ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 16, številka 4, december 2012 · ISSN 1408-2969

POLITIČNA FILOZOFIJA IZ NASLANJAČA

Nenad Miščević

Politika iz naslonjača: Od Platona do Rawlsa

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru in CEU

Citiranje: Nenad Miščević, »Politika iz naslonjača: Od Platona do Rawlsa«, *Analiza: časopis za kritično misel* 16, št. 4 (2012): 57–73.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Nenad Miščević
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru in CEU

Politika iz naslonjača

Od Platona do Rawlsa

Za Majo

Ko smo izbrali primere iz treh temeljnih del politične filozofije, Platonove *Države*, Rousseaujeve *Družbene pogodbe* in Rawlsove *Teorije pravičnosti,* smo podčrtali pomembnost obsežnih miselnih eksperimentov v politični filozofiji. Obravnavali smo štiri zaželene značilnosti takih eksperimentov, posebej značilnosti, ki označujejo predložene in zamišljene scenarije: pomembnost prvin in podrobnost, realističnost in stabilnost scenarija. Pri tem smo kombinirali dva opisa: opis, sposojen iz znanosti, ki govori o nadzoru spremenljivk, in opis, sposojen iz semantike modalnosti, ki govori o protidejstvenih sodbah in njihovih resničnostnih vrednostih. Prvi predlaga izbor pomembnih spremenljivk in pametno dodeljevanje vrednosti tem spremenljivkam, drugi predlaga realističnost in sprejemljivost zamišljenega modela. Delno smo pokazali, kako ti deziderati delujejo v treh velikih zgodovinskih ME miselni eksperimenti) in v kakšnem odnosu so nekatere znane značilnosti *Države, Družbene pogodbe* in *Teorije pravičnosti* do te njihove miselno eksperimentalne narave. Upamo, da prepoznavanje teh del kot scenarijev za ME lahko prispeva k njihovemu popolnejšemu razumevanju in k jasnejši metodični analogiji med politično in teoretično filozofijo, ki obe uporabljata ME kot pomembno sredstvo.

Na kratko branimo politične ME proti sklepalnemu stališču, po katerem so ti zgolj popularno preoblečeni sklepi. Argumentirali smo na osnovi nekaterih izhodišč, ki kažejo pomembnost posebnega in posameznega v primerjavi s splošnimi načeli in spoznanji. Prvič, na osnovi dejstva, da načela in njihova neposredna uporabo zahteva moralno preverjanje, eden glavnih izvorov presoje pa so moralne intuicije, ki prihajajo iz ME. Drugič, na osnovi dejstva, da načela zahtevajo prav tako preverjanje z istimi sredstvi. Alternativno, če iz načel prehajamo k posebnim normam in pravilom, potem sam prehod kot tudi norme in pravilo zahtevajo dodatno preverbo. Sklenemo, da brez ME v praktični filozofiji ne gre. Res je, da so polni težav in zank, vendar so najboljše, kar imamo. Treba jih je dopolniti z empirično-teoretskimi vednostmi, vendar jih te gotovo ne morejo zamenjati. Tu nismo zagovarjali še pozitivnejšega stališča, namreč da veliki ME sodoločajo ali celo določajo celotno zgodovino politične filozofije, vendar trije ključni naslovi, na katere smo se sklicevali, v dokajšnji meri predlagajo, da bi tudi to stališče lahko bilo sprejemljivo.

Ključne besede: miselni eksperimenti, miselni eksperimenti v politični filozofiji, Platon, Rousseau, Rawls.

Veliki klasični načrti idealnih družbenih ureditev pogosto izzovejo nesporazume in ostra nesoglasja, kako jih razumeti in raztolmačiti.[1] Leu Straussu se zdi Platonova *Država* tako prisiljena, predložena ureditev pa tako neverjetna, da predlaga teorijo zarote, resda majhne, morda celo individualne: Platon je svoje delo domnevno pisal, da bi pokazal, koliko so takšne fantazije nore in neudejanljive (Strauss, 1964: 2. poglavje). Rousseaujevo *Družbeno pogodbo* nekateri berejo kot skoraj totalitarno delo (spet Strauss, *Naravno pravo in zgodovina*, vendar tudi niz njegovih učencev), drugi pa kot poziv za neposredno, resnično demokracijo (Cohen, 2010). Njihovi lastni tvorci ravno tako dajo vedeti, da so sami pretiravali: ostareli Platon se vkrca na »drugo plovbo« in piše mnogo bolj realistične *Zakone*, Rousseau v sami *Družbeni pogodbi* izreka protislovne trditve o dobri ureditvi, Rawls pa v *Političnem liberalizmu* ponovno sestavlja svoje zamisli iz *Teorije pravičnosti* ter iz nekdanje zmerno levičarske utopije naredi centristično, ameriško usmerjeno in sorazmerno skromno »realno utopijo«. Od kod te zagate? V tem besedilu, vse pa v čast Maji Hudoletnjak in v spomin nanjo in na njeno ukvarjanje z antično filozofijo, bi hoteli ponuditi načelno pojasnitev. Izhaja iz predpostavke, da je vsako od treh navedenih del dejansko recept za izvedbo po enega velikega in obsežnega miselnega eksperimenta, in kaže na to, da ti veliki ME prinašajo s sabo značilne nadloge in probleme ME na sploh. Nestrinjanja okrog realističnosti in s tem povezana nestrinjanja o poanti izvirajo iz značilnih metodoloških problemov ME. Toda ta pojasnitev neposredno spodbuja vprašanje zamenjave: ali lahko ME zamenjamo z nečim zanesljivejšim? Ker gre za teorijo, je jasna alternativa teoretično sklepanje iz sploš(nejš)ih premis namesto kabinetnega sanjarjenja iz naslonjača. Zato se moramo lotiti tega vprašanja.

Našo razpravo bomo organizirali na naslednji način: prvič, v uvodu, nekoliko besed o ME in v prid zamisli, po kateri so tri navedena dela, *Država*, *Družbena pogodba* in *Teorija pravičnosti*, napotki za miselno eksperimentiranje.[2] Naslednji razdelek, ki tvori srce celotne razprave, se ukvarja z metodološkimi problemi realističnosti. Ali je mogoča alternativa? Temu vprašanju, posebej še

[1] Idejo za ta članek dolgujem Lukasu Meyerju in Pranayju Sanklechi, ki sta me v dveh dneh na simpoziju o Rousseauju v Grazu – ob ljubeznivo skuhani in postreženi kavi in kolaču – spraševala o definiciji, smislu in slabostih političnih miselnih eksperimentov. Če ne bi bila tako vztrajna, mislim, da se ne bi nikoli podal v obrambo teh eksperimentov pred inferencialisti, verjetno pa se tudi ne bi podal v sistematizacijo modalnih zahtev za eksperimente. Nekaj navdiha je prišlo tudi od vztrajnih kritikov moralne intuicije posebej s strani kolege in prijatelja Friderika Klampferja, za kar sem mu globoko hvaležen. In seveda, zahvalo dolgujem organizatorjem spominske knjige za spodbudo in za strogo vztrajanje na rokih. Za delo pri Platonovi *Državi* sem hvaležen Miomirju Matuloviću, s katerim sva skupaj imela seminar o njej kot miselnem eksperimentu.

[2] Opravičujem se zaradi kratkosti. Toda zgodovinsko analizo za primer *Države* sem ponudil v Miščević (v pripravi) in pregled političnega miselnega eksperimentiranja v Miščević (2012), kjer bralec lahko najde podatke, ki sem jih tu moral izpustiti. (*Družbeno pogodbo* sem podrobneje obravnaval kot ME v predavanju v Yorku ter na simpozijih v Dubrovniku, na Bledu in v Grazu, zdaj pa pripravljam končno besedilo prvega predavanja, o Rousseaujevi metodi v politični filozofiji).

podvprašanju, ali se ME lahko nadomesti s sklepom iz splošnih premis, je posvečen tretji razdelek.

