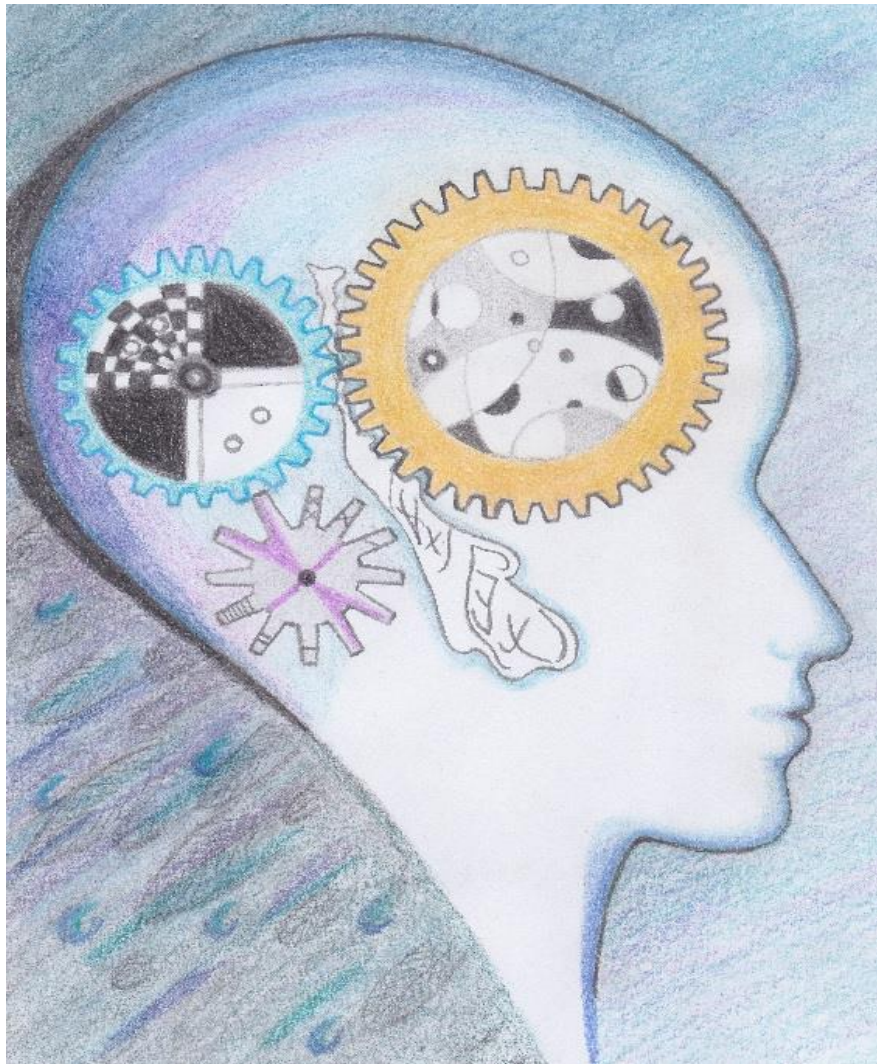




Univerza v Mariboru

Filozofska fakulteta

ŠTUDENSKI FILOZOFSKI ZBORNİK 2015 in 2016



Zbornik študentov oddelka za filozofijo Filozofske fakultete Maribor

Maribor, 2016

ŠTUDENTSKI FILOZOFSKI ZBORNIK 2015 in 2016

Zbornik prispevkov s konference

Urednice: Maja Repina,
Neja Kaiser,
Maša Sitar

Recenzenti: dr. Bojan Borstner,
dr. Danilo Šuster,
dr. Janez Bregant,
dr. Nenad Miščević,
dr. Božidar Kante,
dr. Boris Vezjak,
dr. Friderik Klampfer,
dr. Rudi Kotnik,
dr. Smiljana Gartner

Oblikovanje in prelom: Alen Lipuš in Tadej Todorovič

Založnik: Filozofska fakulteta Maribor

Leto izida: 2016

Kraj založbe: Maribor

ISSN 2464-0468

Zbornik je dostopen na spletnem naslovu <http://daf.splet.arnes.si/studentski-zbornik/>.

Predgovor

Zbornik, ki je pred vami, sestavljajo prispevki, ki so bili predstavljeni na dveh študentskih filozofskih simpozijih v letih 2015 in 2016. Naša želja je bila, da v enem zborniku združimo najboljše prispevke z obeh konferenc.

Prispevke v zborniku so lektorirale različne lektorice, zato smo za povzetkom vsakega prispevka navedli ime osebe, ki je opravila lekturo tistega prispevka.

Ob koncu naj se zahvalimo ljudem, ki so tako ali drugače pomagali pri nastajanju tega zbornika. V prvi vrsti gre zahvala recenzentom, ki so širokosrčno ponudili svoj čas za znanstveni pregled prispevkov, zahvala gre tudi vsem lektoriciam. Nenazadnje gre zahvala organizatorjem obeh študentskih konferenc, saj brez slednjih ne bi prišlo do izdaje zbornika prispevkov.

Naj bo pričujoči zbornik dobra popotnica za naprej in naj ga nasledijo še mnogi.

Maja Repina

Kazalo

Predgovor	2
Špela Arzenšek: Feminizem v islamskem svetu/ Feminism in the Islamic World	4
Danijel Davidović: Primernost okoljske fenomenologije/Suitability of Environmental Phenomenology	11
Neja Kaiser: Ali je poporodni splav moralno dopustno dejanje?/Is After-Birth Abortion a Morally Permissible Action?	17
Neja Kaiser: »Pornografija« v likovni umetnosti/«Pornography» in Fine Art.....	26
Tomaž Koltai: Od kod smo vzeli števila?/Where Did Numbers Come from?.....	33
Tim Koprivnik: (Nova) teorija umetnosti: formalistični konceptualizem/A (New) Theory of Art: Formalistic Conceptualism	41
Tim Koprivnik: Ne gre za opisovanje realnosti, gre za uporabnost/It Is Not About Describing Reality, It Is About Pragmatism	50
Lea Lampret: Roman Ingarden – odnos med »sliko« in »slikarijo«/Roman Ingarden – the Relationship between “The Painting” and “The Painted Canvas”	59
Alen Lipuš: V čem je sploh problem problema duha in telesa?/What Is the Problem in the Mind-Body Problem?	65
Urška Martinc: Filozofija biologije: Ali je Aristotelova biologija vključevala klasifikacijo in taksonomijo?/Philosophy of Biology: Did Aristotle’s Biology Include Classification and Taxonomy?	72
Maša Sitar: Intuicija v miselnih eksperimentih/Intuition in Thought Experiments	81
Tadej Todorović: Subjektivizem v barvah in problem zavesti: Nezdržljivost argumenta iz znanja in dvojnikov/Subjectivism in Colours and the Problem of Consciousness: Incompatibility of the Knowledge Argument and the Problem of Duplicates	88
Helena Zemljič: Metafora v sliki/Metaphor in Picture	95
Joyitri Sarkar: The Concept of Friendship and Attachment in Western and Eastern Philosophy.....	103

POVZETEK

V pričujočem članku želimo predstaviti področje, ki se bolj ali manj dotika aktualnega dogajanja v svetu. V prvi vrsti želimo predstaviti feminizem v islamskem svetu oziroma problematiko opazovanja položaja žensk skozi oči Zahoda. Osrednji problem predstavlja interpretacija feminizma, ki ga Zahod analizira v odnosu do tako imenovane »Druge ženske« oziroma ženske, ki prihaja iz nezahodnih kulturnih okolij. Problem izhaja iz predpostavke, da je ženska, ki prihaja iz nezahodnih kulturnih okolij, zatirana v patriarhalnih in nazadnjaških družbah ter da nima možnosti individualnega delovanja. Poudarek kritike dane predpostavke je na tako imenovanem »umetno ustvarjenem univerzalnem subjektu«, ki ga predstavlja Zahodna ženska. Gre namreč za pripisovanje boljšega položaja zahodne, bele ženske in njenih vrednot, ki se nagibajo k osvoboditvi, emancipaciji, modernizaciji in razvoju žensk v drugih kulturah. Kot bo moč opaziti, je pri tem pogledu prisoten predvsem zunanji glas, kar pa je nujno potrebno, je vključevanje notranjega glasu oziroma notranje kritike. Kot notranji glas tako razumemo glas žensk znotraj obravnavane kulture, kot zunanji glas pa glas žensk izven obravnavane kulture (na primer: Zahodna ženska). Zmotno je trditi, da so ženske podrejene in diskriminirane zaradi tradicij in pravil določenih skupnosti ali kultur, saj s tem sprejmemo trditev, da so te »kulture« diskriminatorne do žensk. Če zadevo aktualiziramo (na primer: priseljevanje ljudi z območja islamske kulture – begunci), lahko razumevanje ponazorimo s primeri nasilja nad ženskami. Primere nasilja nad ženskami tretjega sveta ali nad ženskami imigrantskih skupnosti dojemamo kot značilnosti celotne kulture, ki jo imigranti na nek način uvozijo iz držav, iz katerih prihajajo, medtem ko primere nasilja nad žensko na Zahodu dojemamo kot dejanja od družbe odstopajočih posameznikov, ne pa kot del kulture. Zato je nujno potrebno dopustiti nezahodni način feministične zavesti. S tem namenom bomo v članku na primeru Turčije predstavili dogajanje v javni in zasebni sferi ter pomen pokrivanja in zahtev, ki jih postavljajo muslimanske ženske v vsakdanjem življenju. Po besedah El Guindija je namreč feminizem v okviru islama ali islamski feminizem edini način za osvoboditev in opolnomočenje muslimanskih žensk.

Ključne besede: feminizem, islam, Koran, zakrivanje, Zahod.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

In this article we want to present a field that is very topical all over the world. First, we want to present feminism in the Islamic world and the issue of the observer of women through the viewpoint of the West. The main problem we wish to highlight is the interpretation of feminism analysed by the West in relation to the so-called "other women" or women who come from non-Western cultural areas. The problem stems from the assumption that a woman who comes from a non-Western cultural area, oppressed in patriarchal and conservative society, has no possibility of individual action. The focus of the critique of this assumption is the so-called "universal artificially created subject", represented by the Western woman. It is about ascribing a better position to the white Western woman and her values, which lean towards liberation, emancipation, modernization, and the development of women in other cultures. As we will notice, this viewpoint only incorporates the external voice, excluding the necessary internal voice or internal criticism. Internal voice can be explained as the voice of women within the addressed culture and the external voice as the voice of women outside the addressed culture (e.g. the Western woman). It is wrong to say that women are subordinated and discriminated because of traditions and rules of certain communities or cultures, because then we accept the argument that this

"culture" is discriminatory against women. This matter (e.g.: the immigration of people from the Islamic areas - refugees) can be illustrated with the examples of violence against women. Cases of violence against the women of the third world countries or against women that are a part of the immigrant communities are seen by communities as characteristics of an entire culture that immigrants somehow imported from countries they come from, whereas cases of violence against women in the West are seen as an act of socially deviant individuals, not as part of the culture. It is necessary to allow the non-Western way of feminist consciousness. This is why we will present, using Turkey as the example, the public and private affairs, the importance of covering, and the demands made by Muslim women in everyday life. According to El Guindija, the feminism within Islam or Islamic feminism is the only way to liberate and empower Muslim women.

Key words: feminism, Islam, Quran, covering, West.

The article was proofread by Tina Peruš.

V pričujočem članku želimo predstaviti področje, ki se bolj ali manj dotika aktualnega dogajanja v svetu. V prvi vrsti želimo predstaviti feminizem v islamskem svetu oziroma poudariti problematiko opazovanja žensk iz tretjega sveta skozi oči Zahoda. Naš cilj je predstaviti različne poglede na problematiko in s tem privedi bralce do naše osrednje teze. Naša osrednja teza je, da mora zahodni feminizem dopustiti islamski feminizem, saj je to edini možni način za osvoboditev in pridobitev moči za muslimanske ženske. Prikaza problema se bomo lotili skozi oris problema univerzalnega subjekta kot norme, ki je v očeh islamskih feministk dan s strani Zahoda. Naredili bomo tudi kratek oris islama ter odnosa Zahoda v relaciji do islama. Razložili bomo pojem Druge ženske in bistveno orodje islamskih feministk, ki je poimenovano notranji glas. Na konkretnem primeru bomo prikazali razmišljanja islamskih feministk v Turčiji ter na podlagi tega prikazali problem enakosti in zastiranja, kot ga vidijo islamske feministke v Turčiji same.

Problem, s katerim se bomo ukvarjali, nas sooča s problematiko odnosa med zahodnim feminizmom in islamskim feminizmom. Spor, ki ga bomo poskušali rešiti oziroma nanj odgovoriti, je t. i. univerzalni subjekt, ki je v očeh zahodnega feminizma »nevtralen«, v očeh islamskega feminizma pa je le-ta označen kot privilegirani in zahodnjaški. Kot pravi S. Cukut Krilić (Cukut Krilić, 2009, 31–32), je feministična teorija t. i. drugega vala oblikovala univerzalni subjekt, katerega je predstavljala ženska iz dominantne družbene skupine, pri čemer je bila kategorija spola izločena, niso pa bili upoštevani drugi dejavniki in družbene kategorije, kot so kolonializem, rasa, razred, religija, spolna usmerjenost in nacionalna pripadnost. Nasproti temu razumevanju univerzalnega subjekta se je kasneje razvila drugačna feministična epistemologija, ki je zagovarjala idejo, da nobena družbena skupina nima niti privilegirane in jasne zornega kota gledanja niti teorije in metodologije za odkritje absolutne resnice, hkrati pa tudi svojih teorij in metodologij ne more razglasiti za univerzalno normo presojanja izkušenj drugih skupin. (Cukut Krilić, 2009, 32) Menimo, da je zgoraj omenjeni spor osnovan oziroma temelji na zahodnjaškem pogledu na islam, ki pa je običajno zavajajoč in izhajajoč iz predsodkov.

Islam je za krščanstvom druga najbolj razširjena religija na svetu, ki šteje okrog milijardo vernikov. Trenutno predstavlja najhitreje razvijajočo se religijo na svetu glede na spremljajoče se dogajanje na področju širjenja religij, predvsem glede na spreminjanje deleža vernikov določenih religij skozi daljše časovno obdobje. V tej smeri se razvijajo tudi predvidevanja o nadaljnjem širjenju in naraščanju pripadnosti islamu. (Akkoc, 2015) Prepričanja o preteklosti in Bogu imajo muslimani do neke mere enaka kot Judje in kristjani. Ključno razliko pa v islamski preteklosti predstavlja razodetje božje besede Mohamedu v začetku 7. stoletja. S tem dogodkom je Mohamed postal božji poslanec oziroma prerok. Kljub vse večjemu številu pripadnikov islamu pa se zdi, da ima Zahod največje težave pri razumevanju prav s to religijo. Temu v prid govori tudi Pašić (Pašić, 2006, 5–18), ki govori o zahodnjaškem

obravnavanju islamskega sveta kot grožnjo in nevarnega tekmeca. Kot pravi, so viri konflikta med Zahodom in drugimi razlike v vojaški, ekonomski in institucijski moči na eni in razlike v kulturi na drugi strani. Zahodu očita tudi vsiljevanje vrednot, politične ureditve in kulture nezahodnim ljudstvom, s čimer državam marsikje povzroča ravno odpor in s tem krepi tudi njihovo homogenost. Islam je namreč skozi zgodovino postal nekakšen simbol za grožnjo krščanskemu delu sveta. Do tega je prišlo predvsem zaradi negativnih oznak kulture, ki naj bi jo predstavljali nasilje, zatiranje žensk, uničevanje nemuslimanskega, kar pa je bilo pogojeno z zgodovinskimi dejstvi. Zaradi teh in njim podobnim prepričanjam je islam pridobil precej negativno podobo. Kot opozarjajo avtorji feminističnih študij o »Drugem« (Frank, 2013, 100), se zahodni subjekt postavlja kot norma, ki je nevtralna, neoznačena, neetnična in nereligiozna – lahko jo poimenujemo tudi univerzalni subjekt. Ko analiziramo pojem »Druge ženske«, govorimo o ženski nezahodnih kulturnih območij. Kot je očitano zahodnim feministkam, v odnosu do »Druge ženske« izhajajo iz predpostavke, da je ženska nezahodnega sveta zatirana v patriarhalnih in nazadnjaških družbah ter da posledično nima možnosti individualnega delovanja. (Frank, 2013, 99) »Druga ženska« je s tem postavljena v izoliran, drugačen, morda celo drugoten prostor. Določena je kot drugačna od norme oziroma od univerzalnega subjekta – v smislu določitve univerzalnega subjekta v duhu t. i. drugega vala feminizma, saj je predstavljena kot zaznamovana s kulturo, nesvobodna in neenaka. (Frank, 2013, 100)

Ravno zaradi tega lahko razumemo nesprejemanje zahodnega feminizma s strani islamskih feministk. Le-te trdijo, da je sprejemanje dosežkov zahodnega feminizma in zahodnih žensk kot demokratičnih, naprednih in emancipiranih napačno. (Frank, 2013, 100) Kritika zahodne interpretacije feminizma je jasna: feminizmi privilegirajo zahodno žensko, belo žensko in njene vrednote, ki jih preko evropocentričnih in imperialističnih diskurzov vnašajo v diskurze osvoboditve, emancipacije, modernizacije in razvoja žensk v drugih kulturah. (Frank, 2013, 99–100)

Islamske feministke zato trdijo, da feminizem ne deluje v dobro in za emancipacijo vseh žensk. (Frank, 2013, 100) Razlog za to predstavlja že sama oznaka »Druga ženska«, ženska iz drugačnega kulturnega okolja, ki pa ni splošno sprejeta oznaka. Ta oznaka žensko, ki prihaja iz islamskega sveta, postavlja na nasprotni pol zahodni feministki, ki ji lahko pripišemo superiornost. Ta superiornost se kaže v univerzalnem subjektu, ki naj bi se zgledoval po zahodni, beli in hkrati privilegirani ženski. Mnogi očitki v literaturi, ki obravnava islamski feminizem, se vrtijo okrog evropocentričnosti zahodnega feminizma. Zahodni feminizmi se namreč ne zavedajo učinkov oziroma posledic, ki jih povzročajo njihova besedila. Problem, ki ga lahko označimo kot zelo pomembnega, predstavlja predvsem posploševanje.

Nazorno lahko to problematiko predstavimo s primeri nasilja nad ženskami. Islamske feministke očitajo sledeče: primere nasilja nad ženskami tretjega sveta ali nad ženskami imigrantskih skupnosti dojemamo kot značilnost celotne kulture, ki jo imigranti na nek način uvozijo iz držav, iz katerih prihajajo, medtem ko primere nasilja nad ženskami na Zahodu dojemamo kot dejanje od družbe odstopajočih posameznikov, ne pa kot del kulture. S takšnim načinom dojetja potrdimo trditve Leile Ahmed: »Trditi, da so ženske podrejene in diskriminirane zaradi tradicij in pravil določene skupnosti, pomeni sprejemanje trditve, da so te kulture esencialno diskriminatorne do žensk.« (Frank, 2013, 101)

Običajno v tem pogledu prihaja do posploševanja, pri katerem se ženskam, ki izhajajo iz islamske kulture, pripisuje nezmožnost svobodnega razmišljanja, vpliv kulturnih norm, tradicijo kulture. S strani islamskih feministk to označevanje deluje kot načrtna diskriminacija s strani zahodnega sveta. Muslimanske ženske zaradi vse večjega vpliva moči zahodnih islamistk čutijo, da zahodne ženske od njih pričakujejo, da se bodo odrekle svoji kulturi z namenom, da bi se osvobodile. Vendar – ali je to prav zares potrebno? Kot predlagajo islamske feministke, bi morala zahodna družba na nek način popustiti oziroma postati poslušalka še drugih govork. Nove govorko bi tako predstavljale »Druge ženske« ali t. i. notranji glas, ki je običajno (sploh pa v posameznih primerih) ignoriran. (Frank, 2013, 103–104) Notranji glas v tem primeru predstavlja ženske islamske kulture, posameznice, ki jim je

omogočeno izražati lastno mnenje in s tem lahko izražajo razlike, ki jih lahko vidijo ali občutijo le one same. S tem bi lahko islamske feministke svetu predstavile obstoj drugačnega načina biti ženska.

Islamske feministke v Turčiji

Islamske feministke dolgo časa niso bile sprejete v feminističnem gibanju. Zaznamovane so bile s prepričanjem, da zaradi delovanja znotraj kulturnega okvira niso sposobne razumeti feminizma. Kot trdi turška islamska aktivistka Nazife Şişman (Frank, 2013, 104–105), sta feminizem in islam nezdržljiva, saj je v procesu nastajanja sodobne države Turčije nova ženska predstavljala civiliziranost, kar je privedlo do prepričanja o nemogoči združitvi feminizma z islamom. Pri tem naj bi poskušali združiti dva različna pola, ki ju lahko razumemo v smislu razlikovanja med tradicijo in modernostjo ali nazadnjaštvom in napredkom. Zaradi tega odstopanja oziroma tujega vpliva je bil feminizem dolgo časa zavračan. Poleg tega pa je bil zavračan tudi zaradi prepričanja, da gre pri feminizmu za zahodni produkt. A. Frank (Frank, 2013, 105) navaja, da je v praksi prišlo do ujetosti žensk med tradicijo kulture in feminizmom – »Drugi« za islamske feministke ni bil več le Zahod, temveč tudi tradicionalni islamski moški. Ravno zaradi odnosa tradicionalnega islamskega moškega islamske feministke za slab položaj žensk v islamu krivijo moškega in ne islam. Kot vzrok za podrejeni status ženske navedejo patriarhalno tradicijo. Znova pa se zavzemajo za ponovno vzpostavitev islamske skupnosti in interpretacijo Korana, Hadisov in islamskih praks. (Frank, 2014, 58) Koran predstavlja sveto knjigo muslimanov, katere avtor je po njihovem mnenju Alah in ne Mohamed. Razodetja, ki jih je prejel Mohamed, so se najprej širila ustno, kasneje pa so bila zapisana in po Mohamedovi smrti tudi spisana v knjigo. Koran vernike uči o edinosti in moči njihovega boga ter jim daje napotke za življenje. (Internetni vir) Islamske feministke se v skladu s svojim gibanjem opirajo na Koran, saj naj bi njihov položaj v družbi določal Alah. Ravno nasprotno pa se moški v večini opirajo na Hadise. Hadisi predstavljajo pričevanja oziroma prenos Mohamedovih napotkov in dejanj. V Hadisih pa je dano mesto tudi lastnostim, ki opisujejo preroka Mohameda. Poleg Korana in Hadisov se muslimani ravnajo tudi po interpretacijah le-teh, kar pa za ženske pomeni problem, saj so bile te interpretacije spisane izpod rok tradicionalnih islamskih moških. (Rajšp, 2004, 14–24)

Problem enakosti in zastiranja

Enakost v smislu dojemanja islama je poklicanost tako moških kot tudi žensk k služenju Bogu ter opravljanju obveznosti, ki so jim dodeljene glede na versko prepričanje. Drugačnost oziroma delitev obveznosti na »moške« in »ženske« izhaja iz drugačne narave moškega in ženske. Kot pravi A. Frank (Frank, 2013, 109), v islamu ne iščemo koncepta enakosti, saj se pod pojmom enakosti nahajajo težnje islamskih feministk po večjem sodelovanju moških pri domačih opravilih in vzgoji otrok, poudarjanju potreb po delitvi dela med možem in ženo v družini ter nujnosti njihove izobrazbe in dela. Svoja prepričanja in zahteve utemeljujejo na načelu komplementarnosti in ravnovesja, saj je razlika med moškim in žensko v tem primeru funkcionalna in ne hierarhična. Kakor je moč opaziti, ženske v islamu niso zgolj pasivne, temveč imajo tudi svoje interpretacije in težnje.

Najvidnejši simbol muslimank oziroma islamskih žensk predstavlja pokrivanje, ki ga Zahod obravnava predvsem kot vlogo in položaj žensk v »Drugi« religiji. V islamskem svetu obstaja več vrst pokrivanja ali zastiranja, le-te pa se razlikujejo predvsem glede na obseg zakrivanja telesa. Najpogostejše načine zastiranja predstavljajo hidžab, čador, burka in modernejši turban. Hidžab je naglavna ruta, ki na ženski pokriva lase, vrat ter lahko deloma pokriva tudi ramena. Čador običajno pokriva celotno žensko telo, le obraza ne. Burka pokriva celotno žensko telo, tudi glavo in obraz, pred očmi pa je zaščitna mrežica. (Rajšp, 2004, 34) Modernejši način zakrivanja, ki ga obravnavamo tudi v nadaljevanju, je turban, ki je postal nekakšen zaščitni znak izobraženih žensk v Turčiji. Kot očitajo islamske feministke, je Zahod ustvaril normo, ki naj bi jo predstavljal Zahodna ženska. Le-ta naj bi predstavljal svobodno voljo

posameznika oziroma osebo, ki svobodno odloča o svojem telesu. Nasproti temu pa Zahod pokrivanje islamskih žensk pravzaprav obtožuje. Dojema in označuje ga kot represivnega in zatirajočega, ženske pa naj bi le z odkritostjo dosegle dejansko emancipacijo in svobodo.

Eno glavnih razlik v dojemanju pokrivanja naj bi predstavljalo samo dojemanje pokrivanja znotraj razmišljanja Zahodne in Druge ženske. Zahodne ženske so na primer same definirale zatiralni nagib korzetov in modrcev, ravno nasprotno pa kot zatiralnega pokrivanja ni označila v prvi vrsti nobena muslimanska ženska sama, temveč je do tega prišlo šele s prihodom kolonialistov, kasneje pa se je ideja o tej zatiranosti razširila tudi med lokalno prebivalstvo. Ker je bilo odkrivanje tedaj pokritih muslimank preveč nasilno, so ženske temu odgovorile s ponovnim pokrivanjem ali celo z več pokrivanja. To je postal simbol upora proti kolonializmu. (Frank, 2013, 107)

Ženske drugega sveta so bile izolirane že pred življenjem preroka Mohameda, zato je nesmiselno pokrivanje žensk pripisovati njemu. Institucija zastiranja žensk je bila prvič omenjena že več kot deset stoletij pred islamom in sicer pri Asircih. Pravila zastiranja in sankcije v primeru kršitev je natančno določal zakon. Prav tako je bilo zastiranje točno določeno – zastiranje je bilo obvezno za žene, hčere in priležnice mož iz višjega družbenega razreda ter za poročene bivše prostitutke, medtem ko je stroga prepoved veljala za sužnje in neporočene prostitutke. Na ta način so bile ženske ločene med višjim in nižjim razredom ter hkrati klasificirane glede na njihovo seksualno aktivnost. Z delitvijo pa so imeli nad njimi večji nadzor tudi moški, saj so bile ženske tako deljene tudi na spoštljive in manj spoštljive. (Rajšp, 2004, 34) Za časa Mohamedovega življenja naj bi ženske do njega hodile svobodne, odkrite. Do izrazitega pojava pokrivanja je prišlo ob stiku Arabcev z drugimi vzhodnimi narodi. S tem je prišlo tudi do nasprotovanja ženski svobodi. Zakrivanje ženskega obraza sicer po Koranu ni obvezno, interpretacija Hadisov pa se nagiba v tej smeri. Ženske naj bi se namreč pokrivalo ob odhodu iz hiše. Pred osebami, ki niso njeni bližnji sorodniki, pa se naj ne bi oziroma se sploh ne sme pojaviti niti odišavljena niti ne sme pred njimi nositi nakita.

S. Rajšp (Rajšp, 2004, 46–48) pravi, da je pokrivanje ena najbolj razvpitih islamskih institucij za opazovalca z Zahoda. Na Zahodu se pokrivanje razume kot odraz moči nad ženskami. Kljub temu pa se moramo zavedati, da so ta prepričanja pogosto neupravičena; zlasti zaradi tega, ker je praksa pokrivanja obstajala že v judovski in krščanski tradiciji. Vsekakor pa se moramo zavedati tudi dejstva, da je institucija pokrivanja precej kompleksna in nejasno opredeljena že v samih glavnih virih islamske tradicije. Ravno zaradi odprtosti vprašanja je podvržena mnogim interpretacijam, ki so običajno dane s strani moških oziroma s strani nosilcev moči. Le-ti pa na takšen način ohranjajo oziroma vzdržujejo že orisano patriarhalno stanje v družbi.

Večina islamskih feministk trdi, da so imele ženske v času življenja preroka Mohameda precej ugoden položaj, ki naj bi izhajal iz Korana. Kasnejše dogajanje na političnem področju pa naj bi bilo tisto, ki je prineslo zahteve po zakrivanju in s tem veliko škodo za ženske in njihov položaj v družbi. Ključnega pomena naj bi bila širitev islama na najbolj patriarhalno in mizogino območje, območje Bizanca in Perzije. Kot je moč razbrati iz literature, je ravno v tem času praksa zakrivanja postala obvezna za vse ženske višjega družbenega sloja. Za nižji družbeni sloj (sužnje) pa ta praksa ni bila obvezujoča. S časom so ženske tako začele izginjati iz vseh sfer družbenega življenja. (Rajšp, 2004, 37–38) Kljub temu pa so po dobi kolonializma in stika z Zahodom pričele ženske vse bolj pritiskati na družbo. Zahtevati so začele širjenje svojih interpretacij in težnje po uveljavitvi v družbi – ne le v zasebni, ampak precej v javni sferi. Islamske feministke, ki jih obravnavamo v tem besedilu, so želele predvsem predstaviti svoje videnje lastnega položaja, izraziti svoje mnenje in širiti svoj, t. i. notranji glas. Oporo oziroma temelje svojih prepričanj so gradile na Koranu. Njihovo prepričanje lahko razumemo na primeru Nasra (Nasr, 2007, 76), kjer je zapisano, da mnogi verzi v Koranu naslavljajo moške in ženske ločeno, kot različna spola, kljub temu pa se del verzov nanaša na človeško vrsto samo. Sklepamo, da se islamske feministke opirajo ravno na slednje, saj sta v tem primeru moški in ženska poenotena.

V odnosu do muslimank oziroma žensk v islamu lahko njihov položaj razumemo kot dvakrat marginaliziran. Prvič so marginalizirane kot muslimanke, drugič pa kot ženske. V prvem primeru so marginalizirane v odnosu do Zahoda in moderne ženske, v drugem primeru pa so marginalizirane v odnosu do tradicionalnih muslimanov. To lahko izpeljemo iz njihove trditve o razdvojenosti med Zahodom in tradicionalnim islamskim moškim. S tem se zavedajo svojega drugorazrednega položaja v svetu, ki si ga delijo tudi z ostalimi ženskami. Osrednji problem Zahodnega opazovalca vsekakor predstavlja zastiranje, ki je za opazovalca predvsem prikaz moči moškega nad žensko. Pod pojmom zastiranja ne razumemo več zgolj klasične oblike pokrivanja glave (običajno z ruto), ki je pogosto v kombinaciji s plaščem, temveč modernejšo različico, ki jo predstavlja turban. Kot smo omenili, tradicija zastiranja ni islamskega izvora, ampak je bila prisotna že prej. Zastiranje je bilo prisotno tudi v judovski in krščanski tradiciji, prisotno pa je še danes. Pojav zastiranja se mnogokrat pripisuje nadzoru nad ženskami ter utrjevanju patriarhalne družbe, vendar je dandanes to čedalje bolj oddaljeno od resnice. Kot navaja A. Frank (Frank, 2014, 62), je v Turčiji vse več žensk, ki so izobražene in se zakrivajo, s čimer postajajo predstavnice novega, modernega in urbanega pokrivanja. Zavedati se moramo, da moramo dopuščati možnost tako prisilnega kot tudi prostovoljnega zakrivanja. Islamske feministke zakrivanje pripisujejo Hadisom, katerih avtorji so izključno moški. Hadisi ali izročila opredeljujejo ženske kot manj vredne, kar pomeni, da si jih želijo moški podrediti oziroma imeti moč nad njihovim delovanjem. V literaturi lahko zasledimo, da so cilji zakrivanja skromnost, zadržanost in neizzivalnost. Opredelili so jih seveda moški. To prepričanje verjetno temelji na interpretacijah, ki so zapisane v Hadisih. Nanje se namreč opirajo moški, s čimer lahko ohranjajo moč nad ženskami. Sama problematika zastiranja je večplastna in je težko rešljiva. Pri reševanju oziroma boljšem razumevanju si lahko pomagamo z verskimi besedili in njihovimi interpretacijami. Kljub temu enostranskemu, Zahodnemu razumevanju pa moramo islamskim ženskam dopustiti islamski feminizem, ki je edini način za osvoboditev in opolnomočenje muslimanskih žensk. A ne le na zgolj na podlagi verskih besedil in njihovih interpretacij, ampak predvsem na predstavljanju njihovega notranjega glasu. Notranji glas je namreč znanilec osebnih občutenj, prepričanj in teženj žensk znotraj islamske kulture. Zato je nujno dopustiti islamskim feministkam izraziti svoj pogled, saj zna biti zahodna interpretacija stanja mnogokrat zavajajoča.

Ugotovili smo, da je pojem univerzalnega subjekta precej problematičen, saj povsem posplošuje lastnosti »Zahodne« ženske, hkrati pa se vse feministke ne strinjajo s tem pojmom. Glavne poudarke dane problematike smo našli v t. i. notranjem glasu ter v problemih enakosti in pokrivanja. Kot smo opredelili, je notranji glas možnost izražanja lastnega mnenja posameznic znotraj islamske kulture. Bistveno pri tem je, da lahko ne le izrazijo svoje mnenje, ampak da nam prikažejo in nas opozorijo na razlike, ki jih opazijo ali občutijo same. Poleg poudarka na notranjem glasu, ki je pot do dopuščanja islamskega feminizma s stani zahodnega feminizma, je pomembno tudi razumevanje enakosti, ki se v islamu kaže kot načelo komplementarnosti in ravnovesja. Kot smo spoznali, se kot eden izmed problemov pojavlja zahodno razumevanje pokrivanja, saj ga Zahod sprejema kot odraz moči nad ženskami. Jasno je, da je to prepričanje vse bolj oddaljeno od resnice, saj na primer v Turčiji obstaja vse več (visoko) izobraženih žensk, ki se zakrivajo na različne načine. S tem naj bi postajale predstavnice novega, modernega in urbanega pokrivanja oziroma je to njihov način stika z Zahodom. Menimo, da je potrebno dopuščati islamski feminizem, saj lahko le na takšen način omogočamo osvoboditev in pridobivanje moči za muslimanske ženske. Poleg tega pa muslimanske ženske postanejo glavni in resnični vir sporočanja dogajanja znotraj islamske kulture. S tem pa se na nek način tudi izognemo posploševanju, ki je prisotno predvsem s strani Zahoda.

VIRI IN LITERATURA:

Akkoc R. (2015). Mapped: What the world's religious landscape will look like in 2050. Dostopno na: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/11518702/Mapped-What-the-worlds-religious-landscape-will-look-like-in-2050.html> (12.6.2016)

Cukut Krilić, S. (2009). Spol in migracija: izkušnje žensk kot akterk migracij. Ljubljana: Založba ZRC.

Frank, A. (2013). Pomeni feminizma v islamskem svetu in primer Turčije. Dostopno na: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-1OA7GFAP/>. (12.6.2016)

Frank, A. (2014). Feminizem in islam: turške ženske med Orientom in Zahodom. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.

Internetni vir: <http://www.religije.com/islam.htm> (12.8.2016)

Nasr, S. H. (2007). Islam: Religija, zgodovina in civilizacija. Maribor: Litera.

Pašić, A. (2006). Islam in moderni zahod: integracija islamskih skupnosti v moderne zahodne družbe. Kranj: Gorenjski glas.

Rajšp, S. (2004). Ženske v islamu. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede. Dostopno na: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Rajsp-Simona.PDF>. (12.6.2016)

POVZETEK

Besedilo je poskus predstavitve okoljske fenomenologije in njene primernosti pri vzpostavljanju primernejšega odnosa do okolja. Na začetku je predstavljeno znanstveno raziskovanje, ki prevladuje kot najbolj verodostojno spoznavanje pojavov. Nadalje je opisana fenomenologija kot metoda in njene pomanjkljivosti. Sledi opredelitev okoljske fenomenologije kot področne fenomenologije in njenih predpostavk o predmetu spoznanja in primerni metodi. Na koncu je navedena uporabnost okoljske fenomenologije predvsem z namenom oblikovanja primernejšega odnosa človek-okolje oziroma kakovostnega bivalnega prostora.

Ključne besede: fenomenologija, kvalitativno raziskovanje, okolje, kakovosten bivalni prostor.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The text attempts to present environmental phenomenology and its suitability for establishing a more appropriate attitude towards the environment. At the beginning, the scientific research as the most credible method for the understanding of phenomena, is presented. Phenomenology is then described as a method, along with its disadvantages. This is followed by characterizing environmental phenomenology as a specialised phenomenology along with its assumptions about the subject of knowledge and the suitable method. Finally, the usefulness of environmental phenomenology is stated, particularly with the intention of creating a more appropriate relationship between men and the environment and improving the quality of living space.

Key words: phenomenology, qualitative research, environment, quality of living space.

The article was proofread by Tina Peruš.

UVOD

Zaradi večanja ekološkega odtisa oziroma vpliva na okolje in zmanjševanja biokapacitete oziroma sposobnosti vzdrževanja organizmov se v drugi polovici 20. stoletja povečuje število raziskovalnih dejavnosti, osredotočenih na spoznanje in izboljšanje okoljskega stanja. Poleg sodobne znanosti je lahko pri vzpostavljanju kakovostnejšega okolja uporabna tudi okoljska fenomenologija, ki temelji na pozornem opazovanju naravnih stanj pojavov. Fenomenologija kot metoda omogoča izkušanje in raziskovanje predznanstvenega okolja brez predpostavk in tako lahko prispeva k vzpostavljanju kakovostnejših bivalnih razmer.

ZNANOST

Novi podatki za raziskovanje pojavov so lahko pridobljeni na več načinov, nekateri med njimi so: religija, umetnost, hermenevtika, filozofija, znanost, fenomenologija. Vsak izmed naštetih načinov ima prednosti in pomanjkljivosti oziroma področje, kjer je bolj uporaben. Sodobna znanost, ki se razvija od 17. stoletja z Descartesom (tudi Galilei, Newton), je mehanistična, saj so pojavi obravnavani kot mehanizmi s pravili oziroma načini delovanja. Znanstveno raziskovanje se je razvilo v dejavnost razčlenbe mehanskega pojava na največje smiselno število manjših enot ter njihovo spoznavanje po hipotetično-deduktivnem modelu: opazovanje in tvorjenje vprašanj, oblikovanje hipotez oziroma možnih razlag, napovedovanje posledic hipotez ter izvajanje načrtovanih eksperimentov za potrditev ali ovržbo napovedi (Andersen, Hepburn, 2015, 3). Večkrat neodvisno potrjena hipoteza omogoča oblikovanje teorije, na podlagi katere je mogoče napovedovanje pojavov v prihodnosti. Znanstvena metoda ima pomanjkljivosti (nekatero so odvisnost od paradigme, pristranskost znanstvenika, omejenost predmetov spoznavanja), vendar omenjen način raziskovanja z veliko napovedno močjo pogojuje tehnološki napredek človeštva.

Znanstveno raziskovanje je objektivno oziroma splošno veljavno, kar je doseženo z izključevanjem osebnega izkustva pri spoznavanju. Objektivnost je pogosto enačena z realizmom oziroma stvarnim stanjem stvari, medtem ko subjektivnost pomeni pogojeno in osebno tolmačenje stvarnosti. Velik napredek znanosti je dosežen s krepitvijo objektivnosti z vpeljevanjem kvantitativnih metod oziroma matematike, statistike in informatike, ki so omogočile neosebno štetje, računanje in merjenje pojavov.

Znanstvena metoda je lahko uporabljena na različnih predmetih spoznanja, zato se je razvilo več znanstvenih področij (nekatera so fizika, kemija, biologija). Z večanjem pomembnosti človekovega vpliva na okolje se je razvijala tudi okoljska znanost, ki je lahko opredeljena kot interdisciplinarno raziskovanje okolja. Pri tem je lahko okolje opredeljeno kot ločena zunanost, ki je neodvisna od opazovalca, saj je znanstveno raziskovanje osredotočeno na spoznanje objektivno opazljivih kvantitativnih lastnosti pojavov.

FENOMENOLOGIJA

Opredelitev

Za razliko od znanosti, ki zanemarja človekovo doživljanje, je pri fenomenologiji posamezno doživljanje pojava osrednjega pomena. Fenomenologija je lahko opredeljena kot "raziskovanje in opisovanje pojavov (*phenomena*), pri tem se pojavi nanašajo na stvari in doživlja kot jih doživlja človek. Vsak predmet, dogodek, stanje ... ki ga oseba lahko vidi, sliši, se ga dotakne, voha, okusi, spozna, razume ... je primerna tema fenomenološkega raziskovanja." (Seamon, 2016: 2) Krajše, fenomenologija je način spoznavanja pojavov kot jih doživlja človek brez vnaprej določenih predpostavk (posamezno znanstveno raziskovanje temelji na začetni predpostavki oziroma hipotezi, ki usmerja raziskovanje). Pri tem fenomenološko spoznavanje obsega raziskovanje opisnih lastnosti pojavov (barva, zvok, lokacija in orientacija v prostoru, estetske lastnosti) in mentalnih vsebin, ki nastanejo ob opazovanju (podobe, čustva, usmerjenost zavesti). Tako fenomenologija ni izključno pozorno opazovanje zunanjih pojavov ali notranjih stanj, temveč obsega oboje: pojavno zunanost in mentalno notranost.

Razvoj fenomenologije se prične z izidom Husserlove knjige *Logične raziskave* leta 1900, v kateri je filozofija opredeljena kot raziskovanje pojavov kot-se-kažejo in ne dejavnost oblikovanja obsežnih sistemov in spekulacij (Overgaard in sod., 2013: 72). Iz Husserlove deskriptivne fenomenologije, ki pomeni opis pojavov zavesti brez predpostavk, se nadalje razvije Heideggerjeva interpretativna fenomenologija, ki pomeni tolmačenje pomena pojava (Reiners, 2012: 1).

Ker fenomenologija raziskuje človekovo doživljanje, je lahko na podlagi različnih pojavov oziroma njihovih opisnih lastnosti izpeljanih več vrst fenomenologij: arhitekture, pokrajine, odnosov, turizma,

ekonomije, okolja. Cilj tovrstnih fenomenologij ni izključno pozoren opis, temveč s pomočjo pozornega opisa spoznavanje splošnih lastnosti pojavov (interpretativna fenomenologija).

Metoda

Fenomenologija je lahko razumljena kot veja filozofije (spoznavanje stvarnosti kot-se-kaže), zgodovinsko obdobje filozofije (predvsem prva polovica 20. stoletja) ali samostojna metoda (pozorno opazovanje in opisovanje splošnih značilnosti). Za razliko od sodobne znanosti, v sklopu katere se raziskujejo predvsem kvantitativne (številčne) lastnosti pojava, je pri fenomenologiji kot metodi v ospredju natančen opis kvalitativnih (opisnih) lastnosti, zaradi česar je lahko uvrščena med opisna ali *deskriptivna raziskovanja*. Deskriptivna metoda je že v uporabi na nekaterih raziskovalnih področjih, ki opisujejo lastne predmete spoznavanja: anatomija (zgradba bitja), arheologija (človeška materialna zgodovina), astronomija (vesoljna telesa), embriologija (razvoj zarodka), paleontologija (zgodovina bitij), taksonomija (razvrščanje bitij), botanika (rastline), zoologija (živali), kartografija (površje astronomskih teles), stratigrafija (sloji kamnin) (Grimaldi, Engekm, 2016: 1).

Zaradi obsežnosti in uporabnosti na različnih pojavih ni splošne fenomenološke metode, vendar v grobem so lahko določeni trije temeljni koraki: 1. pozorno, trpno oziroma sprejemajoče opazovanje pojava v različnih okoliščinah, 2. natančen in razumljiv opis pojava ter 3. previdno posploševanje opisa oziroma določanje nespremenljivih lastnosti (Leman Stefanović, 1994: 71).

Za izvajanje kakovostnega fenomenološkega raziskovanja so potrebni časovna svoboda, odprt um ter primerna izobrazba in vaja v opazovanju, saj je v nasprotnem lahko pojav spoznan pomanjkljivo. Po pozornem opazovanju se opravlja Husserlova *fenomenološka redukcija*, ki pomeni odstranjevanje vsakdanjih prepričanj (Overgaard in sod., 2013: 79). Cilj redukcije je nepristranski opis, čeprav ni jasna možnost popolne nepristranskosti, saj je opazovalec lahko pod vplivom neodtujljivih predpostavk (osebni razvoj, religija, svetovni nazor). Celotna fenomenološka metoda ni sestavljena iz splošnoveljavnih zaporednih korakov, saj se ti lahko spreminjajo s pridobivanjem novih izkustev pojava. Na koncu sledi *fenomenološko razkritje*, ki pomeni jasno in pristno spoznanje pojava, ki se ponovno lahko spreminja in dopolnjuje na podlagi novih izkustev (podobno se spreminjajo tudi znanstvene ugotovitve z novimi opazovanji) (Seamon, 2016: 3.2).

