

KLASIKOAK, S.A. lukro-asmorik gabeko elkarateak argitaratu du obra hau, elkaratearen sustatzaile eta partaideak honako erakunde hauek izanik:

Fundación BBVA

•

Bilbao Bizkaia Kutxa — BBK

•

Gipuzkoa Donostia Kutxa — KUTXA

•

Caja VITAL Kutxa

•

Euskal Herriko Unibertsitatea — UPV/EHU

•

Deustuko Unibertsitatea



# FILOSOFIAREN ARAZOAK



BERTRAND RUSSELL

# Filosofiaren arazoak



Jatorrizko izenburua:  
*The problems of Philosophy*  
Euskaratzailea: Agustin Arrieta Urtizberea  
Berrikuslea: Ibon Uribarri Zenekorta  
Hitzaurregilea: John Skorupski

Lehen argitalpena: 2002ko azaroan.

© Itzulpenarena: Agustin Arrieta Urtizberea  
© Klasikoak, 2002  
Begoñako Andra Mari, 16 • 48006 Bilbo  
Tel.: 94 • 416 14 89 / Fax: 94 • 416 63 48

Erabat debekaturik dago, Copyright-titularren idatzizko baimenik gabe, legeek ezarritako zigorraren  
pean, zatika edo osorik obra hau birsortzea edozein bitartekoz edo prozeduraz, erreprografia eta  
trataera informatikoa barne direla, baita beronen aleak alokapen edo mailegutza publikoaren  
bidez banatzea ere.

Hezkuntza, Unibertsitate eta Ikerketa Sailak onetsia 202-12-18

ISBN: 84-8830-18-1  
Lege gordailua: BI.-2695-02

Fotokonposaketa: L&A Diseinua  
Begoñako Andra Mari, 10 • 48006 Bilbo

Inprimaketa: Gestingraf L. B. A.  
Ibarsusi Bidea, 3 • 48004 Bilbo

Diseinua eta Maketa: A.I.C.  
Infante Don Juan Etorbidea, 26 • 20008 Donostia

# HITZAURREA

Bertrand Russellek (1872-1970) 1911n filosofiarako sarrera ezagun hau idatzi zuen, eta 1912ko urtarrilean argitaratu zuen. Orduz geroztik, filosofia ikasleen zenbait belaunaldik (unibertsitatekoek nahiz unibertsitatetik kanpokoek) irakurri izan dute liburu hori. Russellen garai filosofiko emankorrenetako batean koka daiteke liburua. *Principia Mathematica* lan teknikoak eskatzen zuen jardun luzea eta neketsua 1910. urtean bukatu zuen Russellek; A. N. Whiteheadekin lankidetzan egindako eta, halaber, logika matematiko modernoaren oinarrietako bat osatzen duen lan erraldoia. «Bere adimena ahalegin horretatik ez zela sekula erabat osatuko» esan zuen. Baina filosofia orokorraren arazoei dagokienez, indarberriturik eta kementsu irten zen zalantzarik gabe. Liburua guztientzako sarrera gisa idatzia izan bazen ere –Russellek «eleberri harrigarria eta merkea» zeritzon–, ikuspegi argiak aurreratzen ditu eta ideia berriak zehatz-mehatz aurkezten ditu, adibidez, egiari buruzkoak. Hitz gutxitan, dogmatismorik gabe, zuhur eta argitasun bikain batez burutuko du eginkizun hori. Ziur aski, etengabeko onespina merezi du.

Russellek ez ditu aztertzen filosofiaren arazo guztiak. Berak idatzitako hitzaurrean dioen bezala, arazo batzuetara

mugatuko da, horiei buruz positiboa eta eraikitzailea den zerbait esateko gai izango delakoan. Russellek garai horretan zituen interesak kontuan izanik, liburua epistemologiaz arduratzen da nagusiki –hain zuzen ere, dakiguna zer den edo zentzuz uste duguna zer den ikertzen duen filosofiaren atalaz. Ikerketa horretan oinarrituta, Russell ondorio harrigarri batzuetara ere iristen da funtsezko gauza motei dagokienez. Ez da arduratzen ez etikaz ez gogamenari eta ekintzari buruzko zenbait auzi klasikoz; besteak beste, norberaren buruaren zerizanaz edo nahimen askearen auziaz ez da arduratzen. Dena dela, haren ikuspegi etikoaren arrastoren bat agerian gelditzen da filosofiaren zerizanari eta balioari buruzko esanetan– gai hori maiz ukitzen du liburu honetan, eta azkeneko kapituluak berorretaz dihardu.

### **Zentzumen-datuak, fisika eta senezko ustea**

Russell hautematearen analisi batetik abiatzen da. Agerikoak diren gauzak erlatiboak dira: angelu desberdinetatik eta argi desberdinen pean ikusiz gero, mahaia desberdina dirudi. Baina ez dugu pentsatzen mahaia bera aldatu denik. Hortaz, Russellek «zentzumen-datuak» deritzenak postulatu ditu. «Sentipenean zuzen-zuzenean ezagutzen ditugun gauzak» dira, eta «horietaz zuzen-zuzenean ohartzen gara» (33-34. orr); aldakorak dira, nahiz eta mahaia ez aldatu. Zentzumen-datuak kontuan hartuz, Russellek ohartze-ekintza (edo egoera) eta haren objektua bereizten ditu. Ohartze-egoera mentala da, baina haren objektua mentala izatea edo ez izatea gerta daiteke. Horrek lehenengo puntu garrantzitsua dakar. Izan ere, aurreko bereizketa aintzakotzat hartuz (eta liburu osoan barrena garrantzitsua izango da), angelu desberdinetatik edo argi desberdinen pean mahaia bera hautematen duzunean Russellek ondoriozta zezakeen zure ohartzearen objektua gauza bera dela beti, nahiz eta ohartzea bera osatzen duten zure esperientziak desberdinak izan. Baiezta zezakeen zure

ohartzearen *objektua* mahaia dela, ez, ordea, mahaia dirudiena. Russellek ez du bat egiten ikuspegi horrekin; haren ustez, zure ohartzearen objektua zure ikuspegitik mahaia duen itxura da, eta objektu hori, zentzumen-datua, mentala da. Izan ere, zentzumen-datua norberarena edo pribatua da, eta zu existituko ez bazina, ez litzateke existituko.

Orduan, zein da zentzumen-datuena eta objektu fisikoen arteko erlazioa? Objektu fisikoek zentzumen-datuak kausatzen dituzte; fisikaren helburua da objektu fisikoei buruz jakin dezakegun guztia guri esatea. Azkenean, 3. kapituluan, Russellek ondorioztatzen du objektu fisikoei buruz eta haiek betetzen dituzten espazio fisikoari eta denborari buruz jakin dezakegun guztia haien erlaziozko egitura dela, ez, ordea, haien berezko zerizana. Dena den, lehenago oinarrizkoagoa den galdera egiten du —«baina errealitatea agerikoa dena ez bada, errealitate bat ote dagoen jakiteko biderik ba al dago? Eta baldin badago, errealitatea nolakoa den jakiteko biderik ba al dago?» (6. or.). Existitzen den guztia ni eta nire esperientziak eta pentsamenduak izatea logikoki litekeena dela pentsatzen du Russellek. Alabaina, sen onak material sinesten du, eta sineste hori senezkoa da eta ikuspegi sistematikorik sinpleena sortzen du; hortaz, berori onar dezakegu, nahiz eta faltsua izatea logikoki posiblea dela jakin (45-46 orr.).

Russellek honako ondorioa ateratzen du:

«Ezagutza oro senezko gure usteen gainean eraiki behar dela ikusi dugu, eta horiek alde batera uzten baldin baditugu, ez da ezer geratzen. Baina gure senezko usteen artean batzuk besteak baino sendoagoak dira, eta, bestalde, horietariko asko, ohituraz eta elkarketaz, senezkoak ez diren baina senaz uste denaren osagaitzat faltsuki hartzen diren usteekin korapilatu dira.

Filosofiak senezko usteen hierarkia erakutsi behar digu, sendoentzat hartzen ditugun horietatik abiatuz eta uste horieta-

ko bakoitza albait bakartuen eta garrantzirik gabeko gehigarrietatik albait askeen aurkeztuz... Senezko uste bat alde batera uzteko arrazoirik ez dago sekula, beste usteekin bat ez etorri ezean. Hortaz, elkarrekin bat datozela suertatzen baldin bada, sistema osoak onarpena merezi du.

Jakina, gure uste guztiak, edo batzuk, okerrak izatea *likeena* da, eta, ondorioz, uste horiei heldu behar zaie zalantza izpi bat gordez. Alabaina, uste bat alde batera uzteko *arrazoirik* ezin dugu eduki, bestelako usteren batean oinarritu ezean. (46-47 orr.).»

Russellen metodoari dagokionez bi ezaugarri nabarmendu behar dira, lehenago aurkeztu den bezala:

1. Senezko ustearen autoritate arrazionalera jotzen du funtsean. Baina Russellek ez du jotzen hipotesirik sinpleenera, senezkoa izan edo ez izan. Indukzioa eztabaidatzen den 6. kapituluari ez du aipatzen, inferentzia-metodo gisa, hipotesirik sinpleenaren (edo azalpen onenaren) bidezko inferentzia. 89. orrian finkatzen duen indukzioaren printzipioak ezin digu eman zentzumen-datuetatik objektu fisikoak inferitzeko aukerarik; zentzumen-datuaren arteko koerlazioak inferitzeko aukera baino ez digu ematen.

Hori kontuan izanik, Russellen metodoa filosofia egiteko britainiar tradizio batean kokatzen da, eta berorren ordezkari aipagarrienak Thomas Reid-en hemeretzigarren mendeko «sen on»-aren eskola eta John Stuart Mill dira (Russellen aita-bitxia izatera heltzeko behar bezain luze bizi izan zena). Beraz, metodoari dagokionez interesgarria da ikustea Russellen *ikuspegia* zertan bereizten den haienetatik. Russellek bezala, Reidek ere senezko ustearen autoritatea eta materiaren gaineko ustearen senezko izaera baieztatu zuen. Haatik, oso sakon kritikatu zuen hautematearen «zuzen-zuzeneko» objektuak zentzumen-datuak (edo haren hitzetan, «ideiak») direla dioen ikuspegia. Reidek hartu zuen ikuspegia Russellek har zezake-

ena izan zen, gorago esan dudan bezala, kontuan izanik Russellek berak egiten duen bereizketa, hau da, ohartze-ekintzaren eta haren objektuaren arteko bereizketa. Hautematearen inguruan Reidek egiten duen analisisa oso sendoa da, eta horri dagokionez filosofo askok Russellen aldera jo beharrean Reiden aldera joko lukete.

Mill ere bat zetorren senezko ustearen autoritateari buruz. Russellek liburu honetan egiten duen bezala (11. kap.) eta lehen Reidek bezala, Millek ere oroimen-usteak senezkotzat hartu zituen, eta, horregatik, haien autoritatea onartu zuen. Baina, Reidek eta Russellek ez bezala, materiaren gaineko ustea senezkoa *ez* dela argudiatu zuen. Uste hori Russellek goragoko pasartean aintzat hartzen dituen «ohituratik eta elkarketatik» eratortzen da. Oinarri horietatik abiatuz, materiaren existentzia onartzeko arrazoiren bat dagoela ukatzen du Millek, materia mentala ez den sentipenen kausatzat hartzen baldin badugu. Aitzitik, materia sentipenen posibilitate iraunkorra balitz bezala aztertu behar da. Ikuspegi hori Russellek berak geroago hartuko duen behin-behineko ikuspegiaren antzekoa da.

2. Baina zergatik onartu behar dugu Russellekin (eta Reidekin eta Millekin) batera uste bat senezkoa baldin bada, arrazionaltasunaren ikuspegitik autoritatea duenik? Russellek ez du horrelako galderarik egiten, nahiz eta onartzen duen uste bat senezkoa izatetik ez dela ondorioztatzen berori egiazkoa izatea. Russellen jarrera Reiden eta Millen jarrera bera da: ez baldin badugu onartzen senezko ustearen autoritate arrazionala —nahiz eta uste hori bertan behera utz daitekeen—, orduan ezin da inongo usterik justifikatu. Erabateko eszeptizismoaren aurka ezin da ezer esan, eta ez dago ezer esan beharrik.

Hori zuzena izan daiteke baliagarria den heinean, baina misterio filosofiko bat uzten digu. Izan bedi *P* Russellek onartuko lukeen prozeduraren bat, zeinaren bitar-

tez gure senezko usteak fintzen eta sistematizatzen baititugu. Hortaz, Russellek onartu beharra dauka *P* prozedura gainditzeko duen edozein senezko uste zentzuzko ustea dela. Baina zerk bihurtzen du uste *hori* zentzuzko? Guk hori senaz uste izana nahikoa al da? Seguru asko itxaron dezakegu «senezkotasunaren» eta zentzuzkotasunaren artean nabaria den lotura garrantzitsua argituko dela kontzeptu horien azterketa filosofikoaren bitartez. Alabaina, Russellek, eta lehenago Millek eta Reidek, ez dute inolako ahaleginik egin hori burutzeko.

### **Idealismoa: bitartekorik gabeko ezagutza eta deskribapenen bidezko ezagutza**

*Filosofiaren arazoak* liburuan behin eta berriro jorratzen da idealismoari egindako kritikaren auzia (Russellek 59. orrialdean definitzen du idealismoa). Liburuko zenbait tokitan Berkeley, Kant eta Hegel idealismoaren ordezkariak dira –Russell era desberdinetan arduratzen da oso desberdinak diren filosofo horietaz. 4. kapituluaren Berkeleyren argudioetako batzuk eraginkortasunez aztertzen dira. Russell gogo-ekintzaren eta haren objektuaren arteko bereizketarantz lerratzen da berriro, eta (kontuan izanda «zentzumen-datu» onarpena, agian harritzeko moduan) berori erabiltzen du Berkeleyren aurka, gutxi gorabehera Reidek erabili zuen bezala (64-65 orr.). Areago, Berkeleyk proposatutako idealismoaren aldeko argudio garrantzitsuetako batek dio: «ezagutzen ez dugun zerbaitetaz existitzen denetz jakiterik ez dago (65. or.).» Baina Russellek ohartarazten digun bezala: «ezagutu» hitza bi zentzutan erabiltzen da (65. or.). Gauza bat da jakitea zerbait egiazkoa dela, hau da, egien ezagutza; esaterako, badakit Paris Frantziako hiriburua dela. Baina badago egiena ez den ezagutza, hain zuzen ere, gauzen ezagutza. Azkeneko ezagutza mota horri *bitartekorik gabeko ezagutza* esango dio Russellek.

Adibidez, Paris ezagutzen dut, bitartekorik gabe ezagutzen dut. Ez dut ezagutzen Brasilia, Brasilgo hiriburua dela dakidan arren. Russellek dioen bezala, guk ziurrenik jakin dezakegu eta badakigu ezagutzen ez ditugun objektuak existitzen direla, hau da, bitartekorik gabe ezagutzen ez ditugun objektuak badaudela.

Hori idealismoari egin behar zaion ohar interesgarri bat da, nahiz eta, Russellek dioen bezala, idealismoaren aldeko argudio askoren artean bakar bati dagokion oharra izan; gainera ez da bereziki berria. Hala eta guztiz ere, hurrengo kapituluan (5. kap.) eztabaidak bide berri bat hartzen du. Russellek *deskribapenen bidezko ezagutzaren* nozioa aurkeztzen du. Objektu bat deskribapenen bidez ezagutzen dudala esan daiteke, deskribapen jakin bat objektu horrek bakarrik asebetetzen duela baldin badakit. Esate baterako, nik badakit Brasiliak bakarrik asebetetzen duela «Brasilgo hiriburua» deskribapena, eta horregatik hiri hori deskribapenen bidez ezagutzen dut, bitartekorik gabe ezagutzen ez badut ere. Bitartekorik gabeko ezagutza ez bezala, deskribapenen bidezko ezagutza erreduzigarria da egien ezagutzara. Russellek dio gauza bat *bitartekorik gabe ezagutzen* dugula «baldin eta gauza horretaz zuzenean ohartzen bagara, hau da, inolako inferentzia-prozesuren bitartekaritzarik gabe edo egien inolako ezagutzarik gabe ohartzen bagara» (69. or.). Hori haren epistemologiaren zati garrantzitsua da –X tesia esango diogu. Orain arteko analisisia aintzat hartuz eta zorrotz mintzatuz gero, geure zentzumen-datuez eta norberaren buruaz bakarrik ohar gaitezke, eta, ondorioz, beroriek bakarrik ezagut ditzakegu bitartekorik gabe (71-72 orr.). Beraz, egia esan, Paris ezin dut ezagutu bitartekorik gabe; hari dagokion zentzumen-datua baino ezin dut ezagutu bitartekorik gabe. Orain Russellek bitartekorik gabeko ezagutzaren eta ulertzearen arteko loturari buruzko beste tesi garrantzitsu bat eransten du:

«Uler dezakegun proposizio orok bitartekorik gabe eza - gutzen ditugun osagaiez osatua izan behar du erabat. (80. or.)»

Jar diezaiogun tesi horri *Y* izena. Tesi horretatik ondorioztatzen da bitartekorik gabe ezagutzen ditugun objektuei buruzko judizioak bakarrik egin ditzakegula; beraz, oraino, norberaren buruari eta gure zentzumen-datuei buruzkoak bakarrik. Haatik, hori ere ezinezkoa litzateke, horiek *bakarrik* izango balira bitartekorik gabe ezagutzen ditugun gauzak. Izan ere, gauza bati buruzko judizioa egitea gauza horri buruz zerbait predikatzea da, eta hori egin ahal izateko predikatzen den zera ere bitartekorik gabe ezagutu behar dut. Russellek predikatzen diren zerei «unibertsalak» deritze. Haren ikuspegiaren oso atal garrantzitsua eta berria da unibertsalak leku anitzeko erlazioak izan daitezkeela. Propietateak, hain zuzen ere, leku bakarreko erlazioen kasu berezia baino ez dira. Posible dira *a-k b maite du* bezalako bi lekuko erlazioak, *a b ematen ari zaio c-ri* bezalako hiru lekuko erlazioak, *a b-tik c d-tik baino urrutiago dago* bezalako lau lekuko erlazioak, eta abar.

Unibertsalez zuzen-zuzenean ohartu behar dugula ondorioztatzen da *X-tik*. Hortaz, Russellen arabera zuzen-zuzenean ohartzen garen gauzen zerrenda osoan norberaren burua, gure zentzumen-datuak eta unibertsalak daude. Horien artean unibertsalak bakarrik dira publikoak; horiek bakarrik izan daitezke pertsona bat baino gehiagoren bitartekorik gabeko ezagutzaren objektu publikoak. Ideia horrek, *X-rekin* eta *Y-rekin* batera, bultzatzen du Russell zertaz mintza gaitezkeenari buruzko ondorio bitxiei eustera. Adibidez, honako ondorio honetara bultzatzen du Russell: Bismarcki buruzko inongo proposiziorik ezin dugu baieztatu. Izan ere, har dezagun aintzat «*B diplomatiko argia izan zen*», non *B* den Bismarck izan zen objektua. Bismarck bera baino beste inor ez da hori juzgatzeko gai. Egin dezakegun gauzarik

onena horrelako proposizioak deskribatzea da esate baterako, «alemaniar inperioko lehenengo kantzalaria izan zen objektu errealari dagokionez, proposizioak baiesten du objektu hori diplomatiko argia izan zela» (79. or.). Horrelako deskribapena aurkeztu eta gero, berori asebetetzen duen proposizio bakarra egiazkoa dela juzga dezakegu. Horrelako deskribapenetan dauden unibertsalak publikoak direlako bakarrik gara elkarrekin komunikatzeko gai. Bitartekorik gabeko gure ezagutzaren beste edozein objektu pribatua da.

X edo zuzen-zuzenean zertaz ohartzen garen finkatzen duen Russellen teoria murriztailea bazterrean utziko bagenu, ez ginateke bultzatuak izango honelako ondorio bitxira: Bismarck bitartekorik gabe ezagutzen duen bakarra Bismarck da. Bismarckekin solasean ari den pertsona ez al da Bismarckez «zuzen-zuzenean ohartzen» ari? Berriro ere, zentzu arruntaren arabera, bitartekorik gabe ezagut dezake-dana zer den aintzat hartuz, Paris, Brasilia ez bezala, bitartekorik gabe ezagutzen dut. Ziurrenik, horrek loturaren bat dauka nire ohartzearen inguruko gertakariekin. Nik Paris bitartekorik gabe ezagutzen dut Parisen bertan izan naizelako; izan ere, ez da amets bat izan, egonaldiaz konturatu bain-naiz. Y bitartekorik gabeko ezagutzaren nozio arrunt horrekin konbinatzen baldin badugu, Y bera onargarria izan daiteke. Har dezagun kontuan, esaterako, honako baieztapena: «bizitzarik luzeeneko gizakia ez da jaio oraindik». Baieztapen hori egiazkoa dela juzga dezaket. Hala eta guztiz ere, zentzu garrantzitsu batean, ez da bizitzarik luzeeneko gizakia den objektu errealari *buruzko* judizioa. Izan ere, demagun ondo ezagutzen dudan Fred egiatan bizitzarik luzeeneko gizakia dela. Kasu horretan nire judizioa faltsua da; dena dela, ez zen izan Fredi *buruzko* judizioa –hau da, ez nuen juzgatu *Fredi* buruz Fred bera jaio gabe zegoela, *argi eta garbi* faltsua litzatekeen moduan. Bestalde, jakina, zen-

tzu horretan Fredi *buruzko* judizioak egin ditzaket— ez, ordea, orain dela zenbait mende jaiotako beste jendeak, nahiz eta juzga zezakeen bizitzarik luzeeneko gizakia ez zela oraindik jaio. Zer behar du pertsona batek Fredi *buruzko* judizioak egin ahal izateko? Pertsona horrek ezagutu behar al du Fred bitartekorik gabe? Eta horrela bada, zein zentzutan? Galdera horiek bide bitxietatik adarkatzen dira eta filosofoak harritzen jarraitzen dute.

### **Berezko nabaritasuna, *apriorizkoa* eta unibertsalen mundua (6-11 kapituluak)**

6. kapitulutik aurrera, printzipio orokorrak nola ezagutzen ditugun aztertzen du Russellek. Lehenik eta behin, argudiatzen du indukzioaren printzipioa ezin dela ez frogatu ez ezeztatu esperientziaren bitartez; berori ezagutu behar dugu, ezagutzekotan, bere berezko nabaritasunaren bitartez (91. or.). Indukzioa ez da horrela ezagutzen den printzipio orokor bakarra. 7. kapituluaren eranstean du oinarritzko printzipio logikoak ere barne-ezaugarriengatik nabariak, edo berez nabariak, direla benetan, Russellen ikuspegian, horiek indukzioak baino berezko nabaritasunaren maila altuagoa dute. Russellek «*a priori*» tradiziozko terminoa erabiltzen du printzipio orokorren gure ezagutza denotatzeko, ezagutza hori printzipioen berezko nabaritasunean edo beroriek deduzitzeko erabiltzen diren printzipioen berezko nabaritasunean huts-hutsean oinarritzen denean. Esan nahi du printzipio horiek *ezagut* ditzakegula esperientziak ematen digun ebidentziaren aurretik edo ebidentzia hori kontuan hartu gabe, nahiz eta Russellek onartzen duen esperientzia beharrezkoa izan daitekeela printzipio horietaz ohartzeko. Printzipio logikoak ez dira *a priori* ezagutzen ditugun bakarrak. Horrela ezagutzen ditugu etikaren printzipioak (berez desiragarria denaz arduratzen den teoria da etika) eta aritmetikarenak.

Russellen erabileran «*a priori*» eta «berez nabari» terminoek ez dute erabat bat egiten. Batetik, *apriorizko* printzipio batzuk ez dira berez nabariak; berez nabariak diren printzipioetatik deduzigarriak dira. Bestetik, Russellek berez nabaritzat hartzen ditu ezagutzaileak jasotzen dituen zentzumen-datuak zeintzuk diren baieztatzen duten egiak. Gainera, berez nabariak diren egien artean oroimenari dagozkion zentzumen-datuei buruzko egiak jasoko ditu, oroimena iraganeko zentzumen-datuez zuzen-zuzenean ohartzen dela pentsatzen duelako. Horrelako egien ezagutzari, baita logikan, aritmetikan eta etikan berez nabariak diren printzipioen *apriorizko* ezagutzari ere, «zuzen-zuzenekoa» edo «intuitiboa» esaten zaio. Gainerako ezagutza «eratorria» da.

Russellek sekula behar bezala argitu ez duen «zuzen-zuzeneko» ezagutzaren edo ezagutza «intuitibo» edo «berez nabari»-aren nozioan zailtasun sakonak daude, nahiz eta 11. eta 13. kapituluetan nozio horiek argitzeko ahaleginen bat egiten duen. Russellek honakoa iradokitzen du:

«(...) litekeena da gorago azaldu dugun «berezko nabaritasun» horretan bi nozio desberdin nahastea; horietako bat, berezko nabaritasunaren maila altuenari dagokiona, egia bermea da, huts egiterik ez daukan bermea benetan, eta gainerako maila guztiei dagokien beste nozioa, berriz, ez da huts egiten ez duen bermea, ona edo ez hain ona den presuntzio bat baizik.» (141. or.)

Geroago azaltzen du:

«Egia bat, lehenengoa eta absolutuena den zentzuan, berez nabaria dela esan dezakegu egiari dagokion gertakaria bitartekorik gabe ezagutzen dugunean.» (160. or.)

«Bitartekorik gabeko ezagutza» terminoaren russelldar erabileraren arabera, objektu bat edo gertakari bat bitartekorik gabe ezagutzen dugula esan daiteke baldin eta objektua existitzen bada edo gertakaria jazotzen bada. Hortaz, nire usteari

dagokion gertakaria bitartekorik gabe ezagutzen baldin *badut*, orduan, jakina, nire ustea egiazkoa dela ondorioztatzen da. Baina, nola bereiz ditzaket noiz ezagutzen dudan gertakaria bitartekorik gabe eta noiz dirudien berori bitartekorik gabe ezagutzen dudala?

Kontsidera dezagun oraingo zentzumen-esperientziaren ezagutza. Honako puntu hauek onargarriak dira. (i) Ezagutza hori ez da ondorioztatzen beste gauza bati buruz daukadan ezagutzatik; ezagutza hori zentzumen-esperientziaz «zuzen-zuzenean» ohartzean datza. (ii) Zentzumen-esperientziaren batez ohartzen baldin banaiz, orduan zentzumen-esperientzia hori daukat. (iii) Zentzumen-esperientzia bat edukitzeaz ohartzen naizela iruditzen baldin bazait, orduan esperientzia hori edukitzeaz ohartzen naiz. Russellentzat horixe da, lehenengo zentzuan, «zuzen-zuzeneko» ezagutzaren edo ezagutza «intuitiboaren» adibide eredugarria. Alabaina, aldera dezagun kasu hori oroimenaren kasuarekin. (i) Iraganeko zentzumen-esperientziari buruz daukadan ezagutza ez da ondorioztatu behar beste gauza bati buruz daukadan ezagutzatik. (Jakina, zenbait kasutan gerta daiteke. Adibidez, gerta daiteke esperientzia bat izan dudala ahanzte, baina, agendan daukadan ohar bat dela-eta, esperientzia hori izan dudala ondoriozta dezaket.) (ii) Zentzumen-esperientzia bat izan dudala gogoratuz gero, orduan zentzumen-esperientzia hori izan dut. Esperientzia hori ez baldin *badut* izan, orduan berori eduki izana gogoratzen dudala *iruditzen zait*. Baina analogia, hain justu ere, hemen apurtzen da. Ezin dugu esan: (iii) zentzumen-esperientzia bat eduki izana gogoratzen dudala iruditzen baldin bazait, orduan esperientzia hori izan dut. Erabat jabeturik eta zintzotasunez jokatura ere gerta daiteke niri iruditzea zerbait gogoratzen dudala zerbait hori benetan gogoratu gabe. Russellek hori onartzen du 138. orrialdean.

Zer esan daiteke *apriorizko* ezagutzaren kasuari buruz? Nola da posible horrelako *apriorizko* ezagutza? Kantek galde-

ra ospetsu hori egin zuen. Russell, enpiristen aurka, bat dator Kantekin *apriorizko* ezagutza oro «analitikoa» ez dela baieztatzen duenean (105. or.). Eta inplizituki Russell Kant bera baino urrunago doa, matematikarekin batera, logika ere analitikoa ez dela aldarrikatzen duenean. Izan ere, dedukzio logiko hutsak ezagutza berria eman dezakeela onartzen du (102. or.). Millek azpimarratu du puntu hori. Dena dela, Russellek ez du onartzen Kantek *apriorizko* ezagutza ez-analitikoaren ahalbidea azaltzeko egin zuen ahalegina. Russellek funtsean hauxe argudiatzen du: Kanten azalpenak erakutsiko luke zergatik den beharrezkoa, esaterako,  $2+2=4$  dela uste izatea, ez, ordea, zergatik den beharrezkoa  $2+2=4$  izatea (110. or.).

Kant eta enpirismoa bazterrean utzi eta gero, ez dago oztoporik Russellen erantzunerako bidean: gure *apriorizko* ezagutza unibertsalen eta haien arteko erlazioen ezagutza intuitiboa (edo zuzen-zuzeneko ezagutza) da. (Jakina, erlazio horiek ere unibertsalak dira.) Russellek, lañotasun kutsu batez, bere teoria Platonen teoria dela dio «eta denborak beharrezko egin dituen aldaketak baino ez dizkiogu erantsi» (115. or.). 119-120 orrialdeetan Russellek trebetasunez argudiatzen du unibertsalen existentzia ukatzen saiatzen den edonork antzekotasunaren erlaziozko unibertsala gutxienez onartu beharra daukala. Beraz, proposizio guztiek beren barnean unibertsalak eduki behar dituzte; baina proposizio guztiek ez dute zertan beren barnean partikularrik eduki. Unibertsalen arteko erlazioei buruzko proposizioek unibertsalak baino ez dituzte beren barnean, eta proposizio horien ezagutza apriorizkoa izan daiteke. «Apriorizko ezagutza guztia unibertsalen arteko erlazioez bakarrik arduratzen da» (127. or.).

Dena dela, auzi honi buruz arrazoi zuten enpiristek: edo-zeri dagokionez, berori existitzen den edo ez ezin da *a priori* jakin (97. or.). Hortaz, «badirudi *apriorizko* gure ezagutza guztia egiatan ez mundu mentalean ez mundu fisikoan existitzen ez diren izakiez arduratzen dela» (112. or.). Russell, XX. men-

dearen hasierako beste filosofo batzuk bezala, existentziaren eta izatearen (edo irautearen) arteko bereizketa egitera bultzatua izan da (122-123. orr.).

Ikuspegi hori enpiristen nahiz Kanten ikuspegietatik desberdina da. Alabaina, ikuspegi horrek Russellek aztertzen ez dituen baina begi bistakoak eta oso larriak diren zailtasunak ditu (existentziaren eta izatearen arteko bereizketa txundigarritik harantzago dauden zailtasunak). Galdera bat hauxe da: zergatik ezin dira *a priori* ezagutu unibertsalei buruzko proposizio guztiak? «Gizaki guztiak hilkorak dira» proposizio unibertsala da, eta unibertsalez bakarrik osaturik dago. Hala eta guztiz ere, indukzioz baino ezin dela ezagutu onartuko luke Russellek. Beraz, ez da *apriorizkoa*; zergatik ez? Unibertsalen eta haien arteko erlazioen mundurako sarbide zuzena baldin badugu, zertarako behar dugu indukzioa? Nola da posible erlazio horietako batzuk *a priori* ezagutu ahal izatea, eta beste batzuk ez?

Beste galdera bat, unibertsalei dagokienez, gure ustezko ohartze zuzenari buruzkoa da. Oroimenaren kasuan, ikusi dugun bezala, aldea dago oroipen-esperientziaren eta oroituta-ko gauzaren artean. Hori kontuan hartuz, oroitzen arituko banintz bezalako esperientzia bat izan dezaket, nahiz eta benetako oroipena ez den. Oroipena benetakoa denean oroitutako objektutik oroipen-esperientziara doan lotura edo igortze motaren batek esku hartzen du. Zer esan unibertsalei buruz? Kasu horretan ere, unibertsala, zeinaz ohartzen bainaiz, eta nire ohartze-ekintza desberdinak dira. Itxura guztien arabera, ondorioztatu behar da unibertsal batez ohartzen arituko banintz bezalako esperientzia bat izan dezakedala, nahiz eta unibertsal horretaz ez naizen ohartzen; eta, halaber, ondorioztatu behar da unibertsal batetik, zeinaz benetan ohartzen bainaiz, nire ohartzera doan lotura edo igortze motaren batek egon behar duela.

Misterio bat da lotura hori nolakoa izan litekeen, bereziki denboraz kanpo den mundu batekiko loturaz mintzatzen

garenean. Oraindik ere misterio sakonagoa haxe da: denboraz kanpo irauten duten izaki batzuk bitartekorik gabe ezagutzeak nola eman diezadake existitzen den munduari buruzko egien ezagutza; esaterako, gizaki bat naizenetik, hilko naizela dioen ezagutza? Galdera horiei erantzuna ematea posible bada ere, Russellek frogatu duen gauza bakarra da nola gertatzen den *apriorizko* ezagutza berez nabaria izatea bigarren zentzuan, hau da, presuntzioaren zentzuan, ez, ordea, lehenengo zentzuan edo zentzu absolutuan. Horregatik, oroimenaren kasuan bezala, unibertsalen arteko erlazio batez *ustez* ohartzearen eta benetan ohartzearen artean bereizteko aukera izan behar dugu. Beraz, onartzen baldin badugu (eta onargarria da) zerbaitetaz *ustez* oroitzeak hori benetan gertatu dela esateko presuntziozko bermea ematen duela, baliorik gabe gera daitekeena, orduan, agian, onar dezakegu unibertsalen arteko erlazioaz *ustez* ohartzeak erlazioa benetan gertatzen dela esateko presuntziozko bermea ematen digula. Alabaina, horrek, nahiz eta garrantzirik gabeko kontua ez den, ez du erakusten logikak eta aritmetikak Russellek haientzat nahi duen ziurtasun absolutua dutela. Enpirista baten eskuetan dago argudiatzea ea mota horretako «*apriorizko*» bermea baliorik gabe gera daitekeen esperientziaren bitartez, oroimenaren presuntziozko nabaritasuna gera daitekeen bezala.

## Filosofiaren zerizana eta balioa

12. kapituluaren eskaintzen den egiaren eta judizioaren teoria berezia (ik. bibliografian, 2. atala) eta 14. kapituluko Hegeli buruzko eztabaida alde batera utziz –bieten zabaltzen dira modu interesgarri batean erlazioen inguruko ideiak–, Russellek filosofiaren zerizanari eta balioari buruz duen ikuspegira itzuliko gara azkenean.

Russellek ez du ulertzen filosofia Wittgensteinek eta Vienako zirkuluak ulertzen zuten bezala, hau da, berez zien-

tziatik bereizten den jarduera gisa. Biek, filosofiak eta zientziak, senezko usteetatik eta ebidentziatik abiatu behar dute, munduari buruzko ikuspegi bat garatu arte. Filosofiaren eta zientziaren arteko aldea da lehenengoa gehiago arduratzen dela kritikaz ebidentziaz baino; izan ere, gure ezagutza-baiespenen berrazterketa kritikoaz arduratzen da (173. or.). Alabaina, kritika eraikitzaileak, galbideetan dabilen eszeptizismo absolutuak ez bezala, zerbaitetik hasi behar du, bederen behin-behinean ezagutzatzat hartzen den zerbaitetik, hain zuzen ere.

Filosofiak ezagutza du helburu, baina haren balioa filosofiak dituen zalantzetan dago. Filosofiak kezka txikietatik askatzen du gogamena. Unibertsoa begiasteak arimaren handitasuna sustatzen du; baina Gizakiak unibertsoa bereganatzea dakarten filosofia batzuen arabera hori ezin da egin filosofia horiek autoafirmazio mota bat osatzen dute (180. or.).

Argi dago Russellek filosofiaren balioari buruz duen ideia lotuta dagoela fisikari eta unibertsalei buruz duen senezko errealismoarekin. Haren estiloa ere lotuta dago senezko errealismo horrekin; nolabaiteko estilo literal erakargarria, ironiarik gabekoa eta zeharkako aipamenik edo ihes egiteko joerarik gabekoa, hau da, XX. mendean garrantzitsuak diren beste estilo filosofiko batzuetan hain nabariak diren ezaugarri horiek gabekoa. Aintzat hartzekoa da Wittgensteinek ez zuela batere gogoko izan Russellen *Filosofiaren arazoak* –tentsioa hain zen gogorra, ezen haien arteko adiskidetasuna estualdian jarri baitzuen. Russellek proposatu zuen judizioaren teoriaren kontrako arrazoi teknikoak eman zituen Wittgensteinek; Russellen teoriarik «berezko nabaritasunaren» nozioak eta *a priori* ezagut daitezkeen gertakari platonikoen nozioak duten garrantziari dago-kionez, Wittgensteinek sekulako ezinikusitako filosofikoa adierazi zuen. Alabaina, kontrako arrazoi aldartetsua eta sakonena liburuaren estiloaren eta, batez ere, azkeneko kapituluaren, Wittgensteinek batere gustuko ez zuen kapituluaren, liburuak adierazten duen jarrera etikoaren gainekoa izan zen.

Wittgensteinek emandako kontrako arrazoi teknikoek benetan sakonki astindu zuten Russell bera. Eta Wittgensteinek filosofiaz duen ikuspegia (Non filosofia berez desegiten den jarduera baita. Ikuspuntu hori erabat desberdina da Russellenetik) XX. mendearen erdian filosofia analitikoaren barruan nagusi izatera igaro zen. Dena dela, haren ondarea hedaturik badago ere, jadanik ez da nagusi. Bestalde, Russell-ek liburu honetan aurkezten dituen ideiek, bai haien xehetasunei dagokienez (judizioaren teoriaren aldaerak barnean sartuz) bai filosofiaren gaineko haren ikuspegi orokorrari dagokionez (filosofia senezko usteen eta hipotesi zientifikoen analisi kritiko gisa), filosofo askoren sostengu sendoa dute gaur egun. Ikusi dugun bezala, ideia horiek britainiar tradizioan kokatzen dira filosofia egiteko moduari dagokionez. Beraz, liburu hau ikuspegi filosofiko suspergarri batetik –eta bakar batetik– idatzitako sarrera da, hain zuzen ere, ikuspegi horren XX. mendeko ordezkariarik aipagarrienak idatzia. Zentzuz ez dago gehiago eskatzerik.

*John Skorupski*



# Bibliografia

Oharra. Bibliografia honetan hiru proposamen biltzen dira: lehenengoa, Russellek berak *Filosofiaren arazoak* liburuan egindakoa, eta bigarrena eta hirugarrena, hurrenez hurren, Skorupskik eta itzultzaileak egindakoak.

**1. Filosofiaren oinarritzko ezagutza eskuratu nahi duten ikasleei itzal handiko filosofoen zenbait testu irakurtzea errazagoa eta onuragarriagoa gertatuko zaie, eskuliburuetatik ikuspegi orokor bat lortzea baino. Honako hauek gomendagarriak dira:**

Platon, *Politeia*, Bilbo: Pentsamenduaren klasikoak. Itzultzailea: Inaki Juan Jose Pujana. Batez ere, VI. eta VII. liburuak.

Descartes, *Meditazio Metafisikoak*, Bilbo: Pentsamenduaren klasikoak. Itzultzailea: Xabier Arregi.

Spinoza, *Etika*, Bilbo: Pentsamenduaren klasikoak. Itzultzailea: Pierres Charritton.

Leibniz, *Monadologia*, Donostia: Kriselu. Itzultzailea: M. Aurrekoetxea.

Berkeley, *Hylas eta Philonousen arteko hiru elkarrizketa*, Donostia:

Jakin irakurgaiak. Itzultzailea: Joana Garmendia (argitaratzeko 2004an).

Hume, *Giza ezagutzari buruzko ikerketa*, Bilbo: Pentsamenduaren klasikoak. Itzultzailea: X. Amuriza.

Kant, *Prolegomenoak*, Bilbo: Pentsamenduaren klasikoak. Itzultzailea: F. Mendizabal.

## 2.a. Russellen beste lan batzuk.

*The Autobiography of Bertrand Russell*, Londres: George Allen & Unwin, 1967-9.

*Mysticism and Logic*, Londres: George Allen & Unwin, 1963. (*Filosofiaren arazoak* liburuan jorratutako gaiak garatzen dira.)

*Theory of knowledge*, Londres: George Allen & Unwin, 1984. (1913an idatzia, eta Russell hil ondoren argitaratua.)

## 2.b. Russell eta haren testuinguru filosofikoa.

AYER, A.J., *Russell*, Londres: Fontana, 1972.

HYLTON, PETER, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1990. (Russellen filoso-

fiaren oinarri, garapen eta eraginaren azalpen zehatza.)

PEARS, D., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Londres: Fontana, 1967. (12. eta 13. kapituluetan Russellek *Filosofiaren arazoak* liburuan zirriborratzen duen egiaren teoria eztabaidatzen da. Wittgensteinek teoria horri egin zizkion kritikak ere aztertzen dira.)

SKORUPSKI, JOHN, *English-Language Philosophy 1750-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

### **2.c. Filosofiako beste bi sarrera.**

HOLLIS, MARTIN, *Invitation to Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 2. argit., 1997.

NAGEL, THOMAS, *What does it all mean? A very short introduction to philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

### **3. Russell euskaraz, eta filosofia-rako sarrera gehiago.**

RUSSELL, BERTRAND, Denotatzeaz, *Gogo*a aldizkaria II-1 (2002), 9-23. Itzultzailea: Kepa Korta.

ARRIETA URTIZBEREA, A., *Zertaz dihardu filosofiak?* Donostia: Jakin irakurgaiak, 2002.

BLACKBURN, S., *Think*. Oxford: Oxford University Press, 1999. (Gaztelaniara itzulita dago: *Pensar*, Bartzelona: Paidós-Contextos, 2001. Itzultzailea: Ramon Vilà.)

Blackburn, S. *Being Good*. Oxford: Oxford University Press, 2001. (Gaztelaniara itzulita dago: *Sobre la bondad*, Bartzelona: Paidós-Contextos, 2002. Itzultzailea: Ramon Vilà.) Etikarako sarrera da.

STRAWSON, P.F., *Analyse et métaphysique*, Paris: J. Vrin, 1989. (Gaztelaniara itzulita dago: *Análisis y metafísica*, Bartzelona: Paidós, 1997. Itzultzailea: Nieves Guasch.)

# EGILEAREN HITZAURREA

Hurrengo orrialdeetan, orokorrean, filosofiaren arazo batzuetara mugatuko naiz, horiei buruz zerbait positiboa eta eraikitzailea esatea posible delakoan; izan ere, kritika negatibo soila lekuz kanpo dago. Horregatik, liburu honetan ezagutzaren teoriak metafisikak baino leku gehiago betetzen du, eta filosofoek sarritan eztabaidatu izan dituzten zenbait gai, jorrazteketan, oso modu laburrean jorratzen dira.

G. E. Mooreren eta J.M. Keynesen argitaratu gabeko idazkietatik balio handiko laguntza atera dut, lehenengoarenetatik zentzumen-datuen eta objektu fisikoen arteko erlazioei dagokienez, eta azkenekoarenetatik probabilitateari eta indukzioari dagokienez, hain zuzen ere. Gilbert Murray irakaslearen kritikak eta iradokizunak baliotsuak gertatu zaizkit.

1912

Hamazazpigarren inprimatzeari oharra

66., 97., 155. eta 156. orrialdeetako zenbait baieztapeni dagokienez, liburu hau 1912. urteko hasieran idatzia izan zela aipatu beharra dago; Txina, oraindik ere, inperioa zen, eta

garai hartako Lehen Ministroa zenaren izena B hizkiz hasten zen.

1943

# FILOSOFIAREN ARAZOAK

## 1.

### AGERIKOA DENA ETA ERREALITATEA

Ba al dago zentzudun den inork zalantzan jarri ezingo lukeen ezagutza hain ziurra munduan? Galdera horrek hasiera batean zaila ez dirudien arren, egin daitekeen galderarik zailenetariko bat da benetan. Erantzun argi eta ziur baterako bidean dauden zailtasunez jabetu garenean, ikerketa filosofikoan barneratuko gara. Izan ere, filosofia horrelako funtsezko galderei erantzuna emateko ahalegina baino ez da; ez axolagabeki edo dogmatikoki erantzuteko, bizitza arruntean eta zientzietan egiten dugun legez, kritikoki erantzuteko baizik, galdera horiek txundigarriak bihurtzen dituen gauza oro aztertu ondoren, eta ideia arrunten azpian dagoen zehaztugabetasun eta nahasketa guztiaz jabetu eta gero.

Eguneroko bizitzan gauza asko ziurtzat jotzen ditugu, baina horiek, miaketa estuago baten ondoren, kontraesan nabarmenez hain beteta daude, non sakon pentsatu ostean bakarrik izango garen gai jakiteko ea zer den benetan uste dezakeguna. Ziurtasunaren bila gabiltzalarik, ohikoa da oraingo gure esperientzietatik abiatzea, eta zentzu batean, zalantzarik gabe, ezagutza esperientzia haietatik eratorriko da. Alabaina, oso litekeena da gure esperientzia zuzenek jakina-

razten digutenari dagokion edozein baieztapen okerra izatea. Oraintxe bertan aulki batean eserita nagoela iruditzen zait, forma zehatza duen mahai baten ondoan, eta idatzitako gauzak eta markak dituzten paperezko orriak ikusten ditut mahai gainean. Burua jiratz gero, leihotik eraikinei so egitean hodeiak eta Eguzkia ikusten ditut. Eguzkia Lurretik laurogei eta hamahiru milioi miliatara dagoela uste dut; ezen Lurra baino hainbat bider handiagoa den globo beroa dela; ezen, Lurraren biraketaren kariaz, Eguzkia goizero ateratzen dela, eta zehazterik ez dagoen denboraldi batean horrela egiten jarraituko duela ere uste dut. Gela honetan beste edozein pertsona sartzen baldin bada, neronek ikusten ditudan aulki, mahai, liburu eta orri berak ikusiko dituela uste dut, eta neronek ikusten dudan mahaia neure besoaren aurka presioa eragiten sumatzen dudan mahai bera dela ere uste dut. Hori guztia hain da nabaria, ezen baieztatua izatea ez baitu merezi, nik dakidan edozein gauza zalantzan jar dezakeen pertsona bati erantzuteko izan ezean. Haatik, hori guztia zalantzan jar daiteke, eta, guztiz egiazkoa den era batean baieztatu dugula ziurtzat jo aurretik, arreta handiko eztabaida premiazkoa da.