Odgovor je negativen. Zato sklepamo v prid političnih miselnih eksperimentov: brez njih ne gre, njihove pomanjkljivosti pa je treba odpravljati, ko splavajo na površje in se pokažejo. Enaka je situacija tudi v teoretični filozofiji, politična filozofija pa se mora naučiti, da računa na take probleme.

Pojdimo dalje, od začetka: kaj je ME? Einstein in Infeld v njunem *Razvoju fizike* govorita o »idealnih eksperimentih«; ti so »fantazijski«, ne moremo jih izpeljati iz dejanskih poskusov niti jih ne moremo udejaniti v stvarnosti, ustvari jih »naša misel« (celo »spekulativno mišljenje«), vendar so »v skladu z opazovanji« in vodijo k boljšemu razumevanju dejanskih poskusov (Einstein in Infeld, 1967: 214). Danes se običajno poudarja, da z njimi preverjamo hipoteze iz neke teorije (na primer Sören Häggqvist v tekstu, objavljenem pri nas, pravi, da »si prizadevajo preveriti hipoteze iz neke teorije« (Häggqvist, 2009: 55)).

V antični filozofiji imamo, na primer, tak kratek poskus, namreč Gigesov prstan v *Državi* in Karneadov splav; v slednjem rešujemo ljudi na desko-splav, ki je skoraj že prenatrpan. Ali smemo odvečne vreči v morje, da bi rešili tiste, ki so na deski-splavu? Ali smemo? To je etično vprašanje, na katerega odgovarjamo z zamišljanjem omenjene situacije kabinetno in iz naslonjača, brez dejanskega anketiranja ali nečesa podobnega. V *Državi* se izgradnja dobrega polisa odigrava, kot pravi Platon, v *logosu*, Kocjančič pa to prevaja z »v misli«:

> »Če bomo torej v misli videli, kako nastaja polis, bomo vsekakor videli nastajati tudi njegovo pravičnost in krivičnost?«
>
> »Najbrž,« je odgovoril.
> »In če se to zgodi, obstaja upanje, da bomo laže uzrli, kar iščemo?«
> …
> »Daj,« sem rekel, »naredimo v misli <*logos*> polis, prav od začetka.« (369 a–c)

Recimo torej, da je politično miselno eksperimentiranje zamišljanje politično relevantnega scenarija in razmišljanje in sklepanje o njem, da bi se preverilo (ali sprejelo ali ovrglo) sodbo o nekem politično relevantnem predlogu.[3] Tako eksperimentiranje bo vključevalo zamišljanje neke posamezne množice družbenopolitičnih okoliščin i razmišljanje o njih; in kot pravi Tamar Gendler za ME na sploh, eksperimentatorju bo dostop do scenarija omogočila njegova domišljija, ne pa kajpada opazovanje. Naposled, cilj ME je prvenstveno spoznavni: zvedeti stvari o politični ureditvi, to pa ga razlikuje od praktično-politične utopije.

Oglejmo si zdaj značilne korake v ME. V *Državi* Glavkon pripoveduje zgodbo o Gigesu, pastirju, ki je našel prstan za nevidnost, in zahvaljujoč tej nevidnosti zavladal Lidiji, ter poziva bralca, da si v mislih (dianoia) zamisli, da ima sam tak prstan (268 in naprej). Oglejmo si korake, ki se jih mora lotiti poslušalec, recimo Glavkonov brat Adajmant.

[3] Za miselne eksperimente na sploh primerjaj predlog Tamar Szabó Gendler (2004), s katerim smo se navdahnili pri naši podrobni določitvi političnih ME.

Prvi korak: razumeti vprašanje. Adajmant se sprašuje: Kaj bi delal, če bi bil neviden in tako nekazniv? Ali bi kradel? Ubil hudega sovražnika z delovnega mesta? Posilil privlačno dekle? Ali dečka?

Drugi korak: zavestno zamišljanje. Glavkon zahteva, da si zamislimo skušnjave: nekateri od nas so občutljivejši na denar, drugi na konkurenco v poslu, tretji na seksualno privlačnost. Vsakdo mora poiskati svojo slabost.

Tretji korak je možno nezavedno dodatno zamišljanje, razmišljanje, procesiranje. Kdo ga opravlja? Za nekatere teme morda specializiran mehanizem v glavi; kdo ve, kaj natanko nadzira naše fantazije o moči in seksu?

Četrti korak: neposreden spontan odgovor, pogosto opisan kot »intuicija« (»Da, tudi jaz bi delal zla, ki jih je počel Giges«).

Peti korak: intuitivna indukcija, variiranje in posploševanje. Adajmant misli na prijatelje, znance in znanke. Nekateri bi morda kaj ukradli, večina bi se ostro maščevala kolegom, da o seksu sploh ne govorimo.

Šesti korak: splošna sodba in verjetje: »Če namreč kdo kljub temu, da bi dobil tako možnost, ne bi nikoli hotel storiti nobene krivice in se ne bi hotel dotakniti tujih stvari …«, pravi Glavkon (360 d).

Sedmi korak: urejevanje. Na voljo sta nam dve tehniki: konstrukcija in dekonstrukcija. Prvič, konstrukcija: zberi razne intuicije z danega področja in jih poskušaj uskladiti. Končni cilj nam je usklajenost ali koherenca vseh naših intuitivnih in drugih verjetij, tako imenovano refleksivno ravnovesje. (Leibniz je, na primer, menil, da običajno začnemo spoznavati tako, da imamo mnogo zmedenih, nejasnih misli, potem pa jih postopno izostrimo. Ko mi je nekoliko resnic postalo očitnih, mi pomagajo, da uzrem tisto, kar jim je skupno, najdem neko splošnejše pravilo in potem razčistim nekatere od preostalih nejasnih misli). Če konstrukcija ne uspe, preostane dekonstrukcija: pokazati, v kolikšni meri so razne intuicije medsebojno protislovne.

To so, grobo predstavljeno, koraki v normalnem, »malem« ME. Toda naše tri knjige, *Država*, *Družbena pogodba* in *Teorija pravičnosti*, nudijo kombinacijo mnogih malih miselnih eksperimentov. V *Državi* si zamišljam organizacijo gospodarstva, potem ustroj oblasti in potem še ustroj vzgoje itn. V *Teoriji pravičnosti* stopam izza tančice nevednosti, da bi lažje izpolnil splošno moralno zahtevo nepristranskosti. V kakšni ureditvi bi si želel biti rojen in živeti, ko ne bi vedel, ali bom moški ali ženska, pripadnik manjšine ali večine, sposoben, motiviran in talentiran ali nesposoben in len, zdrav ali bolan.[4] Izbirate previdno. Izbirate načela, ki zadevajo svobodo (in sorodne pravice), in načelo, ki bo

[4] Za bralce, ki jim tančica nevednosti ni dobro znana, ponujam domačo uporabo: zamislite si, na primer, da se morate reinkarnirati in imate na voljo izbiro med različnimi ustavami in s tem med različno urejenimi modeli Hrvaške, vendar ne veste, ali se boste zbudili in še naprej živeli kot izvorni Hrvat, Rom ali član srbske ali italijanske manjšine. Od vaše prihodnje narodnosti vas loči tančica nevednosti. Razmišljajte povsem egoistično! Ko bi vedeli, da se boste zbudili kot izvorni Hrvat, bi sem vam splačalo živeti pod strogo večinsko ustavo, ki večini daje vse, manjšini pa nič. Ko bi vedeli, da se boste zbudili kot Rom, bi se vam splačalo izbrati super-manjšinsko ustavo, v kateri mora hrvaška večina maksimalno iti na roko Romom, ti pa niso ničesar dolžni večini. Vendar ne veste, kaj bo (niti s kakšno verjetnostjo), zato boste izza tančice nevednosti lahko izbirali nepristransko.

urejalo porazdelitev dobrin.[5] V velikih ME, kot sta *Država* in *Teorija pravičnosti,* imamo torej več korakov. Strnimo jih:

Osmi korak: ponavljanje malih ME v različnih (podtemah) in njihova kombinacija (na temo pravičnosti ali organizacije gospodarstva, vsekakor na temo ustroja oblasti, pogosto vzgoje itn.). Na primer, izberete neko splošno pravilo izza tančice nevednosti, pa drugo pravilo in njegova podpravila. Ko ste našli odgovor na vsako (večje) podpravilo, imate dovolj gradiva za dolgo razmišljanje, za pravi mega ME.

