

Ray Brassier*

Doživljanje in mit danega: Bergson in Sellars

Branje, glede katerega smo najbolj prepričani in ki ga najbolj poznamo, je nedvomno naše, za vse druge predmete imamo namreč pojme, ki se nam utegnejo zdeti zunanji in površni, sami sebe pa zaznavamo od znotraj, globoko.¹

V tem pomenu je mogoče, da jaz sam notranje, absolutno spozna svoje trajanje.²

1. Soočil bom dva nasprotujoča si koncepta izkustva. Prvi izkustvo postavlja nasproti reprezentaciji in vztraja pri tem, da oris področja izkustva terja novo formo konceptualizacije. To je koncept, ki ga zagovarja Bergson. Drugi pa je izrecno pojmoven in vztraja pri tem, da izkustvo lahko nastopi edino po poti konceptualizacije, *čtudi ni vsako izkustvo pojmovno*. Ta koncept zagovarja Sellars.
2. To razhajanje lahko navežemo na nasprotujoča si pogleda na razlikovanje med mišljenjem in zrenjem. Za Bergsona je naloga metafizike oblikovati pojme, ki se skladajo z intuicijo čutnosti. Za Sellarsa pa je naloga metafizike v tem, da čutnost rekonceptualizira na način, ki omogoča njeno reintegracijo v fizikalne vede. Premislek o tej dihotomiji nam bo pokazal, zakaj samospoznanje (v nasprotju s stališčem, ki ga zastopa Bergson) ni niti notranje niti absolutno in zakaj se naš odnos do sebe v temelju ne razlikuje od našega odnosa do zunanjih objektov.

85

Bergson o intuiciji in mišljenju

3. Bergson formulira provokativno sprevrnitev platonizma: pri tem ne gre za bit, ki bi bila degradirana v pojavnost, temveč za pojavnost, ki je bit. Pojavnost ne zakriva forme; forma zakriva pojavnost. Senzibilno ne implicira

¹ Henri Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, prev. Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, str. 17.

² Henri Bergson, »Uvod v metafiziko«, v: *id.*, *Esej o smehu; Filozofska intuicija; Uvod v metafiziko*, prev. Janez Gradišnik, Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 160.

* American University of Beirut

razkroj inteligibilnega; inteligibilno je razkroj senzibilnega. Bit ni substanca, temveč trajanje; *subsistira* samó trajanje.

[R]ealnost, ki je sama sebi zadostna, ni nujno realnost, tuja trajanju. [...] Navaditi pa se moramo, da mislimo bit neposredno in brez ovinkov [...]. Tedaj se bo pokazalo, da je absolut čisto blizu nas, v določeni meri pa tudi v nas. Njegovo bistvo je psihološko, ne pa matematično ali logično. Z nami živi. Traja, kakor trajamo mi, toda z nekaterih strani neskončno bolj skoncentrirano, zbrano.

Ali sploh kdaj mislimo na pravo trajanje? Tudi tu bomo morali predmet neposredno zaseči. Trajanja ne bomo dosegli po ovinku: že vnaprej se je treba umestiti vanj. In prav to inteligenca najbolj pogosto odklanja, navajena, da misli gibanje s posredovanjem negibnega.³

4. Trajanje je treba doumeti intuitivno in ne intelektualno. Metafizika terja intuitivno vednost o absolutnem:

Če primerjamo med seboj opredelitve metafizike in pojme absolutnega, spoznamo, da filozofi kljub navidezni različnosti mnenj složno razločujejo dva močno različna načina, da spoznamo kako reč. Prvi vsebuje to, da se vrtimo okoli te reči; drugi, da vstopimo vanjo. Prvi je odvisen od stališča, na katerega se postavimo, in od simbolov, s katerimi se izraža. Drugi se ne postavlja na nobeno stališče in se ne opira na noben simbol. O prvem spoznavanju bomo rekli, da se ustavlja pri *relativnem*; o drugem tam, kjer je mogoče, da dosega *absolutno*.⁴

5. Intuicija je metoda metafizike, ki vstopa v trajanje, tako da »izdelane« pojmovne splošnosti nadomešča z edinstvenimi pojmi, ki so natančno ukrojeni po meri pojavnih singularnosti:

Ali je metafizika samo [...] miselna igra, ali pa mora, če je resno duhovno opravilo, preseči pojme, da pride do intuicije. Pojmi so ji resda nujno potrebni, saj vse druge znanosti ponajveč delajo s pojmi, in metafizika drugih znanosti ne more pogrešati. Resnično ona pa je le tedaj, kadar pojem preseže, ali vsaj kadar se otrese togih in izdelanih pojmov, da bi si ustvarila takšne, ki so prav različni od tistih, ki jih navadno

³ Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, str. 243.

⁴ Bergson, »Uvod v metafiziko«, str. 149.

uporabljamo, hočem reči gibke, premične, skoraj tekoče predstave, vedno pripravljene, da se izoblikujejo po bežnih oblikah intuicije.⁵

6. Metafizika dojema »resnično in notranjo organizacijo stvari«, ne da bi se je lotevala »z zunanjo in shematično obnovitvijo« [str. 161]. Loteva se »sestavnih delov« v nasprotju z »delnimi izrazi« [str. 162]. V njej gre za intuicijo fenomenov v nasprotju z mišljenjem noumenov. Metafizika je znanost izkustva, ki tone pod splošnostmi reprezentacije in lebdi nad njimi. In slednjič – je absolutni empirizem ali empirizem absolutnega:

Resničen [...] je tisti empirizem, ki skuša kar se da tesno objeti izvire sam, poglobiti njegovo življenje in z nekakšnim duhovnim osluškovanjem začutiti utrip njegove duše; in ta resnični empirizem je resnična metafizika. [...] Empirizem, vreden svojega imena, empirizem, ki dela samo po svoji meri, pa je prisiljen, da se za vsak novi predmet, ki ga preučuje, popolnoma na novo potruditi. Za predmet ukroji pojem, ki je primeren predmetu samemu, pojem, o katerem se komaj še lahko reče, da je pojem, ker se nanaša na eno samo reč.⁶