Gure zailtasun horiek argi eta garbi uztearren, lerra dezagun geure arreta mahairantz. Ikusmenari dagokionez, mahaia angeluzuzena, marroia eta distiratsua da; ukimenari dagokionez, leuna, hotza eta gogorra da; mahaiari hatzekin kolpeak jotzen dizkiodanean, egur hotsa entzuten dugu. Mahaia ikusiko, ukituko eta entzungo lukeen edonork bat egingo luke horrelako deskribapenarekin. Hortaz, badirudi ez dagoela inolako zailtasunik, baina, zehatzagoak izaten saiatu orduko, estualdiak hasten dira. Nahiz eta mahaia «benetan» azalera osoan kolore berekoa dela uste dudana, argia islatzen duten zatiek distira gehiagokoak dirudite besteek baino, eta zenbait zatik, islatutako argia dela-eta, zuriak dirudite. Mugitzen baldin banaiz, argia islatzen duten zatiak beste batzuk izango direla jakin badakit, eta horrela mahaiaren kolo-

reen ageriko banaketa ere bestelakoa izango da. Ondorioz, zenbait pertsona aldi berean mahai horri begira baldin badaude, zehatz-mehatz kolore banaketa bera ikusiko duten bi pertsona egotea ere ez da gertatuko, bi pertsonak ikuspegi berberetik ikustea ezinezkoa delako, eta ikuspegiari dagokion edozein aldaketak argia islatzeko eran aldaketaren bat dakarrelako.

Xede praktikoa gehienei dagokienez horrelako desberdintasunek ez dute garrantzirik, baina margolariarentzat guztiz garrantzitsuak dira: sen onak gauzei egokitzen dien kolorea kolore «erreal» dela pentsatzeko ohiturari utzi behar dio margolariak, eta gauzak agertzen diren moduan ikusten ikasi behar du. Hala, filosofian kezka handia eragiten duten bereizketa horietako bat abian dugu jada, «agerikoa denaren» eta «errealitatearen» arteko bereizketa, hain zuzen ere; batetik, gauzek zer diruditen, eta, bestetik, gauzak zer diren. Margolariak gauzek zer diruditen jakin nahi du, eta gizaki praktikoa eta filosofoak gauzak zer diren jakin nahi dute; dena den, filosofoak duen ezagutzarako grina gizaki praktikoa baino sendoagoa da, eta galdera horri erantzuteko dauden zailtasunen ezagutzak kezka handiagoa eragiten dio.

Itzul gaitezen mahaira. Esan dugunaren arabera, garbi dago ez dagoela nagusiki mahaiaren *kolorea* izan daitekeen kolorerik, ezta mahaiaren zati zehatz batena ere; puntu desberdinetatik ikusita, agi denez, kolore desberdinekoa da, eta ez dago inolako arrazoirik kolore horietako bat mahaiaren kolore errealtzat hartzeko. Areago, jakin badakigu ikuspuntu zehatz batetik ere koloreak desberdina dirudiela argi artifizialaren eraginez –edo daltonikoaren ikuspuntutik, edo betaurreko urdinak daramatzan gizakiaren ikuspuntutik–, eta ilunpean, berriz, kolorerik ez dagoela, nahiz eta ukimenari eta entzumenari dagokienez mahaiak bere horretan dirauen. Kolorea ez da mahaiak berezkoa duen zerbait, baizik eta mahaiaren, ikuslearen eta argia mahai gainean nola erortzen den arabera.

Eguneroko bizitzan, mahaiaren *koloreari* buruz mintzatzean, argitasunari dagokionez ohiko baldintzen pean eta ohiko ikuspuntutik ikusle arrunt batentzat mahaiak omen duen kolore mota baino ez dugu adierazi nahi. Alabaina, bestelako baldintzetan agertzen diren beste koloreek eskubide bera dute errealtzat hartuak izateko; horregatik, begikokeriak saihestearren, beharturik gaude mahaiak bere baitan kolore zehatz bat duela ukatzera.

Ehunduraz ere gauza bera esan daiteke. Begi hutsik zuraren beta ikus daiteke, baina, bestalde, mahaiak leuna eta uniformea dirudi. Mikroskopiaoren bitartez aztertzen baldin badugu, latzuneak, muinoak eta sakonuneak ikusiko ditugu, baita begi hutsik ikusezinak diren era guztietako gorabeherak ere. Horien artean, zein da mahai «erreal»? Mikroskopiaoren bitartez ikusitakoa errealagoa dela esatera tentaturik gaude normalean, baina hori ere aldatuko litzateke mikroskopia hobea erabiliko bagenu. Begi hutsik ikusten dugunaz ez baldin bagara fidatzen, zergatik fidatuko gara mikroskopiaoren bitartez ikusitakoaz? Beraz, berriro ere, gure abiapuntua izan den zentzumenekiko konfiantzak huts egin digu.

Mahaiaren *formari* dagokionez, egoera ez da hobea. Gauzen forma errealean gaineko judizioak egiteko ohitura daukagu denok, eta hain modu arinean egiten dugu hori, ezen forma errealak benetan ikusten ditugula pentsatzen baitugu. Haatik, marrazten saiatuz gero, denok ikasiko dugun bezala, ikuspuntu desberdin bakoitzetik gauza zehatz baten formak desberdina dirudi. Gure mahaia «errealiki» angeluzuzena baldin bada, ikuspuntu ia-ia guztietatik bi angelu zorrotz eta bi angelu kamuts dituela ematen du. Kontrako aldeak paraleloak baldin badira, badirudi ikuslearengandik harantzago dagoen puntu batean bat egingo dutela; luzera berekoak baldin badira, badirudi gertuen dagoen aldea luzeagoa dela. Mahaiari so egiten diogunean, gauza horietaz guztiez ez gara konturatzen eskuarki, esperientziak agerikoa den formatik forma «erreal»

eraikitzen irakatsi digulako, eta, gizaki praktikoak garen heinean, forma «erreal» interesatzen zaigu. Baina forma «erreal» ez da ikusten duguna; ikusten dugun horretatik ondorioztatzen dugun zerbait da. Gelan barrena mugitzen garen bakoitzean, ikusten dugun gauza horren forma etengabe aldatzen da. Beraz, berriro ere, badirudi zentzumenek mahaiari berari buruzko egirik ez digutela ematen, ageriko mahaiari buruzkoa baizik.

Ukimen aintzat hartzen dugunean, antzeko zailtasunak sortzen dira. Egia da mahaiak gogortasunaren sentipena ematen digula beti, eta mahaiak presioari eusten diola ere nabaritzen dugu. Haatik, lortu dugun sentipen hori mahai gainean egin dugun presio indarraren arabera da, bai eta presioa egiteko erabili dugun gorputz zatiaren arabera ere. Hortaz, ezin da pentsatu zenbait presiok eta zenbait gorputz zatik eragindako zenbait sentipenek mahaiaren propietate bat *zuzen-zuzenean* erakusten dutenik; sentipenak, kasurik onenean, propietateren baten *zeinuak* dira, eta propietate horrek agian sentipen guztiak *kausatzen ditu*, nahiz eta haietan beharbada orain agerian ez dagoen. Gauza bera nabarmenagoa da mahai kolpetxoak jotzean ateratako hotsei dagokienez.

Hala, bistan da mahai erreal, halakorik baldin badago, ez dela guk ikusmenaren, ukimenaren eta entzumenaren bitartez zuzen-zuzenean esperimentatzen dugun hori. Mahai erreal, halakorik baldin badago, ez da inola ere guk *zuzen-zuzenean* ezagutzen dugun zerbait, baizik eta zuzen-zuzenean ezagutzen dugun horretatik ondorioztatzen duguna. Hori kontuan hartuz, bi galdera zail sortzen dira bat-batean: alegia, (1) mahai errealik ba al dago?; (2) eta baldin badago, nolako objektua izan daiteke?

Galdera horiek jorratzeko esanahi zehatza eta argia duten termino bakun gutxi batzuk aintzakotzat hartzea lagungarria izango da. Sentipenean zuzen-zuzenean ezagutzen ditugun gauzei «zentzumen-datuak» izena jarriko diegu: koloreak,

hotsak, usainak, gogortasunak, latzuneak, eta horiek bezalakoak dira. Gauza horietaz zuzen-zuzenean ohartzean izaten dugun esperientziari «sentipen» izena jarriko diogu. Hortaz, kolore bat ikusten dugun guztietan kolorearen sentipena dugu, baina kolorea bera zentzumen-datua da, ez sentipen bat. Kolorea da gauza hori, zeinaz zuzen-zuzenean ohartzen baika-ra, eta ohartzea bera sentipena da. Garbi dago mahaiari buruz zerbait jakitekotan, mahaiarekin lotzen ditugun zentzumen-datuen bitartez –kolore marroia, forma angeluzuzena, leuntasuna eta halakoen bitartez– lortu beharko dugula; baina, eman ditugun arrazoiak kontuan hartuz, ezin dugu esan mahaia zentzumen-datua *denik*, ez eta zentzumen-datuak zuzenean mahaiaren propietateak direnik ere. Ondorioz, zentzumen-datuen eta mahai errearen –halakorik baldin badago– arteko erlazioari buruzko arazoa sortzen da.

Mahai erreari, existitzen baldin bada, «objektu fisikoa» esango diogu. Hortaz, zentzumen-datuen eta objektu fisikoen arteko erlazioa aztertu behar dugu. Objektu fisiko guztien bildumari «materia» esaten zaio. Gure bi galderak, bada, honela berradieraz daitezke: (1) materia bezalako ezer ba al dago? (2) baiezkoa bada erantzuna, zein da haren zerizana?

Berkeley apezpikua (1665-1773) izan zen gure zentzumenen objektu zuzen-zuzenak guregandik independenteki existitzen ez diren objektutzat hartzeko arrazoiak argi eta garbi proposatu zituen lehenengo filosofoa. *Eszeptikoen eta ateoaren aurka*, *Hylas eta Philonousen arteko hiru elkarriketa* izeneko testuan materia bezalako ezer ez dagoela, eta mundua gogamenez eta haien ideiez osaturik dagoela frogatzeko ardura bere gain hartzen du hark. Hylasek ordura arte materialen sinisten zuen, baina aukera gutxi dauka Philonousen aurka, zeinak gupidagabe eramaten baitu Hylas kontraesanetara eta paradoxetara, eta bukaeran lortzen baitu materiaren ukapena ia-ia zentzuzko agertzea. Erabilitako argudioak balio desberdinekoak dira: batzuk garrantzitsuak eta zuzenak dira, bestetzuk,

berriz, nahasiak edo sofistikoak. Dena dela, Berkeleyk duen meritua da absurdoan erori gabe materiaren existentzia ukatzea badagoela erakutsi izana, bai eta guregandik independenteak diren gauzak existituz gero, gure sentipenen zuzen-zuzeneko objektuak ez direla erakutsi izana ere.

Materia existitzen denetz galdetzen dugunean, bi galdera desberdin jartzen dira mahai gainean, eta garrantzitsua da horiek inondik ere ez nahastea. «Materia» hitzaren bitartez «gogamenaren» aurkako zerbait adierazi nahi dugu eskuarki; alegia, espazioa betetzen duen zerbait, eta pentsatzeko eta kontzientzia edukitzeko gai ez den zerbait dela uste dugu. Berkeleyk ildo horretatik ukatzen du materia bereziki. Izan ere, ez du ukatzen eskuarki mahaiaren existentziaren zeinutzat hartzen ditugun zentzumen-datuak guregandik independentea den *zerbaiten* existentziaren benetako zeinuak direla, baina zerbait hori ez-mentala izatea ukatzen du, hau da, gogamena edo gogamen batek hausnartutako ideia ez izatea ukatzen du. Gelatik ateratakoan edo begiak itxitakoan existitzen jarraitzen duen zerbait dagoela onartzen du Berkeleyk, bai eta mahaia ikusten dugula esateak zerbait existitzen dela uste izateko arrazoi bat ematen digula ere onartzen du, zerbait horri begira ez bagaude ere. Alabaina, hark pentsatzen du zerbait hori ez dagoela zorrotz bereizterik ikusten dugun gauzatik, eta, halaber, zerbait hori ikuste orotatik independentea ezin dela izan, nahiz eta *gure* ikuste horretatik independentea izan behar duen. Horrela, mahai «erreal» Jainkoaren gogameneko ideiatzat hartzera behartuta dago Berkeley. Halako ideia batek beharrezkoak diren iraunkortasuna eta guregandiko independentzia ditu, eta gainera ez da guztiz ezagutezina (materia ezagutezina litzateke) honako zentzuan: hura guk ondorioztatua baino ezin da izan, eta haren kontzientzia zuzen-zuzena eta berehalakoa edukitzerik ez dago.

Berkeleyren ondoren, beste filosofo batzuek honako honi heldu diote: mahaiaren existentzia nik neuk hura ikusi

izanaren mendean ez badago ere, gogamenen *batek* hura ikusi izanaren (edo bestelako sentipen batek hura atzeman izanaren) mendean dago –ez du zertan izan Jainkoaren gogamena; sarri askotan unibertsoaren gogamen kolektibo osoa izaten da. Filosofo horiek, Berkeley bezala, hori pentsatzen dute, batik bat gogamenez eta haien pentsamenduez eta sentimenduez gain erreala den beste ezer ez dagoela –edo, nolanahi ere, errealtzat hartzerik ezer ez dagoela– uste dutelako. Beren ikuspegia oinarritzeko erabiltzen duten argudioa honela adieraz genezake: «pentsa daitekeen edozer gauza, azken buruan, berorretan pentsatzen ari den pertsonaren gogamenean dagoen ideia da; ondorioz, gogameneko ideiak baino ezin dira pentsatu; ondorioz, beste guztia pentsaezina da, eta pentsaezina dena ez da existitzen.»

Horrelako argudioak, nire iritziz, falazia bat osatzen du; jakina, argudio hori aurkeztu duten guztiek ez dute hain modu laburrean eta gordinean adierazi. Baina, baliozkoa izan edo ez izan, argudioa sarritan izan da aurkeztua modu batean edo bestean; eta filosofo askok –agian gehiengoak– gogamenak eta haien ideiak izan ezik, erreala den ezer ez dagoela aldarrikatu dute. Filosofo horiei «idealistak» esaten zaie. Materia zertan den azaldu behar dutenean, edo, Berkeley bezala, materia ideien bilduma baino ez dela esaten dute, edo Leibnizek (1646-1716) bezala, materiaren itxura duena gutxi-asko oinarritzekoak diren gogamenen bilduma dela esaten dute.

Baina filosofo horiek, materia gogamenaren aurkako gisa ukatu arren, beste zentzu batean materia onartzen dute. Bi galdera egin genituela gogora ekarri behar dugu: (1) mahai errealik ba al dago? (2) eta baldin badago, nolako objektua izan daiteke? Berkeley eta Leibnizek mahai erreala dagoela onartzen dute, baina mahaia Jainkoaren gogameneko ideia dela dio Berkeleyk, eta Leibnizek arimen kolonia bat dela dio. Hortaz, biek lehenengo galderari baiezeko batez erantzuten diote, eta bigarren galderari emandako erantzunari dagokionez

baino ez dira bereizten gizaki hilkor arruntetatik. Izan ere, badirudi filosofo ia guztiak bat datozela mahai errearen existentziari dagokionez. Ia guztiek onartzen dute zentzumen-datuak agertzea guregandik independentea den zerbaiten zeinua dela; zerbait hori, agian, gure zentzumen-datuekin alderatuta guztiz bestelakoa da, eta mahai errearekiko erlazio ego-kia dugunean, zerbait hori zentzumen-datuaren kausatzat har daiteke; hori guztia zentzumen-datuak (kolorea, forma, leuntasuna...) gure mende-mendean egon arren.

Orain garbi dago filosofo guztiek onartzen duten ikuspuntu hori –mahai erreala *badagoela* dioen ikuspuntua, mahaiaren zerizana edozein izanik ere– garrantzi handikoa dela. Mahai errearen zerizanaz ezer galdetu aurretik, aipatutako ikuspegia onartzeko arrazoiak zeintzuk diren aztertzea merezi du. Hurrengo kapituluan, bada, mahaia egon badagoela suposatzeke dauden arrazoez arduratuko gara.

Aurrera jo aurretik, merezi du orain arte lortu duguna une batez aztertzea. Zentzumenen bitartez ezagutzen omen dugun motako objektu arrunt bat aintzat hartzen baldin badugu, badirudi zentzumenek *zuzen-zuzenean* ez digutela esaten guregandik harantzago dagoen objektuari buruzko egiazko, zenbait zentzumen-daturi buruzko egia baizik; eta horiek, guk uler dezakegun heinean, gure eta objektuaren arteko erlazioen mende daude. Hortaz, guk *zuzen-zuzenean* ikusten eta sentitzen duguna «agerikoa dena» baino ez da, eta hori azpian dagoen «errealitate» baten zeinua dela uste dugu. Baina erreallitatea agerikoa dena ez bada, erreallitatearen bat ote dagoen jakiteko biderik ba al dago? Eta baldin badago, erreallitatea nolakoa den jakiteko biderik ba al dago?

Horrelako galderak txundigarriak dira, eta hipotesirik bitxienak ere egiazkoak ez ote diren jakitea zaila da. Hala, gure ohiko mahaia, orain arte guregan garrantzirik gabeko pentsamenduak iratzarri dituen, ustekabeko ahalbideez jositako arazo bihurtu da. Mahaiari buruz dakigun gauza bakarra da ez

dela dirudiena. Eraitza xume horretatik haratago, oraingoz, aieruak egiteko askatasun osoa daukagu. Leibnizek mahaia arimen komunitatea dela esaten digu; Berkeleyk Jainkoaren gogameneko ideia dela esaten digu; zientzia zuhurak mahaia mugimendu bortitzean dabilzan karga elektrikoen sekulako bilduma dela esaten digu aurreko bi haiek bezain zoragarriro.

Ahalbide harrigarri horien artean, zalantzak agian mahairik ez dagoela iradokitzen du. Filosofiak guk nahi adina galderari *erantzuterik* ez badu ere, badu, bederen, munduaren gaineko jakin-nahia areagotzen duten *galderak egiteko* ahalmena, eta, halaber, eguneroko bizitzako gauzarik arruntenetan gainazalaren azpian dauden misterioa eta miragarritasuna erakusten ditu.

## 2.

# MATERIAREN EXISTENTZIA

Kapitulu honetan galdetu behar diogu geure buruari ea, zentzuren batean, materia bezalako zerbait ote dagoen. Ba al dago berezko zerizana duen eta, halaber, nik ikusten ez dudanean existitzen jarraitzen duen mahairik? Edo, mahaia nire irudimenaren ekoizpen hutsa al da, oso amets luze bateko amets-mahaia? Galdera horiek egundoko garrantzia daukate. Izan ere, objektuen existentzia independenteaz ziur ez baldin bagaude, orduan gainerako pertsonen gorputzen existentziaz ezin gara ziur egon, eta, ondorioz, are gutxiago gainerako pertsonen gogamenez, zeren, azken buruan, haien gogamenak onartzeko daukagun oinarri bakarra haien gorputzen behaketatik ondorioztatzen dena baino ez baita. Beraz, objektuen existentzia independenteaz ziur ezin bagara egon, bakar-bakarrik geldituko gara basamortuan –litekeena da kanpoko mundua amets bat baino ez izatea eta gu bakar-bakarrik existitzea. Aukera hori ez da bate-re atsegina, baina faltsua dela hertsiki *frogatzerik* ez badago ere, egiazkoa dela suposatzeko arrazoirik txikienik ere ez dago. Kapitulu honetan ikusi behar dugu egoera zergatik den horrelakoa.

Zalantzazko auziekin hasi aurretik, saia gaitezen aurkitzen gutxi-asko finkoa den abiapunturen bat. Mahaiaren existentzia fisikoaren gainean zalantzan bagaude ere, mahai bat badagoela pentsarazten diguten zentzumen-datuaren existentziaren gainean ez gaude zalantzan; gauzei begira gauden bitartean, kolorearen eta formaren bat agertzen zaizkigula ez dugu zalantzan jartzen, eta, presioa egiten dugun bitartean, gogortasunaren sentipenen bat sumatzen dugu. Psikologikoa den hori guztia ez dugu kolokan jartzen. Izan ere, gure zuzen-zuzeneko esperientzia batzuek, gutxienez, erabat ziurrak dirudite, beste gauza batzuk zalantzazkoak izan daitezkeen arren.

Filosofia modernoaren sortzailea den Descartesek (1596-1650) oraindik ere emankorra izan daitezkeen metodo bat asmatu zuen, zalantza sistematikoaren metodoa, hain zuzen ere. Argi eta garbi egiazkotzat hartzerik ez zegoen ezer ez zuela sinetsiko erabaki zuen. Descartes bera zalantzan jar daitezkeen edozein gauzaren aurrean zalantzan egoten zen, harik eta zalantzan ez egoteko arrazioa ikusi arte. Metodo hori aplikatuz, *erabat* ziur bere existentziaz bakarrik egon zitekeela sinetsirik egotera iritsi zen pixkanaka. Zentzumenei, fantasmagoria betiereko batean, errealak ez ziren gauzak aurkezten zizkien deabru engainagarri bat irudikatu zuen; oso zaila izan liteke halako deabru bat existitzea, baina hala ere posible zen, eta, ondorioz, zentzumenen bitartez hautemandako gauzei buruzko zalantza posible zen.

Alabaina, haren buruaren existentziaren gaineko zalantza ez zen posible; izan ere, Descartes existituko ez balitz, Descartes bera engainatuko lukeen deabrurik ez legoke. Zalantzan egoteko existitu behar zuen; esperientziaren bat edukitzeko existitu behar zuen. Hortaz, haren existentzia harentzat erabat ziurra zen. «Nik pentsatzen dut, beraz banaiz», esan zuen (*Cogito, ergo sum*); eta ziurtasun horretan oinarriturik, bere zalantzak suntsitu zuen ezagutzaren mundua berreraikitzen hasi zen. Zalantzaren metodoa asmatuz eta gauza subjek-

tiboak ziurrenak direla erakutsiz, filosofiari zerbitzu handia egin zion Descartesez; oraindik ere, Descartes probetxuzkoa da gai hori jorratzen ari diren ikasleentzat.

Dena dela, kontuz ibili behar da Descartesen argudioa erabiltzen dugunean. «*Nik* pentsatzen dut, beraz *ni* naiz» esaldiak erabat ziurra den hori baino gehiago dio. Badirudi erabat ziurtzat hartzen dugula atzokoan ginen pertsona eta gaur garena pertsona bera direla, eta hori zentzuren batean, zalantzarik gabe, egiazkoa da. Baina, Norberaren Buru erreal horretara heldzea mahai errealerara heldzea bezain zaila da, eta ez dirudi hark esperientzia partikularrek duten konbentzitzeko moduko ziurtasun absolutua duenik. Neure mahaiari begira nagoenean eta kolore marroia ikusten dudanean, bat-batean erabat ziurra dena ez da «*nik* kolore marroia dakusat», baizik eta «kolore marroia ikusia da». Azken horrek, jakina, kolore marroia ikusten duen zerbait (edo norbait) suposatzen du; baina, horrek ez du berez suposatzen «*ni*» izendatzen dugun pertsona gutxiasko iraunkor hori. Ziurtasun zuzenari dagokionez, kolore marroia ikusten duen zera une batekoa izatea gerta zitekeen, eta hurrengo unean esperientzia desberdinen bat duen zera gauza bera ez izatea gerta zitekeen.

Gure pentsamenduek eta sentimenduek jatorrizko ziurtasuna dute. Ideia hori aplikatu dakieke amets eta haluzinazioei, baita hautemate arruntei ere: amets egiten dugunean edo mamu bat ikusten dugunean, ustez dauzkagun sentipenak benetan dauzkagu, baina zenbait arrazoi direla kausa, sentipen horiei dagokien objektu fisikorik ez dagoela onartzen da. Hortaz, gure esperientzien gaineko ezagutzaren ziurtasuna ez da mugatu behar salbuespeneko kasuak aintzat hartzearen. Horretan, beraz, baliotsua den heinean, ezagutzaren bilaketa hasteko oinarri sendoa daukagu.

Kontuan hartu behar dugun arazoa hau da: geure zentzumen-datuak ziur gaudela jakintzat hartu ondoren, ba al dugu arrazoiren bat zentzumen-datuak objektu fisikoa izenda deza-

kegun beste horren existentziaren zeinutzat hartzeko? Mahaiarekin berez lotu behar ditugun zentzumen-datu guztiak zenbatu eta gero, mahaiari buruz esan daitekeen guztia esan al dugu? Edo, ba al dago zerbait gehiago, zentzumen-datuak ez den eta, halaber, gelatik ateratakoan bertan iraungo duen zerbait? Sen onak, zalantzarik gabe, egon badagoela erantzuten du. Eros, sal eta bultza daitekeena, eta gainean oihal bat duena (eta abar) ezin da izan zentzumen-datuen bilduma *hutsa*. Oihalak mahaia guztiz ezkututzen baldin badu, orduan ez dago mahaitik zentzumen-datuak eratorterik, eta, ondorioz, mahaia zentzumen-datuen bilduma bat baino ez balitz, existitzeari utziko lioke eta oihala aire hutsean zintzilikaturik legoke, eta mirariz legoke lehenago mahaia zegoen tokian. Horrek erabat absurdoa dirudi; baina filosofoa izan nahi duen edonork absurdoaren beldur ez izaten ikasi behar du.

Zentzumen-datuez gain objektu fisiko bat finkatzea premiazkoa dela pentsatzeko arrazoi nabarmena jende desberdinentzat objektu *bera* nahi dugula da. Hamar pertsona afari-mahai baten inguruan daudenean mahai-oihal bera, eta labana, sardeska, goilare eta edalontzi berak ikusten ez dituztela baieztatzeak funsgabea dirudi. Baina zentzumen-datuak pribatuak dira, nork bereak dauzka. Baten ikusmenari zuzenean aurkezten zaiona ez da beste baten ikusmenari zuzenean aurkezten zaiona: guztiek pittin bat desberdinak diren ikuspuntuetatik ikusten dituzte gauzak, eta, ondorioz, gauza horiek pittin bat desberdin ikusten dituzte. Hortaz, zentzuren batean, pertsona askok ezagut ditzaketen objektu neutroak eta publikoak egotea beharrezkoa balitz, beroriek zenbait pertsonari agertzen zaizkien zentzumen-datu pribatu eta partikularretatik haratago dauden gauzak izan beharko lukete. Orduan, zer arrazoi daukagu halako objektu neutroak eta publikoak daudela uste izateko?

Otutzen zaigun ohiko lehenengo erantzuna honako hau da: pertsona desberdinek mahaia modu pittin bat desberdinean ikusten badute ere, pertsona horiek guztiek mahaiari so egiten

diotenean, hein batean, antzeko gauzak ikusten dituzte, eta gertatzen diren aldeak perspektibaren eta argia islatzearen legeen ondorioak dira; horrela, jende desberdinaren zentzumen-datuak dagokien objektu iraunkorrera heltzea erraza da. Aurretik gela honetan zegoenari erosi nion mahaia; ezin izan nizekion erosi *bere* zentzumen-datuak, alde egin zuenean galdu baitziren, baina, hein batean, antzeko zentzumen-datuak edukitzeko itxaropen ziurra erostea banuen, eta erosi nuen. Beraz, pertsona desberdinek antzeko zentzumen-datuak dituzte, eta pertsona berak, leku berean eta une desberdinetan, antzeko zentzumen-datuak ditu; horrek pentsarazten digu zentzumen-datuetatik harantzago badagoela objektu publiko iraunkor bat, zenbait unetan zenbait pertsonaren zentzumen-datuen atzean dagoena eta, halaber, zentzumen-datu horiek kausatzen dituen, hain zuzen ere.

Goiko gogoetek –gu ez ezik jende gehiago ere dagoela–ko suposizioaren mende daudela aintzat hartuz– eztabaidan dagoen auzi bera frogatutzat hartzen dute. Gainerako pertsonak zentzumen-datu batzuen bitartez errepresentatzen ditut, hala nola haiek ikusten ditut edo haien ahotsen hotsa entzuten dut; eta neure zentzumen-datuetatik independenteak diren objektu fisikoak daudela uste izateko arrazoirik ez banu, gainerako pertsonak existitzen direla uste izateko arrazoirik ez nuke izan behar, neure ametsetako osagai gisa izan ezean. Hortaz, geure zentzumen-datuetatik independenteak diren objektuek egon behar dutela erakusten saiatzen garenean ezin dugu jo beste pertsonen aitortpena, aitorten hori bera zentzumen-datuetan datzalako, eta aitorten horrek ez duelako beste pertsonen esperientziarik agerrarazten, gure zentzumen-datuak berak guregandik independenteak diren gauzen zeinuak izan ezean. Ondorioz, ahal bada, geure esperientzia pribatu hutsetan aurkitu behar ditugu munduan gutaz eta gure esperientzia pribatuez gain beste gauzak daudela erakusten duten edo, bederen, hori erakusteko joera duten ezaugarriak.

Zentzuren batean onartu beharra dago gure eta gure esperientzien existentzia baino ezin izango dugula *frogatu*. Ez da absurdo logikorik ondorioztatzen mundua nire buruan eta nire pentsamendu, sentimendu eta sentipenetan datzala eta gainerako guztia irudipena baino ez dela dioen hipotesitik. Badirudi ametsetan oso mundu konplexua agertzen dela, eta, hala ere, esnatutakoan ameskeria izan dela pentsatzen dugu; alegia, geure zentzumen-datuetatik berez inferitzen ditugun objektu fisikoak ametsetako zentzumen-datuei, antza, ez dagozkiela aurkitzen dugu. (Mundu fisikoa onartuz gero, egia da ametsetako zentzumen-datuen kausa fisikoak aurkitzea posible dela: ate-danbateko bat, esaterako, guk itsas-batailarekin amets egin izanaren kausa izan daiteke. Alabaina, nahiz eta, kasu horretan, zentzumen-datuen *kausa* fisiko bat badagoen, zentzumen-datuei *dagokien* objektu fisikorik ez dago, haiei itsas-bataila erreal bat legokiekeen zentzuan bederen.) Gure bizitza osoa amets bat baino ez dela eta geure aurrean agertzen diren objektuak guk geuk sortzen ditugula dioen suposizioan ez dago ezinezkotasun logikorik. Haatik, ezinezkotasun logikorik ez badago ere, hori egiazkoa dela suposatzeko arrazoirik ez dago; eta gure bizitzaren beraren gertakariak azaltzeko baliabide gisa ikusita, egia esan, sen onak egiten duen hipotesia hipotesi hori baino sinpleagoa da; izan ere, guregandik independenteak diren objektuak egon badaude, eta horiek, guregan eragiten dutenean, gure sentipenak kausatzen dituzte.

Objektu fisikoak benetan daudela suposatuz sinpletasuna lortzen dela ikustea erraza da. Katua une batean gelako leku batean eta beste une batean beste leku batean agertzen baldin bada, ohikoa da alde batetik bestera bitarteko lekuen serie batetik igaroz mugitzen dela pentsatzea. Baina, katua zentzumen-datuen multzo bat baino ez baldin bada, ez da posible katua nik berori ikusterik ez dudan lekuren batean egotea; hor-taz, nik katua ikusten ez nuen bitartean, existitzen ez zela suposatu beharko nuke eta, halaber, tupustean leku berri bate-

an sortu izan zela. Nik ikusi edo ez ikusi, katua existitzen baldin bada, geure experientzietatik abiatuz otordu batetik bestera nola gosetzen doan uler dezakegu; baina, nik ikusten ez dudan bitartean existitzen ez baldin bada, jateko gogoa existitzen ez denean existitzen denean bezain azkar hazteak arraroa dirudi. Eta katua zentzumen-datua baino ez baldin bada, berori *goseak egotea* ez da posible, nire gosea baino ezin baita izan nire zentzumen-datu bat. Katuaren nire errepresentazioa osatzen duten zentzumen-datuen jokabidea gosearen adierazpidez hartu izana normala den arren, koloreguneen mugimendu eta aldaketa soiltzat hartu izana arras ulertezina bihurtzen da; izan ere, triangelu bat futbolean aritzeko gai ez den bezala, koloreguneak ez dira gai goseak egoteko.

Dena dela, katuaren kasuaren zailtasuna ez da ezer gizakien kasuaren zailtasunarekin alderaratuz gero. Gizakiak mintzatzen direnean –alegia, ideiekin lotzen ditugun soinu batzuk entzuten ditugunean eta, aldi berean, zenbait ezpain-mugimendu eta aurpegi-keinu ikusten ditugunean– entzuten duguna pentsamendu baten adierazpidea ez dela pentsatzeak oso zaila dirudi; izan ere, guk geuk hots berak igorritz gero, horrela litza-tekeela jakin badakigu. Jakina, antzeko gauzak gertatzen dira ametsetan, zeinetan beste pertsonen existentziari dagokionez oker baikaude. Baina, «esna-aldiko bizitza» izendatzen dugun horrek hein batean ametsak ekartzen ditu gogora, eta mundu fisikoa benetan dagoela onartzen baldin badugu, orduan ametsak hein batean printzipio zientifikoen bitartez azal daitezke. Hortaz, sinpletasunaren printzipio orok ikuspegi arrunta hartzera bultzatzen gaitu; alegia, norberaren buruaz eta gure zentzumen-datuez gain beste objektu batzuk benetan badaude, eta haien existentzia ez dago guk objektu horiek hautematearen mende.

Jakina, ez gara heldu argudioen bitartez kanpoko mundu independentea dagoela uste izatera. Hausnar egiten hasi bezain agudo uste hori geure baitan aurkitzen dugu: horri *senezko* ustea

esan diezaiokegu. Guk uste hori ez genuke inoiz ere zalantzan jarriko. Hala eta guztiz ere, ikusmenaren kasuan bederen, zentzumen-datua bera objektu independentea dela senaz uste dugun arren, argudioak erakusten du objektua eta zentzumen-datua ezin direla gauza bera izan. Aurkikuntza horrek –dastamen, usaimen eta entzumenaren kasuetan batere paradoxikoa ez den (eta ukimenaren kasuan, pittin bat paradoxikoa den) aurkikuntza horrek–, ordea, gure zentzumen-datuei *dagozkien* objektuak *daudela* dioen senezko ustea urritu gabe uzten du. Izan ere, uste horrek ez du inongo zailtasunik eragiten; are gehiago, gure esperientzien azalpenak errazteko eta sistematizatzeke joera duenez, badirudi uste hori bazterrean uzteko arrazoi onik ez dagoela. Ondorioz, kanpoko mundua benetan existitzen dela onar dezakegu –nahiz eta, ametsak direla-eta zalantza izpiren bat dagoen-, eta haren existentzia ez dago guk mundu hori hautematen jarraitzearen mendean erabat.

Ondorio horretara eraman gaituen argudioa, zalantzarik gabe, ez da guk nahi bezain sendoa, baina hala gertatzen da argudio filosofiko askorekin, eta horregatik argudioaren izaera orokorra eta baliozkotasuna labur aztertzea merezi du. Ezagutza oro senezko gure usteen gainean eraiki behar dela ikusi dugu, eta horiek alde batera uzten baldin baditugu, ez da ezer geratzen. Baina gure senezko usteen artean batzuk besteak baino sendoagoak dira, eta, bestalde, horietariko asko, ohi-turaz eta elkarketaz, senezkoak ez diren baina senaz uste denaren osagaitzat faltsuki hartzen diren usteekin korapilatu dira.

Filosofiak senezko usteen hierarkia erakutsi behar digu, sendoentzat hartzen ditugun horietatik abiatuz eta uste horietako bakoitza albait bakartuen eta garrantzirik gabeko gehigarrietatik albait askeen aurkeztuz. Filosofiaren ardura da senezko gure usteak, amaieran finkatuak diren eran, elkarrekin bat datozela eta, halaber, sistema harmoniatsua osatzen dutela erakustea. Senezko uste bat alde batera uzteko arrazoirik ez dago sekula, beste usteekin bat ez etorri ezean. Hortaz, elkarrekin

bat datozela suertatzen baldin bada, sistema osoak onarpena merezi du.

Jakina, gure uste guztiak, edo batzuk, okerrak izatea *litekeena* da, eta, ondorioz, uste horiei heldu behar zaie zalantza izpi bat gordez. Alabaina, uste bat alde batera uzteko *arrazoi-rik* ezin dugu eduki, bestelako usteren batean oinarritu ezean. Beraz, senezko gure usteak eta haien ondorioak antolatuz, eta berorien artean, premiarik baldin badago, zeintzuk diren alda daitezkeenak eta bertan behera utz daitezkeenak aintzat hartuz, gure ezagutzaren antolaketa ordenatu eta sistematiko batera hel gaitezke, senaz uste duguna datu soiltzat eta oinarritzotzat hartuz. Nahiz eta errakuntzaren *ahalbideak* dirauen, errakuntzaren probabilitatea gutxiagotzen da ezagutzaren zatiek elkarrekin dituzten erlazioen bidez eta, halaber, haren onarpenaren aurretik egindako miaketa zorrotzaren bidez.

Filosofiak zeregin hori, gutxienez, burutu dezake. Filosofo gehienek, nola edo hala, filosofiak hori baino askoz gehiago egin dezakeela uste dute; izan ere, bestelako bidetik lortzerik ez dagoen ezagutza eman diezaguke filosofiak, hain zuzen ere, unibertsoari, osotasun gisa, eta funtsezko errealitatearen zerizanari buruzko ezagutza. Hori horrela denetz alde batera utzita, filosofiak, seguru asko, aipatu dugun zeregin xumeagoa burutu dezake, eta hori, jakina, nahikoa da sen onaren egokitasuna zalantzan jartzen hasi direnentzat arazo filosofikoek eskatzen dituzten lan neketsu eta zailak justifikatzeko.



### 3.

## MATERIAREN ZERIZANA

Aurreko kapituluan gure zentzumen-datuak –adibidez, mahaiari dagozkionak– guregandik eta gure hautemateetatik independentea den zerbaiten existentziaren zeinuak direla uste izatea arrazionala dela onartu genuen, nahiz eta arrazoi frogagarriak aurkitzeko gai ez izan. Hau da, nire ikuspuntutik mahaia-  
ren agerpena osatzen duten kolore, gogortasun, zarata eta hala-  
ko sentipenetatik harantzago zerbait gehiago dagoela uste dut,  
eta sentipen horiek gauza horren agerpenak dira. Begiak ixten  
baldin baditut, koloreak existitzeari uzten dio; neure besoak  
mahaia ukitzeari uzten baldin badio, gogortasunaren sentipenak  
existitzeari uzten dio; neure hatz-koskorrez mahaiari kolpetxoak  
jotzeari uzten baldin badiot, hotsak existitzeari uzten dio. Baina  
ez dut uste mahaia desagertzen dela gauza horiek guztiak desa-  
gertzen direnean. Aitzitik, mahaia etenik gabe existitzen delako,  
zentzumen-datu horiek guztiak berragertuko direla uste dut  
begiak ireki orduko, besoa berriro kokatu orduko eta hatz-kos-  
korrez kolpetxoka berriro hasi orduko, hain zuzen ere. Kapitulo  
honetan kontuan hartu beharreko galdera honako hau da: zein da  
nik mahaia hautematearen mendean ez dagoen eta, halaber, bere  
horretan dirauen mahai errealaren zerizana?

Fisikak galdera horri erantzuna ematen dio; egia esan, erantzun osatugabe samarra eta, oraindik ere, hipotetikoa, baina, hala ere, bere neurrian errespetua merezi duena. Fisika, hein batean oharkabea, natur fenomeno guztiak higidurara erreduzitu behar direla dioen ikuspuntura iritsi da. Argia, beroa eta hotsa uhin-higiduren kariaz dira, zeinek beroriek bidaltzen dituen gorputzetik argia ikusten edo beroa sumatzen edo hotsa entzuten duen pertsonarenganaino bidaiatzen baitute. Uhin-higidura daukan zera edo eterra da edo «materia gordina» da, baina bi kasu horietan filosofoak materia esango luke. Zientziak materiari egokitzen dizkion propietate baka-rrak espazioan duen kokapena eta higiduraren legeen arabera higitzeko ahalmena dira. Zientziak ez du ukatzen bestelako propietateak eduki *ditzakeela*; baina edukiko balitu, bestelako propietate horiek ez lirateke baliagarriak izango zientzialaria-rentzat, eta ez liokete inola ere hari lagunduko fenomenoak azaltzen.

«Argia uhin-higidura mota bat *da*» esaten da noizean behin, baina hori nahasgarria izan daiteke; izan ere, guk bere-halakoan ikusten dugun eta zentzumenen bitartez zuzen-zuzenean ezagutzen dugun argia *ez* da uhin-higidura mota bat, era-bat bestelako gauza bat baizik –itsuak ez baldin bagara, guk guztiok ezagutzen dugun zerbait da, nahiz eta itsua den gizaki bati haren deskribapena emateko gai ez garen. Uhin-higidura, berriz, oso ondo deskriba dakioke gizaki itsu bati, ukimenaren bitartez espazioaren ezagutza atzeman baitezake; eta itsasotik barrena bidaiatuz uhin-higiduraren esperientzia ia guk bezain ondo eduki baitezake. Alabaina, gizaki itsu batek uler dezake-ena ez da guk *argi* hitzaren bidez esan nahi duguna: *argi* hitza-  
ren bidez esan nahi duguna pertsona itsu batek ulertu ezin duena eta, halaber, berari ezin deskribatu dioguna da.

Itsuak ez garen guztiok ezagutzen dugun zer hori ez da, zientziarekin bat eginez, kanpoko munduan aurki daitekeen zerbait: uhinen zenbait ekintzak argia ikusten duen pertsona-

ren begietan, nerbioetan eta burmuinean sortu duten zerbait da. Argia uhina *dela* esaten denean, uhinak argiaren gure sentipenen kausa fisikoak direla esan nahi dugu benetan. Baina ikusten duen jendeak esperimentatzen duen eta jendeitsuak esperimentatzen ez duen argia ez da, zientziaren ustez, guregandik eta gure zentzumenetatik independentea den munduaren zati bat. Antzeko iruzkinak aplika lekizkieke beste sentipen motei.

Materiaren mundu zientifikotik kanpo geratzen diren bakarrak ez dira koloreak, hotsak eta horrelakoak, ikusmenaren eta ukimenaren bidez atzematen dugun *espazioa* ere kanpo geratzen da. Zientziarentzat ezinbestekoa da haren materia *espazio batean* egotea, baina materiaren *espazioa* ezin da izan zehatz-mehatz guk ikusten edo sentitzen duguna. Lehenik eta behin, *espazioa*, guk ikusten dugun eran, ez da guk ukimenaren bidez atzematen dugun *espazio* bera; ikusten ditugun gauzak nola ukitu, edo ukimenaren bidez sumatutako gauzak nola ikusi haurtzaroko esperientziaren bitartez bakarrik ikasten dugu. Baina zientziaren *espazioa* ez dago lotuta ez ukimenarenekin ez ikusmenarekin; hortaz, ezin da izan ez ukimenaren *espazioa*, ezta ikusmenaren *espazioa* ere.

Halaber, zenbait pertsonak, beren ikuspuntuaren arabera, objektu bera ikusten dute forma desberdinak balitu bezala. Esaterako, txanpon biribil batek, zehatz-mehatz haren aurrean egon ezean, obala *dirudi*, nahiz eta beti biribila dela *juzgatu* beharko genukeen. Biribila *dela* dioen judizioa egiten dugunean, forma erreala duela dioen judizioa egiten dugu; izan ere, hura ez da ageriko forma, baizik eta, agerikoa dena alde batera utzi eta gero, txanponari dagokion berez-berezko forma da. Alabaina, forma erreal horrek zientziak jorratzen duen *espazio errealean* egon behar du, eta *espazio* hori ez da inoren *ageriko espazioa*. *Espazio erreala* publikoa da, eta ageriko *espazioa* pribatua da, hautematen duenarena. Badirudi zenbait pertsonaren *espazio pribatu*etan objektu berak zenbait forma dituela; beraz, *espazio erreala*, non objektuak forma erreala duen,

espazio pribatuetatik bereizi behar dugu. Ondorioz, zientziaren espazioa, nahiz eta ikusten eta sentitzen ditugun espazioekin *loturik* dagoen, ez da haien berdina, eta lotura horren izaera oraindik ere sakonago ikertu behar da.

Objektu fisikoak eta zentzumen-datuak ezin direla guztiz berdinak izan behin-behinean onartu dugu; alabaina, objektu fisikoak gure sentipenen *kausatzat* har daitezke. Objektu fisiko horiek «espazio fisikoa» deritzogun zientziaren espazioan daude. Objektu fisikoek gure sentipenak kausatzen baldin badituzte, orduan garrantzitsua da kontuan hartzea objektu horiek eta, halaber, gure zentzumen-organoak, nerbioak eta burmuina bere baitan hartzen dituen espazio fisikoa egotea beharrezkoa dela. Objektu batekin kontaktuan gaudenean uki-menari dagokion sentipena eskuratzen dugu; hau da, gure gorputzaren zatiren batek okupatzen duenean objektuak okupatzen duen espaziotik erabat gertu dagoen espazio fisikoa. Guk (azaletik mintzatuz) objektu bat ikusten dugu espazio fisikoan objektuaren eta gure begien artean inolako gorputz opakorik ez dagoenean. Halaber, guk objektua entzuten, usaintzen edo dastatzen dugu objektutik nahikoa gertu gaudenean, edo objektu horrek mingaina ukitzen duenean, edo espazio fisikoan, gure gorputzari dagokionez, kokapen egokiren bat duenean bakarrik. Biak, objektua eta gure gorputza, espazio fisiko batean kontsideratu ezean, ezin gara hasi objektu zehatz bategatik zirkunstantzia desberdinetan eratorriko ditugun sentipenak zeintzuk diren baieztatzen; izan ere, objektutik eratorriko diren sentipenak zeintzuk diren nagusiki determinatzen dutenak objektuaren eta gure gorputzaren kokapen erlatiboak dira.