Deveti korak: urejevanje velikega, mega ME. Zdaj je treba veliko množico urediti, najprej med seboj (ožje refleksivno ravnovesje), potem pa s pogledom na razne vednosti, izkustva in prepričanja, ki se jih držite (široko refleksivno ravnovesje).

Ta pregled (predpostavljenih) korakov je, upajmo, naredil predstavo političnega ME jasnejšo in nazornejšo. Zdaj lahko preidemo na zahtevnejše teme.

II Gradovi v zraku ali dobre predstave dejstev?

a) Uvod

Oglejmo si zdaj vsebinske metodološke probleme, ki se postavljajo pred politično miselno eksperimentiranje. Začnimo z genialno označbo, ki jo je za ME na sploh ponudil E. Mach v svojem pionirskem besedilu o njih:

> »Poleg fizikalnih eksperimentov obstajajo tudi drugi, ki se obilno uporabljajo na višji ravni razmišljanja, namreč miselni eksperimenti. Načrtovalec, graditelj gradov v oblakih, romanopisec, avtor družbenih in tehnoloških utopij, opravlja poskuse s svojimi mislimi; vendar taisto delajo tudi razumni trgovec, resen iznajditelj in raziskovalec. Vsak od njih si zamišlja neke okoliščine in jih povezuje s svojimi pričakovanji in predpostavkami o nekaterih posledicah: tako dobivamo miselni eksperiment. Toda medtem ko prvi v svoji domišljiji povezuje okoliščine, ki se nikoli ne skupaj uresničijo v stvarnosti, se ti drugi, katerih misli so dobre predstave dejstev, držijo blizu stvarnosti v svojem mišljenju. Res, tisto, kar miselne eksperimente omogoča, je bolj ali manj nesamovoljno predstavljanje dejstev« (Mach, 1976: 136).

Machova prva skupina miselnih eksperimentatorjev gradi gradove v zraku, ker »bodisi povezuje okoliščine, ki se nikoli ne skupaj uresničijo v stvarnosti, ali pa v domišljiji povezuje okoliščine, ki v stvarnosti nikoli ne nastopajo skupaj«. Druga skupina tega ne počne in se drži dovolj blizu stvarnosti. Kako jim to uspeva? Tu bom sprejel dva predloga, ki so jih filozofi ponudili o ME na sploh, in jih razvil za naše potrebe. Prvega je predlagal Julian Baggini. Po njegovem

[5] Opominjamo na glavno zamisel: družbene razlike, posebej tiste v bogastvu, so morda nujne. Brez njih sposobni ljudje ne bi imeli motivacije za marljivo delo in za sprejemanje službe, ki nosijo odgovornost, vendar tudi boljši družbeni položaj. Toda razlike so upravičene *zgolj tedaj, če* vodijo do situacij, »v katerih bo bolje tistim na dnu družbene lestvice«. Rawls imenuje to načelo načelo razlike (ker družbene razlike omejuje in jih skuša zmanjšati). Ravno tako morajo biti službe, ki vodijo do boljšega položaja, »odprte za vse pod istimi okoliščinami poštenih in enakih priložnosti, da jih dobijo«, če so zanje sposobni (načelo poštene priložnosti).

mora miselni eksperimentator strogo nadzorovati spremenljivke ME: kaj prevzema iz stvarnosti, kaj spreminja in kakšno vrednost dodeljuje spremenljivkam. Značilno nanašanje na politični ME je, na primer, vprašanje človekove narave: katere človekove značilnosti (naše spremenljivke) in kako močne (katere vrednosti teh spremenljivk) prenesti v zamišljeno stanje? Na primer, Rousseau opozarja, da se ne smemo ravnati po sliki današnjih razvajenih in nesvobodnih, oblasti poslušnih, ljudi in jih jemati za vzor in gradivo za izgradnjo boljše družbe; v enem od naslednjih razdelkov bomo videli, da Glavkon v *Državi* trdi nekaj nasprotnega. Če prevedemo na ta jezik, bi bili Machovi predlogi videti takole: prvič, v vašem poskusu združite zgolj tiste spremenljivke, ki lahko imajo skupaj neko določeno vrednost na danem področju (družino spremenljivk z določeno vrednostjo v ustrezni domeni), drugič, poskušajte njihove vrednosti držati čim bliže tistim, ki jih običajno imajo v naši stvarnosti.

Drug predlog je predlog Tima Williamsona (2007), da poanto ME razumemo kot kabinetno preverjanje ustrezne protidejstvene trditve oziroma sodbe, opravljeno v domišljiji. Na primeru *Države* lahko to ponazorimo s katerokoli od znanih »Sokratovih« zamisli, na primer: *Ko bi otroke imeli za skupne in bi jih vzgajali skupaj, bi to bila pravična ureditev vzgoje v državi* (po besedilu *Države,* 462a). Resničnost take trditve kajpada določa situacija v najbližjem možnem svetu, v katerem je uresničen antecedens (pogoj) take pogodbe: če je v njem uresničen tudi konsekvens (posledica), je tedaj izvorna trditev resnična v našem svetu. Antecedensov svet mora biti najbližji, torej vanj ne vnesemo možnosti, ki so tuje našemu svetu (na primer, v Platonovi dobi se ne – kot danes – fantazira o mehanski replikaciji ljudi niti o vstajenju prednikov – o alternativi rojevanju otrok kot v dobi Dostojevskega in v njegovem krogu). Otroci se delajo tako kot pri nas, so poslušni tako kot naši in jih je treba nekako vzgajati, celo bolje, kot to delamo mi. Edina razlika je skupno lastništvo teh otrok in njihove vzgoje ter toliko spretembe, kot gre nujno s tem. Prevedimo Machove okoliščine v ta modalni jezik. Prva okoliščina je okoliščina konsistentnosti: novi običaji morajo biti souresničljivi in uresničljivi skupaj z normalnimi dejstvi človekove narave. Druga okoliščina je okoliščina »bližine« možnega sveta: predložene spremembe ga ne smejo narediti zelo oddaljenega. Aristotelova slavna kritika iz druge knjige njegove *Politike* (1261b in naprej) zadeva uresničevanje obeh okoliščin: prvič, skupna vzgoja ni uresničljiva, ker trga in razbija poseben odnos otrok-roditelj (če imate tisoč staršev, vam je to podobno, kot da nimate nobenega, ti »starši« pa se do vas ne bodo obnašali, kot da ste njihov otrok, in to po pravici). Ker tak svet ni uresničljiv z ljudmi dane človekove narave, bi njegovo uresničenje predpostavljalo bistvene spremembe te narave, zato je tak svet, rečeno z našim trenutnim jezikom, »predaleč« (z Aristotelovim jezikom pa »nemožen« (adynaton)).[6]

