

ANALIZA

2-3

2015 letnik 19.

ANalIZA, časopis za *kritično misel*, številka 2-3, leto XIX., 2015

Izdajatelj in založnik: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.dafz.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

Naročila sprejema založba preko spletne strani ali na zgornji naslov.
Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR,
za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič,
Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič,
Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Tisk:

Grafični studio OK, Maribor, Lavtarjeva ulica 7d, 2000 Maribor

Naklada: 200 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo JAVNE AGENCIJE ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.
Revija **ANalIZA** je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

Filozofija in teorija kulture

Božidar Kante Večkulturnost in vprašanje skupinskih pravic	5
Bhikhu Parekh Barry in nevarnosti liberalizma	19
Clifford Geertz Debeli opisi: k interpretacijski teoriji kulture	37

Pogojniki in verjetnost

Borut Trpin Pogojniki in pogojne stopnje prepričanj	63
David Lewis Verjetnosti pogojnikov in pogojne verjetnosti	85
David Lewis Boljša razlaga indikativnih pogojnikov	103

Aposteriorna nujnost

Alen Lipuš Odgovor na Kripkejev izziv: kako se nam lahko zdi <i>a posteriori</i> nujnost kontingentno resnična?	109
--	-----

Božidar Kante

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Večkulturnost in vprašanje skupinskih pravic

V osrčju razprave o večkulturnosti je pomembnost identitete, še posebej o pomembnosti religije in kulture za vzpostavljanje, oblikovanje in ohranjanje identitete. Izbris oziroma izguba religioznih in kulturnih prepričanj pomeni izgubo identitete in ravno zato se v razpravo o večkulturnosti uvede posebne pravice za manjšinske skupine. Tiste oblike egalitarizma, ki nasprotujejo večkulturnosti, utemeljujejo to nasprotovanje na bolj univerzalnih načelih, saj so zanje revščina, nezaposlenost, slaba izobrazba itn. sicer slabe stvari, vendar pa so neodvisne od kulturnih ali religioznih razmer in pripadnosti. Če vzamemo dva nasprotna pola, potem se Parekh upira homogenizaciji in asimilaciji družbe, saj meni, da ne obstaja ena sam pravilna in prava pot, kako razumeti ustrezna področja življenja, medtem ko Barry meni, da ni mogoče živeti vrednega življenja brez, na primer, izobraževalnih možnosti, ki nas bodo oborožile, da bomo uspešni na zaposlitvenem trgu. Skrb za take priložnosti lahko pride v nasprotje s kulturno ali religiozno identiteto, vendar v takem primeru potegne, po Barryjevem mnenju, kratko kulturna identiteta.

Moje stališče se v tej razpravi pridružuje mnenju S. Mendusa, ki pravi, da pravo vprašanje ni, ali so religiozna in kulturna prepričanja dana ali izbrana. Pravo vprašanje je, ali religiozne in kulturne zaveze oporekajo naši zmožnosti, da živimo izpolnjujoče življenje, ali je tisto, kar šteje za izpolnjujoče življenje del *funkcije* religiozne in kulturne zaveze. Egalitarci, ki so prepričani, da so resnično grozne stvari neodvisne od kulture, ne morejo zagovarjati svojega egalitarizma z umeščanjem religioznega prepričanja na stran izbire v razločevanju med izbiro in naključjem.

Ključne besede: večkulturnost, kulturna identiteta, skupinske pravice, metodološki individualizem.

Večkulturnost je novejši pojem iz politične filozofije, čeprav so »okoliščine več-kulturnosti«, ¹ to je dejstvo pluralizma v pomenu mešanja nacionalnih, etničnih in religioznih kultur zaradi migracij skupin, obstajale že od prvih migracij naprej. Intuitivno se zdi pojem večkulturnosti na prvi pogled jasen in nedvoumen: pomenil naj bi družbe z več kot eno kulturo v javni domeni. Praksa nas tudi uči, da so

¹ Izraz sem si sposodil od Paula Kellyja, »Introduction: Between Culture and Equality, v Kelly, P. (ur.), »Multiculturalism Reconsidered« and its critics. Cambridge: Polity Press, 2002.

zahteve in postavke teh različnih kultur lahko v nasprotju, da se lahko pripadniki ene kulture znajdejo v podrejenem položaju glede na drugo kulturo in da lahko različne kulture živijo tudi strpno druga ob drugi. En možen odgovor na dejstvo skupinskih razlik je prisilna uniformnost – do tega pojava pogosto pride pri oblikovanju novih državnih tvorb, ko se en sam nacionalni jezik vsili na račun lokalnih jezikov in dialektov. Težava z večkulturnostjo vznikne s trditvijo, da »okolishčine večkulturnosti« kažejo na nezadostnost tradicionalnih političnih form ali političnih teorij, da bi se prilagodile tem novim okoliščinam. V skladu z mnenjem nekaterih, naj bi »okolishčine večkulturnosti« zahtevale trdno in močno uporabo egalitarnih ali libertarnih načel pravičnosti in pravic tako, da bi se lahko spopadli s posledicami skupinskih razlik in konfliktov, kakršna sta, na primer, diskriminacija in rasizem. Spet drugi menijo, da odgovor na te nove okoliščine terja ponovni premislek o naših kategorijah in vrednotah in nove oblike teoretičnega jezika ali ideologije. V tem pomenu je večkulturnost nova ideologija ali politična teorija in je v tem pomenu, med drugim, postala predmet vroče razprave.

Večkulturnost nikakor ne označuje ene same in neprotislovne teorije, saj sta že dve osnovni sestavini večkulturnosti, kultura in enakost, pojma, ki vzbujata pri teoretikih mešana občutke in ostre razprave. Jedro večkulturnosti tvori dejstvo enakega priznavanja različnih kultur. Iz teh različnih pogledov na to, kaj pomenita bodisi kultura bodisi enakost, je mogoče izpeljati in potem pojasniti razlike med raznimi teorijami večkulturnosti. Zagovorniki večkulturnosti nikakor ne soglašajo o vlogi in pomenu kulture, vendar je zanje bistvena zaradi več prekrivajočih se razlogov. Mogoče je izluščiti dve pomembni vlogi, ki naj bi jih igrala kultura v argumentih zagovornikov večkulturnosti. Prva vloga zadeva metodološko načelo; vzporednice z njo najdemo v argumentih komunitarjancev, ko opredeljuje naravo »sebstva« ali etični subjekt. Drugo vlogo je mogoče manj povezovati s komunitarijanci (čeprav bi jo zagovarjali tudi mnogi komunitarijanci) in jo bolj poudarjajo politični liberalci, da bi ustvarili osnovo za liberalne vrednote, kakršna je avtonomija.

Najprej si oglejmo vprašanje metodologije. Ponovno vstajenje liberalizma in tradicije družbene pogodbe je znova postavilo v ospredje individualizem, ki poudarja atomistično in asocialno naravo osebe ali moralnega subjekta. Rawls si je, kot eden najbolj reprezentativnih predstavnikov te tradicije, izmislil miselni eksperiment, ki nosi ime »tančica nevednosti«. V njem postavlja subjekt izza tančice nevednosti, pri čemer subjektu, ki sprejema odločitve, zanika vednost o bistvenih vidikih njegove identitete. Komunitarijanci se s takim pogledom na subjekt niso strinjali, saj se jim je zdelo, da ta miselni eksperiment uporablja preveč atomistični, individualistični pristop. Njihova kritika je bila usmerjena predvsem na to, da Rawls pojmuje osebo kot ločeno in neodvisno od vseh naključnih vidikov osebnosti, ki jih nudi družba, zgodovina, kultura in druge skupnosti, ne da bi bila pri tem prizadeta njena zmožnost izbire svojih ciljev in vzajemnega delovanja z drugimi. Komunitarijanski kritiki rawlsovskega liberalizma in liberalizma družbene

pogodbe so, nasprotno, dokazovali, da je pojem posameznika družbena stvaritev, saj se brez družbe posameznik ne more izoblikovati in ga tudi ni mogoče individualirati pred-družbeno. Komunitarijanci spodbijajo ozek individualizem političnih liberalcev in postavljajo v ospredje namesto tega skupnost.

Besedna zveza »metodološki individualizem« je skovanka, ki jo je prvi v taki obliki uporabil Joseph Schumpeter, avstrijski ekonomist in učenec Maxa Webra, in ima dejanske korene v Webrovem nauku in pogledih. V grobem bi lahko metodološki individualizem označili s trditvijo, da je treba družbene pojave pojasnjevati in razlagati na osnovi dejanj posameznikov, ki pa se po svoji strani navezujejo na intencionalna stanja kot motive in razloge za posamezne delovalce. Sam Weber je v razmišljanju v razpravi o metodološkem individualizmu v družbenih pojavih poudarjal, da na »družbene kolektive, kakršni so države, asociacije, poslovne korporacije, fundacije« pogosto gledamo, »kot da bi bile posamezne osebe« (Weber, 1922: 13). Tako jim pripisujemo vsa stanja, kakršna so značilna za osebe, od delanja načrtov, opravljanja dejanj do čustvenih stanj. Nauk metodološkega individualizma potemtakem ne bi imel opravka s takimi običajnimi načini govorjenja, temveč preprosto predpostavlja, da »se morajo v sociološkem delu ti kolektivi obravnavati zgolj kot rezultante in načini organizacije posameznih dejanj individualnih oseb, saj je zgolj te mogoče obravnavati kot delovalce med subjektivno razumljivim dejanjem« (Weber, 1922: 13).

Skratka, metodološki individualizem pri sociološkem delu potrebujemo zato, ker je v tesni povezavi z interpretativnimi vzorci pojasnitve na tem področju. Zakaj pride do te povezave? Preprosto zato, ker je zgolj dejanje »subjektivno razumljivo«. Weber gleda na dejanje kot na obnašanje, ki korenini v pomenljivih mentalnih stanjih. (Obtoževanje nekoga je obnašanje, kasnejše opravičevanje pa dejanje). Weber pomembnost dejanja izpeljuje iz dejstva, da ga motivirajo intencionalna stanja, do katerih imamo interpretativni dostop zaradi naše zmožnosti razumevanja podstatnih delovalčevih motivov. Po njegovem je družbeni znanstvenik zmožen »doseči nekaj, kar ni nikoli dosegljivo v naravoslovnih znanostih, namreč subjektivno razumevanje dejanja sestavnih posameznikov« (Weber, 1922: 15). Če ne vemo, zakaj posamezniki počnejo to, kar počnejo, potem tudi ni mogoče razumeti, zakaj in kako pride do dejanj na višjih in širših ravneh, v katere so vpletena ta dejanja posameznikov.

Metodološkega individualizma si torej ne gre toliko razlagati v smislu, da daje prednost posameznemu pred kolektivnim v družbeno-znanstvenih razlagah, temveč da daje prej prednost v razlagi teoretični ravni dejanja (glej Heath, 2015). Tako dajanje prednosti teoretični ravni dejanja preprosto narekuje dejstvo, da imamo v tem primeru opraviti z družbeno znanostjo, ki je interpretativna in hoče ponuditi neko razumevanje določenega družbenega pojava. Za dejanja pa je značilno, da so vedno opravljena z neko našo namero, kar pa ne moremo reči za druge družbene pojave. Ker pa so lahko v intencionalnih stanjih zgolj posamezniki,

je potem to dajanje prednosti posameznikom bolj razumljivo tudi v metodološkem smislu dajanja prednosti posameznikom: »Torej je 'individualizem' v metodološkem individualizmu bolj stranski produkt svoje osrednje teoretične zavezanosti kot pa motivirajoči dejavnik« (Heath, 2015).

Vrnimo se zdaj spet k vlogi kulture pri izgradnji identitete neke skupine. Ena najvidnejših zagovornic večkulturnosti je Iris Marion Young, vendar je zelo previdna, ko pride do tega, da je treba govoriti o bistveni identiteti neke družbene skupine in noče razmišljati o politiki v okviru identitete. Izhaja iz tega, da če razmišljamo o identiteti neke osebe ali družbene skupine strukturno, potem v tem primeru ne gre za attribute, ki jih ta oseba ali skupina ima kot taka, temveč bolj za umeščanje posameznikov ali skupine znotraj odnosov. Vzemimo njen primer žensk kot kategorije in žensk kot skupine: »In to je tisto, zaradi česar sem v 'Gender as seriality' razlikovala med serijami in skupino, kjer sem dokazovala, da je o skupini mogoče misliti, da ima identiteto, vendar bo vselej bila nekaj bolj posebnega kot 'ženske'. Bo posebna skupina žensk, ki dejansko imajo nekaj skupnega poleg tega, da so ženske. In to bilo veliko manjše od kategorije žensk« (Ferguson in Nagel, 2009: 28). Identiteta je po mnenju Youngove zadeva nekakšne družbene konstrukcije. Ljudje preprosto niso člani zgolj ene same homogene družbene skupine, temveč pripadajo različnim prekrivajočim se skupinam, ki niso hierarhično urejene in zato ne moremo ene skupine postaviti pred drugo in ji dajati prednost. Kultura je gotovo ena od razsežnosti, vzdolž katere se družbene skupine razlikujejo druga od druge in je hkrati del okvirja, znotraj katerega pride do konstitucije skupinske identitete. Družbeno je v tem pogledu vsekakor pred individualnim.

Bhikhu Parekh, nasprotno, gleda na kulturo kot bistveno in neizogibno sestavino neke družbe ali skupine. Izraz »kultura« se po njegovem mnenju nanaša na sistem prepričanj in praks. Prepričanja, ki jih ljudje tvorijo o pomenu človeškega življenja in njegovih dejavnosti in odnosov, oblikujejo prakse, v okviru katerih strukturirajo, organizirajo in uravnavajo svoja individualna in kolektivna življenja. Če se družba nanaša na skupino ljudi in strukturo njihovih medsebojnih odnosov, se kultura nanaša na vsebino in organizacijo teh odnosov. Članstvo v kulturni skupnosti ima po Parekhu dve glavni posledici: »Strukturira in oblikuje osebnost posameznika na določen način in ji daje vsebino ali identiteto. Njega ali njo tudi vstavi v in identificira s posamezno skupino ljudi ... Vsaka kultura je tudi sistem regulacije. Odobrava ali pa ne odobrava nekaterih oblik obnašanja in načinov življenja, predpisuje pravila in norme, ki krmarijo človeške odnose in dejavnosti ter jih uveljavljajo s pomočjo nagrajevanja in kaznovanja« (Parekh, 2000: 156). Kultura je torej hkrati način življenja in neka normativna dejavnost, vezana na skupnost. Naša asociacijska identiteta je izbirna, medtem ko je naša kulturna identiteta dediščina, ki jo lahko ali sprejmemo ali zavrnemo. Kultura ni praksa ali način življenja, ki bi ga izbrali sami: prav zato je bistven del naše identitete. Tako Youngova kot Parekh podpirata komunitarijansko »družbeno tezo«, namreč, da se identiteta posameznika oblikuje skozi članstvo v skupinah, pri čemer je članstvo v

kulturni skupini nemara najbolj pomembno. Kultura nam ponuja naše osebne identitete z bogatimi vsebinami, ki jih sicer lahko sprejememo ali zavrnamo, vendar jih preprosto ne moremo zanemariti ali zanikati. Zato je treba vsak napad na kulturo ali njeno zavračanje jemati kot napad na osebe, ki so nosilke te kulture.

Kulturi pa se v argumentih za večkulturnost pripisuje še drugo pomembno vlogo. Nekateri zagovorniki večkulturnosti, še posebej W. Kymlicka, gledajo na kulturo kot vir moralnosti. Zanj in za Raza, ki ju trpajo v razred tako imenovanih »perfekcionističnih liberalcev«, je ključni pojem liberalizma pojem avtonomije. Ne strinjata se in zavračata Rawlsovo in Barryjevo nevtralnost kot neprimerno osnovo za zagovor liberalnih vrednot. Pravi liberalci se ne bi smeli postaviti v nevtralen položaj glede različnih pojmovanj dobrega življenja, temveč bi se morali odzivati na življenjske izbire posameznikov: »Perfekcionistična razlaga gleda na vrednost dobrega življenja v okviru tega, da je to nekaj, kar kaže svobodo in enak položaj moralnega subjekta tako, da ni nekaj, kar je prisiljeno od zunaj in podprto od znotraj. Tisto, kar stori, da gre življenje dobro, je naposled to, da je nekaj, kar je mogoče podpreti od znotraj s strani osebe, čigar življenje je, če pa je to tako, potem je ta oseba upravičena imeti svoje izbire, zavarovane pred zunanjo prisilo drugih ali države« (Kelly, 2009: 8). Teza o avtonomiji zahteva in določa le minimalne okoliščine za dobro življenje in nikakor ne daje popolne podrobne določitve, kaj na bi sestavljalo dobro ali vredno življenje. In tu lahko, tako meni Kymlicka, odigra svojo vlogo kultura v smislu, da je osnova, na podlagi katere si je mogoče ustvariti avtonomno in dragoceno življenje. Kultura kot vir moralnosti nam ponuja vse tiste vrednote, prepričanja in zavezanosti, ki omogočajo avtonomno življenje. Če ne bi imeli izbire, potem bi bilo praktično nemogoče doseči raven dobrega oziroma dragocenega življenja. Bogato, »debelo« etično življenje zahteva avtonomijo, to pa lahko ponudi ravno kultura. Drugače povedano, avtonomija je tista, ki omogoča moralne izbire, te pa dajejo meso za pristno dragoceno življenje.

V skladu z glediščem perfekcionista ima kultura dve razsežnosti: prvič, pomaga pri uveljavljanju in preživljanju dobrega oziroma dragocenega življenja, in, drugič, je osnova zahteve za skupinske pravice in dolžnost države, da kulture zavaruje pred zunanjimi grožnjami. Kultura in avtonomija sta medsebojno prepleteni: kultura po Kymlicki na eni strani ni samozadosten temelj za zahteve po vrednotah, saj morajo biti te podvržene testu avtonomne podpore, po drugi strani pa avtonomija ne ponuja zadovoljive razlage etičnega življenja brez nujnega sodelovanja moralnih skupnosti, ki pa jih omogočajo kulture kot medgeneracijske skupnosti.

Liberalni perfekcionisti in liberalni privrženici večkulturnosti ne zanikajo »družbene teze« in jo tudi vzamejo za izhodišče, vendar jih zanima tudi narava vrednot in ne zgolj vprašanje osebne identitete ali pa ustrezna metoda za analizo in preučevanje družbenih pojavov. Pomen kulture je mogoče utemeljiti bodisi na

metodoloških predpostavkah bodisi na razlagi vrednot, ki omogočajo tiste stvari, za katere menimo, da so dobra ali dragocena življenja. V večini teorij večkulturnosti se ta dva pristopa prekrivata, vendar imamo poleg tega opraviti še s tretjim pojmom, namreč pojmom enakosti.

Enakost

Brian Barry si v svoji knjigi *Culture and Equality* zastavlja vprašanje, ali je mogoče večkulturnost, če jo razumemo kot zagovor posebnih pravic za manjšinske skupine, braniti na podlagi pravičnosti. Njegov odgovor na to vprašanje je odločno nikalen, pri tem pa uporablja liberalen egalitaren argument. Osrednje vprašanje je tako naslednje: Ali so lahko liberalci, še posebej liberalni egalitarci, tudi zagovorniki večkulturnosti? Ali je mogoče – zaradi pravičnosti – uvesti neka posebne pravice za manjšinske skupine? Barryjev nikalni odgovor se opira na dve prepričanju: prvič, da je pravičnost zadeva enakih možnosti in drugič, da je možnost objektivno stanje stvari. Barry hoče ostati egalitarec, hkrati pa zavrniti trditev, da pravičnost terja posebne pravice za manjšinske skupine. Nasproti mu stoji, na primer, že omenjeni Bhikhu Parekh, ki sicer meni, da je pravičnost zadeva enakih možnosti, vendar pravi, da so posebne pravice manjšinskih skupin zahteve pravičnosti natanko zato, ker je pravičnost zadeva enakih možnosti. Razhajata se v pojmovanju možnosti, pri čemer Parekh meni, da je »možnost od subjekta odvisen pojem v pomenu, da je priložnost, vir ali tok dejanja zgolj tiha in trpna možnost, ne pa možnost za posameznika, če nima sposobnosti, kulturnega nagnjenja ali nujne kulturne vednosti, da bi jo izkoristil« (Parekh, 2000: 241). Barry pa, nasprotno, kulturnega nagnjenja, religioznega in moralnega prepričanja ne povezuje s vprašanjem, ali imam možnost.

Vzemimo konkreten primer zakona, ki ga omenja Barry. Angleški zakon je med letoma 1972 in 1976 predpisoval, da vsi motociklisti – ne glede na religiozna in kulturna prepričanja – nosijo čelade. Sikhi so se pritoževali na osnovi tega, da jim religiozni običaji zapovedujejo nošnjo turbanov in da jim je tako angleški zakon z zapovedjo obvezne nošnje čelade krtil enako možnost vožnje motocikla. Leta 1976 je bil njihov protest uslišan in so pri vožnji motocikla nosili turbane. Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je, ali je ta posebna pravica, ki temelji na religiozni osnovi, zahteva pravičnosti ali ne? Parekh meni, da je, saj je prepričan, da je možnost odvisna od subjekta in da je bila med letoma 1972 in 1976 Sikhom odzeta možnost, ki smo jo imeli mi, namreč voziti motocikel. Barry se ne strinja s takim stališčem in pravi, da so Sikhi imeli natanko enako možnost voziti se z motociklom kot kdorkoli drug, vendar se tega niso poslužili in to zaradi sklicevanja na svoja religiozna prepričanja.

Spor se vrti okrog tega, ali »možnost« je ali ni odvisna od subjekta. Kjer Barry vidi ključno razliko med imeti možnost in se je tudi poslužiti, Parekh molče prei-

de preko te razlike in meni, da v svetu, v katerem se ne morem poslužiti možnosti, sploh ni nobene možnosti. Torej nobene možnosti zame.

Spor o tem, ali je možnost odvisna od subjekta ali ne, ima v ozadju spor o statusu samih religioznih in kulturnih prepričanj. Parekh razmišlja takole: »Sikh je načelno svoboden, da pošlje svojega sina na šolo, ki prepoveduje turbane, vendar je iz vseh praktičnih smotrov zanj zaprta. Enako je res, ko se od ortodoksne Juda zahteva, da se odpove svoji jarmulki ali da muslimanka nosi krilo ali da vegetarijanski Hindujec je govedino kot predpogoj za nekatere vrste služb. Čeprav je vpletena nezmožnost kulturna, ne pa po naravi fizična in torej podvržena človeškemu nadzoru, se stopnja nadzora v veliki meri spreminja. V nekaterih primerih je kulturno nezmožnost mogoče preseči s sorazmerno lahkoto s primerno reinterpretacijo relevantne kulturne norme ali prakse, v drugih pa je konstitutivna za individualni občutek identitete in celo samospoštovanja in je ni mogoče preseči brez globokega občutka moralne izgube« (Parekh, 2000: 241).

Parekh zagovarja gledišče, da gre v primeru Sikha, ki ne more poslati svojega sina v šolo, ki prepoveduje nošnjo turbanov, za kulturno normo, ki je bistvena za občutek identitete. Čeprav so religiozna in kulturna prepričanja delno pod človeškim nadzorom, pa so dovolj neukrotljiva, da bi lahko potegnili vzporednico s fizičnimi nezmožnostmi. Na tako razmišljanje se Barry odzove takole: »Položaj nekoga, ki ni zmožen voziti avta kot rezultat fizične nezmožnosti, je popolnoma drugačen od položaja nekoga, ki ni zmožen voziti avta, ker bi tako početje bilo v nasprotju z dogmami njegove ali njene religije. Predlagati, da sta v podobnem položaju, je dejansko žaljivo za obe strani. Nekdo, ki potrebuje bolniški voziček, da se giblje naokrog, bo imel povsem prav, če bi bil užaljen nad predlogom, da bi morali to potrebo prilagoditi dragemu okusu. In nekdo, ki svobodno sprejema religiozno vero, ki prepoveduje nekatere dejavnosti, bo pravilno zanimal pripis, da je na to treba gledati kot na analogno nedobrodošlo breme fizične nezmožnosti« (Barry, 2001: 36–37).