7. Kredibilnost bergsonovske metafizike je odvisna od utemeljitve trditve, da je absolut konkretno dan v izkustvu, da ni dosežen po poti intelektualne abstrakcije in da pojmovna splošnost ni sredstvo našega dostopanja do biti kot resnično bivajoče, pač pa natanko ovira, ki nam preprečuje, da bi jo dosegli. Metafizika kot znanost o absolutnem, se pravi kot vednost o biti kot biti, je možna pod pogojem, da nam absolutno realnost izkustva uspe osvoboditi popačitvenih korektur intelekta.
8. Toda ali Bergson dejansko vstopi v trajanje, ki ga razumemo kot medij, v katerem se realnost izkustva zliva z izkustvom realnosti? Je njegov način podajanja empirično deskriptiven ali analitično preskriptiven? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo raziskati Bergsonovo pojmovanje izkustva trajanja. Trajanje je doživljanje realnosti. A njegov pokazatelj je občutek. Kvalitete občutka so intenzivne razlike. Intenzivna razlika ni le neodvisna od fizikalne količine, ampak je nemerljiva. Iluzija »intenzivne velikosti« je nasledek prenosa določene velikosti fizikalnega vzroka na občuteno kvalite-

⁵ *Ibid.*, str. 158–159. [Navedbe paginacij v oglatih oklepajih znotraj besedila dodal prevajalec.]

⁶ *Ibid.*, str. 165.

to. Toda intenzitete občutka niso po meri nikakršnih merskih enot: so čiste kvalitativne razlike. Od tod sledi Bergsonova kritika psihofizične korelacije med razliko v ekstenziteti in tisto v intenziteti:

Tako nam nič ne preprečuje, da ne bi občutek toplote merili z enoto za merjenje temperature; a to je le konvencija, in vsa poanta psihofizike je v zavrnitvi te konvencije in v ugotavljanju tega, kako spreminjanje temperature vpliva na spremembo občutka toplote. Z eno besedo: po eni strani se zdi, da nam dva različna občutka ne moreta veljati za enaka, če nam po odstranitvi njune kvalitativne razlike ne preostane neki identični ostanek; po drugi strani pa je ta kvalitativna razlika vse, kar zaznavamo, zato ni razvidno, kaj naj bi ostalo, potem ko bi bila odpravljena.⁷

9. *Kvalitativna razlika je vse, kar zaznavamo.* Fechner je bil prepričan, da lahko s postavitvijo minimuma kvantitativne razlike, ki je odgovorna za minimum kvalitativne razlike, vzpostavi korelacijo med kontinuiranimi stopnjami razlike pri fizičnem dražljaju in diskontinuiranimi razlikami v kvaliteti. A Bergson v nasprotju z njim zatrjuje, da je sama ideja o skupnem imenovalcu kvantitete in kvalitete, tj. ideja tako imenovane »intenzivne velikosti«, himera:

Privzemimo, da imam občutek S in da v primeru, če ta dražljaj kontinuirano stopnujem, čez čas to stopnjevanje tudi zaznam. Zdaj sem obveščten o stopnjevanju vzroka: toda zakaj bi to obvestilo označil za aritmetično razliko? Minimum obveščtenosti je nedvomno posledica dejstva, da se je prvotno stanje S spremenilo; postalo je S'; toda prehod od S k S' lahko imenujemo aritmetična razlika le v primeru, če se tako rekoč zavedam intervala med S in S' in če zaradi dodatka nečesa občutim stopnjevanje občutka od S k S'. Ta prehod z imenovanjem ΔS postane najprej neka realnost in nato neka kvantiteta. A sedaj nisi le nezmožen pojasniti, v kakšnem pomenu je ta prehod neka kvantiteta, ampak ti razmislek obenem pokaže, da ta prehod tudi ni nobena realnost; edini realnosti sta stanji S in S', skozi kateri preidem. Če bi bili stanji S in S' števili, potem bi nedvomno lahko zatrdil realnost razlike S'-S, pa čeprav bi bila dana le S in S'; razlog je v tem, da število S'-S, ki je določena vsota enot, reprezentira le zaporedna trenutka seštevanja, s katerim preidemo od S k S'. A če sta S in S' preprosti stanji, iz česa potemtakem sestoji interval, ki ju ločuje? In kaj bi potemtakem utegnil biti prehod od enega k drugemu, če ne enostaven akt tvojega

⁷ Henri Bergson, *Time and Free Will*, Harper, New York 1960, str. 63–64.

mišljenja, ki sosledje dveh stanj samovoljno in zavoljo argumenta priliči razlikovanju dveh velikosti?⁸

10. Časovnega prehoda od S k S' ni mogoče izmeriti, saj obeh stanj ni mogoče sopolstaviti kot dveh prostorsko sledečih si točk. Trajanje ne sestoji iz prehajanj med ločenimi stanji, ki bi se spenjala v skupnem substratu. Razlike, ki loči S' od S, ni mogoče subsumirati pod identiteto drugega, vmesnega stanja. Ostati zvest »neposrednim podatkom« trajanja kot »se kažejo« zavesti (pred njihovo intelektualno reprezentacijo) pomeni uvideti, da sukcesivnega gibanja od S k S' ni mogoče zvesti na prostorski interval:

Držiš se lahko bodisi tistega, kar ti kaže tvoja zavest, ali pa se zatečeš h konvencionalnemu modusu reprezentacije. V prvem primeru bo razlika med S in S' enaka tisti med dvema odtenkoma mavrice in nikakor ne bo ustrezala intervalu velikosti. V drugem primeru lahko, če te je volja, vpelješ simbol ΔS , a potem bo tu govor le o aritmetični razliki v konvencionalnem smislu, konvencionalna pa bo tudi tvoja izenačitev občutka s seštevkom.