[6] Primerjajte strategijo D. Parfita pri obrambi reševanja enega lastnega otroka (iz materine ljubezni) raje kot večjega števila tujih otrok (Parfit, 1984: 34), katerih reševanje bi priporočali utilitaristi in verjetno tudi kantovci. Takšen postopek – ne rešiti lastnega otroka zaradi reševanja tujih – je tuj človekovi naravi, a če bi lahko prevzgojili ljudi, bi s tem žrtvovali večje dobro normalnega družinskega življenja in po utilitarističnem računu napravili mnogo več škode kot koristi. Spet imamo neuresničljivost ali neuresničljivost brez spremembe človekovega značaja in

Zdaj lahko povedano razvijemo in izločimo štiri deziderate. Prvič, pri izbiri spremenljivk (oziroma prvin antecedensovega sveta) pomembnost in podrobnost: hočemo uvid v pomembne spremenljivke in hočemo jih dovolj, da bi lahko sprejeli sodbo o predlogu, o katerem se razpravlja. Drugič, pri tvorbi celote (antecedensovega sveta kot možnega) nam je do realističnosti, od Aristotela pa smo se lahko naučili, da je pomemben del realističnosti stabilnost: ali bo predložena ureditev trajala ali pa se po zrušila sama od sebe, skupaj z berlinskim zidom, ki jo obkroža in ščiti? Oglejmo si vsako od njih, torej pomembnost, podrobnost, realističnost in stabilnost.

b) Pomembnost

Z gledišča nadzora spremenljivk se problem pomembnosti tiče vprašanja, ali smo pri izgradnji scenarija upoštevali vse pomembne spremenljivke in, obratno, ali nismo neki od spremenljivk pripisali pomembnost, ki ji pravzaprav ne pripada. V fizikalnih miselnih eksperimentih dobro ponazarjajo pomembnost Einsteinovi eksperimenti: opazujejo, to je, spreminjajo, same temeljne spremenljivke klasične fizike, kot so hitrost, prostor in čas. Vlak vozi po ravni stezi, svetloba v njem potuje kot običajno, vendar s konstantno hitrostjo, prevzeto iz Maxwellovih enačb. Rezultat je porazen: če hočete konstantno hitrost in dobro staro galilejevsko relativnost koordinatnih sistemov, morate malo stisniti prostor ali pa razvleči čas. Genialnost se je v velikem delu kazala pri izbiri bistvenih spremenljivk in pri njihovem pametnem nadzoru, to je pripisovanju zanimivih in simptomatskih vrednosti, kot je konstantna hitrost svetlobe. Oglejmo si zdaj politične ME.

Vzemimo dva primera, *Državo* in *Teorijo pravičnosti.* Izgradnja kalipolisa se v tej prvi začne s predpostavko, da ni sprejemljiv primitiven način življenja. Glavkon vztraja pri tem, da je to »življenje za svinje« in da državljani normalne države upravičeno pričakujejo, da jim je dostopno luksuzno blago; iz tega pričakovanja potem izvira potreba po raznovrstni in obilni proizvodnji in za ohranjanjem virov zanjo; bogati državi so potrebni čuvaji, ki jo branijo. Kako jih izobraziti? In smo že na glavni temi *Države.* Martin Cohen je v svoji popularni knjižici o ME dobro uvidel, da je cela *Država* zgrajena na teh predpostavkah.[7] Toda mnogi se z Glavkonovo predpostavko ne bi strinjali – v antiki ne zgolj ciniki, temveč gotovo niti večina stoikov, v novem veku gotovo Rousseau. Luksuz je morda pozitivno-ravnodušno dobro, toda vojna je gotovo tako slaba, da si ne bi smeli prizadevati za prvo za ceno drugega. Platon pa, sovražnik in kritik poželjivega in lakomnega dela duše, nikjer ne pojasni, zakaj je za spremenljivko potrošnje izbral tako visoko vrednost.

svet, ki je predaleč od dejanskega, da bi sprejeli kot resnično izvorno utilitaristično sodbo. (Ko bi Claire rešila trojico tujih otrok, svojega pa pustila, da utone, bi to vodilo do večje skupne sreče (ter bi bilo edino moralno pravilno). Parfit bi kajpada rad rešil utilitarizem pred pravilom ublaževanja sprejetih pravil, vendar se tu s tem ne moremo ukvarjati. Na to temo velja tudi pogledati 28. paragraf (»Deontic belief«) iz njegovega novega monumentalnega dela *On What Matters* (2001).

[7] Tu je navedek: »Manj pogosto cenjeno, vendar še vedno zelo vplivno, je mnenje, da je celoten proces razvoja družbe v *Državi* dejansko skrbno oblikovan miselni eksperiment, zgrajen na domnevi, da ljudje ne bodo zadovoljni z vsemi sadovi narave, temveč bodo hoteli jesti meso, kar bo vodilo v boj za zemljo in vire« (Cohen, 2005: 2).

Medtem ko Platon morda pretirava pri dobrikanju Glavkonovi lakomnosti in potrošniški mentaliteti, Rawls v *Teoriji pravičnosti* zanemarja *thymos,* drugi, samovšečni in tekmovalni del človekove duše. Zakaj bi izza tančice nevednosti sprejeli družbo s pomembnimi premoženjskimi razlikami zgolj zato, da bi imeli več kot v povsem egalitarni? Zakaj bi zavrgli uravnilovko? Zato, trdi Rawls, ker ne smemo zavidati sposobnejšim in uspešnejšim. V družbi uravnilovke bi mesečno zaslužil 10.000 denarnih enot kot vsi drugi. Če pustim sposobnejšega, da ima 50.000, bo on stvari privedel na raven, na kateri bom zaslužil 15.000, torej sem na dobičku. Kaj pa je z mojim tekmovalnim duhom? Ali mi ne bi smelo biti izza tančice nevednosti bolj ljubo, da nihče nima več od mene? Mnogi bodo raje prvi na vasi kot drugi v mestu. Toda to je zavist, pravijo rawlsovci. Toda tekmovalnost je del človekove narave; če ji damo grdo ime zavisti, je ne bomo izkoreninili. Spremenljivka tekmovalnosti v človekovi naravi se je znižala na vrednost nič; ali je bila to dobra izbira?

c) Podrobnost

Drugi deziderat, ki označuje politične ME, je podrobnost. Sam pojasnjuje, zakaj so miselni eksperimenti v politični filozofiji tako obsežnejši od tistih v teoretični filozofiji (z eno ali dvema izjemama, kot je Condillacova *Razprava o čutih* iz leta 1754), zakaj tu prevladujejo makro ME. Platonova *Država* je obsežna, Rawlsova *Teorija pravičnosti* pa monumentalna; sorazmerna kratkost *Družbene pogodbe* ji je koristila pri popularnosti, vendar ji je teoretsko prinesla zgolj nejasnosti in zagate. Ko beremo vse te spise, nam sicer prihajajo na misel dodatna vprašanja: Kako je z mediji v pravični družbi? Ali pravična družba predpostavlja močno državo, ali je teorija pravičnosti združljiva z minarhizmom in celo anarhizmom? Ali ima civilna družba sploh kakšno vlogo pri uveljavljaju načela pravičnosti? Podrobnost je, tako se zdi, naravni deziderat za politiko naslonjača.