Sikhi bi torej lahko poslali svoje sinove na šole, ki prepovedujejo nošnjo turbanov, vendar zaradi svojih religioznih prepričanj, ki jih svobodno sprejemajo, tega ne storijo. Tu po Barryjevem mnenju ne gre potegniti vzporednice med religioznimi prepričanji in fizičnimi nezmožnostmi. Ravno tu se kaže pomembna razlika med Barryjem in Parekhom: kako gledati na razliko med religioznimi in kulturnimi prepričanji in fizičnimi nezmožnostmi; tu gre za vprašanje, ali so taka prepričanja podobna fizičnim nezmožnostim. Razlika je v tem, da fizične nezmožnosti oziroma pomanjkljivosti niso zadeva svobodne izbire – imamo jih ne glede na to, ali nam je to všeč ali ne in ali so to izbire, ki smo jim svobodno pritrdili ali ne. So torej religiozna in kulturna prepričanja zadeve naključja ali zadeve svobodne izbire? Parekh zagovarja prvo možnost, Barry drugo, obadva pa poskušata predstaviti in zagovarjati svojo kategorizacijo kot zadevo egalitarizma. Osrednje prizadevanje sodobnega liberalnega egalitarizma pa naj bi šlo ravno v smeri vzpo-

stavitve političnega reda, ki bi v čim večji meri zagotovil izključitev učinkov naključja. Zgolj če bi bila ta prepričanja v nekem smislu dana (zgolj če bi bila zadeve naključja, ne pa izbire), ne pa izbrana, bi potem bile neke posebne pravice (skupin) upravičene v imenu pravičnosti. Osrednje vprašanje v razpravi med Barryjem in Parekhom je potem naslednje: je lahko egalitariec zagovornik večkulturalnosti? Seveda, vendar zgolj v primeru, če zatrjuje, da so religiozna in kulturna prepričanja zadeva naključja, sicer pa to ni mogoče.

Že John Rawls je pred tem v svojem znamenitem delu argumentiral takole: »... ker so neenakosti pri rojstvu in naravne obdaritve nezaslužene, je treba te neenakosti nekako poravnati ... Da bi vse osebe obravnavali enako, da pi ponudili pravo enakost možnosti, mora družba posvetiti več pozornosti tistim z manjšim prirojenim premoženjem in onim, ki so se rodili v manj ugodne družbene položaja« (Rawls, 1971: 100). Sam Rawls je prepričan, da njegova teorija pravičnosti kot poštenosti zagotavlja ravno takšno obravnavo: »V pravičnosti kot poštenosti ljudje soglašajo, da bodo delili usodo drug drugega. Pri načrtovanju institucij se lotijo tega, da se bodo okoristili z naključji narave in družbenimi okoliščinami zgolj tedaj, ko je tako početje v skupno korist. Ti dve načeli sta pošten način soočanja s svojevoljnostjo sreč« (Rawls, 1971: 102). Ta želja po soočanju s srečo oziroma usodo je bila osrednja za egalitarizem v zadnjih desetletjih. Naloga prave politike je ravno odpravljanje učinkov tega naključja oziroma svojevoljnosti na posameznike. Če hočemo kajpada tako nalogo tudi opraviti, potem moramo imeti že vnaprej dano neko jasno razumevanje tega, kaj štejemo za naključje, srečo ali usodo. Kot pa kaže razprava med Barryjem in Parekhom, je težko – če že ne nemogoče – priti do nekega soglasja o tem, kako razumeti nek pred-institucionalen pojem naključja. Obadva sicer poudarjata pomembnost religioznih in kulturnih prepričanj, vendar pa jih postavljata na različne strani ločnice med naključjem in izbiro. Parekh opravičuje svoje primerjave med kulturnimi prepričanji in fizičnimi nezmožnostmi s svojim glediščem, da so taka prepričanja »konstitutivna za posameznikov občutek za identiteto in celo za samospoštovanje in jih ni mogoče preseči brez globokega občutka moralne izgube«. Tudi Barry, kot smo že omenili, ne zanemarja pomembnosti religioznih in kulturnih prepričanj in razmišlja takole: »Argument te knjige ni, da je dejstvo večjega števila kultur nepomembno (ali v večini primerov obžalovanja vredno), temveč, da je program večkulturalnosti za odgovor nanj v večini primerov nepremišljen. Resda, ravno zaradi tega, da je dejstvo večjega števila kultur pomembno, bi se politizaciji skupinskih identitet in razvoju politik, specifičnih za skupine, morali upreti« (Barry, 1995: 231). Barry torej trdno brani gledišče, da razlog za imetje kulturnih prepričanj ne more biti zadeva naključja ali sreče, temveč zavzemajo ljudje taka stališča svobodno in po svoji volji. Skratka, tistih lastnosti moje osebnosti, ki jih ne obžalujem, da jih imam, ne morem imeti za naključne lastnosti. To gledišče izraža takole: »... ljudje so odgovorni za svoje preference, vedno ko so zadovoljni z njimi. Kako te preference izvirajo, ni pomembno, in lahkota, s katero jih je mogoče spremeniti, je

pomembna zgolj na naslednji način: da bi morali dvomiti o iskrenosti vaše trditve, da si ne želite imeti preferenc, ki jih dejansko imate, če bi jih zlahka spremenili» (Barry, 1991: 156). Barry daje kot primer nekoga, ki ima neka religiozna prepričanja, vendar jih obžaluje in se jih hoče znebiti. Meni, da je upravičen do psihoterapije, ki mu je denarno mora pokriti nacionalna zdravstvena služba, ker je to res primer, v katerem bi bila religiozna prepričanja primer nezmožnosti in bi bil posameznik na egalitarni osnovi upravičen do pokritja stroškov psihoterapije. V primeru ko takega obžalovanja kajpada ni, gre za primer, kjer je treba prepričanja imeti za zadevo izbire, izbire, ki seveda ni zlahka spremenljiva in zato družba ne bo plačala stroške, ki so posledica take izbire. Kot vidimo, gre tu za vprašanje, ali in v kakšni meri so lastnosti neke osebe predmet njegove izbire ali naključja. Filozofske literature kot odgovora na to zapleteno vprašanje je obilo in ni – kot pritiče odgovoru na vsakršno filozofsko vprašanje – nedvoumna. V obravnavo tega vprašanja se tu ne bomo spuščali.

Vprašanje je, ali je smiselno narediti razlikovanje med izbiro in naključjem na ravni osebnosti. Nekateri menijo, da ni mogoče udejaniti pomembnih egalitarnih ciljev, če naredimo ločnico na tej ravni.² Kot značilen primer navajajo primer ponižne gospodinje. Njena življenjska usoda je slaba, vendar je kljub temu z njo zadovoljna, saj je prepričana, da je to najboljša usoda, ki ji je na voljo. Ne zavida drugim niti ni nezadovoljna s svojim življenjem, kljub dejstvu, da njeno življenje sestoji iz težkega garanja. Ima, kar je v žargonu znano kot »adaptivna preferenca«. Drugače povedano, svoja pričakovanja in želje je popravila in prilagodila tako, da ustrezajo tistemu, za kar je prepričana, da je zanjo možno. In mogoče ima celo prav glede tega, kaj je zanjo možno.

Če naredimo ločnico med izbiro in naključjem na ravni osebnosti, kar kajpada zagovarja Barry, potem lahko o tej gospodinjici povemo le malo. Če se svojih prepričanj oklepa svobodno in nikakor ne obžaluje, da jih ima, pote je videti, da nedvomno sodi na stran izbire na razločku med izbiro in naključjem. Vendar bi kdo utegnil ugovarjati, da je naredila svoje izbire v nepravičnih okoliščinah in da zato naposled ne gre pričakovati, da bo nosila stroške. To je gotovo en način, kako se lotiti težave, vendar ni očitno, da je ta pot uradno odprta za Barryja. Zakaj ne? Razlogi so trojni: prvič, če naj pokaže, da mora politika odtehtati slabo srečo, ne pa svobodne izbire, potem potrebuje pred-institucionalno razločevanje med izbiro in naključjem. Mora domnevati, da obstaja kaj takega kot naključje in da je naloга politike odpraviti njegove učinke in posledice. Vendar v tem primeru obstaja težava, saj izbire, narejene v nepravičnih okoliščinah, dejansko sploh niso izbire, temveč prej delci slabe sreče. Drugič, če se zateče k takemu stališču, potem zataji svoje lastno vztrajanje, da je ključen dejavnik, ki določa, ali so prepričanja zadeva naključja ali izbire, to, ali agent obžaluje ali pa ne, da jih ima. Ponižna gospodinja

² Glej Susan Mendus, »Choice, Chance, and Multiculturalism«, v Kelly, P. (ur.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge: Polity Press.

ne obžaluje, da ima taka prepričanja, kakršna pač ima. Ali potem ne bi bilo žalji-vo nadomestiti njena prepričanja? Tretjič, če Barry sprejema tako stališče, ali se potem ne odpoveduje razločno liberalni lastnosti svoje razlage, ki narekuje strogo načelo individualne odgovornosti?

Po mnenju Mendusove Barry v zadevah praktične politike zagovarja močno egalitaren in univerzalističen pogled. Sodobne družbe so po njegovem prepričanju prežete z vedno večjimi neenakostmi v bogastvu, ki so kajpada škodljive za vsakogar in niso povezane z religioznimi in kulturnimi zavezami. Podeljevanje posebnih pravic manjšinskim skupinam bi tak položaj zgolj še zaostriilo. Take skupine so ponavadi zaprte v svoje kulturne meje, povečini ne znajo angleščine in so obsojene na vedno večjo revščino take vrste, ki je ne more odtehtati zgolj ponosno sklicevanje na pripadnost taki skupini. Zato Barry meni, da bi bilo podeljevanje posebnih pravic takim skupinam nesmiselno in brez haska. Ne le, da je Barry v zadevah praktične politike egalitarci in univerzalist, v zadevah politične filozofije je poleg tega močan liberelec in individualist. Kot odrasli ljudje moramo – po njegovem prepričanju – prevzeti nase odgovornost za svoje odločitve in stališča, ki smo jih svobodno sprejeli in jih tudi svobodno podpiramo.

Na prvi pogled je videti, kot da si ti dve stališči ne nasprotujeta. Videti je, da po eni strani izključujeta posebne pravice za religiozne in kulturne manjšine (ker so religiozna prepričanja zadeva izbire), po drugi strani pa upravičujeta prerazdelitev v korist tistih, ki so v neugodnem položaju (ker je neugodni položaj zadeva naključja). Po tehtnem preudarku pa lahko ugotovimo, da je ta videz varljiv in da je njegova začetna sprejemljivost odvisna od »dvoumnosti med obliko egalitarizma, ki meri na odpravo *objektivno* prepoznatnega in *družbeno* vsiljenega zatiranja, in obliko egalitarizma, ki meri na izbris učinkov *subjektivno* prepoznanega in *individualno* izkušenega naključja« (Mendus, 2002: 43). V kakšnem primeru smo lahko torej tako egalitarci kot multikulturalisti? Egalitarni multikulturalisti smo lahko zgolj v primeru, če mislimo, da bi morala egalitarna politika odpraviti učinke in posledice naključja in se pridružiti Parekhu in njegovemu stališču, ki šteje religiozna in kulturna prepričanja za zadeve naključja.

Tako Barry kot Parekh se ukvarjata s vprašanjem, ali bi morali manjšinskim skupinam podeliti posebne pravice z egalitarnega gledišča, vendar dajeta nasprotujoča si odgovora, ki sta posledica nasprotujočih si intuicij glede položaja religioznih in kulturnih prepričanj. Kaj je tisto, kar oblikuje te nasprotujoče si intuicije. To nalogo po vsej verjetnosti opravljajo moralna in politična prepričanja, ki, nasprotno, niso gradivo za izgradnjo moralnih in političnih prepričanj. Torej ni razlika med izbiro in naključjem tista, ki – to velja tudi za egalitarce – narekuje moralna in politična prepričanja, temveč je zadeva v tem odnosu obrnjena. Taka razprava ni prisotna le med egalitarci, temveč nanjo naletimo tudi širše. Na primer, Barry opredeli Nozickovo stališče iz *Anarchy, State, and Utopia* kot stališče, ki zanika pomen naključja:

»Nozick postavlja okvir pravic in potem pravi, da so pravični izidi tisti, ki vzniknejo iz izbire, ki jih naredijo ljudje pri uveljavljanju teh pravic. Utegnete imeti slabo srečo, da v teh ureditvah stradate do smrti zato, ker niste imeli take sreče, da bi nasledili ali da bi vam dali dovolj za nadaljevanje življenja ... Toda Nozick preprosto nima nobenega ukrepa za spremembo izidov, ki izhajajo iz izbire, tako da bi se spopadli s slabo srečo« (Barry, 1991: 143).

Kritika Nozicka tu leti na dejstvo, da on prave vloge politike ne vidi v odpravi učinkov slabe sreče oziroma naključja. Vendar je tu mogoče oblikovati tudi drugačen ugovor, ki ne gre v smeri, da Nozickov program preprosto zanika popravo oziroma odpravo posledic slabe sreče, temveč da je sama njegova klasifikacija stvari kot zadev slabe sreče politično in moralno obremenjena. Ne gre le zato, da nasledimo izide slabe sreče, temveč tudi zato, zakaj naj bi se sprijaznili, da zaradi slabe sreče oziroma naključja ostajamo v takem položaju osiromašenosti? Kateri svet je mogoče opisati kot svet, v katerem prevladuje naključje oziroma slaba sreča? Vsekakor je to svet, v katerem smo že vnaprej zavezani teoriji upravičenja, po kateri moramo verjeti, da v svetu tisti, ki so kaj nasledili, prosperirajo, medtem ko oni, ki niso nasledili, stradajo. In to je svet, v katerem prevladuje naključje oziroma slaba sreča. Egalitarna trditev bi morala biti, da to lahko sploh ni naključje, temveč rezultat delovanja nepravičnih političnih institucij. Egalitarci se tako z vztrajanjem na pred-institucionalnem razlikovanju med izbiro in naključjem odpovedujejo zelo pomembnemu ugovoru libertarizmu in se prepuščajo njegovi zgolj drugotni in odvečni kritiki.

Na podlagi povedanega se da zaslutiti, da egalitarci z vztrajanjem na pomembnosti razločevanja med izbiro in naključjem skrivajo nek drug pomemben cilj egalitarizma, ki ni v zgolj odpravi učinkov naključja, temveč v ukinitvi družbenega zatiranja (glej Mendus, 2001: 38). Elizabeth Anderson, na primer, podčrtuje, da »pravi negativni cilj egalitarne pravičnosti ni odstranitev vpliva surovega naključja iz človeških zadev, temveč končati zatiranje, ki je po definiciji družbeno vsiljeno« (Anderson, 1999: 288). Kakšno je torej razmerje med prizadevanjem za odstranitev naključja in prizadevanjem za odpravo zatiranja? In prav tu se razprava zaplete in postane zmedena. Če je Barryjev ugovor proti Nozicku ta, da Nozick zavrača priznavanje pomembnosti naključja, potem je ugovor Mendusove, da Nozick razume naključje kot tisto, kar je dejansko nepravičnost. Mendusova predlaga drugačno pot: ne gre za to, da moramo najprej nekaj prepoznati kot učinek naključja in potem poskrbeti, da take učinke odpravimo, temveč narobe, vztrajati je treba, da je so slabi učinki posledica delovanja nepravičnih institucij. V sami praksi pa ta pomembna razlika ne pomeni ničesar, ker se vsi egalitarci strinjajo, da je siromaštvo grozna zadeva in da ga je treba nekako odpraviti: »Edino nestrinjanje je o tem, ali je tisto, kar delamo, odgovor na svojevoljnost individualne sreče ali dejstvo družbenega zatiranja, toda katerikoli odgovor že damo, premisleki o naključju in premisleki o zatiranju narekujejo enake praktične politike« (Mendus, 2002: 39).

Sklep

Ali najde omenjeno razmišljanje svoje mesto tudi v primeru večkulturnosti? S primerom večkulturnosti nima kaj dosti skupnega, saj je na tem področju v žarišču razprave to, katere stvari so grozne, ne pa zgolj to, na katerih osnovah se odzivamo na strašne in nesprejemljive zadeve. Kot smo že omenili, je v osrčju razprave o večkulturnosti pomembnost identitete, še posebej o pomembnosti religije in kulture za vzpostavljanje, oblikovanje in ohranjanje identitete. Izbris oziroma izguba religioznih in kulturnih prepričanj pomeni izgubo identitete in ravno zato se v razpravo o večkulturnosti uvede posebne pravice za manjšinske skupine. Tiste oblike egalitarizma, ki nasprotujejo večkulturnosti, utemeljujejo to nasprotovanje na bolj univerzalnih načelih, saj so zanje revščina, nezaposlenost, slaba izobrazba itn. sicer slabe stvari, vendar pa so neodvisne od kulturnih ali religioznih razmer in pripadnosti. Če vzamemo dva nasprotna pola, potem se Parekh upira homogenizaciji in asimilaciji družbe, saj meni, da ne obstaja ena sam pravilna in prava pot, kako razumeti ustrezna področja življenja, medtem ko Barry meni, da ni mogoče živeti vrednega življenja brez, na primer, izobraževalnih možnosti, ki nas bodo oborožile, da bomo uspešni na zaposlitvenem trgu. Skrb za take prilžnosti lahko pride v nasprotje s kulturno ali religiozno identiteto, vendar v takem primeru potegne, po Barryjevem mnenju, kratko kulturna identiteta.

Tu se glede teh nasprotnih stališč Barryja in Parekha pridružujem stališču Mendusove: »Tisto, kar razločevanje med egalitarizmom naključja in egalitarizmom zatiranja razkriva, je, da pravo vprašanje ni, ali so religiozna in kulturna prepričanja dana ali izbrana. Pravo vprašanje je, ali religiozne in kulturne zaveze oporekajo naši zmožnosti, da živimo izpolnjujoče življenje, ali je tisto, kar šteje za izpolnjujoče življenje del *funkcije* religiozne in kulturne zaveze. Še več, poudarek na naključju ni zgolj drugačen od poudarka na zatiranju, temveč mu tudi nasprotuje. Egalitarci, ki so prepričani, da so resnično grozne stvari neodvisne od kulture, ne morejo, tako sem prepričana, zagovarjati svojega egalitarizma z umeščanjem religioznega prepričanja na stran izbire v razločevanju med izbiro in naključjem« (Mendus, 2002: 39–40).

Multiculturalism and group rights

In the focus of discussion about multiculturalism is the importance of identity, especially importance of religion and culture for the establishing, shaping, and preservation of this identity. Obliteration or loss of religious and cultural beliefs means the loss of the identity; exactly this fact is the reason to introduce in the discussion special rights for minority groups. Those forms of egalitarianism which are opposed to multiculturalism grounds this opposition on the more universal principles – for them poverty, unemployment, bad education etc. are otherwise bad things but independent of cultural or religious conditions and affiliations. If we consider two opposing poles then the one (B. Parekh) resists to homogenisation and assimilation of society; he believes that there is not only one correct and true way how to understand the domains of life while Barry believes that we cannot live the life which is worth living without, for example, educational opportunities which will give us the arms for successful competition in the employment market. The care for such opportunities can come in opposition to cultural and religious identity – in such case is the cultural identity which, according to B. Barry, draw a blank.

My position in this discussion is near the point of view of S. Mendus which says that is that the real issue is not whether religious and cultural beliefs are given or chosen. The real issue is whether religious and cultural identity can run against one's ability to lead a fulfilling life, or whether what counts as a fulfilling life is partly a *function* of religious and cultural identity. Egalitarians who believe that the truly terrible things are independent of culture cannot advocate their egalitarianism by placing religious belief on the choice side of the choice-chance distinction.

Keywords: multiculturalism, cultural identity, group rights, methodological individualism.

Literatura

Anderson, E. (1999). »What Is the Point of Equality?«. *Ethics*, 109 (2), str. 287–337.

Barry, B. (1991). *Democracy and Power: Essays in Political Theory*, zv. I. Oxford: Clarendon Press.

Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.

Ferguson, A. in Nagel, M. (ur.) (2009). *Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young*. Oxford: Oxford University Press.

Heath, J. (2001). *Communicative Action and Rational Choice*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kelly, P., (2002). *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.

Kukathas, C. (1995). »Are There Any Cultural Rights?« *Political Theory*, 20, str. 105–139.

- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (ur.) (1995). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendus, S. (2002). »Choice, Chance, and Multiculturalism«. V Kelly, P. (ur.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge: Polity Press.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992). »The Politics of Recognition«. V Gutmann, A. (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1995). »Irreducibly Social Goods«. V Taylor, C., *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1992). »Superseding Historic Injustice«. *Ethics*, 103(1), str. 4–28.
- Waldron, J. (1995). »Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. V Waldron, J., *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weber, M. (1922). *Economy and Society*, Guenther R. in Claus W., ur., Berkeley: University of California Press.

Bhikhu Parekh

Prevedel Božidar Kante

Barry in nevarnosti liberalizma

Dvourni dediščina liberalnega razsvetljenstva

Po Barryjevem mnenju je zgodovina zadnjih dveh stoletij zgodovina boja med razsvetljenstvom in proti-razsvetljenstvom, med angeli luči in demoni teme. Medtem ko se strinja, da je imelo razsvetljenje svoje slepe pege, posebej njegov neuspeh, da bi popolnoma razložilo socialne in ekonomske pravice, Barry vztraja, da so le-te naključne in popravljive in nikakor ne kvarijo veljavnosti njegovih temeljnih liberalnih načel. Barryjev cilj v njegovi knjigi *Culture and Equality* (2001a) je požlahniti in na novo formulirati ta načela kot »egalitarni liberalizem« in kritizirati sodobno multikulturno utelešenje proti-razsvetljenstva.

Barryjevo razsvetljenje predstavljajo taki pisci, kot so Locke, J. S. Mill, v določeni meri Karl Marx, in – bolj v nedavnih časih – zgodnji John Rawls in kajpada sam Barry. Proti-razsvetljenje predstavljajo Burke, de Maistre, Hegel in Herder in bolj pred kratkim – Michael Oakeshott, starejši Rawls, Michael Walzer, Roger Scruton, Will Kymlicka, Jim Tully, Charles Taylor, Iris Marion Young, nekateri bivši marksisti in jaz sam. Slednje je očitno mešana malha, ki vključuje tako konzervativce in fašiste kot liberalce. Medtem ko je zlahka videti, da prvi dve skupini zavračata liberalizem in tvorita Barryjevi legitimni tarči, je vključitev zadnje skupine begajoča, še posebej ker mnogi pisci, za katere gre, trdijo, da so – in so tudi široko sprejeti – kot liberalci. Po Barryjevem mnenju ti samorazglašeni liberalni pisci sploh niso tisto, kar si domišljajo, temveč so odpadniki ali izdajalci liberalne tradicije. Kymlicka »povsem jasno ni liberalec«; starejši Rawls je dejansko walzerovski relativist; in na avtonomiji utemeljen liberalizem se zgolj komajda kvalificira kot različica liberalizma (CE: 123) itn. Temeljna težava s temi samorazglašeni liberalci je, da čutijo simpatijo do multikulturalizma in na novo definirajo liberalizem, da bi zanj naredili prostor. Za Barryja je to obsojanja vredno in nevarno podjetje. Liberalizem in multikulturalizem sta nezdružljiva nauka in vsakršen poskus njune pomiritve se konča z izkrivljanjem in spodkopavanjem prvega. Toda ker so po Barryjevem mnenju ti pisci izdajalski bratje, ki spodkopavajo liberalizem od znotraj in zavajajo ogromne množice častnih liberalcev, posta-

nejo glavne tarče v njegovi knjigi. Podobno kot v vseh takih družinskih prepirih, v katerih je izdajstvo neoprostljiv greh, je Barryjev ton napovedljivo jezen in ne-strpen, njegov jezik včasih nezmeren, njegov pristop pa bojevit.

Razsvetljenska tradicija, kot jo razume Barry in sam reformulira kot egalitarni liberalizem, predlaga naslednje tri teze. Prvič, nobena družbena institucija in praksa ni sveta in taka, da sama dokazuje svojo pristnost. Upravičene morajo biti pred sodiščem razuma, to pa vključuje, da se jih ocenjuje v okviru splošnih načel, kakršna so enakost, poštenost in javno dobro. Nikoli ni dovolj reči, da je neka praksa obvezujoča zato, ker je del našega običaja, kulture ali tradicije. Moramo pokazati, da je objektivno pravilna in da predstavlja način »kako bi stvari morali narediti povsod« (CE: 16, 284).