Gure zentzumen-datuak gure espazio pribatuetan kokaturik daude; edo ikusmenaren espazioan edo ukimenaren espazioan edo bestelako zentzumenek eman diezazkiguketena halako espazio lausoagoetan. Zientziak eta sen onak onartzen duten bezala, espazio fisiko, orohartzaile eta publikoa baldin badago, non objektu fisikoak dauden, orduan espazio fisikoan

objektu fisikoek dituzten kokapen erlatiboak gure espazio pribatuetan zentzumen-datuek dituzten kokapen erlatiboei dagozkie, gutxi gorabehera. Hori hala dela suposatzeak ez dakar inolako zailtasunik. Errepide batean etxe bat guregandik beste bat baino hurbilago dagoela ikusten baldin badugu, bestelako zentzumenek ere hurbilago dagoela baieztatuko dute; esaterako, errepidean barrena oinez joaten garenean etxe hartara lehena-go iritsiko gara. Guregandik hurbilago dagoela dirudien etxea hurbilago dagoela onartuko dute beste pertsonak; topografia zerbitzuak ere uste bera jasoko du; eta, horrela, esandako guztiak agerian uzten du etxeei begira gaudenean ikusten ditugun zentzumen-datuen arteko erlazioari dagokion etheen arteko espaziozko erlazioa. Hortaz, espazio fisiko bat badagoela onar dezakegu, non objektu fisikoek espaziozko erlazioak dituzten, hain zuzen ere, objektu fisikoei berei dagozkien zentzumen-datuek espazio pribatuetan dituzten erlazioei dagozkien erlazioak. Espazio fisiko hori da geometrian aztertzen dena, baita fisikan eta astronomian onartzen dena ere.

Espazio pribatuei dagokien espazio fisikoa egon bada-goela onartuz gero, zer ezagut dezakegu hari buruz? Elkarrekikotasuna ziurtatzeko behar dena *bakarrik* ezagut dezakegu. Hau da, espazioa berez zer den ezin dugu jakin, baina objektu fisikoen arteko espaziozko erlazioetatik ondorioztatzen den haien antolamendu mota ezagut dezakegu. Esaterako, eklipsea gertatzen denean Lurra, Ilargia eta Eguzkia lerro zuzen batean kokatuta daudela jakin dezakegu, nahiz eta lerro zuzen fisiko bat berez zer den ez dakigun; ez lerro zuzen baten itxura gure ikus-espazioan ezagutzen dugun neurri berean bederen. Hortaz, espazio fisikoko distantzien arteko *erlazioei* buruz askoz gehiago jakitera iristen gara, distantziei berei buruz baino; jakin dezakegu distantzia bat beste bat baino handiagoa dela, edo bata zein bestea lerro zuzen berean daudela, baina distantzia fisikoei buruz ezin dugu izan gure espazio pribatuetako distantziei buruz edo koloreei,

hotsei edo bestelako zentzumen-datuei buruz dugun ezagutza zuzena. Itsu jaiotako pertsona batek beste pertsona baten bitartez ikusmenaren espazioari buruz jakin ditzakeen gauza guztiak guk ere jakin ditzakegu espazio fisikoari buruz; baina itsu jaiotako pertsona batek ikusmenaren espazioari buruz sekula jakiterik izango ez dituen gauzak guk ere ezin izango ditugu jakin espazio fisikoari buruz. Zentzumen-datuekiko elkarrekotasunari eusteko behar diren erlazioen propietateak ezagut ditzakegu, baina ezin izango dugu ezagutu erlazionatuta dauden terminoen zerizana.

Denborari dagokionez, iraupenaren eta denbora igarotzearen ganean dugun *sentimendua* erlojuan igaro den denborari dagokionez ez da, zalantzarik gabe, gida segurua. Asperturik edo minez gaudenean denbora astiro igarotzen da; gustura jarduten garenean denbora azkar igarotzen da, eta lo egiten dugunean denbora ia existituko ez balitz bezala igarotzen da. Hortaz, iraupenak denbora osatzen duen heinean, espazioaren kasuan bezala, denbora publikoa eta pribatua bereizteko premia bera badago. Alabaina, denbora aurretik/ondoren *ordena* bat denez, ez dago bereizketa hori egiteko premiarik. Ikus dezakegunaren arabera, gertaldiek omen duten denbora-ordena gertaldiek benetan duten denbora-ordena da. Edozein modutan ere, bi ordena horiek berdinak ez direla suposatzeke arrazoirik ezin da eman. Espazioari dagokionez eskuarki gauza bera da egiazkoa: giza erregimentu bat errepide batetik barrena martxan baldin badao, erregimentuaren *formak* desberdina dirudi puntu desberdinetatik ikusita, baina gizakiak *ordena* berean antolaturik agertzen dira edozein puntutatik ikusita. Ondorioz, espazio fisikoan ere *ordena* egiazkotzat hartzen dugu, eta forma, berriz, ordenari eusteko behar denean bakarrik suposatzen da espazio fisikoari dagokiola.

Gertaldiek *omen duten* denbora-ordena *benetan duten* denbora-ordena bera dela esaten dugunean, premiazkoa da gaizki-ulertu baten aurka babesa hartzea. Ez da suposatu

behar, batetik, objektu fisiko desberdinen zenbait egoerak eta, bestetik, objektu horien hautematea osatzen duten zentzumen-datuak denbora-ordena bera dutela. Trumoia eta tximista, objektu fisikoak gisa, aldi berekoak dira; hau da, tximista eta airearen perturbazioa aldi berekoak dira perturbazioa hasten den tokian, alegia, tximista gertatzen den tokian. Alabaina, «trumoia entzutea» deritzogun zentzumen-datua ez da gertatzen airearen perturbazioa gu gauden tokiraino iritsi arte. Antzera, Eguzkiaren argiak gureganaino iritsi arte zortzi minutu behar ditu; horrela, Eguzkia ikusten dugunean orain dela zortzi minutuko Eguzkia ikusten ari gara. Zentzumen-datuak Eguzki fisikoari buruzko ebidentzia ematen diguten heinean orain dela zortzi minutuko Eguzkiari buruzko ebidentzia ematen digute. Eguzki fisikoak azken zortzi minutu horietan existitzeari utzi baldin badio, orduan gertakari horrek ez luke inolako aldaketarik eragingo «Eguzkia ikustea» deritzogun zentzumen-datuaren gain. Horrek zentzumen-datuaren eta objektu fisikoen artean bereizketa egiteko premiaren azalpen berri bat ematen digu.

Espazioari buruz aurkitu duguna eta zentzumen-datuaren eta haien kontraparte fisikoen arteko elkarrekikotasunari buruz aurkitu duguna oso antzekoak dira. Objektu batek urdina baldin badirudi, eta beste batek gorria, orduan objektu fisikoen artean ere horrelako aldea dagoelakoan egon gaitezke arrazoiz; bi objektuk urdinak baldin badirudite, haien artean horrelako antzekotasuna dagoelakoan egon gaitezke. Alabaina, ezin dugu espero objektu horrek urdina irudi izana eragiten duen tasuna zuzenean ezagutzea. Zientziak tasun hori halako uhin-higidura mota dela esaten digu, eta horrek oso ezaguna dirudi, ikusten dugun espazioko uhin-higiduretan pentsatzen dugulako. Alabaina, uhin-higidurek espazio fisikoan egon behar dute benetan, zeinari buruz ez baitugu ezagutza zuzenik; hortaz, uhin-higidura errealak ez dira gure ustez haiek izan zitezkeen bezain hurbilak. Eta koloreei buruz balio duenak oso

modu antzekoan balio du bestelako zentzumen-datuei buruz. Hortaz, nahiz eta objektu fisikoen arteko *erlazioek* mota guztietako propietate ezagungarriak dituzten, zeinak erlazio horiek zentzumen-datuen arteko erlazioekin duten elkarrekitokotasunetik eratorriak izan baitira, objektu fisikoak berak ezezagunak direla finkatu dugu, beren berezko zerizana zentzumenen bitartez kausi daitekeen heinean bederen. Gelditzen zaigun galdera da ea bestelako metodoren bat dagoen objektu fisikoen berezko zerizana kausitzeko.

Ikusmenari dagozkion zentzumen-datuei buruz bederen, hasiera batean zuzenean onar daitekeen hipotesia honako hau litzateke, azkenean defendagarriena ez bada ere: ikusi ditugun arrazioen kariaz, nahiz eta objektu fisikoak zentzumen-datuen *erabat* antzekoak ezin diren izan, oraindik ere gutxi-asko antzekoak izan daitezke. Ikuspegi horren arabera, objektu fisikoak, esaterako, benetan koloredunak lirateke, eta guk, zorionez, objektua ikus genezake berak benetan duen kolorea eta guzti. Objektu batek une guztietan omen duen kolorea orokorrean oso antzekoa da, zenbait ikuspuntutatik ikusita guztiz berdina ez bada ere; beraz, kolore «erreal» batez besteko kolore mota bat litzatekeela suposa genezake, zenbait ikuspuntutatik sortzen diren tonu anitzen batez bestekoa, hain zuzen ere.

Beharbada, horrelako teoria ezin da erabat ezeztatu, baina funsgabea dela erakuts daiteke. Lehenik eta behin, garbi dago guk ikusten dugun kolorea begian jotzen duen argi-uhinaren zerizanaren arabera dela. Ondorioz, kolorea gure eta objektuaren artean dagoen *mediumaren* arabera ez ezik, objektutik begiranzko norabidean argia islatzeko eraren arabera ere alda daiteke. Bitarteko aireak, guztiz garbia izan ezean, koloreak aldatzen ditu, eta edozein islatze indartsuk erabat aldatuko ditu. Hortaz, ikusten dugun kolorea izpia begira iristeko moduaren emaitza da, eta ez bakarrik izpiaren abiapuntua den objektuaren propietate bat. Beraz, nolako uhinak iristen diren

begira, halako kolorea ikusiko dugu, eta berdin dio uhinen jatorria den objektua koloreduna den edo ez. Horrenbestez, erabat funsgabea da objektu fisikoak koloredunak direla suposatzea, eta, ondorioz, halako suposaketa egiteko justifikaziorik ez dago. Bestelako zentzumen-datuei argudio guztiz antzekoak aplika dakizkieke.

Materia erreala baldin bada, honelako edo horrelako zerizana eduki *behar* duela esateko gai bihurtuko gaituzten argudio filosofiko orokorrak ote dauden galdetzea falta zaigu. Gorago azaldu dugun bezala, filosofo askok, agian gehienek, pentsatu izan dute erreala den guztiak zentzuren batean mentala izan behar duela, edo, bederen, hein batean ezagungarriak diren gauza guztiek zentzuren batean mentalak izan behar dutela. Filosofo horiei «idealistak» esaten zaie. Materia gisa agertzen dena benetan mentala dela esaten digute idealistek; hala nola, edo (Leibnizek zioen legez) gutxi-asko oinarritzko gogamenak edo (Berkeleyk baieztatzen duen eran) materia «hautematen» duten gogamenetako ideiak, eskuarki esan beharko genukeen bezala. Beraz, idealistek materiaren existentzia ukatzen dute –materia gogamenetik berez bereizten den gauza gisa ulertuz gero–, nahiz eta ez duten ukatzen gure zentzumen-datuak gure sentipen pribatuetatik independentea den zerbaiten zeinuak direla. Hurrengo kapituluan idealistek beren teoriaren alde ematen dituzten arrazoiak –nire ustez, falaziak direnak– ikusiko ditugu modu laburrean.



## 4.

# IDEALISMOA

Filosofo desberdinek «idealismo» hitza zentzu nahiko desberdinetan erabiltzen dute. Guk idealismoa era honetako teoria gisa ulertuko dugu: existitzen den orok –edo, bederen, existentetzat har daitekeen orok–, zentzuren batean, mentala izan behar du. Filosofo askok onartzen duten teoria horrek forma asko ditu, eta berori oinarri desberdin batzuetatik abiatu-rik aldarrikatua izan da. Teoria horri hainbeste pertsonak hel-tzen diote, eta berez hain da interesgarria, ezen azterketa filoso-fikorik laburrenak ere haren azalpenen bat eman behar baitu.

Gogoeta filosofikoan jarduteko ohitura ez daukatenek teoria hori gutxieteko joera eduki dezakete, argi eta garbi absurdotzat hartzen dutelako. Sen onak, zalantzarik gabe, mahaiak, aulkiak, Eguzkia, Ilargia eta objektu materialak gogamenetatik eta haien edukietatik erabat desberdintzat har-tzen ditu oro har, eta gogamenik ez balego, objektuek existi-tzeari eutsi liezaioketela ere uste du. Gogamenak egon baino askoz lehenagotik materia existitzen zela pentsatzen dugu, eta materia gogo-jardueraren ekoizpen hutsa dela pentsatzea zaila da. Alabaina, egiazkoa nahiz faltsua izan, idealismoa ezin da baztertu argi eta garbi absurdoa balitz bezala.

Objektu fisikoek existentzia independentea eduki arren, haiek eta zentzumen-datuak oso desberdinak direla ikusi dugu; haiek zentzumen-datuekin *elkarrekikotasun* bat besterik ezin dute izan, katalogo batek katalogoratutako gauzeekin duen elkarrekikotasuna bezalakoa. Beraz, gauza fisikoen berezko zeriz an egiazkoari dagokionez, sen onak guztiz ilunpean uzten gaitu, eta haiek mentaltzat hartzeko arrazoi egokiak baleude, ez litzateke zilegi izango iritzi hori baztertzea berori bitxia iruditzen zaigulako bakarrik. Objektu fisikoei buruzko egiak bitxia izan *behar* du. *Litekeena* da egia hartara iristerik ez egotea, baina filosofo batek hartara iritsi dela uste baldin badu, filosofoak berak eskaintzen digun egia bitxia izatea ez da erabili behar haren iritziaren aurkako eraso oinarritzeko.

Idealismoaren aldeko joeraren oinarriak ezagutzaren teoriatik eratorritako oinarriak dira eskuarki, hau da, guk gauzak ezagutu ahal izateko gauza horiek bete behar dituzten baldintzei buruzko eztabaidatik eratorriak. Berkeley apezpikuarena izan zen oinarri horien gainean idealismoa finkatzeko egingadako lehenengo saialdi serioa. Lehenik eta behin, hark frogatu zuen, neurri handi batean baliozkoak ziren argudioen bitartez, gure zentzumen-datuek ezin dutela eduki guregandik independentea den existentziarik. Aitzitik, neurri batean bederen «gogamenean» egon behar dute; hau da, ikusterik, entzuterik, ukitzerik, usaintzerik edo dastatzerik ez balego, zentzumen-datuek ez lukete jarraituko existitzen. Puntu horretara arte haren baieztapena seguru asko baliozkoa zen, haren argudioetatik batzuk agian baliozkoak ez izan arren. Alabaina, hark jarraitu zuen esaten gure hautemateek ziurta liezazkiguketen gauza bakarrak, existentziari dagokionez, zentzumen-datuak direla, eta ezagutua izatea gogamen «batean» egotea dela, alegia, mentala izatea. Beraz, gogamenean batean dagoena baino ezagutzerik ez dagoela ondorioztatu zuen, eta ezagutua den edozein gauzak, nire gogamenean ez baldin badago, beste gogamenean batean egon behar duela.

Berkeleyren argudioa ulertzearen, beharrezkoa da «ideia» hitza nola erabiltzen duen ulertzea. *Zuzen-zuzenean* ezagutzen den edozein gauzari «ideia» izena ematen dio, esaterako, zentzumen-datuak ezagutzen diren modu berean ezagutzen diren gauzei. Hortaz, ikusten dugun kolore partikularra ideia bat da; horrelakoa da entzuten dugun ahotsa, eta abar. Baina termino hori ez da erabat mugatzen zentzumen-datueta-*ra*. Gogoratutako eta irudikatutako gauzak ere badaude, eta berorien ezagutza zuzena ere badaukagu gauza horiek gogoratz-*zen* edo irudikatzen ditugun unean. Berkeleyk *zuzen-zuzene-*ko datu horiei «ideiak» esaten die.

Gero, objektu arruntak kontuan hartzen ditu, hala nola, zuhaitz bat bezalako objektuak. Berkeleyk erakusten du guk zuhaitza *zuzen-zuzenean* «hautematen» dugunean ezagutzen dugun guztia ideiak direla –ideiak dira, Berkeleyk hitz horri ematen dion zentzuan–, eta, zuhaitzari dagokionez, hautematen denaz gain erreala den beste zerbait dagoela suposatzeko inolako oinarririk ez dagoela argudiatzen du. Hark dioenez, zuhaitzaren izatea hautemana izatean datza: eskolastikoen latinean, «*esse*» «*percipi*» da. Berkeleyk bete-betean onartzen du zuhaitzak existitzen jarraitu behar duela, bai begiak ixten ditugunean bai haren ondoan gizakirik ez dagoenean. Baina, Berkeleyk dioenez, existentzia jarraitu hori gertatzen da Jainkoak zuhaitza hautematen jarraitzen duelako. Objektu fisikoa deritzogun horri dagokion zuhaitz «erreala» Jainkoaren gogameneko ideiek osatua da; ideia horiek, gutxi gorabehera, guk zuhaitza ikusten dugunean dauzkagun ideien antzekoak dira, baina azken horietatik bereizten dira, ideia haiek zuhaitzak existitzen jarraitzen duen bitartean Jainkoaren gogamenean iraunkorrak direlako. Berkeleyren arabera, gure hautemate guztiak Jainkoaren hautemateetan beroriek duten esku-hartze partzialean dautza, eta esku-hartze hori dela kausa, pertsona desberdinek gutxi gorabehera zuhaitz bera dakusate. Beraz, gogamenez eta haien ideiez gain ez dago ezer munduan, eta ez

da posible beste ezer inoiz ezagutua izatea, ezagutua den edozein gauza ezinbestean ideia bat baita.

Argudio horretan badaude filosofiaren historian zehar garrantzitsuak izan diren zenbait falazia, eta haiek argitzea komeni da. Lehenik eta behin, »ideia» hitzaren erabilerak eragindako nahasketa bat badago. Ideia bat ezinbestean norbaiten gogamenean dagoela uste dugu, eta, horrela, zuhaitz bat oso-osorik ideiek osatua dela esaten digutenean, ohikoa da suposatzea, hala baldin bada, zuhaitzak oso-osorik gogamenetan egon behar duela. Baina «gogamenean» egotearen nozioa anbigua da. Pertsona bat gogoan daukagula esaten dugu, eta hori esatean ez dugu esan nahi pertsona hori gure gogamenetan dagoenik, haren gaineko pentsamendua gure gogamenetan dagoela baizik. Pertsona batek esaten duenean berak antolatu behar zuen negozioa bere gogotik kendu zuela, ez du esan nahi negozioa bera bere gogamenean noizbait egon zenik, baizik eta negozioaren gaineko pentsamendua hasieran bere gogamenean egon zela, eta pentsamendu horrek geroago gogamenean egoteari utzi ziola. Horrela, zuhaitza ezagutzerik baldin badago, Berkeleyk zuhaitzak berak gure gogamenean egon behar duela esaten duenean, zuhaitzaren gaineko pentsamendua gure gogamenetan dagoela esateko eskubidea baino ez dauka. Zuhaitzak berak gure gogamenetan egon behar duela argudiatzea gogoan daukagun pertsona bat eta bera gure gogamenetan dagoela argudiatzearen antzekoa da. Nahasketa horrek handiegia dirudi gai den filosofo batek berori burutzeko, baina aldi berean suertatutako zirkunstantzia batzuek berori posible bihurtu zuten. Hori nola gertatu ahal izan zen ikusteko ideien zerizanari buruzko auzian gehiago sakondu beharko dugu.

Ideien zerizanari dagokion auzi orokorrarekin hasi aurretik, zentzumen-datuei eta objektu fisikoei dagozkien bi auzi guztiz desberdin aztertu behar ditugu. Ikusi dugu Berkeley, arrazoi zehatz batzuen kariaz, zuzen zegoela zuhaitzaren gure hautematea osatzen duten zentzumen-datuak

gutxi-asko subjektibotzat hartu zituenean; hau da, zentzumen-datuek gurekin duten mendekotasun-lotura zuhaitzarekin dutena bezainbestekoa da, eta haiek ez lirateke existituko zuhaitza hautemango ez bagenu. Baina hori Berkeley frogatzen ahalegintzen den guztiz bestelako puntu honetatik bereizi behar da: zuzen-zuzenean ezagut daitekeen orok gogamenean egon *behar* du. Helburu horri dagokionez, zentzumen-datuek gurekin duten mendekotasun-loturaren gaineko argudio zehatzak alferrikakoak dira. Beharrezkoa da frogatzea, oro har, gauzak ezagutuak diren heinean mentaltzat hartzen direla. Berkeleyk uste du berak hori egin duela. Auzi hori aztertzen ari gara orain, eta ez, berриз, zentzumen-datuena eta objektu fisikoen arteko desberdintasunari dagokion aurreko auzia.

«Ideia» hitza Berkeleyk ematen dion zentzuan erabiliz gero, gogamenaren aurrean ideia bat dagoen bakoitzean bi gauza erabat desberdin hartu behar dira kontuan. Batetik, gauza dago –alegia, nire mahaiaren kolorea–, zeinaz gu ohar-tzen baikara, eta, bestetik, ohartzea bera, gauza atzemateko gogo-ekintza. Gogo-ekintza, zalantzarik gabe, mentala da; baina ba al dago arrazoiaren bat atzemandako gauza, zentzuren batean, mentala dela suposatzeko? Kolorearen gaineko aurreko argudioek ez dute frogatzen kolorea bera mentala denik; haren existentzia gure zentzumen-organoen eta objektu fisikoren arteko –gure kasuan, mahaiaren arteko– erlazioaren mendekoa dela bakarrik frogatzen dute argudio horiek. Hau da, argudioek frogatzen dute halako koloreahalakoargi pean existituko dela, baldin eta begi normal bat mahaiarekiko ikuspuntu batean kokatzen bada. Haiek ez dute frogatzen kolorea hautematen duenaren gogamenean dagoela.

Badirudi Berkeleyren ikuspegiak –zeinaren arabera koloreak argi eta garbi gogamenean egon *behar* baitu– atzemandako gauzaren eta atzemate-ekintzaren arteko nahasketa oinarritzat hartu behar duela onargarria izan dadin. Bi horiei «ideia» esan diezaiekegu; seguru asko, Berkeleyk bi horiei

ideia esan zien. Ekintza, zalantzarik gabe, gogamenean dago; hortaz, ekintzari buruz pentsatzen dugunean, ideiek gogamenean egon behar dutela dioen ikuspegia erraz onesten dugu. Orduan, aipatu duguna ideiak atzemate-ekintzat hartzen direnean bakarrik dela egiazkoa ahaztuz, «ideiak gogamenean daude» dioen proposizioa bestelako zentzua duten ideietara, hau da, atzemate-ekintzen bitartez atzemandako gauzetara igortzen dugu. Horrela, oharkabea eginiko errakuntza baten bidez, atzematen dugun orok gure gogamenetan egon behar duela finkatzen duen ondoriora iristen gara. Badirudi hori dela Berkeleyren argudioaren egiazko analisia eta haren oinarrian dagoen funtsezko falazia.

Gauzak atzematean gertatzen den ekintzaren eta objektuaren arteko bereizketaren auziak egundoko garrantzia dauka, ezagutza eskuratzeko gure gaitasun osoa harekin loturik baitago. Bere buruaz gain beste gauza batzuk bitartekorik gabe ezagutzeko ahalmena da gogamenaren ezaugarri nagusia. Objektuak bitartekorik gabe ezagutzea, funtsean, gogamenaren eta gogamena ez den zerbaiten arteko erlazioan datza; eta hori da gogamenak duen gauzak ezagutzeko ahalmena. Ezagutzen ditugun gauzek gogamenean egon behar dutela esaten baldin badugu, edo gehiegi mugatzen dugu gogamenak duen ezagutzeko ahalmena edo tautologia bat baino ez gara esaten ari. «Gogamenean» adierazpenaren bitartez «gogamenaren *aurrean*» esan nahi baldin badugu (hau da, gogamenaren bitartez atzemandako izan dela bakarrik esan nahi baldin badugu), tautologia bat baino ez gara esaten ari. Alabaina, hori esan nahi baldin badugu, onartu beharra dago *zentzu horretan* gogamenean dagoena, hala ere, mentala ez izatea gerta daitekeela. Hortaz, ezagutzaren zerizana konturatzen garenean Berkeleyren argudioa edukiz nahiz formaz okerra da, eta «ideiek» –hau da, atzemandako objektuek– mentalak izan behar dutela suposatzeke Berkeleyk dituen oinarriek ez dute inolako baliozkotasunik. Horrenbestez, hark idealismoaren

alde eman dituen oinarriak bazter daitezke. Bestelako oinarri-rik ote dagoen aztertzea falta zaigu.

Sarritan esan izan da, begi-bistako egia balitz bezala, ezagutzen ez dugun zerbaitetaz existitzen den edo ez jakiterik ez dagoela. Gure esperientziarentzat esanguratsua izan daitekeen edozein gauzak gutxienez ezagutua izateko gai izan behar duela ondorioztatzen da; hortaz, materia funtsean guk bitartekorik gabe ezagutzerik ez dugun zerbait balitz, materia existitzen denetz jakiterik ez genukeela izango ondorioztatzen da, eta materiak guretzat ez luke inolako garrantzirik izango. Oro har, eta ilunak diren arrazoiak direla medio, guretzat inolako garrantzirik ez duena ezin dela erreala izan, eta, horrenbestez, materia ezinezkoa eta kimera hutsa dela ondorioztatzen da, gogamenek eta gogo-ideiek osatua izan ezean.

Une honetan argudio hori bete-betean aztertzea ezinezkoa da, aldeaz aurretiko eztabaida itzela eskatzen duten auziak sortzen dituelako; alabaina, bat-batean ohar gaitezke argudioa baztertzeko zenbait arrazoiz. Bukaeratik hasiko gara: ez dago inolako arrazoirik guretzat garrantzi *praktikorik* ez duenak erreala izaterik ez duela esateko. Egia da, garrantzi *teorikoa* aintzat hartuz gero, erreala den orok *neurri batean* guretzat garrantzia duela; izan ere, unibertsoari buruzko egia jakin nahi dugun heinean, unibertsoan dagoen guztian interesatuak gaude. Baina horrelako interes mota aintzat hartuz gero, ez da egia materiak –baldin eta existitzen bada– guretzat garrantzirik ez duenik, nahiz eta existitzen den edo ez jakiterik ez dugun. Noski, materia existi daitekeela susma dezakegu, eta hala den galde diezaiokegu geure buruari; beraz, loturik dago ezagutze-ko nahiarekin, eta garrantzia dauka nahi hori asebetetzen edo zapuzten duen heinean.

Ez da inola ere egia nabaria; are gehiago, benetan faltsua da guk ezagutzen ez dugun zerbait existitzen den edo ez jakiterik ez dugula. «Ezagutu» hitza bi zentzutan erabiltzen da.<sup>1</sup> (1) Lehenengo erabileran, errakuntzaren aurkakoa den ezagu-

tza motari aplikatzen zaio; zentzu horretan, dakiguna *egiazkoa* dela esaten dugu, eta gure usteei eta gure iritziz sendoei ere zentzu horretan aplikatzen zaie, hain zuzen ere, *judizioak* esaten diegun horiei. Hitzaren zentzu horretan zerbait gertatu dela jakin badakigu. Mota horretako ezagutza *egien* ezagutza gisa deskriba daiteke. (2) Gorago aipatutako «ezagutza» hitzaren bigarren erabileran, hitz hori *gauzen* ezagutzari aplikatzen zaio; *bitartekorik gabeko ezagutza* esaten zaio. Zentzumen-datuak horrela ezagutzen ditugu. (Egindako bereizketa, gutxi gorabehera, frantseseko *savoir* eta *connaître* aditzen artekoa da, edo alemaneko *wissen* eta *kennen* aditzen artekoa.)

Hortaz, egia nabaria dirudien baieztapena berradierazten dugunean honako hau bihurtzen da: «bitartekorik gabe ezagutzen ez dugun zerbait existitzen denetz ezin dugu egiaz juzgatu». Eta hori ez da inola ere egia nabaria; aitzitik, faltsutasun nabarmena da. Nik ez dut Txinako enperadorea bitartekorik gabe ezagutzeko ohorea, baina existitzen dela egiaz diot. Jakina, hori diot –esan daiteke– beste pertsona batzuek bitartekorik gabe ezagutzen dutelako. Hori, ordea, garrantzirik gabeko ihardespena litzateke; izan ere, printzipioa egia balitz, ezin izango nuke jakin beste edonork enperadorea bitartekorik gabe ezagut lezakeenik. Are gehiago, nahiz eta *inork* ez eduki gauza baten bitartekorik gabeko ezagutza, ez da zertan gertatu nik haren existentziaren gainean ezer ez jakitea. Auzi hori garrantzitsua da, eta argitu beharrekoa.

Existitzen den gauza bat bitartekorik gabe ezagutzen baldin badut, bitartekorik gabeko nire ezagutzak gauza hori existitzen dela jakinarazten dit. Alabaina, alderantzizkoa ez da egia: hau da, ez da egia mota bateko gauza bat existitzen dela dakidanero nik edo beste batek gauza hori bitartekorik gabe ezagutu behar dugula. Gertatzen dena hauxe da: batetik, nahiz eta bitartekorik gabe ezagutzerik ez eduki, egiazko judizio bat egiten dudana bakoitzean gauza *deskribapen* baten bidez ezagutzen dut, eta, bestetik, printzipio orokorren baten indarrez,

bitartekorik gabe ezagutzen dudan gauzaren baten existentzia-tik ondoriozta daiteke deskribapen hori asetzen duen gauzaren existentzia. Aipatutakoa bete-betean ulertzearren, komeni da, lehenik eta behin, bitartekorik gabeko ezagutzaren eta deskribapenen bidezko ezagutzaren arteko bereizketa jorratzea, eta, ondoren, kontuan hartu behar da nolakoa den gure esperientzien existentziaren ezagutzak duen ziurtasun mota bera duen printzipio orokorren ezagutza –halakorik baldin badago. Arazo horiek hurrengo kapituluetan jorratuko dira.



# 5.

## BITARTEKORIK GABEKO EZAGUTZA ETA DESKRIBAPENEN BIDEZKO EZAGUTZA

Aurreko kapituluan bi ezagutza mota daudela ikusi dugu: gauzen ezagutza eta egien ezagutza. Kapitulu honetan gauzen ezagutzaz bakarrik arduratuko gara, eta haren barruan, halaber, bi mota bereizi behar ditugu. Gauzen ezagutza funtsean, *bitartekorik gabeko* ezagutza deritzogun motakoa denean, egien edozein ezagutza baino sinpleagoa da, eta egien ezagutzatik logikoki independentea da. Alabaina, ez litzateke zuhurra izango onartzea gizakiek gauzen bitartekorik gabeko ezagutza dutela noizbait haiei buruz egiaren bat ezagutu gabe. Aitzitik, kapitulu honetan ikusiko dugun bezala, *deskribapenen* bidezko gauzen ezagutzak egien ezagutzaren bat hartuko du bere iturritzat eta oinarritzat. Dena dela, lehenik eta behin, «bitartekorik gabe» eta «deskribapen bidez» adierazpenen bitartez esan nahi duguna argitu behar dugu.

Gauza baten *bitartekorik gabeko ezagutza* daukagula esango dugu, baldin eta gauza horretaz zuzenean ohartzen bagara, hau da, inolako inferentzia-prozesuren bitartekaritzarik gabe edo egien inolako ezagutzarik gabe ohartzen bagara. Hala, nire mahaiaren aurrean, mahaiaren beraren agerpena osatzen duten zentzumen-datuen (haren kolorearen, formaren,

gogortasunaren, leuntasunaren, eta abarren) bitartekorik gabeko ezagutza daukat; mahaia ikusten eta ukitzen dudanean, zuzen-zuzenean gauza horietaz guztiez konturatzen naiz. Gauza asko esan daitezke ikusten ari naizen kolorearen tonu partikularrari buruz –marroia dela, ilun samarra dela eta haloak esan ditzaket. Alabaina, baieztapen horiek ez didate kolorea bera lehen baino hobeto ezagutaraziko, nahiz eta haiek koloreari *buruzko* egiak ezagutarazten dizkidaten. Kolorearen beraren ezagutzari dagokionez –koloreari berari buruzko egien ezagutza ez bezala–, neronek kolorea ikusten dudanean berori ezin hobeto eta bete-betean ezagutzen dut, eta kolorearen beraren ezagutza gehiagorik ez da teorikoki ere posible. Nire mahaiaren agerpena osatzen duten zentzumen-datuak neronek bitartekorik gabe ezagutzen ditudan gauzak dira, hau da, diren bezala zuzen-zuzenean ezagutzen ditudan gauzak dira.

Aitzitik, mahaiaren ezagutza –mahaia objektu fisiko gisa– ez da ezagutza zuzena. Ezagutza hori, den bezalakoa izanik, mahaiaren agerpena osatzen duten zentzumen-datuak bitartekorik gabeko ezagutzaren bidez lortzen da. Absurdoan erori gabe mahaia ote dagoen zalantzan jar daitekeela ikusi dugu, baina zentzumen-datuak ezin dira zalantzan jarri. Mahaiaren nire ezagutza «deskribapenen bidezko ezagutza» deritzogun motakoa da. Mahaia «honelako-eta-horrelako zentzumen-datuak kausatzen dituen objektu fisikoa» da. Adierazpen horrek mahaia zentzumen-datuak bitartez *deskribatzen du*. Mahaiari buruz zerbait jakiteko, mahaia bera bitartekorik gabe ezagutzen ditugun gauzekin lotzen duten egiak ezagutu behar ditugu: «honelako-eta-horrelako zentzumen-datuak kausa objektu fisiko bat dela» jakin behar dugu. Ez dago gogo-egoerarik, zeinean mahaiaz zuzenean ohartzen baidakara; mahaiaren gure ezagutza osoa *egien* ezagutza da benetan, eta mahaia den benetako gauza hori ez da, zorrotz mintzatuz gero, guk inondik ere ezagutzen dugun ezer. Guk deskribapen bat ezagutzen dugu, eta jakin badakigu deskribapen hori apli-

ka dakioken objektu bakar bat dagoela, nahiz eta guk objektua bera zuzenean ezagutzen ez dugun. Kasu horretan, objektuaren gure ezagutza deskribapenen bidezko ezagutza dela esaten dugu.

Gure ezagutza osoak, bai gauzen ezagutzak bai egien ezagutzak, bitartekorik gabeko ezagutza hartzen du bere oinarritzat. Hortaz, garrantzitsua da aztertzea ea zeintzuk diren bitartekorik gabe ezagut ditzakegun gauzak.

Dagoeneko ikusi dugun bezala, bitartekorik gabe ezagutzen ditugun gauzen artean zentzumen-datuak daude; izan ere, hori da bitartekorik gabeko ezagutzaren adibiderik agerikoena eta nabariena. Baina hori adibide bakarra izango balitz, den baino askoz murriztagoa litzateke gure ezagutza. Gure zentzumenei orain agertzen zaiena bakar-bakarrik ezagutuko genuke: ezin izango genuke jakin ezer iraganari buruz, ezta iraganik izan zenik ere. Ezin izango genituzke ezagutu gure zentzumen-datuei buruzko egiak; izan ere, ikusiko dugun bezala, egien ezagutza orok funtsean zentzumen-datuen izaera ez bezalakoa duten gauzen ezagutzaren beharra dauka, hainbatetan «ideia abstraktuak» izendatzen ditugun gauzen ezagutzaren beharra, hain zuzen ere. Dena dela, guk horiei «unibertsalak» esango diegu. Beraz, gure ezagutzaren analisi onargarria eta egokia lortu nahi baldin badugu, zentzumen-datuen ezagutza ez ezik, bestelako gauzen bitartekorik gabeko ezagutza ere aintzat hartu behar dugu.

Zentzumen-datuetatik harantzago aintzat hartu behar den lehenengo hedapena *oroimenaren* bidezko ezagutzarena da. Garbi dago maiz gogoratzen dugula ikusi duguna edo entzun duguna edo beste modu batean gure zentzumenei agertu zaiena, eta horrelako kasuetan gogoratzen dugunaz oraindik ere zuzen-zuzenean ohartzen gara, nahiz eta iraganeko gauza bezala –ez, ordea, oraingoa bezala– agertzen den. Oroimenaren bidezko ezagutza zuzena iraganari buruzko ezagutza oro-ren iturria da: hori gabe inferentziaren bidez iragana ezagutze-

rik ez legoke, ez baikenuke inolaz ere jakiterik izango inferi genezakeen gauzarik ba ote zegoen iraganean.

Aintzat hartzeko hurrengo hedapena *introspekzioaren* bidezko ezagutzarena da. Gauzez ez ezik, gauzez ohartzeaz ere ohartzen gara sarritan. Eguzkia ikusten dudanean, Eguzkia ikusi izanaz ohartzen naiz sarritan; hortaz, «nik Eguzkia ikusi izana» gertaldia bitartekorik gabe ezagutzen dudana objektua da. Janaria nahi dudanean, nire jateko nahiaz ohar naiteke; hortaz, «nire jateko nahia» gertaldia bitartekorik gabe ezagutzen dudana objektua da. Antzeko modu batean, atsegina edo mina sumatu izanaz ohar gaitezke, eta, oro har, gure gogamenetan jazotako gertaldiez ere bai. Autokontzientzia izenda daitekeen bitartekorik gabeko ezagutza hori gogo-gauzen ezagutza ororen iturria da. Garbi dago gure gogamenetan bertan gertatzen dena bakarrik dela zuzen-zuzenean ezagut daitekeena. Beste pertsonen gogamenetan gertatzen dena haien gorputzak haitemanez ezagutzen dugu, hau da, haien gorputzekin lotuta dauden eta guregan dauden zentzumen-datuen bitartez. Baina geure gogamenetako edukien bitartekorik gabeko ezagutzari esker ez balitz, ez ginateke gai izango besteen gogamenak irudikatzeke eta, ondorioz, ez ginateke inoiz iritsiko haiek ere gogamenak dituztela jakitera. Gizakia animaliangandik bereizten duen gauzetako bat autokontzientzia dela suposatzeak normalea dirudi: animaliek, eman dezagun, nahiz eta zentzumen-datuen ezagutza duten, inoiz ez dira ohartuko ezagutza horretaz. Ez dut esan nahi animaliek beren existentzia *zalantzan jartzen dutela*. Esan nahi dut animaliek ez dutela inoiz kontzientziarik izaten animaliek berek dituzten sentipenez eta sentimenduez, eta, ondorioz, ezta haiek (beren sentipenen eta sentimenduen subjektuek) duten existentziaz ere.

Gure gogamenetako edukien ezagutzaz mintzatu gara *autokontzientzia* gisa ulertuta, baina hori ez da, noski, norberaren *buruaz* kontzientzia edukitzea: autokontzientzia pentsamendu eta sentimendu partikularrez kontzientzia edukitzea da.

Arazo latza da norberaren burua bitartekorik gabe ezagutzen ote dugun jakitea, pentsamendu eta sentimendu partikularrak bitartekorik gabe ezagutzen ote ditugun auziaren aldean, eta ez litzateke zuhurra izango baiezko erantzuna ematea. Geure baitan arretaz aztertzen ahalegintzen garenean beti aurkitzen dugu, antza, pentsamendu edo sentimendu partikular bat, eta ez, ordea, pentsamendu edo sentimendu hori duen «ni»-a. Hala eta guztiz ere, «ni»-a bitartekorik gabe ezagutzen dugula pentsatzeko arrazoi batzuk badaude, nahiz eta zaila den ezagutza hori beste gauzetatik askatzea. Nolako arrazoia dagoen argitzearren, ikus dezagun, une batez, pentsamendu partikularren bitartekorik gabeko ezagutzak bere barnean jasotzen duena.

«Nik Eguzkia ikusi izana» gertaldia bitartekorik gabe ezagutzen dudanean, garbi dago elkarrekin erlasionatutako bi gauza desberdinen ezagutza dudala. Batetik, Eguzkia niretzat errepresentatzen duen zentzumen-datua dago, eta, bestetik, zentzumen-datu hori dakusana dago. Bitartekorik gabeko ezagutza orok, hala nola Eguzkia errepresentatzen duen zentzumen-datuaren nire ezagutzak ezagutzen duen pertsonaren eta pertsona horrek ezagutzen duen objektuaren arteko erlazioa dirudi, argi eta garbi. Bitartekorik gabeko ezagutzaren kasu bat nik bitartekorik gabe ezagut dezakedan kasua denean (Eguzkia errepresentatzen duen zentzumen-datuaren bitartekorik gabeko ezagutza bitartekorik gabe ezagutzen dudanean bezala), garbi dago bitartekorik gabe ezagutzen dudana pertsona ni neu naizela. Hortaz, Eguzkia ikusi izanaren gertaldia bitartekorik gabe ezagutzen dudanean, ezagutzen dudana gertakari osoa haxe da: «nire burua+bitartekorik gabe ezagutzen ari+zentzumen-datua».

Gainera, «ni zentzumen-datua bitartekorik gabe ezagutzen ari naiz» dioen egia ezagutzen dugu. Zaila da ulertzea nola ezagut dezakegun egia hori edo, areago, haren bidez zer esan nahi dugun, «ni» izendatzen dugun zerbait bitartekorik gabe ezagutu ezean. Ez dirudi beharrezkoa denik suposatzea gutxi-

asko iraunkorra den pertsona bat (gaur eta atzo gauza bera den hori) bitartekorik gabe ezagutzen dugula, baina badirudi bitartekorik gabe ezagutu behar dugula gauza hori, zeinak Eguzkia baitakusa eta zentzumen-datuen bitartekorik gabeko ezagutza baitauka, gauza horren zerizana edozein izanik. Beraz, zentzuren batean badirudi geure esperientzia partikularrez gain norberaren Buruaren bitartekorik gabeko ezagutza eduki behar dugula. Dena dela, auzia zaila da, eta bi aldetatik argudio korapilatsuak aurkez daitezke. Horrenbestez, *seguru asko*, norberaren buruaren bitartekorik gabeko ezagutza egon arren, ez da zuhurrak baiestea ezagutza hori zalantzarik gabe egon badagoela.

Ondorioz, honela labur dezakegu existitzen diren gauzen bitartekorik gabeko ezagutzaz esandakoa. Sentipenean kanpo-zentzumenetako datuen ezagutza dugu, eta introspektzioan barne-zentzumena izenda dezakegun zentzumeneko datuena (pentsamenduak, sentimenduak, nahiak, eta abar); oroimenean kanpo-zentzumenetako nahiz barne-zentzumeneko datuak izan diren bitartekorik gabeko ezagutza dugu. Gainera, nahiz eta ziurra ez izan, gauzez ohartzten den eta gauzak nahi dituen norberaren Burua bitartekorik gabe ezagutzea litekeena da.

Existitzen diren gauza partikularrak bitartekorik gabe ezagutzeaz gainera, *unibertsalak* deritzen gauzak, hau da, ideia orokorrak ere, bitartekorik gabe ezagutzen ditugu; besteak beste, *zuritasuna*, *aniztasuna*, *senidetasuna*, eta abar. Perpaus oso guztiek gutxienez unibertsal bat adierazten duen hitz bat eduki behar dute osagai gisa, aditz guztiek unibertsala den esanahia baitute. Geroago, 9. kapituluan, unibertsaletara itzuliko gara. Oraingoz, kontuz eta arretaz ibili behar dugu partikularra eta existentia dena baino ezagutzerik ez dagoela dioen suposizioarekin. Unibertsalez ohartzeari *kontzeptuaz jabetzea* esaten zaio, eta unibertsalari –zeinaz ohartzten baikara– *kontzeptua* esaten zaio.

Ikusi dugu bitartekorik gabe ezagutzen ditugun objektuen artean ez dugula sartzen ez objektu fisikorik (zentzumen-

datuak bai, ordea) ez beste jendearen gogamenik. Gauza horiek «deskribapenen bidezko ezagutza» deritzogunaren bitartez ezagutzen ditugu; orain hori aztertuko dugu.

«Deskribapen» hitzaren bitartez honako forma duen adierazpena adierazi nahi dut: «honelako-eta-horrelako bat» edo «honelako-eta-horrelakoa».<sup>2</sup> «Honelako-eta-horrelako bat» forma duen adierazpenari deskribapen «anbigua» esango diot; «honelako-eta-horrelakoa» forma duen adierazpenari deskribapen «mugatua» esango diot. Hala, «gizaki bat» deskribapen anbigua da, eta «burdinazko maskara duen gizona» deskribapen mugatua da. Deskribapen anbiguekin loturik dauden zenbait arazo daude, baina ez ditugu aintzat hartuko, ez baitagozkio eztabaidatzen ari garen auziari. Auzia da ea zein den objektuen ezagutzaren zerizana deskribapen mugatuari dagokion objektu bat dagoela dakigunean, nahiz eta guk objektu hori *bitartekorik gabe ez ezagutu*. Arazo hori deskribapen *mugatuei* bakarrik dagokie. Aurrerantzean, bada, «deskribapen mugatuak» esan nahi dugunean «deskribapenak» baino ez dugu esango. Hala, deskribapen batez «honelako-eta-horrelakoa» forma duen edozein adierazpen ulertu behar dugu.