[...] Fechnerjeva napaka, kot smo pravkar lahko videli, je bila v tem, da je bil prepričan o obstoju intervala med S in S', medtem ko gre tu le za prehod od enega k drugemu in ne za razliko v aritmetičnem pomenu besede. A če bi oba člena, med katerima se odvija prehod, lahko bila dana hkrati, potem bi poleg prehoda obstajal še kontrast; in čeprav kontrast še ni aritmetična razlika, pa ji je v določenem oziru vseeno podoben; kajti oba člena primerjave sta tu sopostavljena kakor v primeru odštevanja dveh števil.⁹

11. Operacija, s katero sta oba člena dana hkrati, je intelektualni *akt*, torej mišljenje razlike v ekstenziteti, ki nadomešča intuicijo intenzivne razlike. Uprostorjenje trajanja nastopi s poveznjenjem enotnosti akta simbolnega reprezentiranja števila čez reprezentirano numerično enoto:

Če zdaj skušamo proučiti ta akt, potem vidimo, da je v bistvenem neka intuicija, bolj rečeno pojem praznega homogenega medija. Kakšna druga opredelitev prostora pravzaprav ne pride v poštev: prostor je tisto, kar nam omogoča medsebojno razlikovati določeno število identičnih in hkratnih vtisov; potemtakem tvori princip diferen-

⁸ *Ibid.*, str. 65–66.

⁹ *Ibid.*, str. 66–68.

ciacije, ki se razlikuje od principa kvalitativne diferenciacije in posledično tvori neko realnost brez kvalitete.¹⁰

12. Prostor je kvantiteta brez kvalitete, ponavljanje *partes extra partes*. Čas je kvaliteta, ki ni po meri nobene izmed merskih enot, in torej kvaliteta brez kvantitete. Ker je pojmljenje v analizi trajanja neupravičeno izpodrinilo intuicijo, je homogena razlika v kvantiteti nadomestila heterogeno razliko v kvaliteti:

Z eno besedo, čisto trajanje morda ni nič drugega kot sosledje kvalitativnih sprememb, ki se stapljajo in pronicajo ena v drugo, brez natančnih obrisov, brez vsake težnje po pozunanjenju v odnosu druga do druge, brez vsake zveze s številom: to bi bila čista heterogenost.¹¹

13. Heterogenosti trajanja ni mogoče priličiti razliki v ekstenziteti, ker je *zrta* in ne mišljena. Sestoji iz *senzibilnih* in ne inteligibilnih razlik. Je akategorijalna. Bergson navaja svoj priljubljeni primer razgrinjanja melodije: vsaka razlika v trajanju katerega koli dela melodije spremeni kvaliteto celote, saj je razmerje med delom in celoto v funkciji razlike med preteklim in sedanjim podvrženo stalnemu spreminjanju. Razlika v kvaliteti torej kontinuirano variira v funkciji trajanja in je ni mogoče zvesti na določljive razlike med diskretno uposameznjenimi stanji.

14. Toda ta kvalitativna razlika mora biti subjektivno registrirana. Reči, da je trajanje »živeto« (*vécue*), pomeni, da je subjektivteta trajanja eno s subjektivteto občutka in da ustreza Deleuzovemu »ličinkastemu subjektu«, ki ga slednji razume kot kontrakcijo senzibilne razlike, ki je že implicirana v »golem« prostorskem ponavljanju. Intenziteta občutka je implicirana v prostorski ekstenziteti; ekstenziteta se konstituira z *občutjem* punktualnega ponavljanja. Heterogeneza časa implicira povsodno navzočnost predindividualnih subjektov občutka, vpetih v ekstenziteto in distribuiranih po domenah organskega in anorganskega.

90

¹⁰ *Ibid.*, str. 94.

¹¹ *Ibid.*, str. 104.

15. Bergson si prizadeva razlike v občutku ločiti od razlik v njegovi reprezentaciji. A v ta namen mora ločiti našo sposobnost razlikovanja kvalitativnih razlik od naše zmožnosti zaznavanja kvalitet kot lastnosti *stvari*, se pravi vztrajnih substanc. Medtem ko je zmožnost ločevanja čutnih vsebin konstitutivna poteza občutenja, pa je sposobnost zaznavanja nečesa *kot* nečesa pojmovna in zaznamuje prehod od zmožnosti občutenja k zmožnosti mišljenja, od čutenja k védenju. Razlikovanje med substanco in atributom je v tem oziru refleksivna formalizacija predrefleksivnega razlikovanja med stvarjo in lastnostjo, ki ga je razbrati iz praktičnega zadržanja naših prednikov. Ta konceptualizacija čutnega razlikovanja za številne filozofe – med njimi za Hegla in Sellarsa – signalizira vzpon od občutka k zaznavi in zaznamuje odločilen korak naprej v naši kognitivni evoluciji. A za Bergsona je ta konceptualizacija metafizično diskreditirana zaradi njenega utilitarnega izvora. Intelekt izbira, abstrahira in generalizira, a te operacije so pogojene s potrebami organizma. Izkustvo je zaznava, a ker je naše zaznavanje omejeno, naši organi subtrahirajo, selekcionirajo in izolirajo elemente toka čutnih vtisov:

Če bi čuti in zavest imeli neomejen domet, če bi bila zmožnost zaznavanja neskončna v dvojni smeri materije in duha, potem bi bila odveč tako pojmljenje kot umevanje. Pojmljenje začasno nadomesti zaznavo, kadar ta ni mogoča, umevamo pa zato, da bi zapolnili vrzeli zaznavanja ali povečali njegov domet.¹²

16. Če pojem krni radikalno metamorfno gibanje trajanja in travestira resnično naravo izkustva, potem zato, ker dopolnjuje zaznavanje, ki je podvrženo organskim omejitvam. Mišljenje fiksira in abstrahira, izbira in subtrahira. Ustavlja tok trajanja, ga izklesa v diskretna stanja, ki jim nato pripiše določene lastnosti. Iz teh določenih stanj s subtrakcijo partikularnih razlik abstrahira njihove generične lastnosti. Nato pa te generične lastnosti uporablja za to, da med stanji vzpostavlja odnose podobnosti in nepodobnosti na način merljivih kvalitativnih sprememb.