Drugič, vsa človeška bitja si delijo splošne interese ali »okolščine samorazvoja«, te pa ustvarijo univerzalna načela, potrebna za oceno družbenih institucij in praks. Glede tega, kako pridemo do univerzalnih človeških interesov in načel, Barry misli, da jih je mogoče izpeljati iz »univerzalne človeške narave«. Čeprav je to na splošno dovolj, misli, da je človeško naravo mogoče »koristno dopolniti« s sklicevanjem na izbire, ki jih ljudje dejansko naredijo v vsakdanjih življenjih. Vemo, da človeška bitja mislijo, da je boljše biti živ kot mrtev, biti svoboden kot pa suženj, biti zdrav kot pa bolan, imeti hrano kot pa stradati, uživati religiozno svobodo raje kot da nam je zanikana, dobiti izobrazbo raje kot ostati nepismen, svobodno govoriti, biti osvobojen mučenja in zatiranja itn. Te in druge okoliščine človekovega cvetenja tvorijo »minimalno spodobno življenje« in »vsako posamezno človeško bitje jih je upravičeno zahtevati« (CE: 132). Te pravice so inherentne človekovi humanosti in »se jih ne sme nikoli kršiti v imenu kulture« (CE: 132–133). Čeprav so univerzalni človeški interesi življenjsko pomembni za človekovo dobrobit, Barry dokazuje, da niso vsi enako pomembni. Četudi je prepričan, da je treba vzpostaviti prioriteten red na temelju objektivnih in univerzalno veljavnih načel, ne pove, katera so ta načela. Dokazuje tudi, da dejstvo, da so nekatere vrednote ali interesi univerzalno veljavni, ne pomeni, da so brezpogojno taki. Svobodi govora včasih tisti, ki so revni in nepismeni, ne dajejo primerne pomembnosti, ki ji pritiče. To ne pomeni, da ta ni velika človeška vrednota, temveč prej, da morajo obstajati nekateri predpogoji, da se popolnoma ceni njeno vrednost.

Ker so nekateri interesi in vrednote univerzalno veljavni, je prostor za lokalne variacije znatno omejen. Družbe se ne morejo razlikovati v svojih vizijah dobrega življenja, bistvenih moralnih vrednot ali načinov, kako interpretirajo, dajejo prednost in kako se odpovedujejo eni univerzalni vrednoti v zameno za drugo. Po Barryjevem mnenju se lahko razlikujejo zgolj v takih ne-moralnih ali moralno bežnih zadevah, kot so norme vljudnosti, spodobnosti, javne dostojnosti, hrupa in javnega reda, prometnih pravil in omejitev, ki jih nalagajo dolgo vzpostavljena pričakovanja, ki jih je pogosto nepremišljeno ali nepraktično zanemariti. Te norme in pravila so konvencionalna po naravi in nimajo nobene druge osnove kot dejstva,

da je to način, kako posamezna družba organizira svoje zadeve. Družba lahko od svoji članov, vključno imigrantov, legitimno zahteva, da jim ostajajo zvesti na osnovi tega, da je »to način, kako stvari počnemo tukaj«. Ker Barry ne pove, kaj tvori moralnost ali moralno načelo, ni jasno, kako predlaga razlikovanje moralnih od ne-moralnih načel in ne določi, kakšna vrsta obnašanja sodi bodisi pod ena ali druga načela. Dalje, ker norme javne dostojnosti, spodobnosti itn. pogosto oblikujejo in jih ni mogoče zlahka ločiti od moralnih vrednot, ni jasno, kako Barry lahko ohranja tako čisto razločevanje med moralnostjo in konvencijo in dopusti lokalne variacije v slednji, ne pa v prejšnji.

Po Barryju egalitarni liberalizem zahteva, da bi morali vsi državljani imeti enak dostop do osnovnih pogojev dobrega življenja. Nobena zahodna družba ne pride niti blizu tega. Kako odstraniti ogromne neenakosti in doseči ekonomsko prerez-poreditev, je eno od pomembnih političnih vprašanj našega časa. Ker zahteva »enotno politično dejanje«, posebno na strani materialno prikrajšanih, Barry dokazuje, da je vse, kar oslabi ali spodkoplje njihovo enotnost ali pa jo onemogoča, nazadnjaško in zasluži napad. Ne pove veliko o ukrepih, potrebnih za dosego za-želene ravni enakosti. Prepričan je, da to zahteva stroge omejitve podedovanega bogastva. Ker je izobraževanje eno od glavnih sredstev, preko katerih se reprodu-cira in intenzivira neenakost, tudi predlaga, da bi moralo za zasebno šolo biti »ne-zakonito« porabiti več denarja na glavo za svoje študente od povprečnega zneska, ki ga porabi državni sistem, razen če ima šola nesorazmerno število otrok s po-sebnimi potrebami. Ker egalitarni liberalizem zahteva občutek za solidarnost in »dokaj pičlo širjenje prihodkov«, da bi nekaterim preprečili pobeg iz skupne dru-žbe z odločitvijo za zasebno zdravstveno skrbstvo, izobraževanje, vladanje in druge servise, Barry misli, da je treba najti načine za dokaj drastično zmanjšanje razlik v prihodku, vendar ne pove, za koliko in s kakšnimi sredstvi. Čeprav so ti in drugi ukrepi gotovo egalitarni in ima Barry prav, da vztraja pri njih, bi se lahko spraševali, ali so liberalni ali pa spoštujejo nekatere od temeljnih svoboščin, ki jih je tradicionalno negoval liberalizem. Njegov egalitarni liberalizem se utegne ko-mu zdeti bolj egalitaren kot liberalen in da vsebuje nerazrešeno napetost. Tako kot on izziva liberalne poverilnice nekaterih liberalcev, bi lahko oni, obrnjeno, preizpraševali njegove.

Tretjič, država bi morala obravnavati vse svoje državljane enako – to je, unifor-mno – in jim podeliti identično košaro legalnih, političnih, socialnih in drugih pravic. Uživajo »skupen status državljana« in država zgolj skrbi za tisto, kar si delijo kot skupno kot državljani. Kajpada gojijo različne poglede na dobro življe-nje in imajo različne interese. Država, zavezana svobodi in enakosti, bi morala bi-ti nevtralna ali nepristranska v svoji drži do svojih državljanov, to pa se najbolje naredi s privatizacijo in depolitizacijo in tako, da se javno ne prizna take razlike. S podelitvijo enakih pravic svojim državljanom, država ustvari zanje identične množice izbir ali možnosti, iz katerih lahko izberejo v skladu s svojimi individu-alnimi preferencami in prepričanju. Dejstvo, da jim njihova religiozna, kulturna in

druga prepričanja utegnejo preprečevati, da se okoristijo s posamezno možnostjo, nič ne odvzame od enakosti možnosti, ki jih vsi uživajo. Čeprav jih v praksi nekatere možnosti lahko ne privlačijo, je formalni obseg možnosti, ki jim je odprt, enak kot za kogarkoli drugega.

Kdo bi lahko dokazoval, da tako kot so lahko posamezniki materialno prikrajšani, so lahko tudi kulturno prikrajšani in jim je preprečeno, da v celoti uporabijo priložnosti, ki so jim ponujene. Načelo enakosti, ki od nas zahteva, da pazimo na prvo, se zdi, da zahteva, da bi morali biti kulturno prikrajšani tudi skrčeni, kolikor je le mogoče. Na primer, Sikh je znatno prikrajšan s pravilom, ki prepoveduje rabo turbanov v šolah in delovnih mestih in bi moral biti izvzet iz tega pravila. Čeprav je potem obravnavan drugače od drugih, ni privilegiran, temveč izenačen z drugimi. Barry se ne strinja. Enaka obravnava pomeni uniformno obravnavo in je torej Sikh, ki je izvzet iz pravila, privilegiran. Ali to pomeni, da ne bi smel biti izvzet? Barryjev odgovor je kompleksen. Če pravilo dejansko ni nujno za doseganje ciljev organizacije, je nesmiselno in sploh ne bi smelo biti ustvarjeno. Če je nujno, ga je treba naložiti vsem in ne bi smeli biti dovoljena nikakršna izjema. Če je nujno, vendar ne popolnoma vitalno, ali gre proti dolgo vzpostavljenim pričakovanjem, je položaj drugačen. Pravilo potrebujemo in bi ga morali vsiliti, toda njegov smoter ni ovržen, če naredimo izjeme za tiste, ki so z njim zelo prikrajšani, ob predpostavki, da so te jasno podrobno določene, izrečene v splošnih okvirih in upravičene na pragmatičnih osnovah. Starši, na primer, na splošno imajo radi, da šole zahtevajo uniforme. To postavlja otroke Sikhov v prikrajšan položaj. Uniforma je zaželena, vendar ni absolutno vitalna, in zato so otroci Sikhov lahko legitimno izvzeti iz njega. Ker noben multikulturalist ne želi vsiljevati nenujnih pravil in ker večina njih ne bi bila v prid izjem na področjih, ki zahtevajo popolno uniformnost, ni nobene praktične razlike ali razlike v politiki med njimi in Barryjem. Edina razlika, ta pa je pomembna, je pojmovna. Medtem ko bi mnogi multikulturalisti rekli, da so izjeme načrtovane zato, da izenačijo tiste vpletene z ostalimi in jih zahteva samo načelo enakosti, bi Barry rekel, da vključujejo neenako obravnavo, ki je kajpada upravičena na temelju preudarnosti, velikodušnosti, družbene harmonije, ravnotežja prednosti itn.

Po Barryjevem mnenju predstavlja multikulturalizem zavrnitev treh velikih načel egalitarnega liberalizma in splošneje tradicije razsvetljenstva. Kot ga razume on, multikulturalizem naredi kulturo za osrednje dejstvo moralnega in političnega življenja in je zavezan neki obliki moralnega relativizma. Trdi, da so posamezniki vstavljeni v kulturo in kulturno oblikovani, da je njihova kultura najbolj pomembno dejstvo njihovega življenja, da so kulture samozadostne celote in niti ne dopuščajo niti jih ni mogoče ovrednotiti s transkulturnimi in univerzalnimi merili, da so ali bi morali predpostaviti, da imajo enako vrednost, in da kulturne prakse ne rabijo nobene nadaljnje avtoritete kot dejstvo, da so del skupinske kulture. Po Barryjevem mnenju multikulturalizem tudi trdi, da kulturne razlike ne morejo in ne bi smele biti privatizirane in da bi jih morala država popolnoma upoštevati bo-

disi z izvzetjem posameznikov iz skupnih pravil bodisi celo z ustvarjanjem različnih pravil za različne kulturne skupine.

Barry dokazuje, da je vsaka od teh trditev zmotna. Posamezniki si delijo skupno človeško naravo in imajo skupne interese in potrebe, kultura pa ima zgolj obrobni moralni pomen. Kulture niso statične, zaprte in prvobitne, temveč odprte in podvržene nenehni spremembi. Niso niti moralno samozadostne, saj obstajajo nekatere univerzalna načela in vrednote, s katerimi jih je mogoče soditi in kritizirati. Niso in zanje ni mogoče domnevati, da imajo enako vrednost, ker lahko pokažemo, da nekatere od njih bolje udejanjajo človekove potrebe in aspiracije in so se bolj zmožne prilagoditi spreminjajočim se okoliščinam. Nobena kulturna praksa ne more dokazati pristnosti same sebe, ker je podvržena testu razuma in ne more imeti nobene zahteve po spoštovanju, če krši temeljne človeške vrednote in interese. Država ne more in ne bi smela upoštevati kulturnih razlik zato, ker potem ne more obravnavati vseh svojih državljanov na nevtralen in nepristranski način in zagotoviti skupno državljanstvo in skupen sistem pravic. Politika razlike ali priznanja, ki izhaja iz multikulturalizma tudi spodkopuje politiko porazdelitve. Obsesivna skrb za kulturo nas ne zgolj oslepi za velika vprašanja družbene in ekonomske neenakosti, temveč tudi raztrga družbo v snop samozadostnih skupin, ki se borijo za omejene javne vire in so nesposobne za skupno delovanje.

Po Barryjevem mnenju je potem multikulturalizem zmeden, nekoherenten in škodljiv nauk. Je relativističen, proti-egalitaren, neliberalen, moralno konzervativen, družbeno ločevalen in razdiralen za politično skupnost. Zanika skupna merila za ocenjevanje kultur in vendarle vztraja, da so vse kulture enakovredne ali bi zanje morali predpostaviti, da imajo enako vrednost. Domneva, da kulture promovirajo dobrobit svojih članov, ko so dejansko mnoge od njih izkoriščevalske in zatiralske. Meri na ohranitev kulturnih in skupinskih identitet, medtem ko so slednje dejansko podvržene nenehni spremembi in ne morejo biti ohranjene kot zadeve v muzeju. Zanimarja resne oblike nepravilnosti in neenakosti in je sovražnik napredka. Barry sklene, da multikulturalizem – v nasprotju s svojimi trditvami – ne promovira niti družbe v celoti niti celo manjšin, o katerih je posebej zaskrbljen.

Barryjeva brezkompromisna zavrnitev multikulturalizma zastavlja dve pomembni vprašanji. Prvič, zakaj zapeljuje tako mnogo razumnih in bistrih duhov, vključno in posebej s tistimi, ki temeljito skrbijo za vrsto egalitarnega liberalizma, ki ga zagovarja sam Barry? In, drugič, zakaj liberalne družbe, od katerih so mnoge zrele in globoko zavezane liberalnim vrednotam, čutijo simpatijo do in so voljne privzeti multikulturne zahteve? Barryjevi odgovori so prenačljivi, pogosto vsebovani v bežne in povečini polemične pripombe in sproža več vprašanj, kot se jih zaveda.

Kar zadeva prvo vprašanje, je Barryjev odgovor četrten. Prvič, misli, da se liberalni multikulturalisti odzivajo proti »dogmatičnemu zaupanju svojih viktorijanskih prednikov«, ki so naivno posplošili »čisto lokalne kulturne predsodke« (CE:

4). Barry ne razloži, zakaj je bilo odzivu potrebno pol stoletja, da se je razvil; zakaj je privzel multikulturalistično obliko; zakaj so se zgolj nekateri liberalci odzvali na ta način in ali bi morali za druge, vključno z Barryjem, predpostaviti, da imajo simpatijo do viktorijanske omejenosti. Drugič, Barry misli, da so mnogi sodobni liberalci bodisi izgubili zanimanje za družbena in ekonomska vprašanja bodisi mislijo, da je multikulturalizem mogoče nekako povezati in celo spremeniti v boj za pravičnost. Ne razloži, zakaj so nekateri od njih izgubili ta interes, od kdaj in zakaj oni sami razmišljajo drugače. In niti ne potrpežljivo raziskuje njihove trditve, da bi morali razširiti tradicionalni pojem pravičnosti tako, da bi vključeval tudi kulturne zadeve, da je kultura pogosto uporabljena za legitimizacijo neenakosti in je mesto, kjer se bojujejo velike ekonomske in družbene bitke in da ni lahko ločiti ekonomske in kulturne zadeve.

Tretjič, Barry trdi, da dokler je bil marksizem močna intelektualna in politična sila, je ponujal »odrevenenje univerzalizma za liberalno zadevo«. Potem ko se je enkrat sesul kot »referenčna točka«, ni bilo »nič, kar bi onemogočalo izgubo živcev med liberalci, da bi se spremenili v krdelo« (CE: 4). Politični nauk, ki ne more ohranjati svoje zaveze do svojih konstitutivnih vrednot brez zunanje podpore ali referenčne točke, bi se zdel zelo krhek in šibek in nevreden vdanosti, ki jo Barry zahteva zanj. In še za nameček, Barryjeva razlaga je zgodovinsko zmotna, saj je multikulturalizem prišel na svoje v zgodnjih sedemdesetih letih, medtem ko se sesutje marksizma ni zgodilo do pred dešetletjem in pol kasneje.

Četrto in končno, Barry misli, da so liberalni multikulturalisti intelektualno zmedeni, nezmožni potegniti osnovno ločnico in da so preveč sentimentalni, da bi cenili, da so njihove simpatije napačno umeščene (CE: 9, 317). Misli tudi, da je »zabavno« razbijati vzpostavljene ideje in da »nove mode v idejah pomagajo prodajati knjige« (CE: 9). To naj bi imelo za posledico, da so liberalni multikulturalisti intelektualno plitvi in moralno neodgovorni posamezniki, ki so le malo zavezani velikim vrednotam in so celo pripravljeni prodati svoje duše, da bi zaslužili nekaj dolarjev. Ta vrsta *ad hominem* kritike stežka zasluži odgovor in ne morem si zamisliti, da si Barry od nas želi, da ga vzamemo resno.

Barryjev odgovor na vprašanje, zakaj so se zahodne demokracije naklonjeno odzvale na zahteve multikulturalistov, ni nič boljši. Ker misli, da je večina javnosti sovražna do teh zahtev, je prisiljen zateči se k naivni teoriji zarote, zadnjemu pribežališču tistih, ki jih je porazila realnost, ki se ne poslušno prilagaja zahtevam njihovih predsodkov. Po Barryjevem mnenju je privzem multikulturalističnih zahtev delo »tesno povezane skupine« akademikov, pravnikov, državnih uslužbencev in uradnikov miselnih trustov in kvazi avtonomnih nevladnih organizacij. Ta »udoben krog«, čigar noben član »ne predstavlja interesa splošne javnosti«, je zavezan multikulturalizmu, vendar se tudi silovito zaveda javne antipatije do njega. Zatekajo se, napovedljivo, k različnim taktikam v različnih državah, ki so vse načrtovane za izogibanje in celo potlačitev javne razprave, za izključevanje kritičnih

posameznikov in organizacij iz običajnih posvetovalnih procesov in za sklepanje »posebnih okvirjev ... za zaprtimi vrati«. Kdo bi si lahko mislil, da se javnim razpravam glede zadev, ki zbuja veliko skrb običajnim volilcem, v demokratični družbi ni mogoče popolnoma izogniti in da bodo vsaj nekateri od njihovih parlamentarnih predstavnikov vsilili razpravo ali vsaj zastavili mučna vprašanja. Barry misli, da se mnogi od njih bojijo otežkočiti stvar in utegnejo imeti v mislih tudi svoje politične kariere. Nekateri od njih kajpada artikulirajo javne strahove, toda voljni ministri, upogljive lutke manipulativnih birokratov, jim vsilijo ljubeznive parlamentarne odgovore, dane na način, ki vzbuja najmanj publicitete. Če so izvoljeni politiki nekoristni, kaj pa učitelji in drugi, ki jih zahteve multikulturalistov življenjsko prizadevajo in jih ne odobravajo? Barry misli, da si prizadevajo izbrati mirno življenje, morajo tekmovati za učence, ki si jih ne drznejo odtujiti, in jim je odrečena uradna podpora v sistemu decentraliziranega odločanja.

Barryjeva razprava je prenagljena in selektivna, njegova razlaga pa preveč tendenciozna, da bi bila prepričljiva. Ne odgovori na najbolj očitno vprašanje, zakaj so vse elite na različnih področjih navdušene nad multikulturalizmom in to tako močno, da pokopljejo vse svoje očitne razlike, oblikujejo »tesno povezano skupino« in se zatečejo k močno neprofesionalnim in nedemokratičnim manevrom. Ker ne morejo biti vsi zlonamerni ljudje nagnjeni k uničevanju svoje skupnosti ali dovolj neumni, da ne vidijo škode, ki se zdi, da jo povzročajo, ostaja njihova motivacija skrivnost. V nasprotju s tistim, kar pravi Barry, ne obstaja pomanjkanje javne razprave o splošnih načelih in dobrih ter slabih straneh multikulturalizma v katerikoli zahodni demokraciji. Poteka v resnih teoretskih delih kot tudi v tisku, zakonodaji, strokovnih združenjih, radiu in televiziji. Ni udarcev, kritičnih pogledov je v izobilju in splošna javnost splošno povedano simpatizira z nekaterimi zahtevami multikulturalizma, do nekaterih pa je sovražna in dvomna ali razdeljena glede drugih. V Britaniji večina politikov, parlamentarcev in celo kraljica odprto izrekajo dobrodošlico dejstvu, da je država multikulturalna in poudarjajo njene prednosti. Njihovo nesoglasje sloni na tem, katere zahteve manjšin bi morali ali pa ne zadovoljiti in kako pomiriti zahteve socialne kohezije glede na različnost. Daleč od tega, da bi multikulturalizem bil birokratska ali politična zarota, uživa široko utemeljeno podporo, saj drugače niti parlament niti lokalne oblasti ne bi imele poguma ugoditi mnogih njegovim zahtevam. Obstaja nedvomno nekakšen upor v Britaniji, kot tudi drugje, proti nekaterim ekscesom multikulturalizma. Ti ekscesi so kajpada v javni razpravi in se z njimi odločno ravna, kot v primeru genitalnega pohabljenja žensk, mnogoženstva in vsiljenih porok.

Multikulturalizem v svojih lastnih okvirih

Multikulturalizem ni – celo manj kot liberalizem – homogeno telo mišljenja. Kot politično gibanje je komajda trideset let star, kot teoretično raziskovanje njega samega pa le polovico toliko star. V nasprotju z liberalizmom nima niti ustнови-

teljev niti kanonskih besedil. In v nasprotju z liberalizmom ni toliko neodvisen politični nauk kot filozofska perspektiva, ki črpa svoj navdih iz različnih virov. Obstaja kajpada široko znan liberalni multikulturalizem, vendar obstajajo tudi konzervativne, marksistične, socialistične in celo rasistične oblike multikulturalizma. Nekateri od njegovih zagovornikov so relativisti, nekateri drugi univerzalisti, spet drugi nelagodno kolebajo med obemi ali pa raziskujejo tretjo pot. Nekateri so spet individualisti, nekateri drugi komunitarjanci, spet drugi so razpeti med obemi. Ravno tako kot liberalci ne soglašajo o svojih temeljnih vrednotah in celo zavračajo liberalna priporočila, počnejo to tudi multikulturalisti. Ko nek pisec napade multikulturalizem, moramo biti na preži, saj je verjetno, da bo vsilil zmotno enotnost disparatnemu in ohlapno določenemu telesu idej, in izenačil multikulturalizem z eno njegovo posebno vejo in končal z izkrivljanjem tistih, ki se ne povsem prilegajo njegovi poenostavljeni različici.

Napad Briana Barryja na multikulturalizem razkriva nekatere od teh slabosti. Le peščica multikulturalistov se oklepa vseh ali celo večine prepričanj, ki jim jih pripisuje.¹ Res je, mnogi od njih bi soglašali z njim, da nobena kultura ni nespremenljiva, da nobena kulturna praksa ni imuna na kritiko, da kulture pogosto legitimizirajo in služijo vzpostavljenim interesom, da jih je mogoče kritizirati ne zgolj od znotraj, temveč tudi na osnovi univerzalnih moralnih vrednot itn. Bodo pa kajpada vztrajali, da je na multikulturalizmu več, kot Barry dopušča in da je njegova interpretacija nekaterih od teh prepričanj preveč tendenciozna, da bi bila do njih pravična.

Kulture se dejansko spreminjajo, vendar skozi dolgo časovno obdobje, medtem pa ohranijo neko mero koherence, kontinuitete in identitete. Čeravno ni povsem pomembna, je kultura pomembna kot osnova individualne identitete in samorazumevanja. Oblikuje svoje člane, strukturira njihove oblike mišljenja in poglede na svet, organizira njihova življenja, ponuja sistem pomena, vrednot in idealov itn. In čeprav nekateri lahko popravijo ali celo zavrnejo nekatere njene vidike, obstajajo za to meje. Nekatera od njihovih prepričanj poženejo pregloboke korenine za celo najbolj kritično samozavedanje, nekatera pa tako globoko strukturirajo njihovo intelektualno in moralno obzorje, da si niso zmožni domisliti alternative. Spet, čeprav je kulturne prakse mogoče kritizirati, se kritika dojema kot napad, ne pa kot kritika, kot nenavaden in tuj pogled na svet, ne pa kot kritika z relevanco in pomenom za zadevno kulturo, če ni kontekstualizirana in kulturno posredovana. V nekaterih domorodnih skupnostih je, na primer, praksa za stare moške, ki se približujejo smrti, da povabijo druge člane klana, da se jim pridružijo v smrti, da bi ohranili svoj duh v skupnosti in ga kasneje spremenili v kasnejšega varuha, nekaj, kar se ne bi zgodilo, če bi umrli naravne smrti. To opisati in obsoditi kot dejanje umora pomeni popolnoma napačno razumeti poanto tega. In medtem ko

¹ Ta in povezana prepričanja kritiziram v svoji knjigi *Rethinking Multiculturalism* (2000).

lahko zasmehujemo podstatno vero o ohranjanju duha, kritika ne bi imela nobene poante ali moči, razen če ne vstopimo v svet mišljenja skupnosti, raziščemo izvir in osnovo verovanja in pokažemo, kako in zakaj razume stvari narobe.

