dela čudeže, da uči z zaznavanjem, da popolnoma uboga Boga in zagotavlja naše odrešenje. Mnogi znotraj krščanske skupnosti pa razglašajo, da tako imenovani kulti, ki niso vredni imena "krščanski", značilno zanikajo, da je Jezus bolj božanski, kot smo ali bomo mi. Takšno zanikanje Jezusove božanskosti gotovo stori, da je teorija, ki je rezultat tega, netradicionalna, toda določanje, ali jo to dela za nesprejemljivo, zahteva preverjanje celotnega alternativnega teorijskega paketa, ne pa zgolj ene sestavine. "Kultna" teorija se na neki način oddalji od tradicije, toda iz tega ne sledi, da je

[8] Nekaj takega se je zgodilo, ko je Robert Boyle formuliral svojo hipotezo, da je tlak plina pomnožen z njegovo prostornino konstanta ($PV= c$ ali $P_1/P_2=V_2/V_1$). Eksperimentalni podatki niso popolnoma ustrezali tej formuli, toda enostavnejša formula je bila sprejeta kot pravilna in za neskladja so menili, da so to nepravilnosti, ki so rezultat človekove napake ali okvare na aparaturi. Sprejetje opaženih vrednosti tlaka in volumna kot natančnih bi zahtevalo formulacijo veliko bolj zapletenega plinskega zakona. Za več podrobnosti glej "Robert Boyle's Experiment in Pneumatics", v J. Conant in L. Nash (ur.), *Harvard Case Histories in Experimental Science*, 1. zv., Cambridge, MA, Harvard University Press 1984, str. 1-64.

[9] To, da so stavki vere predmet tega premisleka, ni ovira, da bi vsebovali najbolj izoliran del krščanske teologije. Lahko da obstajajo močni razlogi za revizijo verskih doktrin zgolj pod ekstremnimi teoretičnimi pritiski in nadalje za mišljenje, da taki pritiski niso neizbežni.

[10] Janezov evangelij, 8,58; 17,11.

zato na splošno manj zadovoljujoča. Lahko vsebuje teorijske odlike, ki so vsaj na tako visoki stopnji kot značilni člani družine tradicionalnih teorij, ki smo jih dobili od sholastikov.

Ko ocenjujemo, ali je racionalno, da ima agent določeno prepričanje ali teorijo, sklicevanje na resničnost prepričanja ni posebno koristno. Kar je koristno, je (med drugimi stvarmi) *upravičenje*, ki ga ima agent za to prepričanje v teh okoliščinah. Relativno upravičenje za to, da imamo prepričanje, je naš vodič k njegovi resnici ali neresnici. Seveda se lahko znajdemo v nesrečnih okoliščinah, ko smo upravičeni verjeti, kar je neresnično. Razumne teorije resnice, upravičenja in racionalnosti dovoljujejo to možnost.[11] Navzlic temu je naš edini način, da od "znotraj"ocenimo, kaj bi, če sploh kaj, morali verjeti v naših okoliščinah, da pogledamo na upravičenje, ki ga imamo za naša prepričanja.[12] Lahko obstaja več kot samo ena teorija, za katero smo upravičeni, da ji verjamemo. Zapletenosti *izgradnje* optimalne teorije nas torej vodijo k zapletenostim *ocenjevanja* teorij z enakimi posledicami za obravnavanje tradicionalne teologije.

Vprašanje, ki ga zdaj zastavljam, to je, ali obstaja edinstveno sprejemljiv način izgradnje optimalne krščanske religiozne teorije, je treba ostro razločevati od

[11] Michael Dummett v *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1978 in v *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1991 ponuja razlago resnice, v kateri je resnica izjav pojasnjena v okviru ustrezno zajamčene zatrdljivosti. Hilary Putnam privzema Pierceovo razlago resnice: resnica je to, kar bi razumljiva teorija sveta povedala v idealnih mejah raziskave, v *Meaning and the Moral Science*, London, Routledge & Kegan Paul 1978, str. 1, 36, 125; *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press 1981, str. 56; *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press 1983, str. 272. Dummettova in Putnamova teorija sta pomembna primerka sodobnih epistemoloških ali "verifikacionističnih" teorij resnice, ki resnico zelo tesno povezujejo z racionalnim upravičenjem. Na bolj metafizične ali "realistične" teorije resnice, v katerih je resnica pojasnjena v okvirih korespondence z objektivnimi dejstvi, naletimo pri Bertrandu Russellu, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, str. 128; J. L. Austin, "Truth", v J. O. Urmson in G. J. Warnock (ur.), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press 1970, str. 117-133 in "Unfair to Facts", v *Philosophical Papers*, str. 154-174; Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2. izd., Englewood Cliffs, Prentice Hall 1977, str. 138; in George Bealer, *Quality and Concept*, Oxford, Oxford University Press 1992, 1982, str. 204. Crispin Wrigt poskuša najti vmesno pozicijo med verifikacionizmom in korespondenčnimi teorijami v *Truth and Objectivism*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1992. Vse strani se strinjajo, da se upravičenje včasih zmoti, da se včasih pojavi napaka navzlic strogemu upravičenju. Te napake vpletene strani opisujejo različno, vendar jih vse priznavajo. Verifikacionisti pravijo, da smo včasih upravičeni verjeti nekaj, drugič pa smo upravičeni verjeti zanikanje le-tega. Realisti pa pravijo, da smo včasih upravičeni verjeti nekaj, kar je neresnično. Evidenca je za vse enaka: upravičenje je včasih spodkopano. Po verifikacionistu ne vemo, ali bo zdajšnje upravičenje še prevladovalo. Po realistu pa smo lahko celo zdaj upravičeni v prepričanju o neresnični propoziciji. Za celovito razpravo o mnogih prefinjenostih filozofskih razprav o naravi resnice glej Richard Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, MA, MIT Press 1992.

[12] Dalje, ni natanko vsako staro upravičenje relevantno za izgradnjo in izbiro teorije. Biti samo upravičen v prepričanju o relevantnih sestavinah teorije ni dovolj za jamstvo, da bi jo zavestno izbrali med tekmeci. Da bi ustrezno ocenili tekmujoče teorije, moramo tudi imeti premišljen dostop do zadostne količine upravičenja. Obstaja pa možnost, da bodo nekatere vrste upravičenja naredile prepričanje sprejemljivo in hkrati bile neuporabne pri zavestnem ocenjevanju tekmujočih teorij, saj upravičenje ni dostopno tistemu, ki ga ima. Lahko si upravičen, da verjameš nekaj, ne pa upravičen v prepričanju, da si upravičen. Recimo, da sem zdaj upravičen, da imam določeno prepričanje, ker to izhaja iz nekaterih splošno zanesljivih mehanizmov, ki oblikujejo prepričanje, toda hkrati nimam spoznavnega dostopa do dejstva, da so ti mehanizmi operativni *in* da so njihove operacije zadostne za oblikovanje upravičenja; v tem primeru mi moje upravičenje nič kaj ne koristi, ko si zastavim vprašanje, ali sem upravičen v tem, da imam to prepričanje. Nimamo druge izbire, kot da omejimo našo pozornost na relativne zasluge tekmujočih teorij glede na "notranje dostopno" upravičenje. Glede na naravo spoznavnega upravičenja lahko to zahtevo postavijo tako internalisti kot eksternalisti. Internalisti jo lahko postavijo zato, ker so po internalizmu vsa upravičenja dostopna na ta način. Eksternalist pa jo lahko postavlja vse dotlej, dokler, na primer, obstajajo zanesljivi mehanizmi za oblikovanje prepričanja, ki primerno tvorijo prepričanje druge stopnje, da imam posebno količino ali vrsto upravičenja za prepričanje prve stopnje. Kar je tu odločilno, ni toliko *vir* upravičenega prepričanja kot *predmet* upravičenega prepričanja. Predmet prepričanja, za katerega imamo dostopno upravičenje, mora biti prepričanje o tem, da smo upravičeni v prepričanju o nečem. Za koristno razpravo o dopustni vlogi notranje dostopnega upravičenja v raznih teorijah vedenja glej Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell 1993 in Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford University Press 1993.

vprašanja, ali je edinstvena teorija *resnična*. Zdaj me ne zanima resničnost teorije, ampak sprejemljivost ali upravičenje teorije. Nič do sedaj povedanega ne kaže, da resnica ni pomembna, da resnica ničesar ne spremeni, da so vse nezdružljive teorije lahko resnične ali kaj podobnega. Kljub vsemu pa resnica ni vedno edina stvar, ki je pomembna.

Naš tretji splošni razlog za ohlapno epistemološko razumevanje tradicionalne teologije pa prihaja iz možnosti teoretičnega napredka. Teoretiki, naj bodo fiziki ali teologi, upajo na napredek. Ta se lahko doseže ali z nadaljnjo aplikacijo splošnega programa na nove situacije in nove probleme ali pa s popravkom starejših teorij in celo s popolno zamenjavo stare teorije z novo. Teologi, ki se ukvarjajo z izvirnimi teološkimi raziskavami, to počnejo verjetno v upanju, da bodo naredili teološki napredek, ki bo vseboval izboljšanje tega, kar se je dogajalo prej. Tisti, ki mislijo,da sta Avguštin in Akvinski sama naredila teološki napredek, radi mislijo, da sta napredovala natanko zato, ker sta zamenjala stare, manj primerne teorije z novejšimi, ustreznejšimi. Ob zmerni predpostavki, da tradicionalna teologija ni popolna, možnost in upanje, da bo prišlo do teološkega napredka z zamenjavo, upravičujeta manj-kot-popolno zavezanost tradicionalni teologiji.

Tako narava splošnih teorijskih vrlin, ocenjevanje niza teorij in možnost teoretičnega napredka delno zagotavljajo priporočilo, da ne bi smeli biti preveč vezani na tradicionalno teologijo. Ker je tradicionalna teologija družina tesno povezanih teorij o Bogu in svetu, je mogoče, da druge teorije dosežejo vsaj enako dobre kazalce glede teorijskih vrlin in so s tem vsaj tako sprejemljive kot zapuščina tradicije. Če imamo namen racionalno izbirati med tekmujočimi teorijami, se moramo omejiti na upravičenje naših prepričanj, ki nam je razvidno v času izbiranja. To lahko nezadostno določi našo izbiro teorije. Nič manj ne bi mogli biti upravičeni v prepričanje o izbiri tekmujoče teorije. Če je tako, potem lahko upamo, da se bo teološka teorija, ki jo imamo zdaj, izboljšala, kar pa lahko vključuje opustitev nekaterih tradicionalnih idej.

III

Zdaj se bom posvetil gradnji sprejemljive *krščanske* teorije. V tem razdelku bom dokazoval, da relacija med biblično hermenevtiko in teologijo prinaša dve nadaljnji prvini, ki podpirata vnovčljivost tradicionalnega teološkega okvira in da filozofsko ozadje tradicionalne teologije prinaša še dodatni razlog.

Med klasičnimi krščanskimi doktrinami so tiste o naravi Boga: božanska vsemogočnost, vsevednost, nespremenljivost, enostavnost itd. Med strogo teističnimi doktrinami so posebne krščanske doktrine, ki obravnavajo Boga kot Trojico, od katere se je ena oseba učlovečila v zgodovinski osebi Jezusa. Doktrine, ki se nanašajo na odnos med Bogom in človekom, so o izvirnem grehu, odpuščanju in zveličanju po milosti in odkupitvi z Jezusovo smrtjo in vstajenjem.

Glavni vir teh doktrin so biblični teksti, cerkvena zgodovina in filozofski

premislek. Gotovo je ena od zahtev za sprejemljivo krščansko teologijo ta, da verodostojno razlaga in sistematizira zapisana doživetja ljudi, ki nastopajo v Bibliji, kot tudi izkustva kasnejših kristjanov. Nihče, ki se ukvarja s študijem Biblije, kajpada ne more, da se ne bi zavedal, da je biblična interpretacija na trenutke precej tvegana. Za glavne zahodnjaške teistične doktrine obstajajo v Bibliji odlomki, ki jih podpirajo. Psalmist redno govori o Bogu kot o nekom z velikansko močjo, iz katerega izhaja vsa zemeljska moč in v katerem najdemo popolno pravičnost. Za Boga pravijo, da pozna naše lastne misli, da je tako zanesljiv, da jamči naše popolno zaupanje, in da je nad omejitvami časa in prostora.

Kaj naredimo s takimi odlomki? Medtem ko zagotovo sestavljajo del krščanske religiozne dediščine, nas biblične trditve niti slučajno ne vodijo vselej k doktrinam o vsemogočnosti, vsevednosti, nespremenljivosti in enostavnosti. Biblija ne pravi nedvoumno, da je Bog vsemogočen, da je bitje, ki ni samo dejansko nedoseženo po moči, ampak tudi bitje z neprekosljivo močjo. Niti ne trdi jasno, da je Bog bitje z ne le nedoseženim znanjem, ampak bitje z neprekosljivim znanjem[13] ali nespremenljivo bitje, za katero je nemogoče, da bi spremenilo ali da bi nanj vplivali od zunaj.[14] Torej, prvič, če vzamemo Biblijo zares, nas to ne obvezuje k tem sofisticiranim doktrinam filozofske teologije.