17. Intuicija v nasprotju s tem ni nič drugega kot čista zaznava brez selekcije ali subtrakcije. Realnost spremembe je lahko le uzrta, ne pa pojmljena. A kakšne lastnosti resničnega izkustva nam razkriva intuicija? S tem ko mišljenje zvaja

¹² Henri Bergson, »The Perception of Change«, v: *id.*, *Introduction to Metaphysics: The Creative Mind*, Littlefield Adams and Co., Totowa, New Jersey 1975, str. 131.

na utilitarno manipulacijo, Bergson degradira ideal objektivnosti zaznave in intuiciji čutnosti podeli metafizični privilegij dostopa do resničnih kvalitete trajanja. A če teh kvalitete ni mogoče pripisati prepoznavnim stvarim, kako naj potem povemo, kvalitete česa sploh so? Jezik (in splošneje simbolizacija) je natanko medij pojmovne splošnosti, ki prezentacijo izkustva »kot takega« nadomešča z utilitarno reprezentacijo stvari. Pojemovna določitev kvalitativne partikularnosti je zavezana jezikovni strukturi kategorizacije. A za Bergsona je natanko kategorizacija tista, ki zaobide absolutno heterogenost kvalitativnih singularnosti trajanja. Toda videti je, da intencionalnost zaznave – zaznave nečesa *kot* nečesa, *kot tega* in ne *onega* – ne shaja brez pojmovnega posredovanja. S tem ko občutek očisti intencionalnosti pojma, Bergson razveže Kantovo spletenost zaznave in sodbe. S tem do te mere absolutizira heterogenost občutka, da njegov korelat postane nerazločljiv, saj z zankanjem intencionalnosti [»of-ness«] občutka dejansko (in namerno) ukinja razlikovanje med občutenjem in občutenim. A ostaja vprašanje: *kaj* je sploh občuteno, če je vsako identificiranje objekta občutka že njegova pojmovna zaplemba? Čista intuicija stavlja občutenje in občuteno, videz in realnost v absolutno izkustvo trajanja. A potemtakem bi bil duh tistega, ki je prost mašinerije kategorizacije in polneje potopljen v občutenje, kot denimo duh glavonožca ali polža slinarja, višji primerek intuicije in torej boljši metafizik. Vsaka pojmovna kategorizacija, ki bi opredeljevala *kajstvo* objekta občutka, bi bila relativizacija, ki pači njegovo absolutno kvalitativno heterogenost. A Bergson se mora poslužiti jezika, da bi lahko podal njegovo strukturno nezmožnost, da zajame heterogenost realnosti, katere intrinzične poteze lahko poda le jezikovno, torej ekstrinzično. Primoran se je zateči k pojmom, da bi lahko realnosti pripisal nedostopnost za pojmovne karakterizacije. Da to počne s tolikšno elokventnostjo in ostrino, priča o nerešenem paradoksu, ki tiči v sami srčiki njegovega metafizičnega podvzetja. A absolutna singularizacija mišljenja, ki se natančno prilega absolutni singularnosti, kljub temu je in ostaja konceptualna himera.

18. Bersonova argumentacija v zadnji instanci niha med občutkom kvalitativne razlike in njeno zaznavo. Somatski sprejem dražljaja še ni zaznava kvalitativne partikularnosti. Naše zavedanje načina, kako spremembe trajanja vplivajo na kvaliteto melodije, je posledica dejstva, da je dele melodije mogoče ločeno individuirati, saj jih lahko postavimo v korelacijo z razvrstitvijo prostorsko sopostavljenih simbolov – z notnim zapisom. Drugače rečeno: naša

zmožnost postavitve glasbenih delov v korelacijo z notami ali akordi predpostavlja našo seznanjenost s simbolno reprezentacijo glasbene strukture, natančno pa je tista, ki odločilno zaznamuje naše izkustvo glasbe.

19. Bergson ločuje dve različni pobočji izkustva: intelektualizirano in doživeto. Mišljenje svoje perceptive posploši v prepoznavne lastnosti; medtem ko je zorno ali doživeto izkustvo podvrženo stalnemu preobražanju v kvalitativno singularna izkustva. Od tod paradoks bergsonizma: da bi dosegli tisto najkonkretnije – občutek –, moramo abstrahirati od abstrakcije, tj. od pojma; da pa bi dosegli tisto najabstraktnije – bit –, moramo konkretizirati docela nedoločen občutek. Rezultat je pojmovna skladnost intuicije in trajanja, ki staplja zavest in bit. Ker je zavest trajanja ultimatívna realnost, morajo tendence trajanja sovpadati s tistimi intuicije.
20. Bergson intuicije ne postavi v preprosto nasprotje z intelekcijsko, pač pa se nameni ustvariti pojme, ki so natančno ukrojeni po meri kvalitete prezentacije. Bergsonizem si nas, po Deleuzu, prizadeva opozoriti na dejstvo, da smo in da živimo sredi »slabo analiziranih kompozitivov«. ¹³ In Bergson analizira natančno splet prostora in časa, ekstenzivitete in intenzivitete ter ga razčleni v ekstenziviteto brez kvalitete in intenziviteto brez kvantitete. Bergsonov postopek je torej bistveno abstrakcija: najprej abstrahira od sestavljene narave izkustva, da bi izoliral njegove konstitutivne elemente, nato pa zatrdi, da smo deležni izkustva teh abstraktnih razlik. A ob tem je prav konceptualna ostrina Bergsonove analize tista, ki jo ponese v preskripcijo onkraj deskripcije. Bergson si nas ne prizadeva opozoriti na kvalitativno razliko, ki je konstitutivna za izkustvo, temveč poskuša izdelati nov pojem razlike, ki jo projicira na izkustvo, pa čeprav zatrjuje, da je ta že dana in da nam mišljenje zapira pot do nje. Konceptualno razlikovanje med časom in prostorom, intenzivno in ekstenzivno razliko ni posledica Bergsonove analize »neposrednega materiala zavesti«, ampak vse prej njen pogoj, ki to analizo šele omogoči. Konceptualna idealizacija izkustva nadomešča analizo strukture in vsebine dejanskega izkustva. Razlika, ki naj bi bila za izkustvo konstitutivna, je pojmovna abstrakcija in ne konkreten občutek. V tem oziru je prav Bergsonova intelektualna ostrina tista, ki spodnaša njegovo empirično kredibilnost. Mit-