Obstajajo univerzalna moralna načela, kot Barry pravilno vztraja, toda njihova vloga ni taka, za kakršno si misli Barry, da je. Teh načel je premalo, da bi tvorila celoto moralnega življenja skupnosti, katere bogata struktura bi torej vključevala velik del, ki je naključen in domačinski. Čeprav ta načela uravnavajo in omejujejo bogato socialno moralnost, ne morejo ponuditi njene celotne moralne vsebine. Dalje, ker so splošna, jih je treba interpretirati. In ker so v spopadu, je treba med njimi vzpostaviti prioriteto in zamenjavati eno z drugim. V obeh teh primerih igrata prevladujoča moralna tradicija in bogata moralna struktura odločilno posredujočo vlogo. Svoboda govora je, na primer, gotovo pomembna vrednota, vendar obstajajo odkrita nesoglasja glede njenih meja in vsebine. Nekateri posamezniki in družbe mislijo, da bi meje morale vključevati prepoved trde pornografije, rasistične literature, hujskanje k religiozno sovražnim in žaljivim pripombam glede nemočnih skupin; drugi mislijo drugače. Nekateri verjamejo, da svoboda govora vključuje pravico do sežiga kopije državne ustave ali nacionalne zastave; drugi mislijo, da ta dejanja spodkopljejo samo osnovo politične skupnosti ali povzročijo nenujno politično nadlogo ali pa da so to dejanja političnega svetoskrunstva. Spet, lahko se vsi strinjamo, da je človekovo življenje pomembna vrednota, vendar se utegnemo razlikovati glede tega, kje se začne in neha, ali je absolutno večvredno od življenja živali, kaj vključuje spoštovanje le-tega in ali ga je mogoče vzeti v primeru pravičnosti. Te in druge legitimne in globoke razlike, od katerih so mnoge – čeprav nikakor ne vse – kulturno zasnovane, tudi zadevajo naše poglede na univerzalne človeške interese in pravice. Deklaracija ZN o človekovih pravicah in mnogo drugih, ki ji sledijo, govorijo o pravicah do življenja, svobode, lastnine, zasledovanju sreče itn. Kot smo videli, je mogoče pravico do življenja interpretirati različno, in tako je mogoče tudi druge pravice. Še več, te deklaracije izpuščajo pravice, ki jih mnoge kulture globoko cenijo. Za nekatere so pravice, da umrejo z dostojanstvom v trenutku, ko si kdo to izbere, do spodobnega in dostojnega pogreba ali upepelitve ali take, ki jo spremljajo primerni religiozni rituali, da zanje skrbijo njihovi otroci ali da od njih dobijo finančno pomoč v času, ko to potrebujejo, osrednje za njihovo pojmovanje človečnosti. Po njihovem mnenju bi morale te pravice tvoriti del sistema človekovih pravic, ne nujno univerzalnih človekovih pravic, toda gotovo pravic znotraj njihove skupnosti. Ni nobenega očitnega pojmovnega razloga, zakaj ne bi vsaj nekatere človekove pravice – s tem menimo pravice, ki so temeljno pomembne in vitalne za človečnost nekoga –, smele biti kulturno posebne.

Ti in drugi pomembni vpogledi tvorijo bistvo multikulturalizma. Za multikulturalista smo mi človeška bitja, vendar tudi kulturna bitja, rojeni v, vzgojeni in oblikovani z bogato kulturo, ki jo lahko nedvomno popravljamo in celo zavrnemo, vendar le tako, da sprejmemo neko drugo kulturo. Vsaka kultura razume zgolj

omejen vidik človekove eksistence, udejanja zgolj omejen doseg človekovih zmožnosti in čustev in žrtvuje veliko tega, kar je dragoceno pri pridobivanju svoje značilne forme odličnosti. Z vpletanjem v kritično simpatični dialog z drugimi kulturami začne ceniti svoje lastne moči in omejitve, se začne zavedati tistega, kar je zanjo posebno, kot tudi onega, kar si deli z drugimi, in se veseli možnosti, da se obogati tako, da si pametno sposoja od njih tisto, kar se ji zdi privlačno in si lahko zlahka prilagodi. Dialog ni zgolj beseden, temveč tudi vedenjski, izražen ne le v argumentih, temveč tudi v nezavednem zlitju občutljivosti in se ne zgodi zgolj med filozofi in ustvarjalnimi pisci, temveč v dnevnih srečanjih med običajnimi moškimi in ženskami. Lahko, na primer, občudujemo in se česa naučimo od azijske strukture družine, skupnega duha, vzajemnega zaupanja in podjetniške iznajdljivosti ali od afriške ljubezni do življenja, drže do narave, kulture občutkov in duhovnega pristopa do glasbe ali od judovske praktične modrosti, smisla za solidarnost, življenja potrjujočega humorja in zmožnosti, da dojamemo in se soočimo z globokimi dvomnostmi človekovega življenja. Dva primera bosta pojasnila poanto. Indijca, ki je snemal vsiljive fotografije na religiozni ceremoniji, je angleški prijatelj blago vprašal, ali je to splošna praksa v Indiji in ali to ne žali občutke shoda. Indijec in njegovi prijatelji so razumeli sporočilo in niso ponovili žalitve ob prihodnjih priložnostih. Ko je bel kolega umrl, je Afro-karibec zaprosil njunega vzajemnega belega prijatelja, da se mu pridruži pri klicanju vdove. Njegov prijatelj je nerad soglašal in je bil prijetno presenečen z njeno dobrodošlico in toplino ter je cenil, da je splošno in povečini nevprašljivo angleško prakso, da se pusti užaloščenega samega, mogoče spremeniti. Skratka, posamezniki in skupnosti izobražujejo in »civilizirajo« drug drugega na prefinjene načine, ob predpostavki, kajpada, da ni nihče tak, da ima sebe za preveč pravičnega, da bi se približal drugim z odprto glavo. Multikulturalisti gojijo te vrste medkulturnih izmenjav in zlitij in raziskujejo politike in institucionalne strukture, ki vodijo k njim.

Ker Barry ne ceni pozitivne in ustvarjalne plati multikulturalizma, ga patologizira in o njem razpravlja v okviru takih grdih praks, kot so spolno pohabljenje mladih deklet, prisilni zakoni, rezanje kozjih grl na vrtu in sežig gum ter demontažo avtomobilov v sosesčini. Te stvari se dejansko dogajajo in jih je treba ustaviti. Niso, kajpada, niti edinstvene niti niso vse, kar obstaja v multikulturnih družbah. Zdi se tudi, da Barry veže multikulturalizem na raso, ko pravi, da »domala vse« multikulturne zahteve vzniknejo iz »nekrščanske religije« (CE: 319). To preprosto ni res. Amiši, Jehovine priče, rastafarijanci, zagovorniki kreacionizma v šolah, nekatera izvorna ljudstva Kanade, ZDA, Avstralije in Indije ter hindujski in sikhovski spreobrnjenci v krščanstvo, od katerih vsi tvorijo del multikulturalistične razprave, so kristjani. Neblagohoten bralec Barryja lahko iz tega celo potegne nevarne sklepe. Večina nekrščanskih skupin so imigranti, nebelci in v manjšini. Ker Barry predstavlja multikulturalizem kot resno grožnjo liberalni demokraciji in dejansko zahodni civilizaciji na sploh, ga je mogoče brati, kot da predlaga, da so te skupine skriti sovražnik, katerega prisotnost je globoko obžalovanja vredna in bi ga bilo

treba odvrniti ter ga učinkovito prilagoditi in do takrat strogo nadzorovati. Čeprav Barry osebno nasprotuje rasističnim, proti-imigrantskim, proti-manjšinskim in proti-nekrščanskim sentimentom, ga njegove pripombe, kakršna je zgoraj navedena, njegovi primeri in njegov ton naredijo ranljivega za tako zmotno branje.

Barryjevo nagnjenje k homogenizaciji multikulturalizma s tem, da meče v isti koš neskladno telo piscev, neizogibno vodi k spreminjajočim se stopnjam zmotnega predstavljanja njihovih misli. Zdi se mi, da zgreši odtenke Taylorjevih, Walzerjevih, Kymlickinih argumentov in argumentov starejšega Rawlsa. Ker kajpada ti lahko govorijo sami zase in nimam želje, da bi stopil v razpravo o tem, kaj dejansko mislijo in česa ne mislijo, bom vzel svoj lasten primer, da bi ponazoril poanto.

Barry me jemlje za »odličen primer« nesmiselnega gledišča, da »imajo skupinske identitete in zvestobe skupini prednost pred širšo družbeno prostrano identiteto in lojalnostjo« (CE: 301). Ne ponudi nobenega dokaznega gradiva in takega gradiva tudi ni. Za to gledišče menim, da leži v osnovi otomanskega milet sistema in njegovih sodobnih analogonov, in ga izrecno zavračam. Kar trdim, je, da je državljanstvo eno od večjega števila identitet posameznika in ne more avtomatično in vselej z adutom izigrati druge. Kot človeška bitja imamo moralne obveze do tistih zunaj naše politične skupnosti in te lahko spremenijo, omejijo in v izjemnih okoliščinah celo poteptajo naše obveze kot državljanov. Čeprav politične obveze na splošno poteptajo etnične in religiozne obveze, obstajajo okoliščine, kjer se to ne primeri. Če bi država od mene zahtevala, da izdam svoje starše in prijatelje, vohunim za ali klevetam svojo etnično skupnost ali se spreobrnem v drugo religijo, bi se mi zdele njene zahteve nepravilne in nevredne mojega spoštovanja. To je zelo drugačno od mojega gledišča, ki mi ga pripisuje Barry.

Med svojo razpravo o svobodi govora sem dokazoval, da v nekaterih krogih obstaja nagnjenje k njegovi absolutizaciji in privilegiranju pred vsemi drugimi pravicami in da bi ga definirali na široko, da bi vključeval svobodo zlorabe, zasmevanja in napadanja ljudi, ki se globoko držijo religioznih in drugih verovanj. Predlagal sem, da je bilo tako gledišče problematično in da moramo poiskati poti uravnoveženja svobode govora z drugimi vrednotami, kakršne so družbena harmonija, spoštovanje tovariških človeških bitij in dolžnost, da jih ne ponižujemo v njihovih lastnih očeh in v očeh drugih. Barry vzame to v pomenu, da svobode govora ne štejem za pomembno vrednoto. Dejstvo, da zame ni absolutna vrednota, ne pomeni, da ni pomembna vrednota. Nadalje sem dokazoval, da veliko tradicionalnega zagovora svobode govora temelji na elitistični domnevi, da bi zgolj norec zanikal njeno absolutno pomembnost in da ta domneva naravno izvira iz filozofov, ustvarjalnih piscev in drugih, ki so razumljivo poklicno pristranski v prid svobode govora. Naposled, ker je svoboda govora njihov način življenja in sredstev za življenje, bi pričakovali, da jo vidijo na določen način, ravno tako kot bi pričakovali, da bodo imeli duhovniki vgrajeno nagnjenost do religije in pravniki

nagnjenje v prid legalnosti. To ne pomeni reči, da filozofi in ustvarjalni pisci ne morejo biti objektivni v svoji razpravi o svobodi govora, temveč prej, da morajo biti pozorni na nagnjenje in poskrbeti, da ga presežejo. Barry to izkrivi in meni, da pravim, da so tradicionalni argumenti za svobodo govora »zgolj preobleka za zasledovanje umazanega profita«. Zaslužek za življenje ni zasledovanje umazanega profita in glede tega ni nič umazanega. Še pomembneje, splošna vednost je, da način življenja nekoga strukturira svet le-tega in ustvarja nekatere vrste nagnjenj in da so argumenti, osnovani na teh nagnjenjih, verjetno krožni in ni verjetno, da bodo prepričali druge.

Barry pravi, da »želim razdeliti javne funkcije etničnim skupnostnim« in da »si je težko zamišljati karkoli bolj slabo razumljenega od tega«. V podporo navaja mojo pripombo, ki nima za posledico nič tovrstnega. Dokazoval sem, da kadarkoli je nujno, bi morala država prilagoditi svoje politike blagostanja manjšinskim potrebam in povabiti manjšinske skupnosti, da »sodelujejo pri načrtovanju skupnostnih središč, stanovanjskih združenjih, programih urbanega razvoja, zdravstvenih in socialnih servisov itn.«. Dokazoval sem tudi, da tako kot pozdravljamo teritorialno razsredičenje, bi lahko vzeli v pretres tudi komunalno razsredičenje in opogumili etnične, religiozne in druge skupnosti, da sodelujejo z državo pri opuščanju njenih funkcij v prid le-teh. To ni zadeva razdeljevanja državnih funkcij, temveč prej zadeva vključevanja prizadetih skupnosti pri oblikovanju in prefinjenemu uglaševanju vladnih politik, da so v skladu z njihovimi potrebami. Za lokalne oblasti je nesmiselno graditi komunalna središča, ne da bi zaupno vedele, kakšnim potrebam le-ta služijo in kako je verjetno, da jih bo uporabljala zadevna skupnost. Drugi primer, Aziji imajo visoko pogostnost diabetesa, srčnih problemov in talasemije in država je seveda zaradi tega zaskrbljena. Ne more kajpada vplivati na te skupnosti in reformirati njihovih dietnih in drugih navad brez njihovega dejavnega sodelovanja, vključno s prenašanjem nanje nekaterih izobraževalnih, propagandnih in drugih funkcij. Naj dam še tretji primer: v Indiji država da ločenim ženskam pravico do vzdrževanja. Toda raje kot da bi potem vsilila skupno strukturo vsem skupnostim, dovoljuje muslimanom, da ponudijo tako vzdrževanje njihovi komunalni sveti, tako da njihovim ločenim ženam ni treba iti na sodišče, da bi to zahtevale. V vseh teh primerih država ohrani svojo odgovornost in koordinirajočo vlogo, vendar dela z in skozi ustrezne skupnosti. Večina zahodnih vlad dejansko deluje v partnerstvu z etničnimi in religioznimi organizacijami pri bojevanju proti zasvojenosti z drogami, AIDS-u, mladoletniški nosečnosti itn. in jih celo vključuje pri vodenju ustreznih programov v njenem imenu. Predlog vlade ZDA, da bi vključila religiozne skupnosti v vodenje socialnih servisov in usmerjala zvezne fonde preko njih je drug primer tega. Ne vidim, zakaj je vse to inherentno zmotno dojeto ali nesprejemljivo.

Sodobne družbe so zelo kompleksne in raznolike in to omejuje državni administrativni in moralni doseg. Zato to ustvarja dober politični smisel, da se opogumlja občutek kolektivne odgovornosti med njenimi raznimi skupnostmi in da se z nji-

mi deli njena bremena. Čeprav so sosesčine in civilne skupnosti očitno zelo pomembne, ne bi smeli nanje polagati vseh naših upov. Njihovi člani imajo zgolj omejene stike drug z drugim, veže jih le peščica skupnih interesov in izvajajo omejen moralni pritisk drug na drugega. Tam, kjer je to primerno, bi se torej morali opreti tudi na profesionalna, etnična, religiozna in druga združenja.

Barry napačno razume in izkrivlja mojo razpravo o zakonu karme in se sprašuje, kako je mogoče reči, da je to razumljiv nauk (Barry, 2001b: 66 in naprej). Zakon karme trdi, da se posamezniki razlikujejo pri rojstvu v svojih talentih, temperamentu, inteligenci, potencialu za rast itn. in da te razlike niso naključne, temveč produkt posameznikovih dejanj v njihovih preteklih življenjih. Hindujski, budisti, džaini, nekatere grške, rimske in egipčanske sekte in drugi so se iskreno držali tega gledišča in v skladu z njim organizirali svoja moralna, kulturna, religiozna in družbena življenja. Nikakor ni drugačen od religioznih gledišč na življenje, ki ponujajo različne razlage človeških razlik in življenja po smrti. Ne morem videti, zakaj bi moral Barry misliti, da zakon karme ni razumljiv nauk. Je gotovo neegalitaran, toda take so tudi mnoge religije in vsekakor ni nobenega očitnega razloga, zakaj bi moral biti vsak razumljiv nauk, da bi se kvalificiral kot tak, egalitaran ali verjeti v enako človeško vrednost.

Ker veliko število ljudi verjame v zakon karme in druge neegalitarne nauke, sem predlagal, da moramo z njimi razpravljati in pokazati, zakaj se motijo glede zavračanja načela enake človeške vrednosti. Čeprav ne moremo dokazati ali logično pokazati načelo enake človeške vrednosti, lahko pokažemo, zakaj je bolj koherentno in ubranljivo od njegovega nasprotja. Nekaterih naši argumenti ne utegnemo prepričati. Lahko so moralno topi, v oblasti preveč globokih predsodkov in dogem, lahko imajo zaprto mišljenje ali preoblečene interese itn. Dovolj je, če smo zmožni pokazati, da so njihovi argumenti šibki, samopostrežni, protislovni, da jih trdna evidenca ne potrjuje in da so naši argumenti neskončno boljši. Barry s tem ni zadovoljen, vendar nima boljše alternative. Nestrpno zavrne neegalitarne nauke kot odbijajoče in še naprej zatrjuje načelo enake človeške vrednosti, ne da bi zanj sestavil »objektivno« zavezujoč primer. Njegov egalitarizem torej ostaja zgolj preferenca, ideologija, za katero ni verjetno, da bo imela za posledico prepričanje tistih, ki ji nasprotujejo. Bolje je ugotoviti meje moralnega sklepanja in izdelati zmerno zavezujoč primer za enakost ali katerokoli drugo moralno vrednoto, kot pa naivno meriti na objektivno zavezujoč primer in končati tako, da se mu sploh ne približamo.

Vrste zmotnega razumevanja, na katere sem pokazal v Barryjevi razpravi o meni, so neizogibne in naposled nepomembne. Nobena razlaga drugih piscev ni nikoli zvesta vsem odtokom njihovih argumentov, posebej takrat, ko kdo razpravlja o velikem številu le-teh, in ne dvomim, da sem sam zmotno razumel nekatere kritike mene in drugih piscev. Res je, kritik mora včasih požreti interpretativne predsodke, da bi poudaril in napadel osnovne omejitve domnev in strukture misli, ki

so v osnovi njegove tarče. Legitimna osnova za pritožbo vznikne, ko nikakor ne poskuša s simpatijo vstopiti v svet misli slednjega, ko se roga njegovim uvidom in globljim skrbem in strahovom ali ko se ne vplete v dialog z njim. Sam Barry zanika, da »ni nič, kar se gre naučiti« od multikulturalističnih kritikov liberalizma, vendar ne misli tega. Povečini jih obravnava kot zapeljane, zmedene in sovražnike vsega, kar ceni on, in posveti svojo energijo domala povsem boju z njimi. Kot pravi Steven Lukes, je »gluh za to, kaj rečejo in zakaj to rečejo« in kot posledica tega »iz tega angažiranja s takimi kritiki ne izhaja nič zelo zanimivega« (2001: 10).

Znova preučene trditve »liberalnega egalitarizma«

Doslej sem razpravljal o Barryjevi kritiki multikulturalizma; zdaj bi se želel obrniti k njegovi alternativni zanj. Čeprav veliko govori o univerzalnih vrednotah in jih naredi za osnovo svojega napada na multikulturalizem, je njegova razprava prehitra in le skicirana, da bi opravila delo, ki se pričakuje od nje. Dokazuje, da so vrednote izpeljane iz človekove narave in neprisiljenih izbir posameznikov. Barry nikjer ne pojasni, kaj meni s človekovo naravo, zelo kompleksnim in zelo spornim pojmom, kako lahko presojamo med različnimi razlagami le-tega in kako lahko pridemo do njegovih vsebin na univerzalno sprejemljiv način. Ker so človeška bitja tako egoistična kot altruistična, agresivna kot kooperativna, imajo rada tako svobodo kot konformnost, ljubijo življenje, vendar ga tudi zavržejo zaradi nekega načela, nam sklicevanje na človeško naravo samo na sebi ne pove, kateremu od teh gonov in želja je treba dati prednost in jih kultivirati.

S sklicevanjem na človekove izbire ni nič bolje, saj so lahko zmotne ali sprevrnjene. Stoletja so ženske sprejemale svoj podrejen položaj, indijski nedotakljivi svojo ponižujočo obravnavo in revni svoje izkoriščanje in neenakost, vendar bi bilo zmotno sklepati, da je spolna, družbena in ekonomska neenakost vrednota. To ni zato, ker so bili vsi prisiljeni ali ker so imeli oprane možgane in bi izbrali drugače, če bi bili samodoločujoči agenti, saj nimamo nobenih sredstev za preverjanje takih protidejstvenih trditev, in je tako arogantno kot dogmatično predlagati, da so tisti, ki ne delijo naših vrednot, žrtve zvite manipulacije. Čeprav je pranje možganov igralo neko vlogo, so bile mnoge od teh izbir narejene svobodno in lahko damo dobre razloge, zakaj so bile zmotne. Ker so izbire običajnih mož in žena lahko in včasih tudi so zapeljane in gredo proti njihovim interesom kot agentom, ne morejo biti vir naših moralnih vrednot.

Ker moralnih vrednot ni mogoče izpeljati niti iz človekove narave niti iz individualnih izbir, Barry nima nobenih osnov, na katerih bi jih priporočal drugim, kaj šele zahteval zanje univerzalno veljavnost. Enakost, njegova osrednja vrednota, ni neprisiljena izbira mnogih. In niti ni del človekove narave. Zdi se, da se človeška bitja nagonsko ne prizadevajo zanj. So tudi precej neenaki v svojih talentih,

zmožnostih in fizični moči. In dejstvo, da vsi potrebujejo hrano itn. ne pomeni, da bi morali vsi imeti le-te, kaj šele v enaki meri. Enakost cenimo zato, ker lahko damo zanjo močne razloge, take, kakršne so, da si vsa človeška bitja delijo nekatere splošne zmožnosti, da so različni človeški talenti nesoizmerljivi in jih ni mogoče uporabiti za razvrščanje človeških bitij in da enakost pospešuje talente, promovira družbeno harmonijo, ustvarja bogato kolektivno življenje in opogumlja različnost in čut za skupnost. To je res tudi za druge moralne vrednote. Niso objektivne ali dane po naravi, temveč stvari, za katere imamo dobre razloge, da jih cenimo in negujemo. In čeprav so naši razlogi redko kdaj obvezujoči in dokončni, so pogosto dovolj močni, da nam dajo intelektualno in moralno zaupanje, da zahtevamo univerzalno veljavnost za vsaj nekatere od njih.

Barryjev seznam univerzalnih vrednot je precej tanek in nikjer jasno izdelan. Vključuje take stvari kot osnovne materialne potrebe, izobraževanje, svobodo govora, temeljne svoboščine in enakost (CE: 285). To je mešana malha, saj izobraževanje ni moralna vrednota v istem smislu – in se opira na drugačne osnove – kot zadovoljevanje osnovnih potreb in enakosti. Kar je še več, te vrednote povedo le malo o bogati moralnosti in bistvenih vizijah dobrega življenja, v okviru katerih se človeške družbe organizirajo in definirajo svojo moralno identiteto. Celo ta tanek seznam ustvarja težave. Kot sem pripomnil prej, svoboda govora je gotovo pomembna vrednota, roda različne družbe ji postavljajo različne moralne in legalne meje. Vzdržujejo različne pojme spodobnosti, zasebnosti, človekovega dostojanstva in javne spodobnosti in imajo različne ideje o tem, kaj je zadeva legitimnega javnega interesa ali razprave in kaj se lahko ali ne sme reči v javnosti in kako. V eni družbi se osebno življenje živega in celo mrtvega človeka in spolne preference štejejo za legitimno zadevo svobode govora. Druge družbe zavzamejo drugačno gledišče na osnovi spodobnosti, spoštovanja mrtvih, da bi vzele pogum pohotni radovednosti ali da bi se izognile povzročitvi žalosti vpletenim posameznikom ali njihovim preživelim. Svoboda govora je, spet, ena od večjega števila dragocenih vrednot in jo je treba uravnovesiti glede na zahteve družbene harmonije, spoštovanja globokih prepričanj, ki jih imajo ljudje, in integriteto žensk in ranljivih skupin. Take zamenjave niso nikoli popolne in ostajajo podvržene nenehni razpravi in kritiki v družbi, za katero gre. Nekatere so nedvomno bolj ubranljive od drugih, vendar nobena ni objektivno najboljša in taka, da bi jo lahko podprli kot univerzalno veljaven model. To ne pomeni reči, da vpletene vrednote niso univerzalne po naravi, temveč prej, da ni nobenega univerzalno pravilnega načina, kako jih definirati, razumeti in jih postaviti na prioriteto lestvico, zaradi očitnih razlik v zgodovini, okoliščinah, moralnih in kulturnih tradicij in oblik samorazumevanja različnih družb. Barry to zavrača kot relativizem. Zanj ni dovolj dopustiti univerzalne vrednote, da bi se izognili obtožbi relativizma: moramo tudi sprejeti zgolj en univerzalno veljaven model njihovega definiranja in povezovanja. To ne zgolj oropa izraz relativizem koherentnega pomena, temveč tudi da univerzalizmu slabo ime. Za kulturno in kontekstualno slep univerzalizem, ki vsi-

ljuje en sam način življenja vsem in ne pušča prostora za moralno ustvarjalnost in kulturno razliko, ni verjetno, da bo imel na voljo veliko podporo.