Drugič, biblična interpretacija je samo posebnen primer take vrste gradnje teorije, ki je omenjena zgoraj, in je tako predmet popravljanja. Kompetentni razlagalci si prizadevajo za tako interpretacijo celotne Biblije, ki je pravična do vsakega dela, medtem ko naredi celoto konsistentno in razumno, kadarkoli je to mogoče, in ki je v skladu z okvirom drugih stvari, o katerih so prepričani. Razlagalci se torej trudijo zgraditi razlago ali teorijo o tem, kako interpretirati Biblijo, ki ima najboljše ravnotežje relevantnih teorijskih vrlin: konsistentnost, skladnost z ozadnjimi informacijami (tako z znanstvenimi kot zgodovinskimi), enostavnost itn.[15] Upamo lahko samo, da to preprosto vključuje, da jemljemo vsak odlomek v njegovi nominalni vrednosti.[16] Nominalna vrednost je torej zmuzljiva. Zmuzljiva

[13] Tudi naprekosljivo znanje nas navadno ne pripelje do vsevednosti. Predpostavimo, da obstajajo resnične propozicije, ki jih po bistvu ni mogoče spoznati. Če je vsevednost lastnost, da poznamo vse resnične propozicije, potem ni mogoče, da bi bili vsevedni. In narobe, če je vsevednost lastnost, da poznamo vse, kar je mogoče vedeti, potem vsevedno bitje še vedno ne bi poznalo nekaterih resničnih propozicij. Kvantna nedoločenost nam torej, strogo govoreč, ne nudi dejstev, ki so po svojem bistvu nespoznavna. Nudi nam pogojno nespoznavnost. *Če* nekdo ve določeno stvar, potem mu je preprečeno, da bi vedel neko drugo stvar. Tu se ne bom se ukvarjal s posledicami, ki jih ima kvantna teorija za božansko vedenje. To sem izpostavil preprosto za to, da bi pokazal, da obstoj dejstev, ki se v bistvu ne dajo spoznati, ni povsem privlečen za lase in da te možnosti ne bi smeli kratko in malo zavrniti.

[14] Ko govorimo o božji nespremenljivosti, je treba razločevati med dvema smisloma "narave". Če "narava" pomeni bistvo, potem je nespremenljivost nesporna doktrina, saj je božanska nespremenljivost le poseben primer vesoljne nespremenljivosti - dejstva, da nič ne more spremeniti svojega bistva. Sprememba vključuje le pridobitev/izgubo akcidentalnih lastnosti, ne pa pridobitve/izgube bistvenih lastnosti. Če pa "narava" pomeni preprosto zbirko atributov, ki jih bitje poseduje, potem je božanska nespremenljivost veliko bolj podvržena kritiki s strani biblične hermenevtike, kajti razni deli nam dajejo osnovo za trditev, da Bog včasih spremeni svojo držo in intence.

[15] Moj argument na tej stopnji, ki temelji na vzporednicah z izgradnjo in oceno znanstvene teorije, ni odvisen od nobenih posebnih tez glede na hermenevtični krog. Moj argument je sprejemljiv ne glede na to, ali tak krog obstaja ali ne. Ena izmed odlik zgradbe mojega argumenta je, da sloni na sorazmerno nespornih trditvah o naravi teorij in epistemičnega upravičenja in da je tako združljiv z velikim naborom doktrin v filozofiji, teologiji in literarni kritiki.

[16] Ne mislim, da je koncept jemanja odlomkov na ravni nominalne vrednosti enak temu, kako jih jemljemo dobesedno. Včasih je nominalna vrednost odlomka lahko v njegovem dobesednem branju. Zgodba o Jezusu, ki je hodil po vodi in ki je nahranil pet tisoč mož s petimi hlebi kruha in dvema ribama, lahko ima za svojo

je zato, ker je branje Biblije - v nasprotju z branjem včerajšnjega časopisa - branje zbirke pokazno zgodovinskih poročil, liturgičnih pesmi čaščenja in vere, opominov za spremembo družbene poti in navodil za vero in prakso. Za mnoge izjave se zdi, da vsebujejo jasne deklarativne stavke, medtem ko je jasno, da so v drugih uporabljene metafore in pesniška sredstva. Če so to skrajnosti, potem je mnogo izjav, ki sodijo v kategorijo dvomljivih izjav, to je izjav, ki niso niti očitno metaforične niti očitno nemetaforične. Določitev, kako obravnavati te izjave, je glavna naloga razlagalcev.

Nominalna vrednost je zmuzljiva tudi zato, ker noben odlomek ni naslovljen na nas; naslovljeni so bili na ljudi drugačne kulture ali drugačnega zgodovinskega konteksta ali z drugačnim naborom religioznih in moralnih vprašanj. Žrtvovanje prvorojenca Baalu je bila živa možnost za patriarhe, ni pa več za nas. Struktura pravičnega sistema političnega predstavništva je živo vprašanje za nas, vendar pa ni bilo za Cerkev nove zaveze. Včasih je na natančna vprašanja, ki so jih zastavili biblični avtorji, mogoče sklepati le posredno in neodločno. Vendar je to, da vemo natančno, za kaj je šlo pri teh piscih, pomembna razlika v načinu, kako interpretiramo različne odlomke, kot tudi, kako ocenjujemo pisca. Na primer, če je apostol Pavel nekaj trdil kot odgovor na določeno situacijo, je njegovo navodilo, da naj bodo žene *podložne* možem, medtem ko naj možje *ljubijo* svoje žene, težko jemati resno v dobi, ki je občutljiva za feminizem, njegova opazka pa ga tako dela za seksista. Če bi Pavel izrekel drugačno propozicijo z enakimi besedami v odgovor na drugačno situacijo, potem bi bilo veliko lažje sprejeti njegov nauk, on pa se ne bi zdel seksist.

Do mere, v kateri tekstna primerjava in zgodovinsko raziskovanje vključujeta vprašanja, ki jih ni mogoče zlahka rešiti (ker nam manjka pomembna informacija in ker je sklepe o tem mogoče revidirati v luči nadaljnjega tekstnega in zgodovinskega raziskovanja), je mogoče teološko nadgradnjo, ki se na primerjave in raziskovanja opira, ravno tako revidirati. To, da so pisci stare in nove zaveze od nas zgodovinsko in jezikovno oddaljeni, stori, da so naše sedanje najboljše interpretacijo teh tekstov podvržene bodočim popravkom. Tako nam praksa biblijske hermenevtike, ki služi za osnovo teološke potrditve, kaže, da nekaterih delov tradicionalne teologije ne smemo *a priori* identificirati s tistim, kar je sprejemljiva krščanska teologija.

Popolno predanost tradicionalni teologiji spodkopava tudi filozofsko ozadje tradicionalne teologije. To ozadje je precej prodorno. Hermenevtika ni logično ali zgodovinsko pred filozofskimi vidiki teologije. Del tega, kar razlagalec počne (če je stvari sploh naklonjen), je najti interpretacije besedila, ki so precej sprejemljive. Celo v knjigah, kot je Biblija, ki očitno trdi nekaj, kar imajo nekateri sodobni bralci za smešno, primerna interpretacija zahteva, da bi morali pisca - vsaj v “nefantastičnih” odlomkih - obravnavati kot pisca, ki zatrjuje nekaj

nominalno vrednost svoje dobesedno branje. Po drugi strani pa ima Izaijeva trditev, da bodo drevesa ploskala z rokami od veselja, svojo nominalno vrednost v metaforičnem branju. Določevanje nominalne vrednosti odlomkov je lahko zelo težka in z domnevami obremenjena dejavnost. Kakorkoli že, zdi se mi očitno, da je nominalna vrednost vsaj nekaterih odlomkov neproblematična.

smiselnega. Bralčeva ideja, kaj je smiselno, pa bo seveda podvržena temu, za kar ima bralec razlog, da verjame. Del tega, za kar ima bralec razlog, da verjame, vključuje nekatera filozofsko obremenjena prepričanja o zgradbi vesolja in o dobrem in zlem. Filozofsko ustrezna informacija, ki jo dobimo iz teksta, je podvržena filozofsko ustreznemu gradivu, ki ga vnašamo v tekst, ko ga beremo, da bi ugotovili, kaj je smiselno in kaj ne. Kot pri zgodovinskih osnovah interpretacije upravičeno filozofsko in teološko prepričanje bralca vpliva na to, kar lahko upravičeno "razbere" iz Biblije z namenom, da samozavedno zgradi teorijo o naravi Boga.

Ti dejavniki povzročijo, da je proces interpretacije in izgradnje teorije zadeva, ki je odvisna od konteksta. Nekateri zmotno menijo, da dejstvo, da je smiselnost doktrin odvisna od dejavnikov, kot so kontekst in vnaprejšnje predpostavke, jamči dokaj drugačno trditev, da je resnica ali aplikabilnost takih doktrin ravno tako odvisna ali relativna. Verniki včasih nasprotujejo priznanju take relativnosti zaradi strahu pred (domnevnim) posledičnim relativizmom o naravi Boga ali načinu odrešenja. Kakorkoli že, božja narava je lahko tako objektivno določena, kot si to kdo želi, medtem ko hkrati nekatere močne, od zgodovine in konteksta odvisne zadeve delno pojasnjujejo, zakaj se mi zdi, da je Bog vsemogočen.[17] Ker ima Bog lahko dejansko neko zelo posebno naravo, sem lahko - zaradi številnih razlogov - v slabem položaju, da bi se lahko zanašal, da sem to naravo razumel. Dejstvo, da je malo verjetno, da bi zaznal božjo roko v zgodovini, razen če nimam teorije, v kateri je božja dejavnost tako možna kot opazna, ne dela nič bolj za resnično (ali neresnično), da je Bog v določenem trenutku res posegel v zgodovino. Enako, kdo lahko trdi, da je Jezus druga oseba Svete trojice (ali da to ni), medtem ko tudi trdi, da je plavzibilnost Jezusove božanskosti predmet relativnega upravičenja drugih prepričanj, ki jih ima. Kot posebna aplikacija splošnih značilnosti izgradnje in izbiranja teorij je problem naše relativne gotovosti o takih doktrinah in v tem, kaj jih spreminja. Ne gre za to, kaj je res; gre za to, za kar imamo zadovoljivo upravičenje, da verjamemo, da je res. To lahko rečemo za mnoge trditve. To gotovo ni nič takega, kar bi bilo značilno za teološke trditve.

Nanašanje teh idej na našo sedanjo zadevo nakazuje, da bi morali pregledati filozofsko ozadje tradicionalnih teoloških trditev. Teologi, ki so oblikovali mnoge od teh doktrin, so bili pripadniki določenega filozofskega programa. Na Avguštinovo teologijo je močno vplival njegov stik z manihejstvom in neoplatonizmom, kakršen sta prišla do njega v 4. in 5. stoletju. Če se da pokazati, da je na njegov nauk o grehu in odrešenju izredno vplivalo filozofsko-motivirano pojmovanje, da je snov v bistvu zlo in da je duh dobro, in če se da, dalje, pokazati, da sta v najboljši interpretaciji Biblije telo in duh pojmovana na način, ki je s tem nezdružljiv, je to vsaj en razlog, da je Avguštinovo pojmovanje

[17] Zdi se, da je Thomas Kuhn, ki ga imajo včasih za prvaka nekakšnega znanstvenega relativizma, opazil natanko to stvar v *The Structure of Scientific Revolution*, 2. izd., Chicago, University of Chicago Press 1970, str. 168, kjer pravi, da "se znanstvenik mora, na primer, ukvarjati z rešitvijo problemov o obnašanju narave". Kljub temu da je sam zagovarjal nekakšen socialni konstruktivizem o pomenu in referenci za jezik znanstvenih teorij, ne misli, da je predmet znanosti mogoče ravno tako družbeno konstruirati. Po Kuhnu govori znanost o naravi, ne pa o naših konstrukcijah.

sporno. Mogoče je precej drugačno pojmovanje, tudi tako, kot so ga zagovarjali drugi v zgodnji cerkveni zgodovini, tisto, ki utegne biti boljši del našega splošnega teološkega paketa.[18]

Podobno je splošno znano, da je bil teološki projekt Akvinskega poskus sprave med dvema prevladujočima viroma resnice, kot ju je videl sam: med Biblijo in Aristotelovimi deli. V luči razlike med bibličnimi trditvami o naravi Boga in srednjeveškimi doktrinami o božanskih atributih, bomo storili prav, če bomo skrbno preučili obseg, v katerem so tomistična pojmovanja funkcija Aristotelovih naukov o popolnosti, dejavnosti, nespremenljivosti, ne pa prejšnjih krščanskih naukov in prakse. Če Aristotelov negibni gibalec ni Bog, ki lahko ljubi, ki ga gane molitev vernih ali ki posega v zgodovino, in če Bog stare in nove zaveze to lahko in tudi dejansko dela, potem je to dober razlog, da smo skeptični, da bo projekt Akvinskega obrodil sadove. Kar je bilo zanj pametno, da veruje, ni pametno za nas. O Aristotelovem delu nič več ne razmišljamo kot o enem izmed dejavnikov, s katerim moramo uskladiti krščanske nauke, torej ni več najpomembnejšega razloga, da naredimo našo teologijo sprejemljivo za aristotelovce. Svobodni smo v tem, ali sprejmemo ali zavračamo Aristotelovo ogrodje kot najboljšo obleko za naše druge teološke namene, še posebej, če so vprašanja, s katerimi se ukvarjamo, precej drugačna na ravni metafizike, znanosti in etike. Torej moramo biti vsaj pripravljeni premisliti možnost, da so stara ogrodja, kakorkoli razumna so že bila za svoje zagovornike in kakorkoli poučna že utegnejo biti za nas, ovira napredku v razumevanju narave, načinov in namer Boga. Medtem ko dejstvo, da so na Avguština in Akvinskega vplivale posvetne filozofske ideje, nima za posledico, da so iz tega izvirajoče teologije zmotne, je vsaj razlog, da resno premislimo o primernosti teh idej in ustreznih teologij.