Ponazorimo povedano s primerom. Rawls je bil glede ene spremenljivke zelo natančen, to pa je spremenljivka, da se držimo zakona. Teorija, ki (nerealistično) predpostavlja, da se vsi držijo pravila in zakona, je »idealna teorija«, tista, ki se spušča v problem njihovega uveljavljanja pa je neidealna. Toda v njegovi idealni teoriji se tudi predpostavlja odsotnost skrajne materialne bede in dramatičnih pomanjkanj.[8]

Tu je eno vprašanje, ki izhaja iz same definicije in zadeva pomembnost države v scenariju pravične družbe. Državniške (etatistične) teorije nimajo problemov s tem, da se državljani nekako ne držijo zakonov, pravil ali političnih dogovorov, zanje pa je pot od teorije, ki je idealna (v pomenu poslušnosti zakonu), do

[8] Rawls piše: »Intuitivna ideja je razcepiti teorijo pravičnosti na dva dela. Prvi ali idealni del predpostavlja strogo privolitev in izdela načela, ki označujejo dobro urejeno družbo v ugodnih okoliščinah«.
Prvi del: »Idealni deli predstavljajo pojmovanje pravične družbe, ki naj bi jo dosegli, če jo lahko. Obstajajoče institucije je treba presojati v luči tega pojmovanja« (Rawls, 1971: 246).
Drugi del: »Neidealna teorija se sprašuje, kako je mogoče doseči ali delati za, običajno v postopnih korakih, ta daljnoročni cilj. Išče teke dejanj, ki so moralno dovoljena in politično možna kot tudi verjetna, da bodo učinkovita« (Rawls, 1971: 245).

neidealne sorazmerno jasna, vodi pa preko monopola nad oblastjo in silo: če se jih ne boste držali, boste kaznovani in pika. Kaj je z anarhizmom? Zanj je to, da se držimo družbenopolitičnih konvencij (pa naj jih imenujemo zakoni, odločitve neposredno demokratičnih forumov ali kako drugače), prvenstven in boleč problem: če nimate oblasti, ki to držanje nadzira, kako ga potem zavarovati? Anarhistični teoretik, ki se drži dveh Rawlsovih načel (ki so kajpada združljiva z zmernim anarhizmom), se sooča s tem težkim vprašanjem. Primer kaže, da celo niti to začetno Rawlsovo razlikovanje ni politično nevtralno: za nekatere nauke (državizem) je pot od idealnega do neidealnega ravna in odprta, za druge (anarhizem) pa ovinkasta in trnova.[9] V literaturi je potem pojem »idealne teorije« razširjen tako, da zajema tudi druge idealizacije. Pri tem se kaže napetost med nemoralnim, dejstvenim pomenom idealizacije (vreči ven nepotrebne parametre in spremenljivke in s tem poenostaviti problem kot v teoriji »idealnega plina« ali ravnine brez trenja) in etičnim pomenom idealnosti (zamislimo si ljudi boljše, kot so).[10] Ta zadnji pomen ni več povezan s podrobnostjo in se tiče realističnosti.

Končno, podrobnost in pomembnost se lahko nadomeščata: če zadenem najpomembnejše spremenljivke, mi ni treba izgubljati časa s podrobnostmi. Po drugi strani, če dobro preučim vsako podrobnost in vsaki spremenljivki natančno določim vrednost, smem upati, da sem zajel in postavil pod nadzor vse pomembne spremenljivke.

d) Stabilnost

Tretji dezideratje stabilnost ali ohranljivost: ni nam potrebna utopija, ki se bo zrušila takoj potem, ko smo jo zgradili. Najbližji metafizično možen in etično sprejemljiv svet mora biti tudi človeško/politično možen. Omenili smo probleme za anarhistične teorije; ti so dobra ponazoritev v našem času. Kako udejaniti delujočo skupnost brez uporabe sile? Foucault, blizu anarhizma, dvigne roke od vsakršnega podrobnega pozitivnega projekta. Anarhoprimitivisti na njegovi sledi pošteno prepoznavajo silo in moč v vseh medčloveških odnosih in, na primer, John Zerzan izpelje naslednje posledice: odstopite od vsega, celo od jezika in komunikacije, da bi se izvlekli izpod dosega moči. Hakim Bey (1991) priporoča parazitiranje v porah, odprtih »luknjah« pozno kapitalističnega državističnega sistema; vendar ali niso anarhisti ravno sovražniki tega sistema in je težko razumeti, kako se lahko naredijo odvisne od njega. Nekoliko bolj družabni anarhistični teoretiki se mučijo z iznajdo zamenjave za oblast; pri njih je to tradicionalno prevzgoja, kar nas vodi k zgodovinsko najbolj popularnemu sredstvu za doseganje stabilnosti.

Platon je v *Državi* ponudil slavno rešitev za stabilnost: podrobno shemo vzgoje, z mnogo pozornosti in nekaj laganja in manipulacije. Dobra državljanska vzgoja zagotavlja stabilnost. Gledano bolj abstraktno, gradimo v miselnem eksperimentu sistem z močnimi vzročnimi silami, ki mu bodo zagotovile, da se

[9] Glej na primer proanarhistična razmišljanja v članku »Anarchism« Richarda Sylvana in Roberta Sparrowa iz leta 2007.

[10] Glej, na primer, Simmons (2010). Med novejšimi prispevki k razpravi se odlikuje ostra kritika idealne teorije izpod peresa Amartyje Sena (2000).

bo obdržal. Idealno bi bilo splesti splošnejši »homeostatski splet«, sistem, ki bi se spontano repliciral z lastnimi sredstvi. Ker to v glavnem ne gre, bi vzgoja morala nadomestiti spontanost. J. J. Rousseau si tudi zamišlja, da družbena pogodba preoblikuje duše novo nastalih državljanov. Prvič, »prehod iz naravnega stanja v civilno stanje proizvede v človeku zelo pomembno spremembo, saj v njegovem ravnanju zamenja instinkt s pravico …« (Rousseau, 2001: 26). Potem, delovanje v kontekstu splošne volje, konkretno pa v okviru politične kulture, vzgaja in s tem »ustvarja« državljane.[11] Ta odgovor na osnovi vzročne moči, še posebej pa vzgoje, nosi s seboj znane probleme, predstavljene, na primer, v slavni Popprovi kritiki utopičnih projektov (Popper, 1993): trda prevzgoja, zdaj pa sistematična, jasno usmerjena vzgoja se lahko pretvori v indoktrinacijo. Če je nova ureditev preveč čvrsta, vzgoja pa predobro usmerjena in organizirana, bo žrtvovana svoboda posameznika in njegova pravica do samostojnega razmišljanja in sprejemanja odločitev.

Rawlsov pristop k problemu je zelo drugačen. V *Teoriji pravičnosti* posveti stabilnosti celo poglavje, osmo po zaporedju, z značilnim naslovom »Občutek pravičnosti«. Dana dobro urejena družba bo razvijala že dani pomen pravičnosti, ki ga imajo ljudje, uveljavljanje dveh načel pa bo pustilo prostor vsakemu državljanu, da svoje dobro uveljavlja po lastni presoji. Ti načeli sta tudi v skladu z naravnim temeljem enakosti med ljudmi. Rawls v kasnejših spisih išče izvor stabilnosti povečini zunaj samega miselnega eksperimentiranja, namreč v predpostavljenem prekrivajočem se konsenzu: vsak državljan ima svoje (moralne, religijske, aktivistične itn.) razloge, na osnovi katerih podpira *iste* predložene zakone kot vsak drug. Ali smo se s tem omejili na dano liberalno tradicijo in tako dvignili roke od univerzalnosti »začetnega položaja« in »tančice nevednosti«? Ali smo ME potisnila na zapeček? To je vprašanje za nadaljnjo razpravo.

e) Realističnost

Problem stabilnosti je soroden problemu realističnosti. Če bi se ureditev takoj zrušila v svojem, zgolj možnem, svetu, je gotovo ni treba jemati resno v našem realnem svetu.