V luči Barryjevega nekompromisnega napada na multikulturalizem bi od njega pričakovali, da bo zavzel ostro drugačna gledišča na konkretna vprašanja. Dejansko so glede večine, čeprav nikakor ne glede vseh protislovnih vprašanj, znatno podobna.² In ko se razlikujejo, je težko sprejeti Barryjevo stališče. Ali bi morali ameriškim Indijancem na religioznih osnovah dopustiti, da zaužijejo pejotl, sicer prepovedano mamilo? Da, pravi večina multikulturalistov in tako tudi Barry, čeprav ne na osnovi pravičnosti, kot to splošno delajo prvi, temveč kot »preudarna in razsvetljena javna politika«. Bi morale francoske šole dovoliti muslimanskim dekletom nositi naglavno ruto? Da, pravijo multikulturalisti, ker te ne sprevračajo tradicije *laïcité*, kažejo spoštovanje za različnost in kultivirajo med prihodnjimi državljani vrline tolerance in vzajemnega spoštovanja in zato, ker francoske šole dopuščajo krščanske religiozne insignije. Tudi Barry pravi da, delno zaradi prvega in tretjega multikulturalističnega razloga in delno zato, ker naglavne rute ne motijo primerne delovanja šole. Bi morali otrokom Sikhov dovoliti nošnjo turbanov v šolah, ki zahtevajo uniformo? Da, pravijo multikulturalisti, povečini na osnovi enake možnosti in spoštovanja do razlike. Barryjev odgovor je enak, delno na osnovi enakih možnosti in delno zato, ker turbani ne posegajo v učinkovito delovanje šole. Ali bi morali Sikhom dovoliti nošnjo turbanov na gradbiščih? Da, pravijo multikulturalisti na osnovi enakih možnosti, individualne izbire in spoštovanja do kulture Sikhov, ob predpostavki, da turbani nudijo ustrezno zaščito in da delodajalci niso odgovorni za poškodbe, ki bi jih čelada lahko preprečila in ki jih turbani ne preprečijo. Ne, pravi Barry, na osnovi, da turban ne ponuja ustrezne zaščite. Kajpada bi ga dovolil tistim, ki so zaposleni ali v treningu za zaposlitev na osnovi vzpostavljenih pričakovanj in enake možnosti, posebej zato, ker tako mnogo Sikhov dela v gradbeni industriji. Ali bi otroke morali učiti multikulturnega izobraževanja? Da, pravi večina multikulturalistov ob predpostavki, da le-to ni getoizirano in je pravo multikulturno v svoji vsebini in pristopu. Barry se strinja. Bi moralo biti genitalno pohabljenje mladih deklet dovoljeno? Ne, pravijo multikulturalisti in Barry pravi enako. Bi morali biti Sikhi na religioznih osnovah izvzeti iz zakona, ki prepoveduje nošnjo ofenzivnih orožij? Da, pravijo multikulturalisti, ob predpostavki, da to ne povzroči javnega alarma. Barry na splošno deli to gledišče. Ali bi kreacionizem morali poučevati v šolah? Nekateri multikulturalisti pravijo da, drugi se ne strinjajo, in celo prvi dokazujejo, da bi ga morali poučevati skupaj z evolucijsko teorijo in opozoriti na njene pomanjkljivosti. Barry misli, da ga ne bi smeli poučevati, ker nikakor ne dvomi, da je očitno »zmoten«.

² Kar se tiče mene, sam Barry pravi tako v svojem »A Commentary on Levy and Parekh«, prispevku, predstavljenem na letnem srečanju APSA v Washingtonu, DC, leta 2000. Kot pripominja, »Parekh in jaz si nisva tako oddaljena, kot se lahko domneva, glede političnih vprašanj v Britaniji. Bil bi presenečen, če bi – izmed stotine protislovnih vprašanj – ne soglašala v več kot o enem ali dveh. Kjer se razlikujeva, je način, kako pridemo tja« (str. 7).

»krši najbolj elementarne kanone racionalne misli« in je »intelektualno popačen« (CE: 248–249).

Čeprav Barry in multikulturalisti soglašajo o teh in drugih vprašanjih, so nekateri od njihovih razlogov različni. Barry se redko sklicuje na spoštovanje različnosti kot truda vredne moralne vrednote in civilne vrline. Pogosto se sklicuje na »razsvetljensko« javno politiko, kot da bi o njeni naravi in merilih univerzalno soglašali, in na namere in cilje šole in drugih organizacij, ne da bi upoštevali, kako pogosto so sporni. Tako kot multikulturalisti tudi on dopušča izjeme od splošnih pravil, vendar nanje gleda – v nasprotju z njimi in po pojem mnenju zmotno – kot na primere upravičene neenakosti, ne pa kot na primerno razumljeno enakost. Vzemite primer. Enakost zahteva, da bi morala biti dana vsem otrokom enaka možnost, da gredo v šolo po njihovi izbiri. Popularne šole prepovedujejo turbane in prisiljujejo otroka Sikhov, da gre v šolo, ki jo utegne sovražiti ali šolo, ki je zelo oddaljena. Ker mu šola njegove izbire nalaga zahtevo, ki ga postavlja v slab položaj in mu nalaga breme, od katerega so drugi osvobojeni, je obravnavan neenako. Ko ga izvzame iz nošnje uniforme, ga osvobodi tega bremena in ga izenači z drugimi. Izvzetje zahteva njegova pravica do enakosti in šola bi mu ga morala dati zgolj zaradi tega razloga. To velja tudi za druge primere, v katerih so nekateri posamezniki izvzeti iz sicer zaželenega pravila ali so jim podeljene drugačne pravice.

Videti tako razlikovalno obravnavo kot primer primerno razumljene enakosti, ne pa kot primer pragmatično upravičene neenakosti, ima več prednosti. Naredi razlikovalno obravnavo za zadevo pravičnosti, ne pa za utilitarna preračunavanja, ki so inherentno neodločilna in puščajo veliko prostora za slepilne argumente ali za velikodušnost, ki je naključna, pokroviteljska in ustvarja vtis, da so tisti, ki so vpleteni, privilegirani in razvajeni. Ko je enkrat narejena za zadevo pravičnosti, je privedena pod jurisdikcijo sodišč, kjer je mogoče o njenih prednostih v miru razpravljati in presoјati, ne pa prepustiti strankarskemu javnemu mnenju. Ker je enakost globoko veljavna vrednota v liberalni družbi, gledanje na razlikovalno obravnavo kot obliko enakosti tudi olajša prepričevanje zadevne institucije in širše družbe, da dovoli izjemo. Tudi kultivira spoštovanje do drugačnosti in različnosti, na kateri se zdaj gleda kot del same ideje enakosti, ne pa kot na oddaljitev od njiju. Ko je enakost izenačena z uniformnostjo in razlikovalna obravnavo zahteva posebno upravičenje, se zgodi nasprotno. Na razlike se gleda kot na izkrivljanja, ki so v defenzivi in obravnavane kot nadloge, ki jih je mogoče z odporom vzeti pod streho.

Ne le da se Barry strinja z multikulturalisti glede mnogih bistvenih vprašanj, temveč gre včasih še celo dlje, kot bi šli oni. V nasprotju s takimi multikulturalisti, kot so Kymlicka, Walzer in jaz sam, ki dokazujejo, da bi se morale vse skupine znotraj liberalne družbe prilagoditi takim liberalnim vrednotam, kot sta individualna izbira in enakost, Barry vztraja, da dokler so le-te sestavljene iz svobodno

privoljujočih odraslih ljudi zdrave pameti, dopuščajo svobodo izhoda in ne kršijo obstajajočih zakonov, posebno tistih, ki ščitijo pravice in interese ne-članov, bi morale biti svobodne, da se organizirajo, kakorkoli si pač želijo, vključno na osnovi dominacije in podrejanja in drugih »neznosnih« norm (CE: 148–152). Če njihovi člani svobodno soglašajo, da živijo kot dejanski sužnji svojega voditelja ali če njihove ženske soglašajo, da tvorijo del njegovega harema, bi se zdelo, da Barry ne vidi nobenega razloga, da bi temu ugovarjal. Lahko bi odvrnil, da take ureditve kršijo obstoječe zakone, vendar je to krožno, kajti vprašanje je predvsem, ali bi zakoni morali prepovedovati take oblike odnosov. Ker daje neobičajno visoko vrednost svobodi združevanja in privolitvi, bi moral reči, da zakoni ne bi smeli uravnavati notranjih ureditev asociacij preko minimuma, potrebnega za preprečitev fizične škode in nereda in zaščite otrok. Barryjevemu argumentu je težko slediti. Če so nekatere vrednote univerzalno veljavne, nobenemu posamezniku ne bi smelo biti dovoljeno privoliti v njihovo kršitev. To je razlog, zakaj liberalna družba, ki ceni človekovo dostojanstvo in fizično integriteto, svojim članom ne dovoljuje privoliti, da so sužnji ali da trgujejo s svojimi telesnimi organi. Barryjev argument tudi slabo pristaja njegovemu napadu na multikulturalizem. Vse, kar kulturna skupnost potrebuje narediti, da bi nadaljevala s svojimi neliberalnimi in neznosnimi praksami, je, da zadostno razrahlja svojo notranjo strukturo avtoritete, da je videti kot prostovoljno združenje in da dopušča svojim članom pravico izhoda z minimalnimi možnimi stroški.

Naj sklenemo, medtem ko je Barry uspešno izzval nekatere od nesmiselnih in ekstravagantnih trditev multikulturalistov, ni povedal ničesar, da bi izzval njihova osrednja prepričanja. Zato lahko sprejmejo njegove kritike, ne da bi se čutili filozofsko ogroženi. Lahko se dejansko čutijo upravičeni, da se kljub svoji sovražni polemiki na koncu postavlja na njihovo stran ob mnogih protislovnih vprašanjih; edina razlika je v tem, da medtem ko oni zavzemajo stališča, to počnejo povečini na osnovi enakosti in pravičnosti, pa on to počne na osnovi slabo opredeljenega pojma ravnovesja prednosti. Kar zadeva Barryjev egalitarni liberalizem, pa so njegove filozofske osnove preveč negotove in preveč slabo artikulirane, da bi podprle njegove trditve, da bi bil koherenten in univerzalno veljaven nauk ali da bi celo ponujal življenja zmožno alternativo prevladujočim oblikam liberalnega multikulturalizma.

Clifford Geertz

Prevedel Božidar Kante

Debeli opisi: k interpretacijski teoriji kulture

I.

V svoji knjigi *Philosophy in a New Key* Susanne Langer pripominja, da nekatere ideje cvetijo v intelektualni krajini s strahovito močjo. Razrešijo tako veliko temeljnih težav naenkrat, da se zanje zdi, da tudi obljublajo, da bodo rešile vse temeljne težave, razjasnile vsa nejasna vprašanja. Vsakdo jih hlastno pograbi kot sezam, odpri se! neke nove pozitivne znanosti, kot pojmovno osrednjo točko, okrog katere je mogoče zgraditi obsežen sistem analize. Nenadno modo take *grande idée*, ki za trenutek izrine domala vse drugo, je mogoče pripisati, pravi ona, »dejstvu, da se vsi občutljivi in dejavni duhovi naenkrat obrnejo k njenemu izkoriščanju«. Preizkušamo jo v vsaki povezavi, za vsak smoter, v eksperimentu z možnim širjenjem njenega natančnega pomena, s posplošitvami in izpeljavami«.

Potem ko smo se seznanili z novo idejo, potem ko je postala del naše splošne zaloge teoretičnih pojmov, se kajpada naša pričakovanja bolj spravijo v ravnovesje z njenimi aktualnimi rabami, njena pretirana popularnost pa se konča. Le nekaj gorečnejšev vztraja pri pogledu nanjo v starem ključu do univerzuma; toda manj gnani misleci se čez nekaj časa umirijo in posvetijo težavam, ki jih je ideja dejansko ustvarila. Poskušajo jo uporabiti in razširiti tja, kjer je uporabna in kjer je zmožna širitve; in se ji odrečejo tam, kjer ni uporabna ali je ni mogoče razširiti. Postane, če je bila v resnici, predvsem plodonosna ideja, stalen in trajen del naše intelektualne oborožitve. Vendar nima več veličastnega, vse obetajočega dosega, neskončne gibčnosti očitne uporabnosti, ki jo je imela nekoč. Drugi zakon termodinamike ali načelo naravnega izbora ali pojem nezavedne motivacije ali organizacija produkcijskih sredstev ne razloži vsega, niti celo vsega človeškega, vendar še vedno razloži nekaj in naša pozornost se premakne k temu, da bi prepoznali,

kaj je ta nekaj, da bi se osvobodili iz kupa psevdoznanosti, ki jo je v prvem vzki-pu svoje slave, tudi povzročil.

Tega, ali to je ali ni dejansko dejstvo, kako so se razvili vsi osrednje pomembni znanstveni pojmi, ne vem. Toda gotovo se ta vzorec prilega pojmu kulture, okrog katerega je vzniknila celotna disciplina antropologije in katerega prevlada v tej disciplini se je vedno bolj in bolj ukvarjala z omejevanjem, podrobnim določa-njem, osredinjanjem in brzdanjem. Ravno to obrezanje pojma kulture na določeno velikost in s tem dejansko zagotavljanjem njegove nadaljnje pomembnosti, ne pa z njegovim spodkopavanjem, sta tista, katerima so – na več svojih načinov in iz njihovih več smeri – posvečeni vsi eseji spodaj. Vsi dokazujejo, včasih eksplikit-no, pogosteje pa zgolj skozi posebno analizo, ki jo razvijajo, zožen, specializiran in – tako si domišljam – teoretsko močnejši pojem kulture, da bi nadomestil znamenito »najbolj kompleksno celoto« E. B. Tylorja, za katero se mi zdi, pri čemer ni zanikana njena izvirna moč, da je dosegla točko, v kateri veliko več pri-kriva kot razkriva.

Pojmovno močvirje, v katerega lahko pelje tylorska vrsta *pot-au-feu* teoretiziranja o kulturi, je očitno v tistem, kar je še vedno eden od boljših splošnih uvodov v an-tropologijo, to je *Mirror for Man* Clydea Kluckhohna. Na nekih sedemindvajsetih straneh njegovega poglavja o tem pojmu Kluckhohnu uspe po vrsti definirati kul-turo kot: (1) »celoten način življenja ljudi«; (2) »družbeno zapuščino, ki jo posa-meznik pridobi od skupine«; (3) »način mišljenja, občutenja in verjetja«; (4) »povzetek obnašanja«; (5) »teorijo na strani antropologa o načinu, kako se skupi-na ljudi dejansko obnaša«; (6) »zakladnico skupnega fonda učenja«; (7) »mnostvo standardiziranih usmeritev k ponavljajočim se težavam«; (8) »naučeno obnaša-nje«; (9) »mehanizem za normativno uravnavanje obnašanja«; (10) »mnostvo tehnik za prilagoditev tako zunanjemu okolju kot drugim ljudem«; (11) »usedlino zgodovine«; in ko se obrne, morda v obupu, k primeram, kot zemljevid, kot sito in kot matrico. V soočenju s tako vrsto teoretične razpršitve je celo nekako ome-jen in ne popolnoma standarden pojem kulture, ki je vsaj interno koherenten in, še pomembneje, tak, ki ima pokazati opredeljiv argument (kot – če naj bomo poštene – ostro ugotavlja sam Kluckhohn), napredek. Eklekticism ne ovrže samega sebe zato, ker obstaja zgolj ena smer, v katero je koristno iti, temveč zato, ker obstaja tako mnogo smeri: nujno je izbrati.

Pojem kulture, ki ga zagovarjam in katerega koristnost poskušajo eseji spodaj do-kazati, je v bistvu semiotičen. Prepričan – skupaj z Maxom Webrom –, da je člo-vek žival, viseča v mrežah pomenjanja, ki jih je sam spletel, menim, da so te mre-že kultura, in da njena analiza torej ni eksperimentalna znanost v iskanju zakona, temveč interpretacijska v iskanju pomena. Eksplikacija je tista, ki jo iščem, razu-mevajoč družbene izraze na njihovi površini kot enigmatične. Toda ta razglas, nauk v enem stavku, sam potrebuje eksplikacijo.

II.

Operacionalizem kot metodološka dogma nikoli ni imel veliko smisla, kolikor zadeva družbene znanosti, in je razen za nekaj preveč dobro pometenih kotov – skinnerjevski behaviorizem, preverjanja inteligence itn. – zdaj povečini mrtev. Vendar je za vse to imel povedati pomembno poanto, ki – karkoli že utegnemo čutiti o poskusu definicije karizme ali alienacije v okviru operacij – ohranja neko moč: če želite razumeti, kaj je znanost, ne bi smeli pogledati predvsem njenih teorij ali njenih odkritij in gotovo ne tistega, kar o njej pravijo njeni apologeti; morali bi pogledati tisto, kar počnejo njeni praktiki.

Tisto, kar počnejo praktiki v antropologiji ali nekako družbeni antropologiji, je etnografija. In ravno razumevanje tega, kaj je etnografija ali natančneje, *kaj je početje etnografije*, je tisto, kar lahko naredimo za izhodišče za doajemanje, do kod seže antropološka analiza kot oblika vednosti. To – to je treba takoj reči – ni zadeva metod. Z enega gledišča, z gledišča učbenika – je početje etnografije vzpostavitev zveze, izbire informantov, transkripcije besedil, zagrabitve genealogij, preslikovanje polj, pisanje dnevnika itn. Vendar niso te stvari, tehnike in sprejeti postopki tisti, ki definirajo to podjetje. Tisto, kar jo definira, je vrsta intelektualnega prizadevanja, kakršna je: izdelana pustolovščina – če si izposodimo pojem od Gilberta Rylea – »debelega opisa«.

Ryleova razprava o »debelem opisu« je objavljena v dveh njegovih nedavnih esejih (zdaj ponatisnjenih v drugem zvezku njegovih *Collected Papers*), naslovljenih na splošno vprašanje, kaj, kot pravi on, počne »*Le Penseur*«: »Thinking and Reflecting« in »The Thinking of Thoughts«. Poglejmo si, pravi on, dva dečka, ki naglo krčita veki svojih desnih oči. Pri enem je to neprostovoljno trzanje, pri drugem zarotniški signal prijatelju. Ti dve gibanji sta kot gibanji istovetni: z zgolj gledišča jaz-sem-fotografski-aparat, »fenomenološkega« opazovanja, ne bi mogli reči, katero je bilo trzlaj in katero mežikanje ali dejansko, ali sta bili obe ali nobeno trzlaj ali mežikanje. Vendar pa je razlika, kakorkoli že je ni mogoče fotografirati, med trzlajem in mežikanjem ogromna: kot vsakdo, ki ni imel dovolj sreče in je vzel prvo za drugo, ve. Mežikavec sporoča in dejansko sporoča na povsem natančen in poseben način: (1) prostovoljno, (2) nekomu posebej, (3) da bi dal posebno sporočilo, (4) v skladu z družbeno vzpostavljenim kodom in (5) brez poznavanja ostanka družbe. Kot kaže Ryle, mežikavec ni naredil dveh stvari, skrčil svoje veke in pomežiknil, medtem ko je tisti, ki je trznil, naredil zgolj eno, krčil svoje veke. Krčenje vaših vek namenoma, ko obstaja javni kod, v katerem tako početje šteje za zarotniški signal, je mežikanje. To je vse, kar je o njem: drobec obnašanja, delček kulture in – *voilà!* – gesta.

To pa je kajpada zgolj začetek. Predpostavimo, nadaljuje on, da obstaja tretji deček, ki, »da bi zlobno zabaval svoje najboljše prijatelje«, parodira mežikanje prvega dečka kot amatersko, nerodno, očitno itn. On to počne kajpada na enak način, kot je mežikal drugi deček in trzal prvi: s krčenjem svoje desne veke. Vendar ta deček niti ne mežika niti trza: parodira nekoga drugega, ko poskuša zabavno parodirati mežikanje. Tudi tu obstaja družbeno vzpostavljen kod (on bo »mežikal« delavno, preveč očitno, morda bo dodal grimaso – običajno umetnijo klovna) in tako tudi nekaj sporoča. Toda zdaj v zraku ni zarota, temveč posmeh. Če drugi mislijo, da dejansko mežika, njegov projekt popolnoma odpove, čeprav z nekoliko drugačnimi rezultati, kot če mislijo, da mežika. Lahko gremo še dalje: negotov o svojih zmožnostih posnemanja, domnevni satirik lahko vadi na domu pred ogledalom; v tem primeru ne mežika, trza ali parodira, temveč vadi, čeprav je tisto, kar bi fotografski aparat, radikalni behaviorist ali vernik o protokolnih stavih zabeležili, to, da on zgolj hitro krči svojo desno veko kot vsi drugi. Možne so kompleksnosti, čeprav praktično ne brez konca, vsaj logično tako. Prvotni mežikavec bi lahko, na primer, dejansko prevarantsko mežikal, recimo, da bi zavajal nepoučene v domišljanje, da je bila v teku zarota, ko je dejansko ni bilo; v tem primeru se naši opisi tistega, kar parodist parodira in vaditelj vadi, kajpada ustrezno zamenjajo. Toda poanta je, da med tistim, kar Ryle imenuje »tanek opis« tistega, kar počne (hitro krči svojo desno veko) vaditelj (parodist, mežikavec, tisti, ki trza ...), in »debelim opisom« onega, kar počne (prakticira burlesko prijatelja, ki ponareja mežikanje, da bi nedolžnega zapeljal v razmišljanje, da je v teku zarota), leži predmet etnografije: slojevita hierarhija pomenljivih struktur, v okviru katerih so ustvarjeni, zaznani in interpretirani trzljaji, mežikanja, varljiva mežikanja, parodije, vadbe parodij in brez katerih (niti celo ničelne oblike trzljajev, ki so – *kot kulturna kategorija* – ravno toliko netrljaji, kot so mežikanja netrljaji) dejansko ne bi obstajali, ne glede na to, kaj bi kdo počel ali ne počel s svojimi vekami.

Kot mnoge majhne zgodbe, ki si jih oksfordski filozofi radi izmislijo sami zase, se vse to mežikanje, varljivo-mežikanje, burleska-varljivo-mežikanje, vadbena-burleska-varljivo-mežikanje utegne zdeti nekoliko umetelno. Da bi nekako dodal bolj empirično opazko, naj dam – ki pred njo premišljeno ni dodan sploh noben razlagalni komentar – ne neznačilen izvleček iz mojega terenskega dnevnika, da bi dokazal, da – kakorkoli izravnani za didaktične smotre – Ryleov primer predstavlja zgolj preveč natančno podobo nekakšnih nakopičenih struktur sklepanja in implikacije, skozi katere etnograf nenehno poskuša izbrati svojo pot:

»Francozi so [je povedal informant] prišli šele pravkar. Postavili so dvajset ali približno toliko majhnih trdnjav med tu, mestom, in ozemljem plemena Marmus-ha, gori v sredi gorovja, in jih umestili na štrline, da lahko nadzirajo podeželje. Toda kljub temu niso mogli zagotoviti varnosti, posebej ponoči, tako da čeprav se je za *mezrag*, trgovinski pakt, sistem predpostavljalo, da je legalno ukinjen, se je dejansko nadaljeval tako kot prej.

Neko noč, ko je bil tam, pri plemenu Marmusha Cohen (ki govori tekočo berbershino), sta prišla dva druga Juda, ki sta bila trgovca s sosednjim plemenom, da bi od njega kupila nekatere dobrine. Nekateri Berberi, iz še enega drugega sosednjega plemena, so poskušali vdreti v Cohenov tabor, vendar je s svojo puško ustrelil v zrak. (Tradicionalno Judom ni bila dovoljena nošnja orožja, vendar so bile v tem času stvari tako neurejene, da so ga mnogi vseeno nosili). To je privleklo pozornost Francozov in roparji so pobegnili.

Naslednjo noč so se kajpada vrnili, eden od njih se je preoblekel v žensko, ki je potrkala na vrata z nekakšno zgodbo. Cohen je bil sumničav in »je« ni hotel spustiti noter, toda drugi Judje so rekli: »Oh, vse je dobro, je zgolj ženska«. Tako so odprli vrata in noter se je zrinila cela skupina. Ubili so dva gostujoča Juda, Cohenu pa se je uspelo zabarikadirati v sosednjo sobo. Slišal je roparje, ki so načrtovali, da bi ga živega zažgali v trgovini, potem ko bi odstranili njegove dobrine, tako da je odprl vrata in – ko je divje mlatil okoli sebe s palico – uspel zbežati skozi okno.