Kar je resnično v modelu Avguština in Akvinskega, je resnično povsem na splošno. V obsegu, v katerem je model oblikovan v okvirih vnovčljivega teoretičnega ogrodja, je vnočljiv tudi model, ki je posledica tega. V obsegu, v katerem sta Avguštin in Akvinski formulirala svoji ideji o Bogu v okvirih takrat sodobnih idej, na katere sta močno vplivala Plotin in Aristotel, in v obsegu, v katerem Plotinove in Aristotelove filozofske predpostavke niso del ali jih celo osnovni krščanski podatki sploh ne sugerirajo, sta teologiji, ki sta jih zgradila Avguštin in Akvinski, opcijski.

Torej praksa krščanske teologije prinaša več razlogov, da je zagotovljeno nasprotovanje nekritičnemu sprejemanju tradicionalne teologije in temu, da se kot heretiki označujejo tisti, ki izberejo drugo splošno ogrodje, v katerem "si prislužijo svojo odrešitev s strahom in trepetom". Ti razlogi zadevajo možnost teološkega napredka, proces hermenevtike in filozofsko ozadje tradicionalne teologije. Toda ti razlogi kajpada ne prinašajo sodbe, da je izdelovanje podrobnosti tradicionalnega teološkega programa zmotno. Nasprotno, tako prizadevanje lahko obrodi plodove in prinese večje teološko razumevanje. "Tradicionalno" ne pomeni diskreditirano, "novo" pa ne pomeni vredno

[18] Razlago teh zadev, ki se razhaja z Avguštinovo in ima svoje korenine v misli Ireneja, Origena in Gregorja iz Nise, daje Richard Swinburne v *Responsibility and Atonement*, Oxford, Claredon Press 1989.

premisleka. Rad bi zgolj predlagal, da smo dobro poučeni, da premislimo, ali so nekateri problemi, s katerimi se srečujejo sedanji filozofski teologi, zgolj artefakti filozofskega konteksta, v katerem so se oblikovali izvirni nauki. Če sta nespremenljivost in enostavnost le funkciji Aristotela, ne pa Biblije, potem nemara obstajajo teološki problemi, ki se jih je Akvinski moral lotiti v okviru svojega konteksta in projekta, vendar pa nas niti malo ne obvezujejo, da bi jih rešili. Za nas je dopustno, da jih pustimo kot zgodovinska dejstva, iz katerih se lahko učimo, ne pa kot sisteme, ki morajo pokazati celotno teološko vsebino.

IV

Vrnimo se spet k vprašanjem, s katerimi smo začeli. Glede na perspektivo na teologijo, ki jo tu zagovarjamo, lahko vidimo, kako okostenela pripadnost tradicionalni teologiji poenostavi probleme med teistom in kritikom. Prav tako lahko vidimo, kako so značilni argumenti, ki naj bi domnevno kazali na neresničnost teizma nasploh ali še posebej krščanstva, zavajajoči. Tako teist kot kritik zamenjujeta določene vnovčljive prvine mišljenja o Bogu za bistvo religioznega mišljenja.

Kritik trdi, da obstaja paradoks vsemogočnosti. In kaj potem? Dokler ni popolnoma jasno, da krščanstvo zahteva, da je Bog vsemogočen, ne pa strašansko močan, da je Bog bitje neprekosljive moči, ne pa zgolj velike nedosežene moči, dotlej torej s tem ni zavrnjeno nobeno osrednje krščansko načelo, četudi obstaja paradoks. Če resna obravnava Biblije in kasnejšega krščanskega izkustva ne zahteva nauka o vsemogočnosti in če je njen vir nekaj takega kot aristotelski koncept popolnosti, potem lahko krščanski mislec, v dobri veri, odgovori na paradoks tako, da se mu odpove, ne pa, da se mu vda. Pritrdi lahko, da Bogu - ker nobeno bitje ne more biti vsemogočno - sploh ni treba biti vsemogočen. Če je tako, potem ne le, da samo krščanstvo s tem paradoksom ni zavrnjeno, ampak se lahko krščanski mislec zahvali kritiku, ker mu je omogočil teološki napredek. Če Bogu ni treba biti vsemogočen, da bi izvršil dejanja, ki jih navadno kristjani pripisujejo Bogu (to je, ni nujno, da bi Bog moral biti vsemogočen, da bi bil stvarnik sveta, da bi poslal Jezusa, bil Pavlov zdravnik), potem je kritik v krščansko skupnost nepazljivo prinesel večje razumevanje o naravi Boga in mogoče o božjem odnosu do človeštva.

Tudi če krščanstvo zahteva, da je Bog vsemogočen in paradoks udari v srce krščanske teologije, spet, kaj potem? Krščanstvo je zavrnjeno, toda navzlic vsemu, kar paradoks vsemogočnosti domnevno pokaže, lahko še vedno obstaja trojni stvarnik fizičnega sveta, ki je znova in znova prekinil naravni tok zgodovine, da bi dosegel cilje, ki se drugače ne bi udejanili. Jezus bi še vedno bil del tega trojnega bitja. Krščanstvo je zavrnjeno, toda nekaj, kar je zelo tesno povezano z njim, ostaja nedotaknjeno, tako da noben ateist, ki spoštuje samega sebe, ne bi smel misliti, da paradoks omogoča kakršnokoli vrsto ireligije. Največji možni uspeh kakršnegakoli paradoksa vsemogočnosti je dejansko zelo majhen. Njegov pravi vpliv na življenje običajnega vernika in njegov pomen za

ateista, ki verjame samo v atome in praznino, je enak: ničen.

Enako je s problemom zla. Razen če ne obstajajo nekateri dokaj posebni pripisi, ki se tičejo božanske moči, vedenja in moralne popolnosti in so bistveni za krščansko teologijo, potem se problem sploh ne pojavi. Četudi so ti pripisi bistveni in so vsi zagovori in teodiceje obsojene na neuspeh, potem ima Mackie ves čas prav, vendar, kaj potem? Prvič, našo teologijo bi morali predelati. Ali tako imenovani "Bog" ni popolno bitje, kot smo mislili, ali pa popolno bitje ni tisto, kar smo mislili, da je. Kaj je narobe, če smo prisiljeni v tak sklep? Božanska vsemogočnost in vsevednost sta premalo podkrepljeni z bibličnimi podatki. Veliko naših tekstnih dokazov za te doktrine prihaja z mest, ki bi jih lahko zlahka brali kot dele, namenjene retoričnemu napredku, ki nimajo namena biti razumne trditve o teoloških naukih, ampak kot orodje inspiracije, ki bi utegnilo rabiti opogumljanju oropancev, vlivanju moči šibkemu in utrjevanju omahljivca.

Drugič, tisti, ki simpatizirajo z Mackiejem, naj ne bodo prehitro opogumljeni s takšno zmago. Če je stališče protislovno, potem je to stališče najbolj zagotovo napačno. Toda v primeru krščanstva je stališče zapleteno in vsebuje več propozicij. Vsaj eno od teh moramo zavreči, da bi njegovo zanikanje ponudilo konsistenten niz, konsistenco pa je mogoče znova pridobiti na načine, ki ne dajejo nobenega zadovoljstva ateistu. Če Bog ni vsemogočen, vseveden in popolnoma dober, še vedno lahko obstaja izjemno močno bitje, ki je ustvarilo fizično vesolje *ex nihilo*, pomagalo Mojzesu prečkati Rdeče morje, izreklo sodbo skozi starozavezne preroke in v Jezusu Kristusu zagotovilo odrešenje sveta. Tako bitje mora imeti veliko moč, veliko (vnaprejšnje) vedenje in izreden moralni značaj. Tako bitje bi bilo vredno, da smo mu vdani, hvaležni in da ga častimo. K takemu bitju bi bilo smiselno moliti, pri njem iskati smernice in odpuščanje, se njemu kesati in žrtvovati, ga častiti in spoštovati. Na kratko, upravičeno prepričanje o obstajanju in delovanju takega bitja je še vedno jamstvo za tradicionalno krščansko prakso in je dokazno združljivo s sprejemljivim branjem stare in nove zaveze. Torej, kaj je problem pri problemu zla?[19]

Kar bi se lahko naučili iz tega razdelka, je, da se za krščansko vero, kakor so jo razumeli njeni zgodnji praktikanti, izgubi malo oziroma se ne izgubi nič bistvenega, če priznamo, da morajo nekatere tradicionalne doktrine najti svoj prostor na teološkem smetišču. Še vedno bi lahko imeli Boga, ki ustvarja, rešuje, sliši in odgovarja na molitve in opravi s spletkami padlega človeštva v kraljestvu univerzalnega miru. Močni ateizem, ki jamči zanemarjanje religiozne prakse, ni niti slučajno rehabilitiran.

Nekateri bi lahko ugovarjali, da sem "tradicionalno teologijo" vzel preveč ozko. Tradicionalne teologije ne gre primerjati z nesrednjeveškimi pristopi. Boljše je,

[19] Te poante se ne nanašajo zgolj na Mackiejev poskus pokazati, da je obstajanje zla nezdružljivo z obstajanjem Boga, ampak tudi na bolj sveže poskuse "zgolj" pokazati, da sta obstajanje in narava zla bistveni dokaz proti obstajanju Boga, kot na primer na Williama Rowea, "The Empirical Argument from Evil", v Robert Audi in William J. Wainwright (ur.), *Rationality, Religious Belief and Moral Comitmment*, Ithaca, Cornell University Press 1986, str. 227-247. Te bolj sodobne formulacije problema zla še vedno slonijo na enaki predpostavki o naravi Boga.

če jo primerjamo s pristopi, ki ne rešujejo pravkar opaženih osnovnih pojavov krščanske vere in prakse. Na ta ugovor se nanašata dve opazki. Prvič, če je to tisto, kar so pripravljeni zagovarjati vsi tradicionalni teologi in filozofi, potem je več kot presenetljivo, da prevlada filozofskih odgovorov na teološke paradokse in problem zla sploh ne omenja vnovčljivosti podstatnih teoloških doktrin. Doktrino o končnem Bogu navadno dojemamo kot nesprejemljiv nadomestek za bolj tradicionalne doktrine o Bogu. To je vsaj čudno, če naj bi bili praktični pojavi edine stvari, za katere gre v filozofskih razpravah o religioznem prepričanju. Drugič, če je to tisto, za kar kdo misli, da je bistveno za prakso tradicionalne teologije, potem se z njim popolnoma strinjam. Tak premislek pomaga pokazati, da posamezen teoretski okvir ni bistven za krščansko teologijo. Osnove so veliko manj teorijsko obremenjene in veliko bolj povezane z zgodovinskimi dogodki kot pa sistemi, ki naj bi omogočili popolnejše razumevanje teh dogodkov. Kar je bistveno za krščansko teologijo, ni tisto, kar sem imenoval "tradicionalna teologija", ampak bolj svetne zgodovinske trditve o božji dejavnosti in izkušnjah ter praksi različnih ljudi. Potem je jasno, da je tradicionalna teologija vnovčljiva. Značilni ateološki argumenti skoraj povsem zgrešijo religiozno poanto.

Torej so argumenti, ki domnevno kažejo napačnost teizma na splošno, posebej pa še krščanstva, značilno zmotni. Nekdo lahko razumno in odgovorno ostane krščanski vernik navzlic neodgovorjenim ateološkim argumentom. Očitno se taki argumenti ne dotaknejo bistvenih vprašanj, tako branjeni ateizem, pa sploh ni ateizem. Ta poanta je delno skrita zato, ker nekateri teisti preprosto začenjajo svoje razprave s trditvijo, da je Bog vsemogočen, vseveden itn.[20] To je preprosto dano, brez kakršnekoli indikacije, da obstaja prostor za manevriranje s takimi trditvami. Nič čudnega ni, da kritiki odgovorijo enako in očitno spregledajo dopustne nianse.[21] Razprava o obstoju Boga je veliko bolj zapletena in prefinjena, kot sta obe strani pripravljeni priznati. Zanemarjanje te zapletenosti stori, da je ateistova naloga dokazovanja neobstoja Boga preveč lahka. Dosti težje je dokazati ateizem, kot pa uspešno ustvariti paradoks ali problem zla. Zaradi tega razloga bi se morali kristjani veliko *manj* kot kritiki zanimati za to, da bi sprejemljivo teologijo enačili s tradicionalno filozofsko teologijo. Ker je ustrezne teistične argumente težko zgraditi, je vsaj enako težko zgraditi ustrezne ateistične argumente.[22]

V

Zaključil bom s kratko razpravo o nevarnostih različnih orientacij glede na teološko ortodoksijo in razkril nekaj mojih spodbud, da sem ta vprašanja

[20] Na primer, Richard Swinburne začenja svoj članek "Could There Be More Than One God?", *Faith and Philosophy*, 5 (1988), str. 225- 41 s stavkom: "Pod besedo Bog razumem osebo, ki je nujno nujna, večna, brez telesa, vsepričujoča, ki je stvarnik in vzdrževalec vseh svetov, ki utegnejo obstajati, popolnoma svobodna, vsemogočna, vsevedna, popolnoma dobra in ki je vir moralnih obveznosti."

[21] Za sodobni primer tega glej Quentin Smith, "Atheism, Theism and Big Bang Cosmology", *Australasian Journal of Philosophy*, 69 (1991), str. 48- 66, še posebej 53. stran, kjer vzame za osnovno teološko premiso stavek: "Bog je vseveden, vsemogočen in popolnoma dobrohoten."