Pomanjkljivosti

Prva pomanjkljivost fenomenologije je subjektivnost oziroma vprašljiva splošna veljavnost, saj lahko različni fenomenologi spoznajo pojav drugače. Pomanjkljivost je lahko odpravljena ali zmanjšana tako, da več fenomenologov raziskuje isti pojav. Poskus s tremi fenomenologi je pokazal, da končni zaključki niso popolnoma enaki, temveč so v splošnem podobni oziroma da posploševanje več fenomenoloških raziskav istega pojava vodi v podobne zaključke. Popolnoma enaki zaključki so pri fenomenologiji nemogoči, saj je ta odvisna od osebnega doživljanja, ki je vedno delno oziroma nikoli ne obsega celotne stvarnosti. Tako je za doseganje večje veljavnosti in zanesljivosti primeren pojem *intersubjektivnosti*, ki temelji na posploševanju več različnih subjektivnih izkustev istega pojava (Seamon, 2016: 5).

Druga pomanjkljivost fenomenologije je oblikovanje kriterijev za določanje uspešnosti fenomenološkega raziskovanja. Znanstveno raziskovanje ima določene kriterije za uspešnost, pri tem je kriterij opredeljen kot mera na vnaprej določeni številčni lestvici. Ker fenomenologija ne obravnava številčnih podatkov, je oblikovanje tovrstnih kriterijev oteženo. Odpravljanje pomanjkljivosti je možno z oblikovanjem opisnih kriterijev, ki opredeljujejo kakovosten fenomenološki opis: 1. živost, ki temelji na resničnosti in iskrenosti opisa, 2. natančnost, ki omogoča predstavljanje in domišljanje pojava, 3.

pestrost, ki vključuje estetiko in čustvenost opisa, ter 4. uglajenost, ki zagotavlja varčnost in preprostost opisa. Omenjeni kriteriji so lahko posplošeni v en splošni kriterij – prepričljivost oziroma privlačnost in verjetnost opisa (Polkinghorne, 1983: 46). Krajše, fenomenološki opis je iskren, natančen, čustven in enostaven, tako da lahko predstavlja možnost posrednega doživljanja opisanega pojava.

Tretja pomanjkljivost fenomenologije je možnost napačnega posploševanja enega doživljanja na vse oziroma predpostavljane podobnega doživljanja ljudi. Kot v znanosti so tudi pri fenomenologiji uporabne predpostavke, na katerih se gradi nadaljnje spoznanje. Primerna predpostavka za odpravo omenjene pomanjkljivosti je, da vsi ljudje v podobnem kulturnem okolju doživljajo pojave podobno. Posploševanje je lahko dodatno podkrepjeno z (mednarodnim) sodelovanjem različnih fenomenologov z izvajanjem predavanj, objavljanjem knjig in člankov ter predstavitev ugotovitev na simpozijih in konferencah (Overgaard in sod., 2013: 78).

OKOLJSKA FENOMENOLOGIJA

Okoljska fenomenologija je lahko razumljena kot področna fenomenologija, ki je osredotočena na spoznavanje okolja. Pojma okoljska in ekološka fenomenologija sta lahko zamenljiva, saj okolje pomeni fizične, kemične in biološke sestavine, ki obdajajo bitje, ekologija pa vzajemni odnos med okoljem in bitji. Kljub zamenljivosti je izraz ekologija manj primeren, saj ponazarja znanstveni pristop raziskovanja. Primerno je tudi poimenovanje ekofenomenologija.

Razvoj okoljske fenomenologije je sprožen z izidom nekaterih knjig v 80. letih (Kohak *Žerjavica in zvezde*, Evernden *Naravni tujec*). Sprva je bil poudarek na vključevanju fenomenologije v raziskovanje in reševanje okoljske krize, nato na spoznavanju uporabnosti oziroma metod okoljske fenomenologije.

Dve temeljni predpostavki okoljske fenomenologije sta predpostavka o predmetu spoznanja (nedeljiva celota človek-okolje) ter predpostavka o primerni metodi (radikalni empirizem). Prva predpostavka temelji na Heideggerjevi nadgraditvi razdelitve na idealizem (zunanji svet je posledica zavesti, človek je povzročitelj) in realizem (zunanji svet je neodvisen, človek je trpen) s pojmom *Dasein* oziroma biti-v-svetu, ki pomeni nujno prepletenostjo človeka in zunanosti (Seamon, 2016: 3.1). Pojem *intencionalnost* oziroma usmerjenost zavesti ponazarja enotnost – pojav je vsebina zavesti, zavest je določevalec pomena pojava (zavest brez zunanosti nima vsebine, zunanost brez zavesti nima pomena).

Povezanost človeka in okolja oziroma človekova nujna potopljenost (*immersion*) v zunanji prostor se izraža s tremi pojmi, ki so možni predmeti raziskovanja okoljske fenomenologije:

1. življenjski svet (*lifeworld*) oziroma človekov nujni svet vsakdanjega doživljanja, ki navadno ni predmet globljega premišljevanja, saj posameznik ne razmišlja o vzrokih, načinih ali posledicah vsakdanjih izkustev, temveč se ta le zgodijo (Seamon, 2016: 3.1);
2. kraj, pokrajina (*place*) je prostor, ki omogoča nahajanje določenih zunanjih pojavov človekovega izkustva (biti pomeni biti na določenem kraju) (Casey, 1993: 15);
3. dom (*home*) je prostor, v katerem se človek počuti prijetno, varno in združeno z ostalimi posamezniki v domu (Day, 1996: 14).

Druga predpostavka temelji na primernem načinu oziroma metodi spoznavanja celote človek-okolje. Znanost in fenomenologija sta pogojeni z opazljivimi pojavi oziroma empiričnimi podatki. Fenomenološki ali radikalni empirizem se razlikuje od znanstvenega, saj vključuje nujno prvoosebno oziroma neposredno izkušanje pojava (sodelovanje v pojavu, pozorno opazovanje, izvajanje intervjuja). Pri tem je za fenomenološko raziskovanje značilna odsotnost začetnih predpostavk (teorij, strokovnih terminov, hipotez) oziroma pristop k pojavu kot neznanemu (znanstvenik ve, česa ne ve, in išče odgovore; fenomenolog ne ve, česa ne ve, in ne išče ničesar, samo opisuje in kasneje posplošuje opaženo) (Seamon, 2016: 3.2). Izvajanje radikalnega empirizma je mogoče dopolniti s skiciranjem, kartiranjem, zapisovanjem, snemanjem, pogovorom in intervjujem.

Uporabnost

Fenomenologija teži k spoznavanju stvarnosti brez pričakovanj. Uporabnost omenjenega pristopa se kaže v bolj pristnem in iskrenem spoznavanju okolja ter človekovega mesta v njem, kar lahko postavi predpostavko o prevladujoči uporabni vrednosti okolja pod dvom. Posledica je lahko bolj vključujoča etika, ki obsega pripisovanje vrednosti večji skupini bitij. Oblikovanje novega odnosa do okolja lahko vodi do manj škodljivih praktičnih dejanj z vzpostavitvijo primernih zakonov (Leman Stefanović, 1994: 15).

Fenomenologija teži k uporabi vsakdanjega besednjaka in ne strokovnih terminov. S tem lahko kakovosten opis služi kot temelj za preprosto razumevanje narave, za razliko od pogosto težko razumljivih znanstvenih ugotovitev. Fenomenologija omogoča uporaben pojmovni jezik za premostitev intuitivnega oziroma čutnega (vsakdanjega) in intelektualnega oziroma razmišljujočega (znanstvenega) pristopa do okolja (Seamon, 2016: 6).

Okoljska fenomenologija teži k spoznavanju odnosa bitje-okolje. Ugotovitve so lahko uporabne za dopolnitev filozofije oziroma metafizike, saj se pri spoznavanju odnosa spodbuja izvirno razmišljanje za razumevanje bivanja oziroma obstoja (Leman Stefanović, 1994: 68).

Okoljska fenomenologija je do sedaj obsegala več raziskav s posameznimi predmeti spoznanja: izbrane pokrajine, dalmatinska mesta, načelo trajnostnega razvoja, posamezna bitja, doživljanje življenjskega sveta posebnih posameznikov.

Primer možne uporabnosti okoljske fenomenologije je lahko tudi spoznavanje kakovostnega bivalnega prostora s primerjanjem različnih vrst prostora (gozd, podeželje, mesto). Posplošene podobnosti lahko vodijo v načelo za oblikovanje prostora, ki omogoča dobro življenje človeka¹ z najmanjšimi posegi v naravni prostor (skladnost človeka in narave). Znanost lahko spozna matematične lastnosti kakovostnega bivalnega prostora (primerna količina sončne energije, sprejemljiva količina oddanih onesnaževal, možen posek, izkop), vendar so zaradi prostora kot kulturne enote nekatere ključne lastnosti lahko spoznane s fenomenologijo (zadovoljstvo prebivalcev, pripadnost skupnosti, čutilna degradacija (neugoden videz pokrajine, vonj, hrup), oblikovna skladnost, ohranjena avtohtonost, urejenost, možnost orientacije). Primerne metode lahko vključujejo samostojno opazovanje prostora, intervju in pogovor s prebivalci, branje obstoječih besedil in kart.

ZAKLJUČEK

Fenomenologija kot način spoznavanja pojavov z neposrednim doživljanjem je brez dolge zgodovine, saj se je razvoj pričel v 20. stoletju. Poleg kratke zgodovine je zaradi neodtujljive subjektivnosti in opisne dejavnosti njena metoda neenotna oziroma ne sledi natančno določenim zaporednim korakom, kar je v primerjavi z znanostjo lahko razumljeno kot pomanjkljivost. Vendar kratka zgodovina omogoča razvoj izvirnih pristopov, subjektivnost oziroma intersubjektivnost in opisne lastnosti pa omogočajo večjo razumljivost odnosa človek-okolje, kar lahko prispeva k oblikovanju primernih praktičnih odločitev. Okoljska fenomenologija je lahko uporabna pri spoznavanju zunanjih pojavov (pokrajine, bitja) in prispeva k posodabljanju filozofskih spoznanj (etika, metafizika). Znanost in fenomenologija nista nujno izključujoči, saj kljub različnim metodam pri spoznavanju istega pojava lahko oblikujeta uporabne zaključke, ki so lahko skladni ali ne. V slednjem primeri imajo lahko prednost zaključki, ki so bolj varčni (Ockhamova britev). Primer skladnega delovanja znanosti in fenomenologije je lahko spoznavanje in vzpostavljanje kakovostnega bivalnega prostora, ki omogoča dobro življenje človeka z

¹ Dobro življenje človeka: življenje, v katerem so zadovoljene osnovne človekove potrebe (bivanje, delo, oskrba, izobraževanje, rekreacija, pripadnost skupnosti) (Ruppert in sod., 1981).

najmanjšimi posegi v naravni prostor. Pri tem se z znanostjo spoznavajo matematične značilnosti, s fenomenologijo pa kulturne oziroma doživljajske značilnosti človeka, ki so prav tako bistvene.

Literatura:

1. Andersen, H., Hepburn, B. (2015). "Scientific Method". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pridobljeno 5.6. 2016 iz <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-method/#HDLLogCon>
2. Casey, E. S. (1993). *Getting Back Into Place*. Bloomington: Indiana University Press.
3. Day, M. D. (1996). *Home in the Postmodern World: An Existential Phenomenological Study*. Nova Scotia: Human Science Research Conference.
4. Grimaldi, D. A., Engel, M. S. (2016). "Why Descriptive Science Still Matters". *Oxford Journals, BioScience*. Pridobljeno 5. 6. 2016 iz <http://bioscience.oxfordjournals.org/content/57/8/646.full>
5. Leman Stefanović, I. (1994). What is Phenomenology? *Brock Review*, 3(1), str. 58-77.
6. Overgaard, S., Gilbert, P., Burwood, S. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*. New York: Cambridge University Press.
7. Polkinghorne, D. (1983). *Methodology for the Human Sciences*. Albany: SUNY Press.
8. Reiners, G. M. (2012). "Understanding the Differences between Husserl's (Descriptive) and Heidegger's (Interpretive) Phenomenological Research". *Nursing & Care*. Pridobljeno 6. 6. 2016 iz <http://www.omicsgroup.org/journals/understanding-the-differences-husserls-descriptive-and-heideggers-interpretive-phenomenological-research-2167-1168.1000119.pdf>
9. Ruppert, K., [Schaffer, F.](#), [Maier, J.](#), [Paesler, R.](#) (1981). *Socialna geografija*. Zagreb: Školska knjiga.
10. Seamon, D. (2016). "Phenomenology, Place, Environment, and Architecture: A Review". *Environmental & Architectural Phenomenology Newsletter*. Pridobljeno 5. 6. 2016 iz http://www.arch.ksu.edu/seamon/Seamon_reviewEAP.htm

Neja Kaiser: Ali je poporodni splav moralno dopustno dejanje?/Is After-Birth Abortion a Morally Permissible Action?

POVZETEK

V primerih, ko so kriteriji, kot so družbeni, psihološki ali ekonomski stroški za bodoče starše, upravičeni razlogi za splav tudi v primeru, ko je zarodek zdrav, če je moralni status zarodka in novorojenca enak in če noben izmed njiju nima moralne vrednosti zgolj zaradi potenciala, da postane oseba, potem bi morali enaki razlogi, ki upravičujejo splav, upravičevati uboj potencialne osebe na stadiju novorojenca. Omenjamo zgolj nekatere od mnogih odzivov na to trditev in se pridružujemo tistim, ki menijo, da trditve kljub predstavljenim razlogom ne moremo sprejeti. Posebno pozornost poklanjamo odzivu Regine A Rini, saj se naš razlog, zakaj poporodni splav ni moralno dopustno dejanje, na neki točki povezuje z enim od njenih. Ugotavljamo namreč, da lastnost pripisati si obstoj in se zavedati, da je onemogočanje takšnega obstoja izguba, ni nujni, ampak zgolj zadostni pogoj za pridobitev statusa osebe, iz česar sledi, da bi lahko tudi novorojencem pripisali status osebe.

Ključne besede: poporodni splav, detomor, moralna dopustnost, Alberto Giubilini, Francesca Minerva.

Prispevek je lektorirala Darja Lesnik.

ABSTRACT

If criteria such as social, psychological or economic costs are a justified reason for expecting parents to decide for an abortion, even if the foetus is healthy, and if a foetus and a new-born child share the same moral status, and if none of them has a moral value just because of the potential of becoming a person, then the same reasons which justify abortion should also justify the killing of a new-born. We are mentioning only some of the responses to the statement above and are siding with those who believe that we should not accept this conclusion, despite the reasons presented. We acknowledge the contribution of Regina A. Rini's response, because our reason for why after-birth abortion is morally unacceptable correlates, in some views, to one of hers. We find that the ability of ascribing existence to oneself and being aware that the termination of such an existence is a loss, is not a necessary, but merely a sufficient reason for gaining the status of a person. Therefore, we should be able to ascribe the status of a person to new-borns as well.

Key words: after-birth abortion, infanticide, moral admissibility, Alberto Giubilini, Francesca Minerva.

The article was proofread by Darja Lesjak.

0 Uvod

V tem prispevku bomo predstavili intuitivno sporen sklep in razloge zanj, da je poporodni splav (angl. after-birth abortion) moralno dopustno dejanje. V članku *After-birth abortion: why should the baby live? (Poporodni splav – Zakaj bi moral novorojenec živeti?)* avtorja Alberto Giubilini in Francesca Minerva namreč trdita, da okoliščine, ki naredijo umetni splav (angl. abortion) za moralno dopusten, naredijo za moralno dopusten tudi poporodni splav.

Umetni splav je prekinitev nosečnosti, opravljena na zahtevo nosečnice, pri kateri iz njene maternice odstranijo zarodek ali plod, ko ta še ni sposoben preživeti sam. Poteka razprava, kdaj in če sploh je umetni splav moralno dopustno dejanje. Rimokatoliška cerkev pravi, da je umetni splav v vsakem primeru nemoralen, pri čemer se opira na nauk o naravnem zakonu in na pisano besedo Boga. Meni, da status osebe pripada tudi že pravkar oplojenemu jajčecu.

Danes je umetni splav, kljub vsem razlogom, ki pogosto prihajajo iz verskih krogov, v veliki meri sprejet. Tako je npr. v primeru, ko se zarodek ne razvija, kot bi se moral. Vzemimo za primer *Treacher-Collinsov sindrom*, ki povzroča deformacijo obraza in s tem povezane fiziološke okvare, zlasti težave z dihanjem, ki so potencialno življenjsko nevarne. Mnogi starši bi se, če bi s pomočjo genetskega testiranja pred rojstvom izvedeli, da je njihov zarodek prizadel *Treacher-Collinsov sindrom*, odločili za umetni splav, saj bi bili mnenja, da je v takšnem primeru v najboljšem interesu otroka smrt.

Vendar pa je umetni splav sprejet tudi zaradi razlogov, ki niso povezani z zdravjem zarodka. Obstajajo zagovorniki prepričanja, da umetni splav ni sporen v nobenem primeru, saj zarodek kot zgolj potencialna dejanska oseba nima pravic.

Namesto na zarodek pa se lahko pri zagovarjanju umetnega splava osredotočimo tudi na pravice nosečnice. Kot razlog zanj prideta v poštev plod, ki je bil spočet s posilstvom, ali pa ko nosečnost fizično ali psihično vpliva na zdravje ženske ali na njene že obstoječe otroke. Npr. ženska izgubi partnerja po tem, ko ugotovi, da je noseča, sama pa se ne čuti sposobna skrbeti za bodočega otroka in tako naredi splav. Tudi to lahko jemljemo kot upravičen razlog za umetno prekinitev nosečnosti.

Na tej točki se pojavi kup vprašanj, ki vodijo v filozofski problem. Kaj pa, če ženska, o kateri smo govorili, izgubi partnerja takoj po rojstvu otroka? Kaj pa, če abnormalnost zarodka ni bila zaznana med nosečnostjo ali pa je do nje prišlo med porodom? To se lahko zgodi pri *Perinatalni asfiksiji* (zadušitvi novorojenca), ki lahko povzroči hude možganske poškodbe, katerih posledica so težke oblike fizičnih in/ali mentalnih okvar, ki bi jih marsikdo sprejel kot dovolj dopusten razlog za splav. Poleg tega pa abnormalnosti zarodka niso vedno ali pa ne morajo biti vedno diagnosticirane ob prenatalnih pregledih, četudi so genskega izvora.

Obstajajo tudi pogosti primeri, pri katerih bolezen ni dedna, pač pa je posledica mutacije v gametah zdravega starša. Vzemimo primer že prej omenjenega *Treacher-Collinsovega sindroma*, ki prizadene enega otroka na deset tisoč rojstev. Povzroči torej deformacijo obraza in s tem povezane fiziološke napake. Običajno ta sindrom ne vpliva na umske sposobnosti in tako se oboleli popolnoma zavedajo svojega stanja in svoje drugačnosti. Do prenatalnega testa za *Treacher-Collinsov sindrom* pride le, če je ta že bil prisoten v zgodovini družine zarodka, kljub temu, da lahko, čeprav redko, do sindroma pride tudi zaradi genske mutacije gamete zdravega starša. Vendar lahko zaradi velike redkosti *Treacher-Collinsovega sindroma*, finančne nedostopnosti in dolgotrajnosti testiranja za odkrivanje sindroma razumemo, zakaj običajno ne pride do testiranja. (Giubilini in Minerva, 2013: 261)

Treacher-Collinsov sindrom je le ena izmed takšnih redkih in resnih motenj, ki se razkrijejo šele ob rojstvu; običajno gre za še bolj pogoste prirojene bolezni, za katere pa ženske dejansko so testirane, vendar se jih pri testiranju ne odkrije. Pregled osemnajstih evropskih registrov je pokazal, da je bilo med letoma 2005 in 2009 le 64 % Downovega sindroma diagnosticiranega z uporabo prenatalnih testov. Ta odstotek kaže, da je bilo na območju Evrope rojenih okoli 1700 novorojencev z Downovim sindromom, ne da bi imeli starši o tem predhodno vedenje. Ob rojstvu takšnega otroka starš več nima izbire, pač pa mora otroka obdržati, kar se, če bi bili starši z boleznijo seznanjeni prej, v veliko primerih ne bi zgodilo. (Giubilini in Minerva, 2013: 261)

Za vse naštetje primere je potrebno ugotoviti, ali lahko enake argumente, ki veljajo za odstranjevanje zarodkov, uporabljamo tudi za poporodni splav. Kaj sploh pomeni termin poporodni splav? To ni evtanazija za novorojence s hujšimi nepravilnostmi, ki bi bili v svojem življenju soočeni z neznosnim trpljenjem in življenjem, ki ga lahko opredelimo kot nevredno človeka. Evtanazija novorojencev

namreč ne vključuje primerov, ko ima novorojenec potencial imeti vsaj sprejemljivo življenje, vendar je zaradi takšnih ali drugačnih okoliščin ogrožena dobrobit družine morda celo družbe. Pri poporodnem splavu interes umrlega novorojenca ni nujno primarni kriterij za odločitev, kar je povsem v nasprotju z evtanazijo.

Prav tako avtorja predlagata, da se ta praksa ne imenuje detomor, saj termin poporodni splav poudari, da je moralni status ubitega novorojenca primerljiv s tistim, ki ga ima odstranjen zarodek. Poporodni splav je torej v članku predstavljen kot moralno dopustno ubijanje novorojencev, in sicer v vseh okoliščinah, v katerih je moralno dopustno narediti umetni splav. Poporodni splav bi moral biti tako dovoljen, kadar so okoliščine po porodu takšne, da bi opravičevale umetni splav. Avtorja to dokazujeta z naslednjimi razlogi: (a) niti zarodki niti novorojenci nimajo statusa osebe, saj nimajo lastnosti, zaradi katerih bi bili upravičeni do podelitve pravice do življenja, tj. niso si sposobni pripisati lastnega obstoja, mu določiti neko ali vsaj osnovno vrednost in se ne zavedajo, da je onemogočanje takšnega obstoja zanje izguba; (b) da je dejstvo, da lahko tako zarodek kot novorojenca obravnavamo kot potencialni osebi, nepomembno, saj če nekomu z omogočanjem obstoja prinesemo korist, to še ne pomeni, da ga v primeru, ko mu preprečimo, da bi postal dejanska oseba, za nekaj oškodujemo – za to, da bi prišlo do škode, je namreč nujno, da je tista oseba, ki naj bi bila oškodovana, v stanju, da lahko to škodo občuti; in (c) da posvojitve kot ena izmed možnosti ni vedno v najboljšem interesu dejanskih ljudi, saj imajo novopečene matere pogosto psihične težave zaradi občutka izgube, ki je lahko prisoten tako pri umetnem splavu, poporodnem splavu kot tudi posvojitvi, zaradi česar ne moremo domnevati, da bo slednja za mater najmanj travmatična. (Giubilini in Minerva, 2013: 261–262)

V članku bomo najprej natančno pogledali njune razloge za sklep, da je v vseh okoliščinah, v katerih je moralno dopustno narediti umetni splav, moralno dopustno narediti tudi poporodni splav, potem pa bomo skušali pokazati, zakaj se s temi razlogi in posledično sklepom ne moremo strinjati. Njuni razlogi so naslednji.

I

(i) Novorojenec in zarodek imata enak moralni status, status ne-osebe.

Moralni status novorojenca in zarodka je enakovreden, saj noben nima lastnosti, ki bi upravičevale dodelitev pravice do življenja. Tako zarodek kot novorojenec sta vsekakor človeški bitji in potencialni osebi, vendar pa nobeden ni oseba v smislu subjekta, ki ima moralno pravico živeti. Oseba namreč označuje posameznika, zmožnega zavedanja lastnega obstoja in zavedanja, da mu deprivacija le-tega predstavlja izgubo. To pomeni, da biti rojen kot človek ne prinaša samoumevne pravice do življenja. (Giubilini in Minerva, 2013: 262)

Ni dvoma, da je težko natančno določiti, kdaj človek postane ali preneha biti oseba, je pa to nujen pogoj, da subjekt ima pravico do X samo takrat, ko se zaveda, da bi bil oškodovan, če bi mu bila X odvzeta. Posameznik je tako oškodovan v primeru, ko je sposoben oblikovati cilje (kot dejanska človeška in nečloveška oseba), vendar mu npr. uboj prepreči doseg njegovih ciljev. Le s težavo lahko rečemo, da ima novorojenec cilje, saj je prihodnost, ki si jo zanj predstavljamo, le projekcija naših misli ob njegovem potencialnem življenju. V zelo zgodnjemu stadiju se morda začnejo oblikovati nekakšna pričakovanja in razvoj minimalnega nivoja samozavedanja, vendar se to ne zgodi v prvih dneh ali nekaj tednih po rojstvu. Poleg tega je treba pomisliti na dobro razvite cilje dejanskih oseb (staršev, sorojencev, družbe). Počutje teh bi bilo lahko ogroženo s strani novega, celo zdravega otroka, ki zahteva energijo, denar in skrb, česar pa ni sposobna vsaka družina oziroma družba. Glede na to bi pravice in interesi dejanskih ljudi, ki so vpleteni, morali igrati odločilno vlogo pri odločanju o splavu ali poporodnem splavu. (Giubilini in Minerva, 2013: 262)

(ii) Novorojenec in zarodek sta potencialni osebi, vendar je dejstvo, da ju tako obravnavamo nepomembno

Čeprav zarodki in novorojenci nimajo statusa osebe, imajo zaradi bioloških mehanizmov, s pomočjo katerih si bodo lahko oblikovali cilje in cenili lastno življenje, potencial, da postanejo osebe v smislu subjekta z moralno pravico do življenja. Nekateri bi trdili, da je nekdo oškodovan, ker mu je bilo onemogočeno postati oseba, ki je sposobna ceniti lasten obstoj, kot je nekdo okoriščen, ker mu omogočimo njegov obstoj, vendar je popoln nesmisel trditi, da je nekdo oškodovan, ker ni mogel postati dejanska oseba. Zakaj? Za to, da bi prišlo do škode, je namreč nujno, da je tista oseba, ki naj bi bila oškodovana, v stanju, da lahko to škodo občuti. Če potencialna oseba, kot je zarodek ali novorojenec, ne postane oseba, potem ni dejanske osebe, ki bi lahko škodo občutila in posledično bila oškodovana. Če ni nihče oškodovan, se škoda ni zgodila. (Giubilini in Minerva, 2013: 262–263)

Posledično interes dejanskih oseb prevlada nad interesom potencialnih oseb. To so posamezniki, ki bodo ali pa ne postali dejanske osebe, in to je odvisno od odločitve dejanskih ljudi. Interes do lastnega blagostanja dejanskih ljudi prevlada nad domnevno pravico zarodkov in novorojencev, saj smo dokazali, da preprečitev obstoja potencialnih oseb ni oškodovanje. Dejanske osebe pa bi lahko bile s prihodom novega, čeprav zdravega otroka, tako ali drugače oškodovane. Umetni in poporodni splav lahko te situacije prepreči. Glede na to ni razloga za prepoved poporodnih splavov.

(iii) Posvojitev kot alternativa poporodnemu splavu

Možen ugovor na omenjeno je, da bi se lahko poporodni splav izvajal le na potencialnih osebah brez možnosti za dostojno življenje, medtem ko bi zdrave potencialne osebe, ki jih biološki starši iz takšnih ali drugačnih razlogov ne morejo obdržati, dali v posvojitev. Pri tem ne bi tvegali, da se komu kršijo pravice, morda bi celo povečali veselje vpletenih (posvojiteljev in posvojenega). Vidik potenciala smo že predelali in pokazali, da teža potenciala zarodkov in novorojencev ne odtehta interesov dejanskih oseb. Ne glede na to, kako šibki so ti interesi dejanskih oseb, bodo le ti vedno prevladali nad domnevnimi interesi potencialnih oseb, da postanejo dejanske osebe. Torej, pomembni so interesi dejanskih ljudi, ki so vpleteni, izmed teh pa moramo še posebno prednost dati interesom mater, saj jim lahko oddaja otroka v posvojitev povzroči psihološko stisko. Pri bioloških materah namreč zaradi nezmožnosti ovrednotenja svoje izgube in soočenja z žalovanjem pogosto pride do resnih psiholoških težav. Žalovanje in izguba sta lahko prisotna pri splavu, poporodnemu splavu, kot tudi pri posvojitvi. Ne moremo z gotovostjo trditi, da je posvojitev za mater in ostale vpletene najmanj travmatična. Npr. žalujoči morajo zaradi smrti bližnjega sprejeti nepovratno izgubo, ampak pri posvojitvi biološke matere pogosto sanjajo, da se njihov otrok vrne. To lahko oteži sprejetje izgube, saj obstaja možnost, čeprav majhna, da se to res zgodi. Seveda pa se ne trdi, da so absolutni razlogi proti posvojitvi kot alternativni poporodnemu splavu. Veliko je odvisno od okoliščin in psiholoških odzivov. Je pa res, da če interesi dejanskih oseb prevladajo, potem bi moral biti poporodni splav razumljen kot dovoljena možnost za ženske, ki bi bile bolj oškodovane, če bi novorojenca oddale v posvojitev. (Giubilini in Minerva, 2013: 263)

Avtorja se zavedata, da nista tista, ki bi lahko določevala, od katerega trenutka naprej bi bil poporodni splav prepovedan, in se zavedata, da lahko traja, preden zdravniki zaznajo kakršne koli abnormalnosti pri otroku. Pri primerih, ko bi se poporodni splav zahteval zaradi nemedicinskih razlogov, prav tako ne predlagata meje, ki bi bila pogojena z nevrološkim razvojem novorojenca, saj to prepuščata nevrologom in psihologom. Razen tega ne trdita, da so poporodni splavi dobra alternativa umetnemu splavu. Umetni splavi so namreč v zgodnjem stadiju razvoja zaradi psiholoških in fizičnih razlogov najboljša izbira. Kljub vsemu pa menita, da bi v primeru, ko med nosečnostjo neko bolezensko stanje zarodka ni bilo

odkrito, če je šlo med porodom kaj narobe ali v primeru, ko se ekonomske, socialne ali psihološke okoliščine spremenijo tako, da skrb za otroka postane breme, morala obstajati možnost poporodnega splava. (Giubilini in Minerva, 2013: 263)

II

Kljub vsem predstavljenim argumentom trditve, da je v vseh okoliščinah, kjer je moralno dopustno narediti umetni splav, moralno dopustno narediti tudi poporodni splav, tj. ubiti novorojenca, ne moremo sprejeti za svojo. V nadaljevanju bomo najprej pogledali nekaj odzivov na to trditev, pozneje pa posebno pozornost posvetili odzivu Regine A Rini, saj se naš razlog, zakaj poporodni splav ni moralno dopustno dejanje, na neki točki povezuje z enim od njenih.

(i) Novorojenec naj živi

Mnogi filozofi so z bolj ali manj podobnimi razlogi poskušali pokazati, da poporodni splav ni moralno dopusten. Matthew Beard in Sandra Lynch v svojem odzivu pravita, da so zaključki, do katerih prideta Giubilini in Minerva, zelo protiintuitivni. Opozarjata na njun nesprejemljiv pogled na status osebe (angl. personhood). Poleg tega se ukvarjata s pojmom škode in interesa, kar povzroči drugačno osvetlitev enega izmed Giubilinijevih in Minervinih razlogov za ta protiintuitiven sklep. (Beard in Lynch, 2013: e1) Francis J. Beckwith je v svojem odzivu ubral drugačno strategijo. Loteva se dveh stvari, izmed katerih je prva Giubilinijeva in Minervina trditev, da zarodek ali novorojenec imata status potencialne osebe, a ju zaradi tega, ker nista dovolj zrela, da bi cenila lastne interese, ne moremo jemati kot dejanski osebi. Avtor opozarja na metafizično nejasnost statusa potencialne osebe. Druga stvar, s katero se ukvarja, pa je Giubilinijevo in Minervino sklepanje, da če dovoljujemo staršem, da zaradi prisotnega bremena umetno prekinejo nosečnost, npr. ko je zarodku diagnosticirana usodna deformacija ali bolezen, potem bi morali v teh pogojih prav tako dovoljevati možnost izbire poporodnega splava. Avtor dokazuje, da pritoževanje zaradi bremena ni relevantno. (Beckwith, 2013: 341)

Regina A Rini se v svojem prispevku »*Of course the baby should live: against 'after-birth abortion'*« ukvarja z zmedenostjo argumentov Giubilinija in Minerve. Zmedenost se po njenem mnenju kaže v njuni povezavi naslednjih dveh trditvev: i) moralni status zarodka je enak novorojenčkovemu in ii) moralno je ubiti novorojenca, vsaj v nekaterih okoliščinah. Avtorja ti dve trditvi združita takole: »Moralni status novorojenca je enak kot zarodkov in sicer, nobenega od njiju ne moremo obravnavati kot osebo v moralno relevantnem smislu.« (Giubilini in Minerva, 2013: 262) Takšna trditev naj bi, kot smo že omenili, ustvarila nejasnost pri razumevanju, kako se ti dve predpostavki nanašata ena na drugo. Po eni strani se zdi, da je i) premisa k sklepu ii). V tem primeru bi avtorja trdila, da je poporodni splav dovoljen, ker so novorojenci v moralnem pogledu enaki zarodkom. Po drugi strani pa se zdi, da avtorja ustvarita drug argument ii), ki ne zahteva nobene predpostavke, kot je i). To bi pomenilo, da imata avtorja argument za dopustnost poporodnega splava ali bolje detomora, ki ni odvisen od kakršnih koli predpostavk o zarodku. Rinijeva meni, da bi bilo razčiščenje okoli tega prvi korak k boljšemu razumevanju. (Rini, 2013: 353)

Rinijeva prvo možnost, v kateri vidimo prvo predpostavko »v službi« premise k drugi trditvi, oblikuje v »Natal Equivalence« argument:

1. Moralni status zarodkov in novorojencev je enak.
2. Umetni splav je moralno dopusten v nekaterih okoliščinah.
- ∴ 3. Ubijanje novorojencev je moralno dopustno v nekaterih okoliščinah.

Če si dobro pogledamo prvo premiso, opazimo, da ne le izzove nasprotnika, da razloži, kako je lahko rojstvo tisto, ki naredi moralno razliko med novorojencem in zarodkom, pač pa lahko podpre inverzijo

»Natal Equivalence« argumenta, ki ima popolnoma drugačen sklep. Rinijeva ga poimenuje »Prenatal Equivalence« argument. Argument pravi:

1. Moralni status zarodka in novorojenca je enak.
2. Ubijanje novorojencev ni nikoli moralno dopustno.
- ∴ 3. Umetni splav ne sme biti nikoli moralno dopusten.

Prva premisa lahko torej vodi do dovoljevanja detomora ali pa prepovedovanja umetnega splava. Avtorja sta jasna v vztrajanju, da je umetni splav včasih moralno dopusten in seveda ne želita te dvojnosti prve premise. Rešita se je s pomočjo uvajanja drugega argumenta, ki vključuje pravico do življenja. Toda Rinijeva opozarja, da se pravzaprav ta argument ne nanaša na moralno enakost med zarodkom in novorojencem. Ravno zato je mnenja, da je bolje, da članek beremo, kot da sta avtorja želela narediti drug, od prve trditve neodvisen argument, kar predstavlja drugo, zgoraj omenjeno možnost razumevanja. (Rini, 2013: 354)

Ob obravnavi druge možnosti Rinijeva omenjen drug argument poimenuje »Valued Personhood« argument. Gre pa takole:

1. Oseba je posameznik, zmožen pripisati si lasten obstoj in mu določiti neko ali vsaj osnovno vrednost in se zavedati, da mu deprivacija le-tega predstavlja izgubo.
2. Novorojenec si ni zmožen pripisati lastnega obstoja, niti mu določiti neke ali vsaj osnovne vrednosti, in se ne zaveda, da mu deprivacija le-tega predstavlja izgubo.
- (∴) 3. Novorojenec nima statusa osebe in nima pravice do življenja.
- ∴ 4. Detomor je moralno dopusten.

Rinijeva hitro opozori na problem tega argumenta. Pravi, da je sklepanje od tri do štiri vprašljivo, in navede primere, zakaj detomora ne bi smeli dopustiti, kljub temu da novorojenci nimajo pravice do življenja. S problematiko takšnega sklepanja se je v svojem odzivu »*Abortion, infanticide and moral context*« ukvarjala tudi Lindsey Porter. Rinijeva pa se ne ustavi samo pri zadnjih dveh propozicijah in se loti še prve, s ciljem, da argument »Valued Personhood« pade. (Rini, 2013: 354)

Prvi premisi Rinijeva očita dvoumnost in pravi, da je njen prvi problem nejasnost, ki se skriva v naslednjemu delu premise: »je posameznik, zmožen pripisati si lasten obstoj in mu določiti neko ali vsaj osnovno vrednost«. Gre namreč za to, da lahko posameznik svojemu obstoju določuje oz. pripisuje vrednost na dva načina, zato po njenem mnenju obstajata dve različici prve premise. Rinijeva meni, da pri Giubiliniu in Minervi ne moremo natančno vedeti, za katero gre, in v nadaljevanju dokazuje, da nobena od njiju ne vzdrži, zaradi česar argument »Valued Personhood« ne opravi svoje naloge. (Rini, 2013: 355)

Najprej si pogledjmo drugo Rinijevo različico prve premise: »Oseba je posameznik, ki je sposoben vrednotenja določenih ciljev, zaradi katerih je nadaljevanje njegovega življenja instrumentalno potrebno.« (Rini, 2013: 254) Avtorja bi se po Rinijevem mnenju strinjala, da si prvo premiso lahko razlagamo tako, saj sta mnenja, da bi težko trdili, da imajo novorojenci kakršne koli cilje. Če imata prav, novorojenci nimajo statusa osebe, vendar Rinijeva meni, da njuna pojasnila, zakaj bi težko trdili, da imajo novorojenci kakršne koli cilje, niso dovolj dobra, in dodaja, da novorojenci pravzaprav imajo cilje, in sicer kot take lahko vzamemo preference, kot so toplota, hrana, fizični kontakt. (Rini, 2013: 254) Če bi prvo premiso razumeli v tej različici, bi ta zaradi tega, ker povzroča možnost, da se novorojencem pripiše status osebe, povzročila, da se »Valued Personhood« argument izkaže kot neuporaben.

Sami smo prvo premiso razumeli kot prvo Rinijevo različico in prav tako kot ona našli svoj razlog, zakaj argument »Valued Personhood« čaka enaka usoda, četudi namesto druge različice prve premise uporabimo prvo.

(ii) Novorojencu bi lahko pripisali status osebe

Argument avtorjev Alberta Giubilini in Francesce Minerva se v standardnem zapisu glasi takole:

1. Niti zarodki niti novorojenci nimajo statusa osebe.
2. Dejstvo, da lahko tako zarodek kot novorojenca obravnavamo kot potencialni osebi, je nepomembno.
3. Posvojitve, kot ena izmed možnosti, ni vedno v najboljšem interesu dejanskih ljudi.
- ∴ 4. V vseh okoliščinah, v katerih je moralno dopustno narediti umetni splav, je moralno dopustno narediti tudi poporodni splav.

Oglejmo si še enkrat, kako sta prišla do prve premise. Prva premisa pravi, da niti zarodki niti novorojenci nimajo statusa osebe, saj nimajo lastnosti, zaradi katerih bi bili upravičeni do podelitve pravice do življenja. To pomeni, da niso posamezniki, sposobni si pripisati lastnega obstoja, mu določiti neke ali vsaj osnovne vrednosti in se ne zavedajo, da je onemogočanje takšnega obstoja zanje izguba.

1. Oseba je posameznik, zmožen pripisati si lasten obstoj in mu določiti neko ali vsaj osnovno vrednost, in se zaveda, da mu deprivacija le-tega predstavlja izgubo.
2. Niti zarodek niti novorojenec ni zmožen zavedanja lastnega obstoja, niti mu določiti neke ali vsaj osnovne vrednosti, in se ne zaveda, da mu deprivacija le-tega predstavlja izgubo.
- ∴ 3. Niti zarodki niti novorojenci nimajo statusa osebe.

Sami menimo, da sta avtorja članka bolj kot na drugo različico prve premise, o kateri smo govorili zgoraj, ciljala na prvo. Ta se dobesedno navezuje na Tooleyevo pojmovanje osebe, torej: oseba je posameznik, zmožen pripisati si lasten obstoj in mu določiti neko ali vsaj osnovno vrednost, in se zaveda, da mu deprivacija le-tega predstavlja izgubo. Gre za to, da mora posameznik, da mu pripišemo status osebe, imeti dovolj kognitivnih sposobnosti, da sebe jemlje kot subjekt življenja in razume, kaj pomeni vrednotiti življenje. Če pogledamo to definicijo osebe, se zdi, da zarodki in novorojenci res nimajo statusa osebe.

To seveda ne bi bil problem, če to po Tooleyu ne bi pomenilo, da nimajo pravice do življenja:

1. Subjekt ima pravico do življenja samo takrat, ko se zaveda, da bi bil oškodovan, če bi mu bila pravica do življenja odvzeta (subjekt ima pravico do življenja samo, če ima status osebe).
2. Niti zarodki niti novorojenci se ne zavedajo, da če bi jim bila pravica do življenja odvzeta, bi bili oškodovani (niti zarodki niti novorojenci nimajo statusa osebe).
- ∴ 3. Niti zarodki niti novorojenci nimajo pravice do življenja.

Vprašanje je, če je Toolejeva definicija osebe pravilna. Tooley pravi, da termin oseba označuje posameznika, ki si je sposoben pripisati lasten obstoj in mu določiti neko ali vsaj osnovno vrednost in se zaveda, da je onemogočanje takšnega obstoja zanj izguba. Vendar, kakšen moralni status imajo potem ljudje z demenco, ljudje v komi, ljudje v nezavesti itd. Glede na to, da se v teh stanjih ne zavedajo lastnega obstoja, ga ne vrednotijo in se ne zavedajo, da deprivacija le-tega predstavlja izgubo, sklepamo, da v teh situacijah nimajo statusa osebe, iz česar sledi, da v teh situacijah nimajo pravice do življenja. Pa res lahko trdimo, da v teh stanjih posameznik ni oseba in nima pravice do življenja? Ne. Zdi se, da je njegova definicija osebe preširoka.

Vendar bi lahko nekdo ugovarjal, da imajo posamezniki, ki so v nezavesti in komi potencial, da so osebe, zaradi česar bodo status osebe potem, ko se bodo ozavestili, dobili nazaj. Zato mogoče analogije med moralnim statusom novorojencev in moralnim statusom posameznikov v nezavesti, komi itd. ni

mogoče narediti, čeprav so vsi v stanju, ko si niso sposobni pripisati lastnega obstoja, ga vrednotiti in se zavedati, da je onemogočanje takšnega obstoja zanje izguba.

Toda če ima nek posameznik status osebe, ga vmes zaradi nezavesti izgubi in ga pozneje, ko se ozavešči, spet dobi nazaj, mu v resnici status osebe zgolj vrnemo. Kar pomeni, da lastnost pripisati si obstoj, ga vrednotiti in se zavedati, da je onemogočanje takšnega obstoja izguba, ni nujni ampak zgolj zadostni pogoj za pridobitev statusa osebe. Iz tega sledi, da bi lahko tudi novorojencem pripisali status osebe.

Vrnimo se k Rinijevi in se vprašajmo, kaj naša ugotovitev pomeni za »Valued Personhood« argument. Pokazali smo, da četudi definicijo osebe, ki predstavlja prvo premiso, jemljemo v Rinijevi prvi različici, obstaja možnost, da novorojencem pripišemo status osebe, zaradi česar argument ne obvelja v nobenem primeru.

Rinijeva je opozorila na nejasnosti v Giubilinijevem in Minervinem argumentiranju in predstavila dve različni možnosti razumevanja, ki ju je spremenila v »Natal Equivalence« in »Valued Personhood« argument. Skupaj z Rinijevo smo pokazali, da bi lahko novorojencem glede na obe različici prve premise argumenta »Valued Personhood« pripisali status osebe, zaradi česar se argument za Giubilinija in Minervo pokaže kot neuporaben. Prav tako je Rinijeva pokazala, da je nepopoln in neuporaben tudi »Natal Equivalence« argument. S pomočjo Rinijeve smo tako pokazali, da poporodni splav ni moralno dopusten.