Potem je odšel do trdnjave, da bi obvezal svoje rane, in se pritožil lokalnemu komandantu, nekemu kapetanu Dumariju, rekoč, da hoče svoj '*ar* – to je štirikratno ali petkratno vrednost trgovskega blaga, ki mu je bilo ukradeno. Roparji so bili iz plemena, ki se še ni podredilo francoski oblasti in je bilo do nje v odkritem upor, on pa je hotel pooblastilo, da gre s svojim *mezrag* imetnikom, Marmusha plemenskim *šejkom*, da bi pobral povračilo izgube, ki mu je pod tradicionalnimi pravili pripadalo. Kapetan Dumari mu uradno ni mogel dati dovoljenja za tako početje zaradi francoske prepovedi *mezrag* odnosa, vendar mu je dal besedno pooblastilo, rekoč: »Če te bodo ubili, je to tvoj problem«.

Tako so *šejk*, Jud in majhna spremljava oboroženih Marmushanov odšli deset ali petnajst kilometrov globoko na uporniško ozemlje, kjer seveda ni bilo nobenih Francozov, se plazili in zajeli pastirja plemena tatov in ukradli njegovo čredo. Drugo pleme jim je kmalu sledilo, jašeč na konjih, oboroženo s puškami in pripravljeno za napad. Toda ko so videli, kdo so bili »tatovi ovac«, so o zadevi bolje premislili in rekli: »Prav, se bomo pogovarjali«. Dejansko niso mogli zanikati, kaj se je zgodilo – da so nekateri od njihovih mož oropali Cohena in ubili dva obiskovalca – in niso bili pripravljeni začeti resen plemenski spor z Marmusha plemenom, ki bi ga prinesel ravs z vdirajočo stranko. Tako sta se dve skupini pogovarjali, pogovarjali in pogovarjali na ravnini med tisočimi ovac in se končno odločili za odškodnino petsto ovac. Dve oboroženi berberski skupini sta se potem postrojili na svojih konjih na nasprotnih koncih ravnine, z ovčjo čredo med njima in Cohen je, v svojem črnem plašču, cilindričnem klobuku in zmahedranih copatah sam odšel med ovce in eno za eno izbral s svojo lastno dobro hitrostjo najboljše za svoje plačilo.

Tako je Cohen dobil svoje ovce in jih odpeljal nazaj v pleme Marmusha. Francozi, zgoraj v svoji trdnjavi, so jih z določene oddaljenosti slišali prihajati (»Ba, ba, ba« je srečno rekel Cohen in priklical v spomin to podobo) in rekli: »Kaj za vraga je to?«. Cohen je rekel: »To je moj 'ar'«. Francozi niso mogli verjeti, da je dejansko storil, kar je rekel, da je storil in so ga obtožili, da je vohun za uporne Berbere, ga zaprli in vzeli njegove ovce. V mestu je njegova družina, ki o njem ni slišala tako dolgo časa, mislila, da je mrtev. Toda čez nekaj časa so ga Francozi spustili in se je vrnil domov, vendar brez svojih ovac. Potem je odšel k polkovniku v mestu, Francozu, odgovornemu za celo regijo, da bi se pritožil. Vendar je polkovnik rekel: »Glede te zadeve ne morem storiti ničesar. Ni moj problem«.

Če ga navedemo surovo, kot zapis v steklenici, ta odlomek sporoča, kot bi storil vsak podoben, podobno predstavljen, pošten smisel tega, kako veliko je vključeno v celo najbolj osnovne vrste etnografskega opisa – kako izjemno »debel« je. V končanih antropoloških spisih, vključno s tistimi, zbranimi tukaj, je to dejstvo – da je tisto, kar imenujemo naši podatki realno naša lastna konstrukcija konstrukcij drugih ljudi o tem, za kar njim in njihovim rojakom gre – zakrito zato, ker je večina tistega, kar potrebujemo, da bi dojeli neki posamezni dogodek, ritual, običaj, idejo ali česarkoli, namignjeno kot ozadnja informacija, preden je sama stvar neposredno preučena. (Celo razkritje, da se je ta majhna drama dogajala na visokih planotah osrednjega Maroka leta 1912 – in so jo tam ponovno pripovedovali leta 1968 – pomeni določitev velikega dela njenega našega razumevanja). S tem ni nič posebej narobe in to je vsakem primeru neizogibno. Vendar je vodilo k pojmovanju antropološkega raziskovanja kot precej bolj opazovalni in veliko manj interpretacijski dejavnosti, kot je v resnici. Natanko spodaj na dejstveni osnovi, trdi skali, kolikor kaj takega sploh obstaja, celotnega podjetja, že razlagamo in še slabše, razlagamo razlage. Mežikanje na mežikanje na mežikanje.

Analiza je torej razvrščanje struktur pomenjanja – tisto, kar je Ryle imenoval vzpostavljeni kodi, kar je nekoliko zavajajoč izraz, saj povzroči, da to podjetje zveni preveč podobno tistemu od uradnika za kodiranje, ko je veliko bolj podobno tistemu od literarnega kritika – in določanje njihovih družbenih podlag in tehtnosti. Tu, v našem besedilu, bi se tako razvrščanje začelo z razlikovanjem treh različnih okvirov interpretacijskih sestavin v tej situaciji, judovski, berberski in francoski in bi se potem nadaljevalo, da bi pokazalo, kako (in zakaj) je v tem času, na tem mestu, njihova soprisotnost ustvarila situacijo, v kateri je sistematično napačno razumevanje zreduciralo tradicionalno formo na družbeno farso. Kar je Cohenu in z njim celoti, starim vzorcem družbenih in ekonomskih odnosov, znotraj katerih je deloval, podstavilo nogo, je bila zmeda jezikov.

K temu preveč kompaktnemu aforizmu kot tudi k podrobnostim samega besedila se bom kasneje vrnil. Poanta je zdaj zgolj ta, da je etnografija debel opis. Tisto, s čimer je etnograf dejansko soočen – razen ko (kot mora kajpada početi) zasleduje bolj avtomatizirane rutine zbiranja podatkov – je mnogoterost kompleksnih pojmovnih struktur, od katerih so mnoge naložene ene na drugo ali prepletene druga z drugo, ki so hkrati nenavadne, neregularne in neeksplicitne in ki jih mora najprej nekako urediti in jim potem dati zadoščenje. In to velja za najbolj prizemljene ravni, ravni džungelskega terenskega dela njegove dejavnosti: za intervjuje informantov, opazovanje ritualov, izvajljanju sorodnih terminov, sledenju linijam lastništva, popisovanju gospodinjstev ..., pisanju njegovih dnevnikov. Početje etnologije je podobno poskušanju branja (v smislu »izgradnje branja«) rokopisa – tujega, obledelega, polnega izpustov, nekoherentnosti, sumljivih popravkov in tendencioznih komentarjev, vendar takega, ki ni napisan v konvencionaliziranem grafu zvokov, temveč v minljivih primerih oblikovanega obnašanja.

III.

Kultura, ta dokument dejanja, je torej javna kot burleskno mežikanje ali hlinjen razbojniški napad na ovce. Čeprav je ideacijska, ne obstaja v glavi nekoga; čeprav je nefizična, ni okultna bitnost. Brezmejna, ker je neskončna, razprava znotraj antropologije o tem, ali je kultura »subjektivna« ali »objektivna«, skupaj z vzajemnimi izmenjavami intelektualnih psov (»idealist!« - »materialist!«; »mentalist!« - »behaviorist!«; »impresionist!« - »pozitivist!«), ki jo spremljajo, je popolnoma zmotno razumljena. Ko se enkrat na človeško obnašanje gleda kot na (večino časa; *obstajajo* resnični trzljaji) simbolno dejanje – dejanje, ki, podobno tvorbi glasov v govoru, pigmentu na sliki, vrstici v pisanju ali tvorbi zvokov v glasbi, ima pomen – vprašanje o tem, ali je kultura vzorčno obnašanje ali okvir duha ali celo, ali je to dvoje nekako pomešano, izgubi smisel. Stvar, ki jo je treba vprašati o burlesknem trzljaju ali hlinjenem roparskem napadu na ovce, ni, kakšen je njun ontološki status. Je enak, kakršen je status skal na eni strani in sanj na drugi strani – to so stvari tega sveta. Stvar, ki jo je treba vprašati, je, kakšen je njihov pomen: kaj je tisto, posmeh ali izziv, ironija ali jeza, snobstvo ali ponos, kar je v njihovem pojavljanju in skozi njihovo delovanje rečeno.

To se utegne zdeti kot očitna resnica, vendar obstajajo številni načini, kako to skriti. En je domišljati si, da je kultura samozadostna »superorganska« realnost s svojimi lastnimi silami in cilji; to je, da jo postvarimo. Drug način je trditi, da sestoji iz grobega vzorca dogodkov obnašanja, za katere opazimo, da se dejansko zgodijo v tej ali drugi prepoznatni skupnosti; to je, da jo zreduciramo. Toda čeprav obe ti zmedi še vedno obstajajo in bosta nedvomno vselej z nami, je glavni vir teoretske zmede v sodobni antropologiji gledišče, ki se je razvilo kot odziv nanju in je trenutno zelo široko v veljavi – namreč da – če navedemo Warda Go-

odenougha, morda njegovega vodilnega zagovornika, »da je kultura [umeščena] v duh in srce ljudi«.

Različno imenovana kot etnoznanost, komponentna analiza ali kognitivna antropologija (terminološko opotekanje, ki zrcali globljo negotovost), ta šola mišljenja trdi, da je kultura sestavljena iz psiholoških struktur, s pomočjo katerih posamezniki ali skupine posameznikov vodijo svoje obnašanje. »Kultura družbe«, če spet navedemo Goodenougha, tokrat v odlomku, ki je postal *locus classicus* celotnega gibanja, »sestoji iz česarkoli, kar moramo vedeti ali verjeti, da bi delovali na način, ki je sprejemljiv za njene članke«. In iz tega gledišča, kaj je kultura, izvira gledišče, enako zatrzevano, kaj je njeno opisovanje – v celoti napisati sistematična pravila, etnografski algoritem, ki bo, če se mu sledi, omogočil tako delovanje, ki se bo izdajalo za domorodno. Tako je skrajni subjektivizem poročen z skrajnim formalizmom, s pričakovanim rezultatom: z izbruhom razprave glede tega, ali posamezna analiza (ki prihaja v obliki taksonomij, paradigem, tabel, dreves in drugih bistrournosti) zrcali tisto, kar domorodci »realno« mislijo ali je zgolj pametna simulacija, logično enakovredna, toda bistveno drugačna od tistega, kar mislijo.

Ker je lahko ta pristop na prvi pogled videti dovolj blizu pristopu, ki je razvit tu, da se z njim zamenjuje, je koristno biti ekspliciten glede tega, kaj ju ločuje. Če vzamemo, recimo – in za trenutek pustimo za seboj naše mežikanje in ovce – Beethovnov kvartet za domnevno precej poseben, vendar v te namene lepo ilustrativen primerek kulture, ga nihče ne bo – tako mislim – poistovetil z njegovo partituro, z večino in vednostjo, ki sta potrebni za njegovo igranje, z njegovim razumevanjem, ki ga imajo njegovi izvajalci ali poslušalci, niti, če poskrbimo, *en passant*, za redukcioniste in postvarjevalce, z njegovo posamezno izvedbo ali z neko skrivnostno bitnostjo, ki presega materialno eksistenco. »Nihče« je mogoče tu premočan izraz, saj vselej obstajajo zakrknjenci. Toda to, da je Beethovnov kvartet začasno razvita tonalna struktura, koherentno zaporedje modeliranega zvoka – z eno besedo, glasba – ne pa vednost ali verjetje nekoga o čemerkoli, vključno s tem, kako ga igrati, je predlog, v katerega bo po premisleku verjetno privolila večina ljudi.

Za igranje violine je nujno imeti nekatere navade, veščine, vednost in talente, biti v razpoloženju za igranje in (kot gre stara šala) imeti violino. Toda igranje violine ni niti navada, veščina, vednost itn. niti razpoloženje niti (pojem, ki se ga verniki v »materialno kulturo« oklepajo) violina. Za sklenitev trgovskega sporazuma v Maroku morate naredite nekatere stvari na določene načine (med drugim, prerezati, medtem ko pojete koransko arabščino, grlo jagnjetu pred zbranimi, neskaženimi odraslimi moškimi člani svojega plemena) in imeti nekatere psihološke značilnosti (med drugim, željo po oddaljenih stvareh). Toda trgovski sporazum ni niti rezanje grla niti želja, čeprav je dovolj realen, kot je odkrilo sedem krvnih soro-

dnikov našega Marmusha šejka, ko jih je ob neki prejšnji priložnosti usmrtil on sam, ko so Cohenu ukradli neki oguljen, v bistvi brezvreden ovčji kožuh.

Kultura je javna zato, ker je javen pomen. Ne morete mežikati (ali mežikanje parodirati), ne da bi vedeli, kaj šteje za mežikanje ali kako fizično krčiti svoje veke, in ne morete opraviti roparskega napada na ovce (ali ga hliniti), ne da bi vedeli, kaj pomeni ukrasti ovco in kako to praktično izvesti. Toda izpeljati iz takih resnic sklep, da je vedeti, kako mežikati, mežikanje in vedeti, kako krasti ovce, roparski napad na ovce, pomeni izdati tako globoko zmedo kot vzeti tanke opise za debele, poistovetiti mežikanja s krčenjem vek ali roparski napad na ovce z preganjanjem volnenih živali s pašnikov. Kognitivistična napaka – da kultura sestoji iz (če navedemo drugega predstavnika gibanja, Stephenja Tylerja) »mentalnih pojavov, ki jih je mogoče [on misli »bi jih morali«] analizirati s formalnimi metodami, podobnimi metodam matematike in logike« – je ravno tako uničujoča za učinkovito rabo tega pojma, kot so behavioristične in idealistične napake, ki naj bi jih zmotno načrtovala popraviti. Morda je, ker so njene napake bolj sofisticirane in njena izkrivljanja bolj prefinjena, celo bolj uničujoča.

Splošen napad na teorije zasebnosti pomena je že od zgodnjega Husserla in poznega Wittgensteina tako močno del sodobne misli, da ga tu ni treba še enkrat razviti. Kar je nujno, je glede njega uvid, da so novice o njem dosegle antropologijo in še posebej, da se je razjasnilo, da reči, da kultura sestoji iz družbeno vzpostavljenih struktur pomena, v okviru katerih ljudje počnejo take stvari kot signaliziranje zarot in pridruževanje le-tem in odzivanje nanje, ne pomeni reči nič več, da je to psihološki fenomen, značilnost duha nekoga, osebnosti, kognitivne strukture ali česarkoli že, kot reči, da je to tantrizem, genetika, progresivna oblika glagola, klasifikacija vin, zakon primerov ali pojem »pogojnega prekletstva« (kot je Westermarck definiral pojem '*ar*', v okviru katerega je Cohen vztrajal pri svojem zahtevku za škodo). Tisto, kar nam v prostoru, kot je Maroko, tistim, ki smo rasli mežikajoč druga mežikanja ali spremljali druge ovce, preprečuje dojeti, za kaj ljudem gre, ni nevednost glede tega, kako deluje kognicija (čeprav, še posebej, ker se domneva, da deluje med njimi tako, kot deluje med nami, bi to veliko pomagalo, da bi imeli manj tudi tega), kot pomanjkanje seznanjenosti z domišljjskim univerzumom, znotraj katerega so njihova dejanja znaki. Ker smo se sklicevali na Wittgensteina, ga je mogoče ravno tako navesti:

»Za nekatere ljudi pravimo ..., da so nam transparentni. Kajpada je pomembno, kar zadeva to opazko, da je lahko eno človeško bitje popolna enigma za drugo. Tega se naučimo, ko pridemo v tujo deželo s popolnoma tujimi tradicijami; in, kar je še več, celo glede na to, da obvladujejo jezik te dežele. Mi teh ljudi ne *razumemo*. (In to ne zato, ker ne vemo, kaj si povedo sami sebi). Ne moremo biti na isti nogi z njimi«.

IV.

Biti na isti nogi, posel, ki nas napravi živčne in ki nikoli ne uspe več kot oddaljeno, je tisto, iz česar sestoji etnografska raziskava kot osebno izkustvo; poskušajoč oblikovati temelje, na podlagi katerih si kdo vselej pretirano domišlja, da jih je tudi našel, to je tudi tisto, iz česar sestoji antropološko pisanje kot znanstveno prizadevanje. Ne prizadevamo si ali vsaj jaz si ne prizadevam bodisi postati domorodec (ki je v vsakem primeru kompromisna beseda) bodisi jih posnemati. Zdi se, da bi v tem našli neko poanto zgolj romantiki ali vohuni. Prizadevamo si, v širšem pomenu tega termina, v katerega je zajeto veliko več od govora, z njimi pogovarjati, to pa je zadeva, ki je veliko bolj težavna, in ne zgolj s tujci, kot se običajno priznava. »Če se zdi, da je govorjenje za nekoga drugega skrivnosten proces«, je pripomnil Stanley Cavell, »to utegne biti zato, ker se govorjenje *nekomu* ne zdi dovolj skrivnostno«.

Gledano na tak način je cilj antropologije povečanje univerzuma človeškega diskurza. To kajpada ni njen edini cilj – inštrukcija, zabava, praktični svet, moralni napredek in odkritje naravnega reda v človeškem obnašanju so drugi cilji; niti ni antropologija edina disciplina, ki ga zasleduje. Vendar je to cilj, kateremu je semiotični pojem kulture posebej dobro prilagojen. Kot prepleteni sistemi razložljivih znakov (kar bom, zanemarljivo provincialne rabe, imenoval simbole) kultura ni moč, nekaj, čemur je mogoče priložnostno pripisati družbene dogodke, obnašanja, institucije ali procese; je kontekst, nekaj, znotraj katerega jih je mogoče razumno – to je, debelo – opisati.

Znamenita antropološka prevzetost z (za nas) eksotiko – berberskimi konjeniki, judovskimi krošnarji, francoskimi legionarji – je torej v bistvu sredstvo za premeščanje dolgočasnega smisla seznanjenosti, s katerim se skrivnostnost naše lastne zmožnosti zaznavnega povezovanja drugega z drugim skriva pred nami. Ogledovanje običajnega na mestih, kjer prevzema nevajene oblike, ne pokaže, kot se je tako pogosto trdilo, svojevoljnosti človeškega obnašanja (ni nič posebej svojevoljnega, če se krajo ovac vzame v Maroku za predrznost), temveč stopnjo, v kateri se spreminja njen pomen v skladu z vzorcem življenja, v katerem se izoblikuje. Razumevanje kulture ljudi izpostavlja njihovo normalnost, ne da bi reduciralo njihovo posebnost. (Bolj kot mi uspe slediti tistemu, za kar gre Maročanom, bolj logični in bolj posamezni se mi zdijo). To jih naredi dostopne: ko jih postavimo v okvir njihove lastne banalnosti, to razrešuje njihovo nerazumljivost.

Ravno ta maneuver, na katerega se preveč priložnostno nanašamo kot »videti stvari z gledišča igralca«, preveč pikolovsko kot na »*verstehen* pristop« ali preveč tehnično kot na »znotrajkulturno analizo«, je tisti, ki tako pogosto vodi k pojmu, da je antropologija nekakšna vrsta bodisi branja duha z velike oddaljenosti bodisi fantaziranje na otoku ljudožercev, in tak, ki ga mora nekdo, ki mu je tesnobno pluti mimo razbitin ducata potopljenih filozofij, opravičiti z veliko mero skrbi. Nič ni bolj nujnega za razumevanje tega, kaj je antropološka interpretacija in za stop-

njo, v kateri *je* interpretacija, kot natančno razumevanje tega, kaj pomeni – in česar ne pomeni – reči, da morajo biti naše formulacije simbolnih sistemov drugih ljudi usmerjene na igralca.¹

Kar pomeni, je, da je treba opise berberske, judovske ali francoske kulture narediti v okvirih konstrukcij, za katere si domišljamo, da jih Berberi, Judje ali Francozi položijo na tisto, kar preživijo, formul, ki jih uporabljajo za definicijo tistega, kar se jim dogaja. Kar ne pomeni, je, da so sami taki opisi berberski, judovski ali francoski – to je, del realnosti, ki jo opazno opisujejo; so antropološki – to je, del razvijajočega se sistema znanstvene analize. Morajo biti oblikovani v okvirih interpretacij, katerim osebe posamezne kategorije podredijo svoje izkustvo, ker je to tisto, za kar izjavljajo, česa opisi so. Normalno ni nujno pokazati tako povsem izdelano, da je predmet preučevanja ena stvar in preučevanje le-tega druga. Dovolj jasno je, da fizični svet ni fizika in *Skeleton Key* k *Finnegan's Wake* ni *Finnegan's Wake*. Toda kot v preučevanju kulture analiza vdira v samo telo predmeta – to je, *začnemo z našimi lastnimi interpretacijami tistega, za kar gre našim informantom ali mislijo, da jim gre in jih potem sistematiziramo* – črta med (maroško) kulturo kot naravnim dejstvom in (maroško) kulturo kot teoretsko bitnostjo si prizadeva biti zabrisana. Še bolj zato, ker je slednja predstavljena v obliki opisa (maroških) pojmovanj vsega, od nasilja, časti, božanstva in pravičnosti do plemena, lastnine, pokroviteljstva in vodenja s stališča igralčevega očesa.

Skratka, antropološki spisi so sami interpretacije in za nameček interpretacije drugega in tretjega reda. (Po definiciji zgolj »domorodci« ustvarijo interpretacije prvega reda: to je *njihova* kultura).² So torej fikcije, fikcije v pomenu, da so »nekaj narejenega«, »nekaj ukrojenega« – izvirni pomen *fictio* – ne da so neresnične, nedejstvene ali zgolj »kot da« miselni eksperimenti. Da bi konstruirali na igralca usmerjene opise vpletenosti berberskega vodje, judovskega trgovca in francoskega vojaka drugega z drugim leta 1912 v Maroku, je to jasno domišljjsko dejanje, ki sploh ni tako drugačno od konstrukcije podobnih opisov, recimo, vpletenosti drugega z drugim francoskega zdravnika, njegove nespametne prešušne žene in njenega medlega ljubimca v Franciji 19. stoletja. V zadnjem primeru so igralci predstavljeni, kot da niso obstajali, in dogodki, kot da se niso zgodili, medtem ko so v prvem primeru predstavljeni kot dejanski ali kot da so bili taki. To je razlika, ki nikakor nima nizke pomembnosti; res je, natanko ta neka gospa Bovary ima

¹ Na kulturi, katere del je ona sama, in to vedno bolj, ni *moogoče* vaditi zgolj antropologijo drugih ljudi; to je dejstvo nedoumljive pomembnosti, vendar tako, ki ga bom, ker ustvarja nekaj zamotanih in precej posebnih težav drugega reda, za trenutek postavil ob stran.

² Težava z redom je spet kompleksna. Antropološka dela, utemeljena na drugih antropoloških delih (Levi-Straussova, na primer) so lahko kajpada dela četrtega ali višjega reda, informanti pa pogosto, celo običajno, ustvarijo interpretacije drugega reda – kar je postalo znano kot »domorodni modeli«. V pisnih kulturah, kjer se »domorodna« interpretacija lahko nadaljuje na višje ravni – v povezavi z Magrebom, moramo zgolj pomisliti na Ibn Khalduna; v povezavi z Združenimi državami na Margaret Mead – postanejo te zadeve res zapletene.

težavo pri njenem dojetanju. Toda pomembnost ni v dejstvu, da je bila njena zgodba ustvarjena, medtem ko je bila Cohenova zgolj zapisana. Okoliščine njune tvorbe in njune poante (če ne rečemo nič o načinu in kvaliteti) se razlikujejo. Toda ena je ravno toliko *fictio* – »izdelek« – kot druga.

Antropologi se niso vselej tako zavedali, kot bi se lahko, tega dejstva: da čeprav kultura obstaja na trgovskih postajah, gorskih trdnjavah ali lovu na ovce, antropologija obstaja v knjigi, članku, predavanju, muzejskemu prikazu ali včasih, dan današnji, na filmu. Zavedati se je, pomeni ugotoviti, da je ločnico med načini predstavljanja in bistveno vsebino nemogoče potegniti v kulturni analizi kot v slikarstvu in da se zdi, da to dejstvo, narobe, ogroža objektivni status antropološke vednosti s predlogom, da njen vir ni družbena realnost, temveč šolska umetelnost.