[22] Za bolj poglobljeno raziskavo omenjenih problemov glej moj članek "Atheological Apologetics", *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989), str. 1-17.

obravnaval na tak način. Tiste, ki zagovarjajo ortodoksijo, včasih obtožujejo, da so ozkega duha in netolerantni.[23] Včasih je to upravičena kritika tistih, ki zaupajo lastni ortodoksnosti. Torej netoleranca ni nujni rezultat upravičene gotovosti nekogaršnje pravilnosti. To, da jaz poznam resnico, v bistvu ne vključuje tega, da preganjam one, ki se motijo. Še posebej kristjani imajo dobre razloge za prakticiranje tolerance. Po njihovem je Bog krščanski skupnosti prepovedal maščevanje. Torej, če smo popolnoma prepričani o resnici krščanskega sporočila, je to močan motiv, da smo predvsem tolerantni do tistih, ki ne sprejemajo tega sporočila. Če Jezus ni bil le toleranten, temveč je bil pripravljen tudi trpeti v rokah onih, ki so se motili, kristjani pa so poklicani, da posnemajo njegov zgled, potem bi morala biti toleranca rezultat pravilno razumljene in udejanjene gotovosti krščanske vere. Nisem zagovarjal šibke pripadnosti krščanski veri, ampak šibko pripadnost bolj teoretičnim filozofskim teologijam, ki se pogosto tesno enačijo z vero samo.

Nasprotno, obstajata vsaj dve pravi nevarnosti za to očitno lahko držo do teoretičnih vprašanjih, ki sem jih razkril v tem sestavku. Vernik navadno zastavi prvo vprašanje. Ta drža lahko koga prehitro navede na misel, da je v teologiji "dovoljeno vse". Nevarnost je, da utegnejo prepričanja, prakse in institucije, povezane s Cerkvijo, imeti sčasoma tako malo skupnega s tem, kar se je štelo za krščansko že skoraj 2000 let, da bi se zgubilo bistvo vere. Če je kaj, s čimer lahko vera začne, je to prava možnost. Čeravno ne bom poskušal natančno določiti, kdaj je kdo presegel meje, bi morali krščanski misleci posvetiti resno pozornost temu, da bi razločili bistvene pojave, ki jih mora ohraniti vsakršna zadovoljiva krščanska teologija. Mogoče sploh ne obstaja enkraten nabor pojavov in so pojavi, ki se nekomu zdijo bistveni, povezani s sedaj najbolj upravičenim ogrodjem, v katerem deluje. Temu se morda ni mogoče izogniti, vendar pa bi nam soočanje s temi vprašanji moralo dati jasnejše razumevanje prave naloge filozofske teologije.

Kritiki navadno zastavijo drugo vprašanje. Če je teoretična struktura krščanstva tako ohlapna in podvržena spremembam, kaj je potem vsebina religije? Ali ima religija, ki se lahko neskončno interpretira in popravlja, da lahko ustreza vsakršnemu razvoju filozofije in znanosti, sploh kak kognitivni pomen? Toda, če je 'hard core' krščanstvo, potem ni neskončno spremenljiva. Če pa obstaja "trdo jedro" krščanstva, potem ga ni mogoče neskončno revidirati. Če ne obstaja Bog, ki je odgovoren za obstoj sveta, če ni greha in sredstev za odrešenje človeštva, potem je krščanska tradicija v veliki meri zmotna. Če je Bog samo to, kar me najbolj globoko zadeva, potem v resnici ni krščanskega Boga. V takih okoliščinah je krščanstvo še vedno za nekaj dobro, vendar pa ne bi bilo dobro kot informacija o naravi sveta in našem mestu v njem.

Zanimanja vernika in kritika gresta z roko v roki in kažeta, da je projekt, kako

[23] Gordon Kaufman govori podobno v "Evidentalism: A Theologian's Response", *Faith and Philosophy*, 6 (1989), str. 35-46. Za popolnejši odgovor na Kaufmanove poante glej Eleonore Stump in Norman Kretzmann, "*Theologically Unfashionable Philosophy*", 7 (1990), str. 329-339 in moj članek "Evidentalism and Theology: A Reply to Kaufman", *Faith and Philosophy*, 9 (1992), str. 249-258.

določiti trdno jedro krščanstva, za raziskovanje pomemben. Naposled, mogoče ni nobenega algoritma, ki bi prinašal pogoje zavrnitve sofisticirane religiozne teorije, kot je krščanstvo, misleci pa bodo morali uporabiti svoj dober smisel za določitev pogojev, v katerih stoji in pade. Če je tako, pa naj bo to še tako nezadovoljujoče, potem se ne razlikuje od nobene druge sofisticirane teorije sveta. Znanstvene teorije so podvržene popolnoma enaki nezanesljivosti.[24]

Naposled, za krščanske vernike obstajajo pastoralne posledice te razprave. Zdi se, da se sedanja krščanska praksa na presenetljiv način razlikuje od tiste v Cerkvi nove zaveze. Mnogo segmentov današnje Cerkve tako močno poudarja podrobnosti teoloških trditev, da se zdi, da imajo mnogi kristjani vtis, da je pravilna vera bistvena za odrešenje. Bojijo se, da ima izbira napačne poti v dilemi svoboda/predestiniranost ali transubstanciacija/konsubstanciacija katastrofalne posledice za posameznikovo dušo. Ne trdim, da to velja za vero nasploh, vendar pa je velika teža na teološki pravilnosti. Posebni nauki in navodila so gotovo prisotni v evangelijih in pismih, je pa pošteno, da se pove, da so nekateri nauki, ki so v središču filozofske teološke razprave, tisti, ki v novi zavezi niso eksplicitno formulirani. Pritožbe nekaterih kritikov so nekako upravičene: krščanska vera, kakršno poznamo, je nastala na prvih cerkvenih koncilih. Koncili, ki so "izumljali" pomembne krščanske nauke, pa zagotovo niso delovali v praznini. Zavedali so se bibličnih podatkov kot tudi kasnejšega izkustva Cerkve. Nauki, ki so nam jih zapustili, so produkt njihovih prizadevanj, da bi najbolje teoretizirali o Bogu in svetu. Moj argument predlaga samo to, da utegnejo obstajati še druge poti, ki so enako zveste bibličnim tekstom in izkustvu Cerkve. Zdi se, da je odrešenje le bežna funkcija propozicijske privolitve. Gotovo, nekdo ne more verjeti v Boga, če vsaj nima nekakšnega prepričanja o Bogu. Tako bi bil pod velikim pritiskom, da bi uspešno dokazoval, da je prepričanje o božjem vedenju o protidejstvenikih človekove svobode nujno potrebno za zveličanje.

Drugič, sodobna Cerkev se mora še naprej spoprijemati s svojim priznanjem, da je Jezus molil, da bi bili njegovi ljudje združeni in da bi njihova skupnost bila močna prvina njihovega pričevanja o svetu, o božji milosti in ljubezni.[25] Bil sem priča, kako teološke razlike ustvarjajo sovraštvo tako na profesionalni kot neprofesionalni ravni. Zdi se, da se nekateri preveč enačijo s posebnim branjem Biblije ali posebno teorijo o božjem delovanju v zgodovini. Pavel ni nikoli omenil pravilnega prepričanja kot enega izmed sadov Svetega duha,[26] toda skrb za pravilno prepričanje (navadno pri drugih) nas je pogosto privedla do tega, da smo te sadove postavili v ozadje glede na doktrinarno pravilnost. V skladu s tradicijo krščanska vera nikakor ni igra. Če primemo kristjane za besedo, ni stala življenja samo Jezusa, ampak stane tudi nas naših življenj. Kakorkoli že, zgradba ustrezne teologije pa je veliko bliže igri, kot pa smo si včasih pripravljeni

[24] Imre Lakatos je nekaj podobnega izjavil o znanosti v "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", v I. Lakatos in A. Musgrave (ur.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press 1970, str. 91-196.

[25] Janezov evangelij, 17, 21.

[26] Pismo Galačanom, 5, 22-23.

priznati.



Recenzije

POLITIKA ČUSTVENE IDENTIFIKACIJE

recenziral Nenad Miščević

Cohen (ur.), M. Nussbaum in razpravljalci

For Love of Country: Debatting the Limits of Patriotism

Beacon Press, Boston 1996

Ogien

Un portrait logique et moral de la haine

De l'eclat, Paris 1993;

Ogien

"La haine"

V Paperman in Ogien (ur.)

La couleur de la pensee

L'ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1995

I

Ko beremo dela sodobne politične teorije, dobimo včasih vtis, da je politika zgolj zadeva hladnokrvnega računa interesov in zahtev. Klasiki politične filozofije so vedeli bolje: v politiki mora srce igrati bistveno vlogo. Aristotel je posvetil preučevanju čustev domala tretjino svoje *Retorike*. Machiavelli in Montesquieu, Rousseau in Tocqueville – vsi so priznali vlogo, ki jo imajo čustva v političnem obnašanju. Toda pozor, filozofska analiza lahko vnese nepričakovane zaplete! Branje *Retorike* in drugih klasičnih tekstov o čustvih privede Ruwena Ogiena do sklepa, da ljubezen in sovraštvo nista vzroka človekovih dejanj, "pojasnitve z željami, strastmi, čustvi pravzaprav ne smejo biti vzročne". (Ogien, 1995: 259) K temu zapletu se bomo vrnili kasneje. Vendar obstaja tema, ki še posebej priča o moči čustev v politiki, namreč patriotizem-nacionalizem. "Domovina, to je tisto, kar se ljubi," je napisal Fustel de Coulanges in tako izrekel mnenje mnogih. To nas privede do glavnega vprašanja, o katerem bomo tu razpravljali, namreč o tem, da bomo proti patriotizmu-nacionalizmu postavili kozmopolitizem.

Ljudje se običajno čutijo navezani na svoje najbližje – družino in majhno skupino bližnjih prijateljev. Biologi razmišljajo, da je evolucija povzročila, da naša srca bijejo za naš širši rod in nič več od tega … Kultura je prišla dlje od narave in mnogi ljudje so zmožni čutiti intenzivno strast za širšo skupnost; poleg pravega

doma *se njihove strasti razvnamejo* za njihovo domovino, njihovo sovraštvo proti tistim, na katere gledajo kot na sovražnike svoje domovine. Na domovino sodobnost gleda kot na nacionalno skupnost nekoga, zelo pogosto kot na nacionalno državo. To daje patriotizmu-nacionalizmu trden čustveni *temelj*; ljubezen do domovine in sovraštvo do njenih sovražnikov sta politični čustvi *par excellence*, ki ju poveličujejo nacionalni pesniki. Spomnite se verzov parnasovca Victorja de Laprada, ki je objokoval, da je nemška vojska porazila Francoze:

> Dežela usmiljenja, mila dežela Francija,
>
> čast, ki ti jo dajem, ljubezen, ki ti jo dolgujem,
>
> me ne navdihujeta nič manj kot sovraštvo in maščevanje. (Girardet, 1983: 55)

Temeljnega vprašanja ni težko očrtati. Ko so se ljudje enkrat identificirali s takimi sorazmerno abstraktnimi skupnostmi, kot je nacija, ali lahko gredo dalje in ali morajo iti dalje? Če Breton, govoreč v podeželskem narečju in v zelo šibkem vzajemnem sodelovanju s svojimi rojaki z drugega konca Francije, razvname za patriotizem celo očetnjavo, zakaj potem ne širše skupnosti? Dobro, kako široka je širša skupnost? Kontrast je najbolj viden, če je širša skupnost najširša možna, namreč človeštvo. Potem obstaja konflikt med patriotizmom-nacionalizmom na eni strani in kozmopolitizmom na drugi. Knjižica Nussbaumove se začne z njenim uvodnim esejem – prvič objavljenim v *Boston Review* leta 1994 – v prid kozmopolitske opcije in se nadaljuje z reakcijami 16 avtorjev, povečini vodilnih osebnosti na tem področju.

Martha Nussbaum, zelo ugledna učenjakinja klasike kot tudi zelo ugledna etičarka, predstavi kozmopolitsko opcijo s sklicevanjem na njene izvire pri cinikih in stoikih. Opcija nam zaukazuje, da smo zvesti tistemu, kar je dobro za vsa človeška bitja, metaforično, svetovni skupnosti. (Nekateri kritiki odkrivajo tu neupravičeno dvojnost: po njihovem pojmovanju imamo našo moralno dolžnost do dobrega, ne do ljudi, za katere se zgolj primeri, da obstajajo v sedanjem času.) Prava pot do take zvestobe je preko kozmopolitske izobrazbe in vzgoje. Nussbaumova opaža, da otroci brez razlikovanja reagirajo na človekov obraz kot tak; skupna človečnost je prvi temelj prepoznanja. Ljubezen do znanega je – enako – uravnovešena z radovednostjo do oddaljenega in neznanega. Kozmopolitska izobrazba bi morala dati svoj prispevek zadnjemu in tako razširiti kroge znanega in predragega, in to iz več razlogov. Prvič, preko stika s tujimi tradicijami se učimo o svojih lastnih omejitvah, o naključnostih naših okusov in preferenc. Drugič, kozmopolitska izobrazba stori, da smo se bolj zmožni spoprijeti z globalnimi problemi naše dobe, ki presegajo ozke nacionalne meje. Tretjič, priznamo našo moralno dolžnost do oddaljenih tujcev, do tistih, ki najbolj pogosto potrebujejo našo pomoč. Naposled, naučimo se, da je nacionalni format, ki nam ga vsiljujejo nacionalne meje, moralno naključen. Uvodni članek Nussbaumove skupaj z njeno zaključno besedo je inteligentna, podprta in prepričljiva obramba vdanosti kozmopolitizmu.