III Sklep

Poporodni splav je v članku Alberta Giubilinija in Francesce Minerva predstavljen kot moralno dopustno ubijanje novorojencev, in sicer v vseh okoliščinah, v katerih je moralno dopustno narediti umetni splav. Kljub trem predstavljenim razlogom: (a) niti zarodki niti novorojenci nimajo statusa osebe; (b) novorojenec in zarodek sta potencialni osebi, vendar je dejstvo, da ju tako obravnavamo nepomembno; in (c) posvojitev, kot ena izmed možnosti, ni vedno v najboljšem interesu dejanskih ljudi, trditve ne moremo sprejeti. Omenili smo nekatere od mnogih odzivov na to trditev in se pridružili tistim, ki menijo, da je kljub predstavljenim argumentom ne moremo sprejeti. Posebno pozornost smo naklonili odzivu Regine A Rini, saj se naš razlog, zakaj poporodni splav ni moralno dopustno dejanje, na neki točki povezuje z enim od njenih. Ugotavljamo namreč, da lastnost pripisati si obstoj in se zavedati, da je onemogočanje takšnega obstoja izguba, ni nujni, ampak zgolj zadostni pogoj za pridobitev statusa osebe, iz česar sledi, da bi lahko tudi novorojencem pripisali status osebe.

IV Reference

- Beard, M., Lynch, S. (2013). »Personhood, harm and interest: a reply to Alberto Giubilini and Francesca Minerva.« *Journal of Medical Ethics*, 39, str. e1–e4.
- Beckwith, F. J. (2009). »Personhood: What constitutes personhood?«. Pridobljeno 30. 4. 2015 iz <http://www.equip.org/article/personhood-what-constitutes-personhood/> .
- Beckwith, F. J. (2013). »Potentials and burdens: a reply to Giubilini and Minerva.« *Journal of Medical Ethics*, 39, str. 341–344.
- Giubilini, A., Minerva, F. (2013). »After-birth abortion: why should the baby live?.« *Journal of Medical Ethics*, 39, str. 261–263.
- Porter, L. (2013). »Abortion, infanticide and moral context.« *Journal of Medical Ethics*, 39, str. 350–352.
- Rini, RA. (2013). »Of course the baby should live: against after-birth abortion.« *Journal of Medical Ethics*, 39, str. 353–356.

POVZETEK

Večina ljudi misli, da pornografija in umetnost ne gresta skupaj, zaradi česar lahko rečemo, da še vedno živimo v času, ko se pornografija in umetnost strogo ločujeta. Pa med njima res obstaja ostra meja?

»Pornografsko« se v likovni umetnosti že dolgo skriva pod terminom »erotično«. Res je, da je oboje, pornografsko in erotično, nekako povezano, kljub temu pa proti enačenju teh dveh oznak govori vrsta prepričljivih razlogov.

V prispevku želimo to skrivanje ustaviti in hkrati pokazati, da prostor za »pornografsko« umetnost obstaja: če je likovno delo po institucionalni teoriji umetnosti hkrati umetniško delo, če gre za nazoren prikaz spolnih udov in/ali spolnega akta in če je avtor to prikazal z namenom, da bi gledalce prikaz spolno stimuliral in vzburjal, potem velja likovno delo za »pornografsko« umetnino.

Ključne besede: »pornografska« umetnost, pornografija, likovna umetnost, filozofija umetnosti, estetika.

Prispevek je lektorirala Darja Lesnik.

ABSTRACT

Most people think that pornography and art do not go together. Therefore, we can easily say that we still live in a time where pornography and art are strictly separated. But does the line between them really exist?

In the world of art, it seems that the term “pornographic” is somehow hidden under the hypernym “erotica”. It is true that both of them share some obvious similarities, yet there are still many reasons why these two terms should not be equated.

In this article we want to unmask and at the same time show that there is, in fact, a place for “pornographic” in art. If a work is, by institutional theory of art, an artwork, and if the work contains an explicit display of reproductive organs and/or sexual acts, and if the author’s purpose was to sexually stimulate and arouse the audience, then this artwork is an example of “pornographic” art.

Key words: “pornographic” art, pornography, fine arts, philosophy of art, aesthetics.

The article was proofread by Darja Lesnik.

0 Uvod

»Pornografija« v umetnosti. Zdi se, da bi takšno kombinacijo besed lahko označili kot nenavadno. Morda zaradi tega, ker je pornografija po splošnem prepričanju nekaj banalnega, trivialnega in plitkega, nekaj, kar hitro zbudi pozornost in služi neposredni in kratkotrajni potešitvi, umetnost pa je s svojo emocionalno in psihološko globino, močno sugestivnostjo, spodbudo h kontemplaciji in estetsko

izkušnjo, njeno diametralno nasprotje. Ravno zaradi tega lahko rečemo, da živimo v času, ko se pornografija in umetnost strogo ločujeta. Pa med njima, kljub pripisanim oznakam, res obstaja ostra meja?

I »Pornografska« umetnost

Besedna zveza »pornografska« umetnost je sestavljena iz pojma pornografija in pojma umetnost. Nobenega od teh dveh pojmov ni lahko definirati, če ju je sploh možno, zato moramo priznati, da je definicija »pornografske« umetnost vse prej kot majhen zalogaj. Poglavitna težava je v tem, da mora biti neko likovno delo, da bi ga označili za »pornografsko« umetnino, hkrati umetnina in pornografija, to pa vsaj na prvi pogled terja, da uteleša med seboj nezdržljive attribute.

Ker naš namen ni definirati, kaj je umetnost oziroma umetnina, in ker so bile o tem vprašanju napisale cele knjige, pa nismo nič bliže dokončnemu odgovoru, bomo za namene tega članka umetnino definirali kar s pomočjo sicer preozke in preširoke institucionalne teorije umetnosti.

Razmišljanje, da je eksistenca umetnosti odvisna od teorij, je temelj institucionalne teorije. Po vzoru Dickiejeve definicije velja neka stvar za umetnino, če je artefakt in če ji je oseba, ki je za to pristojna zaradi položaja, ki ga zaseda znotraj sveta umetnosti, podelila status umetnine. Tak pristop ustreza J. L. Austinovi teoriji performativov v filozofiji jezika. S performativi imamo v mislih izjavi, kot sta: »Obljubim, da...« in »Razglašam, da...«. Gre za izjavi, s katerima izrekamo dejstva in ta dejstva hkrati tudi ustvarjamo. Lep primer izrekanja in ustvarjanja dejstva je razglasitev sklenitve zakonske zveze. Ne smemo pozabiti, da potrebujemo za opravljanje takih govornih dejanj matičarja oziroma načelnika ali pooblaščenega osebo, skratka predstavnika institucionalnega okolja. Institucionalna teorija umetnosti ni nič drugega kot to, da se v okviru institucije, ki je svet umetnosti, s performativnimi dejanji, kot je npr. dejanje razstavljanja v umetnosti galeriji, artefakte razglašajo za umetnine, podobno kot se v okviru institucije, ki je država, z določenimi besedami pare razglašajo za zakonce. (Kante, 2001: 48–49)

Oglejmo si podrobneje Dickiejevo definicijo umetniškega dela:

»Umetniško delo je v klasifikacijskem smislu (1) artefakt in (2) niz vidikov, ki so mu neka oseba ali osebe, delujoče v imenu neke družbene institucije (sveta umetnosti), podelile status kandidata za vrednotenje.« (Dickie, 2000: 33)

Dve opazki. Prvič, definicija govori o umetnini v klasifikacijskem smislu, kar pomeni, da ni nujno, da obstaja povezava med teorijo umetniškega vrednotenja in institucionalno teorijo. (Kante, 2001: 50) In drugič, izraz »artefakt« je mogoče razumeti na dva načina: (a) v njegovem osnovnem pomenu kot tisto, kar je spremenjeno z delom, izdelek človeške roke, torej v nasprotju z onim, kar se pojavlja v naravnem; ali pa (b) v pomenu nečesa, kar ima za člane dane kulture določen pomen in kot tako kliče po interpretaciji, ne zgolj pojasnitvi.² In kako si artefakti pridobijo status kandidata za vednotenje? Dovolj je, da jim ga podeli ena sama oseba, ki deluje v imenu sveta umetnosti. (Kante, 2001: 53) Po navadi se med tovrstne osebe šteje umetnike, umetnostne zgodovinarje, kritike, kustose, zbiralce in prodajalce.³

Tudi definicija pornografije je v zgodovini povzročala veliko težav. Očitno je, da se ta termin uporablja za zelo različne stvari. Enim beseda vzbudi asociacije s pornografskimi filmi, ki prikazujejo spolni akt med dvema osebama, drugi pod njo razumejo prikaz seksualne dejavnosti, ki objektivizira ženske, spet tretji pa jo opredeljujejo kot prodajo seksa za dobiček.

² Dickie je menil, da je artefaktičnost vrste b tista, ki je nujni pogoj, da je neka stvar umetnina. (Kante, 2001: 51) V tem tiči eden izmed mnogih problemov institucionalne teorije, ki pa ga bomo, kot tudi ostale pustili ob strani, saj za dosego naših ciljev, okvirno spoznavo institucionalne teorije umetnosti, niso bistveni.

³ Nekatere Dickiejeve izjave je mogoče razumeti, kot da lahko to vlogo opravlja čisto vsak. Vendar pa se s tem ne strinjamo in se bomo v prispevku ukvarjali izključno z umetninami, ki so jih kot take opredelili posamezniki v zgoraj naštetih vlogah.

Opredelitve »pornografije«, ki jih najdemo v literaturi, lahko v grobem razvrstimo v šest različnih kategorij: (i) prodaja seksa za dobiček, (ii) oblika slabe umetnosti, (iii) prikazi moških ali žensk, kot zgolj ali zgolj kot seksualnih bitij ali seksualnih predmetov, (iv) oblika obscenosti, (v) oblika zatiranja (ali prispevek k le-temu), in (vi) gradivo, ki je mišljeno, da ustvari ali da ima učinek ustvarjanja seksualnega vzdraženja. (Rea, 2003: 130)

Kljub temu, da Reaju uspe pokazati, da nobena od teh definicij ne izpolnjuje pogojev za realno definicijo, se zdi najbolj prepričljiva šesta kategorija, ki pornografijo definira kot gradivo, ki je mišljeno, da ustvari ali da ima učinek ustvarjanja seksualnega vzdraženja. Da bi se izognili nekaterim očitkom, bomo nekoliko priredili definicijo iz šeste kategorije: »Pornografija je spolno ekspliciten material, ki je bil v prvi vrsti ustvarjen predvsem zaradi spolnega vznburjenja pri gledalcih.«⁴ (West, 2013) Da lahko nekaj označimo kot pornografsko, morata biti torej izpolnjena dva nujna pogoja:

- (i) Nazoren prikaz spolnih udov (npr. vagina, anus, penis) in/ali spolnega akta (npr. samozadovoljevanje, oralni seks, spolni odnos).
- (i) Spoli udi in/ali akt so prikazani v prvi vrsti zato, da bi gledalca prikaz spolno stimuliral in vznburil.⁵

Če je torej likovno delo po institucionalni teoriji umetnosti hkrati umetniško delo, če gre za nazoren prikaz spolnih udov in/ali spolnega akta in če je avtor to prikazal z namenom, da bi gledalce prikaz spolno stimuliral in vznburjal, potem velja likovno delo za »pornografsko« umetnino.

Oglejmo si nekaj umetniških del, ki vsebujejo nazorno upodobitev spolnih udov in spolnih aktov, vendar pa jih zaradi drugačnega namena nastanka ne moremo označiti za pornografske.

Pri nekaterih, do 6000 let starih, prazgodovinskih poslikavah smo priča različnim podobam, od podobe človeka z masko živali pri kulturnem dejanju oplojevanja do podobe, ki prikazuje čarovnika z ogromnim falusom v času magijskega obreda. Te podobe je potrebno razumeti v okviru takratnega kulta plodnosti, povezanega z žetvijo, zato podob ne moremo označiti za pornografske. Podobno velja za egipčanski relief, ki prikazuje staroegipčanskega boga Mina, prvotno boga poljedelstva in nato boga plodnosti, na templju v Luksorju.

Za pornografske bi bilo napačno označiti tudi poslikave na antičnih kelihih in ostalih preprostih predmetih za široko dnevno rabo. Po navadi gre za upodobitve zabavnih in predrznih polbogov Satirov, spremljevalcev boga življenjskega užitka, vina in plodnosti. Satire je treba zato razumeti kot simbole za te radosti in ne kot motive, namenjene vznburjanju gledalcev.

⁴ Avtorica definicije opozori, da je definicija spolno eksplicitnega materiala odvisna od več dejavnikov, vendar se strinja, da gre pri audio, spisani ali vizualni reprezentaciji spolnih aktov (npr. spolni odnos, oralni seks) ali izpostavljenih delov telesa (npr. vagina, anus in penis) očitno za nesporne primere takega materiala.

⁵ S spolnim vznburjanjem imamo v mislih fiziološko stanje, ki je uvod in predpogoj za spolni akt. S spolno stimulacijo imamo v mislih seksualne misli, občutke, predstavljanje ali želje, ki so v grobem sprejete kot prijetne.



Slika 1: Kiliks s podobami Satirov, ok. 545-510 pr. n. št., (vir: <http://www.thegoatsongancientathens.com/wp-content/uploads/2013/09/Satyrs.jpg> stanje na dan 2. 5. 2016).

Morda lahko poleg teh omenimo še mlajše primere, ki prav tako, kljub nazornemu prikazu spolnih udov in/ali spolnih aktov, ne sodijo med »pornografsko« umetnost. Gre namreč za umetniška dela, ki so nastala v okvirju humorja ali kritike družbe in politike.

II »Pornografska« vs. erotična umetnost

Nekateri poznavalci, med njimi, denimo Levinson, menijo, da prostora za pornografsko umetnost ni, in trdijo, da je določeno delo lahko ali pornografsko ali pa umetniško, ne pa oboje hkrati. Spet drugi želijo »pornografsko«, ki se je v likovni umetnosti dolgo skrivalo pod terminom »erotično«, »skrivati« še naprej. Res je, da je oboje, pornografsko in erotično nekako povezano, kljub temu pa govori proti enačenju teh dveh oznak vrsta prepričljivih razlogov:

- (i) Medtem ko velja pornografsko za nekaj nedostojnega in neodobranega, erotično ne prestopa mere dopustnega. Izraz erotičen ima nevtralen prizvok, oziroma je pozitivno slogovno zaznamovan.
- (ii) Oznaka erotično je širša kot oznaka pornografsko: umetniško delo lahko učinkuje erotično tudi, če ne vsebuje pornografskih elementov, saj ni rečeno, da erotika poleg posebnega vzdušja in razpoloženja zelo nazorno vključuje tudi spolne ude, spolna stanja ali spolne akte, kot to počne pornografija.
- (iii) Pornografsko gradivo je v prvi vrsti namenjeno spolni stimulaciji in vzburjanju, medtem ko erotično gradivo sicer lahko spolno stimulira, a je tak učinek bolj ali manj naključen.
- (iv) Do erotične in »pornografske« umetnosti imamo različen odnos - erotično cenimo, medtem ko pornografsko »uživamo« oziroma uporabljamo. (Levinson, 2005: 229)



Slika 2: Angelo Bronzino, Alegorija Venere, 1546, Nacionalna galerija London (vir: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/cb/0e/79/cb0e790181d0476b120b15ce4ff6e5b3.jpg> stanje na dan 3. 5. 2015).

III Nekaj primerov »pornografske« umetnosti

Sedaj, ko poznamo bistvena določila »pornografske« umetnosti, se posvetimo kratki obravnavi njenih primerov.

i) Stenske poslikave iz Pompejev

Stenske poslikave iz Pompejev, ki upodabljajo spolne akte, so nastale v 1. stoletju našega štetja. Te poslikave iz Pompejev so krasile stene spalnic bogatih meščanov ali bordelskih sob, nastale pa so z namenom, da spolno stimulirajo in vznburjajo.

ii) Blazinske knjige

Japonci in Kitajci so v 18. in 19. stoletju izdelovali »Blazinske knjige«. Gre za drobne knjižice z upodobitvami spolnih aktov, ki so imele namen spolno stimulirati in vznburjati. Ime »Blazinske knjige« izhaja iz njihove hrambe. Uporabniki so jih imeli namreč spravljene kar pod posteljno blazino, kjer so bile vedno pri roki.



Slika 3: Blazinska knjiga, ok. 1900, Iconic Design Gallery, Miami vir: <http://modernism.com/items/1558/miscellaneous-books/4327-3584-japanese-erotica-woodblock-shunga-pillow-book> stanje na dan 3. 5. 2016).

iii) Knjižne ilustracije

Veliko umetniških del, ki bi jih lahko označili kot pornografska, saj je namen njihovega nastanka spolna stimulacija in vzburjenje, je nastalo kot ilustracija k literarnim delom, ki jih je Darnton označil za »knjige, ki jih beremo z eno roko«. To so knjige kot npr. *La Fontaine*, *Douze Cesars*, *Therese Philosophe* iz 18. stoletja in *Zgodbe mojega življenja* ter *Fanny Hill* iz sredine 19. stoletja.

iv) Risbe Edgona Schieleja, Gustava Klimta in Augusta Rodina

Schielejev opus je poln risb, na katerih so upodobljeni spolni organi in/ali spolni akti. Gre za risbe, ki so bile ustvarjene izrecno za »uporabo« njegovih moških pokroviteljev in imajo zato obeležja pornografskega gradiva. (Levinson, 2005: 238)



Slika 4: Egon Schiele, prva četrtina 20. stoletja, svinčnik na papir(vir: [http://i.ebayimg.com/00/s/MTAzOFgxNjAw/z/IkgAAOSwd0BV3Kpf/\\$_35.JPG](http://i.ebayimg.com/00/s/MTAzOFgxNjAw/z/IkgAAOSwd0BV3Kpf/$_35.JPG) stanje na dan 3. 5. 2016)

Namen nastanka risb spolnih aktov Augusta Rodina ni tako očitno zabeležen, vendar Kierian trdi, da način reprezentacije, ki ga je Rodin razvil v svoji liniji risanja, služi krepitvi gledalčevega spolnega vzburjenja. (Kierian, 2001: 37) Zdi se, da Kierian enako funkcijo pripisuje tudi Klimtovim risbam, ki vsebujejo spolno ekspliciten material. (Kierian, 2001: 39)

IV Zaključek

Ker je pornografija po splošnem prepričanju nekaj banalnega, trivialnega in plitkega, nekaj, kar hitro zbudi pozornost in služi neposredni in kratkotrajni potešitvi, umetnost pa s svojo emocionalno in psihološko globino, močno sugestivnostjo, spodbudo h kontemplaciji in estetsko izkušnjo, njeno diametralno nasprotje, velja prepričanje, da pornografija in umetnost ne gresta skupaj. V prispevku dokazujemo, da temu ni tako: če je likovno delo po institucionalni teoriji umetnosti hkrati umetniško delo, če gre za nazoren prikaz spolnih udov in/ali spolnega akta in če je avtor to prikazal z namenom, da bi gledalce prikaz spolno stimuliral in vzburjal, potem velja likovno delo za »pornografsko« umetnino. Tem bistvenim določilom »pornografske« umetnosti ustreza mnogo likovnih del, zato ob tej priložnosti omenjamo zgolj stenske poslikave v Pompejih, japonske in kitajske blazinske knjige, knjižne ilustracije in risbe Edgona Schieleja, Gustava Klimta in Augusta Rodina.

V Viri in literatura

- Dickie, G. (2000). »Kaj je umetnost? Institucionalna analiza«. *Analiza: časopis za kritično misel*, 4, str. 27–41.
- Hill, C. in Wallace, W. (1999). *Erotikon. Erotische Kunst und Literatur aus aller Welt*, Köln: Evergreen.
- Kante, B. (2001). *Filozofija umetnosti*, Ljubljana: Jutro.
- Kante, B. (2003). »Uvod v razpravo o pornografiji«. *Analiza: časopis za kritično misel*, 7, str. 37–64.
- Kieran, M. (2001). »Pornographic Art«. *Philosophy and Literature*, 29, str. 31–45.
- Laib, E. (1992). *Erotika v umetnosti*, Ljubljana: Karantanija.
- Levinson, J. (2005). »Erotic art and pornographic pictures«. *Philosophy and Literature*, 29, str. 229–240.
- Rea, M. (2003). »Kaj je pornografija?«. *Analiza: časopis za kritično misel*, 7, 125–155.
- West, C. (2013). »Pornography and Censorship«. Pridobljeno 5. 12. 2016 iz <http://plato.stanford.edu/entries/pornography-censorship/>.

POVZETEK

Vsebina dela je predstavitev problema števil oziroma matematičnih entitet. Klasični problemi, s katerim se ukvarja filozofija matematike, ki spada k analitični filozofiji, so vprašanja o ontološkem in epistemološkem statusu matematičnih entitet in o naravi matematike same. Osnovna vprašanja ob obravnavani tematiki se bodo nanašala na obstoj, način obstajanja, resničnost propozicij s števili in vprašanje, ki sledi iz teh problemov, je, ali so števila iznajdena ali odkrita. Filozofija ponuja več stališč, v delu bodo predstavljena tri; matematični platonizem, matematični nominalizem in matematični fikcionalizem. Matematični platonizem zagovarja obstoj in resničnost matematičnih entitet v zunanjem svetu, neodvisno od človeškega faktorja, v človeški zmožnosti je zgolj, da jih odkrijemo. Za nominalizem matematične entitete v zunanjem svetu ne obstajajo, so zgolj iznajdeni koncepti, pridobljeni iz konkretnih objektov v svetu. Fikcionalizem je podveja nominalizma, ki poleg tega, da zanika obstoj matematičnih entitet v zunanjem svetu (podobno kot nominalizem), doda še, da matematične trditve ne morejo biti resnične, v kolikor matematične entitete ne obstajajo. Opisi treh teorij bodo podani hkrati z njihovimi problemi.

Ključne besede: števila, matematika, platonizem, nominalizem, fikcionizem.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The main topic of this work will be the presentation of the field/topic that discuss the problems of numbers, or the problems of mathematical entities. The classical problems that are popular in philosophy of mathematics, which is a part of analytic philosophy, are the questions about the ontological and epistemic status of mathematical entities and the nature of mathematics itself. The fundamental questions that will be raised are going to address the existence, the way of existing, the truthfulness of the propositions regarding numbers, and the question that follows from all aforementioned problems - are numbers discovered or invented. Philosophy of mathematics offers different positions concerning this problem. In this work we will present the following three theories: mathematical platonism, mathematical nominalism, and mathematical fictionalism. The first theory argues for the existence and truthfulness of mathematical entities in the outside world and defends that because they are independent from human minds, humans are merely capable to discover them. For nominalists, mathematical entities don't exist in the outside world, they only serve as invented concepts, which are derived from actual objects in the outside world. The last view, fictionalism, is a form of nominalism that denies the existence of mathematical entities in the outside world and also denies the truthfulness of mathematical propositions. All three theories will be presented in more details, along with the problems that each one of them has.

Key words: numbers, mathematics, platonism, nominalism, fictionalism.

The article was proofread by Tina Peruš.

1. Uvod

Matematika predstavlja ključni člen pri našem prizadevanju za razumevanje in opisovanje sveta. Matematične trditve uporabljamo pri vseh znanostih kakor tudi na področjih vsakdanjega življenja. Za matematične (kot tudi logične) izraze lahko trdimo, da so objektivni. Matematični izraz " $3 + 2 = 5$ " je sprejet kot univerzalno pravilen pri vseh posameznikih in kulturah, v kolikor pripisujemo matematičnim objektom iste vrednosti. "*Matematika deluje po a priori načelih in uporablja dedukcijo, za razliko od ostalih znanosti, pri katerih se uporabljajo a posteriori metode kot so indukcija in eksperimenti*" (Colyvan, 2011, str. 1). V matematiki uporabljamo števila, formule, množice, funkcije in ostale entitete. V delu bomo namenili pozornost številom kot najbolj osnovnim entitetam, ki jih matematika uporablja v svojem delovanju. Glavni problemi števil oziroma trditve, v katerih se števila pojavljajo, so ontološkega, epistemološkega in (ne)resničnostnega značaja, s teh zorov pa je problematična tudi njihova aplikacija v znanosti. Ontološki vidik opozarja na vprašanje njihovega obstoja oziroma načina bivanja, epistemološki vidik na vprašanje o možnosti za njihovo spoznanje, problem resničnosti pa je vprašanje o resničnosti matematičnih trditve. Pri problemu njihove aplikacije v znanosti pa je v središču vprašanja ustreznost števil in nasploh matematike kot metode za uporabo pri znanstvenem raziskovanju. Probleme, o katerih bo govora v članku, ponazarjajo naslednja vprašanja: Ali števila obstajajo? Obstajajo v zunanjem svetu, in če, na kakšen način? So resnične propozicije s števili? Ali so zgolj orodja, s katerimi opisujemo zunanji svet, in ali matematična dejstva predstavljajo resnične trditve o zunanjem svetu? Ali lahko govorimo o številih kot o nečem odkritem ali izmišljenem? Z omenjenimi problemi se znotraj analitične filozofije ukvarja filozofija matematike. V tej so se izoblikovale različne smeri, ki ponujajo svoje odgovore na omenjena vprašanja. V delu bodo predstavljene tri smeri. Skozi prizme platonizma, nominalizma in fikcionalizma bodo podani različni pogledi in odgovori na problem števil.

1. Delitev na realiste in antirealiste

Za umestitev naših smeri v filozofiji matematike je smiselno podati širšo delitev. Po filozofinji M. Trobok poteka najbolj groba delitev v filozofiji matematike na realiste in antirealiste. Realisti priznavajo, da so matematične entitete abstraktne, izvzete iz časa-prostora, so neodvisne od človeške inteligence in da so pravilne trditve z matematičnimi entitetami resnične. Naš primer realistične strani bo matematični platonizem. Na drugem polu je antirealizem, ki zanika obstoj abstraktnih bitnosti. *Antirealisti zanikajo, da so naša matematična prepričanja objektivno resnična glede na matematične objekte, ki eksistirajo neodvisno od naših intuicij, konstrukcij in matematičnega postopka* (Trobok, 2011: 108). Te M. Trobok deli na dve nadaljnji skupini: subjektiviste in eliminativiste. "*Prvi zagovarjajo, da so matematični objekti kakor tudi dejstva subjektivni, odvisni od nas. Drugi pa trdijo, da značilne matematične resnice ne eksistitirajo: skoraj celotna matematika je dobesečno neresnična.*" (Merkač, 2011: 100). Kot primer subjektivizma bo predstavljen splošni nominalizem, fikcionalizem, ki bo predstavljen proti koncu, pa je primer eliminativizma.

2. Matematični platonizem

Kot prvi odgovor na vprašanje obstoja števil bo podana teorija platonizma. Prikaz drugih dveh pogledov, nominalizma in fikcionalizma, bo lažji ob primerjanju s platonizmom.

Matematični platonizem izhaja iz Platonovih zamisli o obstoju idej. Za Platona so števila, tako kot ideje, obstajala v zunanjem svetu v t. i. Platonskih nebesih, neodvisno od naše percepcije. Sodobni matematični platonizem (v nadaljevanju MP) prevzema nekatera Platonova stališča. MP pravi, da

števila obstajajo, vendar ne na način kot ostali fizični objekti. *Matematične entitete so abstraktne bitnosti, ki so izvzete iz prostora in časa in nimajo vzročnih moči* (Colyvan, 2011, str. 42). Števila obstajajo neodvisno od našega spoznanja. Števila (in tudi druge matematične entitete) obstajajo v zunanjem svetu oziroma zunaj "naših glav". "*Matematične entitete so neodvisne od inteligentnih akterjev in njihove misli, jezika in dejavnosti.*" (Linnebo, 2013) Zagovor takega obstoja števil je resničnost in objektivnost le-teh. MP zagovarja stališče, da matematične trditve, v katerih števila uporabljamo, izražajo resničnost, oziroma, da so objektivne in neodvisne od posameznikovih nagnjenj. Ker obstajajo, je zato nujno, da so tudi resnične. Iz omenjenega lahko sklepamo, da je svet števil neskončno velik. Ker za obstoj števil človeško spoznanje ni nujno, lahko obstaja v t. i. matematičnem svetu neskončno veliko matematičnih entitet in resnic. Za matematične predmete velja: če so možni (če so trditve konsistentne), potem obstajajo. MP se glede posameznih mnenj deli na več podvej, vendar je rdeča nit vseh mnenje, da so matematične trditve resnične, števila obstajajo zunaj nas kot abstraktne bitnosti, izvzete iz časa in prostora, in so na ta način z naše strani zgolj odkrita.

MP vzbuja ontološke in epistemološke pomisleke. Eden izmed ontoloških problemov MP je lokacija matematičnih objektov. Kje in na kakšen način obstajajo števila? Nasprotniki MP, predvsem tisti, ki zavračajo obstoj abstraktnih bitnosti (nominalisti), se ne zadovoljijo s pojasnilom o obstoju t. i. matematičnega sveta, izvzetega iz časa in prostora. Še bolj učinkovite kritike za omajanje MP izhajajo iz epistemoloških problemov. Glavno vprašanje pri tem je: ali so lahko take entitete, kot so števila, nam sploh spoznatne? Oziroma: kako lahko dostopamo do objektov, ki so abstraktni in bivajo izvzeti iz časa in prostora? Problem je ponazorjen v t. i. epistemološkem argumentu (Balaguer, 1998, str. 22).

- (1.) Ljudje v celoti obstajamo znotraj časa in prostora.
- (2.) Če obstajajo abstraktne matematične entitete, potem obstajajo izvzete iz časa in prostora.

Torej,

- (3.) Če obstajajo abstraktne matematične entitete, potem ljudje ne moremo dostopati do vednosti o njih.

Torej,

- (4.) Če je matematični platonizem pravilen, potem ljudje ne moremo pridobiti matematičnega znanja.
- (5.) Ljudje imamo matematično znanje.

Torej,

- (6.) Matematični platonizem ni pravilen.

Platonisti ugovarjajo argumentu v prvem sklepu. Sklepanje, da ljudje nimamo dostopa do abstraktnih matematičnih entitet, se platonistom zdi prehitro. Primer dostopanja do števil se nahaja v primeru, ki ga je ponudila Penelope Maddy. "*Ko pogledamo v hladilnik in uzremo ducat jajc, vidimo množico 12 jajc. Na ta način smo neposredno soočeni z matematično entiteto, množico 12 jajc.*" (Colyvan, 2011, str. 43) Protiargument ne predstavlja močne obrambe platonizmu v primerih drugih, kompleksnejših matematičnih entitet, pri katerih nimamo ali ne moremo imeti empiričnih izkušenj. Enega izmed glavnih razlogov za priljubljenost platonistične teorije med filozofi in matematiki predstavlja *Quine-Putnamov* argument iz neizogibnosti matematičnih entitet. Colyvan predstavi argument v naslednji obliki (Colyvan, 2011, str. 49):

- (1.) Kot svojo ontološko zavezo moramo sprejeti vse in samo tiste bitnosti, ki so neizogibne v naših najboljših znanstvenih teorijah.
- (2.) Matematične bitnosti so neizogibne v naših najboljših znanstvenih teorijah.

Torej,

- (3.) Kot svojo ontološko zavezo moramo sprejeti matematične bitnosti.

Če poenostavimo, argument pravi, da je velika uspešnost in neizogibnost matematičnih entitet v znanosti – našem opisovanju sveta, eden izmed bistvenih razlogov, da lahko trdimo, da te obstajajo. Za mnoge filozofe argument ni zadosten, da bi ubranil gotovost matematičnega platonizma. Med te spadajo matematični nominalisti.

3. Matematični nominalizem

Matematični nominalizem (v nadaljevanju MN) je veja antirealizma in predstavlja v filozofiji matematike drugačen pogled. *"MN predstavlja vidik, v katerem matematični objekti, relacije in strukture ne obstajajo oziroma ne obstajajo kot abstraktni objekti (niso locirani v prostoru in času in nimajo vzročnih moči)"* (Bueno, 2014). Nominalizem, za razliko od platonizma, zavrača obstoj abstraktnih entitet. MN pravi, da abstraktne entitete (med katerimi so po teoriji matematičnega platonizma števila) ne obstajajo v dejanskem svetu. MN predstavlja odgovor MP. *"Matematični nominalizem se je razvil ob problemih platonizma"* (Bueno, 2014). Med osrednjimi problemi, na katere se sklicuje MN, sta predvsem ontološki in epistemološki problem platonizma. Ob vprašanjih o lokaciji in načinu bivanja platonistična teorija ne ponuja zadostnih odgovorov, še večja motivacija za privrženost nominalizmu pa je že omenjeni epistemološki argument, oziroma nezadostna razlaga MP pri povezavi med abstraktnimi objekti (števili) in človeško zmožnostjo dojetanja teh. Kaj so potemtakem števila pri nominalistih? *Matematični nominalisti razlagajo matematične trditve kot trditve o objektih v konkretnem svetu* (Tallant, 2012). Če torej govorimo o številu 20, imamo po mnenju nominalistov v mislih zgolj pojem, ki smo ga pridobili iz 20 konkretnih objektov, ki smo jih v neki obliki že opazili v zunanjem svetu. Števila so torej zgolj koncepti, ki smo jih pridobili iz opazovanja stvari okoli nas. Zmeraj ko imamo opravka s številom, imamo v mislih število objektov, ki ga najdemo v naravi. K nominalizmu se obrača tudi naša intuicija. Ko učimo manjše otroke o računanju, uporabljamo objekte iz narave, da jim ponazarjamo koncepte števil (Tallant, 2012). Števila po mnenju nominalistov ne obstajajo sama na sebi, na način, kot ga pojasnjujejo platonisti, ampak so odvisna od človeškega uma. Števila so po MN torej iznajdena.

Tudi MN se sooča z problemi. Med osrednjimi sta problem kompleksnejših števil in problem neizogibnosti matematike v znanosti. Problem kompleksnejših števil je naslednji: v kolikor so števila zgolj naši koncepti, pridobljeni iz objektov v naravi, ima nominalizem težavo pri opisovanju izvora kompleksnejših števil. *Za števila, kot so π ali kvadratni koren od minus ena (kompleksna števila), ni mogoče trditi, da bi si koncepte teh pridobili iz konkretnih objektov* (Tallant, 2012). Teh v konkretnem svetu ne najdemo. Od kod jih torej dobimo? Odgovor, ki lahko vsaj delno omili zadrego nominalizma v teh primerih, ponuja astrofizik Mario Livio. Po njegovem mnenju so števila kombinacija iznajdb in odkritij. *Prvotno so bila števila iznajdena (npr. cela števila), nato so bile odkrite relacije med njimi (π ,*

kvadratni koren od minus ena) (Livio, 2015). Livio ponuja možen odgovor, ki za klasični nominalizem predstavlja možno rešitev problema kompleksnih matematičnih entitet, pri katerih se MN ni treba prikloniti MP. Čeprav teh entitet ni moč zaznati v konkretni obliki v svetu, pa vseeno pridemo do njih preko konceptov števil, pridobljenih iz konkretnih objektov. Naslednji problem za nominalizem je že omenjeni argument neizogibnosti matematike v znanosti. Kako smo lahko tako uspešni s števili pri opisovanju stvarnosti, če števila ne obstajajo, ampak so zgolj naš koncept? Platonistična kritika nominalizma je mnenja, da morajo števila (zaradi svoje uspešnosti in neizogibnosti v našem delovanju in opisovanju sveta) nujno obstajati sama na sebi. S tem je zagotovljena tudi njihova objektivnost in resničnost. Odgovor na problem je poskušal rešiti filozof Hartry Field. Field je v svojem prizadevanju skušal ovreči premiso Quine-Putnamovega argumenta, ki govori, da so matematične entitete nenadomestljive pri uporabi v znanosti. *Field je na primeru Newtonske gravitacijske teorije skušal to reformulirati na način, da se ne bi nanašal na abstraktne objekte (števila)* (Balaguer, 1998: 96). *Pomen Fieldove tehnike je zamenjati prave matematične teoreme o matematičnih bitnostih (modele in domene modelov), ki so uporabljeni, da predstavijo fizikalni svet, s fizikalnimi modeli, ki neposredno zadevajo prostor-čas in zato prostorsko-časovne točke, ki ga sestavljajo, in relacije v njih* (Trobok, 2011: 116). Čeprav je tudi omenjena Fieldova metoda in nasploh filozofija izpostavljena mnogim kritikam, pa predstavlja možno grožnjo enemu izmed najpomembnejših argumentov, ki zagovarjajo matematični platonizem.

Klasični nominalisti se ne strinjajo z obstojem abstraktnih števil, kot jih razlaga platonizem, glede objektivnosti in resničnosti trditev, v katerih nastopajo, pa večina ne oporeka. *”... pogost predlog je, da so znanstvene teorije v nekem smislu razlage fizikalnega sveta, vloga števil pa je zgolj instrumentalna – z njimi prikazujemo, kar je potrebno”* (Colyvan, 2011: 71). Izjema v nominalistični teoriji je fikcionalizem.

4. Matematični fikcionalizem

”Matematični fikcionalizem je veja nominalizma, ki zanika obstoj abstraktnih entitet” (Colyvan, 2011: 63-64). V tem pogledu se ne razlikuje od klasičnega nominalizma. Bistvena razlika med klasičnim nominalizmom in fikcionalizmom je mnenje o resničnosti matematičnih trditev. *”Fikcionalisti zanikajo resničnost matematičnih trditev, ker te trditve nakazujejo obstoj matematičnih entitet, te pa po mnenju fikcionalistov ne obstajajo.”* (Colyvan, 2011: 63) V kolikor števila ne obstajajo, trditve, ki števila vsebujejo, ne morejo biti resnične. *”Po mnenju fikcionalistov je obstoj matematičnih objektov zadosti problematičen za zagotovilo o zavrnitvi resničnosti matematičnih trditev.”* (Colyvan, 2011: 66) Za naključno matematično trditev, kot je na primer $2 + 3 = 5$, bodo fikcionalisti mnenja, da ta ni resnična, ker se ne nanaša na resnično obstoječe objekte. Trditev $2 + 3 = 5$ je tako neresnična na enak način kot trditev *”Sherlock Holmes je kadil pipo”*. Matematične entitete so potemtakem zgolj človeški konstrukt. *”Poleg izmišljenega matematičnega znanja ne obstaja nobeno drugo matematično znanje.”* (Colyvan, 2011: 65)

Čeprav fikcionalizem trdi, da so matematične trditve v splošnem neresnične, pa ta dopušča, da trdimo, da so matematične trditve resnične znotraj matematike (Colyvan, 2011: 68). Ponazorimo s primerom. *V matematiki trditev $7 + 5 = 12$ pomeni isto kot v Tolkienovi zgodbi trditev *”Bilbo Baggins je hobit”*.* (Colyvan, 2011: 65) Čeprav je Bilbo Baggins izmišljena oseba, je ta predstavljena koherentno, v skladu z zgodbo romana, v katerem nastopa. Podobno je tudi z matematičnimi trditvami. Na tej točki lahko fikcionalizem pri nas vzbudi pomisleke. Ali lahko enačimo matematične trditve s fikcijo? V kolikor gre pri matematiki za človeške konstrukte, ali opravljajo matematične teorije enako funkcijo kot ostala fikcija? Ali ustvarjamo nova matematična znanja na isti način kot ostalo fikcijo? Odgovori na ta vprašanja bi pri večini po intuiciji verjetno bili

nikalni. Za matematiko (kot tudi za empirične znanosti) se zdi, da se od fikcije, v katero jo navidezno poriva fikcionalizem, bistveno ločuje. *Ena izmed možnih obramb je preprosto trditev, da* (za ubranitev fikcionalističnega pogleda na matematične entitete) *podobnosti med fikcijo in matematiko niso pomembne* (Balaguer, 2015). Preprosti ugovor pomeni, da klasifikacija matematike pod fikcijo ni v domeni fikcionalizma, pomembno je zgolj, da abstraktne entitete ne obstajajo in je zato matematični diskurz obravnavan kot neresničen. Čeprav lahko pušča fikcionalizem omenjena vprašanja ob strani, ta še vedno vzbujajo pomisleke. Še ena razlika med fikcijo in matematiko, ki je ključna, je uporaba slednje v empiričnih znanostih. Kot že omenjeno, je uporaba matematike vpletena v vse empirične znanosti. Uporabo te v empiričnih znanostih sta v svojem argumentu za zagovor MP Quine in Putnam označila kot nepogrešljivo in iz tega izpeljala svoj dokaz za obstoj abstraktnih matematičnih entitet. Uspešnost pri uporabi matematičnih entitet v znanosti predstavlja ugovor že matematičnemu nominalizmu, še večjo grožnjo pa predstavlja fikcionalizmu. *”Največji problem, s katerim se sooča fikcionalizem, je pojasnitev osrednje vloge matematike v znanstvenem raziskovanju.”* (Colyvan, 2011: 66) Ali drugače: v kolikor gre pri matematičnih entitetah za pojme, ki nimajo resničnostne vrednosti, niso abstraktni in ne obstajajo v zunanjem svetu, kako je potem možno, da je uporaba matematičnih entitet tako uspešna pri opisovanju sveta okoli nas? *Eden izmed možnih odzivov fikcionalista je trditev, da resničnost matematičnih entitet ni merilo za uspešnost teh v znanosti. Uporaba matematičnih entitet je lahko uspešna, kar pa ne pomeni, da so te resnične. Da bi bile resnične, bi morale te abstraktne entitete obstajati, vendar ne obstajajo, zato niso resnične, so zgolj uporabna fikcija* (Tallant, 2012). Podoben odgovor ponuja tudi tu Hartry Field. *Field je mnenja, da neresničnost matematike ne vpliva na dosežke znanosti, ki matematiko uporablja* (Colyvan, 2011: 69). Poleg poskusa ovržbe Quine-Putnamovega argumenta pa Field še dodatno brani fikcionalistično teorijo z navedkom, da je matematika t. i. konzervativna in zato še uporabna. Konzervativnost matematike po Fieldu pomeni, da če matematično teorijo uporabimo v določeni nominalistični znanstveni teoriji T, iz te znanstvene teorije T ne bodo sledile nove nominalistične posledice, ki ne bi sledile zgolj iz znanstvene teorije T (brez uporabe matematike). Ali drugače: matematika je samo metoda, s katero lažje izpeljujemo, nima pa zmožnosti, da bi povedala kaj novega o svetu. Nove spremembe in dognanja se dogajajo v drugih znanostih (Newton, Einstein, Darwin ...). Matematika se z novimi dognanji zgolj dopolnjuje. Po mnenju Fielda je to zadostni razlog, da jo lahko zanesljivo uporabljamo pri znanstvenem raziskovanju, saj fiktivnost matematike ne vpliva na znanost, ki matematiko uporablja.

5. Števila: odkrita ali iznajdena?

Pri iskanju odgovora na vprašanje, ali so bila števila odkrita ali iznajdena, so bila ponujena tri različna stališča. Vsako izmed njih predstavlja vidik, ki na svoj način zagovarja pojav matematike in matematičnih entitet, med katere spadajo števila, pri nas. Teorija matematičnega platonizma govori o tem, da so števila abstraktne bitnosti, ki neodvisno od naše percepcije bivajo v zunanjem svetu. Problemi teorije se pojavijo, ko se začnemo spraševati o kraju in samem načinu bivanja števil. Na vprašanje, kje točno in kako bivajo števila, teorija platonizma, po mnenju nominalizma, ne ponuja zadostnih odgovorov. Problem se pojavi tudi pri epistemološkem vidiku. Če števila obstajajo na opisani način, potem ni točno jasno, kako je možno naše dostopanje do njih. Matematični nominalizem, ki zanika dejanski obstoj abstraktnih stvari (in s tem tudi števil), kot jih opisuje platonizem, pravi, da so števila zgolj izmišljeni koncepti, ki smo si jih pridobili iz konkretnih, obstoječih stvari. Kljub temu so nominalisti mnenja, da so matematične trditve še vedno resnične. Problemi nastanejo ob številih, ki jih na ta način ne moremo najti v konkretnih stvareh. Primer je kvadratni koren od minus ena. Nominalisti se soočajo tudi z argumentom o nenadomestljivosti števil v empiričnih znanostih, v katerem platonisti zagovarjajo obstoj števil kot abstraktnih entitet. Zadnji predstavljeni vidik – matematični fikcionalizem, je podveja nominalizma, ki je mnenja, da vseh matematičnih trditev (preprosto zato, ker

matematične entitete ne obstajajo v dejanskem svetu) ne moremo razumeti kot resničnih. Matematične teorije so za fikcionaliste zgolj pripravno izmišljeno orodje, s katerim opisujemo svet, vendar jim še ne moremo priznati resničnosti. Glavno kritiko fikcionalizmu predstavlja problem uspešnosti matematike pri empiričnih znanostih. Platonisti bi fikcionaliste izzvali z vprašanjem, kako lahko ima nekaj, čemur ne pripisujejo dejanskega obstoja in resničnosti, tako pomembno in uspešno vlogo v znanosti. Toda za fikcionaliste resničnost in obstoj ne predstavljata kriterijev za uporabnost in uspešnost v znanosti. Kdo ima prav? So števila odkrita ali iznajdena? V kolikor smo nagnjeni k temu, da so števila odkrita, se pridružujemo stališču matematičnega platonizma. Če smo mnenja, da so matematične entitete iznajdene, se pomikamo proti matematičnemu nominalizmu ali fikcionalizmu. Ob tem se zagotovo porodi misel, ali se lahko vprašamo po odgovoru, ki vključuje kombinacijo obeh. Uporaben odgovor kombinacije je bil že podan s strani Maria Livia. Livio ponuja stališče, ki smo ga uporabili za zagovor nominalizma pri problemu izvora kompleksnih matematičnih entitet. Omenja, da lahko razumemo števila kot iznajdena in odkrita, pri čemer so iznajdena lahko preprostejša števila, kompleksnejša pa so odkrita šele naknadno, ob odkritju relacij med preprostejšimi števili. V kolikor je teorija matematičnega nominalizma pripravljena sprejeti omenjeno razlago izvora kompleksnejših matematičnih entitet, ponuja močan protiugovor nasprotni platonistični teoriji, poleg tega pa tudi najbolj intuiciji prijazno teorijo izmed treh omenjenih, v katerih je potekala obravnava fenomena pojava števil.