¹³ Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Zone Books, New York 1991, str. 28.

ski postulat absolutnega izkustva neposrednosti črpa svojo kredibilnost iz *tour de force* pojmovne konstrukcije.

Sellarsova kritika mita danega

21. V nasprotju z Bergsonom je torej treba vztrajati pri tem, i) da zaznava ni občutek; in ii) da realnost občutka ni občutek realnosti. Oba uvida tvorita jedro Sellarsove teorije izkustva, ki izrecno pokaže na pojmovno in prototeoretsko konstrukcijo, ki je implicirana v tistem, kar imenujemo »izkustvo«. Analiza izkustva razkrije dve distinktni pobočji, mišljenje in občutenje, katerih odkritje predstavlja tako kulturni kot kognitivni dosežek in katerih preplet proizvaja zaznavo, ki je predpogoj kognitivnega izkustva. Sellarsova analiza je naperjena proti »mitu danega«, proti trditvi, da določena privilegirana izkustva posedujejo absolutno epistemsko avtoriteto, ki je neodvisna od vsakršnih drugih prepričanj. Natančneje rečeno, gre za trditev, da je vso izpeljano védenje utemeljeno na neizpeljanem védenju, ki sestoji iz duševnih epizod, ki same pričajo o lastni pristnosti in v katerih direktno zremo ali neposredno aprehendiramo realnost.

22. Kritika danega ni le napad na empiristične epistemologije, temveč tudi odgovor na fenomenološko transcendentalizacijo intencionalnosti kot domnevno »izvirnega« pogoja »danosti danega«. Sellars razklene intencionalno korelacijo med duhom in svetom, tako da psihološko intencionalnost utemelji na metajezikovnem diskurzu. Intencionalnost v prvi vrsti ni psihološki, temveč semantični fenomen. Vznikne z možnostjo semantičnosti oziroma z zmožnostjo govora o govoru. Izraz »rot« v izjavi »Rot *pomeni* rdeč« (v nemščini) igra isto funkcijsko vlogo kot »rdeč« v [slovenščini]: rêči, da nekaj nekaj »pomeni«, ni drugega kot postavitvev navedenega izraza iz predmetnega jezika v odnos z uporabljanim izrazom iz opisnega jezika. Na enak način tudi rêči, da je nekaj »o« nečem, da nekaj »zadeva« nekaj drugega, ni drugega kot vzpostavitev odnosa med funkcijo enega in drugega jezikovnega izraza. Intencionalnost [aboutness] mišljenja izhaja iz intencionalnosti [aboutness] besed, vpeljanih z jezikovno prakso, ne pa iz kake prestabilirane harmonije med duhom in svetom.

23. Če vztrajamo pri tem, da je zaznava deloma (a *le* deloma) pojmovni proizvod, potem zatrjujemo, da je zmožnost izkustva pridobljena in ne prirojena. A če-

prav si Sellars prizadeva razbliniti filozofski mit (ki je tako epistemološki kot tudi metafizičen), pa ne zanika niti realnosti izkustva niti obstoja izkustva realnosti. Njegova ključna trditev se glasi, da poleg ravni, kjer izpeljano védenje počiva na sloju neizpeljanega védenja, ki tvori perceptualno izkustvo, obstoji še druga raven, kjer se neizpeljano védenje opira na in predpostavlja razvejano mrežo izpeljane vednosti. Sellars tako poda dialektično rešitev epistemološkega spora med koherentisti (za katere je vednost krog, v katerem vsako prepričanje, najsi bo apriorno ali aposteriorno, drži le na podlagi drugih prepričanj) in fundacionalisti (ki dajejo prednost posebnemu razredu prepričanj, najsi bodo apriorna ali aposteriorna, ki naj bi bila upravičena sama po sebi). Rešitev nastopi skupaj s spoznanjem, da neposrednost samorazvidnega sicer predpostavlja dokazno posredovanje, da pa tudi dokazno posredovanje predpostavlja samorazvidnost neposrednosti. Sellarsova kritika danega potemtakem ni maska posplošenega antirealizma, kot ji očitajo mnogi (denimo Rorty); nanjo je ustrezneje gledati kot na razvitje ključne heglovske poante:

[N]i ničesar, ne v nebesih ali v naravi ali pa v duhu ali najsi bo kjerkoli že, kar ne bi vsebovalo tako neposrednosti kot tudi posredovanja, tako da se pokaže, da sta ti dve določili *neločeni* in *neločljivi* in ono nasprotje nekaj ničnega.¹⁴

24. Bergsonova metafizika je osnovana na teoriji intuicije. S tradicionalnega gledišča intuicija zadeva zgolj partikularnosti, ki so edine senzibilne. A na občutkih je nekaj dvoumnega. Lahko bi trdili, a) da zremo partikularnosti (»Vidim rdeče«), in obenem vztrajali pri tem, da zrenje ni védenje. Lahko pa bi obratno trdili, a) da zremo dejstva (»Vidimo, da so vrata rdeča«) in da je zrenje védenje. Ta dvoumnost je običajno podana s trditvijo, da so občutki partikularnosti, za katere vemo po poti neposrednega poznavanja. Védenje na osnovi poznavanja tako postane novi splošno sprejeti pomen izraza »vedeti«.¹⁵ Dvoumnost trditve, da je naša vednost o občutkih osnovana na poznavanju, doseže vrhunec v znani Sellarsovi »nekoherentni triadi«:

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, prev. Zdravko Kobe, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 60.