Objektu bat «deskribapenen bidez ezagutzen» dugula esango dugu objektu hori «honelako-eta-horrelakoa» dela dakigunean, hau da, propietateren bat daukan objektu bat, eta ez gehiago, dagoela dakigunean; eta horrek, orokorrean, berekin dakar objektu bera bitartekorik gabe ezagutzen ez dugula. Jakin badakigu burdinazko maskara duen pertsona existitu zela, eta berorri buruz zenbait proposizio dakizkigu; alabaina, ez dakigu nor izan zen. Badakigu boto gehienak lortuko dituen hautagaia hautatua izango dela, eta kasu horretan baliteke hautagaia den eta boto gehienak benetan lortuko dituen pertsona guk bitartekorik gabe ezagutzea (beste pertsona bat ezagut dezakegun zentzu bakar horretan). Haatik, ez dakigu nor izango den hautatua hautagaien artean; alegia, ez dugu ezagutzen honako forma duen proposiziorik: «boto gehienak lortuko

dituen hautagaia A da» (non hautagaietako bat A izenekoa den). Honelako-eta-horrelakoari buruz «deskribapenen bidezko ezagutza soila» daukagula esango dugu, «*a* da honelako-eta-horrelakoa» dioen proposiziorik ez dugunean ezagutzen ere (non *a* bitartekorik gabe ezagutzen dugun zerbait den); hori guztia honelako-eta-horrelakoa existitzen dela jakin arren, eta benetan honelako-eta-horrelakoa den objektua bitartekorik gabe ezagutzea posible izan arren.

«Honelako-eta-horrelakoa existitzen da» diogunean, honelako-eta-horrelakoa den objektu bakar bat dagoela esan nahi dugu. Honako proposizioak, alegia, «*a* da honelako-eta-horrelakoa», esan nahi du *a*-k, eta *a*-k bakarrik, honelako-eta-horrelako propietatea daukala. «A jauna hautes-barruti horretako hautagai unionista da» proposizioak esan nahi du «A jauna hautes-barruti horretako hautagai unionistetako bat da, eta hautagai unionista den beste inor ez dago». «Hautes-barruti horretako hautagai unionista existitzen da» proposizioak esan nahi du «baten bat hautes-barruti horretako hautagaia da, eta hautagai unionista den beste inor ez dago». Hortaz, honelako-eta-horrelakoa den objektu bat bitartekorik gabe ezagutzen dugunean, honelako-eta-horrelakoa existitzen dela badakigu; alabaina, honelako-eta-horrelakoa existitzen dela jakin dezakegu honelako-eta-horrelakoa dela dakigun inolako objekturik bitartekorik gabe ezagutzen ez dugunean, baita honelako-eta-horrelakoa benetan den inolako objekturik bitartekorik gabe ezagutzen ez dugunean ere.

Hitz arruntak ez ezik, izen bereziak ere deskribapenak dira eskuarki. Izan ere, izen berezi bat zuzen erabiltzen duen pertsona baten gogameneko pentsamendua orokorrean esplizituki adieraz daiteke izen berezia deskribapen batez ordezkatzuz gero. Are gehiago, pentsamendua adierazteko behar den deskribapena pertsona batengandik bestearengana aldatzen da, baita pertsona berarentzat ere une desberdinetan. Iraunkorra den gauza bakarra (izena zuzen erabiltzen baldin bada) izena

aplikatzen zaion objektua da. Baina horrek iraunkor jarraitzen baldin badu, tartean sartu den deskribapen partikularrak eskuarki ez du inolako desberdintasunik eragiten izena agertzen den proposizioaren egiari edo faltsutasunari dagokienez.

Har ditzagun adibide batzuk. Har ditzagun Bismarcki buruzko zenbait baieztapen. Norberak bere burua bitartekorik gabe ezagut dezakeela onartuz gero, Bismarckek berak bitartekorik gabe ezagutzen zuen pertsona partikularra zuzenean izendatzeko bere izena erabil zezakeen. Kasu horretan, berak bere buruari buruzko judizio bat egingo balu, Bismarck bera judizioaren osagai bat izan liteke. Egoera horretan, izen bereziak beti beretzat nahi izan duen erabilera zuzena du, alegia, objektu bat baino ez luke izendatuko, ez, ordea, objektuaren deskribapen bat. Haatik, Bismarck ezagutu zuen pertsona batek Bismarcki buruzko judizio bat egingo balu, egoera desberdina litzateke. Pertsona horrek zentzumen-datuak bitartekorik gabe ezagutu zituen, zeinak Bismarcken gorputzarekin erlazionatuta baitzeuden (era zuzenean erlazionatuta, eman dezagun). Haren gorputza, objektu fisiko gisa, eta, are gehiago, haren gogamena zentzumen-datu horiekin erlazionatuta zeuden gorputz eta gogamen gisa ezagutuak izan ziren. Hau da, deskribapenen bidez izan ziren ezagutuak. Lagun batek gizon horrengan pentsatzen duenean, azken horren agerpenak dituen ezaugarrien artean zeintzuk igaro diren lagunaren gogamenera, neurri handi batean, jakina, mentura kontua da; hala, lagunaren gogamenean benetan dagoen deskribapena akzidentala da. Punturik garrantzitsuena hauxe da: lagunak badaki deskribapen horiek guztiak izaki berari aplikatzen zaizkiola, nahiz eta izaki hori bitartekorik gabe ez ezagutu.

Guk, Bismarck ezagutu ez genuenok, hari buruzko judizio bat egiten dugunean, gure gogameneko deskribapena seguru asko ezagutza historikoz osatutako sorta gutxi-asko lausoa izango da (kasu gehienetan, ezagutza hori Bismarck identifikatzeko behar dena baino handiagoa da). Baina, azalpen moduan,

demagun Bismarckengan honela pentsatzen dugula: «alemaniar inperioko lehenengo kantzeleria». Horko hitz guztiak abstraktuak dira, «alemaniar» izan ezik. «Alemaniar» hitzak, berriro ere, pertsona desberdinentzat esanahi desberdinak izango ditu. Batzuei hitz horrek Alemanian barrena egindako bidaiak gogoraziko dizkie, bestetazuei Alemaniak mapan duen itxura, eta abar. Alabaina, deskribapen bat lortu nahi baldin badugu, zeinari buruz aplikagarria dela baitakigu, noizbait behartuta egongo gara bitartekorik gabe ezagutzen dugun partikular bati erreferentzia egitera. Halako erreferentzia dago iragana, orainaldia eta etorkizuna (data zehatzak ez bezala), edo hemen eta hor aipatzen direnetan, baita beste batzuek esan digutenetan ere. Hortaz, badirudi, modu batean edo bestean, deskribapen batek –zeinari buruz partikular bati aplika dakiokela baitakigu– bitartekorik gabe ezagutzen dugun partikular baten aipamena egin behar duela, deskribatutako gauzari buruzko gure ezagutza ez baldin bada deskribapenetik *logikoki* ondorioztatzen dena soilik. Esate baterako, «gizakien artean bizitzarik luzeena izan duena» bere barnean unibertsalak bakarrik hartzen dituen deskribapena da; deskribapen hori gizakiren bati aplikatu behar zaio, baina gizaki horri buruz ezin dugu deskribapenak ematen digun ezagutzatik harantzago doan inolako judiziorik egin. Haatik, «alemaniar inperioko lehenengo kantzeleria diplomatiko argia izan zen» esaten baldin badugu, gure judizioaren egiaz bitartekorik gabe ezagutzen dugun zerbaiten kariaz bakarrik (eskuarki entzun dugun edo irakurri dugun lekukotasun baten kariaz) egon gaitezke ziur. Besteei jakinarazten diegun informazioaz gain, Bismarcki buruzko informazioaz gain (zeinak gure judizioari garrantzia ematen baitio), guk benetan daukagun pentsamenduak partikular bat edo gehiago ditu osagai gisa, eta, bestela, haren osagai guztiak kontzeptuak dira.

Erabiltzen direnean, lekuen izen guztiek –Londres, Ingalaterra, Europa, Lurra, Eguzki-sistema–, antzeko modu batean berekin ekartzen dituzte guk bitartekorik gabe ezagu-

tzen ditugun partikular batean edo gehiagotan oinarritzen diren deskribapenak. Nire susmoa da Unibertsoak ere, metafisika ulertzen den gisan, partikularrekiko lotura halakoak ekartzen dituela berekin. Logikan, ordea, non ez garen arduratzen existitzen denaz bakarrik, existi edo izan daitekeen edo-zertaz baizik, ez dira partikular errealak aipatzen.

Badirudi, deskribapenen bidez bakarrik ezagutzen dugun zerbaiti buruzko baieztapen bat egiten dugunean, gure baieztapena egiteko *asmoa daukagula* deskribatutako gauza errealarari buruz zerbait esateko, ez, ordea, deskribapenaren bitartez esaten omen duguna esateko. Hau da, ahal bagenu, Bismarcki buruz zerbait esaten dugunean Bismarckek berak bakarrik egin dezakeen judizioa egin nahiko genuke; alegia Bismarck bera osagaitzat duen judizioa. Horri dagokionez gure porrota ezinbestekoa da, Bismarck erreala guretzat ezezaguna baita. Baina guk badakigu B objektu bat badagoela, Bismarck izenekoa, eta B diplomatiko argia izan zela. Baieztatu nahiko genukeen proposizioa honela *deskriba* genezake, alegia, «B diplomatiko argia izan zen», non B Bismarck izan zen objektua den. Bismarck «alemaniar inperioko lehenengo kantzalaria» bezala deskribatzen baldin badugu, baieztatu nahiko genukeen proposizioa honela *deskriba* daiteke: «alemaniar inperioko lehenengo kantzalaria izan zen objektu errealarari dagokionez, proposizioak baiesten du objektu hori diplomatiko argia izan zela». Deskribapen desberdinak erabili arren, komunikatzeko gaitasuna ematen diguna hauxe da: badakigu Bismarck errealarari buruzko proposizio egiazko bat dagoela, eta, deskribapena alda dezakegun arren, (baldin eta deskribapena zuzena bada) deskribatutako proposizioa oraindik ere proposizio bera dela ere badakigu. Deskribatzen den eta, halaber, egiazkoa dela dakigun proposizio hori da interesatzen zaiguna; baina guk proposizioa bera bitartekorik gabe ez dugu ezagutzen, eta *berori* ez dugu ezagutzen, nahiz eta berori egiazkoa dela dakigun.

Partikularren bitartekorik gabeko ezagutzatik urruntze-ko zenbait etapa daudela ikusiko dugu: jendeak ezagutu zuen Bismarck hori; historiaren bitartez bakarrik ezagutu dutenen Bismarck hori; burdinazko maskara duen pertsona hori; giza-kien artean bizitzarik luzeena izan duena. Horiek pixkanaka gero eta urrunago daude partikularren bitartekorik gabeko ezagutzatik; lehenengoa, beste pertsona bati buruzkoa izan arren, bitartekorik gabeko ezagutzatik ahal den bezain hurbil dago; bigarrenean oraindik ere «Bismarck nor izan zen» dakigula esango genuke; hirugarrenean burdinazko maskara duen pertsona nor zen ez dakigu, nahiz eta berari buruz hainbat proposizio jakin ditzakegun, zeinak ez baitira deduzigarriak burdinazko maskara bat janzten zuela deskribatzen duen gertakari-tik; laugarrenean, azkenean, ez dakigu ezer gizaki horren defini-ziotik logikoki deduzigarriak diren gauzetatik harantzago. Unibertsalen erresuman ere antzeko hierarkia dago. Unibertsal asko, partikular asko bezalaxe, deskribapenen bidez bakarrik ezagutzen ditugu. Baina kasu horretan, partikularren kasuan bezalaxe, deskribapenen bidez ezagutzen denari dagokion eza-gutza, azken buruan, erreduzigarria da bitartekorik gabe eza-gutzen denari dagokion ezagutzara.

Barnean deskribapenak dituzten proposizioen analisira-ko funtsezko printzipioa honako hau da: *uler dezakegun pro-posizio orok bitartekorik gabe ezagutzen ditugun osagaiez osa-tua izan behar du erabat.*

Ez gara saiatuko une honetan funtsezko printzipio horren aurka proposa daitezkeen kontrako arrazoi guztiei erant-zuna ematen. Oraingoz, garbi utzi nahi dugu kontrako arrazoi horiei modu batean edo bestean erantzuna emateak posible izan behar duela, nekez pentsa baitaiteke judizio bat egin deza-kegula edo suposizio bat hausnar dezakegula juzgatzen edo suposatzen duguna zer den jakin gabe. Erabiltzen ditugun hitzei esanahiren bat lotu behar diegu, zarata hutsa egin beha-rrean esanguratsua den modu batean hitz egin nahi baldin

badugu; eta gure hitzei lotzen diegun esanahiak bitartekorik gabe ezagutzen dugun zerbait izan behar du. Hortaz, esaterako, Julio Zesarri buruz baieztapen bat egiten dugunean, garbi dago Julio Zesar bera ez dagoela gure gogamenaren aurrean, ez baitugu berori bitartekorik gabe ezagutzen. Julio Zesarren *deskribapenen* bat daukagu gogoan: «martxoaren idusean hil zuten gizona»,<sup>3</sup> «erromatar inperioaren sortzailea», edo, agian soil-soilik, «*Julio Zesar* izena duen gizona». (Azken deskribapen horretan *Julio Zesar* zarata edo irudi mota bat da, guk bitartekorik gabe ezagutzen duguna.) Horrela, gure baieztapenak ez du guztiz esan nahi itxuraz esan nahi duena; esan nahi du bitartekorik gabe ezagutzen ditugun partikularrez eta unibertsalez soilik osatutako Julio Zesarren deskribapenen bat bere barnean duen zerbait, ez, ordea, bere barnean Julio Zesar bera duen zerbait.

Deskribapenen bidezko ezagutzaren garrantzi nagusia da aukera ematen digula gure esperientzia pribatuen mugetatik harantzago joateko. Nahiz eta jakin ditzakegun egia bakarrak bitartekorik gabeko ezagutzan esperimentatu ditugun termino- ez soilik osatuta dauden, sekula esperimentatu ez ditugun gauzen deskribapenen bidezko ezagutza ere eduki dezakegu. Zuzen-zuzeneko gure esperientzien esparru estua kontuan izanik, emaitza hori egundokoa da, eta hori ulertua izan arte gure ezagutzaren zati handi batek misteriotsua izaten jarraituko du, eta, ondorioz, zalantzazkoa izaten ere bai.



## 6.

# INDUKZIOARI BURUZ

Aurreko eztabaidetan, ia guztietan, existentziaren ezagutzaren bidean dauzkagun datuak argitzen ahalegindu gara. Unibertsoa zenbait gauzari buruz existitzen direla badakigu bitartekorik gabe ezagutzen ditugulako; zeintzuk dira horiek? Orain arte, gure erantzuna izan da geure zentzumen-datuak bitartekorik gabe ezagutzen ditugula, baita, seguru asko, norberaren burua ere. Horiek existitzen direla jakin badakigu. Gogoratzen ditugun iraganeko zentzumen-datuak iraganean existitu zirela jakin badakigu. Ezagutza horrek gure datuekin hornitzen gaitu.

Alabaina, datu horietatik abiatuz inferentziak egiteko gai izatekotan (materiaren, beste jendearen, gure oroimena abian jarri aurretiko iraganaren edo etorkizunaren existentziaren berri edukitzekotan), motaren bateko printzipio orokorrak ezagutu behar ditugu, horrela haien bitartez aipatutako inferentziak burutu ahal izateko. Jakin behar dugu motaren bateko gauza baten (A-ren) existentzia beste mota bateko gauza baten (B-ren) existentziaren zeinua dela, eta B eta A aldiberekoak izan daitezke edo B A baino lehenago edo geroago gerta daiteke, esate baterako, trumoa lehenagotik existitzen den txi-

mistaren existentziaren zeinua den bezalaxe. Hori jakingo ez bagenu, ezingo genuke gure ezagutza gure esperientzia pribatu-  
tuen esparrutik harantzago inoiz hedatu; eta esparru hori, ikusi  
dugun bezala, biziki mugatua da. Orain aztertu behar dugun  
arazoa da ea hedapen hori posible ote den, eta, hala baldin  
bada, nola burutu daitekeen.

Har dezagun argibide gisa gutariko inork inolaz ere  
zalantzan jartzen ez duen gai hau. Biharamunean Eguzkia ater-  
rako dela ziurtzat jotzen dugu guk guztiok. Zergatik? Uste hori  
iraganeko esperientziaren emaitza itsu soila al da? Edo uste  
hori, zentzuzko uste gisa, justifika al daiteke? Mota horretako  
uste bat zentzuzkoa den edo ez juzgatzeko testa aurkitzea ez da  
erraza, baina jakin dezakegu bederen zer nolako uste oroko-  
rrak liratekeen nahikoak, egiazkoak balira, biharamunean  
Eguzkia aterako dela dioen judizioa justifikatzeko, baita gure  
ekintzen oinarrietan dauden antzeko beste judizio asko justifi-  
katzeko ere.

Galdetuko baligute zergatik uste dugun biharamunean  
Eguzkia aterako dela, garbi dago berez honako hau erantzun-  
go genukeela: «beti, egunero, ateratzen delako». Etorkizunean  
Eguzkia aterako dela baieztatzen duen uste sendoa daukagu  
iraganean ere atera egin delako. Orain arte bezala Eguzkiak  
ateratzen jarraituko duela baieztatzen duen gure ustearen zer-  
gatia eskatzen bazaigu, orduan higiduraren legeei helduko  
diegu: «Lurra, esango genuke, aske biraka dabilen gorputza  
da, eta horrelako gorputzek, kanpoaldeko zerbaitek oztopatu  
ezean, biratzeari ez diote utziko, eta gaurdanik bihar arte Lurra  
oztopatuko duen ezer ez dago kanpoaldean». Jakina, zalantzan  
jar zitekeen ea gu erabat ziur ote gauden oztopatuko duen ezer  
egon ez izanaz, baina hori ez da zalantza interesgarria.  
Zalantza interesgarria da ea higiduraren legeek bihar arte inda-  
rrean jarraituko ote duten. Zalantza hori sortuz gero, Eguzkia  
ateratzeari buruzko zalantza sortu zeneko egoera berean egon-  
go gara.

Higiduraren legeek indarrean jarraituko dutela uste izateko daukagun arrazoi *bakarra* da gaurdaino indarrean egon direla, iraganaren gaineko ezagutzak juzgatzeko gaitasuna ematen digun heinean bederen. Egia da iraganean higiduraren legeen aldeko ebidentzien multzo handiagoa dugula, Eguzkia ateratzearen aldekoa baino, Eguzkia ateratzea higiduraren legeak asebetetzearen kasu partikular bat baino ez baita, eta zenbatezinak diren beste kasu partikularrak ere badaude. Baina benetako galdera hau da: iraganean lege bat asebate den kasuen *edozein* kopuruk etorkizunean ere lege hori asebeteko den ebidentziarik ematen al digu? Erantzuna ezezkoa baldin bada, garbi dago ez dugula inolako oinarririk bihar Eguzkia aterako dela espero izateko, edo gure hurrengo otorduan jango dugun ogiak ez gaituela pozoituko espero izateko, ezta gure eguneroko bizitzak kontrolatzen dituzten eta ozta-ozta kontzienteak diren beste aurreikuspen horien esperoan egoteko ere. Kontuan hartu behar da horrelako aurreikuspenak *probableak* baino ez direla; horregatik, haiek *ezinbestean* asebeteko direla erakusten duen frogarik ez dugu bilatu behar. Bilatu behar den bakarra da haiek *seguru asko* asebeteko direla dioen ikuspegiaren aldeko arrazoiren bat.

Dena dela, arazo hori jorratzeko, lehenik eta behin, bereizketa garrantzitsu bat egin behar dugu; hori egin gabe berehala egongo ginateke murgilduta irteerarik gabeko nahasketan. Esperientziak gaurdaino erakutsi digu molde bereko segidaren bat edo baterako existentziaren bat sarritan errepikatzea *kausa* bat izan dela hurrengo unean segida edo baterako existentzia bera espero izateko. Halako itxura duen janariak halako zaporea du eskuarki, eta, gure aurreikuspenei dagokierik, kolpe latza izaten da itxura ezagun hori zapore ez-ohiko batekin lotuta dagoela aurkitzen dugunean. Ikusten ditugun gauzak, ohituraren poderioz, ukimen-sentipen batzuei lotuta agertzen zaizkigu, eta horiek espero ditugu gauza haiek ukitzen ditugunean; mamu batek eragiten duen beldurretako bat

da (mamuei buruzko hainbat istoriotan) hark ez digula eragiten ukimen-sentipenik. Atzerrira lehenengo aldiz joaten den jende ezjakina hainbeste harritzen da bertan bere ama-hizkuntza ulertzen ez delako, ezen sinestezina gertatzen baitzaio.

Elkartze mota hori ez da mugatzen gizakien kasura; animalien ere oso nabarmena da. Bide batetik maiz eraman dugun zaldiak kontra egingo du beste norabide batetik eramaten saiatzen garenean. Abereek bazka espero izaten dute eskuarki bazka ematen dien pertsona ikusten dutenean. Uniformetasunaren aurreikuspen gordin samar horiek guztiek okerrak izateko joera izaten dute. Oiloari bere bizitzako egun guztietan bazka eman dion pertsonak azkenean hari lepoa bihurritzen dio, oiloari izadiaren uniformetasunari buruzko ikuspegi landuago bat komeni zekiokeela erakutsiz.

Aurreikuspen horiek, dena dela, egon badaude, nahiz eta okerrak izan daitezkeen. Gauza bat behin eta berriro gertatu izanak animaliek eta gizakiek hori berriro gertatuko dela uste izatea eragiten du. Hortaz, gure senek, dudarik gabe, Eguzkia bihar ere aterako dela pentsarazten digute, baina gure egoera agian ez da ustekabeen lepoa bihurritu zioten oiloarena baino hobea. Ondorioz, bi gertakari bereizi behar ditugu: batetik, iraganeko uniformetasunak etorkizunari begira aurreikuspenak *kausatzen ditu*, eta, bestetik, horrelako aurreikuspenen balioz-kotasunari buruzko galdera sortu eta gero, galde dezakegu aurreikuspen horiei balio bat esleitzeko zentzuzko oinarrien bat ote dagoen.

Eztabaidatu behar dugun arazoa da ea «izadiaren uniformetasuna» deritzogun horretan sinesteko arrazoiren bat ote dagoen. Izadiaren uniformetasunari buruzko ustea hauxe da: gertatu den guztia edo gertatuko den guztia *inolako* salbuespenik ez duen lege orokorren baten kasu partikular bat dela dioen ustea. Aintzat hartu ditugun aurreikuspen gordin horiek guztiek salbuespenak dituzte, eta, ondorioz, beroriei heltzen dietenei huts egiteko joera dute. Alabaina, zientziak eskuarki onar-

tzen du, lan hipotesi gisa bederen, salbuespenak dituzten erregela orokorrak salbuespenik ez duten erregela orokorreztatik ordezkatu daitezkeela. «Airean dauden euskarririk gabeko gorputzak erortzen dira» erregela orokorra da, eta globoak eta hegazkinak haren salbuespenak dira. Haatik, gorputz gehienak erortzen direla azaltzen duten higiduraren legeak eta grabitatearen legeak globoak eta hegazkinak igo daitezkeela ere azaltzen dute; hortaz, azken horiek ez dira higiduraren legeen eta grabitatearen legearen salbuespenak.

Biharamunean Eguzkia aterako dela baieztatzen duen ustea faltsutua izan liteke, Lurrak bat-batean bere biraketa deuseztatuko lukeen gorputz handi bat ukituko balu; baina halako gertaldi batek ez lituzke apurtuko higiduraren legeak eta grabitatearen legea. Zientziaren eginbeharra da higiduraren legeak eta grabitatearen legea bezalako uniformetasunak aurkitzea, hain zuzen ere, gure esperientzia zabaltzen badugu ere salbuespenik ez duten uniformetasunak. Bilaketa horri dagokionez, zientziak arrakasta aipagarria izan du, eta onargarria da horrelako uniformetasunak orain arte indarrean egon direla. Horrek, berriro, honako galdera hau egitera eramaten gaitu: kontuan izanik uniformetasun horiek iraganean beti indarrean egon direla, ba al dugu arrazoirik bat etorkizunean ere indarrean egongo direla suposatzeke?

Argudiatu izan da etorkizuna iraganaren antzekoa izango dela uste izateko arrazoirik badugula; izan ere, etorkizuna izan zena behin eta berriro iragan bihurtu da, eta beti izan da iraganaren antzekoa. Beraz, etorkizunaren esperientzia berritan badugu, hasiera batean etorkizuna izan ziren aldiuneeen eta iraganeko etorkizunak izenda ditzakegun aldiuneeen esperientzia, hain zuzen ere. Baina argudio horrek berriro ekartzen du gogora auzian daukagun galdera. Guk iraganeko etorkizunen esperientzia dugu, ez, ordea, etorkizuneko etorkizunen esperientzia, eta galdera hau da: etorkizuneko etorkizunak iraganeko etorkizunen antzekoak al dira? Galdera hori ezin da eran-

tzun iraganeko etorkizunak bakarrik aintzat hartzen dituen argudio baten bitartez. Horrenbestez, oraindik ere printzipio bat bilatu behar dugu, hain zuzen ere, iraganak jarraitzen dituen lege berak etorkizunak ere jarraituko dituela jakiteko gaitasuna emango digun printzipioren bat.

Galdera horretan etorkizuna aipatzea ez da nahitaezkoa. Galdera bera sortzen da gure esperientzian indarrean diren legeak iraganeko gauzei aplikatzen dizkiegunean, gogoan izanik gauza horien esperientziarik ez dugula; esate baterako, geologian edo Eguzki-sistemaren jatorriaz arduratzen diren teorian. Benetan egin behar dugun galdera hau da: «bi gauza sarritan elkartuta daudela ikusi dugunean, eta ez dugunean ezagutzen ezta kasu bat ere, zeinean bi horiek elkartuta ez baitaude, kasu berri batean bietako bat gertatzeak bestearen esperoan egoteko oinarri egokia ematen al digu?» Galdera horri emango diogun erantzunaren mendean egon behar dute etorkizunari begira dauzkagun aurreikuspen guztien baliozkotasunak, indukzioaren bitartez lortzen diren emaitza guztiek eta funtsean gure eguneroko bizitzaren oinarrietan dauden ia uste guztiek.

Onartu beharra dago, lehenik eta behin, bi gauza elkarrekin sarritan aurkitu izana, eta inoiz ez aparte, berez ez dela nahikoa aztertuko dugun hurrengo kasuan ere elkarrekin aurkituko ditugula *frogatzeko* modu eztaba daezinean. Hau da gehien espero dezakeguna: gauzak zenbat eta sarriago elkarrekin agertu, orduan eta probableagoa izango da beste une batean haiek elkarrekin agertzea, eta gauza horiek elkarrekin sarri aski agertzen badira, orduan probabilitatea *ia-ia* ziurtasunera iritsiko da. Inoiz ere ez da iritsiko erabateko ziurtasunera, maiz errepikatu arren azkenean huts egite bat noizbait gertatuko dela jakin dabilako, lepoa bihurritu zioten oiloaren kasuan bezala. Probabilitatea da, beraz, bilatu beharko genukeen guztia.

Aldarrikatzen ari garen ikuspuntuaren aurka honako hau argudia liteke: badakigu natur-fenomeno guztiak legearen agintaldiaren mendean daudela, eta, noizean behin, behaketan

oinarrituz, ikus dezakegu lege bakarra bat datorrela auzian dauden gertakariekin. Ikuspuntu horren aurrean bi erantzun daude. Lehenik eta behin, gure kasuari salbuespenik gabeko legeren *bat* aplikatzen bazaio ere, ez gaude sekula ziur lege hori, eta ez salbuespenak dituen lege bat, aurkitu izanaz. Bigarrenik, badirudi legearen agintaldi hori bera probablea baino ez dela, eta etorkizunean edo iraganeko aztertu gabeko kasuetan berori indarrean egongo dela baieztatzen duen gure ustea ere aztertzen ari garen printzipioan berean oinarritzen da.

Aztertzen ari garen printzipioari *indukzioaren printzipioa* izena jar diezaiokegu eta haren bi zati honela adieraz daitezke:

(a) A motako gauza bat B beste mota bateko gauza batekin elkartuta agertu baldin bada, eta inoiz ez baldin bada agertu B motako gauza batetik bananduta, orduan, A eta B horiek zenbat eta sarriago elkarturik agertu, kasu berri batean elkarturik agertzeko probabilitatea gero eta handiagoa da bietako bat agertuz gero;

(b) Zirkunstantzia beren pean, elkartze kasuen kopuru aski batek elkartze berri baten probabilitatea ia ziurtasun bihurtuko du eta, halaber, probabilitatea mugarik gabe ziurtasunera gerturatzea eragingo du.

Baieztatu bezala, kasu berri bati dagokion aurreikuspenaren egiaztapenari bakarrik aplikatzen zaio printzipioa. Alabaina, A motako gauzak B motako gauzekin *beti* elkarturik agertzen direla dioen lege orokorraren aldeko probabilitatea egon bada-goela ere jakin nahi dugu, baldin eta elkartzearen kasuen kopuru nahiko handia ezagutzen bada, eta, horrez gain, elkartzeak huts egiten duen kasurik ez bada ezagutzen. Lege orokorraren probabilitatea, argi eta garbi, kasu partikularrena baino txikiagoa da; izan ere, lege orokorra egiazkoa baldin bada, orduan kasu partikularrak ere egiazkoa izan behar du, eta, aitzitik, kasu partikularra egiazkoa izan daiteke lege orokorra egiazkoa izan

gabe. Hala eta guztiz ere, lege orokorraren probabilitatea errepikapenen kariaz handitzen da, kasu partikularren probabilitatea bezalaxe. Ondorioz, lege orokorrari dagokionez, honela errepika ditzakegu gure printzipioaren bi zatiak:

(a) A motako gauza bat B motako gauza batekin elkarturik agertu den kasuen kopurua zenbat eta handiagoa izan, orduan eta handiagoa izango da A beti B-rekin elkarturik egoteko probabilitatea (elkartzeak huts egiten duen kasurik ezagutzen ez bada).

(b) Zirkunstantzia beren pean, A-ren eta B-ren elkartze kasuen kopuru nahiko batek A beti B-rekin elkarturik agertzea ia ziurra izatea eragingo du eta, halaber, lege orokor hori mugarik gabe ziurtasunera gerturatzea eragingo du.

Esan beharra dago probabilitatea beti datu batzuen araberakoa dela. Gure kasuan, datuak A-ren eta B-ren baterako existentziaren kasu ezagunak baino ez dira. Aintzat har *daitezkeen* beste datu batzuk egon daitezke, probabilitatea larriki aldatuko luketenak. Esaterako, gure printzipioaren arabera, beltzarga zuri asko ikusi dituen pertsona batek, datu horietan oinarrituz, beltzarga guztiak zuriak izatea *probable* litzatekeela argudia lezake, eta hori argudio erabat zuzena izan liteke. Argudioa ez da ezeztatzen beltzarga batzuk beltzak izateagatik; izan ere, zerbait gerta daiteke, nahiz eta datu batzuek hori nekez gertatuko dela esaten duten. Beltzargen kasuan, pertsona batek jakin lezake animalia-espezie askotan kolorea oso aldakorra den ezaugarria dela, eta, ondorioz, kolorearen gaineko indukzio batek bereziki huts egiteko joera duela. Baina ezagutza horrek datu berri bat osatuko luke, hain zuzen ere, inola ere aurreko datuen arabera probabilitatea oker kalkulatu izan zenik frogatuko ez lukeen datua. Beraz, gauzek gure aurreikuspenak asebate ez izana ez da inolako ebidentzia gure aurreikuspenak kasu bati edo kasuen multzo bati dagokionez *seguru asko* asebeteko ez direla pentsatzeko. Gure printzipio induktiboa, bada, ezin da *ezeztatu* esperientziara joz.

Haatik, printzipio induktiboa, modu berean, ezin da *frogatu* esperientziara joz. Pentsa daiteke esperientziak, jada aztertu ditugun kasuei dagokienez, printzipio induktiboa onetsi dezakeela; baina aztertu gabeko kasuei dagokienez, printzipio induktiboak bakarrik justifika dezake aztertu diren kasuetatik aztertu ez diren kasuetarako inferentzia. Esperientzian oinarrituz, iraganeko eta orainaldiko zatiei buruz (zeinei buruz esperientziarik ez baitugu izan) edo etorkizunari buruz argudiatzen duten argudio guztiek printzipio induktiboa onartzen dute; hortaz, esperientzia ezin dugu erabili printzipio induktiboa frogatzeko printzipio-eskabide egin gabe. Ondorioz, edo berezko nabaritasunean oinarrituz printzipio induktiboa onartzen dugu, edo etorkizunari buruzko gure aurreikuspenen justifikazio orori uko egin behar diogu. Printzipioa ez baldin bada zuzena, ez dugu arrazoirik bihar Eguzkia aterako dela espero izateko, ogia harria baino elikagarriagoa dela espero izateko edo, geure burua teilatutik behera botatz gero, eroriko garela espero izateko. Gure lagunik onena dirudiena guregana hurbiltzen ikusten dugunean ez dugu arrazoirik gorputz horretan gure etsai txarrenaren edo guztiz arrotza den pertsonaren baten gogamena ez dela bizi suposatzeke. Iraganean gertatu diren elkartzeetan oinarritzen dira gure jokabide guztiak, eta, ondorioz, etorkizunean ere seguru asko gertatuko direla uste dugu; eta probabilitate hori, baliozkoa izan dadin, printzipio induktiboaren mendekoa da.

Zientziaren printzipio orokorrak –hala nola, legearen agintaldiari buruzko ustea eta gertaldi orok kausa bat izan behar duela baieztatzen duen ustea– printzipio induktiboaren mendekoak dira, eguneroko bizitzan ditugun usteak bezala. Printzipio orokor horietan guztietan sinesten dugu gizateriak haien egiaren kasuak, zenbatezinak diren kasuak, aurkitu dituelako, eta haien faltsutasunaren kasurik aurkitu ez duelako. Baina horrek ez du haien egiaren ebidentziarik eskaintzen etorkizunean, printzipio induktiboa onartu ezean.

Hortaz, nolabait esperientzian oinarritzen den ezagutza orok esperientzian parte hartu ez duten gauzei buruz zerbait esaten digu; ezagutza horren oinarrian esperientziak ez ones-terik ez ezesterik ez duen ustea dago; baina uste hori, bere apli-kazio zehatzenetan bederen, guregan tinko errotuta dago, espe-rientziaren gertakari gehienak bezain tinko. Halako usteen existentziak eta justifikazioak –izan ere, printzipio induktiboa ez da adibide bakarra, ikusiko dugun bezala– filosofiaren arazo zailenetako eta eztabaidatuenetako batzuk sortzen dituz-te. Hurrengo kapituluan labur ikusiko dugu zer esan daitekeen halako ezagutza azaltzeko, eta, halaber, zein den haren helme-na eta ziurtasun-maila.

## 7.

# PRINTZPIO OROKORREN EZAGUTZARI BURUZ

Aurreko kapituluan indukzioaren printzipioa esperientziaren bitartez ezin dela frogatu ikusi dugu, nahiz eta esperientzian oinarritzen diren argudio guztien baliozkotasunari begira printzipio hori beharrezkoa den eta jende guztiak, printzipioaren aplikazio zehatz guztiei dagokienez bederen, zalan-tza izpirik gabe onartzen duen. Indukzioaren printzipioa ez da ezaugarri horiek dituen bakarra. Badaude beste printzipio batzuk ere, esperientziaren bitartez ezin direnak frogatu, ezta ezeztatu ere; baina esperientziatik abiatzen diren argudioetan erabiltzen dira.

Printzipio horietako batzuk indukzioaren printzipioa baino nabariagoak dira, eta haien ezagutzak zentzumen-datuen existentziaren ezagutzak duen ziurtasun-maila bera dauka. Printzipio horiek sentipenetan jasotzen dugun horretatik inferentziak egiteko bideak ematen dituzte; eta ondorioztatutakoa egiazkoa izatekotan, gure inferentzia-printzipioak egiazkoak izatea gure datuak egiazkoak izatea bezain beharrezkoa da. Inferentzia-printzipioak ahanztea posible da, oso nabariak baitira –suposizio hori onartzen da gu suposizio baten aurrean gaudela jabetu gabe. Alabaina, inferentzia-printzipioen erabi-

leraz jabetzea oso garrantzitsua da, ezagutzaren teoria zuzen bat lortzekotan; izan ere, printzipio horien gure ezagutzak galdera interesgarriak eta zailak sortzen ditu.

Printzipio orokorren gure ezagutza guztiari dagokionez, haxe gertatzen da benetan: hasieran printzipioaren aplikazio partikular batez konturatzen gara, eta, geroago, konturatzen gara partikularitasunak ez duela garrantzirik eta, halaber, egia-tan baieztatu daitekeen orokortasun bat dagoela. Hori, jakina, ezaguna da, esate baterako, aritmetika irakastean: «bi gehi bi lau dira» esaldia ikasten dugu bi bikote partikularren kasua aintzat hartuta, eta, geroago, beste kasu partikular bat aintzat hartuta, eta abar, harik eta, halako batean, *edozein* bi bikoteri dagokienez esaldi hori egiazkoa dela ikustea posible izan arte. Gauza bera gertatzen da printzipio logikoen inguruan. Eman dezagun bi pertsonak hilabetearen eguna zein den ezbaian dutela. Bietako batek dio: «onartu beharko duzu, bederen, atzoko eguna hilaren 15a *baldin* bazen, gaurko egunak 16a izan behar duela.» «Bai», dio besteak, «onartzen dut hori.» «Eta zuk badakizu,» jarraitzen du besteak, «atzoko eguna 15a zela Jonesekin afaldu zenuelako, eta zure agendan afaria 15ean zela jartzen zuelako.» «Bai», dio bigarrenak; «ondorioz, gaur 16a *da*.»

Horrelako argudioa jarraitzea ez da zaila; eta ziurtatuta baldin badago haren premisak egiazkoak direla, orduan inork ez luke ukatuko ondorioak ere egiazkoa izan behar duela. Dena den, haren egia printzipio logiko orokor baten kasu partikularren mendekoa da. Printzipio logikoa honako hau da: «suposa dezagun hori egiazkoa *baldin* bada, hura ere egiazkoa dela dakigula. Suposa dezagun hori egiazkoa *dela* badakigula; orduan hura egiazkoa dela ondorioztatzen da.» Hori egiazkoa baldin bada, hura ere egiazkoa dela gertatzen denean, horrek hura «inplikatzeko duela» eta horretatik hura «ondorioztatzen dela» esango dugu. Hortaz, horrek hura inplikatzeko baldin badu, eta hori egiazkoa baldin bada, orduan hura ere egiazkoa

dela baieztatzen du gure printzipioak. Beste modu batean esanda: «egiazko proposizio batek inplikatzeko duen edozein proposizio egiazkoa da» edo «egiazko proposizio batetik ondorioztatzen den edozein proposizio egiazkoa da».

Printzipio hori frogapen guztietan sartzen da benetan –haren kasu zehatzak, bederen, sartzen dira. Uste dugun gauza bat beste gauza bat –eta, ondorioz, uste izango dugun beste gauza bat– frogatzeko erabiltzen dugun bakoitzean, printzipio hori nabarmena da. Norbaitek galdetzen baldin badu, «zergatik onartu behar ditut egiazko premisetan oinarritzen diren baliozko argudioen emaitzak?», erantzuteko dugun aukera bakarra gure printzipioa gogora ekartzea da. Izan ere, printzipioaren egia ezin da zalantzan jarri, eta haren nabaritasuna hain da handia, ezen, hasiera batean behinik behin, ia garrantzirik gabekoa dirudien. Halako printzipioak, ordea, ez dira garrantzirik gabekoak filosofoarentzat, zalantzarik gabeko ezagutza eduki dezakegula erakusten baitute, eta ezagutza hori ezin da inola ere ez eratorri zentzumeneko objektuetatik.

Goiko printzipioa begi bistako printzipio logiko batzuen artean dagoen bat baino ez da. Printzipio horietako batzuk, gutxienez, jakintzat hartu behar dira edozein argudio edo frogaketa posible izan aurretik. Horietako batzuk jakintzat hartzen direnean beste batzuk froga daitezke, nahiz eta azken horiek, sinpleak diren heinean, jakintzat hartu diren printzipio haiek bezain nabariak diren. Arrazoi sendorik ez badago ere, tradizioan printzipio horien artean hiru bereizi izan dira «pentsamenduaren legeak» izenaren pean.

Hauek dira printzipio horiek:

- (1) *Identitatearen legea*: «den guztia da.»
- (2) *Kontraesanaren legea*: «ezer ezin da izan eta ez izan»
- (3) *Erdiko baztertuen legea*: «gauza oro edo da edo ez da»

Hiru lege horiek berez nabariak diren printzipio logikoen adibideak dira, baina benetan ez dira beste antzeko printzipio batzuk baino funtsezkoagoak edo berezko nabaritasun gehiagokoak. Esaterako, gorago aintzat hartu dugun printzipioak zera baieztatzen du: egiazko premisa batetik ondorioztatzen dena egiazkoa da. «Pentsamenduaren legeak» izena ere gaizki uler daiteke; izan ere, garrantzitsuena dena ez da lege horien arabera pentsatzen dugula, gauzek haien arabera jokatzeko dutela baizik. Beste modu batean esanda, garrantzitsuena da lege horien arabera pentsatzen dugunean *egiazki* pentsatzen dugula. Alabaina, hori arazo latza da, eta geroago itzuli behar dugu horretara.

Emandako premisa batetik zerbait *ziurtasunez* egiazkoa dela frogatzeko gaitasuna ematen diguten printzipio logikoez gain, badaude beste printzipio logiko batzuk ere, eta azken horiek emandako premisa batetik zerbait probabilitate handiagoz edo txikiagoz egiazkoa dela frogatzeko gaitasuna ematen digute. Printzipio horietako adibide bat –agian adibiderik garrantzitsuena– printzipio induktiboa da, aurreko kapituluan aztertu dugun printzipioa, hain zuzen ere.

Filosofiaren baitan eztabaida historiko handienetako bat «enpiristak» eta «arrazionalistak» izena duten bi eskolen artekoa izan da. Enpiristek –ordezkari aipagarrienak britainiar filosofoak dira, Locke, Berkeley eta Hume– gure ezagutza oro esperientziatik eratortzen dela baieztatu zuten; arrazionalistek –ordezkariak hamazazpigarren mendeko filosofo kontinentalak dira, Descartes eta Leibniz batik bat– esperientziaren bitartez ezagutzen dugunaz gain «sortzetiko ideiak» eta «sortzetiko printzipioak» daudela baieztatu zuten, esperientziatik independenteki ezagutzen ditugunak. Eskola aurkari horien egitari eta faltsutasunari dagokienez, konfiantzaz eman daiteke erabakia orain. Dagoeneko aipatu ditugun arrazoiak direla medio, onartu beharra dago printzipio logikoak ezagutzen ditugula eta horiek berak ezin direla esperientziaren bitartez frogatu, edo-

zein frogaketak printzipio horiek auresuposatzen baititu. Beraz, eztabaidaren punturik garrantzitsuenaren gainean arrazionalistak zuzen zeuden.

Bestalde, esperientziatik *logikoki* independentea den gure ezagutzaren zatia ere (zentzu honetan ari gara: esperientziak ezin du hori frogatu) esperientziak piztua eta sortua da. Esperientzia partikularren poderioz lege orokorreztatik ohartzen gara, esperientzia horien arteko loturak azaltzen dituzten legeez, hain zuzen ere. Benetan absurdoa litzateke suposatzea sortzetik printzipioak daudela, halako eran non umeek jaiotzeztatik baitaude gizakiek daukaten ezagutza guztia, esperientziatik deduzitaz ez dagoen ezagutza, hain zuzen ere. Arrazoi horregatik ez gendake erabili behar «sortzetik» hitza printzipio logikoen gure ezagutza deskribatzeko. «*A priori*» adierazpenaren aurka zerbait esatea zailagoa da, eta egungo idazleek gehiago erabiltzen dute. Hortaz, esperientziak ezagutza guztia pizten eta sortzen duela onartzen dugun bitartean, ezagutzaren zati bat *apriorizkotzat* hartuko dugu zentzu honetan: ezagutza horretan pentsatzera bultzatzen gaituen esperientzia ez da nahikoa berori frogatzeko, baina gure arreta halako eran bideratzen du, non esperientzian oinarritutako frogaketarik eskatu gabe ezagutza horren egia ikusten dugun.

Badago garrantzi handiko beste puntu bat, eta horri dagokionez enpiristak, arrazionalistak ez bezala, zuzen zeuden. Edozeri dagokionez, berori *existitzen* dela jakiteko esperientziaren laguntza ezinbestekoa da. Hau da, zerbaiti buruz –zeinaren esperientzia zuzenik ez baitugu– existitzen dela frogatu nahi baldin badugu, gure premisen artean gauza baten edo gehiagoren existentzia eduki behar dugu, eta gauza horien esperientzia zuzena eduki behar dugu. Txinako enperadorea existitzen dela dioten ustea, adibidez, lekukotasunean oinarritzen da, eta lekukotasuna, azken buruan, zentzumen-datueta datza, hain zuzen ere, irakurketan eta elkarriketan ikusitakotatik edo entzundakoetan datza. Arrazionalistek uste zuten izan

*behar* duenari buruzko kontsiderazio orokorretatik abiatuz mundu errealean hori edo hura existitzen dela deduzi zezaketela. Uste hori dela-eta, oker zeudela dirudi. Badirudi existentiari buruz *a priori* eskura dezakegun ezagutza guztia hipotetikoa dela. Zera esaten digu: gauza bat existitzen *baldin* bada, beste gauza batek existitu behar du, edo, modu orokorragoan esanda, proposizio bat egiazkoa *baldin* bada, beste proposizio batek egiazkoa izan behar du. Dagoeneko jorratu ditugun printzipioek azaltzen dute hori, hala nola, «hori egiazkoa *baldin* bada, eta horrek hura inplikatzan baldin badu, orduan hura egiazkoa da» edo «hori eta hura sarritan elkartuta aurkitu *baldin* baditugu, hurrengo batean bietako bat aurkitzean, seguru asko lotuta egongo dira». Hortaz, *apriorizko* printzipioen helmena eta ahalmena hertsiki mugatuta dago. Zerbaiten existentiari buruzko ezagutza orok, neurri batean, esperientziaren mendekoa izan behar du. Zerbait zuzen-zuzenean ezagutzen dugunean, haren existentzia esperientziaren bitartez bakarrik ezagutzen dugu; zuzen-zuzenean ezagutzen ez dugun zerbait existitzen dela frogatzen dugunean, frogaketan bai esperientzia bai *apriorizko* printzipioak premiazkoak dira. Ezagutzari *enpirikoa* esaten zaio osoki edo neurri batean esperientzian oinarritzen denean. Hortaz, existentzia baiesten duen ezagutza guztia enpirikoa da, eta existentziari dagokionez *apriorizko* ezagutza bakarra hipotetikoa da, hau da, ezagutza horrek existitzen diren edo existi daitezkeen gauzen arteko loturak ematen dizkigu, ez, ordea, existentzia erreala.