Toda kaj je realističnost? Lahko se sklicujemo na nekaj, kar je zaželeno, ne pa na nekaj nemožnega, nas opozarja Aristotel v že omenjenem besedilu *Politike*. Toda kako daleč seže človeško možno, bi se vprašal Platon. Tu bomo samo navedli odprt problem, na katerega nismo naleteli v literaturi; priznavamo, da nanj nimamo odgovora, vendar upamo, da se bo našel. V fizikalnih miselnih eksperimentih uspešnost ni odvisna od podrobne realističnosti, temveč od pomembnosti izbranih spremenljivk in od njihovega uspešnega nadzora. Skrajno idealiziran in v tem pomenu nerealističen scenarij (z opustitvijo »nebistvenih« podrobnosti) lahko fizika privede do uvida v nek ključen naravni zakon. Pomembnost lahko nadomestita tako podrobnost kot realističnost. Toda kako natanko razumeti realističnost političnega ME? V čem se natanko zrcali

[11] Zev Trachtemberg je o tem napisal zanimivo knjigo leta 1993, v kateri podrobno razlaga Rousseaujevo tehnologijo državljanske vzgoje.

ustrezna bližina možnega antecedensovega sveta? Kontekstualisti so na različnih področjih (epistemologija, semantika/pragmatika) opozarjali na to, da bi metrika podobnosti med svetovi utegnila biti odvisna od konteksta in interesov. Če to nanesemo na naše področje, se spomnite naslednje retorične poteze v korist živali: zamisli si, pravimo našemu sogovorniku, da se krave, namesto da bi mukale, oglašajo z jokom, ko jih ločujemo od njihovih telet, in da bi odojki, namesto da bi krulili, vreščali z otroškim glasom, ko se jih pelje na klanje. Ali bi bil tedaj nagnjen kupovati in jesti njihovo meso? Seveda, možni svet, ki ste mu ga orisali, je biološko zelo, zelo daleč, vendar je etično zelo blizu, tako rekoč korak od našega, ker je razlika med žalostnim mukanjem in jokom ter prestrašenim kruljenjem in vreščanjem moralno dokaj nepomembna in je le stvar naše udobnosti in trdega srca, da tega nismo pripravljeni takoj opaziti. Potrebna nam je torej dobra teorija o metriki možnih svetov v praktični filozofiji. Zastavljamo vprašanje in upamo na prihodnji odgovor.

Toda tu bomo opozorili na neko dokaj biografsko dejstvo o avtorjih naših ME. Tako Platon kot Rawls sta v svojih zrelih letih sprejela posel pogumnega in daljnosežnega miselnega eksperimentiranja; prvi je s svojim eksperimentom usmeril celotno zgodovino zahodne politične filozofije, drugi pa je obeležil drugo polovico dvajsetega stoletja in začetek naslednjega.[12] Toda oba sta se v poznem obdobju malo premislila. Platon je, kot smo rekli, krenil na »drugo plovbo« in napisal *Zakone,* manj zahtevne, bolj konservativne, vendar gotovo bolj realistične. Rawls je v *Političnem liberalizmu* zapustil strogo univerzalistično utemeljitev zamisli pravičnosti in se je raje skliceval na obstajajočo liberalno tradicijo. Obstajajočo kje? Predvsem v njegovem lastnem angloameriškem kulturnem krogu. V *Pravici narodov* je podvrgel kritiki zamisel, da se začetni položaj in tančica nevednosti univerzalizirajo in nanesejo na celotno človeštvo, in je raje svojo teorijo omejil na liberalne družbe.

Rousseau je bil, zdi se, preveč živa in čustvena oseba, da bi čakal na starost, da bi sistematsko razložil bolj realistične predloge. Združuje nezdružljivo in v sami *Družbeni pogodbi* predlaga protislovne trditve o dobri ureditvi. Po eni strani je javnost zakona svetinja; zakoni temeljijo na zavestnem odrekanju vsakega posameznika lastnim sebičnim ciljem in na potopitvi v »splošno voljo«. Toda nekoliko strani kasneje Rousseau hvali antične zakonodajalce, ki so ljudstvu lagali o domnevno božanskem poreklu predloženih zakonov. P. J. Proudhon mu je to sto let kasneje ostro zameril in opozoril na bistveno vlogo zavestnega pristanka v okoliščinah popolne informiranosti (Proudhon, 1969, izvorno 1851: 114). Protislovja med teoretsko zamislijo družbene pogodbe in Rousseaujevimi konkretnimi političnimi nasveti so taka dramatična, da ugledni nemški komentator Iring Fetscher predlaga, da v interesu konsistentnosti odstopimo od *Družbene pogodbe*: po njegovem je Rousseau zgolj »tradicionalističen moralist«, ki se bojuje proti napredku. Zamisel pogodbe je tuja Rousseaujevemu značaju in »povsem neznačilna za njegovo politično misel« (Fetscher, 1975: 255). Napetost med abstraktnim, v mnogih pogledih nerealističnem pogodbenim miselnim eksperimentiranjem, in dejstvi, ki jih Rousseau pozna iz svojega bogatega izkustva, ali o katerih ugiba na osnovi branja antičnih avtorjev,

[12] Za obsežnejšo razlago glej Miščević (v pripravi) in Miščević (2002).

je tolikšna, da tolmači, ki vztrajajo pri neprotislovnosti, ostanejo »brez besed(ila)«: besedilo *Družbene pogodbe* je stkano iz protislovnih, »bipolarnih« (kot jih imenujejo francoski komentatorji, kot je J. Wahl) trditev, ki pričajo o problemih in težavah realističnega miselnega eksperimentiranja.

Končajmo še enkrat z opozorilom, da bi realističnost (kot tudi podrobnost) lahko bila manj pomembna, kot se pogosto domneva v literaturi. Pomembnost spremenljivk verjetno potolče njihovo število kot tudi realističnost pri nameščanju njihovih vrednosti. Nerealni scenariji, pretirani in poenostavljeni, lahko prinesejo na dan dejstva, ki normalno ostanejo založena v morju nebistvenih posameznosti.

III Sklepalna alternativa in njene slabosti

Videli smo, da ni lahko sistematizirati zahtev za politične ME in da sami eksperimenti tu in tam zaidejo v protislovja in se slabo vklapljajo v svoj najbližji kontekst. Ali imamo alternativo? Imamo, trdi inferencialist. On gleda na ME kot na popularno predstavljene argumente, take, ki »(i) postulirajo hipotetična in protidejstvena stanja stvari, in (ii) vpeljujejo v igro posameznosti (partikularije), ki niso pomembne za splošnost sklepa« (Norton, 1991: 129).[13]' Ker so posamezni liki ali stvari iz ME tako ali tako nepomembni za njihovo poanto, zakaj potem ne očistiti in razjasniti skriti argument in ME preprosto zamenjati s sklepom, miselno eksperimentiranje pa s sklepanjem? Premise bi se morale tikati splošnih dejstev/zakonitosti o človeku in družbi in verjetno vključevati normativna načela, dobra ureditev pa bi bila iz njih deduktivno izpeljiva.

Morda zveni dobro za fiziko, ki je Nortonovo glavno področje zanimanja, vendar se ne zdi izvedljivo za politični teorijo in filozofijo. Ureditev države (ali katerekoli večje skupnosti) je preprosto preobsežno vprašanje; kako ga prevesti v abstraktni jezik načel in splošnih sociooloških zakonov? Zanimivo je, da je od naših klasikov Rousseau oblikoval svoj predlog na način, ki je najbližji inferencializmu. Družbena pogodba je po njegovem rešitev nekega dokaj abstraktnega in splošnega problema:

> »Treba je najti tako obliko združitve, ki bo z vso skupno močjo branila in varovala osebo in premoženje vsakega pridruženega člana in v kateri se bo lahko vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor poprej.« V tem je temeljni problem, katerega rešitev nam daje družbena pogodba (Rousseau, 2001: 22).