¹⁵ Navedeno epistemsko doktrino še vedno najdemo pri sodobnih zagovornikih dualizma, kot je David Chalmers, za katerega naše neposredno poznavanje lastnosti svojega zavestnega izkustva izključuje možnost kakršnega koli redukcijskega istovetenja pojavnih lastnosti s fizikalnimi: »Eliminativizem v odnosu do zavestnega izkustva je nevzdržen le zato, ker

- A. Če X zre rdečo čutno vsebino S, potem X brez izpeljave ve, da je S rdeč.
 B. Zmožnost zrenja čutne vsebine je nepridobljena.
 C. Zmožnost poznavanja dejstev forme x je \emptyset je pridobljena.
 A in B skupaj implicirata ne-C; B in C implicirata ne-A; A in C implicirata ne-B.

Sellars sprejme A in C, a zavrne B. Njegova naloga je torej pokazati, kako pridobimo sposobnost zrenja čutnih vsebin. A ker obstoji konceptualna vez med pojmom »občutek« in »videz«, analiza občutka zahteva preliminarno pojasnitev statusa koncepta »videza«. Kako pojasniti našo nezmotljivost, ko gre za videz, torej dejstvo, da se lahko motimo glede tega, kakšne stvari so, ne pa tudi glede tega, kakšne se nam *zdi*jo? Že Descartes je poudaril, da »dozdevanje« ni rekurzivno. Medtem ko je povsem dopustno reči: »Zdi se mi rdeče«, pa je nesmiselno trditi »Zdi se mi, da se mi zdi rdeče«. Sellars pravi, da operator »zdeti se« ni rekurziven, ker prinaša opustitev sklepa, tako da operacija ni ponovljiva. Glede tega, kakšne se nam stvari zdijo, ne moremo biti v zmoti, saj se pri sporočanju tega, kakšne se nam zdijo, sklepu prej izogibamo kot pa, da bi ga potrjevali. Sposobnost ločevanja med »je« in »se zdi«, med realnostjo in videzom, terja normativno skladnost vednosti z objektivnostjo fenomenov, ki so javno dostopni opazovanju in torej zadoščajo intersubjektivno verifikabilnim standardnim pogojem percepcije. Šele nato lahko zatrdimo, da je neki fenomen konstituiran v odnosu do subjektivnosti, po čemer ga lahko označimo kot »videz«. Subjektivni dozdevki tvorijo posebno podmnožico objektivnih fenomenov. Objektivnost fenomenov konceptualno predhaja subjektivaciji dozdevkov.

25. Vendar pa vsebine videza ne moremo zvesti le na opustitev sklepa, kajti če trdimo, da je nekaj videti zabrisano, se s tem ne zgolj vzdržimo sklepa, da so obrisi nečesa strogo določeni. Mimo in poleg argumenta o opustitvi sklepa, ki ga ponudi logika govorice videza, je treba podati še pozitivno utemeljitev pojavnosti vsebine videza. Da bi ugotovili, kakšna je pozitivna vsebina videza

[zavestno izkustvo] izhaja iz našega lastnega poznavanja. Zavest bi brez te neposredne vednosti lahko delila usodo kake življenjske energije [tj. usodo neutemeljenega umisleka – *op. prev.*]. Drugače rečeno, naša vednost o zavesti je zaznamovana z epistemsko asimetrijo, ki je pri vednosti o drugih pojavih ne najdemo. Vednost o obstoju zavestnega izkustva pridobimo primarno na primeru nas samih, pri čemer je vloga zunanje evidence kvečjemu sekundarna.« David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1996, str. 102.

onkraj in mimo rabe operatorja »zdeti se«, ki opušča sklep, moramo opredeliti skupni element, ki je na delu v sledečem:

- a) Videti, da je oni *x* tam rdeč.
- b) Videti je, da je oni *x* tam rdeč.
- c) Videti je, da je tam rdeč objekt.

Tu velja dodati dvoje. Prvič, »rdeče« je generično določilo, ki smo se ga že morali naučiti aplicirati na objekte, ki so javno dostopni opazovanju: nekaj je lahko videti rdeče, ne da bi bilo videti kot določen odtenek rdeče barve. Drugič, medtem ko a) in b) atribuirata neko kvaliteto, »rdečnost«, nečemu, česar obstoj je potrjen (tako obstoj objekta kot vizualnega vtisa), pa c) ne dopušča odločitve glede tega, ali obstoji kaj z lastnostjo »rdečnosti«. Vsebina videza potemtakem vključuje pojmovno komponento, ki ustreza jezikovni izjavi, ki izraža stanje stvari in s katero neki partikularnosti pripišemo generičen predikat (»*x* je rdeč«), in izkustveno ali čutno komponento, ki ustreza lastnosti fizičnega objekta, ki je spodbudil izjavo in katerega lastnost je javno dostopna opazovanju – v tem primeru »rdečnost«. Propozicije a), b) in c) si torej delijo tako skupno stavčno vsebino – *oni x tam je rdeč* –, kakor tudi skupno izkustveno vsebino: *videnje tega, da je oni x tam rdeč*. Prva svoj konceptualni značaj dolguje jezikovnemu dejanju, ki služi kot njen javnemu opazovanju dostopni analogon. Na podoben način tudi slednja svoj čutni značaj dolguje fizični lastnosti, ki je njen javnemu opazovanju dostopen analogon. Prvo lahko opredelimo kot primer mišljenja, drugo pa kot čutno stanje. Opaziti je, da občutki v pričujoči analizi tvorijo podrazred misli. Toda kaj je intrinzična značilnost skupne izkustvene vsebine, če upoštevamo, da objekt v primeru b) ni nujno rdeč, medtem ko v primeru c) morda sploh ni nobenega objekta? Če je »rdečnost« v prvi vrsti generična kvaliteta, ki smo se jo naučili pripisovati fizičnim objektom, kako jo potemtakem ustrezno pripisati izkustvom, ki *ex hypothesi* sama niso fizična? Kako so objektivne fizične lastnosti lahko prenesene v kontekst subjektivnega izkustva?