Viri

- Colyvan, M. (2011). *An Introduction to the Philosophy of Mathematics*. Sydney: University of Sydney. str. 1–10 in 41–74.
- Balaguer, M. (1998). *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press. str. 19–24 in 93–100.
- Merkač, I. (2011). *Uvod: pomen matematičnih objektov v filozofiji matematike*. Analiza 1-2/2011. Dravska tiskarna d.o.o.. Maribor.
- Trobok, M. (2011). *Uvod*. Analiza 1-2/2011. Dravska tiskarna d.o.o.. Maribor.
- Medmrežje 1 – Tallant, J. (Numberophile). (2012, 3. junij). *Do Numbers Exist?*. Pridobljeno 5.5.2016 iz

<https://www.youtube.com/watch?v=1EGDCh75SpQ>

- Medmrežje 2 – Linnebo, Ø. (2013). "*Platonism in the Philosophy of Mathematics*". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition). Pridobljeno 5. 5. 2016 iz

<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/platonism-mathematics/>

- Medmrežje 3 - Bueno, O. (2014). "*Nominalism in the Philosophy of Mathematics*". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition). Pridobljeno 5. 5. 2016 iz <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/nominalism-mathematics/>
- Medmrežje 4 - Balaguer, M. (2015). "*Fictionalism in the Philosophy of Mathematics*". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition). Pridobljeno 5 .5. 2016 iz <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/fictionalism-mathematics/>
- Medmrežje 5 – Livio, M. (World Science Festival). (2015, 10. februar) *Mathematics: Invented or Discovered?*. Pridobljeno 5.5.2016 iz

<https://www.youtube.com/watch?v=fNnChs54zLY>

Tim Koprivnik: (Nova) teorija umetnosti: formalistični konceptualizem/A (New) Theory of Art: Formalistic Conceptualism

POVZETEK

V tem članku se zagovarjata dve glavni tezi. Prvič, vse dosedanje teorije umetnosti so problematične, kar pomeni, da je (bilo) vsakršno govorjenje o »umetnosti« povsem *absurdno*. Drugič, ta problem se lahko reši le tako, da začnemo gledati na umetnost na drug način, ki ga predstavlja (nova) teorija umetnosti – *formalistični konceptualizem*.

V 1. delu članka se pokaže osnovno pot, po kateri moramo iti, da bi umetnost rešili absurdnosti. V 2. delu se predstavi glavne probleme vseh (do)sedanjih teorij umetnosti. V 3. in 4. delu se predstavi in argumentira (novo) teorijo umetnosti (formalistični konceptualizem).

Ključne besede: umetnost, definicija umetnosti, teorija umetnosti, formalizem, konceptualizem, formalistični konceptualizem.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

In this article two main theses are argued. The first thesis argues that all current theories of art are problematic, which means that talking about »art« was, and still is, completely absurd. The second argues that this problem can only be solved if we start looking at art in a different way. This different way is represented by a (new) theory of art – formalistic conceptualism.

The first part of the article demonstrates a general direction that we have to take in order to solve the problem of absurdity of art. The second part presents the main problems of all current theories of art. In the third and fourth part a (new) theory of art (formalistic conceptualism) is presented and argued for.

Keywords: art, definition of art, theory of art, formalism, conceptualism, formalistic conceptualism.

The article was proofread by Tina Peruš.

1 Osnovna pot, po kateri lahko umetnost rešimo absurdnosti

Kaj je »umetnost«? Ljudje že od nekdanj (že od praveka) ustvarjamo (slikamo, kiparimo, komponiramo) dela, ki jih nato določimo/okličemo za »umetnost«. Povsem jasno pa je, da je naše določevanje nekaterih del za »umetnost« povsem *nekorektno*, če nimamo *dobrih* kriterijev, s katerimi lahko določimo, ali je nekaj umetnost ali ne. Če pa, po drugi strani, dobre kriterije imamo, potem bi morali imeti tudi pravo/ustrezno *teorijo* umetnosti (in seveda tudi pravo definicijo umetnosti). Očitno pa je, da le-te nimamo. Vse dosedanje teorije (in definicije) se namreč soočajo z mnogimi problemi. Iz tega lahko izpeljemo sklep, da je bilo (in še vedno je) vsakršno govorjenje o »umetnosti« povsem *absurdno* – vprašljivo je namreč, ali je to, kar smo že določili in še določamo za umetnost, sploh umetnost. Gre za *Menonov*⁶ *paradoks*, katerega je formuliral že Platon: če ne vemo, kaj X je, potem tudi ne moremo

⁶ Platon namreč ta problem formulira v delu *Menon*. Sam poskuša ta problem rešiti tako, da sklene, da znanje (védenje) o nekem objektu nekje že imamo (vsa védnost je torej zanj apriorna). »Nemožnost vedeti nekaj o

ničesar za X določiti. (V našem primeru je ta 'X' umetnost.) Povedano drugače: *če ne vemo, kaj iskati, potem tega tudi ne moremo najti*. Kljub temu zelo očitnemu paradoksu pa prav vsi – tako umetniki sami, kot tudi kritiki, filozofi in opazovalci umetnosti – ravno to počnemo že od nekdaj: nekaj določujemo za umetnost, po drugi strani pa sploh *ne vemo*, kaj umetnost je. Zdi se, da bi morali Platona (in njegove probleme) jemati bolj resno, saj je očitno, da je rešitev tega paradoksa *predpogoj* za kakršno koli *razumno/smiselno* razpravljanje o »umetnosti«. Vseeno pa do svojih predhodnikov ne smemo biti preveč kritični. Filozofi in drugi ljubitelji umetnosti so v preteklosti vendarle precej časa posvetili iskanju ustrezne definicije in teorije umetnosti. Smo pa lahko zato toliko bolj kritični do sodobnikov, za katere se zdi, da so ta problem preprosto pometli pod preprogo. Mislim, da je to velika napaka in ogromen minus za umetnost samo.

Kot smo že omenili, če nimaš dobre definicije umetnosti, kako potem lahko o njej govoriš? Sam sem mnenja, da vseh možnosti za rešitev tega problema še nismo izčrpali in da lahko dosedanji neuspeh v glavni meri pripišemo osnovni/temeljni napaki, ki so jo počeli filozofi in drugi ljubitelji umetnosti – zamenjevanju naslednjih vprašanj: »Kaj *štejemo* za umetnost?« in »Kaj *je* (oz. *mora biti*)⁷ umetnost?«. Med filozofi in drugimi ljubitelji umetnosti je nasploh zelo razširjeno mnenje, da bi morala dobra teorija umetnosti zajeti vse izdelke, ki so se kdaj koli v zgodovini že *šteli* za umetnost. Vendar pa je to povsem zgrešena zahteva, saj je jasno, da se je v preteklosti lahko marsikaj *napačno* (tj. brez dobrih kriterijev/razlogov) štelo za umetnost. Če pa se je nekaj napačno štelo za umetnost, potem to, kar danes imenujemo »umetnost«, pravzaprav *ni* oziroma vsaj *ne bi smelo biti* umetnost.

Vidimo lahko, da je vprašanje »Kaj štejemo za umetnost?« povsem nerelevantno. Vse, kar potrebujemo, je odgovor na vprašanje »Kaj je (oz. mora biti) umetnost?«. Če namreč pravilno odgovorimo na to vprašanje, pravilno odgovorimo tudi na vprašanje »Kaj štejemo za umetnost?«. V obratni smeri pa, kot smo videli, to (nujno) ne velja. Temeljna napaka dosedanjega definiranja umetnosti je bila torej ta, da so nekateri ljudje *najprej* nekaj (X, Y, Z ...) *določili/oklicali* za umetnost – in to brez da bi imeli *dobre* kriterije/razloge, zakaj so le-to določili za umetnost –, *šele potem* pa so filozofi in drugi ljubitelji umetnosti (iz teh oklicanih X-ov, Y-ov, Z-jev ...) ustvarili *definicijo in teorijo* umetnosti. Tako je imel pravzaprav v osnovi George Dickie – ki je zagovarjal (*novo*) *institucionalno teorijo umetnosti* – prav, ko je trdil, da je umetnost preprosto tisto, kar nekateri ljudje (v njegovem besednjaku: »publika sveta umetnosti«) določijo za umetnost. Zmotil se je le v tistem delu, ko je trdil, da ta »publika sveta umetnosti« *ima* kriterije oziroma *védnost*, s katerimi *korektno/pravilno/ustrezno* določi, kaj je umetnost in kaj ne. Torej, da se izognemo absurdnosti umetnosti, moramo najprej najti korekten/pravilen/ustrezen odgovor na vprašanje »Kaj je (oz. mora biti) umetnost?«.

Vendar pa se sedaj postavi novo vprašanje: »*Kakšne vrste* bo ta korekten/pravilen/ustrezen odgovor (ali teorija)?« Obstajata dve možnosti: ali bo (1) tak, da ga bomo *odkrili*, ali pa (2) tak, da ga bomo *ustvarili/skonstruirali*. Ker umetnost brez ljudi ne obstaja ni in ne lebdi nekje v vesolju in čaka, da jo odkrijemo (kakor je mislil Platon), je seveda pravilna druga možnost.

A že se poraja novo vprašanje: »In *kateri* je korekten/pravilen/ustrezen filozofski odgovor (teorija)?« Tukaj se zdi, da je odgovor preprost: pravilen filozofski odgovor (teorija) je tak, ki je (1) *logično ustrezen*⁸ in (2) izmed vseh možnih *najbolj zdravorazumski*⁹.

nečem, ne da bi nekako anticipirali, kaj je ta stvar po sebi, namreč v skladu z njegovim mnenjem nujno podkrepi tezo o našem znanju kot spominjanju, ki sloni na hipotezi o eksistenci duše pred rojstvom.« (Vezjak, 2006) Sam bom ponudil drugačno, za današnji čas precej bolj zdravorazumsko rešitev tega problema.

⁷ Z »mora biti« mislim preprosto tisto, za kar je *razumno/korektno*, da nečemu rečemo »umetnost«.

⁸ Tj. tisti, ki ne bo protisloven, zgrajen na napačnih ali neprepričljivih premisah, napačno izpeljan ipd.

⁹ Tj. tisti, ki bo imel največ dobrih/prepričljivih razlogov za njegovo sprejetje, ki se bo najbolje skladal z ostalimi prepričanji, ki so z njim kakorkoli povezana in za katera že sprejemamo, da so prepričljiva; ki bo najbolj uporaben ipd.

In še končno vprašanje: »Je takšen odgovor (teorija) možen?« Moje mnenje je, da je in da ga lahko poda teorija umetnosti, ki jo bom predstavil v nadaljevanju. Preden pa začnem s predstavitvijo le-te, si dajmo še ogledati, zakaj so problematične vse (do)sedanje teorije umetnosti.

2 (Do)sedanje teorije umetnosti in njihovi glavni problemi

Kaj reči o (do)sedanjih teorijah umetnosti?

Nekatere so že z logičnega vidika oporečne. Takšna je recimo *teorija družinskih podobnosti*, ki zavrača kakršno koli definiranje in razmejevanje umetnosti s pomočjo nujnih in zadostnih pogojev, saj trdi, da je nemogoče najti *skupno lastnost* vseh do sedaj oklicanih umetniških del. Zaradi česar pa poskuša umetnost definirati s pomočjo kriterija *podobnosti*, kar potem pomeni, da so po tej teoriji »umetnost« preprosto tisti izdelki, ki so si med seboj v nekem pogledu podobni (kot so si v nekem pogledu podobni tudi člani družine). Vsaj dva problema sta očitna: prvič, teorija pozablja, da je vprašanje »Kaj štejem za umetnost?« *nerelevantno* za definicijo (teorijo) umetnosti;¹⁰ drugič, če teorija ne določi kriterijev, ki pokažejo, kaj si je med seboj še *dovolj* podobno in kaj ne, je *preširoka*,¹¹ saj je potemtakem umetnost lahko vse (za vsako stvar lahko namreč najdemo kakšno podobnost s katero drugo). Če pa kriterije določi, je *protislovna*, saj se omenjeno lahko stori *le* z uporabo kriterija nujnih in zadostnih pogojev.

Nekatere zahtevajo nesmiselne stvari. *Emotivizem* recimo trdi, da mora *vsako* umetniško delo izražati (umetnikova) *čustva* ter – po nekaterih različicah emotivizma – da mora tisti, ki to delo opazuje, *imeti* povsem *enaka* čustva kot umetnik, ki je to delo ustvaril. Kot prvo, niti najmanj ni jasno, zakaj bi moralo *vsako* umetniško delo izražati čustva in zakaj tudi dela, ki izražajo/sporočajo kaj drugega (torej ideje/sporočila, ki niso čustvena), ne bi bila umetnost. Razumno se zdi trditi, da je umetnost veliko več kot le izražanje čustev. Kot drugo, čustva so že po naravi subjektivna in se med ljudmi znatno razlikujejo. Kako naj potemtakem upravičimo zahtevo, da mora tudi opazovalec ob, recimo, sliki nekega dekleta občutiti zaljubljenost in lepoto, kot jo (je) občutil avtor tega dela?

Nekatere so preširoke. Takšen je recimo *organicizem*, ki trdi, da so tudi naravne stvari (tj. stvari, ki jih ustvari narava) lahko umetnost. Osnovni problem te teorije je, da ni jasno, kako naj bi človeške izdelke ocenjevali na *enak* način (po istem principu) kot naravne. Med človekom in naravo obstajata dve veliki in bistveni razliki: prvič, splošno sprejeto je, da človek ustvarja *z namenom*, narava pa ne; drugič, človek nam je bistveno bolj *domač* in ga bistveno boljše *poznamo* kot naravo. Zato se zdi metanje človeške in naravne umetnosti *v isti* koš pretirano. Je pa očitno, da tudi ta teorija implicira, da je lahko umetnost prav *vse*. In potemtakem je tudi ta teorija preširoka.

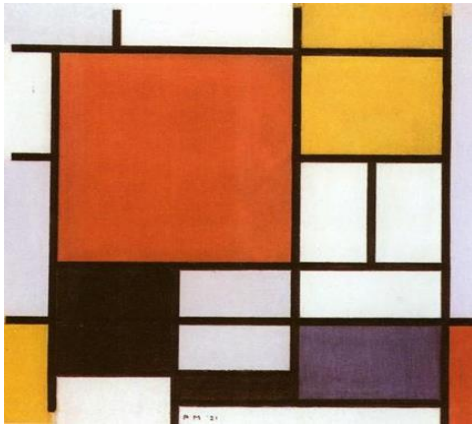
Prav tako je preširok *intuicionizem* (oz. *idealistična teorija umetnosti*), ki trdi, da je umetnost že *ideja* v umetnikovi glavi. Po tej teoriji tako umetnik sploh ne rabi neke svoje ideje predstaviti s pomočjo medija, tj. slike, filma, glasbe. Povedano drugače: svoje ideje ne rabi »spraviti na plan« – ne rabi je narisati, napisati, zapeti, zaigrati. Če je temu tako, potem smo prav *vsil* ljudje umetniki (vsakdo namreč ima in ustvarja ideje) in »umetnost« in »umetnik« spet izgubita vso svojo vrednost. Kot drugo, ta teorija ne povleče niti nobene meje med »umetnostjo« in »ne-umetnostjo« (npr. znanostjo). Tudi iz tega sledi, da »umetnost« (in »znanost« in vse ostalo) izgubi vso svojo vrednost. Teorija je preširoka, kakor koli pogledaš.

¹⁰ Upam, da sem vas do sedaj že uspel prepričati, zakaj.

¹¹ In zakaj je pre-širokost problem? Zato, ker če le lahko za *vse* rečemo, da je »umetnost«, kakšen *smisel* še potem sploh ima govoriti o »umetnosti«? Seveda, nima ga! Če je *vse* lahko »umetnost«, potem tudi *nič ni* »umetnost«. Če je vse »umetnost«, »umetnost« nima pomena!

Obstajata pa še dve teoriji – (i) *formalizem* in (ii) *konceptualizem* –, ki sta sicer sami po sebi prav tako problematični, a si kljub temu zaslužita posebno pozornost.¹²

(i) *Formalizem* je teorija, ki trdi, da je tisto, kar določa, ali je neko delo (npr. neka slika) umetnost ali ne, to, ali ima neko *značilno FORMO/OBLIKO*. Formalisti pravijo, da je umetnost sicer lahko reprezentacijska/sporočilna, vendar da je ta reprezentacija/sporočilo zgolj *naključna* (oz. celo *nepomembna*), ne pa bistvena lastnost umetnine. Za formaliste je recimo glasba preprosto »časovna igra zvočnih form« (Kante, 2005). Formalistična definicija umetnosti se tako glasi: »X je umetnina, če in le če je X načrtovan predvsem tako, da bi imel in kazal značilno formo.« (prav tam)



Slika 1: Primer slikarske umetnosti po formalizmu.

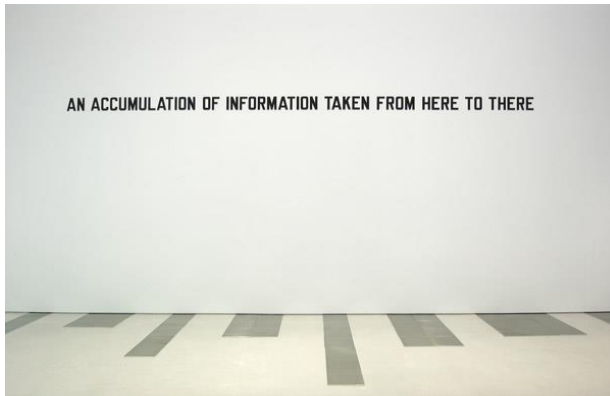
Glavni problem formalistov je, da ne povedo, kaj pravzaprav je ta »značilna« forma. Podajo tri nezadovoljive odgovore: (a) delo ima značilno formo, če nas privlači; (b) značilna forma je taka, da v prejemniku vzbudi posebno stanje duha; (b) vsakdo ve, kaj je značilna forma, vsakdo jo lahko prepozna (vključuje razmerja, simetrije, asimetrije, ravnovesja, presenetljiva neravnovesja, napetosti, enotnost, kontrast ipd.) (prav tam). Ocenimo sedaj te odgovore. Če (a), potem gre za subjektivistično teorijo umetnosti, ki vodi do tega, da je teorija preširoka. Tudi (b) nas pripelje do istega sklepa. Prav tako ni jasno, kaj naj bi to »posebno stanje duha« sploh bilo (o tem formalisti prav tako nič ne povedo). Zadnji odgovor (c) je preprosto neumen, saj ne pove prav nič. Poleg vsega omenjenega pa ima formalizem še en bistveno hujši problem: trditi, da reprezentacija/vsebina/sporočilo *ni* pomembna/-o za umetniški status, je *hudo zmotno*.¹³

(ii) *Konceptualizem* je teorija, ki ne zadeva form ali materialov, temveč ideje in pomene. Konceptualizma tako ni mogoče opredeliti v okviru kakršnega koli medija ali sloga. Prevzema raznolike forme: predmete iz vsakdanjosti, fotografije, zemljevide, diagrame, še posebej pa besede, pogosto pa tudi razne kombinacije omenjenih form (Kante, 2007). Vidimo torej, da je konceptualizem popolno nasprotje formalizma: pri konceptualizmu forma/oblika ni pomembna, *šteje le SPOROČILO/IDEJA nekega dela*. Vendar pa se sedaj pojavi vprašanje: »Če konceptualizma ne definirata niti medij niti slog, kako lahko potem spoznamo umetnino, ko nanjo naletimo?« Konceptualisti odgovarjajo, da je umetnina lahko naslednje: (a) ready-made – predmet iz zunanjega sveta, katerega se preprosto *okliče* za umetnost (primer: Duchampov *Vodomet*); (b) intervencija/poseg, v kateri je neka podoba, besedilo ali stvar postavljena v nepričakovan kontekst, tako da *privlečemo pozornost* na ta kontekst (npr. sliko postavimo v muzej ali na ulico); (c) dokumentacija, kjer je dejansko delo, koncept ali dejanje lahko predstavljeno

¹² Zakaj, bo jasno v kratkem.

¹³ Zakaj, bom argumentiral v nadaljevanju.

z dokaznim gradivom zapiskov, zemljevidov, diagramov, skic ali, najpogosteje, s fotografijami; (d) beseda ali stavek (prav tam; oba poševna poudarka sta moja).



Slika 2: Primer slikarske umetnosti po konceptualizmu.

Seveda konceptualisti na zgornje vprašanje ne odgovorijo zadovoljivo, saj že prva (a) in druga (b) možnost jasno kažeta na to, da umetnine po tej teoriji ni moč prepoznati, temveč da se za umetnino nekaj preprosto *okliče*. Vidimo torej, da konceptualisti razumejo umetnost kot *proceduralen* pojem, kar pa je zelo problematično. Po *proceduralizmu* neko delo ni umetnost, ker ima to delo značilno umetniško funkcijo/vlogo (kar trdi nasprotno stališče, *funkcionalizem*), temveč je umetnost zato, ker se je umetniški kritik odločil, da bo to delo umetnost.¹⁴ Problem je v tem, da če se je umetniški kritik povsem *arbitrarno* odločil (in torej nima nobenih dobrih kriterijev), da bo to delo »umetnost«, potem seveda ni nobenega *dobrega* razloga, zakaj naj bi takšnemu umetniškemu kritiku zaupali pri njegovi odločitvi. Če pa dobri kriteriji za določitev tega dela za »umetnost« obstajajo, potem ni jasno, zakaj bi umetniškega kritika sploh še potrebovali. Vsakdo lahko namreč sam pogleda kriterije in ugotovi, ali je neko delo »umetnost« ali ne. Umetniški kritik je tako povsem odveč. Tretja (c) in četrta (d) možnost kažeta na nove težave, saj, če sprejmemo, da je lahko dokumentacija ali nek stavek umetnost, izgubimo mejo med umetnostjo in drugimi disciplinami (npr. znanostjo). Tako je torej konceptualizem *premalo »umetniški«*, saj premalo poudarja značilno formo/obliko umetnosti. Posledično je umetnost lahko karkoli, takšna teorija pa je spet preširoka.

Kot vidimo, sta tudi formalizem in konceptualizem *kot posamični teoriji* problematični. Vendar pa vsaka od njiju – za razliko od ostalih omenjenih teorij umetnosti – poudarja en pomemben vidik umetnosti, ki se zdi korekten/smiseln/pravilen. Takoj se pojavita naslednji vprašanji: »Ali je potem mogoče dobiti korektno/pravo/ustrezno teorijo umetnosti *tako, da obe teoriji združimo v eno skupno?*« in »Ali je le-ta potem najbolj korektna/prava/ustrezna teorija umetnosti, ki jo lahko ustvarimo?«. V naslednjih razdelkih bom poskušal pokazati, da sta odgovora na obe vprašanji *pritrtilna*.

3 Kombinirana teorija umetnosti: *formalistični konceptualizem*

3.1 Zakaj formalizem in zakaj konceptualizem? Zakaj forma/oblika in zakaj sporočilo/ideja?

Kot prvo, formalizem ima prav (in konceptualizem se moti), ko trdi, da mora umetnost imeti neko značilno FORMO/OBLIKO, saj, kot že rečeno, *lahko le tako umetnost ločimo od drugih disciplin (npr. znanosti)*.¹⁵ In v čem se FORMA/OBLIKA umetnosti loči od, recimo, znanosti? Za znanost je značilno,

¹⁴ To lepo ponazarja naslednji stavek: »Slika ne visi v galeriji zato, ker je umetnina, temveč, nasprotno, je umetnina zato, ker visi v galeriji.« (Kante, 2001: 26)

¹⁵ Zdaj nam je verjetno že jasno, zakaj.

da govori v *specifičnem*, za navadne bralce *težje razumljivem*, *nepristranskem*, *ne-normativnem* (*deskriptivnem*) in *hladnem*, *brezčutnem* jeziku (obliki).¹⁶ Umetnost je, po drugi strani, predvsem *normativna*, povezana je tudi z *domišljijo* (govori tudi o tem, *kakšno bi nekaj lahko bilo*) in *fikcijo* (govori tudi o tem, *kakšno je nekaj ne-dejanskega*), govori v *preprostem*, za »navadne« ljudi *brez težav razumljivem* jeziku (obliki). Prav tako se v umetnosti ne *računa*, *eksperimentira*, *opazuje* (kakor se v znanosti), temveč se *riše*, *piše*, *poje*, *igra*. Skratka, umetnost se ukvarja z drugimi stvarmi in jih, kar je tu bistveno, prikazuje/sporoča *na drugačen način*. »Formo/obliko« lahko zato razumemo kot »NAČIN sporočanja idej«. Torej, forma/oblika je ta meja, ta kriterij, ki umetnost loči od drugih disciplin (npr. znanosti) in umetnost reši pre-širokosti. Če namreč neko delo nima umetniške forme/oblike, potem to delo pač ni umetnost. (Isti princip velja tudi za znanost in druge discipline.)

Vendar pa, kot smo videli, formalizem »forme/oblike« ne more definirati kot poseben, tj. umetniški način sporočanja idej. Pri formalizmu samem namreč sporočanje idej nima kaj iskati, je nepomembno. Le če ga *združimo s* konceptualizmom oziroma, povedano drugače, samo, če zagovarjamo t. i. »*formalistični konceptualizem*«, lahko formo/obliko definiramo na tak način. Zakaj pa je ravno »način SPOROČANJA IDEJ« tako pomemben? Kot prvo, *ali ni že za vsako disciplino značilno, da sporoča neke ideje (o nečem govori)?* Recimo, fizika sporoča ideje o obnašanju snovi v prostoru in času, biologija o živih organizmih, kemija o kemijskih elementih in njihovih značilnostih, psihologija o človeški kogniciji in obnašanju, sociologija o človeških družbah in političnih sistemih, ekonomija o gospodarstvih itd. Zakaj potem ne bi tudi umetnost nekaj sporočala? Kot drugo, *ali ne bi bilo že nasploh neumno/nesmiselno ustvarjati, risati, pisati, komponirati, peti, če ne bi za vsem tem stalo neko sporočilo/ideja, ki bi to risanje, pisanje, petje utemeljevalo?* Ali ni lepota umetnosti ravno v odnosu med dobro narisanimi črtami, barvami, melodijo in tem, kaj je umetnik želel s temi črtami, barvami, melodijo sporočiti, torej med formo/obliko in sporočilom/idejo? *Ali ni nekaj »umetnost« ravno zaradi tega, ker je umetnik s svojo formo/obliko tako dobro predstavil to, kar je želel sporočiti?* Kot je dejal že Alain de Botton (2011):

Obstajata dve res neumni ideji, ki lebdita v modernem svetu in ki zavirata moč umetnosti: prva ideja je ta, da bi umetnost morala biti vredna zavoljo same sebe, da bi umetnost morala živeti v hermetičnem mehurčku in ne bi smela poskušati narediti nič s tem težavnim svetom. Ne bi se mogel bolj ne strinjati. Druga stvar, v katero verjamemo, pa je, da se umetnost ne bi smela razlagati, da umetniki ne bi smeli povedati, kaj nameravajo; ker če bi, bi lahko uničili urok in bi bilo za nas prelahko. Zato tudi imamo, ko smo v muzeju, tako pogosto občutek – priznajmo si –: 'Ne vem, za kaj gre.'

In res, če v umetniškem delu sporočilo/ideja ni razvidno/-a oziroma, kot želijo nekateri umetniki, filozofi in ljubitelji umetnosti goreče zagovarjati, celo nepomembno/-a, potem sploh ni jasno, v *čem je poanta* opazovanja ali poslušanja nekega dela. *Sporočilnost torej umetnosti dá nek smisel in vreden smoter*. Ali ni moč umetnosti ravno v tem, da nam sporoča ideje, ki jih zgolj besede ne morejo? Znan rek pravi: »Slika pove več kot tisoč besed.« In zakaj pove več? Ravno zato, *ker pove na način, na katerega besede ne morejo*. Tu je moč umetnosti!

In predlagam, da tisti, ki se s tem ne strinjate, razmišljate takole:

Pa četudi imate prav, kaj pa imate za izgubiti? Ker če imate prav in je umetnost dobra le za zabavo in kratkočasenje, potem bomo hitro videli, da je ta naša ideja napačna. *Umetnost lahko uči. Umetnost lahko razsvetljuje in, da, celo navdihuje. Ampak to lahko stori samo do tiste mere, do katere so jo ljudje pripravljeni sprejeti za te cilje*. Drugače so to *zgolj* črte/melodije in barve/glas na platnu/odru.¹⁷

¹⁶ Zato tudi mnogi rečejo, da ima znanost svoj jezik, namreč »znanstven jezik«.

¹⁷ Gre za malce preoblikovan govor iz filma *Good Night, and Good Luck*.

4 Sklep

4.1 Kaj torej trdi formalistični konceptualizem?

Formalistični konceptualizem trdi, da je (oz. mora biti) pri umetnosti pomembna tako FORMA/OBLIKA kot SPOROČILO/IDEJA. Če ponazorim na primeru pesmi: *melodija* in *petje* predstavljata formo/obliko, *tekst* pesmi pa sporočilo/idejo. Definicija umetnosti se tako po formalističnem konceptualizmu glasi: *umetnost je sporočanje idej na ustrezen, tj. umetniški način*. Povedano drugače: X je umetnost, če in samo če X (i) sporoča ideje in (ii) to stori na ustrezen, tj. umetniški način.



Slika 3: Primer slikarske umetnosti po formalističnem konceptualizmu.

Reference

De Botton, A. (julij 2011). *Atheism 2.0* [Video]. Pridobljeno 20. 2. 2015, iz http://www.ted.com/talks/alain_de_botton_atheism_2_0#t-18473

Kante, B. (2001). *Filozofija umetnosti*. Ljubljana: Jutro.

Kante, B. (2005). *Umetnost kot forma*. Neobjavljeno delo.

Kante, B. (2007). *Konceptualna umetnost*. Neobjavljeno delo.

Kante, B. (2011). *Estetika in filozofija umetnosti*. Maribor: Aristej.

Vezjak, B. (2006). Plato's Meno in focus. *Zofijini ljubimci: društvo za razvoj humanistike*. Pridobljeno 20. 12. 2014, iz http://zofijini.net/modrost_meno/

Tim Koprivnik: Ne gre za opisovanje realnosti, gre za uporabnost/It Is Not About Describing Reality, It Is About Pragmatism

POVZETEK

Članek se ukvarja s temeljnimi epistemološkimi vprašanji v filozofiji znanosti, kot so: *kako se znanstveni koncepti, propozicije, formule, teorije, razlage, interpretacije nanašajo na realnost; kaj je cilj znanosti; kako znanost upravičuje in kako (če sploh) znanost napreduje*. V prvem delu se predstavita dve glavni filozofski stališči na omenjena vprašanja – (znanstveni) realizem in pragmatizem. V 2. delu se poskuša preko *znanstvenih* spoznanj (preko spoznanj iz teorije evolucije in kognitivne znanosti) podpreti pragmatizem in ovreči realizem.

Ključne besede: filozofija znanosti, realizem, pragmatizem, evolucija, kognitivna znanost.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The article examines the following fundamental epistemological questions in philosophy of science: *how scientific concepts, propositions, formulas, explanations, interpretations, and theories refer to the reality; what is the goal of science; how does the justification process in science work; and how (if it all) can science progress*. In the first part of the article two basic philosophical positions that endeavour to answer these questions are presented – (scientific) realism and pragmatism. In the second part of the article an attempt is made, via *scientific* findings (through findings from the theory of evolution and cognitive science), to support pragmatism and refute (scientific) realism.

Key words: philosophy of science, realism, pragmatism, theory of evolution, cognitive science.

The article was proofread by Tina Peruš.

Uvod

Vprašanja, *kako se znanstveni koncepti, propozicije, formule, teorije, razlage, interpretacije*¹⁸ *nanašajo na realnost, kaj je cilj znanosti, kako znanost upravičuje in kako (če sploh) znanost napreduje*, so osrednja epistemološka vprašanja, na katera poskušajo odgovoriti stališča v filozofiji znanosti. In ker med filozofi še vedno obstaja veliko nestrinjanja glede moči *filozofskih* argumentov, ki pričajo v prid enemu izmed stališč na omenjena vprašanja,¹⁹ poskušam v tem članku pokazati, da tudi *znanstvena* spoznanja (spoznanja iz teorije evolucije in kognitivne znanosti) očitno podpirajo zgolj eno stališče. Kako to storijo, pa bom pokazal takoj po predstavitvi obeh glavnih filozofskih stališč.

1. del: predstavitev filozofskih stališč

¹⁸ Med vsemi temi pojmi obstaja izredna sorodnost, tako da tisto, kar velja za enega izmed njih, velja tudi za vse ostale. Bom pa v nadaljevanju govoril zgolj o teorijah.

¹⁹ Sam sem sicer dokazoval (v diplomski nalogi), da vsaj en filozofski argument (*poddoločenost teorije*) očitno in načelno podpira zgolj eno stališče, namreč tisto, katerega podpirajo tudi znanstvena spoznanja.

1.1. (Znanstveni) realizem²⁰

Realizem zagovarja, da so znanstvene teorije *opisi (slike)*, ki *posnemajo (reprezentirajo)*²¹ realnost oziroma lastnosti bitnosti v njej, in da vse bitnosti, ki jih teorija postulira, tudi *zares obstajajo* tako, kot trdi teorija.²²

Realisti tako zagovarjajo *korespondenčno* oziroma *slikovno teorijo* resnice,²³ ki resnico definira kot *propozicijo, ki korespondira (se sklada) z realnostjo*, oziroma kot *opis (slika), ki posnema realnost*.²⁴ In ker je resnica po tej teoriji »*transcendentna* v odnosu do kognitivnih zmožnosti« (Borstner, 1995: 28; poševni poudarek je moj), realisti zagovarjajo *metafizično upravičitev* teorij: teorija je *upravičena, ker korespondira z realnostjo – oziroma ker posnema (reprezentira) realnost*. Iz povedanega pa je tudi očitno, da je po realizmu cilj znanosti *opisovanje (odkrivanje) realnosti in bitnosti, ki v njej obstajajo*; način, kako znanost napreduje pa prav tako: *napreduje tako, da odkriva vedno več bitnosti in njenih lastnosti*.

A tudi realisti sami se zavedajo ene velike težave, ki jo ima korespondenčna teorija resnice, namreč:

Če bi bila resnica nekaj, kar korespondira z dejstvi, potem bi lahko preverili naše prepričanje, da p, če in samo če bi lahko nekako soočili p z relevantnim delom realnosti in potrdili, da se oba 'skladata' oziroma 'ujemata'. Ker *takšne primerjave nikakor ne moremo opraviti*, intuitivno privlačna ideja, da je resnica korespondenca z realnostjo, ironično vodi do nečesa, česar praktično nihče ne želi sprejeti – namreč skepticizma. (McDermid, 1998: 776; poševni poudarek je moj)

Vendar pa se sedaj domislijo nove taktike, kako ubraniti korespondenčno teorijo. Sedaj bodo trdili, da takšne primerjave sploh ne rabimo opraviti, ker že *uporabnost (uspešnost)* teorije dokazuje, da je teorija *resnična (da posnema realnost)*, in da bitnosti, ki jih postulira, *obstajajo* tako, kot trdi sama.

Iz vsega povedanega lahko sedaj izluščimo tri bistvene teze, ki jih zagovarja realist:

²⁰ Od sedaj naprej bom govoril kar o »realizmu«.

²¹ Naj izpostavim, da je reprezentacija lahko samo tisto, kar realnost prikaže (opiše) takšno, kakršna je zares, torej *nekonstruirano*. Zato ugovor, da *tudi slaba reprezentacija je reprezentacija* oziroma da *tudi slabo posnemanje realnosti je posnemanje realnosti*, ni nič drugega kot prazno besedičenje. Ali bi tudi za slepega človeka rekli, da slabo (slepo) vidi oziroma slabo (slepo) posnema realnost? Seveda ne!

²² Veliko realistov se sicer s takšno predstavitvijo realizma ne strinja, saj trdijo, da obstajata *dva tipa realizma – ontološki* (ki »predpostavlja [postulira] *obstoj individualnih bitnosti* določene teorije, ne pa tudi *obstoj univerzalij, relacij, intenzij [vsebin, zbirov lastnosti], matematičnih konstruktov*) in *semantični* (ki trdi, »da so znanstvene *teorije resnične ali neresnične*, odvisno od tega, ali *pravilno opišejo*²² svet ali ne«) – in da sta med seboj ločena in da lahko zagovarjamo enega, ne da zagovarjamo tudi drugega (Hacking, 1983, v Ule: 239; vsi poudarki so moji).

Naj podam dva razloga, zakaj je trditi kaj takšnega nekorektno: prvič, filozofije znanosti v prvi vrsti sploh ne zanima, *ali nekaj obstaja ali ne*, temveč, *kako se teorije nanašajo na realnost*, kar pa pomeni, da se realist ne more izmuzniti zgolj z ontološkim realizmom; drugič in pomembneje, ontološki realizem ne zagovarja, da *nekaj (karkoli že) obstaja*, temveč *kaj (nekaj točno določenega) obstaja*, kar pa pomeni, da ga sploh ne moremo ločiti od semantičnega realizma, ki odgovarja na vprašanje, *kaj/kakšen je svet in bitnosti v njem*. Če obrazložim na primeru: ko ontološki realizem zatrdi, da *atom* obstaja, ne zatrdi samo, da *nekaj* obstaja, temveč tudi, *kaj* obstaja, torej nek *nekaj, kar ima takšne in takšne lastnosti*. In kakšne lastnosti ima? No, pa smo že pri semantičnem realizmu. Torej: ni mogoče, da si ontološki realist, ne da bi bil tudi semantični realist. In obratno: ne moreš biti semantični realist, ne da bi bil tudi ontološki realist. Realist si lahko le v kompletu.

²³ Nekateri realisti sicer zagovarjajo *deflacijsko teorijo resnice*, vendar povsem neupravičeno. Realist je namreč *zavezan* k zagovoru teorije resnice, ki je *metafizične* narave, deflacijska pa to ni.

²⁴ To teorijo resnice bi lahko predstavili tudi takole: »ni razlike [ali pa vsaj ne *bistvene*]* med resnico in realnostjo, s katero [resnica] korespondira« (Moore, 1902, v Glanzberg, 2014; oba poudarka sta moja).

* To omilitev dodajajo »zmerni realisti«, ki se zavedajo težav »klasičnega realizma«, ne želijo pa sprejeti pragmatizma. Težava je v tem, da ni jasno, kako naj bi ta omilitev sploh še imela kak smisel. Na voljo imamo namreč zgolj dve možnosti: ali zagovarjamo, da so naše teorije opisi, ki posnemajo realnost, ali pa to zavračamo in zagovarjamo, da so naše teorije zgolj uporabni instrumenti.

1. *teza metafizičnega gnosticizma*: bitnosti, ki jih znanstvena teorija postulira, obstajajo od teorije neodvisno;
2. *teza reprezentacionalizma*: znanstvene teorije so opisi, ki korespondirajo z realnostjo;
3. *teza metafizičnega upravičenja*: uporabnost teorije dokazuje, da je teorija resnična (da posnema realnost), in da bitnosti, ki jih postulira, obstajajo tako, kot trdi sama.

1.2. Pragmatizem

Pragmatizem (instrumentalizem)²⁵ zagovarja, da so znanstvene teorije zgolj *uporabni instrumenti (orodja)* »za operiranje in manipuliranje s predmeti iz izkustva« (Ule, 1992: 247) »in da njihove vrednosti (ali, če želite, resničnosti²⁶) niso merjene s tem, ali dobesedno opisujejo [posnemajo, reprezentirajo] realnost«, temveč »glede na nj[ihovo] uspešnost v aktivnem reševanju problema oziroma »glede na njeno funkcijo v človeški praksi«. To pa zato, ker pragmatizem »zavrača, da je mogoče spoznati, ali so teorije resnične ali ne [ali posnemajo, reprezentirajo realnost]«²⁷ (Mastin, 2008; vsi poudarki so moji). Pragmatizem si torej ne zastavlja vprašanja, »ali ta perspektiva [teorija] prikazuje stvari takšne, kakršne so zares?²⁸, temveč 'kakšne so praktične implikacije [kaj si z njo lahko začnemo], če sprejmemo to perspektivo [teorijo]?'« (Buckingham idr., 2011: 228–229; vsi poudarki so moji). Za pragmatiste je pravzaprav celotna znanost en sam velik instrument, ki nam omogoča *reševati probleme* in dobro *funkcionirati*: omogoča nam ali pravilno *napovedovati* pojave v realnosti²⁹ ali ustvarjati *tehnologijo* (medicinsko, telekomunikacijsko, inženirsko, industrijsko itn.) ali pa kako drugače *razširjati* naša obzorja (recimo, preko *učenja iz napak* iz preteklosti). In tako je po pragmatizmu tudi cilj znanosti *reševanje (novih) problemov* in *boljše funkcioniranje*; način upravičenja teorij *pragmatičen*: *upravičeno je, ker/kar deluje*; način, kako znanost napreduje, pa prav tako: *napreduje tako, da je čim bolj uporabna (da reši nove probleme in/ali da reši stare probleme bolje)*.

Tri bistvene teze, ki jih zagovarja pragmatist, so torej:

²⁵ »Pragmatizem« in »instrumentalizem« sta dva različna izraza za isto stališče. Sta torej sinonima. Nekateri preferirajo izraz 'pragmatizem', drugi 'instrumentalizem'. Sam bom v tem članku uporabljal izraz 'pragmatizem'.

²⁶ Pragmatisti sicer niso privrženci pojma 'resnica' ('resničnost'), to pa zato, ker se jim zdi nejasen, nekoristen, ali pa vsaj zavajajoč (Fenstermacher in Sanger, 1998: 470). Večina filozofov (in verjetno kar velika večina ljudi) si namreč resnico tipično predstavlja kot nekaj metafizičnega oziroma transcendentnega, brezčasnega, nespremenljivega, nepluralnega (zaprtega za različne izhode) in od prakse ločenega, kar pa je za pragmatiste neumnost. Zakaj, glej: C. Hookway (2016), Pragmatism. V E. N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

V kolikor pa že govorijo o resnici, jo preprosto *enačijo* z »uporabnostjo« oz. »uspešnostjo« oz. »koristnostjo«: ideja (teorija) »je koristna, ker je resnična« oziroma »je resnična, ker je koristna« (James, 2002: 112). Ali pa: »Resnične ideje [so tiste, ki] nas vodijo v koristne verbalne in pojmovne predele kot tudi neposredno k uporabnim čutno zaznavnim ciljem. Vodijo h konsistentnosti, stabilnosti in k tekočemu človeškemu občevanju. Vodijo stran od ekscentričnosti in izolacije, od jalovega in neplodnega mišljenja. (James, 2002: 116–118; poudarek v oglatem oklepaju je moj). In še: »'Resnično', povedano na kratko, je zgolj *ekspedient** v načinu našega mišljenja, tako kot je 'pravilno' zgolj *ekspedient* v načinu našega ravnanja. Ekspedient v skorajda katerem koli pogledu; in ekspedient dolgoročno in v celoti, seveda.« (James, 1907: 106; okrepljeni poudarek je moj)

* »Ekspedient« [expedient] je *nekaj, kar učinkovito reši nek zastavljen problem* oziroma *neko »ravljanje*, ki je koristno [uporabno/uspešno/učinkovito]« (Dictionary.com, b.d.; oba poudarka sta moja).

Kot vidimo, je torej za pragmatiste resnica dinamična, spremenljiva, pluralna (odprta za različne izhode), instrumentalna in praktična.

²⁷ Pragmatizem torej zavrača korespondenčno teorijo resnice.

²⁸ Kot smo videli, si takšno vprašanje zastavlja realizem.

²⁹ Da namreč ne bo pomote: pragmatizem ne zavrača, da realnost (svet) obstaja; pragmatizem zgolj zavrača, da jo lahko opišemo (reprezentiramo). To je velika razlika!