Zveni kot abstrakten problem; še več, Rousseaujevo poigravanje z metaforo »moč« ali »sila« [*forces*] so nekateri pripisali želji, da posnema fizike (Gilberta, raziskovalca magnetizma, in Newtona). Rešitev je ravno tako abstraktna: »Vsakdo od nas združuje svojo posebnost in svojo moč pod vrhovno upravo splošne volje, in v družbo sprejemamo vsakega člana kot neločljiv del celote«. Še več, Rousseau piše tako, kot da se vse pomembne posledice skorajda

[13] Tu je izvirna formulacija: »Miselni eksperimenti so argumenti, ki (i) postavljajo hipotetična ali protidejstvena stanja stvari, in (ii) kličejo posameznosti, nepomembne za splošnost sklepa …« (Norton, 1991: 129).

deduktivno izpeljujejo iz te ene bistvene formule. Vendar ta vtis ne traja dolgo; takoj ko preide na količkaj konkretnejša vprašanja, ključno vlogo spet igra domišljija in predstavljanje konkretnih situacij.

Od kod ta neizogibnost ME? Medtem ko se v naravoslovju inferencialist lahko sklicuje na izkustveno preverjene (matematično formulirane) naravne zakone kot na splošne premise za svoja sklepanja, je v praktični filozofiji položaj povsem drugačen. Sama moralna načela, bistvena v tem poslu, zahtevajo preverjanje, eden glavnih izvorov presojanja pa so moralne intuicije, ki prihajajo iz miselnega eksperimentiranja. Rawls je to dobro uvidel: pri njem je tančica nevednosti ravno ME, s katerim *izbiramo* (dve) načeli pravičnosti. Utilitarist bi lahko ugovarjal, da je najsplošnejše utilitaristično načelo zadostno splošno in mu ni potrebna miselno-eksperimentalna preveritev. Toda kaj maksimiramo oziroma minimiziramo, ko sledimo temu načelu? Ali maksimiramo užitke? Mill je že predlagal, da je nezadovoljni Sokrat boljši od samozadovoljnega prasca; vprašujemo se, na temelju česa? Ali se ni ravnal po moralni intuiciji? Glejte, zamislite si samozadovoljnega, primitivnega idiota, ki uživa v neumnih reklamah, žrtju in seksualnem turizmu. Postavite mu nasproti nezadovoljnega Sokrata, globoko nesrečnega Kierkegaarda in še nekaj takih junakov za intelektualce. Toda ta predlog je ravno mali miselni eksperiment, eksperiment, ki kaže na potrebo preoblikovanja najbolj splošnega utilitarističnega načela (Parfit s takimi primeri napolnjuje stotine strani svoje utilitaristično-kantovske sinteze (Parfit, 2011), z drobnimi ME, ki rabijo za testiranje načel, ki se preiskujejo).

Dalje, uporaba načel terja preverjanje. Obrnimo se zdaj h kantovcem, ki nam predlagajo celo štiri različice svojega glavnega načela, kategoričnega imperativa, in si oglejmo uporabo prvih dveh. Prijatelju sem obljubil, da bom doma, ko bo poklical, vendar bi zelo rad odšel na pivo. Zamislite si, pravi načelo, da je tako kršenje obljube splošna praksa. Kdo bi kdajkoli od kogarkoli zahteval, da nekaj obljubi? Samo obljubljanje bi se zrušilo kot običaj. Ali še slabše, zamislite si, da je kršenje obljube naravni zakon (kar bi nam moralo dokaj približati gledanje Dnevnika); kaj bi ostalo od obljube? Ostanek je legenda. Toda ali ni naše zamišljanje dejansko mali ME? Zamišljajmo si, da si zakonski partnerji govorijo »Obljubljam ti, da bom naredil A«, A pa nikoli ne naredijo, starši taisto počnejo svojim otrokom, oni pa njem. Običaj se ruši pred našim duhovnim očesom. Inferencialist bi to zamišljanje utegnil zamenjati z dedukcijo: na osnovi ankete definirati funkcijo (ali množico funkcij) koristnosti za izpolnjene in neizpolnjene obljube med prebivalstvom in potem pokazati, da je negativna vrednost pri neizpolnjenih obljubah tolika, da je ob visoki verjetnosti in veliki negativni koristi neizpolnjevanja obljub povsem nerazumno izbrati, da sprejme obljubo, to je, da načrtuje in deluje v skladu z njo. Toda mi to vemo tudi brez ankete, brez aksiomov verjetnosti in brez bayesovske teorije; ali niso torej naši mali miselni eksperimenti dovolj? Nasprotno, ali niso bolj gotovi od te celotne zgradbe racionalne rekonstrukcije?

Tretjič, mnogi teoretiki menijo, da so splošna načela presplošna in da se jih ne da uporabiti neposredno. Iz njih je treba izpeljati posebne norme in pravila, tu pa imamo ogromno manevrskega prostora. Ponazorimo to s primerom. Gerald

Gaus je svojo revizijo Rawlsa zgradil na tej trditvi in dodal, da to dejstvo dramatično omejuje relevantnost izvirnega Rawlsovega ME, inferencialist pa bi se lahko skliceval na to njegovo kritiko (Gaus, 2001).[14] Gaus poudarja (v 3.2) imanentne probleme tega eksperimenta: »Rawlsa je vedno bolj skrbelo, da utegne biti – ko je abstrakcija zanemarjena in ljudje pridejo do tega, da spoznajo svoja doumljiva pojmovanja vrednosti, – njihova vdanost tem načelom 'razveljavljena'« (Gaus, 2011: 336). Še slabše, konkretnih pravil, ki jih bodo ljudje pripravljeni sprejeti, se preprosto ne da deducirati iz začetnega ME »izvornega položaja«. Toda prehod z načela na posebne norme in pravila terja preverjanje, pa tudi to slednje je treba preveriti. Kako to delamo? Gausov liberalizem javnega uma predlaga, da raziščemo – glede na vsako predloženo pravilo – ali bi ga sprejeli dobronamerni in razumni delovalci, ko bi razmišljali o celotni množici svojih skrbi, in ali bi pozdravili obveze iz tega pravila kot pravično stvar.

Toda kako to raziskujemo? Zamislimo si, predlaga Gaus, nekoliko idealizirane »člane javnosti«, ki nepristransko presojajo predloženo pravilo; oni nam bodo predstavljali javni um. Nasprotno, moramo si jih zamišljati tudi, kako končajo presojanje in potem delujejo (Gaus, 2011: 393). In celotno dolgo in podrobno sedmo poglavje preučuje različne igre (v pomenu teorije iger), ki jih bodo ti člani v javnosti medsebojno igrali, da bi zbrali množico (vrsto) pravil, s katerimi se je razumno strinjati. Toda kaj drugega je to dolgo in podrobno preučevanje kot večji ME, sestavljen iz desetin manjših? Če želimo to prikazati bolj sistematično, je treba razlikovati dve ravni. Na prvi ravni člani javnosti razpolagajo z informacijami o posameznih rešitvah (od katerih so mnoge odvisne od posebne zgodovinske poti, ki pelje do njih), ki so na voljo. Na drugi ravni ima teoretik v svojem kabinetu splošno vednost o tem, da bodo člani javnosti imeli na voljo razne rešitve, ter gradi splošno shemo upravičenja na metaravni za odločitve, ki bi jih ti člani lahko sprejeli. Imamo torej ME na višji ravni v kombinaciji z empirijo na prvi ravni.

Gaus seveda nima na voljo nobenih meril, ki bi dopuščala deduktivno izpeljavo pravil, inferencialist pa se ne more sklicevati na njegovo kritiko Rawlsa. Vendar se zdi, da tega nima na voljo nihče in da je prehod s splošnega na posebno v praktični filozofiji posebej odvisen od intuicij in miselnega eksperimentiranja.