V knjižici patriotska alternativa ni predstavljena tako dobro. (Celo izraza

"patriotski" in "naciona(listič)ni" nista nikoli jasna definirana, tako da ju bom združil in govoril o patriotsko-nacionalnem, da bi podčrtal pomanjkanje jasne razmejitve.) Večina avtorjev – in to najbolj odličnih med njimi – se odloči za mešanico kozmopolitizma in patriotizma-nacionalizma. To zrcali trenutno stanje razprave, v kateri skušajo mešani nauki, ki se imenujejo "liberalni nacionalizem" ali "kozmopolitski patriotizem", zasesti osrednje mesto. Tako B. Barber slavi "izredno mešanico kozmopolitizma in malomeščanstva", ki – po njegovem pojmovanju – označuje ameriško nacionalno identiteto. (Cohen, 1996: 31) Charles Taylor trdi, da "nimamo nobene izbire, kot da smo kozmopoliti in patrioti" (Cohen, 1996: 121), Hilary Putnam pa predlaga lojalnost do tistega, kar je najboljše v mnogovrstnih tradicijah, v katerih vsak od nas sodeluje – to je očitno srednja pot med ozkim patriotizmom in preveč abstraktnim kozmopolitizmom. Drža je blaga in vljudna in v njen prid je mogoče reči veliko. Kar se tiče naše teme, pa taki mešani predlogi seveda plačujejo preveliko ceno svoji spodobnosti in olikanosti. Prvič, vrsto ljubezni do domovine, ki jo predlagajo, ublažujejo vse vrste univerzalističnih razmislekov, ki so povsem tuji patriotskemu duhu, ki stori, da ljudje "korakajo skupaj, skupaj potujejo, se skupaj bojujejo in drug za drugega živijo in umirajo", če spet uporabimo formulacijo Fustela de Coulangesa. Drugič, in kar je še bolj pomembno, priporočeni patriotizem je selektiven: očetnjavo je treba ljubiti zaradi njenih dejanskih kvalitet, zaradi univerzalnih vrednot, ki jih naključno uteleša, ne pa zaradi tega, ker je tisto, kar je, namreč domovina nekoga. Toda če ljubezen narekujejo kvalitete, ne pa njihov nosilec, zakaj se potem ne bi izognili posamezni deželi, našemu naključnemu posredniku med nami in univerzalijo?

Naj omenim še bolj zapleteno in po mojem mnenju še celo manj obetajočo idejo znotraj področja "kozmopolitskega patriotizma". Kwame Anthony Appiah, filozof in profesor afroameriških študij, avtor pomembnih študij o rasni identiteti, predlaga nenavadno diagnozo: (etno)nacije kot kulturne skupnosti primerja s političnimi in civilnimi državami, ki so pravo žarišče patriotskega sentimenta. Prve so – same na sebi – moralno pomembne le, če posamezni člani skrbijo zanje. Države pa so, nasprotno, moralno intrinsično – same na sebi – vredne zato, "ker uravnavajo naša življenja skozi oblike prisile, ki bodo vselej zahtevale moralno upravičenje" zato, ker "so nujne za mnoge sodobne človekove cilje", in tako zaslužijo, da so žarišče našega patriotskega sentimenta (Cohen, 1996: 28). Pustimo vnemar konceptualno poanto, namreč da to, da je nekaj pomembno za zadovoljitev raznih smotrov, stvari, ki zadovoljuje te cilje, še ne podeli intrinsične, temveč zgolj instrumentalno vrednost. V našem kontekstu je resnejši problem to, da se sam sentiment naravno navezuje prej na etno-nacionalno vsebino kot pa na civilno obliko, prej na vezi imaginarnega skupnega izvora, na dejanski skupni jezik, zgodovino in običaj kot pa na skupne "oblike prisile" in institucije prisile, ki so pomembne za "tako številne sodobne cilje". Če je to edina alternativa, potem očitno ni jasno, zakaj ne izbrati, da bomo z našo zvestobo nagradili trdne vrednote univerzalne vrste.

To nas naposled privede do resnega, protikozmopolitskega patriotizma. Kar zadeva čustva, šteje resni patriot – četudi ga skuša kozmopolitizem – tako

skušnjavo za izdajo. V verzih Sullyja Prudhomma, ki govori o svojih "ljubezenskih skrivnih poteh" svoje ljubezni do očetnjave:

S Schillerjem zapišem:

> Sem državljan sveta.
>
> Moje ljubezenske skrivne poti
>
> naposled obžalujem.
>
> Te ljubezni tesno vračam
>
> moji domovini,
>
> ljudem, ki sem jih izdal
>
> za ljubezen človeške vrste.

V tem kritičnem času je intelektualni problem, kako bi utegnili upravičiti to bližnjo usmerjenost naše "ljubezni" vpričo moralnega univerzalizma. Hiter odgovor, da je to tisto, kako nekdo čuti, in da srca ni mogoče omajati z dokazi, ima nekaj veljave, vendar ni zadosten: take vrste izgovor za rasizem, za bližnjo ljubezen nekoga do svoje lastne rase, za favoriziranje moških v zadevah napredovanja in podobnega, ne bi sprejeli od nobenega moškega somišljenika. Ravno tu je potrebna resna teoretska razprava.

Glavna linija dokaza v prid bližnje čustvene usmerjenosti gre v smeri identitete. To je najbolj priljubljena linija v literaturi, linija, ki gre najdlje v smeri filozofsko dostojne obrambe patriotizma. V knjižici jo formulira Gertrude Himmelfarb, ki začne svojo obtožbo kozmopolitizma v dramatično širokih okvirih: "Tisto, kar kozmopolitizem prikriva, celo zanikuje, so predvsem danosti življenja: starši, predniki, družina, rasa, religija, dediščina, zgodovina, kultura, tradicija, skupnost – in nacionalnost." Po njenem mnenju ni nobena od teh danosti naključna; vse so *bistvene* za danega posameznika. In vse tvorijo identiteto posameznika, ki ni "niti naključje niti zadeva izbire. Je dana, ne pa stvar volje." Poskus, da bi zavrnili katerokoli od teh potez, "jaz nekaj stane". Še več, "'protejski jaz', ki si prizadeva ustvariti identiteto na novo, je posameznik brez identitete" (Cohen, 1996: 77). Himmelfarbova domneva, da je trajna in stabilna identiteta nujen pogoj razcveta vsakega človeškega bitja in same možnosti posameznih političnih izbir posameznikov. Ta identiteta je povečini neodvisna od volje posamezne osebe, nosilke identitete, saj je to pogoj, ki osebi omogoča, da sploh ima kako voljo. Človeška bitja potrebujejo, da sodijo v združeno in dano (to je neizbrano in nesamovoljno) široko skupnost in da sodelujejo v njenem življenju, da bi si pridobila in ohranila trajno in stabilno identiteto. Toda da bi obranila visoko vrednost patriotizma, bi Himmelfarbova morala pokazati, da je najboljši kandidat za skupnost, ki ustvarja in ohranja identiteto, (etno)nacija. Sicer vztraja, da je dejanski politični svet res svet "nacij, dežel in ljudstev". Od tu lahko preide k očitni obrambi patriotizma. Ohranitev neke etnonacionalne kulture v sorazmerno čistem stanju je blago, ki je neodvisno od volje članov kulture, ki ga je treba zagotoviti z ustreznimi sredstvi. Toda da bi taka skupnost ohranila svojo lastno

identiteto in podprla identiteto svojih članov, mora prevzeti (vselej ali vsaj v večini primerov) politično obliko države. Torej, ko je enakrat država ustanovljena, imajo njeni državljani pravico in dolžnost, da dajejo prednost njej in svoji lastni etnični kulturi glede na vsako drugo kulturo. Lahko in morajo dopustiti, da jo ljubijo in da sovražijo njene sovražnike.

II

To je pravo mesto za daljšo oddaljitev od glavne teme. Predpostavili smo, da čustva igrajo odločilno vlogo pri motiviranju ljudi in da jih spodbujajo k dejanjem. Toda: kaj bomo rekli o zapletu, s katerim smo se soočili na začetku, namreč s protestom filozofa, ki ga izraža Ogien, da čustva, kakršno je sovraštvo, sploh ne povzročajo dejanj? Ker je videti, da tak sklep ogroža sicer sprejemljivo pojmovanje o čustvih, moramo skrbno pogledati razloge, ki ga podpirajo.

Ogien zgradi svojo protivzročno trditev – da sovraštvo ne povzroči dejanja – v več korakih. Prvi je obramba teze, da je "sovraštvo" intrinsično vrednostni izraz: sovraštvo je nujno slabo (Ogien, 1995: 262). Potem pokaže, da je negativno moralno ovrednotenje tisto, ki stori, da je stanje stanje sovraštva: sovraštvo je bistveno navezano na interpretativno in normativno sodbo tretje strani [*a tiers*]. To stori, da je sovraštvo v bistvu "eskternalistična" zadeva. Nič bistveno eksternalističnega pa ne more biti notranji, psihološki vzrok. Tako sovraštvo ne povzroča dejanj.

Lahko bi podvomili že o samem prvem koraku: ni pojmovno nujno, da je vsak primer sovraštva moralno slab. Osebno ne vidim ničesar slabega, če sovražim Hitlerja ali Miloševića. O slednjem imam lahko sicer predsodke, vendar bodo mnogi bralci soglašali glede prvega. Skratka, mislim, da je moralno dopustno sovražiti Hitlerja. Ali zato zlorabljam pojem "sovraštva"? Dvomim. Če pa sovraštvo ni pojmovno moralna lastnost, potem zaplet izgine.

Drugič, poglejmo izraz "brezbožen". Običajno so ga uporabljali za opis ateistov na moralno negativen način. Lahko bi rekli: "Atatürk je vztrajal pri strogi ločitvi države in Cerkve zato, ker je bil brezbožna oseba." Če to pomeni, da je njegov domnevni ateizem del vzroka njegovega vztrajanja, je potem to popolnoma dostojen poskus vzročne pojasnitve. Na splošno se mnogi izrazi – "moški šovinizem", "rasist" – uporabljajo z močnimi moralnimi konotacijami, tako da se zdi, da so intrinsično navezani na vrednotenje; to pa jim ne onemogoča, da ne bi izbrali vzročno relevantnih (po možnosti notranjih) lastnosti.

Nasprotnik vzročnosti ima dve vrsti odgovorov. Lahko po eni strani soglaša, da obstaja taka vzročno relevantna psihološka stvar, ki je v temelju sovraštva, imenujmo jo "psovraštvo", tako da "psovraštvo" povzroča dejanja, ki jih običajno pripišemo sovraštvu. Tako strategijo sprejemam, čeravno ne za ta posamezni primer (utegnila bi delovati v primeru izrazov za vrline in pregrehe). Ne zahteva nobenih obsežnih popravkov v naših pojasnitvah, temveč zgolj natančnejši filozofov slovar.

Če je naš filozof korenitejši, bo trdil, da ni nobenega načina, kako ločiti

nenormativno lastnost (psovraštvo) od njene normativne sorodnice: ni nobenega prepoznavnega notranjega stanja, ki povzroča dejanja, običajno pripisana sovraštvu. Potem se sooča s pričakovanjem, da bo zanikal vzročno učinkovitost bistvenih mentalnih stanj in lastnosti. V skladu z njegovo sliko, če govorimo dramatično, se za večino stvari o nas samih, ki so nam pomembne (naše ljubezni, zavisti, sovraštva, velikodušnosti ali zlobe), izkaže, da so vzročno mrtve. To je prevelika žrtev, ki jo moramo prevzeti glede na razpoložljivost razumnih alternativ.

Zavedam se, da nisem zmožen dati polnega priznanja subtilnosti in bistroumnosti Ogienovih argumentov, vendar navzlic temu predlagam, da zaplet zanemarimo in da se vrnemo k naši glavni temi, namreč razpravi med patriotom in kozmopolitom.

III

Kako lahko kozmopolit odgovori na sklicevanje na identiteto? Dobro, lahko bi opozoril na pluralnost dejanskih pripadnosti in na neštevilne potencialne pripadnosti. Zakaj je nacionalna pripadnost – naciji in državi – posebna? Filozof-patriot odgovori tako, da poudari nesamovoljno, neizbrano pripadnost: ta je bistvena za identiteto nekoga, med nesamovoljnimi pripadnosti pa utegne biti nacionalna osrednja. Tako je os vprašanja pojem identitete: ali je nacija res del jaza nekoga?

Filozofa-patriota bi spet lahko kdo obtožil, da zamenjuje moč identifikacije in trdnost značilnosti, to je, da domneva, da se prva okrepi s slednjo. To je analogno napaki, ki jo storimo, če mislimo, da bo naš otrok postajal trdnejši in stabilnejši, čim bolj nepopustljivo ga obravnavamo. Nimamo nobenega razloga za mišljenje, da kaj takega velja, da – na primer – identifikacija s Hitlerjugendom, zelo čvrsta pripadnost, ustvari stabilnejšo odraslo osebo kot identifikacija z neko rokersko skupino, ki je zelo fleksibilna, torej povsem nasprotna s prvo. Patriot odgovori, da ni jakost značilnosti, temveč njena vloga pri konstituciji naše identitete tista, ki šteje; računi so spet poravnani (ali se vrtimo v krogu?).

Toda v kakšnem smislu so državljanstvo, kultura in religija del identitete nekoga? Ali bi bila Ivanka dobesedno neka druga oseba, če bi imela drugo državljanstvo in religijo? Ne! Ljudje spreminjajo oboje, ne da bi dobesedno postali drugi individuumi. Napaka je zamenjevati (številčno, dobesedno) istost osebe in zgolj civilno in versko "identiteto". Slednja je metaforična, prva pa ne. Poglejte si primere spreobrnitve in odpadništva: celo globoko zasidrani značilnosti se je mogoče pomenljivo odpovedati, ne da bi za to oseba kaj izgubila, nasprotno, lahko celo kaj pridobi. Sveti Pavel se v svoji zreli dobi, ko se je soočal z mučeništvom zaradi svoje krščanske vere, spominja sebe kot prej religioznega Juda in rimskega državljana z imenom Savel, ki je kasneje na svoji poti v Damask padel s konja in postal kristjan. Vendar je še vedno ista oseba: je sicer dramatično spremenil svojo religiozno in kulturno identiteto, ne da bi nehal biti taisti posameznik, kakršen je bil prej. Ni bilo zamenjave enega posameznika z drugim in to osmišljuje njegovo avtobiografijo, ki bi jo zamenjava storila za

nesmiselno. V svojem spreobrnjenju niti ni izgubil "jaza". Naposled, dejstvo, da ni bil rojen v krščanski veri, nikakor ne zmanjšuje trdnosti – nekateri bi celo rekli dogmatičnega fanatizma – njegove vere, temveč ravno nasprotno. (Tu obstaja filozofski zaplet: zakaj ne reči, da je Pavel isti individuum, vendar pa ne isti vernik kot Savel? Ta strategija bi relativizirala identiteto glede na uporabljeni pojem, "individuum" v nasprotju z "vernikom". Tudi če bi to potezo sprejeli, ne bi niti malo pomagala našemu patriotu: relativizirana identiteta je relativna, torej nebistvena za Pavla. Ko potuje iz Korinta v Rim, ostaja "isti popotnik", vendar postane drug "prebivalec": take kratkoročne identitete so preveč nepomembne, da bi utemeljile konsistentno prepričanje.)