1. *teza metafizičnega agnosticizma*: ker *ne moremo* vedeti, ali bitnosti, ki jih postulira znanstvena teorija, obstajajo tudi od teorije neodvisno, lahko zgolj rečemo, da *nekaj* (*karkoli pač že*) obstaja, ne moremo pa tudi reči – vsaj upravičeno ne –, *kaj* obstaja in *kakšna* je dejanska narava realnosti;
2. *teza antireprezentacionalizma*: znanstvene teorije »nimajo nič več reprezentacijskega odnosa do intrinzične narave realnosti kot je ima mravljinčarjev rilec ali utičarjeva sposobnost pletenja« (Rorty, 1998), zato naše znanstvene teorije niso opisi (slike), ki korespondirajo z realnostjo, temveč zgolj uporabni instrumenti, ki nam omogočajo reševati probleme in dobro funkcionirati;
3. *teza praktičnega kriterija*: uporabnost teorije *ne* dokazuje, da je teorija resnična (da posnema realnost), in da bitnosti, ki jih postulira, obstajajo; uporabnost je uporabnost in nič več.

2. del: znanstvena ocenitev filozofskih stališč (kaj pravijo znanstvena spoznanja)

Da pokažemo, da je pragmatizem prepričljivo (realizem pa neprepričljivo) stališče, moramo znanstveno dokazati naslednje:

1. da realnost (re)konstruiramo,
2. da ne reprezentiramo realnosti in
3. da »uporabno« ne pomeni isto kot »posnemati realnost«.

Kot prvo, kar ugotavljajo evlucijski znanstveniki, je to, da naravni selekciji (ki je glavno gonilo evolucije) vsaj *po nujnosti* ne gre za zaznavo, ki posnema (reprezentira) realnost, temveč za zaznavo, ki je pač *adaptivna* (*uporabna*). Povedano drugače: ugotavlja se, da je ideja, da je vid uporaben natančno zato, ker je reprezentativen, oziroma da obstaja enačaja med *reprezentativnim* in *adaptivnim* (*uporabnim*) zaznavanjem, z vidika teorije evolucije neprepričljiva (Hoffman, 2015). Ali, če povemo res na kratko: ugotavlja se, da »uporabno« ne pomeni isto kot »posnemati realnost«. Za eno upravičitev, da je temu tako, nam lahko služi *primer z avstralskimi draguljastimi hroščki*:

Avstralski 'draguljasti' hrošček je jamičast, bleščeč in rjav. Samica te vrste ne more leteti. Samec leti in, seveda, išče vročo samico. Ko jo najde, pristane in se pari. Obstaja pa še ena vrsta v avstralski divjini, tj. homo sapiens. Samci te vrste imajo velike možgane, ki jih uporabljajo za lovljenje hladnega piva. In ko ga najdejo, ga spijejo in včasih odvržejo nazaj v divjino. Sedaj, kot se izkaže, so te steklenice piva jamičaste, bleščeče in rjave. Samci avstralskih draguljastih hroščkov se plazijo vse povprek teh steklenic v želji, da bi se parili. Izgubijo ves interes za prave samice. Klasičen primer samcev, ki zapustijo samico zaradi steklenice. Vrsta avstralskih draguljastih hroščkov je *skoraj izumrla*. Avstralija je morala spremeniti svoje steklenice, da je lahko rešila te hroščke. Torej, samci so uspešno našli samice tisoče, morda milijone let. *Izgledalo je, da vidijo realnost takšno, kakršna je v resnici, vendar očitno to ne drži. Evolucija jim je dala hek [hack]. Samica je karkoli, kar je jamičasto, bleščeče in rjavo; večje kot je, boljše je. Tudi ko so se plazili vsepovsod okrog teh steklenic, samci niso spoznali svoje napake.* (prav tam; vsi poudarki so moji)

Kar torej kaže zgornji primer, je to, da evoluciji *vsaj po nujnosti* ne gre za to, da bi organizmom reprezentirala dejansko realnost, ampak zgolj omogočila uspešno funkcioniranje. Evoluciji je pomembna zgolj *adaptivnost* (*uporabnost*) oziroma *fitnes*. Posnemanje realnosti je z evlucijskega vidika že nepotreben, odvečen bonus, očitno celo tolikšen, da te do izumrtja lahko spravijo kar steklenice piva!

A že slišimo nekoga reči: »Seveda, oni [hroščki] so preprosta bitja, ampak zagotovo pa ne sesalci. Sesalci si ne pomagajo s triki [heki].« (prav tam; oba poudarka v oglatem oklepaju sta moja) Čeprav ta

ugovor ni nič drugega kot lep prikaz naše antropocentrične zaslepljenosti, zaradi česar ga ne bi smeli jemati resno,³⁰ lahko ta ugovor ovržemo tudi z *ugotovitvami iz računalniške simulacije »evolucijske igre«*³¹, ki operirajo z dvema spremenljivkama: (1) reprezentacija realnosti vs. (2) težnja k fitnesu. In kakšni so rezultati? V skoraj vsaki simulaciji so organizmi, ki niso videli nič realnosti, a bili programirani s težnjo k fitnesu, spravili organizme, ki so videli realnost takšno, kakršna je v resnici, k izumrtju. (Hoffman, 2015) Zaključek je lahko en sam: *realnost (re)konstruiramo, (z znanstvenimi teorijami) ne reprezentiramo realnosti in »uporabno« ne pomeni isto kot »posnemati realnost«*.

Ker pa je to spoznanje tako neintuitivno, si seveda želimo konkretnejše razlage, zakaj reprezentiranje realnosti *ni* adaptivno (uporabno). Do sedaj smo namreč omenili le, da se evolucijsko *ne spleča*. A *zakaj* se ne spleča? Pomagajmo si z metaforo z namizjem računalnika:

Predpostavimo, da je tukaj modra pravokotna *ikona* v spodnjem desnem kotu tvojega namizja. Ali to pomeni, da je tudi *sama datoteka* [ki jo ikona reprezentira] modra in pravokotna in živi v spodnjem desnem kotu tvojega računalnika? Seveda ne. Ampak to so edine stvari, ki jih lahko trdiš o čemer koli na tvojem namizju – ima barvo, pozicijo in obliko. To so edine kategorije, ki so ti na voljo, in navkljub temu nobena od njih ni resnična o datoteki *sami* ali čemer koli v računalniku. *Niti ni mogoče, da bi bile resnične. To je zanimiva stvar. Ne bi bil zmožen ustvariti pravilnega opisa notranjosti tvojega računalnika, če bi bil tvoj celoten pogled realnosti omejen na namizje. In tvoje namizje je navkljub temu uporabno [useful].* Ta modra pravokotna ikona vodi moje vedénje in skrije kompleksno realnost, ki je ne rabim poznati. To je glavna ideja. *Evolucija nas je oblikovala z zaznavami, ki nam dovoljujejo [omogočajo] preživetje. Usmerja [guide] adaptivno vedénje. Ampak del tega pomeni, da nam skrije stvari, ki jih ne rabimo poznati. In to je v glavnem vsa realnost, karkoli bi realnost že lahko bila. Če bi moral ves svoj čas porabiti za ugotavljanje le-te, bi te tiger že pojedel.* (Hoffman, 2016; vsi poudarki so moji)

Da človeška zaznava in kognicija nista pasivni, neposredni in reprezentativni, temveč aktivni, posredni, specifični, omejeni in nerepresentativni, lahko pokažemo tudi z *vizualnimi iluzijami in primerki ljudi, ki realnost vidijo drugače*. Zaradi formalnih omejitev članka jih tukaj zgolj naštevam (in še to zgolj nekaj) z upanjem, da jih boste preučili sami:³² (1) *iluzorno prepričanje (občutek), da vso realnost zaznavamo »z visoko resolucijo«, torej kvalitetno, natančno, točno*; (2) *slepota za spremembe* (lep primer: eksperiment zamenjave osebe); (3) *iluzije dvoumne slike* (lep primer: iluzija obraz-vaza); (4) *iluzije gibanja*; (5) *slepota za zaznavanje gibanja* (nekateri ljudje vidijo realnost kot serijo posnetkov, kjer se en posnetek zgodi za drugim brez kakršnega koli premikanja, gibanja).

Morda se sprašujete, kaj imajo iluzije opraviti z realizmom in pragmatizmom. Naj vam na to vprašanje odgovorijo kar nevroznanstveniki sami: kar iluzije kažejo, je to, da »[n]e samo, da je naše zaznavanje sveta konstrukcija, ki zunanosti ne reprezentira natančno, temveč imamo tudi neupravičen [varljiv] vtis o polni, bogati sliki [realnosti], čeprav zaznavamo le tisto, kar moramo, in nič več.« (Eagleman, 2012: 28; vsi poudarki so moji) Z drugimi besedami: iluzije kažejo, da »[t]o, kar vidimo, ni nujno tisto, kar je tam zunaj: *zaznava je konstrukcija naših možganov*, in njihova *edina naloga je ustvarjati uporabno zgodbo* na naši ravni interakcije (recimo, z zrelim sadjem, medvedi in partnerji).« (prav tam: 193; vsi poudarki so moji) Zaključek je torej ta: *realnost (re)konstruiramo, (z znanstvenimi teorijami) ne reprezentiramo realnosti in »uporabno« ne pomeni isto kot »posnemati realnost«*.

³⁰ J. von Uexküll je lepo izpostavil, da ima vsako bitje svoj specifičen, omejen »umwelt« [self-centered world] za univerzalnega in nujnega, edinega pravega (1909, v Dolenc, 2014: 75).

³¹ Te simulacije »evolucijske igre« so eksperimentalno mogoče zato, ker je evolucija matematično natančna teorija – tj. mogoče jo je povsem natančno zapisati v obliki matematičnih formul (Hoffman, 2015).

³² Za obsežen prikaz iluzij predlagam: M. Bach (2016), *Optical Illusions & Visual Phenomena* (dostopno na: <http://www.michaelbach.de/ot/>). Za pojasnilo nekaterih glavnih pa: D. Eagleman (2012), *Incognito*, Edinburgh: Canongate Books, str. 20-54.

Tretja zadeva, ki lahko dokaže omenjene teze, pa so naše *interpretativne* (pojasnjevalne, razlagalne, teorijske) težnje. Bistvene se mi zdijo predvsem naslednje štiri: (1) *težnja po vzorčnosti* (pomenskosti, smiselnosti), (2) *težnja po agentnosti*, (3) *težnja po vzročnosti* in (4) *težnja po metaforičnosti* (utelešenosti).

Kar se tiče *težnje po vzorčnosti* (pomenskosti, smiselnosti): ljudje smo nagnjeni k temu, da v vsaki stvari, situaciji, dogodku ustvarimo nek *pomenski vzorec*, neko *smiselno razlago* (zgodbo) – in to *tudi tam, kjer te(ga) sploh ni*. To pa pomeni, da potemtakem pojave v svetu vidimo in pojasnjujemo zelo *selektivno*. Še več, ugotavlja se, da nekateri ljudje (ljudje z ločenima možganskima hemisferama in ljudje z anosognozijo) vidijo (najdejo) neke vzorce, ki jih večina drugih ljudi ne (Eagleman, 2012: 133–138). Vendar, ali obstaja kakšen *načelen* razlog, da le-ti vidijo nereprezentativne (nedejanske) vzorce, ostali pa reprezentativne (dejanske)? Ali se lahko od svojega videnja in pojasnjevanja realnosti odklopimo in jo zaznamo takšno, kakršna je zares? Ali obstaja v možganih ljudi, ki vidijo drugačne vzorce, neka nalepka, na kateri piše »Ti možgani ne posnemajo realnosti.«? Seveda ne! Ti ljudje pač vidijo tiste vzorce, ki jim jih skonstruirajo njihovi omejeni in specifični možgani, mi pa tiste, ki nam jih skonstruirajo naši omejeni in specifični možgani. In zato sta edina kriterija, s katerima lahko ocenimo zaznavo enih in drugih, zgolj *soglasje* med ljudmi in *uporabnost* (v čem je uporabna ena, v čem druga; zakaj ena ni uporabna, druga pa je itd.).

Kar se tiče *težnje po agentnosti*: ljudje smo nagnjeni k temu, da v stvareh vidimo neko *intencionalnost* in *avtonomijo* oziroma na kratko, *agentnost* (Shermer, 2010). Shermer preko te težnje pojasnjuje, zakaj smo ljudje še posebej nagnjeni k verjetju v nadnaravne akterje (v bogove, duhove, vesoljne sile ipd.), ki vodijo oz. usmerjajo vso (ne)živo naravo. Drugi znanstveniki dokazujejo, da je ta težnja glavni razlog, zakaj smo ljudje prirojeni dualisti (zakaj intuitivno ločujemo med fizikalnim in duševnim, med živim in neživim) in zakaj verjamemo v »esence« (v bistvene lastnosti stvari). Vendar: zakaj ta težnja ne bi mogla pojasnjevati tudi tega, zakaj ljudje pojasnjujemo svet z naravnimi (in ne nadnaravnimi) fizikalnimi (in ne mentalnimi) silami, vzroki, materijo in energijo? Ali namreč ne drži, da tudi vsemu temu pripisujemo neko intencionalnost in avtonomnost? Ali ni res, da tudi sile razumemo za neke »usmerjevalke«?! In kaj so vzroki druga kot neke »sile«?! Quine je lepo rekel: »... v jedru epistemološkega [tj. načelnega, metafizičnega] stališča se fizični predmeti in bogovi razlikujejo *samo po stopnji* in *ne po vrsti*. Obe vrsti entitet vstopata v naše pojmovanje *samo kot kulturni* [ali, splošneje, kot človeški] *postulati*.« (1961: 44; vsi poudarki so moji)

Težnja po (enosmerni) vzročnosti: ljudje smo nagnjeni k temu, da vse pojasnjujemo (enosmerno) vzročno. Vendar, kaj če sama realnost sploh ni vzročna in je vzročnost le naša konstrukcija, ki jo v realnost vsadimo? Ali pa vsaj ni na takšen način vzročna, kot mi mislimo, da je, in je tako naše zaznavanje vzročnosti *rekonstruirano*? Da ne boste mislili, da je to prazno filozofsko špekuliranje! Kar namreč trdijo kognitivni znanstveniki, je to, da niti samo delovanje možganov ne poteka enosmerno vzročno, torej iz točke A v točko B in nadalje v točko C, temveč da obstajajo tudi *povratne zanke* iz točke C v točko B, iz točke C v točko A, iz točke B v točko A itd., zaradi česar »[c]elotno delovanje v možganih izgleda precej bolj kot *tržnica* kot pa *tekoči trak*.« (Eagleman, 2012: 46; vsi poudarki so moji) A to ni še nič. Različne vizualne iluzije in efekti kažejo, da se naše tipično vzročno pojasnjevanje dá celo *izkriviti*. Lep primer za to so *govorniške iluzije* (npr. *McGurkov efekt*) in *iluzorni efekt bliska* (prav tam: 47). In to celo tako izkriviti, da lahko tudi *smer* vzročnosti začnemo zaznavati in pojasnjevati drugače (obratno). Da, prav ste prebrali. Nekaj, kar načeloma zaznavamo in pojasnimo kot učinek, lahko ob posebnih adaptacijah naših možganov zaznamo in pojasnimo kot vzrok. In obratno: kar zaznamo in pojasnimo kot vzrok, lahko zaznamo in pojasnimo kot učinek. Da že vse to ne bi bilo dovolj, nam *Michottejeve demonstracije zaznavanja vzročnosti* kažejo, da je vse, kar potrebujemo za to, da nekaj zaznamo in pojasnimo kot vzročnost, le prava hitrost, pravi »tajming« in prava smer.³³ To pa pomeni, da same vzročnosti v realnosti sploh ne rabi nujno biti, pa jo bodo naši možgani kljub temu

³³ Če ne verjamete, glejte: <http://cogweb.ucla.edu/Discourse/Narrative/michotte-demo.swf>.

skonstruirali. A naj podam še dve zelo pomembni spoznanji glede našega zaznavanja časa (ki je eden izmed pogojev za dojemanje vzročnosti): kot prvo, če se nekaj dogaja prehitro, tega možgani sploh *ne morejo zaznati* (prav tam: 52); kot drugo, tudi naše dojemanje *trajanja* je odvisno od veliko faktorjev, recimo od, verjeli ali ne, velikosti ali pa barve predmeta (prav tam)! Zato ni čudno, da je zaključek nevroznanstvenikov ta, da sta »čas [in vzročnost] *mentaln[i] konstrukcij[i]*, ne pa toč[na] [reprezentativna] baromet[ra] tega, kar se dogaja 'tam zunaj'«.« (prav tam: 52; vsi poudarki so moji).

Kar pa se tiče *težnje po metaforičnosti (utelešenosti)*: Lakoff, Johnson in Núñez preko spoznanj iz kognitivne znanosti dokazujejo, da je naša kognicija *utelešena* [embodied], kar pomeni, da je velik del našega jezika (tj. tisti, s katerim teoretiziramo, razlagamo, interpretiramo pojave v realnosti) – *metaforičen* (v smislu utelešenosti)³⁴ in zato *omejen* ter *specifičen*,³⁵ ne pa reprezentativen (torej tak, da prikaže pojave v realnosti takšne, kakršni so zares) (Lakoff in Johnson, 2003: 247). Recimo, Lakoff (b.d.) izpostavlja, da obstaja vsaj *dvajset* razumevanj vzročnosti, ki so vse metaforične narave: vzroke lahko razumemo kot »povezave«, »poti«, »izvore«, »sile«, »korelacije«, »esence« itd. Zakaj je to pomembno? Zato, ker vse te metafore vzročnosti vodijo do povsem *drugačnih, celo povsem neprimerljivih*, sklepanj in opisov nekih vzročnih pojavov (za pojave pa trdimo, da so vsi – ali pa vsaj skorajda vsi – vzročni). To seveda implicira, da znanstvenih teorij ne smemo razumeti za *opise*, ki posnemajo realnost, temveč zgolj za uporabne *instrumente*, ki omogočajo uspešno operiranje in manipuliranje s predmeti iz izkustva. A obstaja še en razlog, zakaj je bistveno, »da teh metafor ne jemljemo dobesedno [tj. kot opisov, ki reprezentirajo realnost], pa četudi nas to pusti v stanju brez kakršnega koli dobesednega razumevanja.« (Lakoff, b.d.; poudarek v oglatem oklepaju je moj). Zgodi se namreč lahko (in zgodi se pogostokrat), da te metafore vodijo v očitne nesmisle in/ali nezdružljivosti z ostalimi metaforami. Kot primer lahko vzamemo recimo Einsteinovo *metaforo, da je čas prostorska dimenzija*. Kar namreč iz te metafore sledi, je to, da »vsaj deli prihodnosti in preteklosti koeksistirajo s sedanjostjo ... [i]n da prihodnost obstaja v sedanjosti in da je vesolje determinirano« (prav tam; poudarka v oglatem oklepaju sta moja), kar pa ne priča o »norosti« te metafore, kakor se izrazi Lakoff (b.d.), temveč tudi o tem, da je povsem *nezdružljiva* z nekaterimi drugimi metaforami! Če namreč Einsteinovo teorijo razumemo kot opis realnosti (realnost je takšna, da celoten čas *že obstaja*), kako jo naj potem združimo z Darwinovo teorijo evolucije (realnost je takšna, da se organizmi *skozi čas razvijajo*)?! Če ju razumemo kot opisa realnosti, ju seveda ne moremo. Če pa ju, po drugi strani, razumemo zgolj kot uporabna instrumenta za operiranje in manipuliranje s predmeti iz izkustva, problem izgine.

Zaključek: *realnost (re)konstruiramo, (z znanstvenimi teorijami) ne reprezentiramo realnosti in »uporabno« ne pomeni isto kot »posnemati realnost«*. Pragmatizem je znanstveno podprt, realizem ovržen.

³⁴ Najlažje si je »metafore« razlagati na način Friedmanovih »kot-da-bi« opisov (1966) ali na način Quineovih »mitov« (Quine, 2001: 60), torej kot tisto, kar *ne posnema realnosti* oz. kar *ne opiše pojavov v realnosti takšnih, kakršni so zares*. Ne smemo pa kot-da-bi opisov in mitov razumeti v *običajnem (vsakodnevem) smislu*, torej kot laži (kot je, recimo, laž, če trdite, da zdaj ne berete tega stavka).

³⁵ Treba je sicer izpostaviti, da je to omenjal in dokazoval (ne sicer preko spoznanj iz kognitivne znanosti) vsaj že Wittgenstein. Kar je pri tem žalostno, je to, da znanstveniki to tako zelo radi, namerno ali nenamerno, pozabijo ali zanemarijo.

Literatura in viri

Bach, M. (9. 7. 2016). *Optical Illusions & Visual Phenomena*. Pridobljeno 11. 7. 2016, iz <http://www.michaelbach.de/ot/>

Borstner, B. (1995). *Problemi realizma: možnosti realizma v filozofiji znanosti*. Maribor: Akademski založba Katedra.

Buckingham, W., Burnham, D., Hill, C., King, P. J., Marenbon, J., Weeks, M. idr. (2011). *The Philosophy Book*. London: Dorling Kindersley.

Dolenc, S. (2014). *The genius who never existed and other short stories from science, history, and philosophy*. Ljubljana: Kvarkadabra - društvo za tolmačenje znanosti.

Eagleman, D. (2012). *Incognito*. Edinburgh: Canongate Books.

expedient. (b.d.). *Dictionary.com Unabridged*. Pridobljeno 3. 8. 2016, iz <http://www.dictionary.com/browse/expedient>

Fenstermacher, G. D. in Sanger, M. (1998). What is the Significance of John Dewey's Approach to the Problem of Knowledge? *The Elementary School Journal*, 98(5), str. 467-478. Pridobljeno 5. 5. 2016, iz <http://www.jstor.org/stable/1002325>

Friedman, M. (1966). *The Methodology of Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press, str. 3-16, 20-43. Pridobljeno iz <http://www.sfu.ca/~dandolfa/friedman-1966.pdf>

Glanzberg, M. (2014). Truth. V E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pridobljeno iz <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/>

Hoffman, D. (marec 2015). *Do we see reality as it is?* [Video]. Pridobljeno iz http://www.ted.com/talks/donald_hoffman_do_we_see_reality_as_it_is#t-580964

Hoffman, D. (21. 4. 2016). The Evolutionary Argument Against Reality. *Quanta Magazine*. Pridobljeno 15. 5. 2016, iz <https://www.quantamagazine.org/20160421-the-evolutionary-argument-against-reality/>

Hookway, C. (2016). Pragmatism. V E. N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pridobljeno iz <http://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/>

James, W. (1907). *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

James, W. (2002). *Pragmatizem*. Ljubljana: Krtina.

Lakoff, G. in Johnson, M. (2003). *Metaphors We Live By*. London: University of Chicago Press. Pridobljeno iz <http://shu.bg/tadmin/upload/storage/161.pdf>

Lakoff, G. (b.d.). Philosophy In The Flesh: A Talk With George Lakoff. V. J. Brockman (ur.), *Edge.org*. Pridobljeno iz <https://www.edge.org/conversation/philosophy-in-the-flesh>

Mastin, L. (2008). Instrumentalism. *The Basics of Philosophy*. Pridobljeno 19. 5. 2016, iz http://www.philosophybasics.com/branch_instrumentalism.html

McDermid, D. (1998). Pragmatism and Truth: The Comparison Objection to Correspondence. *The Review of Metaphysics*, 51(4), str. 775-811.

Michotte demonstration (b.d.). Pridobljeno 15. 5. 2016, iz <http://cogweb.ucla.edu/Discourse/Narrative/michotte-demo.swf>

Rorty, R. (1998). Truth and Progress. *Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shermer, M. (februar 2010). *The pattern behind self-deception* [Video]. Pridobljeno iz http://www.ted.com/talks/michael_shermer_the_pattern_behind_self_deception#t-1018331

Ule, A. (1992). *Sodobne teorije znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Quine, W. V. O. (1961). *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*. New York: Harper Torchbooks. Pridobljeno iz <https://ia800800.us.archive.org/16/items/FromALogicalPointOfView/QuineFromALogicalPointOfViewText.pdf>

Quine, W. V. O. (2001). O tem, kar obstaja. *Analiza 4/5*, str. 53-61.

Lea Lampret: Roman Ingarden – odnos med »sliko« in »slikarijo«/Roman Ingarden – the Relationship between “The Painting” and “The Painted Canvas”

POVZETEK

Razprave, ki segajo na področje filozofije umetnosti in estetike, izhodišče za estetsko izkušnjo iščejo znotraj raznolikega sveta umetnosti, s tem pa umetniškemu delu pripisujejo status nosilca estetske vrednosti. Pričujoči članek je nastal kot odziv na knjigo "*Eseji iz estetike*" (1980), ki združuje tri pomembne razprave o umetnosti slikarstva, arhitekture in glasbe poljskega filozofa Romana Ingardna. V izčrpnem eseju "*O zgradbi slike*", ki ga je Ingarden prvič izdal leta 1946, se avtorju med drugim zastavlja vprašanje o kompleksnosti zgradbe umetniškega dela. Avtor ob tem opozarja, da je splošno sprejeti izraz "slika", ki ga uporabljamo v vsakodnevnem jeziku, pravzaprav večpomenska beseda, ki potrebuje natančnejšo opredelitev. Ingarden splošni izraz "slika" opredeli s pomočjo distinkcije med materialnim nosilcem umetniškega dela, ki ga poimenuje 'slikarija', in predmetom našega ogledovanja. Namen tega članka je predstaviti kratek vpogled v življenje in delo avtorja Romana Ingardna, opredeliti fenomenološko področje estetike in poiskati filozofovo mesto v njem. Ker pa odnos med 'slikarijo' in 'sliko' ni zanimal zgolj estotov, pač pa tudi same umetnike, bomo poskušali Ingardnovemu razmišljanju poiskati paralele v umetniških krogih.

Ključne besede: estetika, fenomenologija, Roman Ingarden, slikarstvo, slika, slikarija, temeljna ploskev.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The article deals with the field of aesthetics, more precisely with the philosophical discussion of the visual arts. Primarily, it introduces and evaluates the collection of essays by the Polish philosopher Roman Ingarden *On the Structure of Paintings: A Sketch of the Theory of Art* (1946) and explicitly focuses on the author's interpretation of the ambiguous word 'painting'. For a better understanding and placing of the theme in a wider context, a short outline of the philosopher's life and work is presented, followed by a definition of the phenomenological aesthetics and Ingarden's contribution to it. The main part of the article introduces the analysis and interpretation of Ingarden's discussion on the relationship between the terms 'the painting (as a mental object)' and 'the painted canvas'. Furthermore, Ingarden's concept is improved by claims of a few art theoreticians which conclude this article about the perception of the work of art.

Key words: aesthetics, phenomenology, Roman Ingarden, painting, painting as a mental object, painted canvas, basic surface.

The article was proofread by Tina Peruš.

1. Beseda o Romanu Ingardnu

Roman Witold Ingarden (rojen 5. februarja 1893, umrl 14. junija 1970), poljski filozof, katerega delo je segalo predvsem na področja fenomenologije, ontologije in estetike, je svojo študijsko pot začel v Lvóvu in sicer s študijem matematike in filozofije (tudi psihologije). Leta 1912 je odšel v Göttingen, kjer je poslušal predavanja Edmunda Husserla, pod vplivom katerega se je navdušil za fenomenologijo, leta 1918 pa je doktoriral v Freiburgu, in sicer z disertacijo "*Intuicija in razum pri Henriju Bergsonu*". Po končanem študiju se je preselil nazaj na Poljsko, kjer je svojo karierno pot začel kot srednješolski učitelj matematike, filozofije in psihologije, leta 1933 pa je postal profesor na univerzi v Lvóvu. Po vojni – leta 1945 – se je preselil v Kraków, kjer je nastopil na mesto profesorja na Jagelonski univerzi, vendar je zaradi političnih obsodb – da se pri svojem delu poslužuje pretiranega idealizma – izgubil pravico do predavanja (profesuro so mu sicer leta 1956 ponovno vrnil). Leta 1963 se je upokojil, filozofska dejavnost pa ga je spremljala vse do njegove smrti. [Jerman, 1980, 15–17; Thomasson, 2012]

Roman Ingarden velja za enega večjih poljskih filozofov, zaslužen pa je predvsem za raziskovanje na področju epistemologije, ontologije in fenomenološke estetike, s svojim delom pa je vplival na filozofe in estete širšega evropskega področja. Njegovo najodmevnejše področje je estetika, kjer je v svojo teorijo prenesel Husserlovo metodo *antipsihologizma* (ki v ospredje postavlja logiko in njeno neodvisnost od človeka), in s tem v teoriji združil poljsko analitično in nemško filozofsko tradicijo. [Brunius, 1970, 590] Do estetike so ga privedla razmišljanja o eksistenci, natančneje zanimanje, kaj je tisto, kar umetniki zagotavlja eksistenco. Če sledimo Ingardnovemu pojmovanju eksistence (kot tistemu, s pomočjo česar tisto, kar obstaja, obstaja), potem v njegovi teoriji kmalu naletimo na razlikovanja med modusi eksistence in eksistencialnimi momenti, slednji pa so tisti, ki nam omogočajo spoznanje nekega predmeta. Moduse nadalje razdeli na štiri osnovne eksistence: *absolutno bit*, *časovno/realno bit*, *idealno/zunajčasovno bit* in *intencionalno bit*. Na področju estetike ga je zanimala predvsem intencionalna bit umetnine, torej tiste vrste bit, ki omogoča formalno strukturo umetniškega dela, za katero stoji umetnikovo dejanje. Umetniško delo s tem postane intencionalni objekt, za katerega je ključnega pomena interakcija med umetnikom, ki umetniki podeli eksistenco s svojim zavestnim delovanjem, in gledalcem, ki ob ogledu dela v svojo zavest sprejema umetnikovo intenco. [Jerman, 1980, 19–22; Brunius, 1970, 591]

2. Fenomenološka interpretacija umetniškega dela

Ker je Ingardnova filozofija zaznamovana s fenomenološko tradicijo, je prav, da mu znotraj slednje najdemo tudi primerno mesto. Fenomenologija se obravnava bodisi kot filozofska disciplina bodisi kot gibanje v zgodovini filozofije. V splošnem lahko rečemo, da se fenomenologija zavzema za raziskovanje struktur izkušenj oziroma zavesti. Izvor besede iščemo v grškem izrazu "phenomenon" (grško: *φαινόμενον*, slovensko: *'fenomen'*, *'pojav'*), ki označuje pojavnost stvari ali stvari, ki se prikazujejo v naši izkušnji; oziroma način, kako doživljamo stvari preko pomena, ki ga ima stvar za našo izkušnjo. S tem proučuje zavestne izkušnje skozi prvoosebni pogled in subjektivnost. Naša izkušnja temelji na intencionalnosti, saj je za izkušnje potrebno, da so usmerjene na nek objekt, ta izkušnja pa nam omogoča spoznanje o svetu. Kot taka sega na številna tradicionalno filozofska področja – na etiko, ontologijo, epistemologijo, logiko, estetiko. [Smith, 2013]

Fenomenološka estetika se je pojavila v času modernizma (19. in 20. stoletje) in se je lep čas opirala na analitično in ontološko obravnavo umetniškega dela. Pomembnost umetnosti za estetiko se je vidneje razvila v začetku 19. stoletja v nemški filozofski tradiciji. S tem področjem se je ukvarjalo precej filozofov in umetnostnih kritikov – med njimi tudi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Mikel Dufrenne in Roman Ingarden, ki so do obravnavanih snovi razvijali vsak svoj lasten pristop.

Začetna razmišljanja fenomenoloških estetov so se nanašala predvsem na objektivno empiričnost umetnosti, s poudarkom na umetniškem delu. Zanimati so se začeli za vprašanja izvora umetniškega dela, kjer se med seboj prepletata kreativnost in objektivizem. Ključna točka za fenomenološko analizo estetike pa je bil predvsem prehod na ontološko vprašanje umetnine. [Freiberger, 2006, 93–94]

Roman Ingarden se je znotraj fenomenološkega pogleda na estetiko ukvarjal s širšim področjem umetnosti, s tem pa je v teorijo vnesel celovitejši pogled na estetsko izkušnjo. Njegova najbolj znana dela se nanašajo na obravnavo literarnih del, pa vendar se je veliko ukvarjal tudi z likovno umetnostjo in glasbo. [Freiberger, 2006, 94] Znotraj likovnega področja ga je posebej zanimalo slikarstvo, kar lahko povežemo z njegovim velikim zanimanjem za literaturo, kajti večina slikarskih del svojo snov črpa ravno iz literarnih virov. Njegovo zanimanje za vizualno lahko povežemo tudi s sodasnimi umetniškimi smermi in splošnim kulturnim dogajanjem v prvi polovici 20. stoletja v Evropi.

3. Kaj je slikarija in kaj slika?

Ingarden je na umetnost gledal skozi oči opazovalca oziroma gledalca umetniškega dela, pri tem pa se je osredotočal predvsem na človekovo zaznavo estetskega (zanimal ga je način, kako zaznava v nas rezultira kot estetsko vrednostna sodba). Raznolikost znotraj sveta umetnosti za popolno zaznavo zahteva uporabo različnih kombinacij človekovih čutil. Slednje naše misli opremijo s širokim izborom izkustvenih podatkov, na podlagi katerih ljudje oblikujemo svoja mnenja o umetniškem delu. Pa vendar Ingarden s svojo teorijo opozarja, da razgibanosti ne gre opaziti samo med različnimi umetniškimi dejavnostmi ali med različnimi umetniškimi deli, pač pa je tudi vsako umetniško delo večplastno samo zase. In če drži, da je umetniško delo pravzaprav sestavljeno iz različnih delov, se ob tem porodita dve vprašanji: kateri izmed delov je nosilec umetniške oziroma estetske vrednosti in ali je za estetsko vrednost odgovorna celota? Oglejmo si torej podrobneje Ingardnovo estetsko teorijo na področju slikarstva. Ingarden svoj esej "*O zgradbi slike*" prične z opredelitvijo samega izraza '*slika*', pri čemer odstopi od vsakodnevne rabe te besede. Zanj je potrebno slikarsko delo opredeliti s pomočjo dveh besed: '*slika*' in '*slikarija*' (izraz v izvorniku: '*malowidło*').

Če povzamemo Ingardnovo distinkcijo je "*slika*" »*predmet našega ogledovanja, in posebej naše estetske zaznave*«, "*slikarija*" pa »*realna stvar, ki visi na steni /.../; je zgolj realni predmetni pogoj konkretnega ogledovanja in obstoja slikarske umetnine*«. [Ingarden, 1980, 31] Pri tem nas lahko zmede izbira slovenskega izraza "*slikarija*", ki mu v vsakdanji rabi običajno pritiče pomen negativno ovrednotenega likovnega dela. Izraz "*slikarija*" je prav tako poznan tudi v likovni teoriji, kjer se uporablja za poimenovanje »*barvne plasti, torej tistega dela slike, kjer se v resnici odvija dejanje slikanja*«. [Butina, 1995, 262] Ingardnovo definicijo slikarije lahko po drugi strani primerjamo tudi s terminom, ki izhaja iz likovne teorije slikarja Vasilija Kandinskega – "*temeljna ploskev*". Z izrazom temeljna ploskev Kandinski označuje »*snovno ploskev, izbrano, da sprejme vsebino dela*«. [Kandinski, 1985, 188.] Te definicije jasno nakazujejo, da diskurzi znotraj umetnosti zahtevajo razjasnitev večpomenskosti in ozaveščenost o kompleksni sestavi vsakdanjega izraza "*slika*".

4. Odnos med sliko in slikarijo

Da bi lažje razumeli samo strukturo slikarskega umetniškega dela in njen eksistenčni status, je potrebno, da se zavemo odnosa med sliko in njej ustrezno slikarijo. Ingarden v svojem eseju navaja tri argumente, ki opredeljujejo razliko in odnos med obema:

- a) Slikarija je realna stvar, ustvarjena iz določenega materiala, ki ga oblikuje umetnik tako, da mu pri končni podobi pritičejo različni deli (npr. pigment, barve) ter lastnosti, ki so podvrženi vplivom iz okolja, ki slikarijo skozi čas relativno malo spreminjajo. Slikarija sama na sebi ne more zagotoviti

vizualizacije predmetnosti, saj nima reprodukcijskih zmožnosti. Slika na drugi strani je poseben zbor plasti, ki predstavlja bodisi rekonstruirani videz, bodisi jasen prikaz predmetnosti ali pa morebitno literarno snov, ki pa niso realni del "slikarije". Slikarija zato ne prispeva k umetniškosti slikarskega dela. Pri tem poudarja, da so »barvila pomembna za obstoj slike in njenih lastnosti, čeprav lastnosti barvil niso lastnosti slike«. [Ingarden, 1980, 97] Barve so namreč osnovno likovno izrazilo, ki umetniku omogočijo vizualizacijo. Barva spada med orisne likovne prvine (tako kot tudi svetlo-temno, točka in linija), s katerimi je omogočen nastop orisanih likovnih prvin (prostor, oblika likovne spremenljivke – velikost, teža, položaj, smer, gostota, število in tekstura). [Butina, 1995, 329–330] Barve so torej tiste, ki sicer omogočijo obstoj slike, pa vendar so predmet realnega – torej slikarije.

- b) Drugi argument poudarja, da je slikarija »fizična eksistenčna osnova slike kot umetnine«. [Ingarden, 1980, 98] S tem je slikarija tudi nosilec originala (če je uničena slikarija, je uničena slika kot umetniško delo) in omogoča nespremenljivost rekonstruiranega prizora. Čeprav se zdi slednje na prvi pogled malce sporno, pa vendar slika kot umetniško delo ne bi mogla obstajati brez materialnosti, ki je osnova videzov, rekonstruiranih na sliki (ti pa morajo biti zaznani v procesu zavesti). Slika je torej intencionalen predmet, katerega existenco omogočajo v prvi vrsti realna slikarija in barvne lise, posredno pa bodisi ustvarjalna dejavnost slikarja bodisi čutno zaznavna dejavnost gledalca. [Ingarden, 1980, 99–101] Povedano drugače, za eksistenčno osnovo slike je nujno potrebna slikarija, v estetskem smislu pa je za sliko ključnega pomena interakcija med umetnikom in gledalcem, šele ta namreč podeli realni slikariji status umetniškosti.
- c) Razlika med slikarijo kot neko realno stvarjo in sliko kot intencionalno tvorbo se kaže tudi v načinu zaznavanja ene in druge. Slikarija je zaradi svoje materialne narave gledalcu dostopna z neposredno vizualno izkušnjo, medtem ko ogledovanje slike zahteva »zapleten proces zavedanja, ki zahteva posebno analizo«. [Ingarden, 1980, 102] Pri dojetju slike se kot gledalci torej najprej opremo na čutno zaznavo množice čutnih podatkov prisotnih na realni slikariji, nato pa svojo zaznavo poskušamo nadgraditi z vrednotenjem slike v estetskem smislu. Pri tem procesu pa se spremeni tudi naše zaznavanje likovnih prvin – barva, ki je bila pri slikariji zgolj material, s katerim je prekrito platno, v procesu ogledovanja slike kot umetniškega dela pridobi identiteto na sliki predstavljenega predmeta (npr. žensko telo pridobi identiteto Venere). Za nastop estetskega vrednotenja slike pa se moramo odmakniti od zaznavanja realnih podatkov in jih poskušati odmisлити. [Ingarden, 1980, 103–106] Lahko bi rekli, da slikarijo zaznavamo na podlagi neposrednih občutkov, ki tvorijo predmetno dojetje, pri katerem so vtisi oblikovani v like, ki jih dojemamo kot predmete oziroma stvari. [Butina, 1995, 344] Slika pa od nas zahteva umsko mišljenje, ki zaznanemu predmetu podeli vsebinsko vrednost.

Za Ingardna je razlikovanje med slikarijo in sliko ključnega pomena zaradi narave fenomenologije, predvsem v smislu iskanja nosilca estetskega spoznanja. [Jerman, 1980, 22] Ingarden se v svojem eseju dotakne tudi časovnega razmerja med zaznavo in umevanjem, pri čemer trdi, da njuna hkratnost ni mogoča. Pri tem nas opozarja na problem, da je v drugi časovni instanci (dojetju slike kot umetniškega dela) pravzaprav nemogoče povsem jasno ugotoviti, kakšen je proces, ki ob tem nastopa. Da lahko gledalec pridobi zavestno informacijo o estetski vrednosti, je potrebno, da v zavesti oblikuje množico čutnih podatkov, ki izvirajo iz našega videnja realne slikarije. S tem slikarija sicer ni povsem izločena iz estetskega diskurza, saj je materialni nosilec na sliki reproduciranega prizora. [Ingarden, 1980, 103–104]

5. Ingarden v očeh likovne teorije

Spoznali smo torej Ingardnovo razumevanje odnosa med slikarijo in sliko. Za obstoj slike kot umetniškega dela je torej ključen obstoj slikarije, ki sliki zagotavlja eksistenčno osnovo. Da bi bila

zaznava umetniškega dela popolna, pa moramo izpolniti še en pogoj, in to je, da realni slikarji in sliki kot intencionalni umetnikovi tvorbi poiščemo primerne gledalca, ki sliko v svoji zavesti dojame kot umetnino in ji s pomočjo pozornega opazovanja pripiše estetsko vrednost. [Ingarden, 1980, 126–134] Ideja o razlikovanju med materialnim nosilcem in sliko kot umetnino se je pojavila pravzaprav sočasno s slikarstvom samim. Če je človek želel upodobiti nek prizor, je za to potreboval podlago, ki je služila kot nosilec podobe (jamske stene, les, papir, platno itd.). Vpliv na Ingardnovo teorijo pa lahko iščemo v umetnosti prve polovice 20. stoletja, ko se je s pojavom abstraktnega slikarstva pojavilo prevpraševanje umetnosti. Leta 1912 je slikar in umetnostni teoretik Vasilij Kandinski v svoji knjigi *"Od točke do slike"* opredelil pojem temeljne ploskve, ki bi ga lahko uporabili za ekvivalent izrazu slikarija. Kandinski temeljno ploskev definira s pomočjo tradicionalno pojmovanega slikarskega formata, kot ploskev, ki je zamejena »z dvema vodoravnima in dvema navpičnima črtama; s tem pa je očrtana kot samostojno bivajoča sredi svoje okolice«. [Kandinski, 1985, 188]. Njegova definicija ne podaja tako materialne opredelitve pojma, kot ga pri Ingardnu prevzame izraz slikarija, pa vendar je treba slednje razumeti v kontekstu abstraktne umetnosti. Ker je Ingarden do slikarstva pristopal s fenomenološkega gledišča, je definicijo Kandinskega prenesel na nivo predmetnega, ki je predmet našega čutnega zaznavanja.

Pa vendar niso bili le umetniki tisti, ki so vplivali na Ingardnovo mišljenje, pač pa je njegova teorija doživela odzive tudi v sodobnih likovnih teorijah. Slovenski slikar in likovni teoretik Milan Butina je v svoji knjigi *"Slikarsko mišljenje: od vizualnega k likovnemu"* (1995) podobno kot Ingarden izpostavil, da je za obstoj slike pomemben obstoj materialnih lastnosti slike, vendar je sam izraz slikarija povezal zgolj z barvno plastjo. Butina trdi, da je slikarija »tisti del slike, kjer se v resnici odvija dejanje slikanja; v žargonu 'malaria'«. [Butina, 1995, 262]

V tem članku smo pridobili kratek vpogled v življenje in delo poljskega filozofa Romana Ingardna, predvsem znotraj okvira slikarske umetnosti. Predstavljeno je bilo avtorjevo analitično pojmovanje slike kot umetniškega dela, pri čemer smo se osredotočili predvsem na razlago distinkcije in odnosa med slikarijo kot realno, na steni visečo stvarjo, in sliko kot umetnino. Poiskali smo povezave s Kandinskim in njegovo likovno teorijo, hkrati pa opozorili na Ingardnov vpliv na likovno teorijo slovenskega slikarja Milana Butine.

Literatura in viri

Brunius, T. (1970). The Aesthetics of Roman Ingarden. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 4 (Jun., 1970), str. 590–595.

Butina, M. (1995). *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Freiberga, E. (2006). Phenomenological Interpretation of the Work of Art: R. Ingarden, M. Dufrenne, P. Ricoeur. *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Book 5. The creative logos. Aesthetic ciphering in fine arts, literature and aesthetics*. Dordrecht: Springer Netherlands, str. 93–102.

Ingarden, R. (1980). O zgradbi slike. *Eseji iz estetike*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 31–155.

Jerman, F. (1980). Roman Ingarden, fenomenološka analiza umetnosti. *Eseji iz estetike*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 7–27.

Kandinski, V. (1985). *Od točke do slike. Zbrani likovnoteoretski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Smith, D. W. (2013). "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* pridobljeno 31. 3. 2015 iz: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/> .

Thomasson, A. (2012). "Roman Ingarden", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. pridobljeno 30. 3. 2015 iz: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/ingarden/> .

Alen Lipuš: V čem je sploh problem problema duha in telesa?/What Is the Problem in the Mind-Body Problem?