*Apriorizko* ezagutza oro ez da orain arte kontuan hartu dugun mota logikokoa. Agian, *apriorizko* ezagutza ez-logikoren adibiderik garrantzitsuena balio etikoari buruzko ezagutza da. Ez naiz mintzatzen ari baliagarria denari buruzko edo bertutetsua denari buruzko judizioez, izan ere, judizio horiek premisa enpirikoak behar baitituzte; gauzen berezko desiragarritasunari buruzko judizioez mintzatzen ari naiz. Zerbait baliagarria baldin bada, hala izango da xederen bat bermatzen

duelako; azken buruan, xedeak berez balio handikoa izan behar du, eta ez bakarrik erantsitako xede bati begira baliagarria delako. Hortaz, baliagarria denari buruzko judizio guztiak berez balio handiko denari buruzko judizioen mendekoak dira.

Juzgatzan dugu, esaterako, zoriontasuna miseria baino desiragarriagoa dela, ezagutza ezjakintasuna baino, onginahia gorrotoa baino, eta abar. Halako judizioak, neurri batean bederen, zuzen-zuzenak eta *apriorizkoak* dira. Esperientziak *piztu* ditzake judizio horiek –baita lehen aipatu ditugun *apriorizko* judizioak ere– eta hala izan behar du benetan; badirudi ezin dela juzgatu zerbait berez balio handikoa dela, mota bereko zerbait ez baldin badugu jaso esperientzian. Alabaina, argi eta garbi dago judizio horiek ezin direla esperientziaren bitartez *frogatu*; izan ere, gauza bat existitu izanak edo ez existitu izanak ez du frogatzen gauza hori ona dela, edo existitu behar duela, ezta gaiztoa dela ere. Gai hori jorratzea etikari dagokio, eta den zerbaitetik izan behar duen zerbait deduzitzea ezinezkoa dela etikan finkatu behar da. Horri dagokionez garrantzitsua da honetaz konturatzeari: berezko balioa daukanari buruzko ezagutza eta logika *apriorizkoak* dira zentzu berean; hau da, ezagutza horren egia ezin da ez frogatu ez ezeztatu esperientziaren bitartez.

Matematika huts guztia, logika bezala, *apriorizkoa* da. Filosofo enpiristek adoretzu ukatu zuten hori, eta aritmetikaren ezagutzaren nahiz geografiaren ezagutzaren iturria esperientzia zelakoan zeuden. Bi gauza eta beste bi gauza esperientzian behin eta berriro ikusiz gero, eta haiek elkarrekin lau osatzen zutela aurkituz gero, indukzioaren bitartez bi gauzak eta beste bi gauzak elkarrekin *beti* lau gauza osatuko luketela baieztatzen duen ondoriora helduko ginatkeela pentsatzen zuten. Haatik, «bi gehi bi lau da» proposizioaren ezagutzaren iturria hori balitz, gure burua haren egiaz konbentzitzeko beste modu batean jokatu beharko genuke, eta, ez, ordea, jokatzen dugun bezala. Izan ere, bi txanponetan edo bi liburutan edo bi pertso-

narengan edo zehaztutako beste edozein motatako bi gauzatan pentsatzera behartu beharrean gu bi zenbakian abstraktuki pentsatzera behartzeko kasu partikularren kopuru bat behar da. Eta gure pentsamenduak garrantzirik gabeko partikulartasun horietatik garbitzeko gai garen bezain laster, «bi gehi bi lau dira» dioen printzipio orokorra *ikusteko* gai bihurtuko gara; edozein kasu partikular *ohikotzat* jotzen da, eta ez da beharrezkoa beste kasu batzuk aztertzea.<sup>4</sup>

Gauza bera gertatzen da geometrian. Triangelu *guztiek* propietateren bat dutela frogatu nahi baldin badugu, triangelu bat margotzen dugu eta hari buruz arrazoitzen dugu; baina triangelu horrek eta beste triangelu guztiek komun ez duten edozein propietate erabiltzea saihets dezakegu, eta, horrela, gure kasu partikular horretatik emaitza orokorra lortuko dugu. Izan ere, ez dugu uste kasu berriak direla medio «bi gehi bi lau dira» proposizioaz dugun ziurtasuna areagotzen denik, proposizio horren egia ikusi ahala gure ziurtasuna hain delako handia, ezen areagotzerik ez baitago. Gainera, «bi gehi bi lau dira» proposizioaren inguruan *beharrezkotasunaren* tasuna sumatzen dugu, orokortze enpiriko egiaztatuenetan ez dagoena. Halako orokortzeak beti gertakari hutsetan gelditzen dira: uste dugu mundu bat egon zitekeela, non orokortze horiek faltsuak ziratekeen, nahiz eta mundu errealean egiazkoak izan. Edozein ahalezko mundutan, ordea, bi gehi bi lau direla uste dugu: hori ez da gertakari huts bat, baizik eta beharrezkotasun bat, eta gauza guztiak, errealak nahiz posibleak, horretara egokitzen dira.

Auzi hori argiago ikus dezakegu benetako orokortze enpiriko bat aintzat hartuz gero: adibidez, «gizaki guztiak hilkorrak dira». Proposizio hori egiazkoa dela uste dugula garbi dago, lehenik eta behin, adin jakin batetik aurrera bizi den gizaki baten kasu bat bera ere ezagutzen ez dugulako, eta, bigarrenik, gizaki baten gorputza bezalako organismo bat, lehenago edo beranduago, ahituko dela pentsatzeko oinarri fisiologikoak daudela dirudielako. Bigarren arrazoia ahaztuz,

eta gizakiaren hilkortasunaren gaineko gure esperientzia bakarrik kontuan hartuz, garbi dago ez ginatekeela pozik geldituko hiltzeaz dagoen gizaki baten kasua oso ondo ulertu eta gero; «bi gehi bi lau dira» proposizioaren kasuan, ordea, kontu handiz aztertutako kasu bakar bat nahikoa izaten da edozein beste kasutan gauza berak gertatu behar duela onartzeko. Gogoeta egin eta gero, gizaki *guztiak* hilkorrak ote diren zalantzan jartzeko aukeraren bat dagoela onartzera behartuta egon gaitezke –haatik, zalantza txikia. Hori garbi ikus daiteke bi mundu desberdin irudikatzen saiatuz gero: batean hilkorrak ez diren gizakiak daude, eta bestean bi gehi bi bost dira. Swift-ek inoiz hiltzen ez den Struldrugs-ko arraza gogoan edukitzeko gonbit egiten digunean, irudimena hartara jartzeko gauza gara. Baina bi eta bi bost diren mundu batek guztiz bestelako maila batekoa dirudi. Halako mundu batek, halakorik balego, gure eza-gutzaren eraikuntza osoa irauliko lukeela eta, halaber, erabateko zalantza eramango gintuzkeela uste dugu.

Kontua da «bi gehi bi lau dira» bezalako judizio matematiko sinpleenetan, baita logikako judizio askotan ere, proposizio orokorra egiazkoa dela jakin dezakegula kasu partikularretatik ondorioztatu gabe, nahiz eta kasu partikularren bat eskuarki premiazkoa izan proposizio orokorrak esan nahi duena garbi ikus dezagun. Horregatik, orokorra denetik orokorra denera edo orokorra denetik partikularra denera igarotzen den *dedukzio*aren prozesuan benetako baliagarritasuna dago; bai eta partikularra denetik partikularra denera edo partikularra denetik orokorra denera igarotzen den *indukzio*aren prozesuan ere. Filosofoen artean eztabaida zaharra da ea dedukzioak noizbait ezagutza *berria* ematen duen edo ez. Zenbait kasutan gutxienez ematen duela ikus dezakegu orain. Dagoeneko bi gehi bi lau direla baldin badakigu, eta Brown eta Jones bi direla baldin badakigu, eta Robinson eta Smith ere hala baldin badira, orduan Brown, Jones, Robinson eta Smith lau direla deduzi dezakegu. Hori ezagutza berria da, gure premisetan ez dagoen ezagutza,

«bi gehi bi lau dira» proposizio orokorrak inoiz ez digulako esaten Brown, Jones, Robinson eta Smith bezalako jendea dagoenik, eta premisa partikularrek ez digutelako esaten halako lau lagun daudenik, eta deduzitutako proposizio partikularrak, ordea, bi gauza horiek esaten dizkigulako.

Dena dela, ezagutzaren berritasuna ez da hain ziurra logikari buruzko liburuetan beti ematen den dedukzioaren ohiko kasua aintzat hartuz gero: alegia, «Gizaki guztiak hilkorrak dira; Sokrates gizakia da. Beraz, Sokrates hilkorra da.» Kasu horretan, A, B, C gizaki batzuk, hil zirenez gero, hilkorrak zirela benetan badakigu arrazoizko zalantzatik haratago. Sokrates gizaki horietako bat balitz, ergelkeria litzateke «gizaki guztiak hilkorrak dira» proposiziotik itzulinigurua egitea «*seguru asko* Sokrates hilkorra da» ondoriora iristeko. Sokrates ez balitz indukzioaren oinarrian dauden gizaki horietako bat, oraindik ere hobe genuke A, B, C horiengandik Sokratesengana zuzenean argudiatzea, «gizaki guztiak hilkorra dira» proposizio orokorraren inguruan ibiltzea baino. Izan ere, gure datuetatik abiatuz, Sokrates hilkorra izateko probabilitatea handiagoa da gizaki guztiak hilkorra izateko probabilitatea baino. (Hori nabaria da, gizaki guztiak hilkorrak baldin badira, Sokrates ere hilkorra delako; baina Sokrates hilkorra baldin bada, ez da ondorioztatzen gizaki guztiak hilkorrak direnik.) Hala, «gizaki guztiak hilkorrak dira» proposiziotik barrena joan eta ondoren dedukzioa egin beharrean, gure argudioa huts-hutsean induktiboa denean «Sokrates hilkorra da» ondoriora helduko gara, ziurtasunera gehiago hurbilduz.

Horrek erakusten du *a priori* ezagutzen ditugun «bi gehi bi lau dira» bezalako proposizio orokorren eta «gizaki guztiak hilkorrak dira» bezalako orokortze enpirikoen artean dagoen alde. Lehenengoari dagokionez, argudiatzeko modu zuzena dedukzioa da, baina besteari dagokionez, indukzioa beti ego-kiagoa da teorikoki, eta gure ondorioaren egiaz fidagarritasun

handiagoa bermatzen du, orokortze enpiriko guztiak beren kasu partikularrak baino dudazkoagoak direlako.

*A priori* ezagutzen ditugun proposizioak badaudela ikusi dugu, eta haien artean logikako eta matematika hutseko proposizioak ez ezik, etikako funtsezko proposizioak ere badaude. Jarraian honako arazo honetaz arduratuko gara: nola da posible halako ezagutza egotea? Eta zehatzago, nola egon daiteke proposizio orokorren ezagutza, kontuan izanik kasu guztiak ez ditugula aztertu eta, haien kopurua infinitua denez, benetan ez ditugula guztiak sekula aztertuko? Galdera horiek Kant alemaniar filosofoak (1724-1804) jarri zituen mahai gainean lehenengo aldiz, eta zailak izateaz gain oso garrantzitsuak dira ikuspuntu historiko batetik.



## 8.

# NOLA APRIORIZKO EZAGUTZA POSIBLE DEN

Immanuel Kant filosofo modernoen artean handiena dela onartzen da eskuarki. Nahiz eta Kant bizi izan zen garaian Zazpi Urteko Gerratea eta Frantziako Iraultza gertatu ziren, hark ez zion inoiz ere utzi Königsbergen, Ekialdeko Prusian, filosofia irakasteari. Haren ekarpenik berezkoena «kritikoa» deritzon filosofia asmatzea izan zen; bertan, mota desberdine-tako ezagutza badagoela datu gisa hartuz, halako ezagutzaren ahalbidea ikertu zuen, eta ikerketa horri emandako erantzune-tik deduzitu zituen munduari buruzko emaitza metafisiko asko. Emaitza horiek baliozkoak ote ziren zalantzan jar daite-ke. Hala eta guztiz ere, Kantek bi arrazoiengatik merezi du sinesgarritasuna. Lehenik eta behin, Kantek ikusi zuen analiti-koa (izan ere, analitikoa denaren aurkakoak bere burua kontra-esango luke) ez den *apriorizko* ezagutza badaukagula; eta, bigarrenik, garbi utzi zuen ezagutzaren teoriak duen garrantzi filosofikoa.

Kanten garaiauren aurretik, *a priori* den guztiak «analiti-koa» izan behar duela defendatzen zen orokorrean. Adibideen bitartez ikus daiteke oso ongi hitz horren esanahia. Nik esaten baldin badut «gizon burusoila gizona da», «figura plano a figu-

ra da», «poeta eskasa poeta da», egiten dudan judizioa huts-hutsean analitikoa da. Gutxienez bi propietate dituen subjektuaz mintzatzen ari gara, eta gero horietako bat aukeratzen da subjektuaz baieztatzeko. Goikoak bezalako proposizioak hutsalak dira, eta ez dira sekula esango eguneroko bizitzan, sofismaren bat prestatzen ari den hizlari bat izan ezean. Proposizio horiek «analitiko» izena hartzen dute predikatua subjektuaren analisi soilez lortzen delako. Kanten garaia aurretik *a priori* ziurtzat jotzen ditugun judizio guztiak mota horretakoak zirela pentsatu ohi zuten: judizio horietan guztietan subjektu batez baiesten den eta subjektu horren zati bat baino ez den predikatu bat badago. Horrela balitz, eta *a priori* jakin dezakegun zerbait ukatzen ahaleginduko bagina, kontraesan zehatz batean murgilduko ginатеke. Hortaz, «gizon burusoila ez da burusoila» esaldiak gizon berari buruz burusoiltasuna baietsiko eta ezetsiko luke, eta, horrela, bere buruarekiko kontraesanean eroriko litzateke. Beraz, Kanten aurreko filosofoen arabera, ezerk ezin duela aldi berean propietate bat eduki eta ez eduki baiesten duen kontraesanaren legea nahikoa da *apriorizko* ezagutza guztiaren egia finkatzeko.

Kanten aurreko Humek (1711-1776), *apriorizko* ezagutzaren ohiko ikuspuntua onartu eta gero, alde aurretik analitikotzat hartu ziren zenbait kasutan, eta bereziki kausa eta efektuaren kasuan, lotura benetan sintetikoa zela aurkitu zuen. Humeren aurretik, arrazionalistek efektua kausatik logikoki deduzi daitekeela uste izan zuten, ezagutza nahikoa edukiz gero bederen. Humek argudiatu zuen –zuzen, egun eskuarki onartzen den bezala– hori ezin zela horrela izan. Horrela, kausaren eta efektuaren arteko loturari dagokionez ezer *a priori* ezagutzerik ez dagoela dioen proposizioa ondorioztatu zuen, askoz zalantzazkoagoa den proposizioa, hain zuzen ere. Tradizio arrazionalistan hezitutako Kant aztoratu zen oso Humeren eszeptizismoarengatik, eta horri erantzuna ematen ahalegindu zen. Ikusi zuen kausaren eta efektuaren arteko lotu-

raz gain aritmetikako eta geometriako proposizio guztiak ere «sintetikoak» direla, hau da, ez-analitikoak: proposizio horietan guztietan subjektuaren inolako analisis ez luke predikatua agerraraziko. Haren betiko adibiderik berezkoena  $7+5=12$  da. 12 lortzeko 7 eta 5 elkarrekin jarri behar direla nahiko ongi finkatu zuen hark: 12 zenbakiaren ideia ez dago zenbaki horien *barnean*, ezta horien arteko batuketaren ideian ere. Horrela, matematika huts guztia, *apriorizkoa* izan arren, sintetikoa dela dioen ondoriora heldu zen; ondorio horrek arazo berri bat sortu zuen, eta horrentzako ebazpide bat aurkitzen saiatu zen.

Kantek bere filosofiaren hasieran honako galdera hau ezarri zuen: nola da posible matematika hutsa? Galdera hori interesgarria eta zaila da, eta huts-hutsean eszeptikoa ez den filosofo orok erantzunen bat aurkitu behar du. Enpirista hutsen erantzuna –hau da, gure ezagutza matematikoa kasu partikularretatik eratortzen da indukzioaren bitartez– desegokia dela ikusi dugu dagoeneko, bi arrazoi direla kausa. Batetik, printzipio inductiboaren beraren baliozkotasuna ezin da indukzioz frogatu. Bestetik, matematikako proposizio orokorrak –«bi gehi bi beti lau dira» bezalakoak–, argi eta garbi ziurtasunez ezagut daitezke kasu bakar bat kontuan hartuz, eta ez dugu ezer aurreratuko beste kasu batzuk zerrendatzeagatik, zeinetan proposizio horiek egiazkoak baitira. Hortaz, matematikako proposizio orokorren gure ezagutzak (gauza bera esan daiteke logikari buruz) bestelako azalpen bat behar du, «gizaki guztiak hilkorrak dira» proposizioaren gisako orokortze enpirikoen ezagutzarena (ezagutza huts-hutsean probablearena) ez bezalakoa.

Arazoa sortzen da ezagutza hori orokorra delako, eta esperientzia oro, ordea, partikularra delako. Itxura batean, bitxia dirudi esperientzian oraindik jaso ez ditugun gauza partikularrei buruzko egia batzuk jakiteko gai izatea alde zuretik; baina ezin da erraz zalantzan jarri logika eta aritmetika horrelako gauzei aplikatzen zaizkiela. Guk ez dakigu nortzuk

izango diren Londresko biztanleak ehun urte pasa eta gero; alabaina, jakin badakigu horietako bik eta horietako beste bik horietako lau osatuko dutela. Benetan harrigarria da esperientzian jaso ez ditugun gauzei buruzko gertakariak aurreratzeko ahalmen nabarmen hori. Kantek arazo horri eman zion ebazpidea interesgarria da, nahiz eta nire iritzian baliozkoa ez izan. Hala eta guztiz ere, oso ebazpide zaila da, eta filosofo desberdinek modu desberdinean ulertu izan dute. Hortaz, haren zirriborro bat baino ezin dugu eman, eta, hala ere, Kanten sistemen interpretatzaile askok zirriborro hori desegokia dela pentsatuko dute.

Kantek gure esperientzia guztian bereizi beharreko bi osagarri daudela baietsi zuen; lehenengoa objektuari dagokion (hau da, «objektu fisikoa» esan diogun horri), eta bestea geure zerizari dagokiona. Materiari eta zentzumen-datuei buruz eztabaidatu genuenean, objektu fisikoa eta harekin lotzen diren zentzumen-datuak bereizi behar direla ikusi genuen, eta zentzumen-datuak objektu fisikoaren eta geure arteko elkarreraginaren emaitzat hartu behar direla ere ikusi genuen. Orain arte bat gatoz Kantekin. Dena dela, Kanten bereizgarria da berak nola hainbanatzen dituen, batetik, gure egitekoak eta, bestetik, objektu fisikoa. Kantek pentsatzen du sentipenean jasotako material gordina –kolorea, gogortasuna, eta abar– objektuari dagokiola eta guk geuk ematen duguna espazioan eta denboran barreneko antolabidea dela, baita zentzumen-datuen arteko erlazioak ere, hain zuzen, alderaketa baten bitartez sortutako edo bata bestearen kausa dela kontsideratzen dugunean sortutako edo bestelako bide batetik sortutako erlazioak. Ikuspegi horren aldeko arrazoi nagusia hau da: badirudi espazioari eta denborari buruzko eta kausalitateari eta alderaketari buruzko *apriorizko* ezagutza daukagula, eta ez, ordea, sentipenaren material gordin errealari buruzkoa. Kantek dio ziurtzat jo dezakegula esperientzian noizbait jasotako edozein gauzak *apriorizko* gure ezagutzari berari buruz

baieztatutako ezaugarriak erakutsi behar dituela, ezaugarri horiek gure zerizanarekin berarekin lotuta baitaude, eta, ondorioz, gure esperientzian ezin dela ezer sartu ezaugarri horiek eduki gabe.

Kantek objektu fisikoa –«berbaitango gauza»<sup>5</sup> deritzona– funtsean ezagutezintzat jotzen du; «fenomeno» deritzona ezagut dezakegu, hau da, objektua, berori esperientzian jasotzen dugun moduan. Fenomenoa guk eta berbaitango gauzak elkarren artean ekoiztutako zerbait da, eta berorrek guregan oinarri duten ezaugarriak dituela ziurra da; ondorioz, fenomeno *apriorizko* gure ezagutzara egokituko da. Hortaz, ezin da pentsatu ezagutza hori esperientziazatik at aplikatu daitekeenik, nahiz eta ezagutza hori egiazkoa izan esperientzia erreal eta posible orori dagokionez. Beraz, *apriorizko* ezagutza egon arren, ezin dugu ezer jakin «berbaitango gauza» horri buruz edo esperientzia erreal edo posible bateko objektua ez den ezeri buruz. Horrela, arrazionalisten eta enpiristen argudioak adosten eta bateratzen saiatzen da.

Kanten filosofia kritikatzeko dauden garrantzi gutxiko arrazoiak alde batera utzita, haren metodoaren bitartez *apriorizko* ezagutzaren arazoa jorratu nahi duen edozein saialdientzat guztiz kaltegarria dirudien kontrako arrazoi nagusi bat badago. Azaldu behar dugu gertakariak beti logikara eta aritmetikara egokitu behar izanaz daukagun ziurtasuna. Logika eta aritmetika guk egindako ekarpenak direla esaten dugunean ez dugu aipatutakoa azaltzen. Gure zerizana existitzen den mundu honetako gertakari bat da, beste gertakarien artean dagoena, eta ez dago inolako ziurtasunik horrek bere horretan jarraituko duela pentsatzeko. Kant zuzen baldin badago, gure zerizana bihar aldatzea gerta daiteke, eta horrela bi gehi bi bost bihur daiteke. Badirudi Kanti ez zitzaiola sekula bururatu horrelako ahalbiderik, nahiz eta horrek zeharo suntsitzen dituen Kantek ahalegin bizian aritmetikako proposizioentzat aldarrikatu nahi zituen ziurtasuna eta unibertsaltasuna. Egia da

ahalbide hori, ikuspuntu formal batetik, bateraezina dela kantiar ikuspegiarekin, zeinaren arabera denbora bera subjektuak fenomenoetarako ezarritako forma baita; hortaz, norberaren Buru erreala ez dago denboran, eta ez dauka inolako biharamunik. Alabaina, Kantek, oraindik ere, fenomenoaren denbora-ordena fenomenoaren atzean dagoenaren ezaugarriek determinatua dela suposatuta beharko du, eta horixe nahikoa da gure argudioa mamitsua izan dadin.

Gainera, gogoeta eginez, garbi gelditzen da gure uste aritmetikoak, egiazkoak izanez gero, gauzei aplikatuko zaizkiela; berdin dio guk gauza horietan pentsatzen dugun edo ez. Bi objektu fisikok eta beste bi objektu fisikok lau objektu fisiko osatu behar dute, nahiz eta objektu fisiko horien esperientziarik ez eduki. Hori baiestea, zalantzarik gabe, bi gehi bi lau direla baieztatzen dugunean esan nahi dugunaren barruan sartzen da. Egia hori bi fenomenok eta beste bi fenomenok lau fenomeno osatzen dutela dioen baiespenaren egia bezain zalantzarik gabekoa da. Hortaz, Kanten ebazpideak *apriorizko* proposizioen helmena gehiegi mugatzen du, eta, gainera, haien ziurtasuna azaltzeko ahaleginak porrot egiten du.

Kantek proposatutako teoria berezietatik aparte, ohikoa da filosofoen artean *apriorizkoa* dena, zentzuren batean, mentaltzat hartzea, hau da, lotuago ikustea pentsatu behar dugun moduarekin kanpoko munduko edozein gertakariarekin baino. Aurreko kapituluan, eskuarki «pentsamenduaren legeak» deritzen hiru printzipioak nabarmendu genituen. Haiei izen hori jartzera bultzatzen duen ikuspegia ohikoa da, baina badaude arrazoi sendoak okerra dela pentsatzeko. Har dezagun adibide gisa kontraesanaren legea. Hori eskuarki honela baieztatzen da, «ezer ezin da izan eta ez izan», eta lege horrek adierazi nahi du ezerk ezin duela, aldi berean, tasun zehatz bat eduki eta ez eduki. Esate baterako, zuhaitz bat pagoa baldin bada, ez da posible pagoa ez izatea; nire mahaia angeluzuzena baldin bada, ez da posible angeluzuzena ez izatea, eta abar.

Printzipio horri «*pentsamenduaren legea*» izena jartzea normaltzat hartu izana honexek eragiten du: geure burua errazago konbentzituko dugu lege horren ezinbesteko egiaz pentsamenduaren bidez, kanporako behaketaren bidez baino. Zuhaitz bat pagoa dela ikusi dugunean ez dugu berriro begiratu behar pagoa ez dela jakiteko; pentsamenduak bakarrik jakinaraziko digu hori ezinezkoa dela. Baina kontraesanaren legea *pentsamenduaren lege* bat dela dioen ondorioa, hala ere, okerra da. Kontraesanaren legeari buruzko ustea daukagunean uste duguna ez da gogamena halako eran egina dagoela non berak kontraesanaren legeari buruzko ustea daukan. Uste *hori* gogoeta psikologiko baten geroztiko emaitza da, eta horrek kontraesanaren legeari buruzko ustea auresuposatzen du. Kontraesanaren legeari buruzko ustea pentsamenduei buruzko ustea ez ezik, gauzei buruzko ustea ere bada. Uste hori ez da, esaterako, «zuhaitza pagoa dela *pentsatzen* baldin *badugu*, ezin *dugu* aldi berean *pentsatu* zuhaitz hori ez dela pago bat» dioen ustea. Ustea hauxe da: «zuhaitza pagoa baldin *bada*, ezin da aldi berean pagoa *ez izan*». Beraz, kontraesanaren legea gauzei buruzkoa da, ez bakarrik pentsamenduei buruzkoa; eta kontraesanaren legeari buruzko ustea edukitzea pentsamendu bat bada ere, kontraesanaren legea bera ez da pentsamendu bat, munduko gauzei dagokien gertakari bat baino. Kontraesanaren legeari buruzko ustea daukagunean uste dugun hori ez balitz egiazkoa izango munduko gauzei dagokienez, gu legea egiazkoa dela *pentsatzera* behartuta egon izanak ez luke kontraesanaren printzipioa faltsua izatetik aske utziko; eta horrek erakusten du lege hori ez dela *pentsamenduaren legea*.

Antzeko argudioa aplikatzen zaio beste edozein *apriorizko* judizio bati. Bi gehi bi lau direla juzgatzen dugunean ez dugu egiten gure pentsamenduari buruzko judiziorik, bikote erreal eta posible guztiei buruzko judizioa baizik. Gure gogamenek bi gehi bi lau direla uste izateko osaera egokia dutela egiazkoa bada ere, ez da hori inola ere baiesten duguna bi gehi

bi lau direla baiesten dugunean. Eta gure gogamenen osaerari buruzko inolako gertakarik ezin du *egiazko* bihurtu bi gehi bi lau direla. Beraz, *apriorizko* gure ezagutza, okerra ez baldin bada, gure gogamenen osaerari buruzkoa ez ezik, munduak bere barruan duen edozein gauzari buruzkoa ere bada, mentala nahiz ez-mentala den gauzari buruzkoa.

Badirudi *apriorizko* gure ezagutza guztia egiatan ez mundu mentalean ez mundu fisikoan *existitzen* ez diren izakiez arduratzen dela. Izaki horiek izendatuak izan daitezke substantiboak ez diren diskurtsoaren zatien bitartez; izaki horiek tasunak eta erlazioak dira. Suposa dezagun, esaterako, ni neure gelan nagoela. Ni existitzen naiz eta nire gela existitzen da; baina «-n» existitzen al da?<sup>6</sup> Argi eta garbi, «-n» atzizkiak esanahia dauka: nire eta nire gelaren artean dagoen erlazioa denotatzen du. Erlazio hori zerbait da, nahiz eta ezin dugun esan ni eta nire gela existitzen garen *zentzu berean* existitzen dela. Guk «-n» erlazioan pentsa dezakegu eta berori uler dezakegu, izan ere, berori ulertuko ez bagenu, ezingo baikenuke ulertu «ni neure gelan nago» perpausa. Filosofo askok, Kanti jarraituz, erlazioak gogamenaren lanak direla defendatu dute, eta, halaber, berbaitango gauzek erlazorik ez dutela. Filosofo horiek defendatu dute gogamenak gauza horiek elkarrekin jarri dituela pentsamendu-ekintza baten bitartez, eta, horrela, gauza horiek erlazioak dauzkatela juzgatzen duen gogamenak berak erlazioak ekoiztu dituela.

Dena dela, badirudi lehen Kanten aurka proposatu ditugun kritika antzekoak egin dakizkiokeela ikuspegi horri. Badirudi garbi dagoela ez dela pentsamendua «ni neu gelan nago» proposizioaren egia ekoizten duena. Egia izan daiteke nire gelan ipurtsarde bat badagoela, ez ni ez ipurtsardea bera ez beste inor egia horretaz ohartzen ez garen arren; izan ere, egia hori ipurtsardeari eta gelari buruzkoa da, eta ez dago beste ezeren mendean. Hortaz, hurrengo kapituluan modu osoagoan ikusiko dugun bezala, erlazioak ez mentala ez fisikoa ez den

mundu batean kokatu behar dira. Mundu hori garrantzi handi-koa da filosofiarentzat, bereziki, *apriorizko* ezagutzaren arazoei dagokienez. Hurrengo kapituluan mundu horren zerizana eta mundu horrek jorratu ditugun arazoekin duen zerikusia garatzen jarraituko dugu.



## 9.

# UNIBERTSALEN MUNDUA

Aurreko kapituluaren bukaeran erlazioak bezalako izakiek izatea dutela ikusi genuen, hein batean objektu fisikoen izatetik desberdina dena, baita gogamenen eta zentzumen-datuen izatetik desberdina dena ere. Kapitulu honetan, izate mota horren zerizana zein den ez ezik, horrelako izate mota duten objektuak zeintzuk diren ere kontsideratu behar dugu. Azken arazo horretatik abiatuko gara.

Orain jorratzen ari garen arazoa oso zaharra da, Platonek ekarri baitzuen filosofiara. Platonen «ideien teoria» arazo hori bera ebazteko ahalegina da, eta, nire iritziz, orain arte egindako ahalegin arrakastatsuenetakoa izan da. Jarraian aldarrikatuko den teoria, neurri handi batean, Platonena da, eta denborak beharrezko egin dituen aldaketak baino ez dizkiogu erantsi.

Gutxi gorabehera, honela sortu zitzaion arazoa Platoni. Har dezagun kontuan, esaterako, *justizia* bezalako nozioa. Geure buruari galdetzen baldin badiogu zer den justizia, ohi-koa da kontuan hartzea ekintza hau, hori eta beste ekintza justu hura, ekintza horiek komun dutena aurkitzeko asmotan. Horiek guztiek, zentzuren batean, zerizan komun baten ezaugarriak eduki behar dituzte, hain zuzen ere, justua den edozein gauza-

tan, eta ez beste ezertan, aurki daitezkeenak. Ekintza horiek guztiek justuak izatearren daukaten zerizan komun hori justizia bera da, eta esentzia huts horrek ekintza justuen aniztasuna ekoizten du, eguneroko bizitzako gertakariekin nahasiz gero. Ohiko gertakariei aplikatu dakiekeen beste edozein hitzekin antzeko zerbait gertatzen da, hala nola, «zuritasun» hitzarekin. Hitz hori gauza partikularren kopuru bati aplikatu dakioke, horiek guztiek zerizan edo esentzia komun batean parte hartzen dutelako. Platonen esentzia huts horri «ideia» edo «forma» esaten dio. (Ez da suposatuko behar ideiak, Platonen zentzuan, gogamenetan existitzen direnik, nahiz eta gogamenen bitartez atzeman ditzakegun.) Justiziaren «ideia» eta justua den edozer ez dira gauza bera: lehenengoa gauza partikularretatik desberdina da, eta gauza partikularrek haren ezaugarriak dauzkate. Partikularra ez denez, ezin da existitu zentzumenen munduan. Are gehiago, zentzumenetako gauzak ez bezala, ez da ez iheskorra ez aldakorra: ideia ideia bera da betiko, eta aldaezina eta suntsiezina da.

Horrela, Platon zentzumenez gairik mundu batera doa, hain zuzen ere, zentzumeneren ohiko mundua baino errealagoa den ideien mundu aldagaitzera; ideien munduak bakarrik ematen dio zentzumeneren munduari berorrek duen errealitatezko edozein isla hits. Platonentzat benetan errealak den mundua ideien mundua da; izan ere, zentzumeneren munduko gauzei buruz zerbait esaten ahalegintzen garenera esan dezakegun bakarra da gauza horiek honelako-eta-horrelako ideietan parte hartzen dutela, eta, ondorioz, ideia horiek gauzen izaera osatzen dute. Hortaz, erraza da mistizismoan erortzea. Zentzumenera objektuak ikusten ditugun bezala, halako argitze mistikoan ideiak ere *ikustea* espero dezakegu; eta ideiak zeruan existitzen direla irudika dezakegu. Horrelako garapen mistikoak oso normalak dira, baina teoriaren oinarria logikan dago, eta logikan oinarritzen den heinean aztertu behar dugu.

«Ideia» hitzak denboran zehar asoziazio asko bereganatu ditu, eta horiek Platonen «ideiei» aplikatzen zaizkienean erabateko gaizkiulertzeak eragiten dituzte. Hortaz, Platonek esan nahi duena deskribatzeko, «ideia» hitza erabili beharrean «unibertsal» hitza erabiliko dugu. Sentipenean gertatzen diren gauza partikularren aurkakoa izatea da Platonek adierazi duen izaki mota horren esentzia. Sentipenean gertatzen den edozer edo sentipenean gertatzen diren gauzen zerizan bera duen edozer *partikular*tzat hartzen dugu; horren aurka, partikular askok komun eduki dezaketena *unibertsala* da, eta, ikusi genuen bezala, justizia eta zuriatasuna ekintza justuetatik eta gauza zurietatik bereizten dituzten ezaugarriak ditu unibertsalak.

Hitz arruntak aztertzen ditugunean ikusten dugu, orokorrean hitz eginda, izen bereziek partikularrak adierazten dituztela, eta bestelako substantiboek, izenondoek, preposizioek eta aditzek, ordea, unibertsalak adierazten dituztela. Izenordainek partikularrak adierazten dituzte, baina ambiguoak dira: testuinguruari edo zirkunstantziei esker bakarrik dakigu zeintzuk diren izenordainek adierazten dituzten partikularrak. «Orain» hitzak partikular bat adierazten du, oraingo unea, hain zuzen ere; baina, izenordainek bezala, partikular ambiguo bat adierazten du, oraina beti aldatzen ari baita.

Ikus daiteke unibertsalen bat denotatzen duen hitzik gabe ezin dela perpausik osatu. «Nik hori gustuko dut» bezalako baieztapena litzateke horretarako hurbilketarik gertukoen. Alabaina, kasu horretan ere, «gustuko dut» adierazpenak unibertsal bat denotatzen du, izan ere, beste gauza batzuk gustuko izan ditzakedalako, eta beste pertsona batzuek ere zenbait gauza gustuko izan ditzaketelako. Beraz, egia guztiek beren barnean unibertsalak dituzte, eta egien ezagutza orok bere barnean unibertsalen bitartekorik gabeko ezagutza du.

Hiztegian aurki daitezkeen ia hitz guztiek unibertsalak adierazten dituztela ikusi eta gero, bitxia da ia inor konturatu ez izana unibertsalak bezalako izakiak daudela, filosofiako

ikasleak izan ezik. Eskuarki ez gara gogoratzen perpausean partikularrik adierazten ez duten hitz horietaz; eta unibertsal bat adierazten duen hitz batez gogoratzen behartzen baldin bagaituzte, eskuarki unibertsalaren pean erortzen diren partikularretako bat adieraziko balu bezala gogoratzen gara hartaz. Esate baterako, «Karlos I.aren burua moztua izan zen» per-pausa entzuten dugunean, Karlos I.aren, Karlos I.aren buruan eta *haren* burua mozteko ekimenean pentsatzen dugu aski eskuarki, eta horiek guztiak partikularrak dira; alabaina, eskuarki ez gara gogoratzen unibertsala den horretaz, hain zuzen ere, «buru» hitzak eta «moztu» hitzak esan nahi dute-naz. Halako hitzak osatu gabeak eta mamirik gabeak direla uste dugu; badirudi testuinguru bat eskatzen dutela haiekin ezer egin baino lehen. Horregatik, unibertsaletan arreta jartzea saihesten dugu, harik eta ikerketa filosofikoak gure arreta haietan paratzera behartzen gaituen arte.

Oro har, filosofoen artean ere izenondoek eta substanti-boek izendatzen dituzten unibertsalak sarritan onartuak izan direla esan daiteke, eta aditzek eta preposizioek izendatzen dituztenak, berriz, eskuarki ez direla aintzat hartu. Alde batera uzte horrek oso eragin handia izan du filosofian. Ez da gehie-gizkoa esatea metafisika gehiena, Spinozarengandik abiatuta, neurri handian determinatua izan dela horregatik. Hitz bitan, hori honela gertatu da: orokorrean hitz egiten baldin badugu, izenondoek eta izen arruntek gauza bakunen tasunak eta pro-pietateak adierazten dituzte, eta preposizioek eta aditzek, ordea, gauza biren edo gehiagoren arteko erlazioak adierazte-ko joera izaten dute. Horregatik, preposizioak eta aditzak ahaz-tu izanak proposizio orotan gauza bakun bati propietate bat egozten zaiola uste izatera eraman zituen filosofoak, ez, ordea, proposizioan gauza biren edo gehiagoren arteko erlazioa adie-razten dela uste izatera. Hortaz, azken buruan, gauzen arteko erlazioak bezalako izakirik ez zegoela suposatu zen. Horrenbestez, edo gauza bakarra dago unibertsoan edo, gauza

asko baldin badaude, seguru asko ezin izango diote inolako moduz elkarri eragin, edozein elkarreragite erlazio bat litzatekeelako eta erlazioak ezinezkoak direlako.

Ikuspegi horietako lehenengoak *monismo* izena hartu zuen. Spinozak horren alde jo zuen, eta gaur egun Bradleyk eta beste filosofo batzuek horri eusten diote. Bigarrenak *monadismo* izena hartu zuen, eta, gaur egun ohiko ikuspegia ez izan arren, Leibnizek horren alde jo zuen. Monadismoa esaten zaio gauza bakan bakoitzari *monada* esaten zaiolako. Aurkako bi filosofia horiek interesgarriak badira ere, unibertsal mota bakar batean –izenondoek eta substantiboek adierazten duten unibertsal motan, hain zuzen ere– gehiegizko arreta jartzeagatik sortu dira, aditzek eta preposizioek adierazten dutena alde batera utziz.

Egiatan, inork unibertsalak bezalako gauzak daudela ukatu nahiko balu, *tasunak* –hau da, izenondoek eta substantiboek adierazten dituzten unibertsalak– bezalako izakiak daudela zorrotz frogatzerik ez dagoela ikusiko genuke. Alabaina, froga dezakegu *erlazioak*, hau da, orokorrean aditzek eta preposizioek adierazten dituzten unibertsalak egon badaudela. Har dezagun adibide gisa *zuritasunaren* unibertsala. Horrelako unibertsala dagoela uste baldin badugu, esan beharko dugu gauzak zuriak direla zuritasunaren tasuna daukatelako. Horrelako ikuspegia, haatik, adorez ukatzen zuten Berkeleyk eta Humek, eta horri dagokionez ondorengo enpiristek haiei jarraitu diete. Aipatutako ikuspegia ukatzearren «ideia abstraktuak» bezalako gauzak daudela ukatu zuten. Filosofo horiek diotenez, zuritasunean pentsatu nahi dugunean gauza zuri partikularren baten irudia eratzen dugu, eta partikular horri buruz arrazoitzen dugu, arreta handia ipiniz partikular horri dagokion zerik ez deduzitzeko, zer hori beste edozein gauza zuri bati buruz berdin-berdin egiazkoa dela ikusterik ez baldin badago. Zalantzarik gabe, aipatutakoa nabarmenki egiazkoa da gure benetako gogo-prozesuen azalpen gisa.

Geometrian, esaterako, triangelu guztiei buruz zerbait frogatu nahi dugunean, triangelu partikular bat margotzen dugu, eta horri buruz arrazoitzen dugu, kontu handia ipiniz triangelu horrek gainerako triangeluekin komun ez duen ezaugarririk ez erabiltzeko. Sarritan, hasiberriak, errakuntza saihestu nahian, onuragarritzat hartzen du elkarrengandik ahal bezain desberdinak diren zenbait triangelu margotzea, triangelu hari buruzko arrazonamendua beste triangelu guztiei berdin-berdin aplikakiekela ziurtatzeko. Alabaina, zailtasun bat sortzen da geure buruari gauza bat zuria edo triangelua dela nola dakigun galdetu bezain laster. *Zuritasunaren* eta *triangelutasunaren* unibertsalak saihestu nahi izanez gero, gune zuri partikularren bat edo triangelu partikularren bat aukeratu behar dugu, eta edozein gauzari buruz zuria edo triangelua dela esan beharko dugu, baldin eta gauza horrek hautatutako partikularrarekin antzekotasunaren erlazio egokia badu. Baina, orduan, behar den antzekotasun horrek unibertsala izan behar du. Izan ere, gauza zuri asko dagoenez, antzekotasuna gauza zuri partikularrek osatutako bikote askoren artean gertatuko da; eta horixe da unibertsal baten ezaugarria. Alferrik litzateke bikote bakoi-tzeko antzekotasun desberdin bat dagoela esatea, antzekotasun horiek elkarren artean antzekoak direla esan beharko genuke-elako; eta horrela, azkenik, antzekotasuna unibertsal gisa onartzero behartuta egongo ginateke. Antzekotasunaren erlazioak, bada, egiazko unibertsala izan behar du. Eta unibertsal hori onartzero behartuta gaudenez, zuritasuna eta triangelutasuna bezalako unibertsalen onarpena saihestearren teoria zailak eta onartezinak asmatzea ez duela merezi aurkitzen dugu.

Ez Berkeley ez Hume –ezta beren aurkariak ere– ez ziren gai izan «ideia abstraktuei» uko egin izanaren aurkako errefutazio horretaz jabetzeko, *tasunean* baino pentsatu ez zutelako, eta unibertsalak diren *erlazioei* ez zietelako jaramonik egin. Beraz, antza denez eta auzi horri dagokionez, arrazionalistak, enpiristak ez bezala, bide zuzenetik doaz, nahiz

eta, erlazioak edo bazterrean uzteagatik edo ukatzeagatik, arrazionalistek egin zituzten dedukzioek okerrak izateko aukera gehiago eduki enpiristek egindakoak baino.

Unibertsalak bezalako izakiek egon behar dutela ikusi dugu orain, eta frogatu beharreko hurrengo kontua da unibertsal horiek ez direla huts-hutsean mentalak. Horren bidez hauxe esan nahi dugu: unibertsalen izateko era edonolakoa izanda ere, berori ez dago unibertsalak pentsatuak izanaren mendean, ezta, inola ere, gogamenek unibertsalak atzematearen mendean ere. Aurreko kapituluaren amaieran gai hori azaletik ukitu dugu jada, baina unibertsalei nolako izatea dago-kien aztertu behar dugu orain bete-betean.

Har dezagun «Edinburgh Londresen iparraldean dago» proposizioa. Kasu horretan, bi leku horien artean erlazio bat dugu, eta badirudi erlazioak irauten duela guk hari buruz dugun ezagutzaren mendean egon gabe. Edinburgh Londresen iparraldean dagoela jakitera iristen garenean, Edinburghi eta Londresen bakarrik dagokien zerbait jakitera iristen gara. Ez dugu proposizio horren egia kausatzen hura jakitera iristeagatik; aitzitik, guk hori jakin aurretik, hor nonbait bazegoen gertakari bat, guk atzeman baino egin ez duguna. Lurraren azalean Edinburghen duen tokia Londresen duen tokiaren iparraldean dago; hori guztia horrela da, nahiz eta iparraldeari eta hegoaldeari buruz zerbait dakien gizakirik ez egon, eta nahiz eta inolako gogamenik ez egon unibertsoan. Jakina, filosofo askok hori ukatu dute, bai Berkeleyk emandako arrazoiengatik bai Kantek emandakoengatik. Dena dela, guk arrazoi horiek aztertu ditugu dagoeneko, eta desegokiak direla erabaki dugu. Ondorioz, Edinburgh Londresen iparraldean egoteak mentala den ezer ez duela auresuposatzen egiazkotzat har dezakegu orain. Haatik, gertakari horrek »-en iparraldean» erlazioa hartzen du bere barnean, eta hori unibertsal bat da; eta gertakari osoari dagokionez, kontuan izanda erlazioa gertakariaren osagai bat dela, ezinezkoa litzateke bere barnean mentala den ezer

ez edukitzea, «-en iparraldean» erlazioak bere barnean mentala den zerbait edukiko balu. Horregatik, erlazioa, erlazonatuta dauden terminoak bezalaxe, gure pentsamenduaren mendekoa ez dela onartu behar dugu; pentsamenduak atzematen duen baina sortzen ez duen mundu independente honetako osagaia da erlazioa.