26. Sellars vpelje svoj mit o »geniju Jonesu« prav z namenom, da bi odgovoril na to vprašanje. Jones seveda ni posameznik, pač pa personifikacija procesa, s katerim so se naši hominidni predniki prvič naučili gledati nase kot na bitja, ki mislijo in čutijo. Jones je teoretski arhitekt kognitivne transformacije, ki pospremi prehod od človečnjaka k človeku. Iznajde koncept duha,

da bi si pojasnil nenavadno kompleksnost hominidnega vedênja, nato pa ga uporabi kot osnovo teorije izkustva, ki jo podaja sebi enakim, da bi jo naposled sprejeli in ponotranjili. Njegova teorija je protoznanstvena in pričinja z izdelavo teoretskih postavk, ki same niso predmet opazovanja, na temelju opazljivih pojavov. Jones postulira »misli«, da bi pojasnil epizode zunanjega govora, postulira »občutke«, da bi pojasnil perceptualna stanja. Misli so zasnovane na modelu zunanjih govornih izjav; občutki so zasnovani na modelu lastnosti fizičnih partikularnosti, ki so dostopne opazovanju. A tako kot znanstvene teorije vključujejo komentar, ki pojasnjuje in korigira analogijo med eksplanandumom kot opazljivim fenomenom in eksplanansom, ki ni predmet opazovanja, tudi jonesovska teorija vpelje v analogijo med svojimi eksplanandumi in eksplanansi odločilno modifikacijo. Misli so pojmovane kot analogne epizodam zunanjega govora, le da ne vključujejo nobenega opletanja s kakšnim notranjim jezikom. Podobno tudi občutki veljajo za analogne lastnostim fizičnih partikularnosti, a s to razliko, da niso niti prostorsko razsežni niti niso partikularnosti. Teorija v obeh primerih postulira konceptualni analogon opazovanim fenomenom, ki ga nato podvrže modifikaciji, tako da mu odvzame njegovo fizično dimenzijo. V primeru perceptualnih stanj veljajo čutne kvalitete za izomorfne s fizikalnimi lastnostmi, ki tvorijo njihov model, kolikor so si med seboj podobne ali različne na način, ki je analogen razlikam, ki pritičejo tem njihovim fizikalnim modelom.

27. A iznajdbo je treba pretvoriti v odkritje; teoretski postulati morajo postati nekaj neposredno opazljivega. Misli in občutki so preoblikovani iz konjunkturalnih abstrakcij v konkretne aktualnosti, čim se prične teorijo, v kateri igrajo ključno pojasnjevalno vlogo, uporabljati za dejanska opažanja. Ker je logika, ki usmerja ustrezno uporabo konceptov mišljenja in občutenja, intersubjektivno instituirana, lahko neposredno opazujemo misli in občutke drugih; še več, prav naša participacija v intersubjektivni dimenziji je tista, ki nam omogoča percepcijo naših lastnih misli in občutkov. Poslednji korak v realizaciji teorije nastopi, ko govorici mišljenja in občutenja privzameta poročevalno vlogo, s čimer postanemo zmožni introspekcije svojih lastnih psiholoških in čutnih stanj. Razvijemo zmožnost neposredne percepcije tistega, kar mislimo ali občutimo, tako kot smo brez izpeljave zmožni percepcije fizikalnih objektov. Ta perceptualna spretnost pa je seveda osnovana na našem poznavanju Jonesove teorije, tako kot so naša neizpeljana prepričanja implicitno vpeta v zapletene verige izpeljav. Kot se izrazi Sellars: nimamo pojma nečesa

zato, ker smo tovrstno stvar opazili; vse prej je naša sposobnost, da opazimo takšno stvar, odvisna od naše posesti njenega pojma. Za »zavedajoče se« nas ne dela mišljenje ali čutenje kot tako, pač pa vse prej naša priučena sposobnost, da nase gledamo *kot* na misleča in čuteča bitja.

28. A Sellars *ne* zatrjuje enostavno tega, da so misli in občutki goli pojmovni konstrukti. Jones je odkritelj in ne le iznajditelj. Razlika med teoretičnimi in opazljivimi entitetami je *metodološka* in ne ontološka. »Realno« ni realen predikat; ustreza konceptualni distinkciji v redu razlogov in kavzalni razliki v domeni narave. Za Sellarsa je razlika med fenomeni in noumeni prepustna, znanost jo vedno znova postavlja na novo, vtem ko postulirane entitete, ki niso predmet opazovanja, spreminja v neposredno zaznavne opazljivosti. Proces znanstvenega raziskovanja teži k »idealni meji« kot točki skrajne konvergence redov fenomenalnega in noumenalnega. »Idealni cilj« raziskovanja bi bila točka, na kateri bi pojavi postali docela inteligibilni, inteligibilni red pa docela pojava. Sellars v tem oziru ponudi prepričljiv racionalistični ugovor Bergsonovi intuicionistični metafiziki: sposobnost formuliranja tega, kako noumeni zamegljujejo fenomene, že predpostavlja operacijo abstrakcije.