POVZETEK

Glavni namen pričujočega besedila je predstavitev osrednjega problema zavesti in prikaz alternativnega pristopa pri odpravljanju t. i. *pojasnjevalne vrzeli*. Pojasnjevalna vrzel se nanaša na občutek, da nekaj izpuščamo, kadar pojasnjujemo mentalna stanja z znanstveno zgodbo elektrokemičnih signalov. Ne glede na dovršenost znanstvene zgodbe pa občutka »kako je biti« v tem in tem mentalnem stanju z njo ni mogoče zaobjeti, torej ta znanstvena zgodba nekaj izpušča. Fizikalizem se tako sreča z izzivom, saj mora pojasniti, zakaj se tudi fizikalisti soočajo z odporom do fizikalizma. Povedano drugače, fizikalisti morajo pojasniti, zakaj se tudi njim fizikalizem (vsaj prvotno, intuitivno) zdi napačen. Ustreznost naše strategije, tj. *intuicije različnosti*, je predstavljena s pomočjo reševanja problema pojasnjevalne vrzeli. Videli smo, da lahko z intuicijo različnosti bolje pojasnimo obstoj pojasnjevalne vrzeli. Pokažemo, kako je možno uskladiti fizikalizem in dualistične intuicije, prisotne pri fizikalistih, in predstavimo prednosti pristopa, ki temelji na intuiciji različnosti.

Ključne besede: pojasnjevalna vrzel, identiteta duha in telesa, intuicija različnosti, zavest, *a priori*.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The main purpose of this text is to present the core problem of consciousness and to illustrate an alternative way of resolving the so called explanatory gap. Explanatory gap is the feeling that something is left out whenever we explain mental states with scientific terms. It does not matter how articulated and detailed the scientific image is, the feeling of »what is it like« to be in a certain mental state cannot be explained by it, therefore the scientific view leaves something out. Physicalism is thus challenged, because it must explain why, on some level, even physicalists do not find physicalism plausible. Physicalists must explain how and why physicalism seems false even to them. We try to approach this situation with the strategy that rests on the so called intuition of distinctness. Suitability of this strategy is demonstrated by resolving the problem of the explanatory gap. We show that the explanatory gap is best accounted for if we understand it as grounded in intuition of distinctness. On this account it is possible to find dualistic intuitions (present even with physicalists) compatible with physicalism. We argue that this is just one of the strengths of the intuition approach and we, further on, discuss more of them.

Key words: explanatory gap, mind-body identity, intuition of distinctness, consciousness, *a priori*.

The article was proofread by Tina Peruš.

0 Uvod

V tem besedilu bomo pokazali, kako je možno problematiko duha in telesa³⁶ razumeti kot posledico našega intuitivnega okvira. Kadar se soočamo s sodobno filozofijo, nam je njena snov načeloma predočena skozi probleme. Za slednje se zdi, da stojijo sami zase, da osvetljujejo dejanske vrzeli v svetu. Okoli njih se razvije široka polemika, katere dialektična situacija je tako zapletena, da bralec komaj sledi znova in znova revidiranim stališčem. Zato morda ni prostora in ne časa, da bi se spraševali o sami naravi problemov v filozofiji, o tem, kaj jih legitimizira in zakaj sploh so problemi. Ravno ta vprašanja zasedajo osrednje mesto v tem besedilu. Iz praktičnih razlogov se bomo s temi vprašanji omejili zgolj na problem duha in telesa, formuliran kot pojasnjevalna vrzel.

Pojasnjevalna vrzel se nanaša na občutek, da nekaj izpuščamo, kadar pojasnjujemo mentalna stanja z znanstveno zgodbo elektrokemičnih signalov. Kako je lahko naše specifično, zasebno doživljanje sveta nekaj, kar je moč pojasniti z nevrofiziološkim dogajanjem v telesu? Jaz namreč nisem telo, jaz imam telo. Ne glede na dovršenost znanstvene zgodbe pa občutka »kako je biti« v tem in tem mentalnem stanju z njo ni mogoče zaobjeti, torej ta znanstvena zgodba nekaj izpušča.³⁷ Pokazali bomo, zakaj je splošno sprejeto stališče o izvoru pojasnjevalne vrzeli zmotno, in predlagali alternativno pojasnilo. Najprej bomo predstavili splošno sprejeto pojasnilo za pojasnjevalno vrzel. Nato bomo na treh primerih prikazali, da je uveljavljeno pojasnilo napačno, in predlagali nov, alternativen pristop k pojasnjevalni vrzeli. Zagovarjali bomo stališče, da je intuitivna vrzel posledica našega intuitivnega okvira oziroma da temelji na t. i. intuiciji različnosti³⁸. Videli bomo, da lahko s tem novim pristopom bolje pojasnimo pojasnjevalno vrzel, in nakazali morebitne poti reševanja ostalih fizikalistovih zagat.

2 Kaj je pojasnjevalna vrzel?

Če bi želeli popoln opis človeškega ustroja in bi zato uporabili vso znanstveno znanje, bi vseeno imeli občutek, da takšen opis nekaj izpusti. Znanost nam lahko pove vse o živčnih poteh in nevronski aktivnosti, kadar smo v stanju bolečine, toda zdi se, da nam ne more povedati, kako je biti v tem stanju. Hkrati se nam to zadnje vprašanje zdi bistveno za mentalna stanja, kot je bolečina. Zdi se nam, da znanstveni opis bolečine nekaj izpusti, tako kot se Nagelu (1990) zdi, da nikdar ne bomo vedeli, kako je biti netopir. Poanta te linije mišljenja je, da je za mentalna stanja (se pravi stanja, za katera se lahko smiselno vprašamo, kako je biti v teh stanjih) bistvena neka komponenta, ki pa je tretjeosebni opisi ne zajemajo.

3 Zakaj pojasnjevalna vrzel?

Med filozofi je razširjeno stališče, da je za pojasnjevalno vrzel odgovorna naša nesposobnost apriornega izpeljevanja mentalnih stanj iz fizikalnih dejstev. (Papineau, 2011: 6) Ti filozofi torej zagovarjajo, da v primeru, da bi lahko *a priori* izpeljevali mentalna stanja iz fizikalnih opisov, pojasnjevalna vrzel ne bi obstajala, s tem pa se nam tudi velik del trenutnega problema duha in telesa ne bi zdel problematičen.

³⁶ Načeloma govorimo o problemu vzročnosti in problemu zavesti. Pri obeh je ključno, da sta problema sestavljena iz težav usklajevanja določenih pojavov s stališčem, da je svet v ontološkem smislu fizičen in da je svet vzročno zaprt. Filozofsko delo pri problemu vzročnosti zajema iskanje načina, kako pokazati, da imajo naše misli in namere dejanske učinke na fizičen svet. Delo pri problemu zavesti pa zajema iskanje načina, kako zapreti pojasnjevalno vrzel. (Campbell, 2009: 34)

³⁷ Takšen psihološki odziv je nekaj, kar je prisotno pri večini ljudi, čeprav pa je dobro vprašanje, ali je takšna psihološka situacija prisotna pri vseh kulturah in zgodovinskih obdobjih. Ali gre res za strukturno lastnost kognicije, ali pa za sociolingvistično in historično pogojenost, je sicer pomembno empirično vprašanje, ki pa za našo obravnavo pojasnjevalne vrzeli nima pretirane teže.

³⁸ Intuicija o ontološki različnosti duha in telesa. Nekateri jo imenujejo tudi Kartezijanska intuicija.

Prav tako iz tega stališča sledi, da obstajajo druge identitete (če vzamemo duh-telo kot identiteto, katerih smiselnost onemogoča apriorna izpeljivost), ki so *a priori* izpeljive. Navajajo se primeri, kot so voda in H₂O ter toplota in gibanje molekul. Če bi namreč vedeli vse, kar je možno vedeti o H₂O, potem bi lahko, ko bi prvič zagledali reko, dejali, da je to voda. Takšen korak pri scenariju z mentalnimi stanji ni možen. Lahko vemo vse, kar je moč vedeti o fizikalni zgodbi mentalnih stanj, toda to nam ne omogoča, da mentalna stanja tudi identificiramo. Poleg popolne fizikalne zgodbe potrebujemo še prvoosebno izpoved, da gre za neko mentalno stanje, ki ga lahko nato povežemo kot identičnega s fizikalnim dogajanjem ob tistem času.

Razliko v teh dveh scenarijih najbolje povzamemo s pomočjo t. i. opisnih in neopisnih pojmov. (Papineau, 2011: 13) Naravne vrste, kot na primer voda, so opisni pojmi, o njih razmišljamo na opisni način. Voda je tekoča, prozorna, brez okusa, brez vonja, teče v rekah, se razširi, ko je zmrznjena ipd. Glede na naše znanje o H₂O lahko pregledamo seznam tekočin in ugotovimo, katera ustreza našemu pojmu vode. Mentalna stanja pa niso opisni pojmi, do njih imamo neposreden dostop. Ne potrebujemo vedeti vzročne vloge bolečine, da bi jo doživeli. Ne potrebujemo vedeti, kakšne so nevrofiziološke značilnosti vizualnega izkustva, da vidimo rdeč paradižnik. Za tovrstne informacije je dovolj, da imamo primerno izkustvo. Lahko bi rekli, da sta izkustvena in fizikalna plat mentalnih dogodkov ločena oziroma izolirana druga od druge in to nam onemogoča apriorno izpeljivost.³⁹

- i) Bolečina = vzdraženost C-vlaken
- ii) Voda = H₂O

Razlog, zakaj se nam zdi, da pri i) nekaj izpuščamo, je ta, da identiteta i) ni izpeljiva iz fizikalnih dejstev, medtem ko identiteta ii) je. Skratka, o mentalnih vsebinah razmišljamo na način, ki nam ne omogoča apriorne izpeljave mentalnih dejstev iz fizikalnih dejstev, in to je glede na konvencionalno zgodbo razlog za pojasnjevalno vrzel. (Papineau, 2011: 8)

4 Šibkosti splošno sprejetega pogleda na pojasnjevalno vrzel

Ali je zgornje pojasnilo za obstoj pojasnjevalne vrzeli dobro? So naše različne reakcije na znanstvene in identitete duh-telo res odvisne od različnih zmožnosti apriornega izpeljevanja iz fizikalnih dejstev? S temi vprašanji bomo problematizirali tradicionalno zgodbo o obstoju pojasnjevalne vrzeli. Naš namen ni zanikati obstoj le-te, ampak natančno preveriti tradicionalno zgodbo in podati ustrezno razlago za obstoj pojasnjevalne vrzeli. Ne bomo torej zanikali tega, kar opaža Levine (1983), namreč da imamo ob identitetah duh-telo občutek, da je nekaj izpuščeno. Ta občutek oziroma dozdevanje zaenkrat priznavamo kot pristno mentalno dejstvo. Zanimal nas bo odgovor na vprašanje, *zakaj imamo občutek, da identiteta duha in telesa izpušča nekaj (bistvenega)?* Preden pričnemo s pozitivnim odgovorom na to vprašanje, se bomo posvetili kritiki ustaljenega pogleda na pojasnjevalno vrzel.

Šibkost I: če ustaljen pogled drži, potem bi morali občutek, da je z identiteto duha in telesa nekaj izpuščeno, pridobiti šele tedaj, ko se zavemo, da mentalne resnice niso izpeljive iz fizikalnih. Še več, občutek bi moral nastopiti šele tedaj, ko dejansko sprejmemo identiteto duha in telesa kot resnično. Pravzaprav pa imamo ta občutek ne glede na to, ali smo zavezani identiteti duha in telesa, ter ne glede na to, ali se zavedamo nezmožnosti apriorne izpeljivosti. Preprosto se nam zdi ideja, da so naše mentalne vsebine identične in torej ista stvar kot fizikalni dogodki v telesu, nesprejemljiva. (Papineau, 2011: 8) Poleg tega pa: ali res pričakujemo od vsakega, ki se kdaj čudi naravi duha in se sprašuje, zakaj imajo določeni fizikalni procesi moč proizvajati mentalne vsebine, določeni pa ne, da je poprej uvidel pogoj

³⁹ Chalmers (1996) in Jackson (1994, 1998) sta sicer v manjšini, ko argumentirata, da iz tega sledi neresničnost materializma. Večina filozofov tako brez zadržkov sprejme situacijo v kateri so identitetne izjave duh-telo resnične, čeprav ne obstajajo opisni pojmi, ki bi omogočili apriorno izpeljavo mentalnih resnic iz fizikalnih.

smiselnosti apriornih identitet, t.j. pogoj apriorne izpeljivosti? To se zdi precej optimističen in radodaren pogled na povprečnega misleca.

Šibkost II: Poleg identitete duha in telesa obstaja veliko drugih identitet, ki niso izpeljive iz fizikalnih dejstev in ob njih nimamo občutka, da nekaj izpuščajo. (Papineau, 2011: 9) To so identitete, ki vključujejo lastna imena in niso *a priori* izpeljive, ampak o njih vseeno nimamo občutka, da je kaj izpuščeno, kadar naznamo, da je Cicero Tulij. Prav tako nimamo problema, kadar rečemo, da je danes petek. (Papineau, 2011: 8) V obeh primerih nimamo opravka z opisnimi pojmi, se pravi, da nam je apriorna izpeljivost onemogočena in hkrati nimamo občutka, da smo nekaj (bistvenega) izpustili.⁴⁰

Šibkost III: Morda bi se morali vprašati, kakšna je razlika med aposteriornimi oziroma empiričnimi identitetami in identitetami, ki so (bi naj bile) *a priori* izpeljive. Nemara imajo slednje večjo pojasnjevalno moč – toda kaj bi naj pojasnjevale? En očiten odgovor je, da tovrstne identitete pojasnjujejo same sebe. Toda identitete so nujne in ne potrebujejo pojasnila, saj ne bi moglo biti drugače. Nesmiselno se je vprašati, zakaj je Cicero Tulij, s tem namreč sprašujemo, zakaj je Cicero isti samemu sebi. Mogoče je pojasnjevalna moč apriornih identitet v tem, da nam pojasnijo, zakaj smo upravičeno prepričani v njihovo resničnost. Toda upravičeno smo prepričani v razna agregatna stanja vode, čeprav so odkrita *a posteriori* in ne *a priori* iz našega pojma vode. Podobno je z bolečino in vzdraženostjo C-vlaken. (Papineau, 2011: 8) Namreč to, da bolečina kot mentalni pojem ne razodeva ključnih fizikalnih dogodkov ne pomeni, da nismo upravičeno prepričani, kadar vzročno verigo bolečine identificiramo *a posteriori*.⁴¹

5 Intuitivna vrzel

Vidimo, da apriorne identitete nimajo nobene prednosti pred aposteriornimi; vidimo, da nimajo večje pojasnjevalne moči. Ideja, h kateri bi radi preusmerili pozornost, je, da pojasnjevalna vrzel obstaja zaradi tega, ker se ne zmoremo dobro prepričati v resničnost identitete mentalnega in fizikalnega. Občutek, da je s fizikalno zgodbo nekaj izpuščeno, tako izvira iz nečesa osnovnejšega od nezmožnosti apriornega izpeljevanja. Občutek, da je nekaj izpuščeno, izvira iz nam inherentnega dualističnega načina mišljenja. (Papineau (2006, 2003, 2011) Za možganske procese se v znanostih govori, kot da povzročajo, proizvajajo, generirajo in iz katerih vznikajo mentalna stanja. Kako pa bi drugače govorili o teh stvareh? Že sama smiselnost tega vprašanja kaže na obstoj nekega intuitivnega odpora do ideje identitete duha in telesa ter osvetljuje vpetost dualističnega načina mišljenja v naravni, opisni jezik. V tovrstni uporabi jezika je moč zaznati implicitno ontološko predpostavko, in sicer da je zavest nekaj drugega od možganov. Če se v primeru 'vode' ne sprašujemo, kako je lahko H₂O voda, zakaj se potem enako ne sprašujemo tudi v primeru 'zavesti' oziroma zakaj pa se tukaj sprašujemo, kako je lahko zavest vzdraženost C-vlaken?

To intuitivno vrzel zaznamuje občutek, da so mentalne vsebine nekaj poleg našega telesa, da jih ni možno popolnoma zaobjeti s fizičnim opisom. Ta sentiment se v sodobnih razpravah imenuje intuicija različnosti. Prav zaradi nje so nekateri dualistični scenariji in miselni eksperimenti (znanstvenica Mary, netopir, filozofski zombiji) sploh smiselni in hkrati lahko z njo pojasnimo, zakaj imamo vtis, da pojasnjevalna vrzel obstaja. Problem pojasnjevalne vrzeli vznikne zaradi teoretičnih (tudi morda družbenih in kognitivnih) okvirov, znotraj katerih razmišljamo o zavesti, in ena izmed zamolčanih predpostavk je ravno predpostavka o ontološki različnosti duha in telesa. Razmišljanje znotraj te

⁴⁰ Potrebno je tudi poudariti, da ni povsem jasno, kako je lahko identiteta voda=H₂O *a priori* izpeljiva. Podrobnosti te razprave presegajo meje tega besedila, omenimo zgolj to, da nekateri filozofi opozarjajo na težave tradicionalnega pogleda, da je identiteta voda=H₂O *a priori* izpeljiva. Kljub temu se zdi, da te težave ne ogrozijo smiselnosti identitete oziroma kljub temu nimamo občutka, da identiteta voda=H₂O nekaj izpušča.

⁴¹ Nasprotniki fizikalizma radi uporabijo strategijo prosojnosti in tako od mentalnih pojmov zahtevajo spoznavno prosojnost oziroma zahtevajo, da morajo razodeti fizikalno zgodbo v ozadju.

predpostavke organsko vodi do vprašanj (in jezikovno specifičnih formulacij, ki nadalje še utrjujejo to neteoretično prepričanje) o odnosu med duhom in telesom. Zdi se, da noben teoretični uvid ne more odpraviti intuicije različnosti, ker je slednja nekaj notranjega temu, kako sami sebe dojemamo kot 'biti bitje v svetu'. Pojasnjevalna vrzel obstaja, ker si preprosto ne moremo pomagati, da ne razmišljamo v dualističnih pojmi, ki jo proizvajajo.

6 Prednost za fizikaliste

Toda fizikalizem se vseeno sreča z izzivom, saj mora pojasniti, zakaj se tudi fizikalisti soočajo z odporom do fizikalizma. Povedano drugače, fizikalisti morajo pojasniti, zakaj se tudi njim fizikalizem (vsaj prvotno, intuitivno) zdi napačen. Odgovor na ta izziv⁴² ima daljnosežne posledice za filozofsko razpravo v sodobni filozofiji duha, saj pojasnjuje samo naravo oziroma izvor problema duha in telesa in ima moč v novi luči prikazati obstoječo razpravo v sodobni filozofiji duha.

Toda sedaj – s pomočjo sklicevanja na intuicijo različnosti – fizikalisti zmorejo pojasniti odpor do fizikalizma in ga celo uskladiti s fizikalizmom. Vse, kar morajo zatrditi, je, da niso v polnosti prepričani v fizikalizem in da je to tudi nemogoče glede na obstoj (neodtuljive?) intuicije različnosti. Tako so jim odprta vrata, da vsaj nekatere probleme v filozofiji duha (npr. problem pojasnjevalne vrzeli) odpravijo. Glavni cilj fizikalistov je torej, da pokažejo, da je prvotni odpor do fizikalizma osnovan na nečem drugem kot na ontologiji. Le tako lahko razpihnejo večji del problematike v filozofiji duha. S strategijo, ki temelji na intuiciji različnosti, lahko opravijo s pojasnjevalno vrzeljo, odgovorijo na Kripkejev izziv, pojasnijo smiselnost dualističnih modalnih scenarijev, opravijo z zahtevo po apriorni izpeljivosti mentalnih resnic iz fizikalnih, opravijo z zahtevo po epistemološki prosojnosti mentalnih pojmov ipd. Vse te zahteve in problemi so trn v fizikalistovi peti in namesto da bi se fizikalist moral pri zagovarjanju fizikalizma ubadati z vsakim problemom posebej, predlagamo, da naj preprosto analizira in se osredotoči na situacijo, znotraj katere te zagate sprva vzniknejo in šele nato dobijo filozofsko legitimnost.

Seveda tovrstno početje sprva trči ob zid večdesetletnih polemik, ki so osnovane ravno na teh in podobnih problemih in zagatah, in tako je morda že vnaprej obsojeno na to, da ga morda filozofi (izmed katerih so določeni posamezniki na prav teh zagatah zgradili kariero) označijo kot nesmiselnega. Toda kljub temu, ne glede na vrstniško odobravanje, je ukvarjanje z vprašanjem »Kaj legitimizira problem duha in telesa?« filozofa in filozofinje vredno početje, le tako je namreč filozofiji duha omogočena nujno potrebna refleksija in identifikacija slepih ulic, ki nastajajo ravno zaradi napačnih diagnoz izhodiščnega problema in posledično proizvajajo skaljen pojmovni aparat, ki tako tudi sam ne more biti veridichen.

6 Sklep

Predstavili smo osnovni problem pojasnjevalne vrzeli in prikazali klasično, splošno sprejeto stališče zanjo. Ugotovili smo, da je splošno sprejeto stališče nevzdržno, saj je polno šibkosti, ki pa jih nov, predlagan pristop nima. Temelji namreč na tezi apriorne neizpeljivosti kot razloga za pojasnjevalno vrzel, mi pa smo videli, da apriorna izpeljivost nima nobene spoznavne prednosti pred identitetami, ki apriorno niso izpeljive. Poleg tega pa intuicija o različnosti duha in telesa nudi boljši odgovor na vprašanje, zakaj pojasnjevalna vrzel obstaja. Sklada se z našo jezikovno prakso, ne predpostavlja filozofsko sofisticiranih mislecev, je imuna na ugovore, ki zadevajo splošno sprejeti pristop, zmore

⁴² V literaturi tudi Kripkejev izziv. Kripke od fizikalistov zahteva pojasnilo za njihov odpor do fizikalizma (drugače tudi *videza kontingence*) in presodi, da fizikalisti ne zmorejo zadovoljivo pojasniti videza kontingence, iz česar sklepa, da je fizikalizem napačen. Glej Polycn, 2010: 95

pojasniti smiselnost dualističnih scenarijev in zmore pojasniti, zakaj imajo tudi fizikalisti (prvoten, intuitiven) odpor do fizikalizma.

Reference

- Campbell, N. (2009). "Why We Should Lower Our Expectations about the Explanatory Gap". *Theoria*, 2009, 75, str. 34-51.
- Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1988). *Raziskave o resnici in interpretaciji*. Ljubljana: Studia humanitatiS.
- Jakson, F. (1982) "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32: 127–136.
- Jakson, F. (1986) "What Mary Didn't Know." *Journal of Philosophy*, 83: 127–136.
- Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, str. 354-361.
- Nagel, T. (1990). "Kako je bitti netopir? ". V Dennet, D., in Hofstadter R., (ur.), *Oko Duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 399-410.
- Papineau, D. (2003). "Confusions about Consciousness". *Richmond Journal of Philosophy*, 5, str. 6-12.
- Papineau, D. (2006). "Kripke's Proof That We Are All Intuitive Dualists". Neobjavljeno. Pridobljeno 1.6. 2016 iz http://sas-space.sas.ac.uk/892/1/D_Papineau_Proof..pdf.
- Papineau, D. (2011). "What Exactly is the Explanatory Gap? ". *Philosophia* , 39, str. 5-19.
- Polcyn, K. (2010). "The Conceivability Argument and the Intuition of Dualism". *Diametros*, 24, str. 90–106. Pridobljeno 1. 6. 2016 iz <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/view/396>

Urška Martinc: Filozofija biologije: Ali je Aristotelova biologija vključevala klasifikacijo in taksonomijo?/Philosophy of Biology: Did Aristotle's Biology Include Classification and Taxonomy?

POVZETEK

V Aristotelovi biologiji je eno izmed pomembnih vprašanj, ali je Aristotel uporabljal klasifikacijo in taksonomijo. Pri analizi klasifikacije in taksonomije v Aristotelovi biologiji smo se najbolj osredotočili na njegova biološka dela *Zgodovina živali*, *O nastajanju/izvoru živali*, *O delih živali* ter predvsem na dela Pierra Pellegrina in Davida Balmeja.

Najprej smo preverili definicijo klasifikacije in taksonomije v biologiji s pomočjo različnih avtorjev. Taksonomija v biologiji je po definiciji (Winston, 1999) proces, sestavljen iz opisovanja, klasificiranja in poimenovanja organizmov. Na kratko smo preverili razlike med Aristotelom in Linnéjem. V Aristotelovi biologiji sta pomembna koncepta *genos* in *eidos*. S pomočjo izbranih avtorjev smo spoznali uporabo teh dveh konceptov. Uveljavili sta se dve razlagi: Aristotel ni uporabljal klasifikacije; Aristotel je uporabljal klasifikacijo, vendar ni uporabljal taksonomije. Argumente smo ovrgli ali potrdili s pomočjo avtorjev Balmeja in Pellegrina.

Ključne besede: Aristotel, *genos*, *eidos*, klasifikacija, taksonomija.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

One of the important questions in Aristotle's biology is - did he use classification and taxonomy. Whilst analysing classification and taxonomy in Aristotle's biology, we focused ourselves mostly on his works in the field of biology: *The History of Animals*, *On the Generation of Animals*, *On the Parts of Animals*, and the works by Pierre Pellegrin and David Balme.

Firstly, we cross-referenced the definitions of classification and taxonomy in biology with the help of various authors. Taxonomy in biology is, by definition (Winston, 1999), a process comprised of describing, classifying, and naming organisms. Succinctly, we cross-checked the differences between Aristotle and Linné. There are two important concepts in Aristotle's biology - *genos* and *eidos*. With the help from various authors we were able to familiarize ourselves with the usage of these two concepts. Two explanations were established: Aristotle did not use classification; Aristotle did use classification, but did not apply taxonomy. Arguments were either refuted or confirmed with the help of the works of Balme and Pellegrin.

Key words: Aristotle, *genos*, *eidos*, classification, taxonomy.

The article was proofread by Tina Peruš.

1. Uvod

V biologiji je ena izmed stvari, ki postavljajo filozofska vprašanja, razvrščanje, pravi Samir Okasha. Ta filozofska vprašanja pa večinoma izhajajo iz dejstva, da lahko množico stvari razvrstimo na različne načine (Okasha, 2008: 118). V delu *Filozofija znanosti* pravi Okasha tako: »Poglavitna naloga razvrščanja je sporočanje informacij.« (Okasha, 2008: 118). Ernst Mayr pravi, da če želimo klasificirati organizme, lahko izhajamo iz vsakodnevnih aktivnosti, na primer razvrščanja knjig v knjižnici (Mayr, 1998: 126).

»Danes biologi klasificirajo živa bitja na temelju teorije o njihovem razvoju v geološki preteklosti – njihove evolucije.« (Podobnik in Devetak, 2010: 10)

“Vrste se odlikujejo po številnih posebnostih, ki se kažejo na ravni molekul, celic, tkiv, organov in organskih sistemov, funkcije, ekološke niše in vedenja. Na podlagi vseh teh posebnosti jih lahko diagnosticiramo, to pa nam omogoča, da vsak osebek iz narave uvrstimo v ustrezno vrsto; ga torej določimo (determiniramo).” (Kryštufek in Janžekovič, 1999: 3)

2. Klasifikacija in taksonomija v biologiji

Preverimo definicijo klasifikacije in taksonomije v biologiji. Klasifikacija je ureditev živih bitij glede na njihove karakteristike, filogenetske ali hierarhične odnose (Biology Online, 2016). Taksonomija je po SSKJ nauk o razvrščanju in poimenovanju rastlin in živali (SSKJ, 2016). Judith E. Winston pravi, da je taksonomija proces, ki zajema raziskave, identifikacijo, prepoznavanje ali ponoven opis taksona (Winston, 1999: 9). Sestavljena je iz treh aktivnosti, to so identifikacija, poimenovanje ter klasifikacija (Winston, 1999: 9).

3. Aristotelova zoologija in klasifikacija

Kot pravi Jonathan Barnes, so Aristotelova preučevanja živali postavila temelje bioloških znanosti (Barnes, 1999: 17). Kar je Aristotel ugotovil, je bilo objavljeno v knjigah *Zgodovina živali*, *O nastanku/izvoru živali*, *O delih živali*, *Anatomija*; *Anatomija* se žal ni ohranila (Barnes, 1999: 17). Vedeti moramo, da je bila zoologija v takratnem času nova znanost. Za razliko od današnjega časa je bilo v Aristotelovem času malo knjig, iz katerih bi lahko črpal o živalskih raziskavah (Barnes, 1999: 18–23). Samo v *Zgodovini živali* je omenjenih 390 živalskih vrst, skupno jih je Aristotel omenil 560 (Balme, 1987: 16). V svojih delih, kjer je obravnaval živali, se je Aristotel posvetoval s takratnimi strokovnjaki z določenih področij (ribiči, lovci, prašičerejci, čebelarji, zdravniki, veterinarji) (Balme, 1987: 16, Lloyd, 1987: 53). Balme v svojem članku pravi, kako je Aristotel razdelil živali, to razdelitev je najboljšje opisal J. B. Meyer (Balme, 1987: 81). Tukaj je nekaj primerov Aristotelove razdelitve živali: živali s krvjo, živali brez krvi; kopenske, vodne, leteče, pritrjene živali; živorodne, ovoviparne, oviparne, larviparne; sodoprsti, lihoprsti kopitarji; socialne, nesocialne, divje, udomačene (Balme, 1987: 81). Aristotel v *Zgodovini živali* pravi, da nekatere živali živijo v vodi, druge na kopnem. Nekatere živijo stalno v vodi, kot večina rib. Vodne živali Aristotel razdeli še naprej na živali, ki živijo

v morju, rekah, jezerih in tako dalje. Nekatere živali imajo noge, druge krila in tako dalje, razlaga Aristotel (Aristotel, *Hist. An.*, 1).

4. Aristotel in Carl Linné

Aristotel ni ustvaril terminologije in okvira za klasifikacijo, kot je to naredil Linné, trdi Balme (Balme, 1987: 72). V zgodovini biološke sistematike je eno izmed pomembnejših del delo Carla Linnéja (Podobnik in Devetak, 2010: 11). Okasha razlaga, da za razvrščanje organizmov in rastlin biologi danes uporabljajo Linnéjev sistem. Organizmi so razvrščeni najprej na vrste (vrsta je osnovna enota taksonomije) ter nato v višje taksone, kot so rod, družina, red, razred, deblo in v kraljestvo. Poznamo tudi vmesne stopnje, primer za vmesno stopnjo je poddeblo (Okasha, 2008: 118–120). Biološka nomenklatura je sistem znanstvenega poimenovanja organizmov in kot pravi Judith E. Winston, je nastala zato, da zagotovi vsakemu organizmu nedvoumno ime, ki je tudi globalno razumljivo (Winston, 1999: 9). Z Linnéjevim binomskim sistemom so znanstveniki zamenjali daljše tradicionalno poimenovanje (Winston, 1999: 26). Carl Linné je binomsko načelo uporabljal od leta 1753 dalje. Za preimenovanje rastlinskih in živalskih vrst je uporabljal matematiko (Soban, 2004: 29–30): »Po modelu binoma $a + b (= x)$ je naravno vrsto (x) označil z dvema členoma: rodovnim imenom 'a' in vrstnim pridevkom 'b'« (Soban, 2004: 29).

Balme pravi, da se pri Aristotelu izraza *genos* in *eidos* ne razlikujeta samo v tem, da en razred vključuje drugega, ampak tudi v tem, da ima vsak različen način analiziranja in razvrščanja (Balme, 1987: 72). Pri Linnéju smo videli, da gre za hierarhičen sistem. *Genos* in *eidos*, torej rod in vrsta se pri Aristotelu in Linnéju razlikujeta. Rod je bil pri Aristotelu uporabljen v širšem pomenu besede kot danes (UCMP, 2016).

Primer biološkega razvrščanja:

Kraljestvo: Živali, *Animalia*

Deblo: Strunarji, *Chordata*

Poddeblo: Vretenčarji, *Vertebrata*

Razred: Ptiči, *Aves*

Red: Plojkokljuni, *Anseriformes*

Družina: Plovci, *Anatidae*

Rod: Labod, *Cygnus*

Vrsta: Labod grbec, *Cygnus olor* (Gmelin, 1789)

(Kryštufek in Janžekovič, 1999).

David Balme ugotavlja, da so moderni taksonomisti naredili napako, ko so iskali klasifikacijski sistem pri Aristotelu. Uporabljal je namreč le dva taksonomska koncepta: rod {*genos*} in forme {forms/*eidos*} roda. Vsi poskusi, da se odkrijejo medrazredi, tako niso uspeli, razlaga Balme (Balme, 1987: 72). Aristotel niti ni zagotovil dovolj rodov, da bi pokril celo živalsko kraljestvo (Balme, 1987: 72).

V delih *Zgodovina živali*, *O delih živali* in *O nastajanju/izvoru živali* Aristotel ni poimenoval nobenih vrst, kar pomeni, da Aristotel ni gradil taksonomije glede na današnjo definicijo. Kot smo omenili zgoraj, je taksonomija sestavljena iz treh podobnih aktivnosti, in sicer identifikacije, nomenklature ter klasifikacije (Winston, 1999: 9). Pellegrin trdi, da Aristotel ni imel osnutka za taksonomijo (Pellegrin, 1986: 115), njegovo trditev bomo preverili malo kasneje. Poglejmo si razvrstitev živali v *Zgodovini živali*. Razdeljene so glede na telesne dele, zgodovino, aktivnosti in značaj (Balme, 1987: 80). Znotraj te razdelitve Aristotel razdeli živali v deset glavnih skupin {*major genera*}: človek, živorodne živali (sesalci), jajcerodne živali (plazilci in dvoživke), ptiči, ribe, kiti, mehkužci (glavonožci), raki, testacida, insekti. Prvih šest so krvni, zadnji štirje brezkrvni organizmi (Balme, 1987: 80, Lloyd, 1961: 73). Občasno so manjše variacije v tej klasifikaciji, zato ima Aristotel včasih težave pri razvrstitvi živali v to shemo, trdi Lloyd (Lloyd, 1961: 73).

Razdelitev živali na krvne in brezkrvne živali skoraj sovпада z današnjo razdelitvijo živali na vretenčarje in nevretenčarje (UCMP, 2016).

V spodnji tabeli vidimo, da večina od Aristotelovih glavnih skupin pripada današnjim razredom. Poddeblo vretenčarji (*Vertebrata*) je danes razdeljeno na naslednje razrede: *Agnatha*, *Placodermi* (plakodermi), *Acanthodii*, *Chondrichthyes* (hrustančnice), *Osteichthyes*, *Amphibia* (dvoživke), *Reptilia* (plazilci), *Aves* (ptice) in *Mammalia* (sesalci) (Kryštufek in Janžekovič, 1999: 10). Za kite Aristotel ni ugotovil, da spadajo med sesalce (UCMP, 2016).

V tabeli pogledimo, kako je Aristotel razdelil živali v 10 glavnih skupin {*major genera*} in v katere taksonone bi danes razvrstili te glavne skupine:

{Major genera} (Aristotel)	Današnja klasifikacija (Linné)
človek	človek (<i>Homo</i>) = rod
živorodne živali (sesalci)	sesalci (<i>Mammalia</i>) = razred
ptiči	ptiči (<i>Aves</i>) = razred
plazilci	plazilci (<i>Reptilia</i>) = razred
dvoživke	dvoživke (<i>Amphibia</i>) = razred
ribe	hrustančnice (<i>Chondrichthyes</i>), kostnice (<i>Osteichthyes</i>) = razred

kiti	kiti (<i>Cetacea</i>) = red
mehkužci (glavonožci)	mehkužci (<i>Mollusca</i>) = deblo, glavonožci (<i>Cephalopoda</i>) = razred
raki	raki (<i>Crustacea</i>)= poddeblo
žuželke	žuželke (<i>Insecta</i>)= razred

Tabela 1: Primerjava klasifikacije Aristotel in Linné

Balme pravi, da je Aristotel uporabljal imena za skupine zmedeno in kontradiktorno. Taksonomisti se tako niso strinjali glede njegove klasifikacije. Nekateri trdijo, da je *Zgodovina živali* zbirka opazovanj (Balme, 1987: 80–81). Vprašanje, ki ga postavlja Balme, je: ali je Aristotel imel ali delal svoj klasifikacijski sistem? Balme pravi, da je odgovor na to vprašanje nikalen (Balme, 1987: 83). Aristotelov cilj ni bila taksonomija (Balme, 1987: 84). Balme trdi, da ne moremo reči, da je Aristotel razlikoval živali izključno na podlagi morfoloških značilnosti. Morfološke značilnosti so najbolj pomembne, ampak, kot razlaga Balme, je Aristotelov teleološki pogled na živali zgrajen na prepričanju, da so telesni deli razločljivi z aktivnostmi in ne obratno (Balme, 1987: 88).

5. *Genos* {γένος} in *Eidos*{εἶδος}

Poglejmo, kaj pri Aristotelu pomenita izraza *genos* in *eidos*. Kot pravi Balme, je *genos* skupina, ki vključuje organizme, ki si delijo iste bistvene značilnosti, npr. krila, in si teh značilnosti ne delijo z drugimi skupinami. *Eidos* pa je ena različnih form znotraj posameznega rodu, npr. labod (Balme, 1987: 72).

Primer uporabe izraza *genos*: Aristotel v *Zgodovini živali* pravi, da so primeri uporabe *genosa* ptiči ali ribe ter da obstaja več vrst ptičev in rib (Aristotel, *Hist. An.*, 1). Pellegrin in Balme ugotavljata, da Aristotel nekatere razrede živali enkrat naslovi z *genos*, drugič z *eidos* (Balme, 1962: 85, Pellegrin, 1987: 316). Aristotel sam ne pove, kakšna so pravila za uporabo terminov *genos* in *eidos* (Pellegrin, 1987: 316). Jasno je, da Aristotel uporabi *eidos* tako za vrsto {*species*} kot za formo {*form*} (Pellegrin, 1987: 323). Balme pravi, da ni znano, kdaj sta bila izraza *genos* in *eidos* prvič prepoznana kot rod {*genus*} in vrsta {*species*} (Balme, 1962: 81). Pellegrin je v delu *Aristotle's Classification of Animals* poskušal pokazati, da v Aristotelovi biologiji ni živalske taksonomije (Pellegrin, 1987: 313). Kot smo že omenili, se živali in rastline razvrščajo po Linnéjevem sistemu, ki je hierarhičen, in poimenujejo po binomski nomenklaturi. Pellegrin ugotavlja, da je Aristotel razvrščal živali različno. Enkrat razdeli živali glede na razmnoževanje, spet drugič glede na njihovo obliko, organe in tako dalje (Pellegrin, 1987: 313). Zato trdi, da v Aristotelovih klasifikacijah ni bilo osnutka za taksonomijo. Njegovi klasifikacijski poskusi niso taksonomija, ker ne razdelijo živali v skupine edinstvenih trdnih zasnov, pravi Pellegrin. Namesto tega so razdeljene priložnostno, trdi Pellegrin (Pellegrin, 1986: 115). Aristotel v delu *O nastajanju/izvoru živali* razdeli živali glede na reprodukcijo in reproduktivne organe (Aristotel, *GA*, 1-5), torej vidimo, da so živali razvrščene različno, kot trdi Pellegrin (Pellegrin, 1986: 115).

Pellegrin predstavi štiri razloge, zakaj pri Aristotelu ne gre za taksonomijo. Najprej, Aristotel ni nikoli pojasnil, kako je vzpostavil svoj klasifikacijski sistem (Pellegrin, 1986: 115). Moderni preučevalci so

špekulirali, da je Aristotel sestavil družine živali induktivno (Pellegrin, 1986: 115). Drugi argument se skriva v težavnostih, ki jih je Aristotel poskušal rešiti s pomočjo svojega klasifikacijskega sistema. V knjigi *O delih živali* trdi, da bi morali naravoslovci razvrščati živali, da bi se s tem izognili ponavljanju (Pellegrin, 1986: 115–116, Aristotel, PA, 1). Predlaga raziskovanja skupnih značilnosti živali. Kot pravi Pellegrin, je njegov cilj prihraniti čas (Pellegrin, 1986: 115–116). Dalje Pellegrin ugotavlja, da v *Zgodovini živali* 1. knjigi klasifikacija živali ni bila prioriteta za Aristotela. Omeni, da so razlike med živalmi posledica razlik v delih telesa (Pellegrin, 1986: 116). Opaža tudi, da v *Zgodovini živali* ni enake simetrije med skupinami: deli, načini življenja, aktivnosti in navade. Najbolj pomembni v *Zgodovini živali* so deli (Pellegrin, 1986: 116–117). Avtor pravi, da je prav zadnji argument najbolj prepričljiv za tiste, ki trdijo, da je bil Aristotel sistematik. Pri Aristotelu so živali razvrščene zaradi različnih pogledov, značilnosti (anatomske, vedenjske, fiziološke značilnosti); razvrščene so priložnostno, kar pomeni, da noben od teh pogledov ni najpomembnejši (Pellegrin, 1986: 119–120). *Zgodovina živali* predstavlja več dejstev in manj razlag. Pellegrin pravi, da sprejema idejo, da je *Zgodovina živali* zbirka opazovanj (Pellegrin, 1986: 136), vendar se sprašuje, ali je Aristotel naredil seznam vseh živali, ki jih je lahko opazoval (Pellegrin, 1986: 147). Aristotel nikoli ni zapisal, kako je zgradil svojo klasifikacijo, dejstvo pa je, da je njegova klasifikacija postala dragocena zapuščina za kasnejše zoologe, še dodaja Pellegrin (Pellegrin, 1986: 166).

Strinjamo se s Pellegrinom, da Aristotel ni imel taksonomije, vendar je imel klasifikacijo. Na spodnjem primeru smo pokazali, da je Aristotel vendarle imel tudi zasnovo za taksonomijo.

	Današnja taksonomija	Aristotel
Domena	evkarionti	takson 1
Kraljestvo	živali, <i>Animalia</i>	takson 2
Deblo	strunarji, <i>Chordata</i>	takson 3
Poddeblo	vretenčarji, <i>Vertebrata</i>	živali s krvjo
Razred	ptiči, <i>Aves</i>	ptiči
Red	<i>Anseriformes</i>	takson 4
Družina	<i>Anatidae</i>	takson 5
Rod	labod, <i>Cygnus</i> , (Garsault, 1764)	labod
Vrsta	labod grbec, <i>Cygnus</i> <i>olor</i> , (Gmelin, 1789)	takson 6

Tabela 2: Zasnova za taksonomijo

6. Zaključek

V prispevku smo preverili vprašanje, ali je Aristotelova biologija vključevala klasifikacijo in taksonomijo. Ugotovili smo, da Aristotelova razdelitev živali na krvne in brezkrvne živali skoraj sovпада z današnjo razdelitvijo živali na vretenčarje in nevretenčarje (UCMP, 2016). Kot pravi Pellegrin, Aristotela smatramo za začetnika zoologije, tudi zaradi kvalitete njegovih opazovanj (Pellegrin, 1986: 13), zavedati pa se moramo, da je njegova klasifikacija pa postala dragocena zapuščina za kasnejše zoologe (Pellegrin, 1986: 166). Spoznali smo, da za razvrščanje organizmov in rastlin danes biologi uporabljajo Linnéjev sistem. Organizmi so razvrščeni v vrsto, ki je osnovna enota taksonomije, ter v višje taksonomije (Okasha, 2008: 118–120). Analizirali smo uporabo koncepta *genos* in *eidos* pri Aristotelu. Kot pravi Balme, je *genos* ali rod skupina, ki vključuje organizme, ki si delijo iste bistvene značilnosti, npr. krila, teh značilnosti si ne delijo z drugimi skupinami. *Eidos* ali vrsta pa je ena različnih form znotraj posameznega rodu, npr. labod (Balme, 1987: 72). Spoznali smo, da se rod in vrsta Aristotelu in Linnéju razlikujeta. Rod je pri Aristotelu uporabljen v širšem pomenu besede kot danes (UCMP, 2016). Spoznali smo pozicije avtorjev Pellegrina in Balmeja ter se strinjali, da je Aristotelova biologija vključevala klasifikacijo, ni pa vključevala taksonomije. Na koncu smo na primeru pokazali, da je Aristotel vendarle imel zasnovano za taksonomijo.

7. Zahvala

Za komentarje, nasvete in pregled besedila se zahvaljujem red. prof. dr. Bojanu Borstnerju. Za komentarje hvala izr. prof. dr. Frideriku Klampferju, red. prof. dr. Danilu Šustru, red. prof. dr. Nenadu Miščeviću ter izr. prof. dr. Janezu Bregantu.

8. Literatura

Aristotel. *On the Generation of Animals*. eBokks. Adelaide. The University of Adelaide Library. Pridobljeno 30. 4. 2016 iz <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/generation/>. (Translated by Arthur Platt).

Aristotel. *On the Parts of Animals*. eBokks. Adelaide. The University of Adelaide Library. Pridobljeno 30. 4. 2016 iz <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/parts/>. (Translated by William Ogle).