Dejansko je ne ogroža, temveč je grožnja prazna. Zahteva po pozornosti do etnografske razlage dejansko ne temelji na zmožnosti njenega avtorja, da zajame primitivna dejstva na oddaljenih mestih in jih prinese domov tako kot masko ali kip, temveč na stopnji, v kateri je zmožen razjasniti, kaj se dogaja na takih mestih, da bi zmanjšal zagonetnost – kakšne so manire ljudi na teh mestih? – katera neobičajna dejanja, ki vzniknejo iz neznanih ozadij, naravno povzročajo. To povzroča nekatere resne težave preverjanja, dobro – ali če je »preverjanje« premočna beseda za tako mehko znanost (jaz sam bi dal prednost »oceni«), kako lahko razločite boljšo razlago od slabše. Toda to je natanko njena odlika. Če je etnografija debel opis in etnografi tisti, ki opravljajo opisovanje, potem je odločujoče vprašanje za vsakršen njen dani primer, pa naj bo to duhovit terenski dnevnik ali monografija v obsegu Malinowskega, ali oddeli mežikanja od trzlajev in realna mežikanja od posnemovalnih. Ni nasprotovanje korpusu neinterpretiranih podatkov, korenito tankim opisom tisto, s katerim moramo meriti tehtnost naših razlag, temveč nasprotovanje moči znanstvene domišljije, da nas pripelje v stik z življenji tujcev. Ni vredno, kot je rekel Thoreau, hoditi po svetu, da bi šteli mačke v Zanzibaru.

V.

Ta predlog, da torej ni v našem interesu v človeškem obnašanju jemati barvo tistim lastnostim, ki nas zanimajo, preden ga začnemo preučevati, se je včasih stopnjeval v večjo zahtevo: namreč, da ker so to zgolj tiste lastnosti, ki nas zanimajo, se nam sploh ni treba posvečati, razen bežno, obnašanju. Kultura se najbolj učinkovito obravnava, tako gre argument, zgolj kot simbolni sistem (ključna besedna zveza je »v svoji lastnih okvirih«), z izločitvijo njenih prvin, s podrobno določitvijo notranjih odnosov med temi prvinami in potem z označitvijo celotnega sistema na nek splošen način – v skladu z jedrnimi simboli, okrog katerih je organizirana, podstatnimi strukturami, katerih površinski izraz je, ali ideološkimi načeli, na katerih temelji. Čeprav je to izrazita izboljšava »naucenega obnašanja« in pojmovanja, kaj je kultura, v smislu »mentalnih pojavov« in kaj je vir najbolj

močnih teoretičnih idej v sodobni antropologiji, se mi zdi, da ta hermetični pristop do stvari zaide v nevarnost (in da ga ta nevarnost vedno bolj in bolj prevzema) zaklepanja kulturne analize pred svojim lastnim predmetom, neformalno logiko aktualnega življenja. Malo je koristi, če pojem izmotamo iz pomanjkljivosti psihologizma, da bi ga zgolj takoj pahnili v pomanjkljivosti shematicizma.

Obnašanju je treba nameniti pozornost, in to z določeno mero natančnosti, saj ravno skozi tok obnašanja – ali, natančneje, družbeno dejanje kulturne oblike najdejo svojo artikulacijo. Najdejo jo kajpada tudi skozi razne vrste artefaktov in razna stanja zavesti, toda ta izpeljejo svoj pomen iz vloge, ki jo igrajo (Wittgenstein bi rekel njihove »rabe«) v potekajočih vzorcih življenja, ne iz kakršnegakoli intrinzičnega odnosa, v katerem so drug z drugim. To je tisto, kar so počeli Cohen, šejk in kapetan Dumari, ko so se spotikali ob ciljih drug drugega – zasledovanju trgovine, branjenju časti, vzpostavljanju prevlade – kar je ustvarilo našo pastoralno dramo, in to je tisto, »o« čemer je torej drama. Karkoli že ali kjerkoli že utegnejo biti simbolni sistemi »v svojih lastnih okvirih«, mi dobimo empirični dostop do njih s preiskovanjem dogodkov, ne z urejevanjem abstraktnih bitnosti v enotne vzorce.

Nadaljnja posledica tega je, da koherenca ne more biti glavni test za veljavnost kulturnega opisa. Kulturni sistemi morajo imeti minimalno stopnjo koherence, sicer jih ne bi imenovali sistemi; in, z opazovanjem, imajo normalno še veliko več. Vendar ni nič tako koherentno kot paranoidna zabloda ali zgodba sleparja. Moč naših interpretacij ne more temeljiti, kar zdaj tako pogosto počnejo, na tesnosti, s katero so povezane skupaj, ali z zatrjevanjem, s katerim se dokazujejo. Nič ni naredilo več – tako mislim – za diskreditacijo kulturnih analiz kot konstrukcija nezgrešljivih opisov formalnega reda, v katerih obstoj nihče ne more povsem verjeti.

Če je antropološka interpretacija konstrukcija branja tistega, kar se dogaja, potem ločiti jo od tistega, kar se dogaja – od tistega, kar v tem času ali na tem mestu posebni ljudje povedo, kaj počnejo, kaj njim počne celotno opravilo sveta – pomeni ločiti jo od njenih uporab in jo izprazniti. Dobra interpretacija česar koli – pesmi, osebe, zgodovine, rituala, institucije, družbe – nas odpelje v srce tistega, česar interpretacija je. Ko tega ne počne, temveč nas namesto tega vodi nekam drugam – v občudovanje njene lastne elegance, bistroumnosti njenega avtorja ali lepote evklidovskega reda – utegne imeti svoje intrinzične očarljivosti, vendar je nekaj drugega, kar zahteva naloga pri roki – ugotoviti, o čem je vsa ta kolobocija z ovci.

Kolobocija z ovci – hlinjena kraja le-teh, reparacijski prenos le-teh, njihova politična zaplemba – je (ali je bila) v bistvu družbeni diskurz, čeprav – kot sem predlagal prej – diskurz v večjem številu jezikov in ravno toliko v dejanjih kot v besedah.

Ko je Cohen zahteval svoj *'ar*, se je zaklinjal na trgovski sporazum; šejk je, priznavajoč to zahtevo, izzval pleme krivcev; ko je sprejelo odgovornost, je pleme krivcev plačalo odškodnino; Francozi, ker jih je bilo strah to razjasniti šejkom in enako tudi krošnjarjem, ki so tu upravljali z zadevami, so pokazali imperialno roko. Kot v vsakem diskurzu, kod ne določa obnašanja in za tisto, kar je bilo dejansko rečeno, ni nujno, da je bilo. Cohen se lahko ne bi – glede na njegovo nelegitimnost v očeh protektorata – odločil vztrajati pri svoji zahtevi. Šejk bi jo lahko zaradi podobnih razlogov zavrnil. Pleme krivcev, ki se še vedno upira francoski oblasti, bi se lahko odločilo, da bi štelo roparski napad za »realen« in bi se bojevalo, ne pa pogajalo. Francozi, če bi bili bolj *habile* in manj *dur* (kakršni so pod gosposkim vodenjem maršala Lyauteyja kasneje dejansko postali), bi Cohenu lahko dovolili, da obdrži svoje ovce, mežikajoč – kot rečemo – za nadaljevanje trgovskega vzorca in njegove omejitve na njihovo oblast. Obstajajo pa tudi druge možnosti: Marmushani bi lahko šteli francosko dejanje za preveliko žalitev, da bi jo prenesli in bi se sami razklali; Francozi bi lahko poskusili ne le trdno prijeti Cohena, temveč tudi samega šejka bolj ukloniti; Cohen pa bi lahko sklenil, da med odpadnimi Berberi in vojaki *beau geste* vodenje trgovine v visokogorju Atlas ni več vredno truda in stroškov in bi se umaknil k boljše upravljanim mejam mesta. To se je res bolj ali manj zgodilo nekoliko kasneje, ko se je protektorat pomaknil k pravi suverenosti. Toda poanta tu ni opisati, kaj se je ali se ni zgodilo v Maroku. (Ta preprosti dogodek lahko razširimo na neznanske kompleksnosti družbenega izkustva). To pomeni dokazovati, iz česa sestoji del antropološke interpretacije: slediti krivulji družbenega diskurza; fiksirati jo v obliko, ki jo je mogoče preiskovati.

Etnograf »vpisuje« družbeni diskurz; *ga zapisuje*. S takim početjem ga spremeni iz minljivega dogodka, ki obstaja zgolj v svojem lastnem trenutku pojavljanja, v razlago, ki obstaja v svojih zapisih in jo je mogoče znova konzultirati. Šejk je dolgo mrtev, ubit v procesu, kot so ga imenovali Francozi, »pacifikacije«; kapetan Dumari, tisti, ki ga je pacificiral, živi, umaknjen k svojim suvenirjem, na jugu Francije, Cohen pa je zadnje leto, delno kot begunec, delno kot romar, delno kot umirajoči patriarh, odšel »domov« v Izrael. Toda tisto, kar so si – v mojem razširjenem pomenu – »povedali« drug drugemu na visokoravni Atlas pred šestdesetimi leti, je – daleč od popolnosti – ohranjeno za preučevanje. »Kaj«, se sprašuje Paul Ricoeur, od katerega je ta celotna ideja zapisa dejanja sposojena in nekako zasukana, »fiksira pisanje?«

»Ne dogodek govorjenja, temveč 'rečeno' govorjenja, kjer pod 'rečenim' govorjenja razumemo tisto intencionalno povnanjenje, ki je konstitutivno za cilj diskurza, zahvaljujoč kateremu *sagen* – govorjenje – želi postati *Aus-sage* – izjava, izjavljeno. Skratka, tisto, kar napišemo, je *noema* [»misel«, »vsebina«] govorjenja. Je pomen govornega dogodka, ne dogodek kot dogodek«.

To ni samo na sebi v polnem pomenu »rečeno« – če se oksfordski filozofi zatekajo k majhnim zgodbam, se fenomenološki filozofi zatekajo k dolgim stavkom, vendar nas vseeno privede do natančnejšega odgovora na naše tvorno vprašanje: »Kaj dejansko dela etnograf« – piše on.³ Tudi to se utegne zdeti manj kot prese-netljivo odkritje in nekomu, ki mu je znana trenutna »literatura«, nesprejemljivo odkritje. Toda standarden odgovor na naše vprašanje je: »On opazuje, zapisuje, analizira« – nekakšna vrsta *veni, vidi, vici* pojmovanje te zadeve – to utegne imeti bolj poglobljene posledice, ki so na prvi pogled vidne, od katerih ni najmanj pomembna, da razlikovanje teh treh faz iskanja vednosti normalno ne utegne biti dejansko možno; in res, kot avtonomne »operacije« dejansko lahko ne obstajajo.

Položaj je celo bolj kočljiv, ker – kot je bilo že opaženo – tisto, kar zapisujemo (ali ne poskušamo zapisati), ni grob družbeni diskurz, katerega – razen zelo obrobno ali zelo posebno, nismo igralci, nimamo do njega neposrednega dostopa, temveč zgolj do tistega njegovega malega dela, k razumevanju katerega nas lahko privedejo naši informanti.⁴ To ni tako usodno, kot zveni, ker dejansko niso vsi Krečani lažnivci in ni nujno vedeti vsega, da bi razumeli nekaj. Vendar stori, da se zdi pogled na antropološko analizo kot na pojmovno manipulacijo odkritih dejstev, kot na logično rekonstrukcijo zgolj realnosti, precej šepav. Razložiti simetrične kristale pomena, očiščene materialne kompleksnosti, v katere so bili umeščeni in potem pripisati njihovo eksistenco avtogenim načelom reda, univerzalnim lastnostim človekovega duha ali obsežnim, apriornim *Weltanschauungen*, je hliniti znanost, ki ne eksistira in domišljati si realnost, ki je ni mogoče najti. Kulturna analiza je (ali bi morala biti) ugibanje pomenov, ocenjevanje ugibanj in izpeljava pojasnjevalnih sklepov iz boljših ugibanj, ne pa odkrivanje Kontinenta Pomena in planiranje njegove breztelesne krajine.

VI.

Torej obstajajo tri značilnosti etnografskega opisa: je interpretacijski; tisto, kar je interpretacijsko, je tok družbenega diskurza; in vpletena interpretacija sestoji iz poskusa reševanja »rečenega« takega diskurza iz minljivih okoliščin in njegovo fiksiranje v skrbno pregledljivih terminih. *Kula* je odšla ali je spremenjena, toda v vsakem primeru *The Argonauts of the Western Pacific* ostajajo. Vendar obstaja

³ Ali, spet, natančneje, »vpiše«. Večino etnografije gre dejansko najti v knjigah in člankih, ne pa v filmih, posnetkih, muzejskih prikazih ali v čemerkoli že; toda celo v njih so kajpada fotografije, risbe, diagrami, tabele itn. Samozavedanje o načinih predstavljanja (da ne govorimo o eksperimentih znotraj njih) je zelo odsotno iz antropologije.

⁴ Kolikor je okrepil impulz antropologa, da se sam vplete v svoje informante kot osebe, ne pa kot predmete, je pojem »opazovanja udeleženca« dragocen pojem. Toda do stopnje, v kateri je antropologa vodil k temu, da zapre pred svojim glediščem zelo posebno, kulturno, v oklepaj postavljeno naravo svoje lastne vloge in da si sebe domišlja kot nekaj več kot zainteresiranega (v obeh smislih te besede) gosta, je naš najmočnejši vir slabe vere.

poleg tega četrta značilnost takega opisa, vsaj kolikor ga prakticiram jaz sam: je mikroskopski.

To ne pomeni reči, da ne obstajajo zelo obsežne antropološke interpretacije celotnih družb, civilizacij, svetovnih dogodkov itn. Res je, ravno taka razširitev naših analiz na širše kontekste je tista, ki jih – poleg njihovih teoretskih implikacij – priporoča splošni pozornosti in upravičuje njihovo našo konstrukcijo. Nikogar dejansko nič več ne skrbi, niti celo Cohena (dobro ... morda Cohena) o tistih ovcah kot takih. Zgodovina utegne imeti svoje nevsiljive točke obrata, »velik hrup v majhni sobi«, toda ta majhen niz ponavljajočih se dogodkov ali dejanj gotovo ni bil ena od njih.

To pomeni zgolj reči, da antropolog značilno pristopa k takim širšim interpretacijam in bolj abstraktnim analizam iz smeri pretirano razširjenih seznanjenosti s skrajno malimi zadevami. Sooča se z istimi velikimi realnostmi, s katerimi se drugi – zgodovinarji, ekonomisti, politični znanstveniki, sociologi – soočajo v bolj usodnih okvirih: Močjo, Spremembo, Vero, Zatiranjem, Delom, Strastjo, Oblastjo, Lepoto, Nasiljem, Ljubeznijo, Prestižem; vendar se on z njimi sooča v dovolj nejasnih kontekstih – mestih kot so Marmusha in življenji, kakršno je Cohenovo – da od njih vzame veliko črko. Vse te preveč človeške stalnosti, »one velike besede, ki nas vse prestrašijo«, v takih domačih kontekstih privzamejo domačo obliko. Vendar je to natanko prednost. V svetu obstaja že dovolj globin.

Vendar preko težave, kako priti od zbirke etnografskih miniaturn v redu naše zgodbe o ovcah – sortimenta pripomb in anekdot – k kulturnim krajinam nacije, epohe, kontinenta ali civilizacije v redu trdnjavskega obzidja, ni zlahka preiti z nejasnimi namigi na vrline konkretnosti in prizemljenega duha. Za znanost, rojeno v indijanskih plemenih, na pacifiških otokih in afriških družinskih starodavnih prednikih, in ki se so je torej polastile velike ambicije, je to postala metodološka težava in to taka težava, ki so jo povečini slabo obvladovali. Modeli, ki so jih sami antropologi izdelali, da bi upravičili svoj premik od lokalnih resnic k splošnim vizijam, so bili dejansko ravno tako odgovorni za spodkopavanje tega prizadevanja, kot tisto, kar so si bili njihovi kritiki – sociologi, obsedeni z velikostjo vzorcev, psihologi z merami ali ekonomisti z agregati – zmožni izmisliti proti njim.

Od teh modelov, sta bila glavna dva: »mikrokozmični« model Jonesville-je-ZDA in model »naravnega eksperimenta« Velikonočni-otoki-so-testni primer. Bodisi nebesa v zrnu peska ali oddaljenejša možnost.

Jonesville-je-Amerika je zapisal majhno (ali Amerika-je-Jonesville je zapisal veliko) zmoto, je tako očitno tak model, da je edina stvar, ki terjaja pojasnilo, to, kako se je ljudem posrečilo vanj verjeti in da so od drugih pričakovali, da bodo vanj verjeli. Pojmovanje, da lahko najdemo bistvo nacionalnih družb, civilizacij, velikih religij ali česarkoli že povzeto in poenostavljeno v tako imenovanih »značilnih« malih mestih in vaseh, je otipljiv nesmisel. Tisto, kar najdemo v malih mestih in vaseh, je (žal) življenje malih mest ali vasi. Če bi lokalizirane, mikroskop-

ske študije bile dejansko odvisne za svojo večjo pomembnost od take premise – da so zajele veliki svet v malem – potem ne bi imele nobene relevance.

Vendar kajpada niso odvisne. Mesto študije ni predmet študije. Antropologi ne preučujejo vasi (plemen, mest, sosesčin ...), preučujejo v vaseh. Lahko preučujete različne stvari na različnih mestih in nekatere stvari – na primer, kaj kolonialna prevlada naredi vzpostavljenim okvirom moralnega pričakovanja – lahko najboljše preučujete v omejenih lokalnostih. Vendar to ne naredi mesta za tisto, kar preučujete. V oddaljenih provincah Maroka in Indonezije sem se spoprijemal z istimi vprašanji, s katerimi so se spoprijemali drugi znanstveniki družbe v bolj osrednjih lokacijah – na primer, kako pride do tega, da so najbolj vztrajne zahteve moških po humanosti postavljene v poudarjanje skupinske časti? – in s približno enako prepričevalnostjo. Lahko dodamo neko razsežnost – tako, ki je zelo potrebna v zdajšnji klimi ujemi-in-razreši družbene znanosti, vendar je to vse. Obstaja neka vrednost, če boste nenehno govorili o izkoriščanju množic, ko ste videli javanskega zakupnika, ki je zemljo spremenil v tropski nalive ali maroškega krojača, ki olepšuje kaftane ob luči dvajsetvatne žarnice. Toda pojmovanje, da vam to da stvar v celoti (in vas dvigne na neko raven moralne prednosti, s katere lahko gledate navzdol na etično manj privilegirane), je ideja, ki bi jo lahko verjetno gojil zgolj nekdo, ki predolgo živi v divji puščavi.

Pojmovanje »naravnega laboratorija« je bilo enako škodljivo, ne zgolj zato, ker je analogija zmotna – kakšna vrsta laboratorija je to, kjer ni mogoče manipulirati z *nobenim* parametrom? – temveč zato, ker vodi k pojmovanju, da so podatki, izpeljani iz etnografskih študij, čistejši ali najbolj osnovni ali bolj trdni ali manj pogojeni (najbolj favorizirana beseda je »elementarni«) od tistih, izpeljanih iz drugih vrst družbenega raziskovanja. Velika naravna variacija kulturnih form ni kajpada zgolj velik (in uničujoč) vir antropologije, temveč tudi podlaga za njeno najglobljo dilemo: kako tako variacijo uskladiti z biološko enotnostjo človeške vrste? Vendar to ni, niti metaforično, eksperimentalna variacija, ker se kontekst, znotraj katerega se pojavlja, spreminja skupaj z njo in ni mogoče (četudi obstajajo tisti, ki to poskušajo) osamiti y-psilone od x-ov, da bi napisali pravo funkcijo.

Znamenite študije, ki domnevno kažejo, da je bil Ojdipov kompleks prisoten že davno pri Trobriandih, spolne vloge so bile obrnjene pri plemenu Tchambuli, Pueblo Indijanci pa niso bili agresivni (to so značilnosti, ki so bile vse negativne – »vendar ne na Jugu«), niso – kakršnakoli že utegne ali ne utegne biti njihova empirična veljavnost, »znanstveno preverjene in potrjene« hipoteze. To so interpretacije ali zmotne interpretacije, kot vse druge, in poskus, da bi jih oblekli v avtoriteto fizičnih eksperimentov, ni nič drugega kot metodološko roko-hitrstvo. Etnografska odkritja niso privilegirana, so zgolj posamezna: druga dežela, o kateri smo slišali. Imeti jih za karkoli več (*ali karkoli manj*) od tega, izkrivlja tako ta odkritja kot njihove implikacije, ki so veliko globlje od zgolj primitivnosti za družbeno teorijo.

Druga dežela, o kateri smo slišali: razlog, da imajo razvlečeni opisi oddaljenih roparskih napadov na ovce (in res dober etnograf bo šel v to, kakšne vrste ovac so to bile) splošno pomembnost, je, da sociološkemu duhu predstavljajo utelešeno snov, s katero se je treba hraniti. Pomembna stvar o teh odkritjih antropologa je njihova kompleksna specifičnost, njihova nadrobnost. Ravno ta vrsta gradiva, ki ga ustvarjajo dolgoročne, v glavnem (čeprav ne zgolj) kvalitativne, zelo participativne in domala obsedeno fino prečesane študije polja v omejenih kontekstih, je tista, ki mega pojmom, s katerimi je okužena sodobna družbena znanost – legitimnost, modernizacija, integracija, spopad, karizma, struktura, ... pomen – lahko da nekakšno vrsto občutljive aktualnosti, ki omogoča, da razmišljamo ne le realistično in konkretno o njih, temveč, kar je bolj pomembno, ustvarjalno in domišljjsko z njimi.

Metodološka težava, ki ga predstavlja mikroskopska narava etnografije, je tako realna kot kritična. Vendar se ne razreši, če obravnavamo oddaljeno lokalnost kot svet v čajni skodelici ali kot sociološki ekvivalent parne komore. Treba jo je razrešiti – ali vsekakor primerno držati v pristanu – z ugotovitvijo, da so družbena dejanja komentarji o več kot le o samih sebi; da tisto, od koder prihaja interpretacija, ne določa, kam jo je mogoče spodbuditi, da gre. Mala dejstva govorijo velikim vprašanjem, mežikanja epistemologiji ali roparski napadi na ovce revoluciji, ker so za to narejeni.

VII.

Kar nas končno pripelje k teoriji. Greh iz navade interpretacijskih pristopov k čemerkoli – literaturi, sanjam, simptomom, kulturi – je, da si prizadevajo upirati ali da so prežeti z upiranjem pojmovni artikulaciji in da bi se tako izognili sistematičnim načinom ocenjevanja. Vi bodisi dojemate interpretacijo ali pa je ne dojemate, vidite njeno poanto ali ne, je sprejemate ali pa ne sprejemate. Ujeta v neposrednost svoje lastne podrobnosti je predstavljena kot samopotrjujoča se ali, še slabše, kot tista, ki jo potrjujejo domnevno razvite občutljivosti osebe, ki jo predstavlja; vsak poskus, uliti tisto, kar pravi, v okvir, ki je drugačen od njenega lastnega, se šteje za travestijo – kot – kar je najbolj resen antropologov termin za moralno zlorabo – etnocentrična.

Za polje študija, ki vendar boječe (čeprav jaz sam sploh ne omahujem glede te zadeve) za samega sebe zatrjuje, da je znanost, to preprosto ne bo šlo. Ni nobenega razloga, zakaj naj bi bilo pojmovno strukturo kulturne interpretacije kakorkoli manj mogoče izraziti in da je tako manj podvržena eksplicitnim kanonom ocenitve kot, recimo, interpretacija biološkega opazovanja ali fizikalnega eksperimenta – nobenega razloga, razen da so okviri, v katere je mogoče uliti take formulacije, če že ne popolnoma neobstoječi, pa zelo blizu tega. Omejeni smo na dobrikanje teorijam, ker nimamo moči, da bi jih izrekli.

Hkrati je treba dopustiti, da so številne značilnosti kulturne interpretacije, ki naredijo, da je njen teoretični razvoj več kot običajno težaven. Prva je potreba, da teorija ostaja precej blizu tlom, kot si prizadeva biti primer v znanostih, ki so se bolj zmožne odreči domišljjski abstraktnosti. V antropologiji si prizadevajo biti učinkoviti zgolj kratki poleti logičnega sklepanja; daljši si prizadevajo zaspati v logičnih sanjah, akademskih zagonetkah s formalno simetrijo. Celotna poanta semiotičnega pristopa do kulture je, kot sem rekel, da nam pomaga pridobiti dostop do pojmovnega sveta, v katerem naši subjekti živijo tako, da se mi lahko, v nekem razširjenem pomenu te besede, z njimi pogovarjamo. Napetost med vlečno silo te potrebe po vdoru v neznan univerzum simbolnega dejanja in zahtevami tehničnega napredka v teoriji kulture, med potrebo dojetja in potrebo analize, je – kot rezultat – tako nujno velika kot v bistvu neodstranljiva. Res je, dalje gre teoretični razvoj, globlja postaja napetost. To je prvi pogoj za kulturno teorijo: ni svoj lastni gospodar. Ker je neločljiva od neposrednosti, ki jih predstavlja debel opis, je njena svoboda, da se oblikuje v okvirih svoje notranje logike, precej omejena. To, kakšna je splošnost, ki jo načrtuje doseči, raste iz občutljivosti njenih razlikovanj, ne iz zamaha njenih abstrakcij.