Hala eta guztiz ere, ondorio horrek zailtasun bat dakar berekin: ez dirudi «-en iparraldean» erlazioa *existitzen denik* Edinburgh eta Londres existitzen diren zentzu berean. «Non eta noiz existitzen da erlazio hori?» galdetzen baldin badugu, erantzunak haxe izan behar du: «inon ez, inoiz ez». Ez dago «-en iparraldean» erlazioa aurki dezakegun lekurik zein denborarik. Ez da existitzen ez Edinburghen ez Londresen, biak erlazonatzen baititu, eta haiekiko neutrala baita. Ezin dugu esan denbora partikular batean existitzen denik. Baina zentzumenen bitartez edo introspekzioz atzemandako guztia denbora partikular batean existitzen da. Beraz, «-en iparraldean» erlazioa horrelako gauzetatik erabat desberdina da. Ez dago ez espazioan ez denboran, ez da ez materiala ez mentala; hala ere, zerbait da.

Unibertsalek duten izateko era berezi horrek jende asko bultzatu du neurri handi batean beroriek benetan mentalak direla suposatzea. Unibertsal batean pentsa dezakegu, eta gure pentsamendu hori, beste edozein gogo-ekintza bezala, erabat ohikoa den zentzu batean existitzen da. Suposa dezagun zurtasunean pentsatzen ari garela. Orduan, *zentzu batean*, zurtasuna «gure gogamenean dagoela» esan daiteke. 4. kapituluari Berkeleyyri buruz eztabaidatu genuenean ikusitako anbigutasun bera daukagu hemen. Zentzu hertsia batean, gure gogamenean dagoena ez da zurtasuna, zurtasunari buruzko pentsatze-ekintza baizik. Kapitulu berean ikusitako «ideia» hitzaren pareko anbigutasun horrek hemen ere nahasketa sortzen du. Hitz horren zentzu batean, hain zuzen, hitz horrek pentsatze-ekintza baten *objektua* denotatzen duenean, zurtasuna

suna «ideia» bat da. Hortaz, anbiguotasunaren aurka ez baldin badugu zuhur jokatzeko, zurtasuna beste zentzu batean ideia dela, hau da, pentsatze-ekintza dela pentsatzera iritsi gaitezke; eta horregatik zurtasuna mentala dela pentsatzera iristen gara. Alabaina, horrela pentsatuz gero, zurtasunari bere funtsezko tasuna kentzen diogu, unibertsaltasuna, hain zuzen ere. Gizaki baten pentsatze-ekintza bat beste gizaki baten pentsatze-ekintzatik desberdina da ezinbestean; gizaki baten une bateko pentsatze-ekintza bat gizaki beraren beste une bateko pentsatze-ekintzatik desberdina da ezinbestean. Beraz, zurtasuna objektua izan beharrean pentsamendua balitz, bi pertsonak zurtasunean pentsatzea ezinezkoa litzateke, bai eta pertsona batek zurtasunean bi bider pentsatzea ere. Zurtasunari buruzko pentsamendu askok komun dutena beren *objektua* da, eta objektu hori pentsamendu horietatik desberdina da. Unibertsalak, bada, ez dira pentsamenduak, nahiz eta ezagutzen ditugunean pentsamenduaren objektuak diren.

*Existitzen diren* gauzei buruz hitz egiteari egoki deritzogu gauza horiek denboran direnean bakarrik, hau da, seinala dezakegunean unerent bat, *zeinean* haiek existitzen baitira (une guztietan existitzeko ahalbidea baztertu gabe). Horrela, pentsamenduak eta sentimenduak, gogamenak eta objektu fisikoak *existitzen dira*. Haatik, unibertsalak ez dira zentzu horretan existitzen; *irauten dutela* edo *izatea daukatela* esango dugu, eta «izatea», denboraz kanpoko izate gisa, «existentziaren» aurkakoa da. Unibertsalen mundua, beraz, izatearen mundu gisa ere deskriba daiteke. Izatearen mundua aldaezina, zurruna eta zehatza da, eta matematikariarentzat, logikariarentzat, sistema metafisikoak eraikitzen dituenarentzat eta bizitza baino perfekzioa nahiago duenarentzat zoragarria da. Existentziaren mundua iheskorra, lausoa, muga zorrotzik gabekoa eta eginkizunik edo antolamendurik gabekoa da, baina bere barnean pentsamendu eta sentimendu guztiak ditu, zentzumen-datu guztiak, objektu fisiko guztiak, on edo kalte

egin dezakeen guztia, bizitzaren eta munduaren balioa alda dezakeen guztia. Gure izaeraren arabera, nahiago izango dugu bat begietsi bestea baino. Gustuko ez duguna, seguru asko, gustukoago dugunaren itzal hitsa baino ez zaigu irudituko, eta, zentzuren batean, hura errealtzat hartzea ere ez du merezi izango. Alabaina, egia esan, biek eskatzen dute neurri berean gure arreta inpartziala, biak dira errealak, eta biak dira garrantzitsuak metafisikariarentzat. Bi mundu horien arteko bereizketa egin orduko beharrezkoa gertatzen zaigu haien arteko erlazioak aztertzea.

Dena dela, lehenik eta behin, unibertsalen gaineko ezagutza aztertu behar dugu. Hori da hurrengo kapituluan jorratuko duguna, eta ikusiko dugu unibertsalak aintzat hartzera eraman gaituen *apriorizko* ezagutzaren arazoari irtenbidea aurkituko zaiola.

# 10.

## UNIBERTSALEN EZAGUTZARI BURUZ

Gizaki batek une jakin batean duen ezagutzari dagokionez, unibertsalak, partikularrak bezala, bana daitezke: bitartekorik gabe ezagutzen direnak, deskribapenen bidez ezagutzen direnak, eta ez bitartekorik gabe ez deskribapenen bidez ezagutzen ez direnak.

Lehenik eta behin, har dezagun kontuan unibertsalen gaineko bitartekorik gabeko ezagutza. Hasteko, nabaria da honako unibertsal hauek bitartekorik gabe ezagutzen ditugula: zuria, gorria, beltza, gozoa, garratza, ozena, gogorra, eta abar; azken buruan, zentzumen-datuetan zertzen diren tasunak. Gune zuri bat ikusten dugunean, hasiera batean, gune partikular bat ezagutzen dugu bitartekorik gabe; baina gune zuri asko ikusi eta gero, gune horiek guztiek komun duten zuritasuna abstraitzen erraz ikasten dugu, eta hori egiten ikasten ari garenean zuritasuna bitartekorik gabe ezagutzen ikasten ari gara. Antzeko prozesua jarraituko dugu mota bereko beste edozein unibertsal bitartekorik gabe ezagutzeko. Mota horretako unibertsalei «sentipenezko tasunak» esan dakieke. Unibertsal horiek gainerako unibertsal guztiak baino abstrakzio-ahalegin gutxiagorekin atzeman daitezke, eta badirudi

partikularretatik hurbilago daudela beste unibertsal batzuk baino.

Jarraian erlazioetara joko dugu. Atzemateko errazena diren erlazioak zentzumen-datu konplexu bakar baten zati desberdinen arteko erlazioak dira. Esate baterako, idazten ari naizen orri osoa begiratu batez ikus dezaket; hortaz, orri osoa zentzumen-datu baten barruan sartzen da. Baina orriaren zati batzuk beste zati batzuen ezker aldean daudela eta, halaber, zati batzuk beste zati batzuen gainean daudela hautematen dut. Badirudi kasu horretan abstrakzio-prozesua honelakoa dela: ondoz ondoko zentzumen-datuen kopuru bat ikusten dut, eta horietan zati bat beste zati baten ezker aldean dago; gune zuri desberdinen kasuan bezala, zentzumen-datu horiek guztiek zerbait komun dutela hautematen dut, eta haiek komun dutena beren zatien arteko erlazio bat dela abstrakzioz aurkitzen dut, «-en ezker aldean egote» izendatuko dudan erlazioa, hain zuzen ere. Horrela, erlazio unibertsala bitartekorik gabe ezagutzen dut.

Antzeko modu batean, denboran barrena gertatzen den aurretik/ondoren erlazioaz ohartzen naiz. Eman dezagun ezki-la-hotsak entzuten ari naizela: azken ezki-la-hotsak jotzen duenean ezki-la-hotsen osotasuna nire buruan eduki dezaket, eta aurretiko ezki-la-hotsak ondorengoak baino lehenago gertatu direla hauteman dezaket. Oroimenean ere, gogoratzen ari naizena oraina baino lehenago gertatu dela hauteman dezaket. Bi iturri horietatik aurretik/ondoren erlazio unibertsalaren abstrakzioa egin dezaket, «-en ezker aldean egote» erlazio unibertsalaren abstrakzioa egin nuen bezalaxe. Horrela, denborazko erlazioak, espaziozko erlazioak bezala, bitartekorik gabe ezagutzen ditugun gauzen artean daude.

Antzekotasuna da modu berean bitartekorik gabe ezagutzen dugun beste erlazio bat. Berdearen bi tonu aldi berean ikusten baldin baditut, elkarren artean antzekoak direla ikus dezaket; aldi berean gorriaren tonu bat ere ikusten baldin

badut, orduan ikus dezaket berdeak diren bi horiek elkarren artean antza handiago dutela horietako bakoitzak eta gorriak elkarren artean dutena baino. Horrela, *antzekotasunaren* eta *parekidetasunaren* unibertsalak bitartekorik gabe ezagutzen ditut.

Unibertsalen artean, partikularren artean bezala, erlazioak badaude, eta haietaz zuzen-zuzenean ohar gaitezke. Oraitxe bertan ikusi dugu hauteman dezakegula berdeak diren bi tonu horien arteko antzekotasuna gorriaren tonuaren eta berdearen tonuaren arteko antzekotasuna baino handiagoa dela. Kasu horretan, bi erlazioen arteko erlazio batez arduratzten ari gara, «baino handiago» erlazioaz, hain zuzen ere. Halaber, horrelako erlazioen ezagutzak zuzen-zuzena dirudi, nahiz eta berorrek abstrakzio-ahalmen gehiago behar duen zentzumen-datuen tasunak hautemateko behar dena baino, eta, halaber, (zenbait kasutan bederen) ezagutza horrek ziurra dirudi. Beraz, badago ezagutza zuzen-zuzena bai unibertsalei dagokienez bai zentzumen-datuei dagokienez.

Unibertsalez arduratzten hasi ginenean ebatzi gabe utzi genuen *apriorizko* ezagutzaren arazora itzuliz, orain gu berorretaz arduratzeko moduan gaude lehen posible zena baino askoz era egokiagoan. Itzul gaitezen «bi gehi bi lau dira» proposiziora. Esandakoa kontuan hartuz, nahiko nabaria da proposizio horrek «bi» unibertsalaren eta «lau» unibertsalaren arteko erlazioa baieztatzen duela. Horrek iradokitzen du orain finkatzera ausartuko garen proposizio bat: alegia, *apriorizko ezagutza guztia unibertsalen arteko erlazioez bakarrik arduratzten da*. Proposizio hori oso garrantzitsua da, eta asko lagunduko digu *apriorizko* ezagutzari dagozkion eta, halaber, lehen aipatu ditugun zailtasunak ebazten.

Lehenengo begiratuan badirudi badagoela kasu bakar bat zeinean gure proposizioa ez baita egiazkoa, hain zuzen ere, partikularrek osatutako klase bateko elementu *guztiak* beste klase batean daudenean, edo (azken buruan, gauza bera da)

proprietateren bat duten partikular *guztiek* beste propietate bat ere dutenean. Kasu horretan, badirudi propietateaz arduratu beharrean propietate hori duten partikularrez arduratzen garela. «Bi gehi bi lau dira» baieztatzen duen proposizioa horrelako kasu bat da, honako forma honetan baieztza baitaiteke: «edozein bi eta beste edozein bi lau dira» edo «bi bik osatzen duten edozein bilduma lauko bilduma da». Hori bezalako baieztapenak unibertsalez bakarrik arduratzen direla frogatzerik baldin badago, orduan gure proposizioa frogatutzat har daiteke.

Proposizio bat zertaz arduratzen den aurkitzeko bidea hau da: geure buruari galdetzea ea zeintzuk diren guk ulertu behar ditugun hitzak –bestela esanda, zeintzuk diren bitartekorik gabe ezagutu behar ditugun objektuak–, proposizioak esan nahi duena jakitearren. Proposizioak esan nahi duena jakin ahala, egiazkoa edo faltsua ote den ez badakigu ere, bistan dago proposizioak benetan bere ardurapean hartzen duen edozein gauza bitartekorik gabe ezagutu behar dugula. Test hori aplikatuz, antza denez, partikularrei buruzkoak diruditen proposizio asko benetan unibertsalei buruzkoak dira. «Bi gehi bi lau dira» proposizio berezian –«bi bik osatutako edozein bilduma lauko bilduma da» esanahia izango balu bezala interpretatuko bagenu ere–, garbi dago guk proposizioa *uler* deza-kegula, hau da, ikus dezakegu zer den hark baiesten duena «bilduma» eta «bi» eta «lau» hitzek esan nahi dutena jakin ahala. Ez da batere beharrezkoa munduko bikote guztiak eza- gutzea: hori beharrezkoa balitz, noski, ezingo genuke sekula proposizioa ulertu, bikoteen kopurua infinitua baita eta, horregatik, guztiak ezagutzerik ez baitauekagu. Nahiz eta gure baieztapen orokorrak bikote partikularrei buruzko baieztapenak *inplikatzan dituen*, *horrelako bikote partikularrak egon badaudela jakin ahala*, proposizioak berez ez du baiesten, ezta inplikatzan ere, horrelako bikote partikularrak egon badaudela, eta horregatik ezin da izan ezein benetako bikote partikular bati buruzko baieztapen bat. Egindako baieztapena «bikote»-

ri buruzkoa da, unibertsal horri buruzkoa, ez bikote honi edo horri buruzkoa.

Beraz, «bi gehi bi lau dira» baieztapena unibertsalez bakarrik arduratzen da, eta haren ardurapean dauden unibertsalak bitartekorik gabe ezagutzen dituen eta, halaber, baieztapen horrek baiesten duen unibertsalen arteko erlazioa haute-man dezakeen edonork gure baieztapena ezagut dezake. Gure ezagutzari buruzko gogoetaren bidez aurkitutako gertakaria da guk noizean behin unibertsalen arteko horrelako erlazioak hautemateko ahalmena eduki izana, eta, horrenbestez, guk noizean behin aritmetikakoak eta logikakoak bezalako *apriorizko* proposizio orokorrak ezagutzeko ahalmena eduki izana. Hasieran, horrelako ezagutza aintzat hartu genuenean, ezagutza horrek esperientziari aurrea hartzen ziola eta berori kontrolatzen zuela misterioitsua zirudien. Orain, aitzitik, hori errakuntza bat izan dela ikus dezakegu. Esperientzian gerta daitekeen edozein gauzari dagokion *inongo* gertakaririk ezin da ezagutu esperientziatik kanpo. Bi gauzak eta beste bi gauzak elkarrekin lau gauza osatzen dituztela *a priori* dakigu, baina guk *ez* dakigu *a priori* Brown eta Jones bi baldin badira, eta Robinson eta Smith ere bi baldin badira, Brown, Jones, Robinson eta Smith lau direla. Arrazoia hauxe da: proposizio hori ezin da inola ere ulertu Brown, Jones, Robinson eta Smith bezalako jendea badagoela jakin ezean, eta hori esperientziaren bidez bakarrik jakin daiteke. Beraz, gure proposizio orokorra *apriorizkoa* izan arren, benetako partikularren gainean egindako haren aplikazio guztiek beren barnean esperientzia dute, eta, ondorioz, beren barnean osagai enpiriko bat dute. Horrela, gure *apriorizko* ezagutzari dagokionez misterioitsua zirudiena errakuntza batean oinarrituta zegoela ikusi dugu.

Auzia garbiago ikustearren, goian aipatu dugun benetako *apriorizko* judizioaren eta «gizaki guztiak hilkorrak dira» bezalako orokortze enpirikoaren arteko desberdintasunaz baliatuko gara. Orain, lehen bezala, proposizioak esan nahi

duena *uler* dezakegu haren barruan dauden unibertsalak, hau da, *gizaki* eta *hilkor* unibertsalak ulertu bezain laster. Gure proposizioak esan nahi duena ulertzearen, garbi dago ez dela beharrezkoa giza arraza osoaren bitartekorik gabeko ezagutza banakoa edukitzea. Hortaz, *apriorizko* proposizio orokorraren eta orokortze enpirikoaren arteko desberdintasuna ez datza proposizioaren *esanahian*; aitzitik, haren *ebidentziaren* zerizanean datza. Proposizio enpirikoari dagokionez, kasu partikularrek osatzen dute ebidentzia. Gizaki guztiak hilkorrek direla uste dugu hil zorian dauden gizakien kasuen kopurua zenbatezina dela dakigulako, eta ez dagoelako adin jakin batetik aurrera bizi den ezein gizakirik. Ez dugu uste hori *gizaki* unibertsalaren eta *hilkor* unibertsalaren arteko lotura ikusten dugulako. Egia da fisiologiak, gorputz bizidunak arautzen dituzten lege orokorrak bilduz, betiko iraungo duen organismo bizidunik ezin dela egon frogatuko balu, orduan hark *gizaki* eta *hilkortasun* unibertsalen arteko lotura emango ligukeela; horrela, gai izango ginateke gure proposizioa baiesteko, hil zorian dauden *gizakien* ebidentzia berezira jo gabe. Alabaina, horrek gure orokortzea orokortze zabalago baten barruan jasoa izango litzatekeela baino ez du esan nahi; orokortze berri horren ebidentzia oraindik ere mota berekoa da, nahiz eta zabalagoa den. Zientziaren aurrerapenak horrelako barruan-jasotzeak etengabe ekoizten ditu, eta, ondorioz, orokortze zientifikoetarako oinarri induktibo handiagoa etengabe ematen du. Hala eta guztiz ere, horrek ziurtasun-*maila* handiagoa ematen badu ere, ez du ziurtasun *mota* desberdin bat ematen: azkeneko oinarriak induktiboa izaten dirau, hau da, kasu partikularretatik eratorria da, eta ez da logikan edo aritmetikan dugun unibertsalen arteko *apriorizko* lotura bat.

*Apriorizko* proposizio orokorreari dagokienez aurkako bi puntu ikusi behar dira. Batetik, kasu partikular asko ezagutzen baldin badira, orduan, hasiera batean, indukzioz irits gaitezke gure proposizio orokorrera, eta unibertsalen arteko lotura

geroago bakarrik hauteman daiteke. Esate baterako, jakina da triangelu baten aldeetara aurkako erpinetatik doazen lerro zutak marrazten baldin baditugu, hiru lerro horiek puntu batean ebakitzen dutela elkar. Guztiz litekeena da, hasiera batean, proposizio horretara iristea kasu askotan lerro zutak margotu ondoren eta horiek beti puntu batean elkar ebakitzen dutela ikusi ondoren. Esperientzia horrek eraman gintzake froga orokorra bilatzera eta berori aurkitzera. Horrelako kasuak ohikoak dira edozein matematikariren esperientzian.

Beste puntu hau interesgarriagoa da, eta garrantzi filosofiko handiagoa dauka: zenbaitetan guk proposizio orokor bat ezagut dezakegu, nahiz eta haren kasu partikular bat bera ere ezagutzen ez dugun. Har dezagun honako kasu hau: jakin badakigu edozein bi zenbakiren biderketa egin daitekeela, eta horrek emango digu *biderkadura*. Badakigu biderkaduratzat 100 baino txikiagoa den zenbakia duten zenbaki osoen bikote guztien biderketak benetan burutu direla eta, halaber, biderkaduraren balioa biderketa-taulan gorde egin dela. Alabaina, jakin badakigu zenbaki osoen kopurua infinitua dela, eta gizakiek zenbaki osoen kopuru finitu batean baino ez dutela pentsatu eta ez dutela pentsatuko. Beraz, ondorioztatzen da badaudela zenbaki osoen bikoteak gizakien pentsamenduan inoiz ere egon ez direnak eta egongo ez direnak; eta bikote horietan dauden zenbakien arteko biderkadura 100 baino handiagoa da. Horrenbestez, proposizio honetara iritsiko gara: «gizakien pentsamenduan inoiz ere egon ez diren eta egongo ez diren bi zenbaki osoren arteko biderkadura 100 baino handiagoa da.» Horra hor proposizio orokor bat; haren egia ezin da ukatu, eta gogoan izanik kasu hori nolakoa den, ezin izango dugu sekula haren kasu partikular bat bera ere eman. Izan ere, edozein bi zenbakitan pentsatuz gero, proposizioaren adierazpideak kanpoan utziko ditu.

Ahalbide hori sarritan ukatua izan da, hau da, kasu partikularrik onartzen ez duen proposizio orokorren ezagutzaren

ahalbidea; izan ere, ez da ulertzen horrelako proposizioen eza-  
gutzak unibertsalen arteko erlazioen ezagutza bakarrik behar  
duela eta, halaber, ez duela behar auzian dauden unibertsalen  
kasu partikularren inongo ezagutzarik. Hala eta guztiz ere,  
horrelako proposizio orokorren ezagutza erabat ezinbestekoa  
da orokorrean jakintzat hartzen den atal handi bati dagokionez.  
Aurreko kapituluetan, adibidez, ikusi dugu objektu fisikoen  
ezagutza, zentzumen-datuena ez bezala, inferentziaren bidez  
bakarrik lortzen dela, eta objektu horiek ez direla bitartekorik  
gabe ezagutzen ditugun horietakoak. Hortaz, ez dago sekula  
ezagutzerik honako forma duen proposiziorik: «hau objektu  
fisikoa da», non «hau» zuzen-zuzenean ezagutzen dugun zer-  
bait den. Ondorioztatzen da objektu fisikoei buruz dugun eza-  
gutza guztia era horretakoa dela; izan ere, haren inongo kasu  
partikularrik ezin da eman. Objektu horiei lotzen zaizkien zen-  
tzumen-datuen kasu partikularrak eman ditzakegu, baina  
objektu fisikoen kasu partikularrik ezin dugu eman. Beraz,  
gure ezagutza, objektu fisikoei dagokienez, inolako kasu par-  
tikularrik onartzen ez duen ezagutza orokorraren ahalbidearen  
mendean dago. Eta gauza bera esan daiteke gainerako jendea-  
ren gogamenei buruz dugun ezagutzari dagokionez, edo gau-  
zen beste edozein multzo bati dagokionez, haien kasu partiku-  
larrik bitartekorik gabe ezagutzerik ez dugunean.

Orain, burutu dugun azterketan gure ezagutzaren iturbu-  
ruak nola agertu diren kontuan hartuz, haien ikuspegi orokorra  
osa dezakegu. Lehenik eta behin, gauzen ezagutza eta egien  
ezagutza bereizi behar ditugu. Ezagutza bakoitzean bi mota  
daude: bata zuzen-zuzena eta bestea eratorria. Gauzen ezagu-  
tza zuzen-zuzena *–bitartekorik gabeko ezagutza* izendatu  
duguna– bi motatakoa izan daiteke, ezagutzen diren gauzak  
partikularrak edo unibertsalak diren arabera. Partikularrei  
dagokienez, zentzumen-datuen eta (ziur aski) geure buruaren  
bitartekorik gabeko ezagutza daukagu. Unibertsalei dagokie-  
nez, bitartekorik gabe ezagut daitekeena zer den erabakitzen

duen printzipiorik ez dago , baina garbi dago ezagut daitezke-  
enen artean sentipenezko tasunak, espazio-denborazko erlazio-  
ak, antzekotasuna eta unibertsal logiko abstraktu batzuk dau-  
dela. Gauzen ezagutza eratorriak –*deskribapenen* bidezko eza-  
gutza izendatu dugun horrek– zerbaiten bitartekorik gabeko  
ezagutza nahiz egien ezagutza hartzen ditu beti bere barnean.  
*Egien* ezagutza zuzen-zuzenari ezagutza *intuitiboa* esan dakio-  
ke, eta horrela ezagututako egiak *berez nabariak* direla esango  
dugu. Horrelako egien artean zentzumenetan zer gertatzen den  
baieztatzen dutenak daude, bai eta printzipio logiko eta arit-  
metiko abstraktu batzuk ere, eta (ziurtasun gutxiagorekin bada  
ere) proposizio etiko batzuk ere bai. Egien ezagutza *eratorria*,  
berez nabariak diren dedukzio-printzipioen erabilpenaren  
bidez, berez nabariak diren egietatik abiatuta deduzi dezake-  
gun guztian datza.

Goiko azalpena zuzena baldin bada, egien ezagutza guz-  
tia gure ezagutza intuitiboaren mendean dago. Horrenbestez,  
ezagutza intuitiboaren zerizana eta helmena aintzat hartzea  
garrantzitsua da, aurreko batean bitartekorik gabeko ezagutza-  
ren zerizana eta helmena aintzat hartu dugun modu berean.  
Alabaina, egien ezagutzak arazo berria sortzen du –gauzen  
ezagutzaren kasuan sortzen ez den arazoa–, *errakuntzaren* ara-  
zoa, hain zuzen ere. Gure usteetako batzuk okerrak izaten dira,  
eta, ondorioz, beharrezkoa gertatzen da kontuan hartzea nola  
bereiz ditzakegun, posible baldin bada, ezagutza eta errakun-  
tza. Arazo hori ez da sortzen bitartekorik gabeko ezagutzari  
dagokionez; izan ere, kasu horretan, bitartekorik gabeko eza-  
gutzaren objektua edozein izanik ere, ametsetakoa nahiz halu-  
zinazioetakoa bada ere, errakuntzarik ez da gertatzen, zuzen-  
zuzeneko objektutik harantzago joaten ez garen heinean.  
Errakuntza sortzen da zuzen-zuzeneko objektua, hau da, zen-  
tzumen-datua, objektu fisikoaren zeinu gisa hartzen dugunean.  
Hortaz, egien ezagutzarekin lotzen diren arazoak gauzen eza-  
gutzarekin lotzen direnak baino zailagoak dira. Azter ditzagun,

egien ezagutzarekin lotzen den lehenengo arazo gisa, gure  
judizio intuitiboen zerizana eta helmena.

# 11.

## EZAGUTZA INTUITIBOARI BURUZ

Ohiko irudipena da uste dugun guztia froga daitekeela, edo, gutxienez, oso probablea dela erakusteko aukera izango dugula. Jende asko sinetsita dago uste batentzat inolako arrazoirik ematerik ez baldin badago, orduan uste hori arrazoirik gabekoa dela. Oro har, ikuspegi hori zuzena da. Ohiko uste gehienak edo ondorioztatutakoak dira edo beste uste batzuetatik ondoriozta daitezke: azken uste horiek ohiko usteentzako arrazoia ematen dutela pentsatzen da. Ohi denez, arrazoia ahaztu egiten da, edo gure gogamenetan ez da inoiz ere kontzienteki agertzen. Gutako gutxik galdetu diogu noizbait geure buruari, adibidez, jatera goazen janaria pozoitsua ez dela suposatzeke dagoen arrazoia ea zein den. Hala ere, erronka egingo baligute, arrazoi erabat egokia aurki genezakeela uste dugu, nahiz eta une honetan horrelakorik egiteko prest ez egon. Eta uste horri dagokionez justifikatuta gaude eskuarki.

Baina irudika dezagun Sokrates tematiren bat: berari ematen diogun edozein arrazoiaren aurrean, arrazoi horren arrazoia eskatzen jarraitzen du. Lehenago edo geroago, eta seguru asko denbora luzea igaro baino lehen, puntu batera bultzatuak izango gara, non ezin izango dugun arrazoi gehiagorik aurkitu

eta non ia ziurra gertatzen den, teorikoki ere, arrazoi gehiagorik aurkitzerik ez dagoela. Eguneroko bizitzan ditugun ohiko usteetatik abiatuz, puntu batetik bestera atzerantz joan gaitezke, harik eta guztiz nabaria dirudien eta, halaber, nabariagoa den ezertatik deduzigarria ez den printzipio orokorren batera edo printzipio orokor baten kasu partikularren batera iritsi arte. Eguneroko bizitzan ditugun arazo gehienetan –hala nola, gure janaria pozoitsua baino elikagarria ote den bezalako arazoe-tan– 6. kapituluan eztabaidatu genuen printzipio induktibora helduko gara. Baina badirudi puntu horretatik atzerantz joate-rik ez dagoela. Printzipio bera etengabe erabiltzen da gure arrazonamenduetan, zenbaitetan konturatuta eta besteetan konturatu gabe; haatik, sinpleagoa eta berez nabaria den prin-tzipioren batetik abiatzen den eta, halaber, ondorio gisa induk-zioaren printzipiora eramaten gaituen arrazonamendurik ez dago. Eta gauza bera esan daiteke beste printzipio logiko batzuei buruz. Haien egia nabaria da guretzat, eta frogapenak eraikitzeke erabiltzen ditugu; baina printzipio horiek berak, edo horietako batzuk bederen, ezin dira frogatu.

Dena dela, berezko nabaritasuna ez da mugatzen printzi-pio orokorren artean frogapenik onartzen ez duten horietara. Printzipio logikoen kopuru bat onartu denean, gainerakoak haietatik deduzi daitezke; sarritan, deduzitzen diren proposi-zioak frogapenik gabe onartzen direnak bezain nabariak izaten dira berez. Gainera, aritmetika osoa logikaren printzipio oro-korretatik deduzi daiteke, nahiz eta «bi gehi bi lau dira» beza-lako aritmetikako proposizio sinpleak logikaren printzipioak bezain nabariak diren berez.

Eztabaidagarria bada ere, badirudi, halaber, berez naba-riak diren printzipio etiko batzuk egon badaudela, hala nola «ona denaren bila ibili beharko genuke».

Printzipio orokor guztiei dagokienez, adierazi beharra dago ohiko gauzez arduratzen diren printzipio horien kasu partikularrak printzipioak berak baino nabariagoak direla.

Adibidez, kontraesanaren printzipioak baieztatzen du ezerk ezin duela propietate bat eduki eta ez eduki. Printzipio hori ulertu bezain laster printzipioa bera nabaria da, baina nabariagoa da dakusagun larrosa partikular bat ezin dela izan biak batera, gorria eta ez-gorria. (Jakina, litekeena da larrosaren zati batzuk gorriak izatea eta beste batzuk gorriak ez izatea; edo larrosa horrek arrosaren tonu bat izan dezake, halako eran non zaila den jakitea tonu horri gorria esan behar ote zaion edo ez. Baina, lehenengo kasuan, garbi dago larrosa bere osoan ez dela gorria, eta azkeneko kasuan, ordea, erantzuna teorikoki zehatza da, «gorri» hitzaren definizio doi bati buruzko erabakia hartu orduko.) Eskuarki, kasu partikularren bidez iristen gara printzipio orokorra ulertzeko gai izatera. Abstrakzioak egiteko ohitura dutenek bakarrik berengana dezakete printzipio orokor bat kasu partikularren laguntzarik gabe.

Printzipio orokor horietaz gain, berez nabariak diren bestelako egiak sentipenetik zuzen-zuzenean eratorritakoak dira. Horrelako egiei «hautemate-egiak» deritzegu, eta bero-riek adierazten dituzten judizioei «hautemate-judizioak» deritzegu. Hemen, dena dela, arretaz jokatu behar da berez nabariak diren egien zerizan zehatza eskuratzeko. Benetako zentzumen-datuak ez dira ez egiazkoak ez faltsuak. Adibidez, ikusten dudan kolore-gune partikularra existitzen da, besterik gabe: ez da egiazkoa edo faltsua den gauza mota. Horrelako gunea badagoela egiazkoa da; halako forma eta distira-maila duela egiazkoa da; halaber, beste kolore batzuk haren inguruan daukela ere egiazkoa da. Haatik, gunea bera, zentzumenen munduko beste gauza guztiak bezala, egiazkoak edo faltsuak diren gauzetatik erabat desberdina da, eta, ondorioz, ez da egokia esatea *egiazkoa* dela. Beraz, zentzumenetatik erdiets daitezkeen egia nabariak egia horiek berak lortzeko erabilitako zentzumen-datuetatik desberdinak izan behar dute.

Badirudi berez nabariak diren hautemate-egiak bi motatan banatzen direla, nahiz eta agian azken analisi batean bi

mota horiek bat egin dezaketen. Batetik, zentzumen-datuaren *existentzia* bakarrik baiesten duen mota dago, haren azterketa egiten ez badu ere. Gorri-gunea dakusagu, eta «honelako-eta-horrelako gorri-gunea dago» edo, zorrotzago, «hori dago» juzgatzen dugu; hori da mota bateko hautemate-judizio intuitiboa. Zentzumeneko objektua konplexua denean eta berori, hein batean, aztertzen dugunean beste mota bat sortzen da. Esate baterako, gorri-gune *biribila* ikusten baldin badugu, orduan «gorri-gunea biribila dela» juzga dezakegu. Hori, berriro ere, hautemate-judizioa da, baina aurreko motatik bereizten da. Aztertzen ari garen mota horretan zentzumen-datu bakarra dugu, kolorea eta forma batera dituen: kolorea gorria da eta forma biribila da. Gure judizioak datua kolorearen eta formaren bitartez aztertzen du, eta orduan konbinatzen ditu, kolore gorria formari dagokionez biribila dela baieztatuz. Judizio mota horren beste adibide bat «hau horren eskuinean dago» da, non «hau» eta «hori» aldi berean ikusten ditugun. Judizio mota horretan zentzumen-datuak osagaiak ditu, eta osagai horiek beren arteko erlazioen bat dute, eta judizioak beroriek erlazio horretan daudela baieztatzen du.

Judizio intuitiboen beste multzo bat (zentzumen-judizioen antzekoak direnak, nahiz eta haietatik erabat bereizi behar diren) *oroimen*-judizioak dira. Oroimenaren zerizari buruz nahasteko arriskuren bat badago; izan ere, objektuaz oroitzean objektuaren irudi bat agertzen da, eta irudi hori ez da oroipena osatzen duena. Hori erraz uler daiteke irudia orainean dela aintzat hartzen baldin badugu, eta oroitzen duguna, berriz, iraganean dela. Gainera, dugun irudia eta oroitutako objektua erkatzeko gai gara hein batean; horrela, sarritan badakigu, muga zabalen barruan, gure irudia zenbateraino den zuzena. Alabaina, hori ezinezkoa litzateke objektua, irudiaren aurrez aurre jarritz, zentzuren batean gogamenaren aurrean ez balego. Beraz, oroimenaren funtsa ez datza irudi horretan, iraganekotzat hartzen den objektua zuzen-

zuzenean oroimenaren aurrean edukitzean baizik. Horrela ulertutako oroimenaren kariaz ez balitz, iragana noizbait izan dela ere ez genuke jakingo inola ere; ez ginateke gai izango «iragan» hitza ulertzeko, ez, bederen, gizaki itsu batek «argi» hitzaz uler dezakeena baino hobeto. Beraz, oroimen-judizio intuitiboak egotea beharrezkoa da, eta funtsean iraganaren ezagutza guztia haien mendekoa da.

Hala eta guztiz ere, oroimenaren kasuak zailtasun bat sortzen du, argi eta garbi haren barnean falazia bat gertatzen delako, eta, horregatik, orokorrean zalantzan jartzen duelako judizio intuitiboez fidatzea. Zailtasun hori ez da garrantzi gutxikoa. Alabaina, hasiera batean, mugatu dezagun ahalik eta gehien haren helmena. Orokorrean hitz eginda, oroimena fida-garria da esperientziaren bizitasunaren eta, halaber, hark denboran barrenean duen gertutasunaren proportzioan. Tximista batek ondoko etxean jo baldin badu orain dela minutu erdi bat, ikusitakoaz eta entzundakoaz daukadan oroipena hain da fida-garria, ezen funsgabekeria baita zalantzan jartzea distira bat izan ote den edo ez. Eta gauza bera aplikatuko zaie bizitasun gutxiagoko esperientziei, arestikoak baldin badira. Erabat ziur naiz orain dela minutu erdi bat orain eserita nagoen aulki berean eserita nengoela. Egunean barrena atzera egiten baldin badut, erabat ziurtzat jotzen ditudan gauzak aurkituko ditut, eta, halaber, ia ziurtzat jotzen ditudan beste gauza batzuk ere; beste gauza batzuk ziurtzat jo ditzaket pentsamenduaren bidez eta haiekin batera izandako zirkunstantziak gogoratu, eta beste zenbait gauza ez ditut inola ere ziurtzat jotzen. Erabat ziur naiz gaur goizean gosaria hartu izanaz, baina, edozein filosofok egin beharko lukeen bezala, nire gosarian arretarik jarriko ez banu, orduan zalantzan egon beharko nuke. Gosariko elkarriketari buruzko gauza batzuk erraz gogora ditzaket, beste batzuk kostata, zenbait zalantza pean, eta beste-tzuk gogoratu ere ez ditut egingo. Beraz, gogoratzen dudana-ren barruan mailaketa jarraia dago berezko nabaritasunaren

mailari dagokionez; halaber, pareko mailaketa dago nire oroimenaren fidagarritasunean ere.

Horrenbestez, oroimen iruzurtiaren zailtasunari eman zaion lehenengo erantzuna hau izan da: oroimenak berezko nabaritasunaren mailak ditu, eta horiek oroimenaren fidagarritasun-mailei dagozkie, eta arestiko eta biziak diren gertakarien oroipena berezko nabaritasun osoaren eta fidagarritasun osoaren mugara iristen da.

Haatik, badirudi guztiz faltsua den oroipenari buruzko uste oso tinkoa dugula zenbaitetan. Ziur aski, kasu horietan benetan gogoratzen dena (zuzen-zuzenean gogamenaren aurrean izatearen zentzuan) faltsuki uste den horretatik desberdina da, nahiz eta orokorrean uste denarekin lotuta dagoen zerbait izan. Esaten da Jorje IV.ak Waterlooko batailan egon zela uste zuela azkenean, han egon zela sarri askotan esaten zuelako. Kasu horretan, zuzen-zuzenean gogoratzen zena haren baiespene errepikatua zen; hark baiesten zuenari buruzko ustea (horrelakorik existitu baldin bada) ekoiztua izan zen gogoratutako baiespenearekin lotuta, eta, ondorioz, ez zen oroipenaren benetako kasu bat. Badirudi barruan horrelako falazia duten oroipenaren kasu horiek horrela azter daitezkeela, hau da, erakuts daiteke ez direla oroipenaren kasuak zentzu hertsian batean.

Oroimenaren kasuak berezko nabaritasunari buruzko puntu garrantzitsu bat garbi uzten du; alegia, berezko nabaritasunak mailak ditu. Berezko nabaritasuna ez da dagoen edo ez dagoen tasun bat, baizik eta erabateko ziurtasunetik ia haute-manezina den ahultasunera doan mailaketan gutxi gorabehera dagoen tasun bat. Hautemate-egiek eta logikaren zenbait printzipiok berezko nabaritasunaren maila altuena daukate; berehalako oroimen-egiek ia antzeko maila altua dute. Indukzioaren printzipioak logikaren beste printzipio batzuek (esaterako, honako hau: «egiazko premisa batetik ondorioztatzen denak egiazkoa izan behar du») baino berezko nabaritasun gutxiago dauka. Oroipenek, zenbat eta urrunagoak eta

ahulagoak izan, gero eta txikiagoa den berezko nabaritasuna dute; logikaren eta matematikaren egiek berezko nabaritasun txikiagoa dute (orokorrean hitz eginez), konplikatua goak diren neurrian. Berezko balio etikoei nahiz estetikei buruzko judizioek berezko nabaritasunaren maila eduki dezakete, baina ez handia.

Berezko nabaritasunaren mailak garrantzitsuak dira eza-gutzaren teorian; izan ere, proposizioek, egiazkoak izan gabe, berezko nabaritasunaren mailaren bat baldin badute (eta seguru asko hala da), ez da beharrezkoa izango bertan behera uztea berezko nabaritasunaren eta egiaren arteko lotura oro. Horren orde, liskarrik baldin badago, berez nabariagoa den proposizioari eutsi behar zaiola eta berez hain nabaria ez denari, berriz, utzi behar zaiola esango dugu.

Hala eta guztiz ere, oso litekeena da, antza denez, gora-go azaldu dugun «berezko nabaritasun» horretan bi nozio desberdin nahastea; horietako bat, berezko nabaritasunaren maila altuenari dagokiona, egiaren bermea da, huts egiterik ez daukan bermea benetan, eta gainerako maila guztiei dagokien beste nozioa, berriz, ez da huts egiten ez duen bermea, ona edo ez hain ona den presuntzio bat baizik. Hori, dena dela, iradokizun bat baino ez da, oraingoz gehiago garatzerik ez dagoena. Egiaren zerizana jorratu eta gero, berezko nabaritasunaren gaira itzuliko gara, ezagutzaren eta errakuntzaren arteko bereizketarekin lotuz.



## 12.

# EGIA ETA FALTSUTASUNA

Egien gure ezagutzak –gauzen ezagutzak ez bezala– aurkako bat dauka, *errakuntza*, hain zuzen ere. Orain arte, gauzei dagokienez, edo ezagutzen ditugu edo ez ditugu ezagutzen, baina ez dago gauzen ezagutza oker gisa deskriba daitekeen gogo-egoera positiborik, baldin eta bitartekorik gabeko ezagutzara mugatzen bagara bederen. Bitartekorik gabe ezagutzen dugun edozein gauza zerbait da ezinbestean; bitartekorik gabeko gure ezagutzatik abiatuz, inferentzia okerrak burutu ditzakegu, baina bitartekorik gabeko ezagutza bera ezin da izan engainagarria. Beraz, bitartekorik gabeko ezagutzari dagokienez ez dago dualismorik. Aitzitik, egien ezagutzari dagokienez, dualismoa badago. Bai faltsua dena bai egiazkoa dena uste izan ditzakegu. Gai askori buruz jendeak iritzi desberdinak eta bateraezinak edukitzen dituela jakin badakigu: hortaz, uste batzuek okerrak izan behar dute. Sarritan, uste okerrei egiazko usteei bezain gogor eusten zaienez gero, arazo zail bihurtzen da uste okerrak egiazkoetatik nola bereizi behar diren. Emandako kasu baten aurrean, nola jakingo dugu gure ustea ez dela okerra? Hori zailtasun goreneko galdera da, eta erantzun erabat egokia ematea ezinezkoa da. Dena dela, bada-go hain zaila ez den aurretiko galdera, eta haxe da: «egia» eta

«faltsutasun» hitzen bitartez, zer *esan nahi dugu*? Hori da kapitulu honetan aztertuko dugun aurretiko galdera.

Kapitulu honetan ez gara galdetzen ari ea nola jakin dezakegun uste bat egiazkoa edo faltsua ote den: galdetzen ari gara, ordea, ea zer esan nahi dugun galdetzen dugunean uste bat egiazkoa edo faltsua ote den. Espero dezagun galdera horri emandako erantzun argi batek lagunduko digula honako galderaren erantzuna lortzen: zeintzuk dira egiazkoak diren usteak? Baina oraingoz «zer da egia?» eta «zer da faltsutasuna?» bakarrik galdetuko dugu, ez, ordea, «zeintzuk dira egiazkoak diren usteak?» eta «zeintzuk dira faltsuak diren usteak?» Oso garrantzitsua da galdera horiek elkarrengandik guztiz bereiztea, zeren eta haien arteko edozein nahasketak galdera horiei, batzuei zein besteei, erantzuna ematerik ez izatea eragingo baitu.

Egiaren zerizana aurkitzeko saialdian, hiru puntu aztertu behar dira, edozein teoriak bete behar dituen hiru baldintza, hain zuzen ere.

(1) Egiaren gure teoriak egiaren beraren aurkakoa –hau da, faltsutasuna– onartzeko gai izan behar du. Filosofo on askok baldintza hori egokiro asebetetzea ez dute lortu. Eraiki dituzten teorien arabera, gure pentsamendu guztiak egiazkoa izan beharko luke, eta, orduan, egundoko zailtasuna izan dute faltsutasunari leku bat egiteko. Hori dela-eta, ustearen teoria bitartekorik gabeko ezagutzaren teoriatik bereizi behar da, bitartekorik gabeko ezagutzaren kasuan ez baitzen beharrezkoa inolako aurkakorik aintzakotzat hartzea.

(2) Nahikoa nabaria dirudi faltsutasunik ezin litzatekeela egon, ezta egiarik ere, usterik ez balego, egia faltsutasunaren koerlatiboa den heinean. Materia hutsezko mundua irudikatu ko bagenu, horrelako munduan ez legoke lekuri faltsutasunarentzat; eta mundu horrek bere barruan «gertakariak» deritzen horiek eduki arren, ez luke bere barruan egiarik edukiko, egiak

eta faltsutasunak mota bereko gauzak diren heinean. Izan ere, egia eta faltsutasuna usteen eta baieztapenen propietateak dira: hortaz, materia hutsezko munduak bere barruan usterik edo baieztapenik ez daukanez, ez du edukiko bere barruan ez egia-rik ez faltsutasunik.