Aristotel. *The History of Animals*. eBokks. Adelaide. The University of Adelaide Library. Pridobljeno 30. 4. 2016 iz <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/history/>. (translated by D'Arcy Wentworth Thompson).

Barnes, J., Merhar, D., Vezjak, B. (1999). *Aristotel. Dodatek Metafizika*. Dialogi: humanistična in družboslovna zbirka. Šentilj: Aristej.

Balme, D., M. (1987). »Aristotle's use of division and differentiae«. V Gotthelf A. in Lennox J. G. (Ur.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, New York: Cambridge University Press, str. 69–89.

Balme, D., M. (1987). »The place of biology in Aristotle's philosophy«. V Gotthelf A. in Lennox J. G. (Ur.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, New York: Cambridge University Press, str. 9–20.

Balme, D. (1962). "GENOS and EIDOS in Aristotle's Biology". *The Classical Quarterly*. 12, str. 81–88.

Biology Online. *Classification*. Pridobljeno dne 7. 6. 2016, z <http://www.biology-online.org/dictionary/Classification>.

Kryštufek, B. in Janžekovič, F. (ur.) (1999): *Ključ za določevanje vretenčarjev Slovenije*. Ljubljana: DZS.

Lloyd, G. E. R. (1987). »Empirical research in Aristotle's biology«. V Gotthelf A. in Lennox J. G. (Ur.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, New York: Cambridge University Press, str. 53–63.

Lloyd, G. E. R. (1961). »The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals«. *Phronesis*, Vol. 6, No.1, str. 59–81.

Mayr, E. (1998): *This is biology: the science of the living world*. London: Cambridge, Massachusetts.

Okasha, S. (2008): *Filozofija znanosti. Zelo kratek uvod*. Ljubljana: Založba Krtina.

Pellegrin, P. (1986). *Aristotle's classification of animals*. California: University of California Press, Berkeley and Los Angeles. Translated by Anthony Preus.

Pellegrin, P. (1987). »Logical difference and biological difference: the unity of Aristotle's thought«. V Gotthelf A. in Lennox J. G. (Ur.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, New York: Cambridge University Press, str. 313–338.

Podobnik A. in Devetak D. (2010): *Biologija: učbenik za splošne gimnazije. Raznolikost živih bitij*. Ljubljana: DZS.

Soban, D. (2004): *Joannes A. Scopoli–Carl Linnaeus. Dopisovanje/Correspondence 1760–1775*. Ljubljana: Prirodoslovno društvo Slovenije.

SSKJ. *Taksonomija*. Pridobljeno dne 1. 6. 2016 z <http://bos.zrc-sazu.si/cgi/neva.exe?name=ssbsj&tch=14&expression=zs%3D77788>.

UCMP. *Aristotle (384-322 B.C.E.)*. Pridobljeno dne 5. 5. 2016. Iz <http://www.ucmp.berkeley.edu/history/aristotle.html>.

Winston, J. D. (1999): *Describing species. Practical taxonomic procedure for biologists*. New York: Columbia University Press.

POVZETEK

V članku se bomo osredotočili na vlogo intuicije v miselnih eksperimentih. Najprej bomo začeli s problemskimi vprašanji, ki zadevajo status samega miselnega eksperimenta, nato pa se bomo osredotočili na naravo in vlogo intuicij. Ker imajo intuicije veliko vlogo pri uporabi miselnih eksperimentov, bomo obdelali dva večja problema, ki zadevata sklicevanje na intuicijo, in sicer problem informativnosti in problem »intuicijskih črpalk«. Na koncu pa bomo poskusili orisati kriterije, ki bi ločevali dobre miselne eksperimente od slabih.

Ključne besede: miselni eksperimenti, intuicija, problem informativnosti, problem »intuicijskih črpalk«.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The paper deals with the role of intuitional judgements in thought experiments. Firstly, we will discuss myriads of problematic questions regarding thought experiments in general, after which we will turn our focus to the nature of intuition, its function, and justification. The article addresses two major problems of intuitional judgements, namely the informativeness of thought experiments and thought experiments as “intuition pumps”. The last part specifies criteria for differentiating between bad thought experiments and legitimate thought experiments.

Key words: thought experiments, intuition, the informativeness of thought experiments, thought experiments as “intuition pumps”.

The article was proofread by Tina Peruš.

I. Uvod

Miselni eksperimenti so nepogrešljivo sredstvo dokazovanja in argumentacije. Njihova vloga in uporaba je najbolj razvidna predvsem na področju filozofije, vendar je mogoče njihov vpliv opaziti na področjih različnih ved. To vsesplošno rabljeno sredstvo za dokazovanje pa se sooča s številnimi problemi. V nasprotju s praktičnimi eksperimenti vključuje pojem miselni eksperiment številne težavnosti. Pod drobnogled bomo postavili pojem, ki ga dojemamo kot najbolj problematično točko miselnega eksperimenta, in sicer intuicijo.

V primerjavi s praktičnimi eksperimenti lahko vidimo, da miselni eksperimenti ne potekajo v običajnem laboratoriju in njihovi rezultati niso enako preverljivi. Miselni eksperimenti se odvijajo v umu vsakega posameznika in nas pripeljejo do raznih odkritij tako, da se sklicujejo na intuitivna prepričanja vsakega posameznika. Utemeljevanje na podlagi intuicije pa ostaja težko dokazljivo in posledično odprto dvomu, najhujša posledica pa ostaja dejstvo, da dokazovanje te vrste pušča odprta vrata manipulaciji.

Orisali smo dve poglavni težavnosti miselnih eksperimentov in intuicije, ki jih bomo v nadaljevanju natančno proučili. Najprej bomo definirali pojem miselni eksperiment tako, da bomo le-tega primerjali z navadnimi, praktičnimi eksperimenti. Nato bomo skušali dokazati, da miselni eksperimenti ne sodijo samo v kontekst odkritja, temveč tudi v kontekst upravičenja. Tako bomo prišli do prej omenjenih težav,

in sicer do *problema informativnosti* in do *izkoriščanja miselnih eksperimentov kot »intuicijskih črpalk«*. Znotraj problema informativnosti bomo predstavili kontroverzno debato s tega področja, ki jih na podlagi dveh ekstremnih pozicij zavzemata John D. Norton in James Robert Brown.

Slednji dokazuje, da nekateri miselni eksperimenti niso empirično preverljivi. Iz njih še vedno pridobimo nove informacije, toda tak vpogled temelji na podlagi a priori vedenja o zakonitostih narave. Znanje, ki ga s sklicevanjem na intuicijo pridobimo iz miselnih eksperimentov, je, po njegovem mnenju, neodvisno od empiričnega sklepanja oziroma katerega koli drugega a posteriori vedenja. Ta platonski pristop intuicije dojema kot sredstva za vstop v platonska nebesa, kjer oko uma preprosto uvidi zakone narave. Na drugi strani pa Norton dokazuje, da so vsi miselni eksperimenti pravzaprav argumenti (deduktivni ali induktivni). Potemtakem znanje, ki ga iz miselnih eksperimentov dobimo, v celoti temelji na čutnih izkustvih in sklepanju. Ta empiristični pristop predstavlja, nasproti prej omenjenemu platonskemu pristopu, drugo stran kontroverzne debate o miselnih eksperimentih.

II. Meje miselnega eksperimenta

Začnimo torej z definicijo miselnih eksperimentov. Očitno je, da se miselni eksperimenti razlikujejo od navadnih praktičnih eksperimentov. Medtem ko slednji temeljijo na realnem eksperimentu, katerih posledice lahko opazujemo, je pristop k proučevanju miselnih eksperimentov bolj domišljjski. Ne glede na to, da gre znotraj miselnih eksperimentov za imaginativno raziskovanje, pa ostajajo skupne točke med praktičnimi in miselnimi eksperimenti. Podobno kot praktični se tudi miselni eksperimenti sklicujejo na predhodno znanje in zahtevajo upoštevanje določenih teorij.

Najbolj očitna razlika je prej omenjeno izvajanje realnega eksperimenta, ki s sabo nosi dostopne objektivne rezultate, in na drugi strani zamišljanje eksperimenta, ki poteka v glavi posameznika in ponuja subjektivne rezultate. Vsekakor pa moramo opozoriti, da se ta delitev ne nanaša na vse miselne eksperimente. Nekateri miselni eksperimenti v celoti temeljijo na frikcijskih in idealističnih situacijah, ki jih nikakor ne moremo realizirati (npr. Putnamova Twin Earth). Po drugi strani pa lahko najdemo številne miselne eksperimente, ki jih lahko izvedemo tudi v praksi (Gettier). Kako torej potegniti oziroma najti mejnik med obema vrstama eksperimentov? Spomnimo se besed profesorja filozofije, ki trdi, da je cilj miselnih eksperimentov pokazati, da so.

Vsekakor velja, da miselni eksperimenti skušajo prikazati sporna prepričanja oziroma skrita protislovja v našem sklepanju. To delajo tako, da umišljajo nenavadno situacijo, katere cilj je pokazati, da je vodilo našega sklepanja paradoksalno. Poskusimo torej definirati pojem miselni eksperiment. Cilj miselnih eksperimentov je nedvomno pokazati zmote v našem sklepanju tako, da eksperimenta dejansko ne rabimo izvesti. Takemu proučevanju smemo reči eksperiment, saj je miselni eksperiment v veliki meri podoben realnemu eksperimentu, in sicer analiza obeh temelji na predhodnih hipotezah in teorijah, spremembe podatkov so pri obeh vrstah vnaprej določene in kontrolirane. Funkcija miselnih eksperimentov pa je osvetliti določene abstraktne pojme in pokazati zmote določenih teorij ali konceptov, ali pa podpreti določene teorije.

III. Intuicija v miselnih eksperimentih

Ker se miselni eksperimenti kot sredstvo dokazovanja sklicujejo na intuicijo, se s tem odpirata dva problema (i) *problem informativnosti* in (ii) *problem »intuicijskih črpalk«*. V tem delu bomo podrobneje proučili oba problema.

(i) Problem informativnosti

Problem informativnosti temelji na opazki, da nam miselni eksperimenti ne ponudijo nobenega novega podatka. Ne glede na to pa se iz miselnih eksperimentov nekaj naučimo oziroma pridobimo neko novo vedenje (vedenje, ki navadno izpodbija neko staro splošno sprejeto teorijo). Vprašanje, ki ga poudarja

J. R. Brown, je, kako nas torej miselni eksperimenti lahko naučijo nekaj novega, če pa ne nudijo nobenega novega opazovalnega podatka.

Brown poskuša problem informativnosti rešiti s platonskim pristopom, in sicer – Brown trdi, da obstaja posebna vrsta eksperimentov, t. i. platonski miselni eksperimenti.

Samo platonski miselni eksperiment deluje tako, da staro teorijo uniči s tem, ko simultano razvije novo teorijo. “Samo platonski miselni eksperiment deluje tako, da staro teorijo uniči s tem, ko simultano razvije novo teorijo. Za platonski miselni eksperiment mora *a priori* veljati, da ne temelji na novem empiričnem dokazu, temveč je logično izpeljan iz že znanih (starih) podatkov. Njegova moč izvira iz dejstva, da je tako osnovana nova teorija boljša od njene predhodnice – teorije sprejete pred njo.” (Brown, 1991, str. 76) Kot primer platonskega miselnega eksperimenta Brown navaja znameniti Galilejev eksperiment, ki deluje kot argument proti aristotelškemu prepričanju o padajočih telesih.

Njegov pristop lahko razloži problem informativnosti, vendar Brownovi nasprotniki opozarjajo na številne probleme in nejasnosti. Prvič, Brownov pristop zanemari dejstvo, da so naše intuicije v veliki meri odvisne od našega vedenja, preteklih izkustev in splošno sprejetih teorij. Ko Brown govori o epistemskem platonizmu, se ne ozira na zgodovinski kontekst, v katerem posamezniki delujejo. Po njegovem platonizmu nam »oko uma« omogoča uvid oziroma *a priori* znanje o zakonih narave. Ker pa so naše intuicije v veliki meri odvisne prav od preteklih izkušenj, od zgodovinskega konteksta in splošno sprejetih teorij v njem, Brownova ideja o zrenju pravih odločitev stoji na majavih nogah. Norton opozarja tudi na problem »napačnih uvidov«. Ugovor temelji na vprašanju, kako je možno, da nam zrenje v platonska nebesa daje različne rezultate (tako pravilne, kot tudi napačne). (Norton, 1993)

Brownov odziv temelji na predpostavki, ki jo omenja že v začetku svoje teorije, in sicer zrenje v platonska nebesa enači z našimi izkustvi in sklepanji. Podobno kot čuti nas tudi aparat za *a priori* znanje lahko včasih vara. Na tem mestu pa seveda lahko opazimo, da je meja tega varanja popolnoma nejasna. Na to opozarja Elke Brendel z naslednjimi besedami: “Poleg tega pa se mi Brownov zmotljiv platonizem zdi tudi nerazumljiv, saj meje intuitivnega sklepanja niso specifično določene in tako ne uspejo določiti, kdaj ter zakaj intuicije vodijo do napačnih sklepov.” (Brendel, 2004, str. 95)

V nasprotju z Brownovim platonizmom pa empiristični pristop Nortona zagovarja idejo, da so miselni eksperimenti pravzaprav argumenti (ponavadi skriti argumenti). Izhaja iz empiričnih premis, ki se zaključijo s sklepom, ki temelji na zakonih induktivne ali deduktivne logike. “Trdim, da so miselni eksperimenti zgolj slikoviti argumenti. Rešitev, ki jo predlagam, je da znanje izhaja iz premis, ki so eksplicitno ali implicitno vključene v miselni eksperiment. Pridobljeno znanje se nato preoblikuje, ponavadi implicitno, preko deduktivnega ali induktivnega sklepanja in argumentacije.” (Norton, 2004, str. 1139)

Če povzamemo naše razmišljanje tega dela, lahko vidimo, da je reševanje problema informativnosti miselnih eksperimentov razpeto med dva ekstrema, in sicer empiristični ter platonski pristop. Platonski pristop, katerega zagovornik je Brown, zagovarja tezo, da določenih miselnih eksperimentov ne moremo razložiti na podlagi argumentacije, temveč gre za platonski uvid oziroma *a priori* vedenje o zakonih narave. Na drugi strani pa Norton zagovarja empiristični pristop, ki trdi, da lahko vse miselne eksperimente prevedemo v argumente.

(ii) Problem »intuicijskih črpalk«

Naše razmišljanje temelji na Nortonovih predpostavkah, vendar ne v celoti. Njegova radikalna pozicija trdi, da so vsi miselni eksperimenti dejansko rekonstruirani argumenti. Na tem mestu privzemamo milejšo verzijo, ki jo predlaga E. Brendel, in sicer: skrite premise miselnih argumentov delujejo kot naše predhodno znanje in ni potrebe po tem, da jih eksplicitno prikažemo, kadar opravljamo miselni eksperiment. Del tega predhodnega znanja je sestavljen iz naših intuicij, med katerimi so nekatere relativno stabilne in splošno sprejete, vendar so odvisne od zgodovinskega ozadja in našega predznanja in nikakor niso absolutno resnične. Intuicije lahko razumemo podobno kot razumemo čute, spomin ali introspekcijo. Gre za nezanesljiva in zmotljiva sredstva, ki jih ne moremo izločiti iz svojega sklepanja. Vsekakor je največji problem uporabe intuicije ravno ta, da intuitivna prepričanja niso odvisna od sklepanja. Ker pa ni vsako sklicevanje na intuicijo iste vrste, predlagamo, da ločimo med miselnimi eksperimenti, ki legitimno upoštevajo intuicije, in tistimi, ki intuicije uporabljajo za zavajanje. (Brendel, 2004)

Ker je skupna točka vseh miselnih eksperimentov ta, da se vsak konča z določeno intuicijo, je naša naloga ločiti slabe in dobre intuicije in tako najti uspešno metodo proučevanja miselnih eksperimentov. Poglejmo torej, kaj so slaba intuitivna prepričanja oziroma, kot jih imenuje Dennet, »intuicijske črpalke«.

Dennet intuicije označi kot subjektivne vzgibe, ki se nekomu zdijo privlačni. Miselne eksperimente pa označi kot intuicijske črpalke, kar pomeni naslednje – miselni eksperimenti naj bi bili nastavljeni točno tako, da posameznika, ki si zamišlja neko situacijo, vodijo k zelenemu rezultatu oziroma k točno določeni intuicijski slutnji. (Dennet, 2013)

Delovanje takih intuicijskih črpalk razloži na primeru *Nevroznanstvenice Marije* (Jacksonov miselni eksperiment, ki nastopa proti fizikalizmu). Marija je odlična znanstvenica, ki iz nekega razloga prebiva v črno-beli sobi. V sobi ima črno-bel televizor, preko katerega pridobi vse raziskovalne podatke o svetu. Specializira se za nevrofiziologijo vida in ima, predpostavimo, vse empirične podatke, ki jih je mogoče pridobiti o tem, kaj se dogaja, ko vidimo zrel paradižnik ali nebo in uporabimo besedi „rdeč“, „modro“ in tako naprej. Ugotovila je, na primer, katera specifična kombinacija valovnih dolžin iz neba stimulira zenico, in natančen postopek, kako preko centralnega živčnega sistema, stiska glasilk in izdiha zraka iz pljuč nastane izgovorjeni stavek: „Nebo je modro.“ (Jackson, 1982) Vprašanje, ki se zastavlja na tej točki, je, kaj se bo zgodilo, ko bo Marija zapustila svojo črno-belo sobo, ali pa, ko ji bodo dali barvni televizor? Se bo naučila kaj novega ali ne? Intuitivno prepričanje nas vodi do sklepa, da se bo Marija vsekakor naučila nekaj novega. Odprto pa ostaja pomembno vprašanje, in sicer: ali lahko to dokažemo?

Dennet meni, da dokaza, da se bo Marija naučila nekaj novega, nimamo. Ker želi dokazati nesmiselnost sklicevanja na intuicijo, predlaga drugačen rezultat taistega miselnega eksperimenta, ki ga poimenuje *What RoboMary Knows*. S tem primerom Dennet želi pokazati, da je Jacksonov miselni eksperiment primer intuicijske črpalke. Ker je njegov namen pokazati, da se miselni eksperiment konča z neutemeljeno intuicijo, predlaga podobno sklicevanje na intuicijo, ki daje popolnoma nasproten rezultat. V zamišljenem primeru (*What RoboMary Knows*) dve osebi trdita nasprotno, se pravi ena trdi, da se bo Marija naučila nekaj novega, druga oseba pa trdi, da se ne bo. Kar želi Dennet pokazati je, da se obe osebi sklicujeta na intuicijo. Takšna nasprotna intuitivna prepričanja pa za miselne eksperimente

predstavljajo problem, saj druga ob drugo trčita dve intuitivni prepričanji. Gre torej za intuicijo proti intuiciji.

Omenili smo že, da se vsak miselni eksperiment konča z določeno intuicijo in da niso vse intuicije iste vrste. Da lahko zagovarjamo, da niso vsi miselni eksperimenti intuicijske črpalke in da niso vsa intuitivna prepričanja slaba, bomo orisali glavne točke miselnih eksperimentov, ki delujejo kot intuicijske črpalke.

Miselni eksperimenti so še vedno eksperimenti in kot taki morajo zadostiti podobnim pogojem. Takšni pogoji so teoretično ozadje, na katerega se opirajo, in organiziran in kontroliran prikaz vseh potrebnih podatkov. Miselni eksperimenti so pogosto osnovani na imaginarnih situacijah, ki v primeru, kadar le-te niso dovolj specifično predstavljene, povzročijo, da miselni eksperiment postane primer prej omenjene intuicijske črpalke. Imaginarni scenariji morajo vedno biti dovolj natančno predstavljeni, da lahko spremljamo vse spremembe podatkov, njihovo manipulacijo in posledice. V primeru, kadar tem zahtevam ni zadoščeno, miselni eksperiment postane intuicijska črpalka. Brendel Elke kot primer miselnega eksperimenta, ki trpi za takšno nedoločenostjo, navaja Putnamov miselni eksperiment *Twin Earth*.

Na tem mestu moramo omeniti, da čeprav miselni eksperimenti predstavljajo imaginarne situacije (ki velikokrat nimajo možnosti za realizacijo v aktualnem svetu), moramo idealistične, fikijske predpostavke ali domneve miselnih eksperimentov obravnavati kot irelevantne. To pomeni, da teh predpostavk ne smemo izločiti, ker gre za nemogoče situacije. Primer takšnega ugovora ponuja Parfit, ko želi zavreči Kantov miselni eksperiment, ki presoja o moralno dobrih in slabih dejanjih.

Poleg primerov miselnih eksperimentov, pri katerih so premise nejasno določene, lahko opazimo, da se tudi nejasno določene domneve. Imaginarne situacije puščajo posamezniku dovolj prostora za zamišljanje in dodajanje raznih podatkov, ki miselni eksperiment naredijo bolj verjeten. Problem nastane, kadar nas ti dodatki zaslepijo in ne opazimo, da je miselni eksperiment domnevno resničen samo za ta primer, ne pa nujno tudi za nekega drugega. Tudi te vrste miselni eksperimenti se spremenijo v intuicijske črpalke. Temu problemu se lahko poskusimo izogniti preprosto z iskanjem analogije. Če lahko najdemo analogne primere, ki nas vodijo do enakih rezultatov, potem miselnega eksperimenta te vrste ne moremo označiti za intuicijsko črpalko.

Prav tako je problem miselnih eksperimentov ta, da so pogosto rabljeni za konceptualno analizo. Ti nas pripravijo do tega, da intuitivno presojamo, ali je uporaba konceptov pravilna ali ne. Kadar tvorimo intuitivna prepričanja o konceptih z znanim ozadjem, nam sklicevanje na intuicijo omogoča stabilen dokaz, medtem ko tvorjenje takih prepričanj v nepoznanem ozadju vodi do sklicevanja na sporne in zmotljive intuicije. Na podlagi tega lahko vidimo, zakaj so intuicije vsakega posameznika močno odvisne od okolja in teoretičnega ozadja. Intuicije so popolnoma odvisne od okolja, v katerem delujemo in iz katerega smo se učili, ter od naših prepričanj in preteklih izkustev. To ne pomeni samo, da so intuicije različnih posameznikov različne, ampak lahko posameznik tekom življenja razvije različne intuicije oziroma določene intuicije spreminja. Zavedati se torej moramo, da je treba pri uporabi miselnih eksperimentov v konceptualni analizi upoštevati, da nas intuicije o neznanih konceptih najverjetneje ne bodo vodile do pravih rešitev.

IV. Zaključek

Naj sklenemo naše razmišljanje tako, da znova poudarimo vlogo in pomen intuicij kot sredstva v dokazovanju. Intuicije dojemamo kot mentalna stanja, ki jih spremlja močan občutek gotovosti. Vendar podobno kot čuti tudi intuicije niso nezmotljive. Dejstvo, da nas lahko včasih varajo, pa nikakor ne zmanjša njihovega pomena in uporabe. Še vedno nam lahko, podobno kot čuti, pomagajo pri našem razumevanju naravnih zakonov in nam pri tem služijo kot nepogrešljiv dokazni material.

Menimo, da je vloga intuicij precejšnega pomena predvsem pri dokazovanju in argumentaciji z miselnimi eksperimenti. V nasprotju z Brownom menimo, da intuicije niso del našega a priori vedenja. Četudi intuicije delujejo kot od empiričnega okolja neodvisne in spontane odločitve, smo tekom članka pokazali, da so intuicije v veliki meri odvisne od naših preteklih izkustev in okolja, v katerem delujemo. Naša pozicija sledi Nortonovemu prepričanju, da so miselni eksperimenti argumenti. Intuicija tako prevzema funkcijo našega predhodnega vedenja in je lahko pretvorimo v eksplicitne premise.

Nekateri avtorji poskusijo miselne eksperimente zaradi končnega sklicevanja na intuicijo označiti za »intuicijske črpalke« oziroma eksperimente, ki so nastavljeni tako, da nas vodijo k točno določeni intuiciji. Ker menimo, da niso vse intuicije iste vrste in da niso vsi miselni eksperimenti »intuicijske črpalke«, smo v članku poskušali postaviti kriterije, ki ločijo dobre miselne eksperimente od tistih, ki nas manipulativno vodijo k želenemu rezultatu. Tako smo sklenili, da moramo biti previdni, da so miselni eksperimenti natančno predstavljeni. To pomeni, da morajo biti posledice in spremembe podatkov eksplicitno prikazane. Nato opozarjamo, da četudi miselni eksperimenti bazirajo na imaginarnih situacijah, to ne pomeni, da nam je, ker gre za nemogoče situacije, dovoljeno izločiti določene predpostavke. Navsezadnje pa moramo upoštevati naslednje – ko uporabljamo miselne eksperimente v konceptualni analizi, nas intuicije o neznanih konceptih najverjetneje ne bodo vodile do pravih rešitev. Intuicije so popolnoma odvisne od okolja, v katerem delujemo in iz katerega izhajamo.

Literatura

Brendel, E. (2004). "Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments". *Dialectica*, 58 (1), str. 89-108.

Brown, J.R. (2004). "Peeking into Plato's Heaven". *Philosophy of Science*, 71, str. 1126-1138.

Brown, J.R. (1993). "Why Empiricism Won't Work". V Hull, D., Forbes, M. in Okruhlik, K. (ur.), PSA 1992, 2. zv. East Lansing, MI: Philosophy of Science Association.

Goldberg, S. (2013). "Defending philosophy in the face of systematic disagreement". *Disagreement and Skepticism*, str. 277-294.

Miščević N. (2007). "Modeliranje intuicij in miselni eksperimenti". *Analiza*, 1-2, str. 3-37

Norton, J.D. (2004). "On Thought Experiments: Is There More to the Argument?". *Philosophy of Science*, 71, str. 1139-1151.

Norton, J.D. (1993). "Seeing the Laws of Nature". *Meta Science*, New Series Issue Three, str. 33-40.

Tadej Todorović: Subjektivizem v barvah in problem zavesti: Nezdržljivost argumenta iz znanja in dvojnikov/Subjektivism in Colours and the Problem of Consciousness: Incompatibility of the Knowledge Argument and the Problem of Duplicates

POVZETEK

V prvem delu članka je najprej predstavljen problem fenomenalne zavesti, nato je podrobneje predstavljen argument iz znanja. Drugi del članka predstavi problem dvojnikov, ki je, skupaj z argumentom iz znanja, eden izmed najbolj znanih ugovorov fizikalizmu. V tretjem delu sledi predstavitev eksperimenta, ki ga je izvedel Murphey s sodelavci (Murphey et al., 2008) in dokazuje, da svetloba in predmeti niso nujno potrebni za izkustvo barv, kar, kot dokazujeta Stožer in Bregant (2014), podpira subjektivizem o barvah. Omenjeni eksperiment je v četrtem delu članka vključen v argument iz znanja in argument iz dvojnikov, kar vodi do ugotovitve, da je potrebna boljša definicija zaznave in doživljanja ter relacije med njima. Sklep: članek predstavi konstruktivno dilemo med definicijo zaznave kot načinom realizacije doživljanja in zaznavo kot identično doživljanju in dokazuje, da sprejetje katerekoli izmed obeh vodi v nezdržljivost obeh ugovorov fizikalizmu, tj. argumenta iz znanja in argumenta iz dvojnikov. Poleg tega namiguje, da je definicija zaznave kot identične doživljanju bolj sprejemljiva rešitev tako za fizikaliste kot tudi za njihove nasprotnike.

Ključne besede: qualia, argument iz znanja, argument iz dvojnikov, zaznava, doživljanje.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

The first part of the article introduces the problem of qualia and presents the basic idea of the knowledge argument. The second part focuses on a detailed presentation of the problem of duplicates, which is, together with the knowledge argument, one of the most famous arguments against physicalism. The third part of the article presents a scientific experiment, conducted by Murphey and co-workers (Murphey et al., 2008), that proves that light and objects are not necessary for the experience of colour. This, as proven by Stožer and Bregant (2014), supports subjectivism as the best philosophical theory on colours. The experiment presented is (in the fourth part of the article) incorporated into the knowledge argument and the problem of duplicates, leading to the conclusion that a better definition of perception, experience, and the relation between the two is needed. Conclusion: the article presents a constructive dilemma between defining perception as a mode of realizing experience and perception as identical to experience. The constructive dilemma proves that, regardless of which definition of perception we acknowledge, the knowledge arguments and the problem of duplicates are, if we wish to be consistent, incompatible. A suggestion is made that defining perception as identical to experience is more favourable for physicalists and their adversaries alike.

Key words: qualia, knowledge argument, problem of duplicates, perception, experience.

The article was proofread by Tina Peruš.

0 UVOD

V članku bomo na začetku predstavili problem fenomenalne zavesti za fizikalizem. Osredotočili se bomo na dva problema zavesti; na argument iz znanja Franka Jacksona (Jackson, 1999), ki skupaj s problemom lastništva in problemom subjektivnega vidika sestavlja problem takšnosti, in na problem dvojnikov, kot ga je predstavil ameriški filozof Saul Kripke (Kripke, 1972/80). Nato bomo predstavili subjektivizem kot teorijo o barvah in eksperimentalno študijo, ki jo je izvedel Murphey s sodelavci (Murphey et al., 2008); ta dokazuje, da svetloba in predmeti niso nujni pogoj za izkustvo barv, kar nas bo vodilo do sklepa, da je subjektivizem znanstveno najboljše podprta teorija o barvah. To študijo bomo nato vključili v argument iz znanja in argument iz dvojnikov in pokazali, da je odnos med zaznavo in doživljanjem (izkustvom) nejasen. Predlagali bomo dve definiciji zaznave in dokazovali nezdržljivost argumenta iz znanja in argumenta iz dvojnikov glede na to, za katero definicijo se odločimo. Namignili bomo tudi, da je definicija zaznave kot identična doživljanju ugodnejša tako za fizikaliste kot njihove nasprotnike.

1 ARGUMENT IZ ZNANJA

Ko govorimo o problemu fenomenalne zavesti, govorimo o problemu takšnosti, ki ga opisujemo tudi z besedno zvezo 'kako je biti' ali z latinsko besedo *quale* (mn. *qualia*), kar definiramo kot subjektivno kvalitativno izkustvo. Fenomenalna zavest torej vključuje zaznavna izkustva, telesne občutke, čustva in razpoloženje. (Bregant, 2014: 46)

Argument iz znanja tvori skupaj s problemom lastništva in problemom subjektivnega vidika problem takšnosti, tj. vprašanje, *kako so lahko takšnosti fizične*. Problem, ki ga nasprotniki fizikalizma skozi vrsto problemov zavesti želijo prikazati, je torej, kako so lahko takšna stanja, ki so subjektivna in dostopna samo nam, nekaj objektivnega in fizičnega. Eden izmed najtežjih problemov je že prej omenjeni argument iz znanja, ki ga je leta 1982 v obliki miselnega eksperimenta zapisal avstralski filozof Frank Jackson. Predstavljajmo si Marijo, ki vse življenje živi v črno-beli sobi in je prisiljena raziskovati svet preko črno-belega ekrana. Marija je izjemna znanstvenica in je specializirana za nevrofiziologijo barv. Ve vse o fiziologiji barv in o tem, kaj se z nami dogaja, ko zaznavamo barve, in ima vse fizikalne informacije, ki se jih da pridobiti. Torej ima popolno znanstveno vedenje o barvah in o tem, kako delujejo v človeku. Vprašanje je, ali bi se Marija, če bi jo izpustili iz črno-bele sobe, ko bi prvič v življenju videla, na primer, rdečo barvo, naučila kaj novega o svetu? Zdi se, da bi se, vendar če je to res, potem je bilo njeno prvotno znanje nepopolno, čeprav je imela na voljo vse fizikalne informacije. Torej obstaja nekaj, kar se fizikalizmu izmuzne, zaradi česar je napačen. (Jackson, 1999: 71)

2 PROBLEM DVOJNIKOV

Kako se lahko fizikalist odzove na argument iz znanja, si bomo ogledali kasneje, prej pa si ogledajmo še problem dvojnikov, kot si ga je zamislil ameriški filozof Saul Kripke. (Kripke, 1972/80) Le-ta prav tako predstavlja zelo velik problem za fizikalizem, še posebej za funkcionalizem.

Za miselni eksperiment problema dvojnikov moramo uvesti pojem filozofskega zombija. Filozofski zombi je molekularno popolnoma identična kopija nas, vendar nima nobene fenomenalne zavesti. Ko torej jaz in moj dvojnik leživa na plaži, pije vino in opazuje valove, jaz doživim vrsto izkustev, ki jih pripisujemo fenomenalni zavesti (okus vina, vonj morja itd.), medtem ko moj dvojnik ne izkusi ničesar, saj nima fenomenalne zavesti. Njegovi čutni organi prenesejo informacijo, da lahko funkcionira kot jaz, tj. oba se obnašava, kot da bi bila zavestni bitji, vendar nima nikakršnega izkustva 'kako je biti'. Tako oba realizirava enako funkcionalno vlogo, s to razliko, da imam samo jaz tudi fenomenalno zavest. (Tye, 1995: 22)

Za funkcionalizem je to seveda velik problem, saj zombiji, kot to funkcionalizem zahteva, opravljajo enako funkcionalno vlogo kot mi, ko so na primer žejni, pijejo, vendar pri tem nimajo nobenega mentalnega stanja, kar vodi do tega, da fenomenalnih pojavov ne moremo razlikovati po njihovih vzročnih vlogah, kar je glavna ideja funkcionalizma pri pripisovanju zavesti. (Bregant, 2014: 50)

Po tej predstavitvi dveh znanih problemov zavesti si oglejmo subjektivizem kot najboljšo teorijo o barvah v luči Murpheyjeve eksperimentalne študije, ki jo bomo kasneje aplicirali na argument iz znanja in na problem dvojnikov.

3 SUBJEKTIVIZEM V BARVAH IN PROBLEM ZAVESTI: NEZDRUŽLJIVOST ARGUMENTA IZ ZNANJA IN ARGUMENTA IZ DVOJNIKOV

Subjektivizem ali *eliminativizem* je poleg *fizikalizma* in *dispozicionalizma* po standardni klasifikaciji ena izmed treh teorij o barvah. Zagovarja trditev, da je barva samo v naših možganih in ne v zunanjih predmetih, kot bi naivni opazovalci napačno trdili: je samo produkcija vizualnih mehanizmov in obstaja samo v nas samih. (Stožer in Bregant, 2014: 90)

Subjektivizem delimo na *projektivizem*, ki trdi, da je barva samo projekcija naših notranjih občutkov na zunanje predmete (Boghossian, 2008), in *redukcionizem*, ki trdi, da barva ni nič več kot možganski procesi. (Hardin, 1997)

Eksperiment, ki potrjuje, da je subjektivizem znanstveno najbolj podprta teorija o barvah, so izvedli Murphey in njegovi sodelavci (Murphey et al., 2008), Stožer in Bregant pa ga povzemata takole:

Eksperimentalna študija, ki jo je izvedel Murphey s sodelavci, je z uporabo od oksigenacije krvi odvisnega funkcionalnega magnetnoresonančnega slikanja (BOLD fMRI), snemanja elektrod in stimulacije preučevala subjektivno barvno zaznavo in njene nevrofiziološke korelate pri subjektih, ki so imeli implantirane elektrode na anatomski lokaciji sprednjega barvnega centra (V4 α). Za ta barvni center se predpostavlja, da je vključen v dosti vidikov barvnega vida. Ko so raziskovalci predstavili subjektu modro-vijolično barvo v sredino njegovega zaznavnega polja, je bila njegova subjektivna zaznava modro-vijolična. Hkrati je bilo zaznati (s pomočjo BOLD fMRI-ja) povečan krvni pretok v nevronih okrog elektrod. To je pokazalo, da so nevroni okrog elektrod pretežno odgovorni za modro-vijolično barvo. Po spuščanju kratkih pulzov električnega toka preko elektrode v odsotnosti zunanje

vizualne simulacije, je subjekt ponovno zaznal modro-vijolično barvo v sredini svojega vidnega polja. Ta ugotovitev prikazuje, da je direktna električna stimulacija nevronov, povezanih z zaznavo modro-vijolične barve, zadostna za zaznavo modro-vijolične barve. (Stožer in Bregant, 2014: 91)

Stožer in Bregant iz tega izpeljeta, da je subjektivizem najboljša filozofska teorija o barvah z vidika znanosti, saj rezultati opisane študije kažejo, da je neposredna električna stimulacija zadostna za barvno zaznavo, s čimer je zavrnjeno tako prepričanje fizikalistov, da je barva identična z odsevno površino predmetov (teh sploh ne rabimo), kot tudi prepričanje dispozicionalistov, da so subjekt, normalne okoliščine in predmeti nujni za izkustvo barve. (Stožer in Bregant, 2014: 92)

Vrnimo se sedaj na argument iz znanja in skušajmo Murpheyjevo študijo aplicirati na miselni eksperiment z Marijo, ki je njegova podlaga. Najprej si moramo ogledati, kakšne odgovore ima fizikalist na voljo pri zavračanju argumenta iz znanja. Fizikalist lahko zavrne argument iz znanja tako, da zavrne eno izmed naslednjih dveh trditev:

- (i) Trditev o popolnosti znanja: preden Marija zapusti sobo, pozna vse, kar je fizikalnega.
- (ii) Trditev o učenju: potem, ko zapusti sobo, se Marija nauči nekaj novega. (Bregant, 2014: 64)

Osredotočili se bomo na (ii) trditev, tj. trditev o učenju, in v miselni eksperiment vključili Murpheyjevo študijo. V tem primeru bi Mariji v črno-beli sobi lahko vstavili elektrode v V4a lokacijo barvnega centra, nakar bi skozi elektrode spustili kratek pulz električnega toka, kar bi povzročilo, da bi Marija doživela na primer rdečo barvo. Tako bi pridobila občutek 'kako je biti', brez da bi kadarkoli dejansko videla rdeč predmet. Potemtakem se Marija, ko bi zapustila črno-belo sobo, ne bi naučila ničesar novega, saj bi pridobila občutek 'kako je biti' že v sobi. To lahko interpretiramo kot velik problem za nasprotnike fizikalizma, saj se morajo soočiti s primerom, kjer Marija doživi rdečo barvo, ne da bi kadarkoli dejansko videla oziroma zaznala rdeč predmet. Iz tega sledi, da je argument iz znanja brez moči, saj se Marija potem, ko zapusti sobo, ne nauči ničesar novega.

Spomnimo se sedaj argumenta iz dvojnikov, ki trdi, da si je mogoče zamisliti filozofskega zombija, ki funkcionira enako kot mi, pa vendar nima izkustva 'kako je biti'. Z drugimi besedami, naš zombi *zaznava* valove, rdeče vino in plažo, vendar jih ne *doživi*. To implicira, da obstaja neka razlika med zaznavo in doživljanjem, kar se sklada z zgornjo interpretacijo modificiranega argumenta iz znanja. Po tej interpretaciji Marija doživlja rdečo barvo, vendar je ne zaznava, kar vodi v nemoč argumenta iz znanja – Marija se po izhodu iz sobe ne nauči ničesar novega. Seveda lahko zagovornik argumenta iz znanja odgovori, da ostane z uvedbo identitete med zaznavo in doživljanjem problem nedotaknjen. Marija mora namreč še vedno zaznati oziroma doživeti barve, da bo lahko vedela vse o njih, kar se zdaj pač zgodi v sobi. Vendar potem ne moremo zagovarjati razlike med zaznavo in doživljanjem (izkustvom) v primeru dvojnikov. Če uvedemo identiteto med doživljanjem in zaznavo, so dvojniki logično nezamisljivi, saj si ne moremo zamisliti bitja, ki bi nekaj zaznalo in to ne doživelo, če pa sta zaznava in doživljanje identična.

4 KONSTRUKTIVNA DILEMA

Očitno je torej, da je potrebno ugotoviti, kakšna je relacija med zaznavo na eni strani in doživljanjem ('kako je biti') na drugi in ponuditi njuno definicijo. Imamo dve možnosti: prva je, da je *zaznava način realizacije doživljanja*. Tako najprej nekaj zaznamo, nakar to še doživimo. Druga možnost je, da je *zaznava identična doživljanju*. Tako takoj, ko nekaj zaznamo, to tudi doživimo.

Poglejmo, kam nas vodi prva možnost. Če je zaznava način realizacije doživljanja, argument iz dvojnikov vzdrži, saj je zamisljivo, da filozofski zombi nekaj zazna, ne pa tudi doživi. Ne vzdrži pa tudi argument iz znanja, saj obstaja razlika med Marijinim izkustvom rdeče barve s pomočjo Murpheyjevega eksperimenta in njenim izkustvom rdeče barve, ko stopi iz črno-bele sobe. V prvem primeru Marija rdečo barvo doživi/izkusi neposredno, tj. brez prisotnosti zaznave: Marija doživi rdečo barvo, vendar je ne zazna (je ne vidi). V drugem primeru Marija zazna rdečo barvo (jo vidi) in jo tudi doživi. Torej, če je zaznava zgolj način realizacije doživljanja, lahko Marija s pomočjo Murpheyjevega eksperimenta ve o barvah vse, preden stopi iz črno-bele sobe.

Druga možnost pa pravi, da je zaznava identična doživljanju. Če sprejmemo to definicijo, vzdrži argument iz znanja, ne pa tudi argument iz dvojnikov. Ker v Murpheyjevem eksperimentu, izvedenem v črno-beli sobi, Marija doživi rdečo barvo, doživljanje pa je identično zaznavi, ta eksperiment za argument iz znanja ne predstavlja problema, saj je fizikalist še vedno soočen s težavo, zakaj se Marija s pomočjo zaznave, tj. doživljanja, nauči nekaj novega, čeprav je imela pred njim na voljo vse fizikalne informacije. Vendar si je v tem primeru logično nemogoče zamisliti filozofske zombije, saj, če definiramo zaznavo kot doživljanje, ne moremo imeti dvojnika, ki bi zaznaval, ne bi pa doživljal, zaradi česar argument iz dvojnikov ni možen.

Iz tega sledi, da po vključitvi Murpheyjevega eksperimenta v argument iz znanja in preučitvi posledic, ki jih to ima za argument iz dvojnikov, ter iz potrebe po razlikovanju med zaznavo in doživljanjem, ki iz tega izhaja, obeh ugovorov, tj. argumenta iz znanja in argumenta iz dvojnikov, hkrati ne moremo zagovarjati ne glede na to, za katero definicijo zavesti se odločimo. Z drugimi besedami, na podlagi definicije zaznave in doživljanja lahko, če želimo biti dosledni, zagovarjamo samo enega izmed njiju. Predstavljeno konstruktivno dilemo lahko v standardni obliki zapišemo takole:

1. Ali je zaznava način realizacije doživljanja ali pa je zaznava identična doživljanju.
 2. Če je zaznava način realizacije doživljanja, potem so dvojniki logično zamisljivi (ne moremo pa hkrati zagovarjati argumenta iz znanja, saj lahko Marija s pomočjo Murpheyjevega eksperimenta doživi rdečo barvo, ne da jo zazna).
 3. Če je zaznava identična doživljanju, potem lahko zagovarjamo argument iz znanja (so pa logično nezamisljivi dvojniki, saj je zaznava identična doživljanju, in tako po definiciji zombi ne more nečesa zaznati, ne da bi to doživel).
- ∴ 4. Ali so dvojniki logično zamisljivi ali pa vzdrži argument iz znanja.

Zdi se, da bi nasprotnik fizikalizma tukaj moral priznati, da je ugodnejša rešitev sprejeti definicijo zaznave kot identične doživljanju, saj s tem ne bi izgubil argumenta iz znanja, ki je eden izmed najpomembnejših argumentov proti fizikalizmu. Vendar mora hkrati priznati, da je, če sprejme to definicijo, problem dvojnikov logično nemogoč. Prav tako bi se za definicijo zaznave kot identične doživljanju najverjetneje odločil tudi zagovornik fizikalizma (predvsem funkcionalizma), saj bi se s tem izognil problemu dvojnikov (res pa je, da bi moral še naprej iskati odgovor na argument iz znanja; nekaj, česar v tem članku nismo obravnavali).

Zaključimo lahko, da sta ne glede na izbrano definicijo zaznave argument iz znanja in argument iz dvojnikov nezdružljiva in da je verjetno definicija zaznave kot identične doživljanju ugodnejša tako za fizikalista kot tudi za njegovega nasprotnika.

5 SKLEP

V članku smo na začetku definirali fenomenalno zavest in predstavili dva njena morda največja problema: argument iz znanja in argument iz dvojnikov. Nato smo predstavili subjektivizem kot najboljšo izmed treh filozofskih teorij o barvah in opisali Murpheyjev eksperiment, s katerim Stožer in Bregant (2014) to dokazujeta. Potem smo pokazali, kaj mora fizikalist narediti, da ovrže argument iz znanja, nakar smo vanj in v problem dvojnikov vključili Murpheyjev eksperiment ter prišli do ugotovitve, da je za ovržbo ali argumenta iz znanja ali argumenta iz dvojnikov potrebno ločiti med zaznavo in doživljanjem. Rezultat tega je bila konstruktivna dilema, kjer se moramo odločiti ali za argument iz znanja (če je zaznava doživljanje) ali argument iz dvojnikov (če je zaznava način realizacije). Zaključili smo, da je ne glede na to, katero definicijo izberemo, nemogoče zagovarjati oba. Prav tako smo ugotovili, da je definicija zaznave kot identične doživljanju ugodnejša tako za fizikaliste (predvsem funkcionaliste) kot tudi za njihove nasprotnike.