Sklep

Ko smo izbrali primere iz treh temeljnih del politične filozofije, Platonove *Države,* Rousseaujeve *Družbene pogodbe* in Rawlsove *Teorije pravičnosti,* smo podčrtali pomembnost obsežnih miselnih eksperimentov v politični filozofiji. Obravnavali smo štiri zaželene značilnosti takih eksperimentov, posebej značilnosti, ki označujejo predložene in zamišljene scenarije: pomembnost prvin in podrobnost, realističnost in stabilnost scenarija. Pri tem smo kombinirali dva opisa: opis, sposojen iz znanosti, ki govori o nadzoru spremenljivk, in opis, sposojen iz semantike modalnosti, ki govori o

[14] Ob tej priložnosti se zahvaljujem prof. Gausu za razpravo na Reki, 19. oktobra 2011.

protidejstvenih sodbah in njihovih resničnostnih vrednostih. Prvi predlaga izbor pomembnih spremenljivk in pametno dodeljevanje vrednosti tem spremenljivkam, drugi predlaga realističnost in sprejemljivost zamišljenega modela. Delno smo pokazali, kako ti deziderati delujejo v treh velikih zgodovinskih ME in v kakšnem odnosu so nekatere znane značilnosti *Države, Družbene pogodbe* in *Teorije pravičnosti* do te njihove miselno-eksperimentalne narave. Upamo, da prepoznavanje teh del kot scenarijev za ME lahko prispeva k njihovemu popolnejšemu razumevanju in k jasnejši metodični analogiji med politično in teoretično filozofijo, ki obe uporabljata ME kot pomembno sredstvo.

Na kratko branimo politične ME proti sklepalnemu stališču, po katerem so ti zgolj popularno preoblečeni sklepi. Argumentirali smo na osnovi nekaterih izhodišč, ki kažejo pomembnost posebnega in posameznega v primerjavi s splošnimi načeli in spoznanji. Prvič, na osnovi dejstva, da načela in njihova neposredna uporaba zahteva moralno preverjanje, eden glavnih izvorov presoje pa so moralne intuicije, ki prihajajo iz ME. Drugič, na osnovi dejstva, da načela zahtevajo prav tako preverjanje z istimi sredstvi. Alternativno, če iz načel prehajamo k posebnim normam in pravilom, potem sam prehod kot tudi norme in pravila zahtevajo dodatno preverbo.

Sklenemo, da brez ME v praktični filozofiji ne gre. Res je, da so polni težav in zank, vendar so najboljše, kar imamo. Treba jih je dopolniti z empirično-teoretskimi vednostmi, vendar jih te gotovo ne morejo zamenjati. Tu nismo zagovarjali še pozitivnejšega stališča, namreč da veliki ME sodoločajo ali celo določajo celotno zgodovino politične filozofije, vendar trije ključni naslovi, na katere smo se sklicevali v dokajšnji meri predlagajo, da bi tudi to stališče lahko bilo sprejemljivo.

POLITICS FROM ARMCHAIR

From Plato to Rawls

Choosing the examples from three fundamental works of political philosophy, Plato's *The Republic,* Rousseau's *The social contract,* and Rawls's *A theory of justice,* we emphasized the importance of extensive thought experiments in political philosophy. We consider four wished for attributes of such experiments, especially attributes that characterize the suggested and imagined scenarios: the importance of elements and details, realisticality and stability of scenario. For that, we combined two descriptions: the description, borrowed from science, which talks about the control of variables, and the description, borrowed from semantics of modality, which talks about contra-factual judgments and their truth-values. The first description suggests the choice of significant variables and reasonable attribution of values to these variables, the second advances the realisticality and acceptability of imagined model.

We briefly advocate political TE against inferential view according to which they are only popular disguised conclusions. We argue on the ground of some starting points that point to the significance of a particular contrary to the universal principles and comprehensions. First, on the underlying fact that principles and their direct application require moral testing and one of the main sources of judging are precisely moral intuitions that arise from TE. Second, on the underlying fact that these principles require just same kind of test settled with equal means. Alternatively, if we pass over to particular norms and principles then transition itself as the norms and principles need additional testing.

We conclude that in practical philosophy it will not do without TE. True, they are replete with problems and snares but are the best what we have. They need to be supplemented by empirical-theoretical values but cannot be compensated by them. We did not advocate here more positive view, namely that large ME codetermine or even determine the whole history of political philosophy but the three key books to which we appeal to considerably suggest that also this view might be acceptable.

Keywords: thought experiment, thought experiment in political philosophy, Plato, Rousseau, Rawls.

Literatura

Baggini, J. (2007). »On thought experiments«. Pridobljeno iz http://philosophybites.com/2007/12/julian-baggini.html

Bey, H. (1991). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism.* Autonomedia.

Cohen, J. (2010). *Rousseau, A Free Community of Equals.* Oxford: Oxford University Press.

Cohen, M. (2005). *Wittgenstein's beetle and other classical thought experiments.* Oxford: Blackwell.

Einstein, A. in Infeld, L. (1967). *Evolution of Physics.* Touchstone.

Fetcher Iring, (1975). *Rousseaus politische Philosophie.* Frankfurt/aM: Suhrkamp.

Gaus, G. (2011). *The Order of Public Reason, A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World.* Cambridge: Cambridge University Press.

Häggqvist, S. (2009). »A Model for Thought Experiments«. *Canadian Journal of Philosophy* 39 (1), str. 55–76.

Horowitz, T. in Massey, G. J. (ur.) (1991). *Thought Experiments in Science and Philosophy.* Rowman & Littlefield Publishers.

Mach, E. (1976), *Knowledge and Error. Sketches on the Psychology of Enquiry,* trans. Thomas J. McCormack and Paul Foulkes. Dordrecht.

Miščević, N. (2012). »Political Thought Experiments from Plato to Rawls«. V Frappier, M., Meynell, L. in Brown, J. R. (ur.), *Thought Experiments in Philosophy, Science, and the Arts.* New York in London: Routledge.

Miščević, N. (v pripravi). »Plato's *Republic* as a Political Thought Experiment«.

Norton, J. (1991). »Thought Experiments in Einstein's Work«. V Horowitz, T. in Massey , G. J. (ur.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, str. 129–148.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons.* Oxford: Oxford University Press.

Parfit, D. (2011). *On What Matters.* Oxford: Oxford University Press.

Platon (2006). *Država.* V Platon, *Zbrana dela.* Celje: Mohorjeva družba.

Popper, R, K. (2003). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, zv. I. i II. Zagreb: Kruzak.

Proudhon, P-J. (1969/izvorno 1851). *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century.* Haskel.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Harvard: University Press.

Rousseau, J.-J. (2001). *Družbena pogodba.* Ljubljana: Krtina.

Sen, A. (2009). *The Idea of Justice.* Harvard: Harvard University Press.

Simmons, J. (2010). »Ideal and Nonideal Theory«. *Philosophy & Public Affairs* 38, št. 1, str. 5–36.

Strauss, L. (1964). *The City and Man.* Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, L. (1999). *Naravno pravo in zgodovina.* Ljubljana; Študentska organizacija Univerze.

Sylvan, R. in Sparrow, R. (2007). »Anarchism«. V Goodin, R. E., Pettit, P. Thomas Pogge, P. T. (ur.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, zv. I, Oxford: Blackwell.

Szabó Gendler, T. (2004). »Thought Experiments Rethought—and Repercieved«. *Philosophy of Science*, zv. 71, št. 5, str. 1152–1163.

Trachtemberg, Z. (1993). *Making Citizens, Rousseau's political theory of culture.* Oxford: Routledge.

Williamson, T. (2007). *Philosophy of Philosophy.* London: Blackwell.

Zerzan, J. (2012). »Language: Origin and Meaning«. Pridobljeno iz http://www.primitivism.com/language.htm