(3) Baina, arestian esan dugunaren aurka, kontuan hartu behar da ustearen egia eta faltsutasuna beti daudela ustetik beretik kanpo dagoen zerbaiten mendean. Karlos I.a urkabea hil zela uste baldin badut, nik egiazki uste dut, baina horren arrazoia ez da uste hori aztertze hutsaren bitartez aurki daitekeen ustearen berezko tasun bat, baizik eta orain dela bi mende eta erdi jazotako gertaldi historiko bat. Karlos I.a bere ohean hil zela uste baldin badut, nik faltsuki uste dut: nire usteak duen ezein bizitasun-mailak edo uste horretara iristeko izan dudana ardurak ez du eragotziko uste hori faltsua izatea, eta arrazoia, berriro ere, orain dela asko gertatutakoa da, ez, ordea, nire usteak duen berezko propietateren bat. Hortaz, egia eta faltsutasuna usteen propietateak badira ere, usteek beste gauzekin dituzten erlazioen mendekoak dira, ez, ordea, usteen bareneko tasunen baten mendekoak.

Goiko hirugarren baldintzak egia ustearen eta gertakariaren arteko elkarrekikotasunen batean datzala dioen ikuspegia onartzera bultzatzen gaitu; ikuspegi hori, oro har, ohikoena izan da filosofoen artean. Hala eta guztiz ere, ez da batere erraza aurkitzea kontrako arrazoi erantzunezinek ez duen elkarrekikotasun mota bat. Horregatik –eta, neurri batean, ikusten delako pentsamenduak ez duela sekula jakingo egia noiz erdie-tsi den, egia pentsamenduak pentsamendutik kanpo dagoen zerbaitekin duen elkarrekikotasunean baldin badatza– filosofo ugari saiatu dira egia-aren definizioaren bat aurkitzen, non egia ez den ustetik erabat kanpo dagoen zerbaitekiko erlazioa. Mota horretako definizioa lortzeko ahalegin garrantzitsuena egia *koherentzia*n datzala dioen teoria izan da. Teoria horrek diogure usteen gorputzarekin koherentea izaten huts egitea faltsu-

tasunaren zeinua dela, eta Egia Osoa den sistema erabat biribil bateko osagaia izatea egiaren esentzia dela.

Dena dela, ikuspegi horrek arazo larri bat edo, hobeto esanda, bi arazo larri ditu. Lehenengoa hauxe da: ez dago inolako arrazoirik usteen gorputz koherente *bakar bat* baino ez dela posible suposatzeko. Litekeena da nobelagile batek irudimen nahikoaz munduarentzako iragan bat asmatzea, zeharo bat datorrena ezagutzen dugunarekin eta, halaber, iragan errealetik zeharo desberdina dena. Kontu zientifikoagoei dagokienez, egia da behin baino gehiagotan gai bati buruz ezagutzen diren gertakari guztiak azaltzen dituzten bi hipotesi, edo gehiago, izaten direla, eta horrelakoetan zientzialariak hipotesi bat izan ezik beste guztiak bazterreratuko dituzten gertakariak aurkitzen saiatzen diren arren, ez dago arrazoi bat bera ere saialdi horretan beti arrakasta izango dutela pentsatzeko.

Filosofian, berriro ere, ez da batere ezohikoa aurkako bi hipotesi gai izatea gertakari guztiak azaltzeko. Hortaz, esaterako, litekeena da bizitza amets luzea izatea eta kanpoko munduak ametsetako objektuek duten errealitate-maila baino ez edukitzea. Baina ikuspegi hori ezagutzen diren gertakariekin elkartezina dela ez badirudi ere, ez dago inolako arrazoirik ikuspegi hori hobesteko sen onaren ikuspegiaren aldean, zeinaren arabera beste jendea eta gauzak benetan existitzen baitira. Hortaz, koherentziak, egiaren definizio gisa, huts egiten du, sistema koherente bakar bat baino ezin dela izan ezartzen duen frogaketarik ez dagoelako.

Egiaren definizio horren kontrako beste arrazoi bat hauxe da: «koherentzia» hitzaren esanahia ezaguna dela onartzen du, baina «koherentzia» horrek logikaren legeen egia aurreuposatzen du. Bi proposizio koherenteak dira biak batera egiazkoak izan daitezkeenean, eta inkoherenteak dira bietako batek, gutxienez, faltsua izan behar duenean. Bi proposizio batera egiazkoak izan daitezkeela jakiteko, kontraesanaren legearen tankerako egiak ezagutu behar ditugu. Adibidez,

«zuhaitz hau pagoa da» eta «zuhaitz hau ez da pagoa» proposizioak ez dira koherenteak kontraesanaren legearen kariaz. Baina kontraesanaren legeak berak koherentziaren testa pasa beharko balu, eta berori faltsua dela dioen suposizioa aukeratu bagenu, ezer ez litzatekeela inkoherentea izango beste ezerekin aurkituko genuke. Hortaz, logikaren legeek koherentziaren testa aplikatzeko hezurdura edo moldearen ematen digute, eta lege horiek berak ezin dira finkatu test hori erabiliz.

Goian aipatutako bi arrazoi horiengatik, ezin da onartu koherentziak egiaren *esanahia* ematen digula, nahiz eta berori, egien kopuru bat ezaguna gertatu denean, egia-*test* garrantzitsuetako bat izan sarritan.

Beraz, *gertakariekiko elkarrekikotasun* horretara, egiaren zerizaren osagai gisa, itzuli behar dugu. «Gertakari» hitzaren bitartez zer esan nahi dugun eta, ustea egiazkoa izatearren, ustearen eta gertakariaren artean egon behar duen elkarrekikotasunaren zerizana zein den zehatz-mehatz definitzea falta zaigu.

Gure hiru baldintza horien arabera, honelako teoria bilatu behar dugu:

(1) Teoriak egiak aurkako bat duela onartzen du, hain zuzen ere, faltsutasuna onartzen du.

(2) Teoriak egia usteen propietatetzat hartzen du, baina

(3) usteek kanpoko gauzekin duten erlazioaren erabat mendekoa den propietatetzat hartzen du egia.

Faltsutasunari toki bat egin behar zaionez, ezinezkoa da ustea gogamenak objektu bakun batekin duen (objektu horri «uste dena» esan dakioke) erlaziotzat hartzea. Horrela hartuko bagenu, jabetuko ginatke, bitartekorik gabeko ezagutzarekin gertatzen zen bezala, usteak ez lukeela onartuko egiaren eta faltsutasunaren arteko oposaketa; aitzitik, usteak beti izan beharko luke egiazkoa. Adibideen bitartez argi daiteke auzi

hori. Othellok faltsuki uste du Desdemonak Cassio maite duela. Ezin dugu esan uste hori «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» bezalako objektu bakun batekiko erlazioan datzala; izan ere, horrelako objektua balego, ustea egiazkoa litzateke. Baina benetan ez dago horrelako objekturik, eta, ondorioz, Othellok ezin du izan inolako erlazorik horrelako objektuarekin. Beraz, haren ustea ez datza inondik ere objektu horrekiko erlazioan.

Esan liteke haren ustea beste objektu batekiko erlazioa dela, hain zuzen ere, «Desdemonak Cassio maite duela» objektuarekikoa. Baina Desdemonak Cassio ez duenean maite horrelako objektua dagoela suposatzea «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» objektua dagoela suposatzea bezain zaila da. Beraz, hobe da ustea gogamenak objektu bakun batekin duen erlaziotzat hartzen ez duen teoriaren bat bilatzea.

Ohikoa da pentsatzea erlazioak beti *bi* terminoren artean izaten direla, baina hori ez da beti gertatzen. Erlazio batzuek hiru termino behar dituzte, beste batzuek lau, eta abar. Har dezagun, esaterako, «arteana» erlazioa. Bi terminok bakarrik parte hartzen baldin badute, «arteana» erlazioa ezinezkoa da: gutxienez hiru termino behar dira erlazio hori posible bihurtzeko. York Londresen eta Edinburghen artean dago; baina Londres eta Edinburgh munduko leku bakarrak balira, ez litzateke ezer egongo leku baten eta bestearen artean. Antzera, *jeloskortasun* erlazioak hiru pertsona behar ditu: horrelako erlazorik ez dago, gutxienez hiru ez baldin badaude. «A-k nahi du B-k C-ren eta D-ren arteko ezkontza bultzatzea» bezalako proposizioak lau terminoko erlazioa dauka; hau da, A, B, C eta D terminoek parte hartzen dute, eta erlazio hori lau horiek guztiak jasotzen dituen forman baino ezin da adierazi. Kasuak mugarik gabe ugari daitezke, baina nahikoa izan da erakusteko badaudela erlazioak, gertatu ahal izan aurretik bi termino baino gehiago behar dituztenak.

Faltsutasuna egokiro aintzat hartu behar baldin badugu, *juzgatzen* edo *uste izaten* dugunean parte hartzen duen erlazioak zenbait terminoren artekoa izan behar du, ez, ordea, biren artekoa. Othellok Desdemonak Cassio maite duela uste duenean, hark gogamenaren aurrean ez du eduki behar «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» edo «Desdemonak Cassio maite duela» bezalako objektu bakuna; izan ere, bestela, edozein gogamenetatik kanpo irauten duten faltsutasun objektiboez egon behar dute; eta hori logikoki ukatzerik ez badago ere, ahal den neurrian saihestu behar den teoria da. Hortaz, errazago da faltsutasuna azaltzea judizioa halako erlazioetatik hartzen baldin badugu, non gogamena eta parte hartzen duten zenbait objektu beren kasa gertatzen diren; hau da, Desdemonak, maite izatea eta Cassio terminoek guztiek erlazioatuta egon behar dute, eta erlazio horrek irauten du Othellok Desdemonak Cassio maite duela uste duenean. Erlazio hori, beraz, lau terminoko erlazioa da, Othello ere erlazioaren terminoetako bat delako. Lau terminoko erlazioa dela esaten dugunean, ez dugu esan nahi Othellok Desdemonarekin erlazioaren bat duenik, eta erlazio bera duenik maite izate horrekin nahiz Cassiorekin. Hori egiazkoa izan daiteke uste izatearen erlazioetik bereizten diren beste erlazio batzuei buruz; baina uste izatea, argi eta garbi, ez da Othellok beste hiru termino horietako *bakoitzarekin* duen erlazioa, horiekin *guztiekin* batera duen erlazioa baizik: uste izatearen erlazioaren kasu bat baino ez dago, baina kasu horrek lau terminoak elkarrekin lotzen ditu. Hortaz, Othello bere ustea hausnartzen ari deneko unean benetan gertatzen ari da «uste izate» deritzon erlazioak Othello, Desdemonak, maite izate eta Cassio osotasun konplexu batean elkarrekin lotzen dituela. «Ustea» edo «judizioa» deritzona uste izatearen edo juzgatzearen erlazio hori baino ez da, gogamena eta gogamenetik bereizten diren zenbait gauza erlazioan dituen. Uste- edo judizio-*ekintza* zenbait terminoren artean une partikular batean gertatzen den uste izatearen eta juzgatzearen erlazioa baino ez da.

Egiazko judizioa judizio faltsutik zertan bereizten den ulertzeko gai gara orain. Helburu horri begira, definizio batzuk onartuko ditugu. Judizio-ekintza guztietan juzgatzen duen gogamena dago, eta juzgatzen denari dagozkion terminoak ere daude. Gogamenari judizioko *subjektua* esango diogu, eta gainerako terminoei *objektuak*. Beraz, Othellok Desdemonak Cassio maite duela juzgatzen duenean, Othello subjektua da, eta Desdemona, maite izate eta Cassio, ordea, objektuak dira. Subjektuari eta objektuei batera judizioaren *osagaiak* deritze. Kontuan hartu behar da juzgatzearen erlazioak «zentzu» edo «norabide» deritzona duela. Metaforikoki, erlazioak bere objektuak *ordena* batean jartzen dituela esan dezakegu, eta berori erakuts daiteke perpausaren barruan hitzek duten ordenaren bitartez. (Hizkuntza flexibo batean gauza bera erakuts daiteke flexioen bitartez, hala nola, nominatiboaren eta akusativoaren arteko desberdintasunaren bitartez.) Cassiok Desdemona maite duela dioen Othelloren judizioa Desdemonak Cassio maite duela dioen haren judiziotik bereizten da, juzgatzearen erlazioak bere osagaiak ordena desberdinetan kokatzen dituelako bi kasu horietan, nahiz eta bi judizio horiek osagai berak eduki. Antzera, Cassiok Desdemonak Othello maite duela juzgatzen baldin badu, judizioaren osagaiak osagai berak dira oraindik ere, baina haien ordena desberdina da. Juzgatzearen erlazioak eta gainerako erlazioek «zentzua» edo «norabidea» izatearen propietate hori dute. Erlazioen «zentzua» ordenaren eta seriearen azkeneko iturburua da, baita kontzeptu matematiko askorena ere; dena dela, ez da beharrezkoa kontu horretaz gehiago arduratzea.

«Juzgatze» eta «uste izate» deritzen erlazioez hitz egin genuen osotasun konplexu batean subjektua eta objektuak elkarrekin lotzen dituzten zerak balira bezala. Hori dela-eta, juzgatzea beste edozein erlazio bezalakoa da. Bi terminoren edo gehiagoren artean erlazio bat gertatzen denero, erlazio horrek terminoak osotasun konplexuan biltzen ditu. Othellok

Desdemona maite baldin badu, orduan badago «Othelloren Desdemonarenganako maitasuna» bezalako osotasun konplexua. Erlazioak elkartzen dituen terminoak berak ere konplexuak izan daitezke, edo bakunak ere izan daitezke, baina haiek elkartzen direnean lortzen den osotasunak konplexua izan behar du. Zenbait termino erlazionatzen dituen erlazio bat gertatzen denero, termino horien batasunak osatutako objektu konplexu bat egon badago; eta, alderantziz, objektu konplexu bat dagoenero, bere osagaiak erlazionatzen dituen erlazio bat egon badago. Uste-ekintza gertatzen denean konplexu bat badago, non «uste izatea» elkartzen duen erlazioa den eta non subjektuak eta objektuak ordena batean antolatuak diren uste izatearen erlazioaren «zentzuaren» bitartez. Ikusi genuen bezala, «Othellok Desdemonak Cassio maite duela uste du» kasua gogoan hartzean objektuetako batek erlazioa izan behar du –adibide horretan, «maite izatearen» erlazioa. Baina erlazio hori, uste-ekintzan gertatzen den gisan, ez da subjektuak eta objektuek osatzen duten osotasun konplexuaren batasuna sortzen duen erlazioa. «Maite izatearen» erlazioa, uste-ekintzan gertatzen den gisan, objektuetako bat da –egiturako adreilu bat da, ez zimendua. Zimendua «uste izatearen» erlazioa da. Ustea *egiazkoa* denean, badago beste batasun konplexu bat, non ustearen objektu bat baino ez den erlazioak gainerako objektuak erlazionatzen dituen. Esaterako, Othellok Desdemonak Cassio maite duela *egiatan* uste baldin badu, orduan «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» bezalako batasun konplexua dago, eta berori ustearen *objektuek* bakarrik osatua da, ustean zuten ordena berean, eta, gainera, objektuetako bat baino ez den erlazioa ustearen gainerako objektuak elkarrekin lotzen dituen zimendu gisa agertzen da orain. Bestalde, ustea *faltsua* baldin bada, orduan ez dago ustearen objektuek bakarrik osatzen duten horrelako batasun konplexurik. Othellok Desdemonak Cassio maite duela *faltsuki* uste baldin badu, orduan ez dago «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» bezalako batasun konplexurik.

Beraz, uste bat *egiazkoa* da uste hori elkarturiko konplexu bati *dagokionean*, eta *faltsua* da horrelakorik gertatzen ez denean. Zehaztasunari begira, ustearen objektuak bi termino eta erlazio bat direla onartuz gero –terminoak uste izatearen «zentzuaren» bitartez ordena batean daudelarik–, orduan ordena horretan dauden bi termino erlazioaren bitartez konplexu batean elkartzen baldin badira, ustea egiazkoa da; bestela, faltsua da. Hori da bilatzen ari ginen egiaren eta faltsutasunaren definizioa. Juzgatzea edo uste izatea osagai gisa gogamen bat duen batasun konplexu bat da; gainerako osagaiek batasun konplexu bat osatzen baldin badute ustearen barruan duten ordena berean, orduan ustea egiazkoa da; bestela, faltsua da.

Beraz, egia eta faltsutasuna usteen propietateak izan arren, zentzuren batean, ez dira berezko propietateak. Izan ere, uste bat egiazkoa izateko baldintzak ez du bere barruan inolako usterik jasotzen, ez eta (orokorrean) inolako gogamenik ere; ustearen *objektuak* baino ez ditu jasotzen. Uste bat duen gogamen batek egiatan uste du, baldin eta gogamen hori barruan jasotzen ez duen konplexu bat *badagokio* usteari, hain zuzen ere, gogamen horren objektuak bakarrik dituen konplexua. Elkarrekikotasun horrek egia ziurtatzen du, eta horrelakorik ez egoteak faltsutasuna inplikatzeko du. Hortaz, usteen bi ezaugarri aldi berean azaltzen ditugu: (a) usteak, beren *existentziari* dagokionez, gogamenen mendekoak dira, eta (b) *egiari* dagokionez, ez dira gogamenen mendekoak.

Gure teoria honela berbaieztatu dezakegu: «Othellok Desdemonak Cassio maite duela uste du» bezalako ustea kontuan hartzen baldin badugu, Desdemonari eta Cassiori *objektu-terminoak* deritzegu, eta maite izateari *objektu-erlazioa*. «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» bezalako batasun konplexurik baldin badago –non objektu-terminoak objektu-erlazioaren bitartez erlazionatzen diren ustean duten ordena berean–, orduan batasun konplexu horri *usteari dagokion gertakaria* esaten zaio. Beraz, uste bat egiazkoa da uste horri

dagokion gertakaria dagoenean, eta faltsua da dagokion gertakariarik ez dagoenean.

Ikusten da gogamenek ez dutela *sortzen* ez egiarik ez faltsutasunik. Gogamenek usteak sortzen dituzte, baina, usteak sortu eta gero, ezin dituzte uste horiek egiazko edo faltsu bihurtu, etorkizuneko gauzei dagokien kasu berezietan izan ezik, kasu horiek uste duen pertsonaren ahalmenaren pean daudelako; esaterako, tren hartzea. Uste bat egiazko bihurtzen duena *gertakari* bat da, eta gertakari horrek ez du inola ere bere barruan jasotzen ustea duen pertsonaren gogamena (salbuespeneko kasuetan izan ezik).

Orain, egiaren eta faltsutasunaren bidez *esan nahi duguna* erabaki ondoren, hurrengo urratsa da ikustea zer nolako bideak dauden uste hau edo hori egiazkoa edo faltsua ote den jakiteko. Hori izango da hurrengo kapituluaren ardura.



# 13.

## EZAGUTZA, ERRAKUNTZA ETA IRITZI PROBABLEA

Aurreko kapituluan jorratu dugun auziak, alegia, egiaren eta faltsutasunaren esanahiari buruzko auziak askoz interes gutxiago dauka egia dena eta faltsua dena nola ezagut dezakegun aztertzen duen auziak baino. Azken auzi horretaz arduratuko gara kapitulu honetan. Gure usteetako *batzuk* okerrak direla ezin da zalantzan jarri; hortaz, ikertu behar dugu ea zer nolako ziurtasuna eduki dezakegun honelako-eta-horrelako ustea okerra ez denean. Beste hitzetan esanda, zerbait *jakiterik* ba al dago? Edo, batzuetan eta zorte onez, uste al dugu egiazkoa den zerbait? Auzi hori jorratu aurretik, lehenik eta behin, «jakite» hitzaren bitartez zer esan nahi dugun erabaki beharko dugu, eta auzi hori ez da pentsa daitekeen bezain erraza.

Hasiera batean, jakitea «egiazko uste» bezala defini daitekeela pentsa genezake. Uste duguna egiazkoa denean uste dugunaren jakintza lortu dugula suposa genezake. Baina gertakari horrek ez luke bat egingo hitz horrek duen erabilera arruntarekin. Har dezagun kontuan adibide arrunt bat: azkeneko Lehen Ministroaren deitura B batez hasten dela uste baldin badu pertsona batek, egiazkoa den zerbait uste du azkeneko Lehen Ministroa Sir H.C. Bannerman izan zelako. Alabaina,

pertsona horrek azkeneko Lehen Ministroa Balfour jauna izan zela uste baldin badu, oraindik ere Lehen Ministroaren deitura B batez hasten dela uste du pertsona horrek, baina ez genuke pentsatuko uste horrek jakintza osatzen duenik, egiazkoa izan arren. Aurrez aurretiko asmatze argi baten kariaz egunkari batek bataila baten emaitzaren berri ematen baldin badu –emaitza ematen duen telegramaren bat jaso aurretik–, litekeena da geroko emaitza zuzena izango dena zorte onez asmatzea. Berri horrek esperientzia gutxiko irakurle batzuengan uste bat ekoitz dezake. Haatik, nahiz eta haien ustea egiazkoa den, ezin da esan jakintza eskuratu dutenik. Garbi dago egiazko uste batek ez duela jakintza osatzen uste faltsu batetik deduzitzen denean.

Antzera, egiazko uste bati ezin zaio «jakintza» esan arrazoitzeko prozesu iruzurti baten bidez deduzitzen denean, dedukzioaren premisak egiazkoak izan arren. Greko guztiak gizakiak direla eta Sokrates gizakia dela baldin badakit, orduan ezin dut esan Sokrates grekoa dela *dakidanik*; izan ere, premisak eta ondorioa egiazkoak izan arren, ondorioa ez da premisetatik ondorioztatzen.

Dena dela, jakintza egiazkoak diren premisetatik legez deduzitzen dena baino ez dela esan behar al dugu? Ezin dugu hori esan, garbi asko. Horrelako definizioa zabalegia eta estuegia da aldi berean. Lehenik eta behin, zabalegia da ez delako nahikoa gure premisek *egiazkoak* izan behar izana; areago, premisa horiek egiazkoak direla *jakin* behar dugu. Balfour jauna azkeneko Lehen Ministroa zela uste duen pertsonak baliozko dedukzioak burutu ditzake Lehen Ministroaren izena B-z hasten dela dioen egiazko premisatik, baina ezin du esan dedukzio horien bitartez eskuratutako ondorioak *dakizkienik*. Hortaz, gure definizioa zuzendu behar dugu, eta *dakizkigun* premisetatik legez deduzitutakoa jakintza dela esango dugu. Hori, hala eta guztiz ere, definizio zirkularra da: izan ere, «dakizkigun premisak» adierazpenaren esanahia dagoeneko

dakigula onartzen da. Ondorioz, kasurik onenean, jakintza edo ezagutza mota bat definitzen du, «ezagutza eratorria» deritzona, ezagutza intuitiboaren aurkakoa den ezagutza, hain zuzen ere. Esan dezakegu: «ezagutza *eratorria* intuitiboki dakizkigun premisetatik legez deduzitzen da». Baieztapen horretan ez dago akats formalik, baina ezagutza *intuitiboaren* definizioaren bilaketa gerorako uzten du.

Ezagutza intuitiboaren auzia oraingoz alde batera utziz, har dezagun kontuan goian proposatutako ezagutza eratorriaren definizioa. Definizio horrek ezagutza modu desegokian mugatzen du, eta hori da haren aurkako arrazoi nagusia. Sarritan gertatu izan da pertsona batek egiazko uste bat hartu duela kontuan eta uste hori harengan hazi egin dela ezagutza intuitiboaren kariatz. Uste hori ezagutza horretatik legez ondoriozta daiteke, baina benetan ez da ondorioztatua izan inongo prozesu logiko baten bitartez.

Har ditzagun kontuan, esaterako, irakurketaren bitartez ekoiztutako usteak. Egunkariak Erregearen heriotzaren berri ematen baldin badute, Erregea hil dela uste izateko aski ondo justifikatuta gaude; bestela, mota horretako berria faltsua balitz, egunkariak ez lukete ezer esango. Gainera, egunkariak Erregea hil dela baiesten duela uste izateko aski ondo ere justifikatuta gaude. Dena dela, azken kasu horretan, gure ustearen oinarrian dagoen ezagutza intuitiboa berriak osatzen dituzten hizki inprimatuei so eginez eratorritako zentzumen-datuaren existentziaren ezagutza da. Zaila da ezagutza horretaz jabetzea, erraz irakurtzen ez duen pertsona baten kasuan izan ezik. Hizkien itxurez ohar daiteke ume bat, eta pixkana-pixkanaka, eta kostata, haien esanahiaz jabetzera igaro daiteke. Baina irakurtzeko ohitura duen pertsona hizkien esanahira igarotzen da bat-batean, eta, hausnartzen duenean izan ezik, ez da jabetzen ezagutza hori hizki inprimatuei so eginez sortutako zentzumen-datuetatik eratorri egin duela. Beraz, hizkietatik haien esanahira doan inferentzia baliozkoa izatea litekeena bada ere,

eta irakurleak inferentzia hori burutu *badezake* ere, benetan ez du halakorik burutzen; izan ere, «inferentzia logikoa» izena duen eragiketak ez du benetan burutzen. Dena dela, absurdoa litzateke esatea irakurleak ez *dakiela* egunkariak Erregearen heriotzaren berri ematen duela.

Ondorioz, ezagutza intuitiboaren emaitza den guztia ezagutza eratorritzat hartu behar dugu, asoziazio hutsez bada ere, baldin eta baliozko lotura logikoa *badago* eta pertsona horrek, gogoetaren bitartez, lotura horretaz jabetzea badauka. Inferentzia logikoaz gain, uste batetik beste batera igarotzeko bide asko dago benetan: hizki inprimatutik haren esanahirako pasabidea bide horien erakusgarria da. Bide horiei «inferentzia psikologikoa» esan dakieke. Inferentzia psikologikoa onartu behar dugu, bada, ezagutza eratorria lortzeko baliabide gisa, baldin eta aurki daitekeen inferentzia logikoa *badago*, hain zuzen ere, inferentzia psikologiko horrekiko paralelo doan inferentzia. Horrek ezagutza eratorriaren definizioa nahiko genukeena baino zehaztasun gutxiagoko definizio bihurtzen du, «aurki daitekeena» adierazpena zehaztasunik gabekoa delako; izan ere, ez digu esaten zenbaterainoko gogoeta behar den aurkikuntza burutu ahal izateko. Dena den, «ezagutza» ez da kontzeptu zehatza: kapitulu honetan osokiago ikusiko dugun bezala, kontzeptu horrek iritzi probablearen kontzeptuarekin bat egingo du. Horrenbestez, oso zehatza den definizioz ez da bilatu behar, horrelako definizio batek, gutxi edo asko, gaizkiulertzeak eragingo dituelako.

Haatik, ezagutzaren gainerako zailtasun nagusia ez da ezagutza eratorriari dagokiona, ezagutza intuitiboari dagokiona baizik. Ezagutza eratorriaz arduratzen garen heinean, atzerantz joan gaitezke ezagutza intuitiboaren analisia egitera. Baina uste intuitiboek dagokienez, ez da inola ere erraza irizpide bat aurkitzea uste egiazkoen eta okerren artean bereizketa egiteko. Arazo horri dagokionez, nekez lor daiteke oso zehatza den emaitza: egien ezagutza oro zalantza-mailaren *batez* kutsatuta

dago, eta gertakari hori aintzat hartzen ez duen teoria okerra litzateke argi eta garbi. Hala ere, zerbait egin daiteke arazoaren zailtasunak leuntzeko.

Lehenik eta behin, egiaren teoriak aukera ematen digu zenbait egia *berez nabaritzat* hartzeko; berez nabariak dira hutsezintasuna ziurtatzen duten zentzuan, hain zuzen ere. Hauxe esan genuen: uste bat egiazkoa denean uste horri gertakari bat dagokio, non ustearen objektu anitzek konplexu bakar bat osatzen duten. Usteak gertakariaren *ezagutza* osatzen duela esaten da, baldin eta uste horrek kapitulu honetan aintzat hartu ditugun zehaztasunik gabeko beste baldintza horiek asebetetzen baditu. Baina edozein gertakari dagokionez, usteak osatzen duen ezagutzaz gain, *hautemateak* (hitz hori zentzurik zabalenean ulertuz) osatzen duen ezagutza mota ere eduki dezakegu. Adibidez, Eguzkia sartzearen ordua zein den baldin badakizu, ordu horretan Eguzkia sartzen ari dela jakin dezakezu: hori *egien* ezagutzaren bidez eskuratzen den gertakariaren ezagutza da. Baina, eguraldia bikaina baldin bada, mendebalderantz begira dezakezu eta Eguzkia sartzen ikus dezakezu: horrela, gertakari bera ezagutzen duzu, baina *gauzen* ezagutzaren bidez.

Beraz, edozein gertakari konplexuri dagokionez bi bide daude teorikoki hura ezagutu ahal izateko:

(1) Judizio baten bidez; judizioaren zatiak erlazionatuta daudela juzgatzen da zatiak berak benetan erlazionatuta dauden bezala.

(2) Gertakari konplexuaren beraren *bitartekorik gabeko ezagutzaren* bidez; «hautematea» (zentzurik zabalenean) esan dakioke ezagutza horri, nahiz eta ez den mugatzen inola ere zentzumenetako objektuetara.

Aintzat hartu behar da gertakari konplexu bat ezagutze-ko bigarren bidea –bitartekorik gabeko ezagutzaren bidea– gertakari bat benetan dagoenean bakarrik dela posible.

Aitzitik, lehenengo bidea, judizio guztiak bezala, okerra izan daiteke. Bigarren bideak konplexu osoa ematen digu, eta, ondorioz, haren osagaiak erlazio egokian daudenean bakarrik da posible; erlazioak behartzen ditu osagaiak horrelako konplexua osatzera. Lehenengo bideak, ordea, banaka ematen dizkigu zatiak eta erlazioa, eta zati eta erlazio horien errealitatea baino ez du eskatzen: agian erlazioak ez ditu zati horiek horrela erlazionatzen, eta, hala ere, judizioa gertatzen da.

11. kapituluaren bukaeran berezko nabaritasun bi mota izan daitezkeela iradoki genuela gogoratu behar dugu: lehenengoak egiaren berme absolutua ematen du, eta besteak, ordea, berme partziala. Bi mota horiek bereiz daitezke orain.

Egia bat, lehenengoa eta absolutuena den zentzuan, berez nabaria dela esan dezakegu egiari dagokion gertakaria bitartekorik gabe ezagutzen dugunean. Othellok Desdemonak Cassio maite duela uste duenean, uste horri dagokion gertakaria (haren ustea egiazkoa baldin bada) «Desdemonaren Cassiorenganako maitasuna» da. Gertakari hori bitartekorik gabe ezin du ezagutu Desdemonak beste inork; hortaz, kontuan hartzen ari garen berezko nabaritasunaren zentzuan, Desdemonak Cassio maite duela dioen egia (egiazkoa baldin bada) Desdemonarentzat bakarrik da berez nabaria. Gogo-gertakari guztiek, eta zentzumen-datuei dagozkien gertakari guztiek, pribatutasun hori bera dute: horiek pertsona bakar baten-tzat dira berez nabariak oraingo zentzuan, pertsona bakar batek ezagut ditzakeelako gogo-gauza horiek edo zentzumen-datu horiek. Beraz, existitzen den gauza partikular bati buruzko gertakaririk ezin da berez nabaria izan pertsona bat baino gehiagorentzat. Bestalde, unibertsalei buruzko gertakariak ez dute pribatutasun hori. Gogamen askok unibertsal bera bitartekorik gabe ezagut dezakete: beraz, hainbat pertsonak unibertsalen arteko erlazio bat bitartekorik gabe ezagut dezakete. Erlazioan dauden zenbait terminok osatzen duten gertakari konplexua bitartekorik gabe ezagutzen dugunero, termino

horiek horrela erlazionatzen direla dioen egiak lehenengoa den edo absolutua den berezko nabaritasun mota duela esaten dugu, eta kasu horietan terminoak horrela erlazionatzen direla baieztatzen duen judizioak egiazkoa izan *behar* du. Beraz, berezko nabaritasun mota hori egiaren berme absolutua da.

Alabaina, proposatutako judizio baten aurrean, berezko nabaritasun mota horrek ez digu ematen judizio hori egiazkoa izanaz *absolutuki* ziur egoteko gaitasuna, egiaren berme absolutua bada ere. Suposa dezagun, lehenik eta behin, eguzkiak jotzen duela hautematen dugula; gertakari konplexua da, eta, orduan, «eguzkiak jotzen du» judizioa egiten dugu. Hautemateetik judiziora igarotzean gertakari konplexu hori aztertu behar da: bereizi behar ditugu gertakariaren osagai gisa «eguzkia» eta «jotzea». Prozesu horretan errakuntza bat egitea litekeena da; beraz, *gertakari* batek lehenengoa den edo absolutua den berezko nabaritasun mota badu ere, gertakariari ustez dagokion judizioa ez da absolutuki hutsezina, agian gertakariari ez dagokiolako. Baina baldin badagokio (aurreko kapituluan azaldu dugun zentzuan), judizio horrek egiazkoa izan *behar* du.

Hasiera batean, judizioei dagokien berezko nabaritasuna bigarren motakoa da, eta berori ez da eratortzen osotasun konplexu bakarra den gertakariaren hautemate zuzenetik. Bigarren berezko nabaritasun mota horrek mailak ditu, hain zuzen ere, maila altuenetik uste baten aldeko joera soila baino ez den mailara doazen mailak. Har dezagun, adibidez, errepide irmo batean barrena guregandik trostan urruntzen ari den zaldi baten kasua. Hasiera batean, erabat ziur gaude apatx-hotsak entzun izanaz; pixkanaka, arretaz entzuten baldin badugu, iristen da une bat, zeinean pentsatzen baitugu irudimen kontua izan dela edo goiko gelako pertsiana edo gure bihotz-taupadak izan direla. Azkenean, zalantzan jartzen dugu zarata ote zegoen ere; orduan *pentsatzen dugu* ez dugula ezer entzuten, eta *badakigu* amaieran ez dugula ezer entzuten. Prozesu horretan,

berezko nabaritasunaren mailaketa jarraia dago, maila altuene-  
tik txikienera; mailaketa ez dago zentzumen-datuetan, haietan  
oinarritutako judizioetan baizik.

Edo berriro: eman dezagun kolorearen bi tonu aldera-  
tzen ari garela, bata urdina, bestea berdea. Kolorearen tonu  
erabat desberdinak izanaz erabat ziur egon gaitezke. Alabaina,  
kolore berdea apurka aldatzen baldin bada, urdinaren gero eta  
antzekoagoa izan dadin –hasieran, berde urdinxka bihurtuz,  
gero urdin berdexka, geroago urdin–, orduan une bat iritsiko  
da zeinean desberdintasunen bat ikusi izana zalantzan jar bai-  
tezekegu, eta geroago beste une bat zeinean baitakigu ezin  
dugula inolako desberdintasunik ikusi. Gauza bera gertatzen  
da musika tresnaren bat afinatzen dugunean, edo mailaketa  
jarraia onartzen duten beste kasu batzuetan. Beraz, mota  
horretako berezko nabaritasuna mailaketa-kontua da; eta garbi  
dago maila altuagoak txikiagoak baino fidagarriagoak direla.

Ezagutza eratorriaren oinarritzko premisek berezko  
nabaritasunaren mailaren bat izan behar dute, eta premisa  
horien eta haietatik deduzitutako ondorioen arteko loturak ere  
hala izan behar du. Har dezagun geometriatik hartutako arra-  
zonamendu bat. Ez da nahikoa abiapuntuan dauden axiomak  
berez nabariak izatea: arrazonamenduaren urrats bakoitzean,  
premisaren eta ondorioaren arteko lotura berez nabaria izatea  
ere beharrezkoa da. Arrazonamendu zailetan, lotura horrek  
berezko nabaritasunaren maila oso txikia baino ez dauka;  
beraz, zailtasuna handia denean arrazonamenduaren errakun-  
tzak posibleak dira.

Esandakoa kontuan edukita, ezagutza intuitiboari eta  
ezagutza eratorriari dagokienez garbi dago –ezagutza intuiti-  
boa bere berezko nabaritasunaren mailaren proportzioan fida-  
garria dela onartzen baldin badugu– fidagarritasun mailaketa  
bat izango dela, erabat ziurtzat jo daitezkeen zentzumen-datu  
ohargarrien existentziatik eta logikako eta matematikako egia  
xeheagoetatik abiatuz aurkako judizioak baino probableagoak

baizik ez diren judizioetara jaitsiz. Irmoki uste dugunari, egiazkoa izanez gero, *ezagutza* esaten zaio, baldin eta intuitiboa bada edo ezagutza intuitibotik (logikoki edo psikologikoki) inferitzen bada; azken buruan, ezagutza deritzogun hori ezagutza intuitibotik logikoki ondorioztatzen da. Irmoki uste dugunari, egiazkoa ez baldin bada, *errakuntza* esaten zaio. Irmoki uste dugunari, baldin eta ez bada ez ezagutza ez errakuntza, eta zalantzan uste dugunari ere –berezko nabaritasunaren maila altukoa ez delako edo horrelako zerbaitetatik eratorria izan delako– *iritzi probablea* esaten zaie. Beraz, eskuarki ezagutzat hartzen dugunaren zatirik handiena gutxi gorabehera iritzi probablea da.

Iritzi probableari dagokionez, *koherentziaren* aldetik laguntza handia lor dezakegu; koherentzia egiaren *definizio* gisa ez genuen onartu, baina *irizpide* gisa sarritan erabil daiteke. Iritzi probable banakoen multzo bat, elkarren artean koherenteak baldin badira, probableago bihurtzen da banaka hartutako iritzi probable horietako bakoitza baino. Hipotesi zientifiko askok bide horretatik eskuratzen dute beren probabilitatea. Hipotesi horiek iritzi probableen sistema koherente batekin bat egiten dute, eta horrela bakardadean baino probableagoak bilakatzen dira. Gauza bera esan daiteke hipotesi filosofiko orokorrei buruz. Maiz, kasu bakar bati dagokionez, horrelako hipotesiek oso zalantzagarriak dirudite, baina ia ziurrak bilakatzen dira hipotesi horiek iritzi probablezko masa batean ezartzen duten ordena eta koherentzia aintzat hartzen dugunengan. Hori ametsen eta esna-aldiko bizitzaren arteko bereizketa bezalako kontuei aplikatzen zaie partikulariki. Gauez gau ditugun ametsak, elkarrekin, gure egunak bezain koherenteak balira, zaila litzateke jakitea zer sinetsi beharko genukeen, ametsak edo esna-aldiko bizitza. Horrela, koherentziaren testak ametsak gaitzesten ditu eta esna-aldiko bizitza onesten du. Alabaina, test horrek arrakastatsua denean probabilitatea areagotzen badu ere, ez du egundo ematen ziurtasun absoluturik,

jadanik sistema koherenteko lekuren batean ziurtasuna egon ezean. Hortaz, iritzi probablearen antolaketa soilak berez ez du iritzi probablea bera zalantzarik gabeko ezagutza bihurtuko.

# 14.

## EZAGUTZA

### FILOSOFIKOAREN MUGAK

Orain arte esan dugun guztian filosofo gehienek idazkietan leku nabarmena betetzen duten hainbat gai ozta-ozta eta gainetik aipatu ditugu. Filosofo gehienek –edo, gutxienez, horietako askok– *apriorizko* arrazonamendu metafisikoaren bitartez honako gauza hauek frogatzeko gaitasuna aitortu dute: erlijioaren funtsezko dogmak, unibertsoaren berezko arrazionaltasuna, materiaren irudimenezkotasuna, gaitz ororen irreal-tasuna, eta abar. Ezin da zalantzan jarri horrelako tesiak sinesteko arrazoiak aurkitzeko itxaropena filosofiako betidaniko ikasle askoren pizgarri nagusia izan dela. Itxaropen hori, nire ustez, alferrekoa da. Badirudi unibertsoari buruzko ezagutza –unibertsoa osotasun gisa ulertzen dugunean– ezin dela lortu metafisikaren bidez, eta, halaber, «logikaren legeen kariaz, honelako-eta-horrelako gauzek existitu *behar* dute, eta beste horiek ez» bezalako frogaketek ezin dutela gaingitu azterketa zorrotzik. Kapitulu honetan horrelako arrazonamenduek zein bide har dezaketen ikusiko dugu labur, bide hori baliozkoa izatea ea itxaron dezakegun jakiteko asmotan.

Aztartu nahi dugun ikuspegi motaren ordezkariarik aipagarriena, garai modernoetan, Hegel da (1770-1831). Hegelen

filosofia oso zaila da, eta iruzkingileek ez dute bat egiten haren egiazko interpretazioari buruz. Nik aukeratuko dudan interpretazioaren arabera (interpretazio hori iruzkingile askorena da, eta agian gehiengoarena, eta haren merezimendua da filosofia mota garrantzitsua eta interesgarria eskaini izana), Hegelen tesi nagusia hauxe da: Osotasunaren zatia den guztia argi eta garbi osatu gabea da, eta, argi eta garbi ere, munduko beste zer guztiak ematen dion osagarririk gabe ezin da existitu. Hezur bakar baten bitartez osotasunak nolako animalia osatu beharko lukeen ikusten duen anatomista konparatzaile baten gisara, metafisikariak, Hegelen arabera, errealitatearen zati bakar baten bitartez errealitate osoak nolakoa izan behar duen ikusten du –bederen, errealitatearen soslai orokorrari dagokionez. Itxura batean bananduta dirudien errealitatearen zati oro, esan dezagun, gakoaz lotzen zaio hurrengo zatiari; hurrengo zatiak ere gako berriak ditu, eta abar, harik eta unitbertso osoa berreraikitzen den arte. Hegelen arabera, funtsezko osagabetasun hori bai pentsamenduaren munduan bai gauzen munduan agertzen da. Pentsamenduaren munduan, abstraktua edo osagabea den ideiaren bat hartzen baldin badugu, konturatzen gara, azterketa baten ondorioz, kontraesanetan murgilduko garela haren osagabetasuna ahaztuz gero; kontraesan horiek ideia hori bere aurkako edo antitesi bihurtzen dute; eta ihes egitearren, hain osagabea ez den eta berria den ideia bat aurkitu behar dugu, hain zuzen ere, jatorrizko ideiaren eta haren antitesiaren sintesia den ideia. Hala eta guztiz ere, hasierako ideiak baino osagabetasun txikiagoa duen ideia berri hori guztiz osoa ez dela ikusiko dugu, eta antitesi berri batekin konbinatu behar da sintesi berri bat osatzeko. Horrela, Hegelek aurrera egingo du «Ideia Absolutura» iritsi arte; Hegelen arabera, ideia horrek ez du ez osagabetasunik ez aurkakorik, eta ez du beste garapen baten premiarik. Ideia Absolutua, horrenbestez, Errealitate Absolutua deskribatzeko egokia da; baina behe-mailako ideia guztiek errealitatea deskribatzen dute errealitatea bera ikuspegi alderdikoi bati agertzen zaion bezala, ez,

ordea, Osotasuna bat-batean dakusan bati agertzen zaion bezala. Hortaz, Hegelek ondorioztatzen du Errealitate Absolutuak sistema harmoniatsu bakarra osatzen duela, ez dagoena ez espazioan ez denboran, eta gaitzik gabekoa, guztiz arrazionala eta guztiz espirituala dena. Ezagutzen dugun munduan aipatutakoaren kontrakoa gertatzen dela dirudienero, unibertsoari buruz dugun ikuspegi zatikatuarengatik eta osagabearengatik gertatu dela froga daiteke logikoki –hala uste du Hegelek. Unibertsoa bere osotasunean ikusiko bagenu –antza denez, Jainkoak ikusten duen bezala–, espazioa, denbora, materia, gaitza, eta lehia eta borroka guztiak desagertuko lirateke, eta haien ordeztasun espirituala, aldaerarik gabekoa, perfektua eta betierekoa ikusiko genuke.

Filosofia horretan badago, zalantzarik gabe, bikaina den zerbait, eta haren aurrean amore emango genuke gustura. Dena dela, haren aldeko argudioak tentuz aztertzen direnean, badi-rudi haien barruan nahasketa handia eta funtsik gabeko onarpen asko daudela. Sistema hori eraikitzeko dagoen funtsezko printzipioa hau da: osagabea den guztiak ezin du bere kabuz iraun, hau da, hark beste gauza batzuen sostengua behar du existitzeko. Aldarrikatzen da zerbaitek bere buruaz kanpoko gauzeekin erlazioak baldin baditu, bere *zerizanean* eduki behar-ko duela kanpoko gauza horien erreferentziaren bat eta, ondorioz, ezin izango litzatekeela den bezalakoa izan, kanpoko gauza horiek existituko ez balira. Esaterako, gizaki baten zerizana haren oroitzapenek, haren ezagutzak, haren zaletasunek, gorrotoek eta abarrekoek osatua da; hortaz, ezagutzen, maite eta gorrotatzen dituen objektuengatik ez balitz, ezin izango litzateke den bezalakoa izan. Gizaki hori, funtsean eta modu nabarian, zati bat da: errealtatearen guztizko batura gisa hartuta bere burua kontraesango luke.

Dena dela, ikuspuntu oso hori gauza baten «zerizana-ren» nozioaren mendean dago. Nozio horrek honako esanahia du: «gauza bati buruzko egia guztiak». Noski, gauza bat beste

gauza batekin lotzen duen egia batek ez luke iraungo, beste gauza horrek iraungo ez balu. Alabaina, gauza bati buruzko egia bat ez da gauzaren beraren zati bat, nahiz eta, goiko erabilerari eutsiz, gauzaren «zerizanaren» zatia izan behar duen. Gauza baten «zerizanaz» gauza bati buruzko egia guztiak ulertzen baldin badugu, orduan, argi eta garbi, gauza baten «zerizana» ezin dugu ezagutu, gauza guztiek unibertsoa beste gauza guztiekin dituzten erlazioak ezagutu ezean. Baina «zerizan» hitza zentzu horretan erabiltzen baldin bada, gauza hori ezagut daitekeela esan beharko dugu haren «zerizana» ezagutzen ez bada ere, edo, bederen, osoki ezagutzen ez bada ere. Gauzen ezagutzaren eta egien ezagutzaren artean nahasketa sortzen da «zerizan» hitzaren erabilera hortaz baliatzen garenean. Gauza bat bitartekorik gabe ezagut dezakegu, nahiz eta gauza horri buruzko oso proposizio gutxi ezagutu –teorikoki ez dugu ezagutu behar gauza horri buruzko inolako proposiziorik. Hortaz, gauza bat bitartekorik gabe ezagutzeak ez du inplikatzeko haren «zerizanaren» ezagutza, nozio hori goian esan dugun bezala ulertuz gero. Nahiz eta gauza baten bitartekorik gabeko ezagutza gauza horri buruzko edozein proposizioaren ezagutzaren barnean dagoen, haren «zerizanaren» ezagutza ez dago barnean, hitz hori goiko zentzuan erabiliz gero bederen. Beraz:

(1) Gauza baten bitartekorik gabeko ezagutzak ez du logikoki inplikatzeko gauza horrek dituen erlazioen ezagutza, eta

(2) Haren erlazio batzuen ezagutzak ez du inplikatzeko haren erlazio guztien ezagutza, ezta, goiko zentzuan, haren «zerizanaren» ezagutza ere.