Opozoriti je treba, da na zamenjavo osebne z bolj metaforičnimi kulturnimi identitetami naletimo pri avtorjih z zelo različnimi prepričanji. Konservativci sprejemajo to zmedeno pojmovanje, da sta osebna in kulturna identiteta ista; poudarjajo enotnost osebne identitete in sklepajo, da mora biti tudi kulturna identiteta enotna. Postmodernisti tudi sprejemajo, da sta osebna in kulturna identiteta ista; poudarjajo pluralnost kulturnih identitet in sklepajo, da bi morali spodkopati, pluralizirati in razpršiti osebne identitete. Napaka je v skupni predpostavki: osebna in kulturna identiteta nista isti.

Vrnimo se zdaj k nacionalni identiteti. Identiteta izvora je nujna; če bi me spočeli drugi starši, potem to ne bi bil jaz. Toda identiteta kulture ni nujna; če bi se rodil v arabski kulturi namesto v moji domači hrvaški, bi to še vedno bil jaz. Sodobni pojem nacije pa je predvsem kulturni in ni povezan s pravim izvorom: nacija je "Kulturnation", ki jo držijo skupaj tradicija, običaji, jezik – kar je vse, strogo rečeno, naključno glede na mojo pravo identiteto.

Zato potrebujemo idejo, kaj je pravzaprav ta kulturna identiteta (in podobne metaforične identitete). Nagibam se k naslednjemu predlogu: identiteta nekoga ima opraviti z značilnostmi (vključno s pripadnostmi, članstvom in vlogami), s katerimi se kdo *identificira*. Ivankina pozitivna, zavedna ali nezavedna, naravnanost do svoje značilnosti *F* (biti Slovenka, biti intelektualka, biti ženska, dobra učiteljica) je nujen pogoj za to, da je *F* del njene psihološke identitete. Identifikacija z neko značilnostjo pa poteka na ozadju razumevanja samega sebe. To, da se identificiramo z našo značilnostjo *F*, vključuje vsaj dva kognitivna koraka: prvič, da sprejmemo *F* kot našo trajno značilnost, in drugič, da ji pripišemo pomemben vpliv na naše življenje, zdajšnje zmožnosti in prihodnja dejanja. Patriot je – kot bi kdo rekel – obdarjen z "nacionalno zavestjo", to pomeni, da se zaveda svoje pripadnosti; dejstvu, da je določene nacionalnosti, pripisuje pomembno vlogo, o svojem življenju in prihodnjih dejanjih pa v veliki meri razmišlja v okviru te pripadnosti. Ta dva kognitivna koraka sta nujna, vendar daleč od tega, da bi bila zadostna. Odločilni naslednji korak je *čustven*: če je značilnost *F* ugledana kot pozitivna, potem jo je treba podpirati in začeti skrbeti, da bi ohranili. Opozoriti je treba, da skrb vključuje globoke čustvene vezi, *cathexis*, kot bi rekli psihoanalitiki. Vezi storijo, da je *F* vidna in vodi želje osebe, za katero gre. Brez te emocionalne identifikacije značilnost ne bo postala del (metaforične) identitete nekoga. To, da začnemo skrbeti za *F*, je pogosto v veliki meri nesamovoljno dejanje, vendar ga je mogoče v načelu privesti pod

hoten nadzor.

V tem kritičnem trenutku se zastavlja pomembno vprašanje: kakšna je vloga negativnih čustev, posebno sovraštva, v pozitivni čustveni identifikaciji? Ogienova skrbno izdelana analiza sovraštva kaže na dve pomembni lastnosti sovraštva: prvič, "sovraštvo je odnos, ki je usmerjen k eksistenci drugega", ne pa k drugemu pod nekim opisom; drugič, sovraštvo ni nujno iracionalno. Prva lastnost pojasnjuje nevarnost sovraštva: ne meri na spremembo, recimo izboljšavo, sovražnega bitja, temveč na njegovo uničenje. Taka močna negativna naravnanost očitno ni nujni korelat čustvene identifikacije, četudi kdo ogroža ljubljeno značilnost, s katero se identificiram, ali njene predpostavke (na primer, če sem se identificiral z mojo nacionalnostjo in Atila ogroža moje ljudstvo, ni popolnoma nujno, da ga sovražim). Vendar je taka naravnanost, ne da bi bila nujna, še vedno zelo pogosto normalna spremljevalka močne pozitivne identifikacije in – žal – ena od njenih najbolj zanesljivih simptomov.

Oglejmo si zdaj identifikacijske naravnanosti do značilnosti skupaj s samo značilnostjo. Identifikacijske naravnanosti do *F* normalno krepijo in stabilizirajo *F* (če je *F* nagnjen h krepitvi) in/ali njeno vzročno relevanco. Bolj ko razmišljate o sebi kot o Slovencu, bolj bo vaša nacionalnost dejansko igrala določeno vlogo v vašem življenju. (Lahko začnete tako, da raziskujete specifično slovenske teme – v književnosti in drugje – ali pa se zgolj prepustite poslušanju še več slovenske glasbe.) Okrepitev *F* normalno stabilizira identifikacijske naravnanosti do *F*. Ta spiralni proces ustvari stabilen snop, osredinjen okrog *F*, ki se perpetuira in postane del "druge narave" nekoga. Ta stabilen snop – skupaj z drugimi – se vključuje v tvorbo identitete nekoga v zahtevanem, metaforičnem smislu.

Predpostavimo, da je naša analiza kulturne identitete, ki temelji na identifikaciji, veljavna. Naš filozof-patriot ima potem prav, ko trdi, da obstaja neka danost o nacionalni, kulturni identiteti, vendar nima prav, ko pozablja, da obstaja tudi nekaj voljnega. Še pomembneje, dramatično se moti, ko trdi, da je oseba, ki naj bi spremenila svojo nacionalno pripadnost, potemtakem *eo ipso* oseba brez prave identitete, brez jaza. Tako je pravo identiteto zamenjal z metaforičnim, čeravno pomembnim smislom identitete.

Kozmopolit zdaj lahko ponovi vprašanje o nacionalni identiteti. Zakaj je nacija pomembnejša za identifikacijo kot, recimo, mikro ali makroregija? Znotraj vsake makroregije obstajajo zadostne kulturne podobnosti, ki utemeljujejo makroregionalno kulturo, posrednico med čisto kozmopolitsko in čisto etnonacionalno kulturo. Na primer, južnomediteranska kultura združuje nekatere arabske in nearabske kulture, severnomediteranska kultura združuje zelo različne nacionalne kulture – nekatere romanske, nekatere slovanske plus albansko, grško in turško. Mnogi avtorji pa menijo, da se obe makrokulturi združujeta v širšo mediteransko kulturo. Zdi se, da obe ponujata enako privlačno središče za identifikacijo. Naj zdaj očrtam možno smer odgovora patriotu, ki ga navdihuje doslej povedano. Patriot lahko dopusti, da sta možnost identifikacije nekoga s skupino ali s tradicijo (to je možnost pridobitve subjektivne identitete) in zmožnost spreminjanja, popravljanja in razvijanja take identifikacije pomembni

dobrini za ljudi. Plastičnost (fleksibilnost) identifikacije je seveda bistvena za razvoj, moralno dozorevanje in razcvet zaradi dveh razlogov. Prvi je naša zmotljivost – želim, da bi mi bilo dovoljeno vzeti nazaj nekatere identifikacije, kot na primer *macho* ponos, za katerega sem v moji mladosti menil, da mu ni mogoče ugovarjati. Drugi je bogatost človekove narave in možnosti, ki iščejo izraz v raznolikih vezeh, ki jih v različnih obdobjih štejemo za relevantne ali pomembne. Dejanske razmere razvitih družb so sedaj take, da v znatni meri zagotavljajo te možnosti zaradi političnih, kulturnih in tehnoloških okoliščin. To je pridobitev, ki jo je treba braniti in razširiti. Obstajajo nesrečne in včasih neupravičene meje, ki so postavljene za opcije, odprte ljudem, za te meje pa je bolje, da so potisnjene čim dlje je mogoče. V tej perspektivi je patriotsko-nacionalistično pojmovanje identitete – osredinjeno okrog enkratnosti in okrog trditve "ni identitete brez politične bitnosti" – pomembna teoretična ovira za izpolnitev naloge. Nimamo nobenega teoretskega razloga za dajanje prednosti danim identitetam pred izbranimi, niti za zavrnitev pluralizma (nepravih) identitet, ki ne ogrožajo jaza (pravo identiteto osebe), temveč bogatijo to minimalno jedro z raznolikimi čustveno pomembnimi potezami. Morda je tak pluralizem šola za univerzalistični kozmopolitizem, ki bo preko nje postal čustveno in motivacijsko zmožen preživetja.

prevedel Božidar Kante

Literatura

Girardet (ur.) (1983). *Le nationalisme français*. Paris: Ed. de Seuil.

Karl R. Popper

recenziral Gregor Podlogar

LOGIKA ZNANSTVENEGA ODKRITJA

Studia humanitatis, Ljubljana 1998

Prevod filozofskega dela *Logika znanstvenega odkritja* (*Logik der Forschung*, 1937) v slovenščino, ki je sicer prevedeno (tudi) po angleški (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959) popravljeni izdaji z novimi dodatki (ti zaobsegajo polovico dolžine prve nemške izdaje) in avtorjevimi korekturami, je v marsičem izjemno dejanje. Gre za prvo knjižno objavo Dunajčana Karla R. Popperja (1902 - 1994) pri nas, ki danes velja za enega največjih in najvplivnejših filozofov tega stoletja na različnih področjih filozofije. *Logika znanstvenega odkritja*, ki je dosegla na tujem že ducat ponatisov (in tudi popravkov, dodatkov, predgovorov), pomeni pomemben mejnik v sodobnem filozofskem in znanstvenem diskurzu, predvsem iz dveh vidikov: gre za filozofijo, ki na breztemeljnem empiričnem dokazovanju poskuša zgraditi odprt, preverljiv sistem na eni ter iz "ptičje perspektive" ugledati bistvo, pravilnost in uporabnost nekega znanstvenega fenomena na drugi strani.

Določitev filozofovega mesta v sodobnem diskurzu, saj se je družil (vsaj na začetku svoje filozofske poti) tako z Dunajskim krogom filozofov (imenovanim logični pozitivizem) kot tudi z avtorji kritičnega racionalizma (katerega izumitelj je bil), je vprašljiva tudi s stališča tematik, s katerimi se je Popper ukvarjal (čeprav so le-te med seboj na nek način povezane). Popprova tematika je zelo obsežna, tako po vsebini kot tudi po obsegu. Roberta Corvi, pomembna raziskovalka Popprove filozofije, je njegov opus razdelila na politične, epistemološke in "metafizične" teme. Vendar se ob natančnem raziskovanju Popprove filozofije izkaže, da tudi omenjena razdelitev ne zaobsega celotnih Popprovih razmišljanj, saj, kot je zapisal Andrej Pinter, "ujetost ustvarjalne misli o Popperjevem delu pade šele v tistem trenutku, ko trezno izostrimo kak resničen problem, ki ga želimo rešiti".[1]

Znotraj Popprovega opusa *Logika znanstvenega odkritja* brez dvoma zavzema najpomebnejši doprinos k filozofiji in metodologiji znanosti. V njem je filozof obračunal s svojimi sodobniki (tj. logičnimi pozitivisti) ter razdelal metodološke probleme epistemologije in rasti znanstvenega spoznanja. Še več, gre za spopad z dogmatizmom (tudi s svojim lastnim), gre za filozofijo, ki na deduktivni logiki izpodbijanja teorij raziskuje kritični racionalizem.

Ob povedanem se mi še vedno zastavlja vprašanje, kako predstaviti *Logiko znanstvenega odkritja*. Delo je po vsebinski plati tako obsežno kot npr. Heideggrov *Bit in čas*, zato se bom v nadaljevanju osredotočil na nekatere

[1] Andrej Pinter, "Odpiranje znanosti", *Časopis za kritiko znanosti*, Ljubljana, 186-187 (1997), str. 9.

bistvene dele *Logike znanstvenega odkritja*, ki po mojem mnenju najbolje okarakterizirajo njen sistem.