Reference

Boghossian, P. A. (2008). *Content and Justification*. Oxford: Oxford University Press.

Bregant, J. (2014). Stroji in zavest: problem takšnosti. *Analiza*, 18 (1/2), str. 45–74.

Hardin, C. L. (1997). Reinverting the Spectrum. V Byrne, A. in Hilbert, D. R. (ur.), *Readings on Colour*, 1, str. 289–301.

Jackson, F. (1999). Epifenomenalne takšnosti. *Analiza*, 3 (2), str. 68–77.

Kripke, S. (1972) Naming and Necessity. V Davidson D. in Harman G. (ur.), *Semantics of Natural Language* (str. 253–355). Dordrecht: D. Reidel.

Murphey, D. K, Yoshor, D., Beauchamp, M. S. (2008). Perception matches selectivity in the human anterior color center. *Current Biology*, 18 (3), str. 216–220.

Stožer, A., Bregant, J. (2014). So barve v svetu, v naših glavah ali kje vmes? Fiziologova rešitev problema barvnega realizma. *ŠMRK*, 53 (1), str. 89 –93.

Tye, M. (1995). *Ten problems of consciousness: a representational theory of the phenomenal mind*. Cambridge: The MIT Press.

POVZETEK

V članku sem bom lotila teme metafore, predvsem z vidika teorije Maxa Blacka in Donalda Davidsona. Pokazala bom močne in šibke strani tako interakcijske kot pragmatične teorije in poskušala najti povezavo, ki bi lahko obe teoriji združila ter metaforo pokazala v novi luči. Njuna razprava se vrti predvsem okoli razlikovanja med dobesednim in metaforičnim pomenom, ki bi ga naj imela metafora. Poskušala bom pokazati, da, čeprav opustimo metaforični pomen in privzamemo teorijo slike, to ne pomeni, da metafora nima sporočila, o katerem lahko razpravljamo in ki ga želi ohraniti tudi Black. V drugem delu se bom osredotočila na dejanski primer avtorske metafore in na skrajnem primeru (t. i. absolutne metafore) pokazala razsežnosti metafore in možnosti nadaljnjega raziskovanja inovativnih metafor, ki so bile iz raziskav po navadi izključene.

Ključne besede: filozofija jezika, metafora, interakcijska teorija, metaforični pomen, absolutna metafora.

Prispevek je lektorirala Tina Peruš.

ABSTRACT

This article deals with the subject of metaphor, mostly from Max Black's and Donald Davidson's point of view. The focus will be on the pros and cons of the interaction and pragmatic theory, and on finding the link that could merge both theories, thus presenting metaphor in a new light. Their discussion centres mostly on the distinction between literal and metaphorical meaning of the metaphor. We will try to prove that the act of abandoning the metaphorical meaning and adopting the theory of picture does not cause the metaphor to lose its meaning. As Black highlights, it is still possible to discuss the meaning of it. The second part of the article focuses on a practical example of an absolute metaphor and on all the options on how to research innovative metaphors, which are usually excluded from research.

Key words: philosophy of language, interaction theory, metaphorical meaning, absolute metaphor.

The article was proofread by Tina Peruš.

»Metafora je sanjsko delo jezika /.../« (Davidson, 1998: 191) – tako Donald Davidson prične svojo razpravo o metafori, isti primer pa izbere tudi Black za ponazoritev svojega odgovora na njegovo razmišljanje. Morda se zdi takšna slika metafore precej lepa, idilična in marsikdo bi se z metaforo za obrazložitev metafore hitro strinjal, vendar se razprava vrti okoli veliko bolj osrednjega problema – »metaforičnega pomena«. V nadaljevanju bom na kratko obnovila jedro obeh teorij, pokazala, kje je šibkost Blackove interakcijske teorije in Davidsonove alternativne rešitve, ter poskušala nakazati smer drugačne razlage metafore, ki bi potencialno lahko ubrala neko vmesno pot. V drugem delu bom pregledala predlagano razrešitev na primeru moderne metafore ter poskušala nakazati smer razmišljanja o metafori kot o kontekstualnem pojavu.

1 O čem sploh govorimo, ko govorimo o metaforah

Če metaforiko⁴³ razdelimo glede na živost oziroma glede na to, kako se odzivajo na kontekst in kako v njem delujejo, dobimo okvirno tri skupine. Prve so leksikalizirane, tudi mrtve metafore, ki že imajo dodeljen standardni pomen oziroma so del slovarjev. Po Davidsonu bi to pomenilo, da gre le za razširitev dobesednega pomena in ne »naredi, da vidimo nekaj novega«. Ker so že del našega običajnega mentalnega slovarja, ne predstavljajo odklona v tekstu, ki v nas vzbudi nove, prej nikoli videne slike. Taki primeri bi bili: »prebiti se skozi razpravo«, »raziti se«, »mali človek« itd. Ko torej slišimo stavek »Razšla sta se.«, ne pomislimo več na pot/cesto in dva, ki gresta vsak po svoji poti. Besedno zvezo sprejmemo kot tako, brez dodatnih nakazovanj. Druga skupina so klišejske, v poeziji imenovane tudi tradicionalne metafore, ki so v veliki večini že konvencionalne, niso pa (še) postale del slovarjev. Če kažejo na sliko, je ta že del dogovora; skozi večkratno rabo se je razvil ustaljen pomen, ki jim ga pripisujemo. Taki primeri so: »dekleta so cvetlice«, »Ahil je lev« itd. Zadnja skupina so avtorske metafore, ki jih srečamo večinoma v literaturi. Gre za inovativne metafore, ki vsaj v takih različicah še niso bile uporabljene in pred bralca/poslušalca postavljajo novo situacijo, po Davidsonu – vzbudijo novo sliko. Taki primeri bi bili: »veter je prekrilil zaliv«, »kapitalizem je cunami«, »Drevo je velik in dober svet.« (Svetlana Makarovič). Ena od skrajnosti inovativne metafore so »absolutne metafore«. Definicije oziroma označitve le-teh se sicer razlikujejo, vse pa se strinjajo, da gre za največje odklone v delovanju metafor. Raziskovane so predvsem na moderni poeziji, tako jih lahko najdemo pri Danetu Zajcu (na katerega se bom osredotočila kasneje), Gregorju Strniši in Kajetanu Koviču – če naštejemo zgolj tiste, ki jih je natančneje raziskovala Darja Pavlič. Seveda lahko posamezne metafore med skupinami prehajajo (z večkratno uporabo inovativna metafora v poeziji prej ali slej postane tradicionalna) in lahko zaradi menjave konteksta postane celo zelo nejasno, kam bi metaforo uvrstili (npr. uporaba tradicionalne simbolike Makarovičeve v avtorskih tekstih), vendar moramo ravno zato pregledati, kaj od metafore sploh pričakujemo in kako nam njeno delovanje v in izven konteksta razložijo obstoječe teorije.

2 Problem metaforičnega pomena

Najbolj razširjena teorija metafore je verjetno interakcijska, ki jo je najbolj natančno razvil Max Black v razpravah »Metafora«, »Še o metafori« in v odgovoru Davidsonu »How metaphors work: A reply to Donald Davidson«. Njegovo teorijo bi lahko označili za semantično analizo metafore, kjer govorimo o dveh pomenih: metaforičnem in dobesednem. Dobesedna pomena sta med seboj v interakciji in na tak način pridemo do metaforičnega. Dve območji, ki sta med seboj v interakciji, povezuje sistem splošnih mest, ki nas vodijo do pomena metafore. Če vzamemo kar Blackov (precej preprost in oguljen) primer: pri metafori »človek je volk« imamo dve območji, območje človeškega in območje volčjega. Človek je pri tem žarišče oziroma tema metafore – nekaj namreč hočemo povedati o človeku. To počnemo s pomočjo »volka«, ki je naš okvir. S pomočjo asociacij, ki jih vzbujata pojma človek in volk, povežemo obe območji in vzpostavimo možne podobnosti. Ena od interpretacij bi lahko na primer bila, da so ljudje krvoločna bitja, ali da delujejo v »tropih«. Kakor koli, tako poiščemo lastnosti, ki jih po navadi pripisujemo volku in jih prenesemo na človeka. Te lastnosti niti ne rabijo biti nujno resnične (volkovi niso tako krvoločni, kot si radi predstavljamo), biti morajo le v »skupnem spominu«, splošno znane. Ključen moment, ki ga kritizira tudi Davidson, je, da se zdi, da s tem, ko povežemo dva dobesedna pojma (človek, volk), dobimo preko interakcije nov, metaforični pomen, do katerega se moramo po vsem tem pravzaprav dokopati.

Davidson zato v svoji kritiki Blacka napade prav razloček med dobesednim in metaforičnim pomenom, ki naj bi iz interakcijske teorije sledil. Pri tem metaforični pomen razume kot posebno kognitivno vsebino, ki naj bi jo doprinesla metafora; s tem pa bi se spremenil ali razširil dobesedni pomen, kar je za Davidsona nesprejemljiva razlaga. Proti uvajanju dveh pomenov navede več ugovorov, osnovni pa je verjetno ta: (1) Metaforični pomen pomeni dodatno kognitivno vsebino, ki je ni moč najti v dobesednem pomenu uporabljenih besed. (2) Če ima metafora posebno kognitivno vsebino, potem bi

⁴³ Z »metaforiko« mislim celotno področje metafor, ki se je pod tem imenom tudi raziskovala.

jo lahko prepoznali in jo izrazili. (3) Vsebine ne moremo nikoli (do kraja) izraziti. (4) Torej ni nič takega, čemur bi lahko rekli posebna, dodatna vsebina; ni metaforičnega pomena.

Če sprejmemo ta argument (ali ostale iz Davidsonove razprave *Kaj pomenijo metafore*), ima očitno Black težave z razlago metaforičnega pomena in njegove vloge pri razumevanju metafore. Vendar tudi Davidson ne ponudi prepričljive rešitve, ki bi sledila iz njegovih kritik. Metafora po Davidsonu torej ne more imeti nikakršnega dodatnega pomena, ki bi ga morali razvozlati, ali kot pravi sam: »*Metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več.*« (Davidson, 1998: 191) Od drugih besednih postopkov se razlikuje zgolj v tem, kaj »naredi«. Je zgrajena iz popolnoma običajnih pomenov in stavkov, ni nič več kot to. Res pa je, da vzbudi neko sliko; naredi, da nekaj vidimo kot nekaj drugega (prav tam: 210). Na podlagi dobesednega pomena pri metafori tako dobimo vpogled v nekaj novega. Zaradi ne vpletanja semantičnih povezav med besedami metafora pri Davidsonu ostane na ravni pragmatike; metafora pripada zgolj področju rabe. (Prav tam: 193) Metafora je torej odvisna od dobesednih pomenov besed, ki pa v določenem kontekstu, rabi (ko je običajni pomen dovolj nenavaden, da nas vzpodbudi k iskanju dodatnih razlag), v naslovniku vzbudijo določeno sliko. Če se spomnimo na prvotno delitev, vsekakor govorimo o avtorskih, inovativnih metaforah, morda deloma tudi o tradicionalnih, leksikalizirane pa iz takih pojmovanj izpadejo, saj ne vzbujajo več novih slik.

Davidson torej nakaže smer, v katero bi po njegovem moralo iti razlaganje metafore, če le-ta ne more sloneti na metaforičnem pomenu. Ker pa potrebuje nekaj, s čimer bi lahko razložil delovanje metafore, vpelje pojem »slike«, za katero pa ni čisto jasno, kaj naj bi bila, če ne posebna kognitivna vsebina. Kaj nam metafora potemtakem sploh lahko da? Ali drugače povedano – ali ima metafora sploh kakršno koli sporočilno vrednost, o kateri lahko razpravljamo?

Če bi želeli sporočilno vrednost metafore ohraniti, bi morali trditi ali da ima Davidsonova slika sporočilno vrednost, tudi če nima kognitivne vsebine, ali pa, da gre za kognitivno vsebino, le da pri tem ne gre za metaforični pomen. Najprej se ustavimo pri prvi možnosti. Slika torej nima posebne kognitivne vsebine, nam pa posreduje nekaj novega, »naredi, da nekaj vidimo«, to »nekaj« pa vsekakor ni propozicionalno, torej slike ne moremo zamenjati z besedami. Zdi se, da na tak način pristanemo v skorajda »mitični« razlagi metafore, kjer ne moremo o metafori pred nami reči skoraj ničesar in je ta popolnoma prepuščena posameznikovemu dojetanju. Za začetek lahko razmislimo, kaj naj bi slika v tem primeru bila.

Recimo, da imamo metaforo »Drevo je velik in dober svet.«. Je enostavna, dvodelna, oba člena sta že dana in recimo, da lahko osnovno bistvo metafore razberemo tudi, če nimamo ostalega konteksta. Kaj bi naj nam metafora sporočila? Zagotovo ne stoji kar tako in je govorec (v tem primeru pesnica) ni podal brez razloga ali zgolj zato, da bi se čudili postavitvi besed. »Nekaj« torej mora biti sporočilo metafore, recimo, da je to nepropozicionalna vsebina, slika. Ampak ob tem se poraja še mnogo vprašanj – kaj če te slike preprosto ne dobimo? Je zato metafora slaba? Ali pa mogoče sploh ne gre za metaforo? Kaj če različni bralci/poslušalci dobijo različne, morda celo nasprotujoče si slike? Ali to pomeni, da je metafora v svoji sporočilnosti nejasna, kontradiktorna in zato nesmiselna? Kako bi lahko tvorec metafor zagotovil, da je njegovo sporočilo prišlo do naslovnika? Če delovanje metafore zreduciramo na sliko, tako nimamo nobenega zagotovila za uspešen prenos sporočila, niti kriterija, kaj naj bi to sporočilo bilo. Ali kot pokaže tudi Black: z metaforami po navadi »nekaj« trdimo, predlagamo, s sliko pa se vse to izgubi. (Black, 1979: 134, 135)

Poskušajmo sedaj čisto po osnovnem občutku razbrati, kaj naj bi navedena metafora sploh želela sporočiti. Govorimo torej o drevesu, ki je postavljeno poleg »velikega in dobrega sveta«. Lahko bi si predstavljali, da je drevo ekosistem, kjer živi mnogo bitij, ki so v sožitju; gre za veliko celoto, ki deluje skladno, dobro. Lahko pa razmišljamo še dalje. Zdi se, da metafora s tem, ko poudari dobroto in velikost drevesa, nekaj odvzame svetu. V veliki večini namreč nimamo predstave, da je svet »velik in dober«. Če je takšno torej drevo, kakšen je (realen) svet? Kakorkoli pa razmišljamo dalje in vlečemo

nadaljevanja iz podane metafore, vidimo, da o morebitnih sporočilih lahko govorimo. Tvorimo propozicije in potem razmišljamo, če so interpretacije skladne z osnovno sliko ali ne. Ali to pomeni, da moramo zato, da bi sprejeli, da lahko o sporočilu metafore govorimo, sprejeti, da ima metaforični pomen?

Poglejmo si sedaj še drugo možnost – metafora ima kognitivno vsebino, o kateri lahko govorimo, le da to ni poseben, drug, nov metaforični pomen. Tako Black kot Davidson bi se verjetno strinjala, da metafora na nekaj namiguje oziroma nakazuje⁴⁴, zagotovo torej o predmetu ne govori direktno. Ko si poskušamo razjasniti metaforo, o njej govorimo v propozicijah, stavkih. Torej – lahko bi pomenila to in to, mogoče je bolj ustrezna razlaga to in to itd. Ker do konca metafore ne moremo nikoli priti, je to za Davidsona eden od dokazov, da nekaj takega, kot je propozicionalno izrazljiv pomen, ne obstaja in se je z njim nesmiselno ukvarjati. Vrnimo se k preprosti metafori »Drevo je velik in dober svet.«. Ko »razlagamo« metaforo, govorimo po navadi⁴⁵ s stavki z dobesednimi pomeni. Torej: drevo je velik ekosistem, kjer živali in rastline bivajo v simbiozi. S tem pravzaprav razlagamo neko sliko, ki nam jo je podala metafora. Recimo, da si ob tem predstavljam drevo iz slikanice, po kateri skačejo veverice, na vejah so ptiči itd. Kar mi metafora posreduje, je resda slika (v to bomo vključili tudi občutke, saj ni nujno, da gre za vizualno predstavo), vendar to ne pomeni, da o tej sliki ne morem govoriti. Slika seveda ni zamenljiva z besedami, vendar to še ne pomeni, da so le-te na sploh neustrezne.

Ponovimo sedaj še enkrat. Black trdi, (1b) da, ko avtor tvori metaforo, želi nekaj sporočiti, predlagati, vendar (2b) to ne pomeni, da je metafora zamenljiva z naborom dobesednih pomenov, temveč le-te zgolj nakazuje. Davidson oporeka, da je ravno to, da ne moremo metafore zamenjati z enakovrednimi dobesednimi trditvami, dokaz, da (1d) ni ničesar, kar bi lahko zamenjali. (2d) Metafora v poslušalcu/bralcu zgolj vzbudi sliko. (1d) tako poskuša izbiti (2b). Zagovor Blacka gre v smer, da iz tega, da ne moremo povedati vsega, še ne sledi, da ne moremo povedati ničesar. Vendar hkrati ne more razložiti, kaj natančno se zgodi, ko metaforo »prevajamo« v niz propozicij, da učinek »prevoda« ni enak kot učinek izvirne metafore. Lahko bi rekli, da je razlika v izbiri besed (ki so pri metafori večinoma bolj izbrane kot pri prevodu) ali v sami obliki, postavitvi le-teh. Ampak očitno te »počnejo« nekaj, česar prevod ne in to »nekaj« se med potjo izgubi. Tako je, karikirano rečeno – »izgubljeno v prevodu«. In ravno Davidson nam ponudi rešitev za imenovanje tega »nekaj«, to je že večkrat omenjena slika. Zaradi določene rabe besed, njihove postavitve in konteksta, kot bomo videli kasneje, (uspešna) metafora v bralcu/poslušalcu vzbudi sliko, ki pa je prevod ne; prevod je pravzaprav razlaga slike.

Na tak način lahko razložimo dvoje: zakaj lahko govorimo o sporočilu metafore in hkrati zakaj to sporočilo ni popolnoma prevedljivo v niz propozicij. Kognitivna vsebina metafore je slika, ki jo lahko opisujemo z nizi propozicij.

Sedaj je tudi jasno, zakaj ni potrebno govoriti o »metaforičnem pomenu«, ki v razpravi med Blackom in Davidsonom predstavlja največji problem. Metafora s takim načinom obravnave ne izgubi sporočilnosti, ki bi se ji na nek način rad odpovedal Davidson, hkrati pa ne razlikujemo med metaforičnim in dobesednim pomenom. Metafore resda vzbujajo (zgolj) slike (ki niso propozicionalne), ko pa metaforo poskušamo razložiti, jo problematizirati, v bistvu govorimo o sliki. Še najlažje si je to predstavljati z dejansko likovno umetnostjo. Če imamo namreč pred seboj Picassovo Guernico, seveda lahko govorimo o njej – kakšne občutke nam vzbuja, kakšna sporočila razberemo, ali se strinjamo s temi sporočili, ali celo – kakšen se nam zdi slog, nam je blizu itd. Kakorkoli pa razpredamo in nizamo propozicijo za propozicijo, z opisi ali interpretacijami ne bomo mogli zamenjati slike same.

3 Moderne metafore in pomembnost konteksta

⁴⁴ Bolj mi je všeč izraz »nakazuje«, saj se zdi, da »namigovanje« izraža večjo nejasnost, na kaj želi referirati govorec.

⁴⁵ Lahko sicer razlagamo metaforo z metaforo, toda prej ali slej moramo pri interpretaciji priti do dobesednih trditev.

Če na tak način preoblikujemo teorijo metafore, težko tudi še v naprej ostanemo zgolj na semantični ravni. Besede ostanejo same s svojimi dobesednimi pomeni, ki pa so očitno v posebnih odnosih, da v nas budijo slike. Na nek način torej moramo razložiti, zakaj je nekaj metafora in nekaj drugega ne. Model, ki ga obdrži tudi Black in pravzaprav ni nezdržljiv s teorijo slike, je shema: A je B; »Človek je volk«, »Drevo je velik in dober svet«. Tudi če metafora ni zapisana ali povedana na tak način, lahko razberemo dva člena, med katerimi stoji identifikacija. Členi so v literaturi celo pogosto zamolčani, tako na primer: »Veter je prekril zaliv«, kjer bi lahko rekonstruirali metaforo »Veter je ptica«. Kakorkoli, identifikacija dveh področji se zdi, da je nujen pogoj, da sploh lahko začnemo govoriti o metafori. Kaj pa vse identifikacije, o katerih ne bi nikoli razmišljali kot o metaforah? Po navadi se kot kriterij predlaga očitno protislovje ali nesmiselnost. »Veter je ptica« nima nobenega smisla, če razumemo stavek dobesedno, zato bomo začeli iskati neka druga sporočila, ki bi nam jih lahko morda želel sporočiti pisec/govorec. Vendar imamo tudi dobesedno resnične metafore (npr. »posel je posel«, »noben človek ni otok«), kjer te neresničnosti ni, zato Davidson predlaga, da se razlikuje zgolj raba, ki je drugačna od navadne. (Davidson, 1998: 204). Ker imamo samo dobesedne pomene in ničesar drugega, je lahko zgolj kontekst tisti, ki jih loči od ostalih rab.

Oglejmo si sedaj primer inovativne, avtorske metafore v literaturi in preverimo, kako se teorija obnese na dejanskih primerih. Za tako imenovano moderno metaforo ni enotne teorije. Nekateri⁴⁶ omenjajo njihovo drznost, kjer naj bi šlo za združevanje nezdržljivega, kar pomeni, da je takšna metafora ali od konteksta zelo odvisna ali pa zaradi nepovezanosti s kontekstom dela zahteva še njegovo razširitev. Take metafore bi lahko interakcijska teorija še razložila, saj trdi, da gre pri metafori za ustvarjanje podobnosti, ne pa za iskanje že obstoječih. Imamo pa še bolj skrajne primere – absolutne metafore, za katere Darja Pavlič pravi: »Zanje se je kljub temu, da niso dvočlenske in torej ne izpolnjujejo osnovnega pogoja za metafore, uveljavil izraz absolutna metafora. Gre za podobe, ki so kontekstualno popolnoma nedeterminirane; kot metafore bi jih lahko interpretirali samo, če bi jim domislili ustrezen kontekst.« (Pavlič, 2003: 20). Kar zahtevajo torej absolutne metafore, je prehod na raven teksta, saj le tako lahko prispevajo k njegovi interpretaciji, hkrati pa so lahko same interpretirane le z njegovo pomočjo. Absolutne metafore obstoječe teorije izzivajo na dva načina: (1) zdi se, da niso dvočlenske, (2) zahtevajo prehod na raven teksta, da so lahko pravilno interpretirane.

Poglejmo si možen primer absolutne metaforike v delu Daneta Zajca iz zbirke *Ubijavci kač*.

Dane Zajc: Lupine I (odlomek)

*»Odpotoval je na otok v sredozemlju,
da bi obiskal starca, ki je tako samosvoj,
da se je naselil na goli skali
in pognal korenine v svoja jetra.
Tako se hrani s samim sabo
in njegove misli se ne napajajo v lužah sveta.
/.../
Ampak ko je prišel na otok, so mu povedali,
da se je starec odlepil od skale.
Da si je s peklenskim kamnom izžgal korenine.*

⁴⁶ Na primer H. Friedrich in H. Weinrich

*In da z njegovo glavo ni več dobro,
saj jo vsak dan odpira z drobno žago
in čisti s kraljičkovim peresom njeno lupino,
ker se boji, da se vanjo naseljujejo ose.*« (Pavlič, 2003: 105)

Na prvi pogled se zdi, da beremo opis potovanja lirskega subjekta na otok, kjer živi starec. Vendar zaradi vključitve nadrealističnih elementov, kot je poganjanje korenin v jetra, hranjenje s samim seboj ipd., začnemo razmišljati v smer, da dobesedno branje za popolno razumevanje ne bo dovolj. Po tradicionalni analizi metaforike bi nato lahko začeli iskati potencialne metafore in simbole, ter zanje pričeli iskati ustrezničke, ki v besedilu niso podani. »Pognati korenine« je na primer leksikalizirana metafora za ustalitev, vendar nam – razlaga D. Pavlič – druge metafore (kot je »hranjenje s samim seboj«) kažejo na to, da verjetno gre za sliko samozadostnosti starca. (Pavlič, 2003: 106). Starca bi lahko razložili s tradicionalnim simbolom modrosti, otok kot neko odmaknjenost in umik v razmislek, kar se sklada z razlago starca. Vendar v nadaljevanju dobimo še bolj groteskne podobe starca, ki si »korenine izžge« in si glavo »odpira z drobno žago«. Če lahko to, da z »njegovo glavo ni več dobro«, še razložimo z metaforično analizo, ki kaže na to, da je se starcu zmešalo, težko najdemo ustrezničke za »žaganje glave« ali »čiščenje njene lupine s kraljičkovim peresom«. Zdi se, da te podobe bolj služijo ilustraciji ostalih simbolov ali metaforičnih pomenov in zanje preprosto ni treba, da bi jih prevajali v sklop propozicij. Če pristanemo na tako analizo, ki jo predlaga tudi D. Pavlič, klasična interakcijska teorija težko razloži delovanje teh podob. Nasprotno, teorija slike s tem nima težav. Metafore namreč vzbujajo slike, ki jih sicer lahko opisujemo z nizom propozicij, vendar so le-te zgolj poskusi opisov. Če ostanemo zgolj pri sliki, zato ni potrebno, da bi iskali »prevode«, kjer jih ni treba iskati. Absolutna metafora preko mreže metafor in z literarnim kontekstom (ki jo pomaga razlagati) ustvarja svoj (literarni) svet.

Ključno vlogo pri razumevanju in sploh določitvi absolutne metafore igra kontekst. Šele preko njega lahko potencialno zaznamo delovanje podobe in tako koherentno razložimo tako podobo kot preostali tekst. Nič ni torej v samih besedah, kar bi nas lahko usmerilo v prepoznavanje metafore, temveč je to tekst s svojo umeščenostjo, temo in drugimi figurami. Kako daleč moramo iti, da bi razumeli tako delovanje metafor, je zato odvisno od tega, koliko prostora potrebujemo, da bomo tekst koherentno razložili. Če namreč iztrgamo kitico iz pesmi, morda ne bomo razumeli vseh verzov oziroma tega, kar le-ti želijo sporočiti, zato moramo prestopiti na raven cele pesmi. Pogosto tudi to ni dovolj, saj je določena simbolika močno vezana na posamezne avtorje – potovanje ali otok, namreč nima popolnoma istih konotacij pri vseh avtorjih. Analiza dela zato zahteva upoštevanje širšega konteksta, kar pa D. Pavlič dokazuje s svojimi interpretacijami tudi sama.

Nazadnje si moramo pogledati še zadnjo sporno točko absolutnih metafor – njihova domnevna nedvočlenskost. Če zavrnilo pogoj vzorca »A je B«, da lahko v teorijo vključimo tudi absolutne metafore, pristanemo blizu trditve, da je vsaka jezikovna figura, ki kaže na nekaj, kar ni zajeto v dobesednem pomenu besed, metafora. S tako skrajno razširitvijo pa bi izgubili skorajda vse pogoje zanjo in s tem tudi definicijo. Kar pa imajo absolutne metafore od značilnosti metaforičnosti, je prikaz slike, vendar so zaradi kontekstualno šibke determiniranosti (saj zahtevajo njegovo razširitev ali vsaj dodaten razmislek o tekstu) izgubile (oz. je niso pridobile) formulo, ki jo naj bi metafora imela. Kot metafore v pravem pomenu besede bi jih lahko obravnavali zgolj v dobro domišljenem kontekstu, vendar to ne pomeni, da nimajo ničesar, kar metaforičnost ponuja. Prikaz slike, njihovo delovanje v kontekstu in ne na semantični ravni, kaže na izjemne možnosti metafor, ki vsaj v svojih skrajnih mejah še zahtevajo dodatne razmisleke – eden pomembnejših je zagotovo ta, kaj nam takšne skrajne metafore sploh prinesejo in kako med njimi ločiti dobro od slabe.

4 Zaključek

Skozi članek smo videli, da je začetna delitev glede na živost metaforike pomemben člen v raziskovanju metafor. Če namreč kot pogoj postavimo dejavno interakcijo med dvema področjema in sliko, ki naj bi iz tega sledila (pokazali smo namreč, da »metaforični pomen« ne more), leksikalizirane metafore ne moremo obravnavati pod temi pogoji. Na drugi strani bi morali v obravnavo vključiti mejne primere avtorskih metafor, ki slike ponujajo, vendar ne zadostijo osnovnemu vzorcu. Metafora se s takšnega vidika opazovanja (in razširitvijo raziskovalnega območja) prikaže kot pojav, ki je izrazito odvisen od konteksta, kar pa seveda zahteva še nadaljnje razmisleke o vlogi posameznih pojmov, ko govorimo o metaforiki.

5 Viri

Black M. (1979): *How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson*. Chicago: Critical Inquiry, Vol. 6. No. 1., str. 131–143. Pridobljeno 12. 4. 2016 iz <http://www.jstor.org/stable/1343091>.

Black M. (1998): »Matafora«. V Božidar Kante (ur.), *Kaj je metafora* Ljubljana: Krtina, str. 91–109.

Black M. (1998): »Še o metafori«. V Božidar Kante (ur.), *Kaj je metafora*. Ljubljana: Krtina, str. 111–137.

Davidson. D. (1998): »Kaj pomenijo metafore«. V Božidar Kante (ur.), *Kaj je metafora*. Ljubljana: Krtina, str. 191–210.

Pavlič D. (2003): *Funkcije podobja v poeziji K. Koviča, D. Zajca in G. Strniše*. Maribor: Slavistično društvo.

ABSTRACT

The main purpose of this paper is to compare the concept of *friendship* in the Western and Eastern philosophy and to explore the benefits of Buddha's concept of *friendship without attachment* in our more practically oriented society. Trust in a friendship is becoming unimportant, what eventually leads to losing close friends and living in isolation.

Keywords: analysis of the *concept of friendship* in Western and Eastern philosophy, friendship only happens between two good people, characteristics of nobleman, Buddha's concept of *non-attachment* and application of *non-attachment* in our practically orientated society.

The article was proofread by Petra Marinšek.

1. Introduction

In the 21st century, the digital era, the notion of friendship has taken a different shape and nature altogether. Globalisation, the digital revolution, huge social structural changes with their benefits and minuses are just some of the important factors contributing to the devaluation of friendship.

This article deals with the Buddhist concept of *friendship with non-attachment* by comparing it to Aristotle's concept of friendship.

The Buddhist concept of *Non-attachment* or *Detachment*, also known in Buddhist texts written in Pali language as *Nekkhamma* meaning renunciation, follows the idea of giving up the world and leading a holy life or to free oneself from lust, cravings, and desires. *Non-attachment* is the central concept in all the Buddhist schools, for example, in Zen Buddhism, one of the most important technical Chinese terms for *Non-attachment* is *wú niàn* (無念), what literally means *no thought*. However, in Buddhist and Hindu religious texts *Upādāna*, a Vedic Sanskrit and Pali word, it is an important concept referring to *Attachment*. It is considered to be the result of *Taṇhā* (craving) and is part of the *Dukkha* (suffering, pain) doctrine in Buddhism. Also in Tibetan language, the term *Attachment* refers to *dö chag* meaning *sticky desire*. Interestingly, the concept of *Non-attachment* or *Detachment* is also considered as an important principle in most of religions like Christianity, Buddhism, Hinduism, Jainism Taoism etc. *Attachment* causes dependency, neediness, and makes a person self-centred and selfish, whereas *Non-attachment* or *Detachment* frees one from any kind of desire and consequently from suffering. Therefore in Buddhism, *Non-attachment* is taught as one of the central concepts and practices.

The central philosophical problems revolve around these questions:

- (i) Does *friendship really happen only between two good people*⁴⁷? Can this concept help us keep the meaning of true friendship when one has more friends or do we eventually end up losing the true friend?
- (ii) How can the Buddhist concept of *friendship without attachment*⁴⁸ help us retain the trust and hence develop permanent friendship rather than a temporary one?

Analysing both the Western and Eastern concept of friendship and trying to find the solutions to our current problems will be the way to examine these issues.

2. *The concept of friendship in the Western and Eastern philosophy*⁴⁹

Aristotle, a western philosopher, sees friendship as a virtue and stresses its value in leading a good life. He defines it as any kind of a feeling that may exist between business associates or fellow citizens. Aristotle has a particular view on friendship. For him, it is the highest form of virtue, even above justice and honour and he considers it as one of the indispensable requirements of life “for without friends no one would choose to live, though he had all other goods” (Aristotle, EN, 1155a3 – 1155a28). All successful people, like leaders or the rich, need friends since without them their prosperity is meaningless, therefore, friends are an essential part of life praising and safeguarding their prosperity. Likewise, friends are essential also at the time of need or any other misfortune. Hence, they are needed in both fortune and misfortune.

The eastern philosophy holds a somewhat different concept of friendship⁵⁰. Buddhist believe in practising *spiritual friendship*⁵¹ and in practising *Non-attachment* in friendship. Moreover, they also hold a unique view on *love* or *affection*.

3. Analysing the philosophical problems:

- (i) Does *friendship really happen only between two good people*?

Before analysing and trying to find a solution, it is necessary to highlight a few important points:

(i.i) What *characteristics does a good person possess*? According to Aristotle, a good man possesses certain virtuous qualities. He is aware of friend’s goodwill, unconditionally wishes him the best, inspires, motivates and also protects his friend from committing any bad deeds. Likewise, in the book *Mitta Sutta*⁵², the Buddha tells his monks to seek out friends with seven qualities, “He gives what is hard to give. He does what is hard to do. He endures what is hard to endure. He reveals his secrets to you. He keeps your secrets. When misfortunes strike, he doesn’t abandon you. When you’re down & out, he doesn’t look down on you.” (Bhikkhu Bodhi, In the Buddha’s word. An anthology of Discourses from the Pali canon, AN 7.35). One should associate himself with friends possessing these seven qualities and such a friend can be called *a noble friend* or *an admirable friend*. In Buddhism, friendship is the basis for every virtuous act and the notion of friendship is simple. From the above verse, it is clear that to be *a noble friend* one does not need to be well versed in

⁴⁷ In *Nicomachean Ethics*, Aristotle talks about three kinds of friendships - friendship of utility, friendship of pleasure, and virtuous friendship. Virtuous friendship exists between two good men who share similar virtue and wish the best for each other.

⁴⁸ In Buddhism, spiritual friendship is practised without attachment in order to avoid falling into a trap of illusion leading to unhappiness and eventually hampering the state of mindfulness (an active state of mind, paying attention to the present moment), two central points in Buddhism.

⁴⁹ In the Western philosophy – Notion of friendship according to Aristotle has been interpreted.

In the eastern philosophy – Notion of friendship according to the Buddha has been interpreted.

⁵⁰ There are different Buddhist schools that exist and in this paper we have tried to analyse the general Buddhist ‘notion of friendship’, hence in this paper we are not focusing on any particular Buddhist school.

⁵¹ Spiritual friendship means friendship without attachment which is practised in order to avoid any kind of illusion that can lead to unhappiness.

⁵² *Mitta Sutta* is a very short book about the Buddhist discourse on friends.

Dharma⁵³, master of meditation or someone who possesses great wisdom. In Buddhism, “Kalyāṇa-mittatā⁵⁴ is the most powerful (external) thing to foster the arising of wholesome states and the decline of unwholesome ones.” (Harvey P, An Introduction to Buddhist Ethics Foundations, page-97). True friendship is equally reciprocated; friends help one another to learn, grow and find fulfilment. (Alon Goshen-Gottstein-The Religious Other: Hostility, Hospitality, and the Hope of Human Flourishing, page-144). Therefore, anyone with these seven qualities can be called an *admirable friend* and is worth being associated with.

(i.ii) Why does true friendship *exist only between two good people*? Aristotle believes that true friendship exists between two good people because *good people* wish each other well, motivate one another, and do all other virtuous acts to selflessly benefit another. Likewise in Buddhism, the Buddha teaches his monks to seek the companionship of *noble men* and to recognise the value of this, because *noble men* ease the path to liberation and help achieve one's goal. Both views consider *friendship with good people* as more permanent unlike the friendship of utility or pleasure⁵⁵. However, in Buddhism, there is no room for friendship of utility or pleasure for the Buddha says, “Admirable friendship, admirable companionship, admirable camaraderie is actually the whole of the holy life. When a monk has admirable people as friends, companions, and comrades, he can be expected to develop and pursue the noble eightfold path.” (Bhikkhu Bodhi, In the Buddha's word. SN 45.2). In our society, each person holds a unique set of needs influencing his choice of friends, whereas in Buddhism, all noble men are expected to possess the seven qualities⁵⁶. Aristotle believes that, “Love and friendship, therefore, are found most and in their best form between such men.” (Aristotle, EN, 1156b8-1156b24). Similarly, Buddha says, “Do not associate with evil companions; do not seek the fellowship of the vile. Associate with the good friends; seek the fellowship of the noble men.” (Translated by Acharya Buddhārakkhita, The Dhammapada, and verse 78). Both philosophies find a common ground because they claim *true friendship* can be properly retained only between two good men. It is easier to maintain genuine friendship only between two good people rather than those who are in search of benefits.

(i.iii) Can this concept help us keep the meaning of true friendship when one has more friends or do we eventually end up losing the true friend?

Nowadays, life brings many people into our lives many of whom we consider as friends, therefore, the notion that *true friendship can exist only between two good people* is becoming essential in order to identify the one true friend and for keeping our faith in friendship. Incorporating the teachings of Aristotle and Buddha in our everyday life could improve the state of our society. In *friendship for good* Aristotle emphasises nobleness, the central focus of any friendship. At the same time practising Buddhist spiritual friendship, not only confined to monks or people of faith, enhances the trust in friendship. Buddha also

⁵³ Dharma means the teachings of the Buddha.

⁵⁴ Kalyāṇa-mittatā - In Buddhist literature the word kalyanamitta is usually translated as a good, honest or spiritual friend. But kalyanamitta means more than just that. The words “sacred friendship” come closest to describing the depth of connection and commitment, the pure and unconditional relationship, that can exist between a student and a spiritual teacher, as well as between friends. (Jake Davis, Admirable Friendship - Kalyāṇa-mittatā, 78)

⁵⁵ In Aristotle's Ethics friendship of utility and friendship of pleasure refer to a friendship based on benefits. Friendship of utility exists as long as one is useful to another, for instance friendship or bond between a citizen and state. Friendship of pleasure happens mostly between teenagers and there is more possibility of losing the friendship when both get all the pleasure and nothing remains to extract from each other. Both these kinds of friendships are considered to be deficient in nature.

⁵⁶ In the book Mitta Sutta, the Buddha instructs monks to seek out friends with seven qualities, “He gives what is hard to give. He does what is hard to do. He endures what is hard to endure. He reveals his secrets to you. He keeps your secrets. When misfortunes strike, he doesn't abandon you. When you're down & out, he doesn't look down on you.”

teaches us to give without expectations and encourages us to develop strong relationships with others. Through that, we establish deep respect among each other and an unbreakable bond that is continuously improving our lives.

- (ii) How can the Buddhist concept of *friendship without attachment*⁵⁷ help us retain the trust and develop permanent friendship rather than a temporary one? Before analysing this problem, we must clarify the meaning of attachment both in Western and Eastern philosophy.

(ii.i) Analysing the meaning of attachment in Western and Eastern philosophy: We experience the general notion of *attachment* in our everyday life in form of love and affection towards others. *Attachment* is rooted in a strong bond established between two people closely connected to each other. Aristotle argues that a feeling of affection or love is integrated into friendship, whereas Buddha holds a different view. Affection and love point to attachment and Aristotle, unlike Buddha, sees it as beneficial. For him, attachment originates in care and love towards another.

Before analysing the term *attachment* in Buddhism we must clarify *non-attachment* since it is the central point of Buddhist practice, and whether that implies Buddhists have to abandon the thought of forming friendships and having loved ones. In Buddhism, the idea of *non-attachment* is beautifully explained conveying a positive message. As the Zen teacher John Daido Looi said, “According to the Buddhist point of view, non-attachment is exactly the opposite of separation. We need two things in order to have an attachment; the thing we are attached to, and the person who is getting attached” (Barbara O’Brien, “Why Do Buddhists Avoid Attachment?”).

Buddha always highlights that attachment to any form of material or non-material thing is a mere illusion by which we should not be driven for it can obstruct our state of mindfulness⁵⁸. In Buddhism, to get attached to something it means that you see that *object of attachment* as separate from oneself. Mistakenly seeing yourself separated from something else creates attachment from which unhappiness and suffering arise. Therefore, the practice of *non-attachment* is unity, because there is nothing to get attached to. (Barbara O’Brien, “Why Do Buddhists Avoid Attachment?”)

Once the concept is understood, it becomes easy to internalize *non-attachment*. After enlightenment, Buddha spent his life teaching people. Non-attachment does not require extreme asceticism⁵⁹. It comes from the wisdom that nothing is truly separated. Internalizing *non-attachment* is not easy; it must be practised as a lesson. Ironically, it is a practice that requires giving up ideas about goals and rewards or escaping to a better place. (Barbara O’Brien, “Why Do Buddhists Avoid Attachment?”)

⁵⁷ In Buddhism, spiritual friendship is practised without attachment in order to avoid trapping one in illusion that can lead to unhappiness and eventually hamper the state of mindfulness, the central point of Buddhism.

⁵⁸ Mindfulness means maintaining a moment-by-moment awareness of our thoughts, feelings, bodily sensations, and surrounding environment. Also involves acceptance, meaning that we pay attention to our thoughts and feelings without judging them—without believing, for instance, that there’s a “right” or “wrong” way to think or feel in a given moment. When we practice mindfulness, our thoughts tune into what we’re sensing in the present moment rather than rehashing the past or imagining the future. It has its roots in Buddhist meditation (Jon Kabat-Zinn, speech in Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) program, URL - <http://greatergood.berkeley.edu/topic/mindfulness/definition>.)

⁵⁹ Asceticism consists of practices of self-discipline undertaken voluntarily in order to achieve a higher state of being. (Liz Wilson, Article – ‘Buddhism and Asceticism’, ISBN: 9780195393521, Published online March 2015 URL - <http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/obo/9780195393521-0206>)

(ii.ii) What is the right approach to keeping the faith in friendship as well as retaining long lasting friendships in our society? Applying the Buddhist concept of *non-attachment* to our friendship can enhance our relationship and eventually develop concrete trust. We must learn to accept the impermanence and that everything is always subjected to change, therefore, attachment to any form of impermanent material or non-material things will eventually lead to suffering.

4. Conclusion

Considering the above argument comparing friendship between two good people to the Buddhist spiritual friendship without attachment, we came to the conclusion that real friendship is possible only between two good people if they possess virtuous qualities. In our everyday life, we must be noble in order to form a true friendship. It is necessary to identify one true friend with whom we can share everything and establish a strong bond based on trust. The application of Buddhist notion of *friendship with non-attachment* could benefit our society. Hopefully, further elaborate discussions about the differences between the concept of friendships in both Western and Eastern philosophy will arise.

Special Thanks to Professor Smiljana Gartner.

Literature:

Aristotle (1926), *Nicomachean Ethics*, London - Harvard University Press, Book – VIII – Book IX.

Bhikkhu Bodhi (2005), *In the Buddha's word* (An anthology of Discourses from the Pali canon), Boston - Wisdom Publications, Book VII, , SN 45.2, AN 7.35.

Acharya Buddharakkhita (1985) (Translated), *The Dhammapada*, the Buddha's path of wisdom, Sri Lanka - Buddhist publication society kandy Chapter – 6, verse 78.

Harvey, P (2000), *An Introduction to Buddhist Ethics Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge university press, chapter -2, page – 97.

Alon Goshen-Gottstein (August 20, 2014), *The Religious Other (Hostility, Hospitality, and the Hope of Human Flourishing)*, Lexington Books, chapter -6, page – 144.

Jake Davis *Admirable Friendship - Kalyāṇa-mittatā* (February 2012), (An Anthology of Buddhist Texts, Dharma Talks, Book Excerpts, and Quotations) Prepared for DHARMA FLOWER SANGHA www.dharmaflower.org , 78)

Barbara O'Brien (16th Jan 2016) "*Why Do Buddhists Avoid Attachment?*" retrieved on 1st June 2016, URL: <http://buddhism.about.com/od/basicbuddhistteachings/a/attachment.htm>