Adibidez, nik daukadan hortzetako mina bitartekorik gabe ezagut dezaket, eta ezagutza hori bitartekorik gabeko ezagutza inoiz izan daitekeen bezain osoa izan daiteke, nahiz eta dentistak (zeinak ez baitu nire mina bitartekorik gabe ezagutzen) minaren kausari buruz esan diezadakeen guztia nik ez

ezagutu, eta, ondorioz, nik, goiko zentzuan, haren «zerizana» ez ezagutu arren. Beraz, gauza batek erlazioak edukitzeak ez du frogatzen erlazio horiek logikoki beharrezkoak direnik. Hau da, gauza bat den bezalakoa izateagatik ezin dugu deduzitu gauza horrek benetan dituen erlazioak eduki behar dituenik. *Badirudi* hori ondorioztatzen dela jadanik ezagutzen dugulako.

Hegelen ustearen aurka, unibertsoak bere osotasunean sistema harmoniotsu bakar bat osatzen duenik ezin dugula frogatu ondorioztatzen da. Eta hori frogatzerik ez baldin badugu, ezin dugu frogatu, ezta ere, espazioaren, denboraren, materia-  
ren eta gaitzaren irrealasuna; izan ere, Hegelek hori deduzitzen du gauza horien erlaziozko eta osagabeko izaeratik. Hortaz, munduaren ikerkuntza zatikatura mugatu behar dugu geure burua, eta ez gara gai izango gure esperientziatik urrun dauden unibertsoaren zatien ezaugarriak ezagutzeko. Emaizta hori etsigarria da filosofoen sistemetan itxaropenak jarri dituzten pertsonentzat, baina bat dator gure garaiko aldarte induktibo eta zientifikoarekin, eta, halaber, aurreko kapituluko gaia izan den giza ezagutzaren azterketa osoak baieztatzen du.

Metafisikaren saialdi handinahi nagusi gehienak mundu erreala-  
ren ageriko ezaugarriak kontraesankorrak direla eta, ondorioz, errealak ez direla frogatzen saiatu dira. Pentsamendu modernoaren joera, aitzitik, aipatutako kontraesanak amets-  
ezkoak direla erakusteko bidetik doa gero eta gehiago eta, hala-  
ber, erakutsi nahi du izan *behar* duenetik abiatuta oso gutxi froga daitekeela *a priori*. Espazioaren eta denboraren arazoak adibide on bat ematen digu. Espazioak eta denborak, hedadurari dagokionez, infinituak dirudite, baita infinituki zatigarriak ere. Lerro zuzen batetik barrena bi norantzatan bidaiatzen baldin badugu, amaieran azken puntu batera (zeinetatik haratago ez baitago ezer, ezta espazio hutsik ere) iritsiko garela uste izateak zaila dirudi. Antzera, irudimenaren bitartez denboran barrena atzerantz eta aurrerantz bidaiatzen baldin badugu, zaila da uste izatea lehen edo azken une batera (zeinetatik

haratago ez baitago ezta denbora hutsik ere) iritsiko garenik. Hortaz, badirudi espazioa eta denbora hedadurari dagokionez infinituak direla.

Berriro ere, lerro bateko bi puntu hartzen baldin baditugu, garbi dago haien artean beste puntu batzuk badaudela, bi puntu haien arteko distantzia ahal bezain txikia izan arren: distantzia oro erdibi daiteke, eta erdiak berriro ere erdibi daitezke, horrela *ad infinitum*. Antzera denborari dagokionez ere: garbi dago bi uneren artean beste une batzuk badaudela, bi haien arteko tarte ahal bezain denbora laburra izan arren. Hortaz, espazioak eta denborak infinituki zatigarriak dirudite. Alabaina, ageriko gertakari horien aurka –hau da, hedadura infinitua eta zatigarritasun infinituaren aurka– gauzen bilduma infiniturik ez dagoela erakusteko joera duten argudioak aurretatu dituzte filosofoek, eta, ondorioz, espazio-puntuen eta denbora-uneen kopuruak finitua izan behar du. Hortaz, espazioaren eta denboraren ageriko zerizanaren eta, ustez, bilduma infinituen ezinezkotasunaren arteko kontraesana sortu zen.

Kantek –kontraesan hori nabarmendu zuen lehenak– espazioaren eta denboraren ezinezkotasuna deduzitu zuen, eta haiek huts-hutsik subjektibotzat hartu zituen. Ordudanik, filosofo askok espazioa eta denbora agerikoak baino ez direla uste izan dute: mundua benetan den bezalakoa izanik, espazioa eta denbora ez dira munduaren ezaugarriak. Dena dela, orain, matematikarien lanari esker –batez ere, Georg Cantorrenari esker– badirudi bilduma infinituen ezinezkotasuna okerra dela. Bilduma horiek ez dira benetan kontraesankorrak, baizik eta gogo-aurreiritzi temati batzuekiko kontraesankorrak. Beraz, espazioa eta denbora irrealizat hartzeko arrazoiak eraginik gabeko bihurtu dira, eta eraikuntza metafisikoen iturri nagusietako bat agortu da.

Hala eta guztiz ere, matematikariak ez dira gustura gelditu espazioa, normalean suposatzen den bezalakoa izanik, posible dela erakustearekin; beste espazio mota asko ere ber-

din-berdin posible direla erakutsi dute, logikak hori erakuts dezakeen heinean bederen. Sen onak beharrezkotzat hartzen dituen eta, lehenagotik, filosofoek beharrezkotzat hartzen zituzten Euklidesen axiometako batzuei buruz jakin badakigu haien ageriko beharrezkotasuna espazio errealaekin dugun hurbiltasunetik eratortzen dela, ez, ordea, *apriorizko* inolako funts logikotik. Zenbait mundu irudikatuz, non axioma horiek faltsuak diren, matematikariek logika erabili dute beren burua sen onak dituen aurreiritzietatik askatzeko eta gu bizi garen espaziotik bereizten diren –batzuk gehiago, besteak gutxiago– espazioen ahalbidea erakusteko. Guk neur ditzakegun distanziak kontuan hartuz, espazio horietako batzuen eta euklidear espazioaren arteko aldea txikia da, eta behaketaren bitartez ezinezkoa da gure espazio erreala euklidearra edo beste mota horietakoa den jakitea. Hortaz, egoera erabat aldatu da. Bazirudien, hasiera batean, esperientziak logikari espazio mota bat baino ez ziola uzten, eta logikak erakutsi zuen espazio mota hori ezinezkoa zela. Orain, logikak, esperientzietatik harantzago, zenbait espazio mota aurkezten ditu ahalezkoak balira bezala, eta esperientziak, partzialki bakarrik, haien arteko erabakia hartzen du. Hortaz, denari buruzko ezagutza uste baino murriztagoa bada ere, izan daitekeenari buruzko ezagutza izugarri areagotu egin da. Murru estuetan preso sentitu beharrean, non txoko eta bazter guztiak mia daitezkeen, ahalbide askeak dituen mundu ireki batean ikusten dugu geure burua, non ezezaguna den asko gelditzen den asko dagoelako ezagutzeko.

Espazioaren eta denboraren kasuetan gertatutakoa beste esparru batzuetan ere gertatu da. *Apriorizko* printzipioen bitartez unibertsoa antolatzeko saialdiak porrot egin du. Hasiera batean, logikak ahalbideei traba egiten zien, eta orain, hasieran ez bezala, logika irudimenaren askatzaile nagusia izan da, sen on buruarinak ikusterik ez dituen aukera zenbatezinak aurkeztuz eta, halaber, aukeran uzten dituen hainbat munduren artean

erabakitzeko eginkizuna, erabakitzerik balego, esperientziaren esku utziz. Hortaz, existitzen denari buruzko ezagutza esperientziatik ikas dezakegunera mugatzen da –ez, ordea, esperientzian benetan jaso dezakegunera, izan ere, ikusi dugun bezala, esperientzia zuzenean jasotzen ez ditugun gauzen ezagutza zabala baita, deskribapenen bidezko ezagutza, hain zuzen ere. Alabaina, deskribapenen bidezko ezagutzaren kasu guztietan unibertsalen arteko loturaren bat behar dugu, hone-lako-eta-horrelako datutik mota bateko objektua (gure datutik ondorioztatutako objektua) inferitzeko gaitasuna emango diguna. Hortaz, objektu fisikoei dagokienez, adibidez, zentzumen-datuak objektu fisikoen zeinuak direla dioen printzipioa bera unibertsalen arteko lotura bat da. Eta esperientziak printzipio horren bitartez bakarrik ematen digu objektu fisikoei buruzko ezagutza eskuratzeko gaitasuna. Gauza bera esan daiteke kausalitatearen legeari buruz edo, hain orokorra ez den mailara jaitsiz, grabitatearen legea bezalako printzipioei buruz.

Grabitatearen legea bezalako printzipioak frogatzen dira edo oso probable izatera heltzen dira esperientziaren eta indukzioaren printzipioa bezalako *apriorizko* printzipioren baten arteko konbinaketaren kariaz. Hortaz, egien beste ezagutza guztiaren iturria den gure ezagutza intuitiboa bi motatakoa da: batetik, bitartekorik gabe ezagutzen ditugun gauza partikularren existentziaren eta haien propietate batzuen berri ematen digun ezagutza enpiriko hutsa da, eta, bestetik, unibertsalen arteko loturak ematen dizkigun eta, halaber, ezagutza enpirikoaren bitartez jasotako gertakari partikularretatik inferentziak egiteko gaitasuna ematen digun *apriorizko* ezagutza hutsa da. Gure ezagutza eratorria *apriorizko* ezagutza hutsaren mende dago beti eta, eskuarki, ezagutza enpiriko hutsaren mende ere bai.

Gorago esandakoa egiazkoa baldin bada, ezagutza filosofikoa funtsean ez da bereizten ezagutza zientifikotik; ez dago filosofiarentzat irekita dagoen eta zientziarentzat irekita

ez dagoen jakinduria-iturburu berezirik, eta filosofiak lortzen dituen emaitzak ez dira erabat desberdinak zientziak lortzen dituenetatik. Filosofiaren funtsezko ezaugarria, zientziatik desberdina den ikerketa bihurtzen duena, *kritika* da. Filosofiak zientzian eta eguneroko bizitzan erabiltzen diren printzipioak kritikoki aztertzen ditu; printzipio horietan izan daitekeen edozein bateraezintasunen bila dabil, eta ikerketa kritikoaren emaitza gisa printzipio horiek onartzen ditu beroriek baztertzeko arrazoirik agertu ez denean. Hainbat filosofok uste izan duten bezala, zientziaren muinean dauden printzipioak guri unibertsoari buruzko ezagutza emateko gai balira garrantzirik gabeko xehetasunetatik askatu eta gero (unibertsoa osotasun gisa ulertuta), orduan horrelako ezagutzak ezagutza zientifikoa duen eskubide bera edukiko luke gure usteen artean egoteko; baina gure ikerketak ez du horrelako ezagutzarik erakutsi, eta, ondorioz, metafisikari adoretuagoen teoria bereziei dago-kienez, emaitza negatiboa izan da nagusiki. Alabaina, normalean ezagutzatzat hartzen denari dagokionez, gure emaitza positiboa da nagusiki: gutxitan aurkitu dugu gure kritikaren emaitza gisa horrelako ezagutza bazterrean uzteko arrazoirik eta ez dugu inolako arrazoirik ikusi suposatzekeo gizakia ez dela gai normalean berari egozten diogun ezagutza mota edukitzeko.

Dena dela, filosofiaz ezagutzaren *kritika* gisa mintzatzaren garenean, beharrezkoa da mugaketa bat ezartzea. Geure burua ezagutza orotik kanpo jarritz erabateko eszeptikoaren jarrera hartzen baldin badugu eta kanpo-kokapen horretatik ezagutzaren eremura itzularaztea eskatzen baldin badugu, ezinezkoa den zerbait eskatzen ari gara, eta gure eszeptizismoa ezin izango dugu sekula ezeztatu. Izan ere, eztabaidatzen dutenek komunean duten ezagutzatik abiatu behar dute ezeztapen guztiek; erabateko zalantzatik abiatzen den argudiorik ez dago. Beraz, emaitzarik eskuratzekotan, filosofiak erabiltzen duen ezagutzaren kritika ezin da izan mota suntsizaile horretakoa.

Eszeptizismo absolutu horren aurka ezin da aurkeztu inolako argudio *logikorik*. Baina ez da zaila ikustea mota horretako eszeptizismoa ez dela zentzuzkoa. Filosofia modernoaren abiapuntua den Descartesen «zalantza metodikoa» ez da mota horretakoa, filosofiaren muintzat hartu dugun kritika motakoa baizik. Haren «zalantza metodikoa» zalantzazkoa dirudien edozein gauza zalantzan jartzean datza; ezagutza dirudienaren aurrean gelditzean datza bere buruari galdetzeko ea gogoeta eginez ezagutza horren gainean ziur egon daitekeen edo ez. Hori da filosofiak osatzen duen kritika mota. Gure zentzumen-datuen existentziaren ezagutza bezalako ezagutza mota batzuek zalantzarik gabekoak dirudite, haiei buruzko gogoeta lasaia eta sakona egin arren. Horrelako ezagutza motari dagokionez, kritika filosofikoak ez du eskatzen guk uste izateari uztea. Dena dela, badaude uste batzuk –adibidez, objektu fisikoak zehatz-mehatz gure zentzumen-datuen antzekoak direla dioen ustea– gogoetan hasi arte atxiki ditugunak, baina ikerketa estu baten aurrean desegiten direnak. Filosofiak uste horiek baztertzea aginduko digu, haien aldeko argudiabide berriren bat aurkitu ezean. Alabaina, zorrotz aztertu ondoren, kontrako arrazoirik onartzen ez duten usteak baztertzea ez da zentzuzkoa, eta ez da hori filosofiak nahi duena.

Labur esanda, gure aztergaia izan den kritika hori ez da arrazoirik gabe zer bait baztertzea behartzen duena, baizik eta ezagutza dirudiena bere balioaren arabera aztertzen duena, eta azterketa burutu ondoren ezagutza dirudien edozeri eusten diotena. Errakuntzaren arriskuren batek dirauela onartu beharra dago, gizakiek huts egin dezaketelako. Filosofiak errakuntzaren arriskua gutxiagotzen duela zuzen aldarrika dezake, eta zenbaitetan arriskua hain txikia bihurtzen du, ezen praktikan hutsala baita. Akatsak derrigorrez gertatzen diren mundu batean ezin da hori baino gehiago egin; eta filosofiaren alde dagoen eta zuhurra den ezein pertsonak ez luke esan behar hori baino gehiago egin duela.

# 15.

## FILOSOFIAREN BALIOA

Orain, filosofiaren arazoen azterketa labur eta osagabe honen bukaerara iritsi garenez, ondo legoke filosofiaren balioa zein den eta filosofia zergatik ikasi beharko genukeen ikustea ondorio gisa. Auzi hori aztertzeko premia areagotzen da kontuan hartzen baldin badugu gizaki askok, zientziaren eta afera praktikoen eraginpean, filosofia honako hau baino gehiago ote den zalantzan jartzeko joera dutelako: kaltegarria ez den baina alferreko huskeria da filosofia, eta ezagutza posible ez den auzietan bereizketa ziztrinak eta eztabaidak garatzen ditu.

Filosofiari buruzko ikuspegi horrek, hein batean, bizi-tzaren helburuen gaineko ideia okerraren eta, hein batean ere, filosofia lortzen ahalegintzen den ongi moten gaineko ideia okerraren emaitza dirudi. Fisika, bere asmakizunen bitartez, fisikari berari buruz ezer ez dakien jende askorentzat probetxuzkoa da; hortaz, fisika ikasteko gomendatzen da, ez baka-rrik, edo hasiera batean, ikasleengan izango duen eraginaren-gatik, baizik eta gizakiarengan orokorrean izango duen eragi-narengatik ere bai. Baliagarritasuna, bada, ez dago filosofiaren esku. Filosofia ikasketak filosofiako ikasleak ez direnentzat balioren bat izatekotan zeharkakoa izan behar du, filosofia

ikasten dutenen bizitzaren gain hark eragindako efektuen bitartez gertatutakoa. Ondorioz, efektu horietan bilatu behar da lehenik eta behin filosofiaren balioa, eta ez beste inon.

Alabaina, gainera, filosofiaren balioa mugatzeko saialdian porrota ez izatekotan, oker gizaki «praktiko» deritzonaren aurreiritziak uxatu behar ditugu gure gogamenetik. Gizaki «praktikoak» –hitz hori sarritan erabiltzen den bezala– behar materialak baino ez ditu ezagutzen; konturatzen da gizakiek gorputzarentzako janaria behar dutela, baina ez da jabetzen gogamenari janaria emateko beharraz. Gizaki guztiak eroso baleude, pobrezia eta gaitzak mailarik txikienera gutxituko balira, oraindik ere lan handia geldituko litzaiyuke balio handiko gizartea sortzeko; eta gaurko mundu honetan gogamenaren ongiek balio dute, gutxienez, gorputzaren ongiek adina. Gogamenaren ongien artean bakarrik aurkituko dugu filosofiaren balioa; eta horrelako ongien aurrean axolagabekeria agertzen ez dutenek bakarrik onar dezakete filosofia ikastea ez dela denbora alferrik galtzea.

Filosofiak, beste ikerketek bezalaxe, batez ere ezagutza du helburu. Filosofiaren helburua den ezagutza hori zientziagorputzari batasunaren eta sistemaren itxura ematen dion ezagutza mota da, baita gure sinesmen, aurreiritzien eta usteen oinarrien azterketa kritikoaren emaitza den ezagutza mota ere. Dena dela, neurri handi batean ezin dugu esan filosofiak bere arazoei behin betiko erantzunak emateko ahaleginetan arrakastan izan duenik. Matematikariari, mineralogian adituari, historialariari edo beste edozein adituri galdetzen baldin badiozu zein den bere zientziaren bitartez ikertzen den egien gorputz mugatua, erantzunak zuk entzuteko prest zauden denbora guttia iraungo du. Alabaina, filosofo bati galdera bera egiten baldin badiozu, hark aitortu beharko du, zintzoa izanez gero, bere ikerketak ez dituela lortu beste zientzia batzuek lortu dituzten emaitza positiboak. Hori, neurri batean, gertakari honen bitartez azal daiteke: gai bati buruzko ezagutza mugatua posible

bihurtzen denero gai horri ez zaio «filosofikoa» esaten, eta banandutako zientzia bat osatzen du. Egun astronomiari ego-  
kitzen zaion zeruei buruzko ikerketa osoa garai batean filoso-  
fiaren barruan zegoen; Newtonen lan nagusiak «Natur filoso-  
fiaren printzipio matematikoak» izena zuen. Giza gogamenaz  
arduratzten den ikerketa, halaber, filosofiaren atala izan zen,  
baina orain filosofiatik banandu da eta psikologia bihurtu da.  
Hortaz, neurri handi batean, filosofiaren ziurtasun eza ageri-  
koagoa da erreala baino: dagoeneko erantzun zehatzak izan  
ditzaketen galdera horiek zientzietan kokatzen dira, eta orain-  
goz erantzun zehatzik ez dutenek, berriz, filosofia deritzon  
hondarra osatzeko diraute.

Dena dela, filosofiaren ziurtasun ezari dagokionez,  
esandakoa egiaren zati bat baino ez da. Uler dezakegunaren  
arabera, giza adimenarentzat ebatzezinak diren arazo askok  
beren horretan iraun behar dute –haien artean daude gure bizi-  
tza espiritualetan barne-barneko garrantzia dutenak–, adimena-  
ren ahalmenek orain duten mailatik erabat desberdina den  
maila eduki ezean. Unibertsoak egitasmo edo helburu batera-  
turik al du, edo unibertsoa atomoen ustekabeko elkargunea  
baino ez al da? Unibertsoaren zati iraunkorra al da kontzien-  
tzia, jakinduriaren hazkunde mugagabearen itxaropena eman-  
go diguna, edo kontzientzia planeta txiki batean (non azkene-  
an bizitza ezinezkoa izango den) suertatutako ustekabe labur  
bat al da? Ongia eta gaizkia garrantzitsuak al dira unibertsoa-  
rentzat, edo gizakiarentzat bakarrik al dira? Filosofiak horre-  
lako galderak egiten ditu, eta filosofoek modu askotako eran-  
tzunak eman dizkiete. Hala eta guztiz ere, badirudi filosofoek  
iradoki dituzten erantzunak –ezta kasu bakar batean ere– ez  
direla frogatutako egiak, kontuan hartu gabe erantzun horiek  
beste bide batez aurki daitezkeen edo ez. Erantzun bat aurki-  
tzeko itxaropena txikia bada ere, filosofiaren eginkizunaren  
atal bat da horrelako galderak aintzat hartzen jarraitzea, bide  
batez haien garrantziaz ohartaraziz; horrela, galdera horieta-

ranzko hurbilketa guztiak aztertuko ditugu, eta, geure burua dudarik gabeko ezagutza frogagarri mugatuz gero, hil zorian egon daitekeen unibertsoarenganako interes espekulatiboak piztuta iraungo du.

Egia da filosofo askok uste izan dutela filosofiak horrelako funtsezko galderei emandako erantzun batzuen egia finka dezakeela. Suposatu dute erlijio-usteei dagokienez egundoko garrantzia duena egiazkoa dela froga daitekeela frogapen hertsia baten bitartez. Horrelako saialdiak juzgatzearren, beharrezkoa da giza ezagutzaren miaketa bat egitea eta haren metodoen eta mugen gaineko iritzi bat lortzea. Horrelako gaiari buruz iritzia dogmatikoki ematea zentzu gutxikoa litzateke; baina aurreko kapituluetakoko ikerkuntzek ez baldin bagaituzte bide okerretik eramanez, erlijio-usteen froga filosofikoak aurkitzeko itxaropenari uko egitera behartuta gaude. Ondorioz, ezin dugu sartu galdera horiei emandako erantzunen multzo zehatzik filosofiaren balioaren zati gisa. Beraz, berriro ere, filosofiaren balioa ez da egon behar filosofiako ikasleek eskuratu bide duten zalantzarik gabeko ezagutza frogagarritzko gorputz baten mendean.

Izan ere, filosofiaren balioa haren ziurtasunik ezean berean bilatu behar da nabarmenki. Azaletik bada ere, filosofiarik ezagutzen ez duen pertsona bizitzan barna sen onetik eratorritako aurreiritzietan harrapatuta mugitzen da, bai bere adinarekin eta nazioarekin lotuta dauden ohiko usteetatik eratorritakoetan, baita arrazoimen metodikoarekin elkarlanean ibili gabe edo haren baimenik gabe gogamenean hazitako iritzietatik eratorritakoetan ere. Horrelako pertsona batentzat munduak zehatza, mugatua eta nabaria izateko joera du; objektu arruntek ez dute arazorik sortzen, eta ahalbide arrotzak mespretxuz uzten dira bazterrean. Aitzitik, filosofia ikasten hasi bezain laster ikusten dugu objekturik egunerokoenek ere arazoak sortzen dituztela, hasierako kapituluetan esan bezala, eta, halaber, arazo horiei erantzun osagabea baino ezin zaiela eman. Gure pentsamenduak areagotzen dituzten eta, halaber,

beroriek ohituraren tiraniatik askatzen dituzten ahalbide asko iradokitzeke gai da filosofia, nahiz eta filosofiak berak sortzen dituen zalantzei eman behar zaien egiazko erantzuna zein den ziurtasunez esateko gai ez den. Hortaz, filosofiak gauzak zer diren esateko unean ziurtasun sentimendua gutxiagotzen badu ere, gauzak zer izan daitezkeen esateko unean nabarmen aragotzen du gure ezagutza; filosofiak zalantza askatzailearen erresumara sekula sartu ez direnen dogmatismo harro samarra deusezten du, eta bizirik eusten dio daukagun harritzeko senari, ohiko gauzak ezohiko modu batean aurkezten dizkigulako.

Sumatu ez ditugun ahalbideak erakusteko erabileraz gain, filosofiak badu beste balio bat –agian baliorik nagusia–, begiesten dituen objektuen handitasunetik eta begieste horretatik sortzen den xede estu eta pertsonaletatik askatasunetik datorkiona. Senezko gizakiaren bizitza haren interes pribatuen eremuan harrapatuta dago: senideak eta lagunak haren bizitzaren barruan sar daitezke, baina kanpoko mundua ez da aintzat hartzen, senezko nahien eremuaren barruan sartzen denari dagokionez alde edo aurka jokatzeko duen heinean izan ezik. Horrelako bizitza sukartua eta mugatua da, lasaia eta askea den bizitza filosofikoarekin erkatuz gero. Senezko interesen mundu pribatua txikia da, eta mundu pribatua lehenago edo beranduago hondoratuko duen mundu handi eta boteretsu baten erdian kokatuta dago. Gure interesen mundua kanpoko mundu osoa barneratzeko moduan zabaldu ezean, setiatua den gotorleku bateko soldadu-talde baten gisara geratzen gara; hau da, jakinaren gainean egonda arerioak ihes egitea eragozten duela eta azkenean amore ematea nahitaezkoa dela. Horrelako bizitzan ez dago bakerik, desio tematiaren eta nahimenaren ahalmenik ezaren arteko borroka iraunkorra baizik. Modu batera edo bestera espetxe eta borroka horietatik ihes egin behar dugu gure bizitza ederra eta askea izatekotan.

Ihesbide bat begieste filosofikoa da. Begieste filosofikoak, bere miaketa zabalenean, ez du zatitzen unibertsoa

aurkako bi eremutan –adiskideak eta etsaiak, laguntzailea eta aurkakoa, ongia eta gaizkia–; Osotasuna alderdikieriarik gabe ikusten du. Begieste filosofikoak, nahasketarik gabekoa denean, ez du frogatu nahi gizakia eta unibertsoko beste guztia kidekoak direnik. Ezagutza eskuratze orok Norberaren buruaren haziera dakar, eta haziera hori hobeto lortzen da haziera bera bilatzen ez denean. Ezagutzeko grina indarrean dagoenean lortzen da haziera, hain zuzen ere, bere objektuek honelako-edo-horrelako izaera edukitzea aldeztu aurretik nahi ez duen, baina, halaber, Norberaren burua bere objektuetan aurkitzen dituen izaeretara egokitzen duen ikerketaren bitartez. Norberaren burua den bezalakoa izanik, Norberaren buruaren haziera hori ez da lortzen honako hau frogatzen saiatzen garenean: mundua hain da Norberaren buruaren antzekoa, ezen arrotza dirudien ezer onartu gabe mundua ezagutzea posible baita. Esandako hori frogatzeko nahiak autoafirmazio mota bat osatzen du, eta, autoafirmazio oro bezala, oztopoa da Norberaren buruak nahi duen hazkundeari begira, Norberaren burua jakinaren gainean egonda berak duen hazteko gaitasunaz. Autoafirmazioak bere helburuak lortzeko baliabidetzat hartzen du mundua, espekulazio filosofikoan nahiz beste kasuetan; hortaz, autoafirmazioak Norberaren burua bera baino garrantzi gutxiagokoa bihurtzen du mundua, eta, hala, Norberaren buruak bere ondasunei mugak ezartzen dizkie. Begiestean, berriz, Norberaren burua ez den horretatik abiatzen gara, eta horren handitasunaren bitartez Norberaren buruaren mugak zabaltzen dira; unibertsoaren infinitutasunaren bidez unibertsoa bera begiesten duen gogamenak infinitutasunean bat egiten du harekin neurri batean.

Arrazoi horrengatik, Gizakiak unibertsoa bereganatzea dakarten filosofiek ez dute arimaren handitasuna sustatzen. Ezagutza Norberaren buruaren eta Norberaren burua ez denaren arteko batasun forma bat da; baina, batasun guztiek beza-

la, menderatze-erlazioen bidez okerrera egiten du, eta hala egingo du unibertsoa gure barruan aurki dezakegunarekin ados jartzeko edozein ahaleginen bidez. Filosofian joera hedatua da honelakoak esaten dituen ikuspegia: gizakia gauza guztien neurria da, egia gizakiak egindakoa da, espazioa, denbora eta unibertsalen mundua gogamenaren propietateak dira, eta gogamenak sortu ez duen zerbait baldin badago, orduan ezagutezina eta guretzat garrantzirik gabekoa da. Aurreko eztabaidak zuzenak izan baldin badira, ikuspegi hori ez da egiazkoa. Baina egiazkoa ez izateaz gain, beste ondorio bat dakar; izan ere, ikuspegi horrek begieste filosofikoari kentzen dio begiesteari berari balioa ematen dion guztia, begiestea Norberaren buruarekin lotzen baitu. Ikuspegi horrek eza-gutzatzat hartzen duena ez da Norberaren burua ez denarekiko batasun bat, aurreiritzien, ohituren eta nahien multzo bat baizik, gure eta harantzagoko munduaren arteko belo zehar-kaezina osatzen duena. Ezagutzaren teoria hori gustuko duen gizakia eta etxeko girotik kanpo bere hitzak lege izateari utziko diolakoan bertatik sekula irtengo ez den gizakia antzekoak dira.

Benetako begieste filosofikoak, aitzitik, atsegin du Norberaren burua ez denaren haziera oro, hau da, begiesten diren objektuak eta, ondorioz, begiesten duen subjektua handiagotzen dituen oro. Begiesten dugunean, pribatua eta pertsonala den guztiak, ohituraren mendean dagoen guztiak, norberekeriak edo nahiak objektua desitxuratzen dute, eta, horrenbestez, adimenak bilatzen duen batasunari kalte egiten diote. Horrela, subjektuaren eta objektuaren arteko oztopoa ezarritz, gauza pertsonal eta pribatu horiek espetxe bihurtzen dira adimenarentzat. Adimen askeak Jainkoak ikus zezakeen bezala ikusiko du, *hemen* eta *orain* horiek gabe, itxaropenik eta beldurrik gabe, ohiko usteen eta aurreiritzien oztoporik gabe, lasai, grinarik gabe, ezagutzeko nahi soilean eta bakarrean—gizakiak erdietsi dezakeen neurrian inpersonala eta begieste

hutsa den ezagutza. Adimen askeak ere, bada, kontu pribatuetako gorabeherak ez dituen ezagutza abstraktu eta unibertsalari balio handiagoa aitortzen dio zentzumenetatik sortutako ezagutzari baino; azken ezagutza horrek ikuspuntu bakar eta pertsonalaren mendekoa izan behar du eta, halaber, jakinarazten duten bezainbeste desitxuratzen duten zentzumen-organoak dituen gorputzaren mendekoa ere bai.

Begieste filosofikoaren askatasunera eta inpartzialtasunera ohitu den gogamenak ekintzaren eta emozioaren munduan ere askatasun eta inpartzialtasun horri eutsiko dio. Gogamenak bere jomugak eta nahiak osotasun baten zatiak balira bezala ikusiko ditu; gainera, horiek munduaren pusketa infinitesimal gisa ulertu eta gero ez dago tematzetik, edozein gizakiren ekintzek ez baitute eraginik munduaren gainerako ataletan. Begiesten dugunean egiara heltzeko nahi garbia den inpartzialtasuna, ekintzaren kasuan, justizia da gogamenari dagokion tasun bera, eta, emozioaren kasuan, tasun hori guztiari (ez bakarrik baliagarritzat edo miresgarritzat hartzen dugunari) eman dakioken maitasun unibertsala da. Hortaz, begiesteak gure pentsamenduetako objektuak ez ezik, gure ekintzetako eta sentimenduetako objektuak ere handitzen ditu; unibertsoko hiritar bihurtzen gaitu, eta ez bakarrik gainerako guztiarekin gudan dagoen hesitutako hiriko hiritar. Gizakiaren egiazko askatasuna unibertsoko hiritartasun horretan datza; azken buruan, hori da itxaropen estuen eta beldurren morrontzatiko askatasuna.

Beraz, filosofiaren balioari buruzko eztabaida laburbilduz: filosofia ez da ikasi behar bere galderei ematen dien erantzun zehatzengatik –ohi denez, ez baitago jakiterik erantzun zehatz horiek egiazkoak diren edo ez–, egiten dituen galderengatik baizik; izan ere, galdera horiek izan daitekeenaren gaineko ikuspegia zabaltzen dute, gure gogo-irudimena aberasten dute eta espekulazioaren aurrean gogamena ixten duen ziurtasun dogmatikoa gutxiagotzen dute. Baina, horien gainetik,

gogamena bera ere handia bilakatzen da filosofiak begiesten duen unibertsoaren handitasunaren bidez, eta unibertsoarekin bat egiteko gai bihurtzen da. Hori da gogamenaren ongirik gorena.



# Oharrak

<sup>1</sup> (Itzultzailearen oharra) Ingeleseko «to know» aditzaren bi zentzu bereiziko ditu Russellek. Bi zentzu horiek loturik daude, hurrenez hurren, gutxi gorabehera gure «jakin» eta «ezagutu» aditzekin (gaztelaniaz: «saber», «creer»; frantsesez: «savoir», «connaître»; alemanez: «wissen», «kennen»): (i) «Mikel ezagutzen dut», (ii) «badakit Mikel etorri zela». Kontua da ingelesez aditz bakar batez adieraz daitezkeela bi zentzu horiek: (i) «I know Mikel», (ii) «I know that Mikel came». Horregatik, Russellek bereiziko ditu «knowledge» («to know») eta «acquaintance». Bigarrena «ezagutu» aditzaren ildotik doa. Dena dela, «acquaintance» horren bitartez Russellek ezaugarri berezi batzuk dituen ezagutza adierazi nahi du. Hortaz, hitz horrek erabilerak teknikoak duela esan genezake. Hala denean, «bitartekorik gabeko ezagutza» erabiliko dugu «acquaintance» hitzaren ordain gisa. Erabilerak teknikorik ez dagoenean edo testu-laguntzen laguntzen digunean «ezagutza» bakarrik esango dugu.

<sup>2</sup> (Itzultzailearen oharra) Russellek «a so-and-so» eta «the so-and-so» adierazpenak erabiltzen ditu. Russellek halako adibideak ditu gogotan: «Bilbora joan den emakumea»

eta «Bilbora joan den emakumea». Nahiz eta zenbait kasutan zilegi ez izan, «a» ingeleseko artikulua indeterminatuaren ordain gisa beti «bat» erabiliko dugu («honelako-eta-horrelako bat»). Bestela, Russellek proposatzen duen bereizketa egitea ezinezkoa gertatuko litzaiguke euskaraz.

<sup>3</sup> (Itzultzailearen oharra) «Idus» horrek, erromatar aitzineko egutegian, martxoaren, maiatzaren, uztailaren eta urriaren 15a adierazten du (baita gainerako hilabeteen 13a ere).

<sup>4</sup> A.N. Whitehead, *Introduction to Mathematics* (Home University Library).

<sup>5</sup> *Definizioari* dagokionez Kanten berbaitango gauza objektu fisikoaren identikoa da, alegia, sentipenen kausa da. Definizioatik deduzitutako propietateei dagokionez ez da haren identikoa; izan ere, Kantek dio jakin dezakegula (kausari dagokionez zenbait bateraezintasun egon arren) «berbaitango gauza» horri inolako kategoriarik ezin zaiola aplikatu.

<sup>6</sup> (Itzultzailearen oharra) Ingeleseko «in» hitza dute (*in my room*), baina euskaraz «-n» atzizkia erabiltzen dugu (neure gelan). Geroxeago «atzizki» jarriko dugu Russellek «hitza» jartzen duen tokietan.



# *Hitz eta izen interesgarrien aurkibidea*

Zenbait lekutan uste bat eztabaidatua izan da baietsia izan gabe. Galdera-ikurrak leku horiek zeintzuk diren erakusten du.

(*Itzultzailearen oharra*: «eta hurrengo orrialdeetan» adierazteko «eta h.» laburdura erabiliko dugu.)

Aditzak (Verbs), 118

Agerikoa den (Appearance), 32, 33

Ametsak (Dreams), 41, 44, 46, 133, 146

Analitiko (Analytic), 105

Antzekotasun (Resemblance), 120, 127

*Apriorizko* (*A priori*), 96-99, 102, 105 eta h., 127 eta h.; gogo-? (mental?), 109

Argi (Light), 50-51

Aritmetika (Arithmetic), 107, 108

Arrazionalistak (Rationalists), 96, 109

Autokontzientzia (Self-consciousness), 72

Beharrezkotasun (Necessity), 100

Berbaitango gauza (Thing in itself), 109

Berezko nabaritasun (Self-evidence), 135-141; –en mailak (degrees of), 140, 141, 162, 163; bi mota (two kinds), 160 eta h.

Berkeley, George (Apezpikua), 34, 35, 36, 57, 60 eta h., 96, 119, 120, 121

Bismarck, Prince Otto von, 77-80

Bitartekorik gabeko ezagutza (Acquaintance), 64 eta h., 83, 131-133, 143, 159; norberaren buruarena? (with self) 72 eta h.

Bradley, Francis Herbert, 119

Cantor, Georg, 170

*Cogito, ergo sum*, 40. Ik. Descartes

Dedukzio (Deduction), 101

Denbora (Time), 54 eta h., 109, 125-127, 170, 172,

Descartes, René, 40-41, 96, 174

Deskribapen (Description), 66, 69, 70, 74 eta h., 133

Egia (Truth), 143-153; haren definizioa (definition of), 152

Ekintza, gogo– (Act, mental), 63

Elkarrekikotasun, ustearen eta gertakariaren arteko (Correspondence of belief and fact), 145 eta h.

Elkarrekikotasun, zentzumendatu-en eta objektu fisikoen arteko (Correspondence of sense-data and physical objects), 44, 45, 52, 53-56, 60, 61

Elkartze (Association), 86, 88

Enpiristak (Empiricists), 96-98, 110, 120

Erdikoa baztertua (Excluded middle), 95

Erlazioak (Relations), 52, 53, 54, 110-113, 118, 120, 122, 125 eta h., 166-168; objektu askorekiko (multiple), 146-152; haren zentzua (sense of), 150-151

Errakuntza (Error), 133, 143 eta h., 162, 174

Errealitate (Reality), 30 eta h., 37

Espazio (Space), 50 eta h., 171, 172; euklidearra eta ez-euklidearra (Euclidean and non-Euclidean), 171-172; fisiko (physical), 50-55

Esperientzia (Experience), deskribapenen bidez zabaldua (extended by descriptions), 80, 172; zuzen (immediate), 29, 39

*Eszeptikoen eta atoen aurka, Hylas eta Philonousen arteko hiru elkarriketa*, 34

Existentzia (Existence), 123; haren ezagutza (knowledge of), 39 eta h., 83, 96

Ezagutza, bitartekorik gabekoa eta deskribapenen bidezkoa (Knowledge, by acquaintance and by description), 65-81, 131-134; haren definizio (definition of), 155 eta h., 180; eratorria (derivative), 133, 156-159; zalantzan jar ez daitekeen? (indubitable), 29, 173; intuitibo (intuitive), 133, 135-141, 157, 158 eta h., 172; etorkizunaren (of future), 83 eta h.; printzipio orokorren (of general principles), 93-104, 107, 131; gauzen eta egien (of things and of truths), 65, 69, 131, 133, 168; unibertsoaren (of universe), 47, 165, 177; bakar-bakarrrik gauza mentalen? (only of mental things?), 62 eta

h.; filosofiko (philosophical), 173, 177; haren teoria (theory of), 59

Faltsutasun (Falsehood), 141 eta h., haren definizio (definition of), 152

Fenomeno (Phenomenon), 109, 110

Filosofia kritiko (Critical philosophy), 105 eta h.

Filosofia, haren balioa (Philosophy, value of), 175-183; haren ziurtasun eza (uncertainty of), 177-178

Fisiko, objektu fisikoak (Physical objects), 33, 41, 42, 54, 55, 74, 75, 108, 131

Formak (Shapes), 32, 54

Geometria (Geometry), 100, 107

Gertakariak (Facts), 160-161

Gogamen (Mind), 34-36, 75; errealitate bakarra? (the only reality?), 35 (ik. Idealistak); –ean dagoena (what is in the), 60 eta h., 122

Haluzinazioak (Hallucinations), ik. Ametsak (Dreams)

Hautemate (Perception), 137-138, 140, 161

Hegel, G. W. F., 165 eta h.

Higidura (Motion), haren legeak (laws of), 84, 87

Hume, David, 96, 106, 119, 120

Idealismo (Idealism), 59-67; haren definizio (defined), 59; haren oinarriak (grounds of), 59 eta h.

Idealistak (Idealists), 57

Ideia absolutu (Absolute idea), 166

Ideiak (Ideas), 61 eta h., 121-123; abstraktu (abstract), 120; sortzetiko (innate), 97; platoniko (platonico), 115-116

- Identitatearen lege (Identity, law of), 95
- Indukzio (Induction), 83-92, 93, 101, 130; indukzioaren printzipio (principle of), 88-89, 93, 135, 171
- Inferentzia, logiko eta psikologiko (Inference, logical and psychological), 158
- Infinitutasun (Infinity), 170
- Introspektzio (Introspection), 72
- Iraupen (Duration), 54
- Irizpide (Criterion), 163
- Izate (Being), 123
- Izen bereziak (Proper names), 75 eta h., 117
- Kant, Immanuel, 103-112, 170
- Kausalitate (Causality), 86, 91, 106
- Koherentzia (Coherence), 145-146, 163
- Koloreak (Colours), 30-32, 56, 57, 162
- Kontraesanaren lege (Contradiction, law of), 95, 105, 106
- Kontzeptu (Concept), 74
- Lege orokorrak (Laws, general), 86, 89, 97
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 36, 57, 96, 119
- Locke, John, 96
- Logika (Logic), 93 eta h., 116, 146, 170-172
- Matematika (Mathematics), 99, 107
- Materia (Matter), 34; haren existentzia (existence of), 34-36, 39-47, 64; haren zerizana, 49-57
- Monada (Monad), 119
- Monadismo (Monadism), 119
- Monismo (Monism), 119
- Norberaren Buru (Self), 41, 72, 74, 110
- Objektu, atzemandako objektua (Object of apprehension), 62-65; judizioaren objektua (of judgement), 150-151
- Oroimen (Memory), 71, 138 eta h.
- Orokortze (Generalization), enpiriko (empirical), 100, 102, 129
- Osagaiak (Constituents), 150
- Partikular (Particular), 117
- Pentsamenduaren legeak (Thought, Laws of), 95, 109-112
- Platon (Plato), 116 eta h.
- Printzipio orokorrak (Principles, general), 93-103
- Probabilitate (Probability), 84 eta h., 96
- Probable, iritzi probable (Probable opinion), 163
- Proposizioak, haren osagaiak (Proposizioak, constituents of), 75-78
- Sentipen (Sensation), 33, 108
- Solipsismo (Solipsism), 42-46
- Sortzetiko ideiak eta printzipioak (Innate ideas and principles), ik. Ideiak (Ideas)
- Spinoza, Baruch, 118
- Subjektu (Subject), 150
- Tasunak (Qualities), 111, 118, 120, 125
- Txinako enperadore, 66, 97
- Ukimen (Touch), 31

<p>Unibertsalak (Universals), 71, 74, 115-124, 172; haien ezagutza (knowledge of), 125-134, 169</p> <p>Uniformetasun, izadiarena (Uniformity of nature), 86</p> <p>Uste (Belief), 143 eta h.; senezko (instinctive), 45, 47</p> <p>Zalantza (Doubt), 39, 40, 45, 47, 173</p>	<p>Zatigarritasun, infinitu (Divisibility, infinite), 170</p> <p>Zentzumen-datuak (Sense-data), 34, 37, 39, 42-46, 49, 52, 54, 55, 69, 108, 160; –z ziurtasuna (certainty of), 40-42</p> <p>Zerizan, gauza batena (Nature of a thing), 167-168</p>
--	--

# Aurkibidea

HITZAURREA . . . . .	7
BIBLIOGRAFIA . . . . .	25
EGILEAREN HITZAURREA . . . . .	27
1. AGERIKOA DENA ETA ERREALITATEA . . . . .	29
2. MATERIAREN EXISTENTZIA . . . . .	39
3. MATERIAREN ZERIZANA . . . . .	49
4. IDEALISMOA . . . . .	59
5. BITARTEKORIK GABEKO EZAGUTZA ETA DESKRIBAPENEN BIDEZKO EZAGUTZA . . . . .	69
6. INDUKZIOARI BURUZ . . . . .	83
7. PRINTZIPIO OROKORREN EZAGUTZARI BURUZ . . . . .	93
8. NOLA <i>APRIORIZKO</i> EZAGUTZA POSIBLE DEN . . . . .	105
9. UNIBERTSALEN MUNDUA . . . . .	115
10. UNIBERTSALEN EZAGUTZARI BURUZ . . . . .	125
11. EZAGUTZA INTUITIBOARI BURUZ . . . . .	135
12. EGIAETA FALTSUTASUNA . . . . .	143
13. EZAGUTZA, ERRAKUNTZA ETA IRITZI PROBABLEA . . . . .	155
14. EZAGUTZA FILOSOFIKOAREN MUGAK . . . . .	165
15. FILOSOFIAREN BALIOA . . . . .	175
OHARRAK . . . . .	185
HITZ ETA IZEN GARRANTZITSUEN AURKIBIDEA . . . . .	187