Filozofska drža, rast spoznanja

Popper je začel kot socialni mislec, marksist, vendar je kmalu postal njegov oster kritik. Iz teh razmišljanj izhajata dve pomembnejši naravnanosti, ki sta močno zaznamovali filozofovo pot: vemo samo to, da ničesar ne moremo zanesljivo vedeti (aktualizacija Sokratovega poduka) in prihodnost je odprta (in nihče je ne more napovedati, uravnavati). Zato je v *Logiki znanstvenega odkritja* lahko postavil zagovor filozofiji pred njenim napadom s strani Dunajskega kroga. Jezikovni analitiki (predvsem Wittgenstein in njegovi sodobniki) namreč menijo, da ne obstajajo nobeni pravi, resnični filozofski problemi, oziroma – če sploh so kakšni – so to problemi jezikovne rabe ali pomena besed. Popper se jim zoperstavlja s kozmološkim problemom, kako razumeti svet, "vključno z nami samimi in z našim spoznanjem kot delom sveta". (str. 11) Ali kot pravi v avtobiografiji: "Če bi mislil, da ni pravih filozofskih problemov, bi gotovo ne bil filozof."[2] S tem Popper že v uvodu nakaže bistvo svojih razmišljanj, ki jih nadalje razvija: spoznanje in njegove funkcije pri človeku, v svetu in znanosti. Zato je s tem povezano tudi epistemološko vprašanje, katerega osrednje vprašanje je vprašanje rasti spoznanja. "In rast spoznanja je mogoče najbolje proučevati s proučevanjem rasti znanstvenega spoznanja." (str. 11) S tem se Popper izogne problemu proučevanja jezika, njegove rabe in jezikovnih sistemov. To po Popperju nimajo nobene zveze s proučevanjem rasti spoznanja. Njegova zazrtost k pravi, klasični filozofiji, predvsem Humeu, Kantu in antični filozofiji, je tukaj najbolj izpostavljena.

Metoda, kritika induktivizma in odprtost

Pravi smisel raziskovanja je *metoda*; metoda, ki temelji na kritični oziroma racionalni razpravi, hkrati pa neprestano nadgrajuje, dopolnjuje misli in ugotovitve predhodnikov, ki so se z določenim problemom ukvarjali že v preteklosti (tj. historična metoda). Bistvo te metode pa je v tem, da k vsaki rešitvi kakršnegakoli problema postavimo ali se vsaj trudimo sprevrniti rešitev, ne da bi jo pri tem branili.

Induktivizem je prepričanje, da ljudje izhajamo iz množice izkustev (čutnih podatkov) in se na njihovi osnovi ter posploševanju dvigujemo do pojmovnih zgradb. V ta miselni aparat je usmerjena Popperjeva kritika. Znotraj znanosti, v kateri vse izhaja iz empiričnega sveta, je kritika še toliko bolj zapletena. Za empirične znanosti je značilno, da uporabljajo metodo, imenovano induktivna metoda, kar pomeni, da iz posameznih ali posebnih izpeljujemo splošne stavke, kot so hipoteze ali teorije. Toda načelo indukcije je za Poppra odvečno, saj –

[2] Navajam po Andrej Pinter, "Odpiranje znanosti", *Časopis za kritiko znanosti*, Ljubljana, 186-187 (1997),str. 10.

čeprav ga lahko preverimo z izkustvom – vodi v neskončen regres in ne omogoča dovolj drznosti. Zato se Popper zavzame za *deduktivno metodo preizkušanja*.

Po njegovem prepričanju znanost ne temelji na opazovanjih, temveč na problemih. Prav ti pa se skozi ponovljivost, odprto znanstveno delovanje, neprestano pojavljajo. Zavzame se za teorije, ki imajo čim bolj univerzalen karakter. Ta karakter pa je enak metafizičnemu karakterju, ker le v takem primeru izgubljamo možnost za ovržbo.

(Anti)metafizika in nedokončnost

Prav z ukinitvijo induktivne metode se postavi vprašanje razmejitve med znanostjo in metafiziko. Razmejitev je sledeča: znanstveno teorijo lahko ovržemo in zavržemo z empiričnimi argumenti, metafizike pa ne, saj ni označena kot brezpomenska, ampak je z empirično ovržbo opredeljena kot tisto, kar empirična znanost ni. Znanstvena teorija je zato neprotislovna in se nanaša na empirični svet. Metafizika pa je v nasprotju s tem, saj ni empirično ovrgljiva. Ostaja znotraj tistega, česar ni mogoče empirično zavreči. Po drugi strani pa Popper pravi, da so nekateri metafizični pojmi in ideje celo pomagali pri urejanju določenih delov človekovega mišljenja. "Toda tovrstna ideja [tj. metafizična ideja] dobi znanstveni status šele, ko je predstavljena v ovrgljivi obliki, torej ko obstaja možnost, da se empirično odločimo med to in kakšno konkurenčno teorijo." (str. 307) (Na tovrstnem principu deluje Popprova teorija poti znanosti. Le-ta poleg tega, da ne dosega resnice in verjetnosti, ni podrejena koristi, nasprotno, ima izrazito starogrško konotacijo pojma *episteme* kot spoznanja in iskanja resnice.)

Epistemologija tako postane nekaj ključnega. Njen temelj so hipoteze, za katere nikoli ne moremo reči, da so resnične, so vedno le domneve. Isto velja za teorije, kajti le-te so skupki hipotez. Zato v znanosti nikoli *ni dokončne resnice* oziroma je neka znanstvena teorija lahko resnična, vendar mi tega ne moremo (z)vedeti. Kljub temu Popper zagovarja stališče, da je stvarnost spoznavna, lahko se ji približamo s teorijami; ostaja zvest tudi klasični teoriji resnice kot *adaequatio rei at intellectus*, znotraj katere ostaja pojem resnice nedosegljiv, teorija pa nedokončna. Vse, kar ostane, so samo naše domneve, nedokončan projekt.

Sklep

Naj sklenem z razmislekom o Popperjevi knjigi *Logika znanstvenega odkritja*. Popper skozi svojo filozofijo zasnuje racionalen koncept, kateremu se, vsaj po mojem mnenju, zoperstavlja duhovni koncept mišljenja. Pa vendar mislim, da to ni narobe. Koncept zahteva določeno vsebinsko omejenost, konciznost in strogost. Popper vsemu temu zvesto sledi. Prav zato mislim, da je Popperjevo filozofijo in teorijo znanosti mogoče razviti tudi na drugih področjih (morda ravno na področju duhovnosti), predvsem s poudarki metodologije in znanstvenega realizma oziroma s tistimi mrežami, kot pravi citat na začetku

knjige, s katerimi se kaj ujame.

Andrej Ule
recenziral Borut Cerkovnik

OPERATIONEN UND REGELN BEI WITTGENSTEIN: VOM LOGISCHEN RAUM ZUM REGELRAUM

Peter Lang, Frankfurt am Main 1997

Kot pove že naslov knjige, Ule v njej prehodi pot od pojma operacije, ki ga je Wittgenstein razvil v *Logično filozofskem traktatu*, do pojma pravil, ki obvladujejo jezikovne igre Wittgensteinove pozne filozofije. Osnovna ideja, ki jo zastopa Ule, je, da gre – kljub razlikam – pri prehodu od operacij do pravil za kontinuiteto razvoja pojma. Enostavno povedano: pojem pravil Wittgensteinove pozne filozofije je nastal – če pri tem uporabim priljubljeno Uletovo sintagmo – z "mehčanjem" pojma operacije iz *Traktata*, ne da bi bilo pri tem izgubljeno tisto bistveno operacije. To bistveno pa se med drugim kaže predvsem v "načelni razliki med operacijami in vsemi čisto vzročnimi procesi". (str. 14)

Menim – tega vprašanja se bomo dotaknili še kasneje –, da je morda le treba poudariti, da so operacije že nek izraz uporabe pravil, tako da Wittgenstein – od *Traktata* do *Raziskav* – dejansko razvije uniformna (logična) *pravila*, po katerih se vršijo operacije, v gramatikalna *pravila*, ki v njegovi kasni filozofiji splošneje – pa vendar ne uniformno kot v *Traktatu* – določajo načine artikulacije jezika. Uletu se zdi pomembna še neka druga značilnost pravil, ki se po njegovem mnenju – v dejstvu, da mi tvorimo slike dejstev – izraža že v *Traktatu*: pravila so pogoj možnosti smiselnega jezika in smiselnega delovanja, zato Wittgenstein v svoji kasni filozofiji razume jezik kot socialno dejavnost, pravila pa kot tista, ki obvladujejo tako jezikovne igre kot oblike življenja, in zato predstavljajo bistvo človeške družbe. Razvoj te svoje teze, s katero zaključuje knjigo, ki jo obravnavamo, pa nam Ule obljublja v eni svojih prihodnjih razprav.

Jedro Uletove knjige *Operacije in pravila pri Wittgensteinu* tvorijo tri poglavja, ki jih razdeli še na podpoglavja, od katerih je vsako "opremljeno" še z izstočnicami [*Stichworte*], kar bralcu brez dvoma olajša orientacijo: Operacije v *Traktatu*, Sledenje pravilom v sintaktičnih sistemih, Kripke-Wittgensteinov paradoks sledenja pravilom.

V prvem od navedih poglavij Ule natančno opredeli pojem operacije, ki je za *Traktat* osrednjega pomena. Izpostavi njen nedejstven karakter in tri elemente, ki so vsebovani v njem: baza operacije, poljuben člen zaporedja form in rezultat uporabe operacije na poljubnem členu tega zaporedja. Ugotavlja, da je že v *Traktatu* implicirana težava, ki je bistvenega pomena za Wittgensteinovo kasno filozofijo: "Kako je neko pravilo (oz. neka operacija) sploh lahko določena?" (str.

21) To je osrednje vprašanje, na katerega odgovarja Uletova knjiga. Težava eksplicitne določitve pravil, ki ji vladajo, velja tudi za operacijo *N*, s katero je Wittgenstein v *Traktatu* izrazil splošno formo stavkov kot resničnostno funkcijo elementarnih stavkov. To je tudi razlog za različne interpretacije operacije *N* in ugovore proti njej, ki jih Ule podrobno obravnava. Čeprav je karakter operacij – in s tem tudi operacije *N* – idealen, pa po Uletovem mnenju operacije niso goli znaki za splošno formo rezultatov operacije, ampak so "operacije *dejanska delovanja z znaki*". (str. 39) Karakter operacije se namreč kaže v njeni aplikaciji. Čeprav moramo ta delovanja operacije v *Traktatu* razumeti zgolj v sintaktičnem in ne "pragmatičnem" smislu, pa gre vendar pri aplikacijah operacij – kar Ule eksplicitno pouarja – za "*delovanja po pravilih*"; v tem pa vidi zametek socialnega karakterja jezika, ki ga je Wittgenstein izpostavil v kasni filozofiji. To "socialnost" pa naj bi v svoji zgodnji filozofiji "zakril" z *voljo* solipsističnega subjekta.

Sedaj prihajamo do odločilnega vprašanja za kontinuiteto Wittgensteinove misli. Ule predpostavlja, da je Wittgenstein svoj pojem pravil razvil iz pojma operacije, vendar se obotavlja, ko naj bi zatrdil, da je *pojem pravila* temeljni pojem že v *Traktatu*: "Ker je pojem logičnih operacij v *Traktatu* vendarle Wittgensteinov *temeljni pojem*, je pomembneje poudariti to, da so pravila izraz operacij, kot to, da operacije odsevajo formo pravil." (str. 41) Ule se tukaj naslanja predvsem na interpretacijo teze 5.512 *Traktata*, v kateri Wittgenstein pravi, da se logična operacija negacije zrcali v določenih skupnih znakovnih pravilih. Vendar to še ne dokazuje tega, kar pravi Ule, da Wittgenstein v *Traktatu* marsikdaj pojmuje "*pravila kot sintaktični izraz operacij*". (str. 40) Menim, da je ravno obratno, kar navsezadnje tudi podpira osnovno sporočilo Uletove knjige – da so namreč *operacije sintaktični izrazi* (*znakovnih*) *pravil*. Evidenco za to nam ponuja že sam *Traktat*. V tezi 5.47 Wittgenstein "izrazi željo", da bi podal eno in edino splošno formo stavka. V podtezah te teze (5.471-5.476) pa opredeljuje pogoje, ki bi jim moral izraz splošne forme stavka zadostiti. Zadnji pogoj – preden v tezi 5.5 prvič v *Traktatu* opredeli splošno formo stavka kot resničnostno funkcijo elementarnih stavkov, torej kot postopno uporabo operacije *N* na elementarnih stavkih – je, "da tu (pri izrazu splošne forme stavka, op. B. C.) ne gre za neko *število osnovnih pojmov*, ki morajo biti označeni, temveč za *izraz nekega pravila*". (*Traktat*, 5.476) – Prva kurziva je Wittgensteinova, druga moja.

Lahko bi rekli, da je Wittgensteinu šlo v *Traktatu* prej za opredelitev izraza forme stavkov (operacije) v nekem znakovnem jeziku, kot pa za (logično) formo samo, ki pa vendar ostaja temelj – čeprav neekspliciran – njegove zgodnje misli. Osnovna linija kontinuitete Wittgensteinove misli – s čimer bi se najbrž strinjal tudi Ule – po mojem mnenju poteka takole: logična forma → življenjska forma; sintaktična pravila → pravila; operacija → sledenje pravilom; jezik (kot uniformirana celota) → jezik (kot celota jezikovnih iger). Znak "→" predstavlja razvoj pojma iz *Traktata* v pojem *Filozofskih raziskav*.