29. Sellarsovo vztrajanje pri ireduktibilnosti konceptualnega reda in njegova zavezanost naturalizmu sta v nasprotju z Bergsonovim metafizičnim razlikovanjem med intuicijo trajanja in intelekcijsko prostora. Naravnega fizičnega reda ne smejo transcendirati niti pojmovni niti čutni vidiki duha. A tu še vedno ostane opazen in problematičen dualizem: dualizem delčne narave mikro-fizičnega in nedelčne narave občutka. Za Sellarsa, kot tudi za Bergsona, je nasprotje med diskretnim in kontinuiranim najosnovnejši izmed vseh metafizičnih dualizmov. Ta tvori osnovo inkomenzurabilnosti med mikrofizično domeno, ki jo strukturirajo delci, in integralno homogenostjo fenomenalnega občutka. Ta dualnost se nahaja v temelju konceptualne disonance med manifestno in znanstveno podobo človeka-v-svetu. Sellars zato zapiše:

Ultimativna homogenost zaznavnih kvalitete, ki med drugim preprečuje istovetenje zaznavnih kvalitete fizičnih objektov s kompleksnimi lastnostmi sistemov fizikalnih delcev, preprečuje tudi istovetenje – in ne toliko koreliranja – zavestnih občutkov s kompleksnimi živčnimi procesi, s katerimi so ti očitno povezani. [...] Soočeni smo torej z antinomijo: ali a) je nevrofiziološka podoba nepopolna in jo je torej treba iz-

popolniti z novimi objekti (čutnimi polji) kot ultimativnimi homogenostmi, katerih prisotnost preko aktivnosti vidne skorje zaznavamo kot sistem fizikalnih delcev; ali b) je nevrofiziološka podoba popolna, ultimativna homogenost čutnih kvalitete (in z njimi vred tudi homogenost čutne kvalitete same) pa zgolj videz v nadvse radikalnem pomenu, da v prostorsko-časovnem svetu sploh ne obstajajo. [...]

Vse dokler je znanstvena podoba osnovana na delcih, ki tvorijo vedno kompleksnejše sisteme, se navedeni izbiri ne moremo izogniti. Toda znanstvena podoba še ni popolna; ni nam še uspelo pojasniti vseh skrivnosti narave. In če se bo naposled izkazalo, da delci niso osnovne entitete, ki tvorijo znanstveno podobo, pač pa jih je mogoče obravnavati kot singularnosti v prostorsko-časovnem kontinuumu, ki jih je mogoče – vsaj v anorganskih kontekstih – brez večje škode razrezati na vzajemno delujoče delce, potem se na nevrofiziološki ravni ne bi soočili s problemom razumevanja odnosa čutne zavesti (in njene ultimativne homogenosti) do sistemov delcev. Ponudila bi se nam alternativa in lahko bi dejali, da centralni živčni sistem sicer lahko brez posebne škode pojmuje kot kompleksen sistem fizikalnih delcev, da pa je pri našem razumevanju odnosa med čutno zavestjo in nevrofiziološkim procesom *treba prodreti do nedelčnega temelja te delčne podobe in ugotoviti, da kvalitete občutka v tej nedelčni podobi tvorijo dimenzijo naravnega procesa, ki se odvija le v povezavi s tistimi kompleksnimi fizikalnimi procesi, ki v primeru, da jih razrežemo na delce v smislu tistih potez, ki najmanj pogosto označujejo fizikalni proces in ki so prisotne tako v anorganskih kot v organskih procesih, postanejo kompleksen sistem delcev, ki v sedanjih znanstveni podobi ustreza centralnemu živčnemu sistemu.*¹⁶

Čeprav gre za nadvse zahteven odlomek, pa je osrednja trditev lepo razvidna. Sellarsova stava je v tem, da se utegne prostorsko-časovni kontinuum, ki tvori »nedelčni temelj«¹⁶ fizikalističnega svetovnega nazora, izkazati za združljivega s postulatoma, da so kvalitete občutka dejanske dimenzije »absolutnega procesa«¹⁷ in torej vidiki prostorsko-časovnega kontinuumu, ki se odvija le v čutečih organizmih. Identificiranje čutnega izkustva s kompleksnimi fizikalnimi procesi, ki so konstitutivni za centralni živčni sistem, terja vpeljavo nove kategorije, ki se imenuje *sensa*. Pri tem gre za enega najmanj razumljenih vidikov Sellarsovega osupljivega filozofskega sistema,¹⁷ a obenem za točko, kjer izrecno predlaga kritično nadaljevanje Bergsonovih

¹⁶ Wilfrid Sellars, »Philosophy and the Scientific Image of Man«, v: *Science, Perception, and Reality*, Ridgeview Publishing Co., Atascadero, CA, 1991, str. 36–37; *moj poudarek*.

¹⁷ Kljub temu, da je izrecno razdelan v Sellarsovih poznih delih, zlasti v spisu »Foundations for a Metaphysics of Pure Process«¹⁷ (The Carus Lectures), v: *The Monist*, št. 64, 1981, str. 3–90.

osnovnih prizadevanj. S sellarsovskega vidika je nemara najzanimivejša Bergsonova analiza konceptualne vsebine občutka v okviru manifestne podobe, pri čemer to analizo zmotno dojame kot opis pojava *kot takega*. Sellars v nasprotju s tem ugotavlja, da je koncept občutka mogoče in dopustno vpeti v kategorijalno razširjeno znanstveno podobo. Medtem ko se torej Bergson posluži abstraktnega koncepta občutka, da bi izpodbil kredibilnost fizikalizma, pa Sellars zatrjuje, da je natanko konceptualna prožnost občutka tista, ki omogoča njegovo reintegracijo v razširjeni fizikalistični svetovni nazor – a fizikalistični nazor, ki zdaj vključuje racionalistično metafiziko postajanja. V tem tiči skrivnostna obetavnost sellarsovske filozofije, ki jo bo šele treba razvozlati.

Prevedel Simon Hajdini