Wittgenstein na mnogih mestih – tako v *Traktatu* kot kasneje – govoru o *načinu*: način, kako so predmeti povezani v stanjih stvari (*Traktat* 2.032), način, kako se drug na drugega nanašajo elementi slike (*Traktat* 2.14), način označevanja, za

katerega je pomembno samo to, da je *možen* način označevanja (*Traktat* 3.3421), način, kako lahko resničnostne funkcije kateregakoli števila elementarnih stavkov zapišemo v shemi (*Traktat* 5.101), način sklepanja, ki ga lahko razberem iz dveh stavkov, kadar en sledi iz drugega (*Traktat* 5.132), način izražanja, v katerem notranje relacije med stavki izrazimo s tem, da prikažemo nek stavek kot rezultat neke operacije, ki ga proizvede iz drugih stavkov (baz operacije) (*Traktat* 5.21), "Resničnostna operacija je način, kako iz elementarnih stavkov nastane resničnostna funkcija" (*Traktat* 5.3), "Smisel stavka je metoda njegovega preverjanja" (način verifikacije kot vzpostavitev smisla stavka). Če v navedenih opredelitvah zamenjamo način s *pravilom*, potem – grobo rečeno – "z eno potezo" naredimo prehod od zgodnjega Wittgensteina, ki je na vse kriplje poskušal najti znotrajjezikovni izraz – *način, kako* – pravil, k poznemu Wittgensteinu, ki je v temelj funkcioniranja jezika postavil pravila, ki jim ne moremo najti operacijskega izraza, npr.: pravilo, po katerem se drug na drugega nanašajo elementi slike, pravilo sklepanja, kadar en stavek sledi iz drugega, pravilo, kako iz elementarnih stavkov nastane resničnostna funkcija, pravilo preverjanja smisla stavka, šahovsko pravilo, pravilo jezikovne igre …

Nakazan razvoj pojmov Ule v svoji knjigi podrobno zasleduje. Opiše, kako je Wittgenstein prišel do ideje o mnoštvu sintaktičnih sistemov. To je bilo mogoče samo z zavrnitvijo ene od osnovnih postavk *Traktata* – da so elementarni stavki logično neodvisni. Izključevanje barv – pa tudi nekatera druga apriorna izključevanja, predvsem stopenj različnih vrst – je "prisililo" Wittgensteina, da je elementarne stavke začel motriti v luči notranjih relacij v okviru določenega sintaktičnega sistema. Idejo sintaktičnih sistemov, v okviru katerih se oblikujejo pogoji stavčnega smisla, pa Ule poveže z idejo "*identifikacije stavčnega smisla z metodo njegovega preverjanja*". (str. 58) Metoda preverjanja [*Verrifikationsmethode*] ni – kot poudarja Ule – neka "empirična" hipoteza o resničnostnih pogojih stavka, kakor so menili člani *Dunajskega kroga*, s katerimi je bil Wittgenstein v začetku tridesetih let v intenzivni interakciji, ampak "del logične *gramatike* stavka, ki je podana s pomočjo *gramatičnih* (ali *sintaktičnih*) stavkov (ki so apriorni)". (str. 60) Sintaktične sisteme je Wittgenstein v tem svojem "vmesnem obdobju" motril kot *igre s trdnimi pravimi* [*Kalkülen*], navedeni gramatični stavki pa *naj* bi – podobno kot operacija *N* v *Traktatu* logično formo stavkov – izražali ta (od posameznega sistema odvisna) pravila.

To, da sledenja pravilom ni mogoče izraziti v sintaktičnih sistemih, je tema tretjega poglavja Uletove knjige, na katerega začetku se sprašuje, ali "lahko pojem operacije iz *Traktata* sploh apliciramo na Wittgensteinova dela po njem"? (str. 65) In odgovarja, da ne, ker pravila obstajajo "*v aplikaciji in skozi aplikacijo*". (str. 70) S tem Ule pravzaprav ugotavlja, da je Wittgenstein v *Traktatu* operacije pojmoval kot izraz pravil(a), da je – čeprav mu je enoten logični sistem razpadel na mnogotere gramatične sistme – še nekaj časa menil, da se za ta gramatična pravila vendarle (vedno?) da najti jezikovni izraz, da pa je končno ugotovil, da za to, da uporabimo nek izraz (pravila), spet potrebujemo neko (novo) pravilo, zato – ker bi navedeno očitno vodilo v neskončni regres – smisla pravila ne moremo iskati v kakšnem jezikovnem izrazu, ampak v njegovi

aplikaciji. Ta pa vendar ostane neizrekljiva in se "izraža" v sledenju pravilom. Takšno stališče o pravilih je – tako Ule – Wittgenstein zastopal tudi v obdobju *Raziskav*, vendar je tam – namesto trdnih pravil, ki določajo *calculus* z znaki oziroma simboli znotraj mnogoterih jezikovnih sistemov – vpeljal pojem (tudi neeksaktnih) pravil, ki obvladujejo jezikovne igre.

Za Uleta ostaja samo še eno vprašanje: "*Kako je v nekem jeziku* (*kalkulu, sistemu itd.*) *sledenje pravilom sploh mogoče? Kako sploh 'obstaja' sledenje pravilom kot sledenje delovanjem?*" (str. 81) Po njegovem mnenju namreč v *Filozofskih raziskavah* pojem pravila vedno bolj predstavlja samo nek nesamostojni del našega (jezikovnega) prikazovanja sledenja pravilom. Na navedeno vprašanje odgovarja Ule v drugem delu svoje knjige, kjer v žarišče svoje pozornosti postavi filozofsko najbolj relevantno obliko sledenja pravilom, s katerim se je ukvarjal Wittgenstein, *razumevanje*; ki ni, kakor vsako sledenje pravilom, niti psihični niti vzročni proces. Ule poudari, da je Wittgenstein prišel do tega, da sledenje pravilom lahko izrazimo samo s sledenjem nekim drugim pravilom in da vsako sledenje pravilom "končno temelji v nekem 'neutemeljenem' delovanju po pravilih, ne pa v razlagi nekega pravila". (str. 85) Toda navedena veriga "pogojevanja", ki se konča v nekem "neutemeljenem" delovanju, ni vzročna; pravilo, ki je bolj temeljno, ni vzrok za pravilo, ki temelji na njem, ampak razlog za to, *čemu* smo uporabili ravno to pravilo. Razlog za delovanje po pravilih to delovanje upravičí. V knjigi, ki jo obravnavamo, Ule nikjer eksplicitno ne opredeli razlike med vzroki in razlogi. Menim, da prav zato, ker je ta razlika med poznavalci Wittgensteinovega dela poznana, zavzema pa tudi pomembno mesto v analitičnih in psiholoških teorijah o človekovem namernem delovanju. Slovenskega bralca lahko v zvezi s to tematiko napotimo na branje Uletove knjige *Filozofija Ludwiga Wittgensteina: Od Traktata do Filozofskih raziskav* (Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1990), kjer je v poglavju *4.1.2 Wittgenstein o "razlogih" in "vzrokih" dejanj* navedena razlika obravnavana podrobno.

V temelju vsakega delovanja po pravilih torej ostane neko "neupravičeno" sledenje pravilom brez razloga. Ule ob tem navede § 219 Filozofskih raziskav:

"Ko sledim pravilu, ne izbiram.

Slepo sledim pravilu."

Ravno status tega "slepega sledenja" pravilu pa je predmet Uletove razprave v poglavju o Kripke-Wittgensteinovem paradoksu, ki so mu dali celo lastno ime – *Kripkensteinov praradoks*. Ule podrobno analizira Kripkejevo argumentacijo iz *Wittgenstein on Rules and Private Language* in pokaže, da Kripkejeva interpretacija ne ustreza pojmu sledenja pravilom, kakor ga je Wittgenstein razvil v *Filozofskih raziskavah*. Kripke namreč izpelje nekakšen "Humeovski skepticizem", ki je v tem, da posameznik *ne more vedeti*, kateremu pravilu sledi. Za to, da sploh sledi kakšnemu pravilu, je po Kripkejevem mnenju potrebno medsebojno strinjanje članov skupnosti, ki uporablja ta pravila in posameznika *induktivno* usmerja k "pravilnemu" – družbeno sprejemljivemu – sledenju pravilom. Wittgenstein – tako Ule – pa, nasprotno, meni, da posameznik vedno

ve – čeprav mu tega ni treba utemeljevati –, kateremu pravilu sledi, kajti sledenje določenemu pravilu ni hipotetično "dejstvo". Posledica navedenega pa je predvsem neko pojmovanje jezika, ki je po Uletovem mnenju bistveno za razumevanje Wittgensteinove filozofije. Ni, res, da bi se jeziku – kar bi lahko izpeljali iz Kripkejevega skepticizma – vedno samo približevali in ga "kakor" obvladali. Jezik vedno *dejansko* obvladamo, vstop otroka vanj pa je *kvalitativen skok*.

Čeprav se v vse podrobnosti spektra Wittgensteinove filozofije seveda nismo mogli spustiti, sem, tako vsaj upam, pokazal, da je Uletova knjiga *Operacije in pravila pri Wittgensteinu* namenjena ljubiteljem: ki jim je Wittgenstein *ljub* ali/in pa se z njim ukvarjajo samo *ljubiteljsko*. Obojim – tako tistim, ki jim Wittgensteinova filozofija ni tuja, kot onim, ki šele vstopajo v "Wittgensteinov svet" – pa bo pomagala z mnogimi koristnimi kažipoti. Zaključimo z avtorjem:

"Jezik ne nastane *kontinuirano iz narave*, čeprav je za ljudi *naraven*. Tudi *ni rezultat konvencije*, kajti vsaka konvencija že predpostavlja jezik. Zato lahko rečemo, da jezik in prostor pravil pripadata *človeštvu samemu*, *načinu biti človeka*, ne (samo) njegovim lastnostim ali izdelkom." (str. 180)

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*.

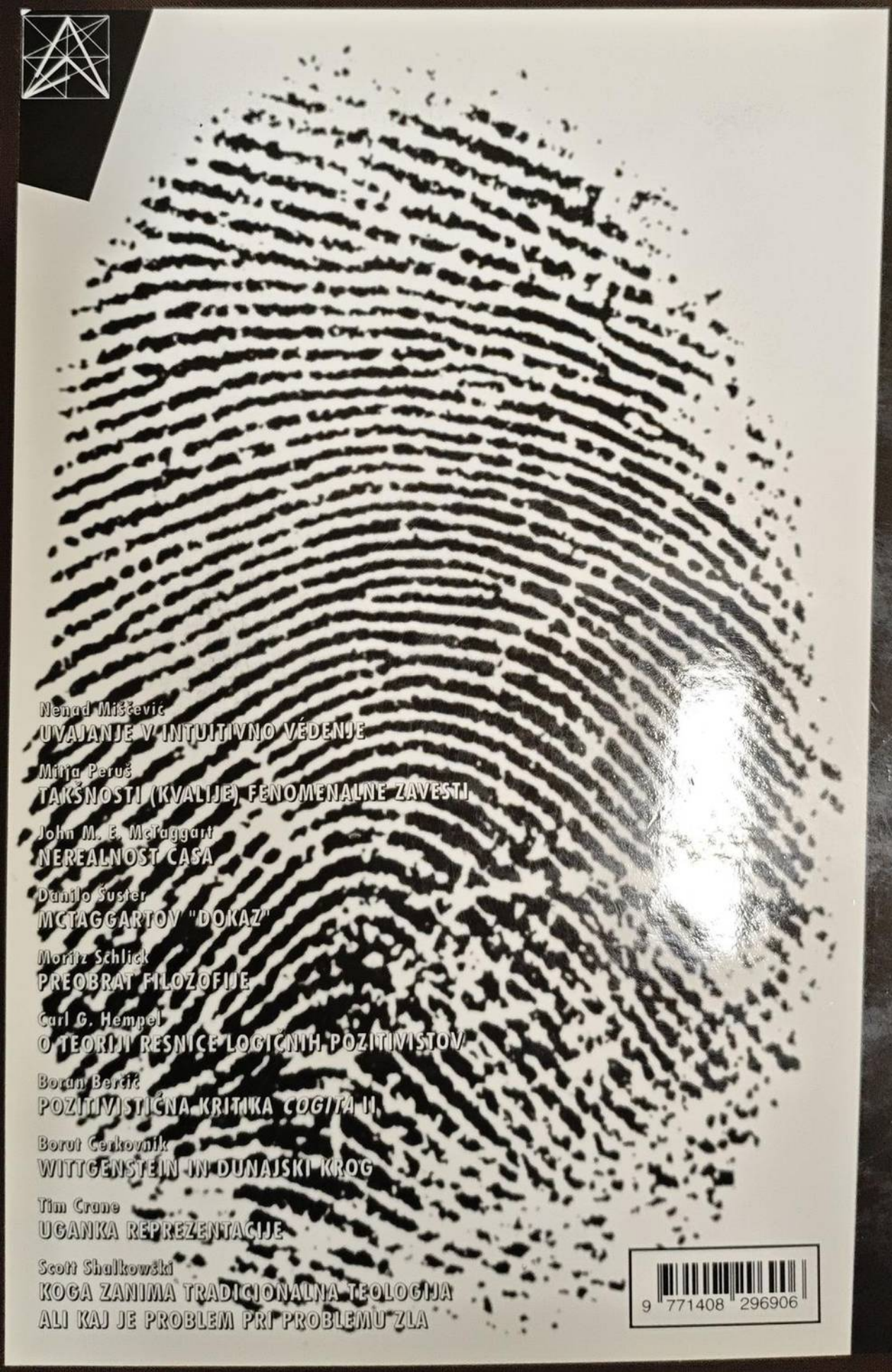
Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto na isti strani. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Citiranje mora slediti naslednjemu zgledu:

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
UVAJANJE V INTUITIVNO VÉDENJE

Mitja Peruš
TAKŠNOSTI (KVALIJE) FENOMENALNE ZAVESTI

John M. E. McTaggart
NEREALNOST CASA

Danilo Šuster
MCTAGGARTOV "DOKAZ"

Moritz Schlick
PREOBRAT FILOZOFIJE

Carl G. Hempel
O TEORIJI RESNICE LOGIČNIH POZITIVISTOV

Borut Berčič
POZITIVISTIČNA KRITIKA *COGITA* II

Borut Cerkovnik
WITTGENSTEIN IN DUNAJSKI KROG

Tim Crane
UGANKA REPREZENTACIJE

Scott Shalkowski
KOGA ZANIMA TRADICIONALNA TEOLOGIJA
ALI KAJ JE PROBLEM PRI PROBLEMU ZLA

9 771408 296906