Iz tega pa izhaja posebnost načina – kot preprosta zadeva empiričnega dejstva – kako naša vednost kulture, ... kultur, ... neke kulture, ... raste: v skrajnih kratkih naporih. Raje kot da bi sledila dvigajoči se krivulji kumulativnih odkritij, kulturna analiza razpade v nepovezano vendar koherentno zaporedje drznejših in drznejših jurišev. Študije gradijo na drugih študijah, ne v pomenu, da poprimejo, kjer druge študije nehajo, temveč v pomenu, da se – boljše informirane in boljše konceptualizirane – globlje potopijo v iste stvari. Vsaka resna kulturna analiza se začne s čistim začetkom in se konča tam, kamor ji uspe priti, preden izčrpa svojo intelektualno gonilno silo. Prej odkrita dejstva so mobilizirana, prej razviti pojmi uporabljeni, prej izoblikovane hipoteze preizkušane, toda gibanje ne gre od že dokazanih teoremov k novo dokazanim; gre od nerodnega tavanja glede najbolj elementarnega razumevanja k podprti trditvi, da smo to dosegli in presegli. Študija je napredek, če je bolj ostra – karkoli že to utegne pomeniti – od tistih pred njo, vendar manj stoji na njihovih ramenih, kot – izzvana in izzivajoča – poteka ob njihovi strani.

Zaradi tega razloga, med drugimi, se je esej, bodisi na tridesetih bodisi na tristostranah, zdel naravni žanr, v katerem gre predstaviti kulturne interpretacije in teorije, ki jih podpirajo, in zakaj, če iščemo sistematične razprave na tem polju, smo tako hitro razočarani, še bolj, če jih najdemo. Tu so redki celo inventarni članki in so nekako stežka kaj več kot bibliografsko zanimivi. Glavni teoretični prispevki ne ležijo zgolj v posebnih študijah – to velja domala za vsako polje – temveč jih je zelo težko odmisлити od takih študij in povezati v karkoli, kar bi lahko imenovali »kulturna teorija« kot taka. Teoretične formulacije lebdiyo tako nizko nad interpretacijami, ki jih vodijo, da nimajo veliko smisla ali zadržijo veliko zanimanja ločeno od njih. To je tako ne zato, ker niso splošne (če niso splošne, niso teoretič-

ne), temveč zato, ker se – izrečene neodvisno od njihovih uporab – zdijo bodisi splošna mesta ali prazne. Mi lahko – in to je dejstvo, kako polje pojmovno napreduje – zavzamemo črto teoretičnega napada, razvitega v povezavi z eno vajo v etnografski intepretaciji in njeno uporabo v drugi ter jo porinemo k večji natančnosti in širši relevanci, vendar ne moremo napisati »Splošna Teorija Kulturne Interpretacije«. Ali pa to vsekakor lahko naredimo, vendar se zdi, da je v tem le malo koristi, ker bistvena naloga izgradnje teorije tu ni kodifikacija abstraktnih regularnosti, temveč omogočiti debel opis, ne posplošiti čez primere, temveč posplošiti znotraj njih.

Posplošitev znotraj primerov se običajno imenuje, vsaj v medicini in globinski psihologiji, klinično sklepanje. Rajše kot da bi začelo z množtvom opazovanj in jih poskušalo subsumirati pod vodilno pravilo, se tako sklepanje začne z množtvom (domnevnih) označevalcev in jih poskuša umestiti znotraj intelegibilnega okvira. Mere ustrezajo teoretičnim napovedim, toda simptomi (celo tedaj, ko so merjeni) so skrbno pregledani glede na teoretične posebnosti – to je, so diagnosticirani. V preučevanju kulture označevalci niso zgolj simptomi ali svežnji simptomov, temveč simbolna dejanja ali svežnji simbolnih dejanj, cilj pa ni terapija, temveč analiza družbenega diskurza. Toda način, kako je teorija uporabljena – da bi iz jazbi-ne izgnali neočitno pomembnost stvari – je enak.

Tako smo privedeni k drugemu pogoju kulturne teorije: ni – vsaj ne v strogem pomenu te besede – napovedovalna. Diagnostik ne napoveduje ošpic; odloča se, da jih nekdo ima, ali v najboljšem primeru *anticipira*, da jih bo kdo precej hitro dobil. Toda ta omejitev, ki je dovolj realna, je bila običajno tako zmotno razumljena kot pretirana, ker so jo vzeli, kot da pomeni, da je kulturna interpretacija zgolj *post facto*: da – tako kot kmet v stari zgodbi, najprej napravimo luknje v ograji in potem okrog njih naslikamo bikova očesa. Težko je zanikati, da je okrog nas velik del tovrstnih stvari, nekatere celo na vidnih mestih. Treba pa je kajpada zanikati, da je to neizogiben izid kliničnega pristopa do uporabe teorije.

Res je, da je v kliničnem slogu teoretične formulacije konceptualizacija usmerjena k nalogi tvorjenja interpretacij zadev, ki so že pri roki, ne k projekciji izidov eksperimentalnih manipulacij ali k izpeljavi prihodnjih stanj determiniranega sistema. Vendar to ne pomeni, da mora teorija zgolj ustrezati (ali, bolj previdno, ustvarjati tehtne interpretacije) preteklih realnosti; mora tudi preživeti – intelektualno preživeti – prihajajoče realnosti. Čeprav izoblikujemo našo interpretacijo izbruha mežikanja ali primerek roparskega napada na ovce po njunem pojavljanju, včasih zelo kasneje, morajo biti teoretični okviri, v katerih je taka interpretacija narejena, zmožni še naprej prinašati branljive interpretacije, ko v pogled priplavajo novi družbeni pojavi. Čeprav nekdo začne sleherno prizadevanje za debele opise onstran očitnega in površinskega, iz stanja splošne osuplosti glede tega, kaj za hudiča se dogaja – in poskuša najti svojo oporo – ne začne (ali ne bi smel) začeti intelektualno praznih rok. Teoretične ideje niso v vsaki študiji ustvarjene popol-

noma na novo; kot sem rekel, so privzete iz drugih, z njo povezanih študij in v tem procesu prečiščene, nanešene na nove interpretacijske težave. Če nehalo biti koristne glede na take težave, merijo na to, da se nehalo uporabljati in so bolj ali manj opuščene. Če so še naprej koristne, zaženejo kvišku nova razumevanja, so še dalje dodelane in se še naprej uporabljajo.⁵

Tako gledišče, kako teorija deluje v interpretacijski znanosti, predlaga, da se razlika, vsekakor relativna, ki se pojavlja v eksperimentalnih ali opazovalnih znanostih med »opisom« in »razlago«, zdi tu kot razlika, še bolj relativna, med »vpisom« (»debelim opisom«) in »specifikacijo« (»diagnozo«) – med zapisom, kakšen pomen imajo posamezna družbena dejanja za igralce, katerih dejanja so, in pojasnitvijo, tako eksplicitno, kolikor je le mogoče, kaj tako pridobljena vednost kaže o družbi, v kateri je odkrita in – onstran tega – o družbenem življenju kot takem. Naša dvojna naloga je razkriti pojmovne strukture, ki oblikujejo dejanja naših subjektov, »rečeno« družbenega diskurza, in zgraditi sistem analize, v okviru katerega se bo tisto, kar je generično tem strukturam, tisto, kar sodi vanje zato, ker so to, kar so, izstopalo iz drugih določil človeškega obnašanja. V etnografiji je dolžnost teorije preskrbeti slovar, v katerem je mogoče izraziti tisto, kar ima povedati simbolno dejanje o samem sebi – to je, o vlogi kulture v človekovem življenju.

Ne glede na dvojico usmerjajočih delov, ki se ukvarjajo z bolj temeljnimi zadevami, je ravno tak način tisti, kako teorija deluje v tukaj zbranih esejih. Repertoar zelo splošnih, v – akademiji-narejenih pojmov – »integracija«, »racionalizacija«, »simbol«, »ideologija«, »etos«, »revolucija«, »identiteta«, »metafora«, »struktura«, »ritual«, »svetovni nazor«, »delovalec«, »funkcija«, »sveto« in kajpada sama »kultura« – je vpleten v telo etnografije debelega opisa v upanju, da bi naredil zgolj pojave znanstveno zgovorne.⁶ Cilj je izpeljati velike zaključke iz malih, vendar zelo gosto teksturnih dejstev: podpreti široke trditve o vlogi kulture v konstrukciji kolektivnega življenja z njihovim vpletanjem natanko v kompleksne specifikke.

⁵ Domnevno je to nekakšna idealizacija. Ker so teorije redko, če že kdaj dokončno, ovržene v klinični rabi, temveč zgolj postajajo bolj in bolj okorne, neproduktivne, nenaravne ali prazne, pogosto vztrajajo dolgo po tem, ko je domala peščica ljudi (čeprav so *ti* pogosto najbolj strastni) ohranila veliko zanimanja zanje. Res, kar zadeva antropologijo, je domala večja težava, kako dobiti izčrpane ideje iz literature, kot težava, kako vanjo vnesti ustvarjalne ideje, in tako je veliko večji del teoretične razprave, ki bi ji kdo dajal prednost, kritične kot pa konstruktivne, celotne kariere pa so bile posvečene pospeševanju smrti izumirajočih pojmovanj. Ker polje napreduje, bi upali, da bo te vrsta intelektualnega nadzora plevla postala manj vidni del naših dejavnosti. Toda trenutno ostaja res, da so stare teorije manj nagnjene k umiranju od tega, da gredo v druge izdaje.

⁶ Ogromna večina naslednjih poglavij zadeva Indonezijo, ne pa Maroka, ker sem se začel pravkar soočati z zahtevami mojega severnoafriškega gradiva, ki je bilo povečini zbrano bolj nedavno. Terensko delo v Indoneziji je bilo opravljeno v letih 1952-1954, 1957-1958 in leta 1971; v Maroku v letih 1964, 1965-1966, 1968-1969 in leta 1972.

Torej ni samo interpretacija tista, ki gre vse do najbolj neposredne opazovalne ravni: tako počne tudi teorija, od katere je pojmovno odvisna taka interpretacija. Moje zanimanje za Cohenovo zgodbo kot Ryleovo za mežikanje je dejansko zrastle iz nekaterih zelo splošnih pojmovanj. Model »zmešnjave jezikov« – očisti, da družbeni spopad ni nekaj, kar se zgodi tedaj, ko kulturne oblike zaradi šibkosti, nedoločenosti, zastarelosti ali zanemarjanja nehajo delovati, temveč prej nekaj, kar se zgodi tedaj, ko nanje – kot pri burlesknem mežikanju – pritiskajo neobičajne situacije ali neobičajne intence delovati na neobičajne načine – to ni ideja, ki sem jo dobil iz Cohenove zgodbe. To je ideja, ki sem jo, poučen od kolegov, študentov in predhodnikov, prinesel vanjo.

Naše »sporočilo v steklenici« nedolžnega videza je več kot portret okvirov pomena judovskih krošnjarjev, berberskih bojnikov in francoskih prokonzulov ali celo njihovih medsebojnih navzkrižij. To je argument, da je predelava vzorcev družbenih odnosov preureditev koordinat izkušenega sveta. Oblike družbe so substanca kulture.

VIII.

Obstaja indijska zgodba – vsaj slišal sem, da je indijska zgodba – o Angležu, ki je – potem ko so mu povedali, da svet stoji na platformi, ki stoji na hrbtu slona, ki spet sloni na hrbtu želve – vprašal (morda je bil etnograf; to je način, kako se obnašajo), na čem pa stoji želva? Drugi želvi. In ta želva? »Ah, sahib, po tem je želva vse do dna«.

Take so dejansko okoliščine stvari. Ne vem, kako dolgo bo koristno razmišljati o srečanju Cohena, šejka in Dumarija (obdobje je bilo morda že prekoračeno), vendar vem, da kakorkoli dolgo sem počel tako, nisem mogel priti kamorkoli blizu dna tega. Niti nisem kdajkoli prišel kamorkoli blizu dna česar koli, kar sem kdajkoli o tem napisal bodisi v esejih spodaj bodisi kje drugje. Kulturna analiza je intrinzično nepopolna. In še slabše od tega, globlje kot gre, manj je popolna. Je ne navadna znanost, katere najbolj povedne trditve, so najbolj trepetajoče utemeljene, v katerih priti nekam z gradivom v rokah pomeni intenzivirati dvom, tako svoj kot dvom drugih, da je ne povsem pravilno razumete. Toda to je tisto, skupaj s trpinčenjem ljudi z zabitimi vprašanji, čemur je podobno biti etnograf.

Obstajajo številni načini, kako se temu izogniti – spreminjanje kulture v folkloro in njeno zbiranje, njeno spreminjanje v značilnosti in njihove štetje, spreminjanje v institucije in njihovo klasifikacijo, njeno spreminjanje v strukture in igrakanje z njimi. Vendar *so* to pobegi. Dejstvo, da zaupati se semiotičnemu pojmu kulture in interpretacijskemu pristopu do preučevanje kulture pomeni zaupati se temu, da gledamo na etnografsko trditev kot, če si sposodimo zdaj še znamenito besedno zvezo W. B. Gallieja, »v bistvu sporno«. Antropologija ali vsaj interpretacijska antropologija je znanost, katere napredek označuje manj popolnost konsenza kot

izčiščenje razprave. Kar se izboljšuje, je natančnost, s katero nadlegujemo drug drugega.

To je zelo težko videti, ko pozornost nekoga monopolizira ena sama stranka v argumentiranju. Monologi so tu malo vredni zato, ker ni nobenih sklepov, ki jih gre sporočiti; obstaja zgolj razprava, ki jo gre podpreti. Kolikor imajo tu zbrani eseji kako pomembnost, je ta manj v tem, kaj pravijo, kot v onem, čemur so priča: neznanskemu povečanju zanimanja, ne zgolj v antropologiji, temveč v družbenih študijah na sploh, za vlogo simbolnih form v človekovem življenju. Pomen, ta zmuzljiva in nejasna psevdoobitnost, s katero smo bili nekoč več kot zadovoljni, da smo jo prepustili filozofom in literarnim kritikom, da so z njo šušmarili, se je zdaj vrnila v srce naše discipline. Celo marksisti navajajo Cassirerja; celo pozitivisti Kennetha Burka.

Moje lasten položaj sredi vsega tega, je bil poskus upirati se subjektivizmu na eni strani in kabalizmu na drugi, poskusiti držati analizo simbolnih form kot je le mogoče tesno povezano s konkretnimi družbenimi dogodki in priložnostmi, z javnim svetom skupnega življenja in ga organizirati na tak način, da so povezave med teoretičnimi formulacijami in opisnimi interpretacijami nezakrite s sklicevanjem na temne znanosti. Nikoli ni name naredil kakega vtisa argument, da – ker popolna objektivnost v teh zadevah ni mogoča (kot kajpada je mogoča), lahko tudi pustimo svoje sentimente, da so razpuščeni. Kot je pripomnil Robert Solow, to je kot reči, da popolnoma aseptično okolje ni mogoče, operacijo lahko ravno tako dobro opravi šivilja. Niti niso na drugi strani name naredile vtisa trditve, da nam bodo strukturalno jezikoslovje, računalniški inženiring ali katera druga napredna oblika mišljenja omogočili razumeti ljudi, ne da bi jih poznali. Nič ne bo spravilo semiotični pristop do kulture na slab glas hitreje kot to, da mu dopustimo, da se požene v kombinacijo intuicionizma in alkemije, ne glede na to, kako elegantno so izražene intuicije ali kako sodobno je videti alkemija.

Nevarnost, da bo kulturna analiza v iskanju vse preveč globoko ležeče želve izgubila stik s težkimi površinami življenja – s političnimi, ekonomskimi, stratifikacijskimi realitetami, v katere so ljudje povsod vključeni – in z biološkimi in fizičnimi nujnostmi, na katerih te površine temeljijo, je prisotna vsepovsod. Edina obramba pred njo in torej proti temu, da se kulturna analiza spremeni v nekakšno vrsto sociološkega esteticizma je, da se take analize izučimo predvsem na takih realnostih in takih nujnostih. Na ta način sem pisal o nacionalizmu, o nasilju, identiteti, človekovi naravi, o legitimnosti revolucije, etničnosti, o urbanizaciji, statusu, o smrti, času in najbolj od vsega o posameznih poskusih posameznih ljudi, da bi postavili te stvari v nekakšne vrste dojemljiv pomenljiv okvir.

Gledati na simbolno razsežnost družbenega dejanja – umetnost, religijo, ideologijo, znanost, zakon, moralnost, zdrav razum – ne pomeni odvrniti se od eksistencialnih dilem življenja zaradi nekega nebeškega kraljestva razčustvenih oblik; pomeni vreči se v njihovo sredo. Bistvena zaposlitev interpretacijske antropologije ni odgovoriti našim najglobljim vprašanjem, temveč to, da nam ponudi na voljo odgovore, ki so nam jih dali drugi, čuvaji drugih ovac v drugih dolinah, in torej vključitev le-teh v poizvedovalni zapis tega, kaj je povedal človek.

Borut Trpin

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Pogojniki in pogojne stopnje prepričanj

Prispevek nadaljuje delo, ki ga je David Lewis začel z izpeljavo trivialnih posledic, ki sledijo, če pogojno verjetnost enačimo z verjetnostjo pogojnikov. Raziskava se ne omejuje na filozofijo verjetnosti in pogojnikov, temveč jo prenese v analizo posameznikovih prepričanj, pri čemer pride do sklepa, da pogojnih stopenj prepričanj ne smemo enačiti s stopnjami prepričanj v pogojnike. Nakaže tudi možnost opredeljevanja pogojnih stopenj prepričanj z dispozicijami. Na tak način skuša vzpostaviti most med filozofsko-logično obravnavo verjetnosti in stopenj prepričanj ter psihološko obravnavo mišljenja. Razišče tudi, kaj pogojna stopnja prepričanja sploh je, in izpostavi možnosti za nadaljnje interdisciplinarne obravnave pogojnih prepričanj.

Ključne besede: pogojniki, prepričanje, pogojno prepričanje, Bayesova epistemologija, verjetnost, kognitivna znanost, David Lewis, trivialnost.

Uvod

Pogojni stavki (običajno oblike »Če ..., potem ...«) že od antike dalje predstavljajo vir filozofskih paradoksov, vprašanj in vedno novih poskusov razrešitve (zgodovinski pregled, npr. Sanford, 1992: I. pogl.). V šestdesetih letih prejšnjega stoletja (med prvimi Adams, 1966) se je razpravi o naravi pogojnikov pridružila še teorija verjetnosti. Razlogov za takšen razvoj razprave je več. Pomemben vpliv je imel tako imenovani Ramseyev test za pogojnike (Ramsey, 1990 [1929]), ki o sprejemljivosti pogojnika »Če p , potem q « odloči na podlagi pogojne verjetnosti $P(q|p)$, verjetnosti, da q ob uresničenem pogoju p . Drug razlog za vpeljavo verjetnosti v razpravo o pogojnikih je bil v tem, da so si filozofi s tem skušali olajšati delo (Arlo-Costa, 2014: 4). Stalnaker (1970) je npr. v enem izmed zgodnjih član- kov o verjetnostni obravnavi pogojnikov zapisal, da je interpretacija verjetnosti sicer kontroverzna, abstraktni kalkulus pa relativno dobro definiran in kot mate- matična teorija dobro uveljavljen. Logika pogojnikov, na drugi strani, je bila (in še vedno ostaja) zelo nedorečena. Stalnaker je iz tega sklenil, da bi lahko bila »verjetnost vir vpogleda v formalno strukturo pogojnih stavkov«.

Stalnakerjeva upanja se niso potrdila. Še več, prav Stalnakerjeva (prvotna, najizraziteje v Stalnaker, 1970)¹ formulacija pogojnikov s pomočjo verjetnostnega računa je bila povod za odmevne Lewisove trivialne rezultate, ki se pokažejo, če enačimo verjetnost pogojnikov s pogojno verjetnostjo.

David Lewis je svoje rezultate objavil leta 1976 (Lewis, 1976), raziskovalci na področju logike pogojnikov pa so jih poznali že nekaj let prej, saj je Lewis svoje ugotovitve predstavil že na kolokviju *Canadian Philosophical Association* o verjetnostni semantiki za pogojno logiko v Montrealu junija 1972. Lewis je s svojimi trivialnimi rezultati pokazal, da ne smemo (kot je to storil Stalnaker, 1970, nakažoval pa tudi Adams, 1966) enačiti verjetnosti pogojnika in pogojne verjetnosti ($P(p \rightarrow q)$ in $P(q|p)$). Čeprav se nam intuitivno zdi, da bi morali biti obe verjetnosti enaki, se izkaže, da je operiranje z verjetnostjo pogojnika le redko smiselno. Ko skušamo povezati verjetnost in pogojnike, imamo namreč običajno v mislih pogojno verjetnost; to pa se tudi sklada z Ramseyevo slavno opombo (Ramseyevim testom):

»Če dva razpravljata, »Če p , potem q ?« in sta oba v dvomu glede p , potem p hipotetično dodata v svoj nabor znanja in na tej podlagi razpravljata glede q . Rečemo lahko, da svojo stopnjo prepričanja v q prilagodita glede na p « (Ramsey, 1929).

Ramsey je s tem opisal pogojno verjetnost (in ne verjetnost pogojnika) oz. verjetnost q ob uresničenem pogoju p , hkrati pa nakazal (nevarno) povezavo med pogojnikom in pogojno verjetnostjo.

Posledice Lewisovih trivialnih rezultatov pa se ne zaustavijo pri povezovanju verjetnostne teorije in logike pogojnikov. Bayesova epistemologija, ki predstavlja pomembno smer v novejši epistemologiji, epistemološke probleme naslavlja preko teorije verjetnosti, pri čemer se je izkazalo, da je verjetnostni račun »še posebej primeren za obravnavo stopenj prepričanj (kredenc) ...« (Hartmann in Sprenger, 2010: 609). Prepričanje je (v Bayesovi epistemologiji) le redko celotno prepričanje, večinoma pa le delno, kar je analogno stopnji verjetnosti v verjetnostnem računu. Bayesova epistemologija se sicer ukvarja z idealnimi, povsem racionalnimi agenti, kljub temu pa lahko stopnje prepričanj najdemo tudi v dejanskih miselnih procesih (Staffel, 2013). To pa je tudi ključna točka tega prispevka: kaj Lewisovi trivialni rezultati pomenijo za dejansko mišljenje z delnimi prepričanji? Problem bom skušal rešiti iz dveh stališč: iz formalno-logičnega in psihološko-empiričnega vidika. S tem bom pokazal, da stopnja prepričanja v pogojnik ni enaka kot pogojna stopnja prepričanja, in kaj to pravzaprav pomeni.

¹ Kasneje je svoje trditve spremenil, npr. Stalnaker, 1975.

Opredelitve ključnih pojmov

Preden začnemo z analizo prepričanj ob uporabi verjetnostne teorije, opredelimo še nekaj ključnih pojmov, ki jih bom kasneje uporabljal.

(1) Ko govorim o pogojnikih, imam s tem v mislih stavke, ki izražajo, kaj se zgodi ob določenem pogoju.

Taka opredelitev mi omogoča zadostno širino, saj me ne omeji zgolj na klasične materialne pogojnike (običajno zapisane kot $p \supset q$). Materialni pogojnik ima namreč ostro določene resničnostne pogoje za vse možne kombinacije resničnosti oziroma neresničnosti pogoja in glavnega dela (običajno imenovana antecedens in konsekvens), neresničen pa je zgolj, ko je resničen pogoj, glavni del pa je neresničen. Opredelitev (1) sicer omogoča tudi materialno razumevanje pogojnikov, se pa nanje ne omejuje. Ničesar, denimo, ne trdi o primerih, ko je pogoj neresničen. Prav tako ne uporablja terminov antecedens in konsekvens, ki implicirata časovno-vzročno zvezo med stavkoma, predvsem pa se izogne terminu implikacija, ki od Russellove in Whiteheadove uporabe v *Principia Mathematica* (Russell in Whitehead, 1910, 1912 in 1913) vlada v razpravah o (materialnih) pogojnikih, je pa nekoliko zavajajoč, saj pogojnik ne implicira, temveč eksplicitno govori o tem, kaj se zgodi ob določenem pogoju.

Možen očitek tovrstni opredelitvi pogojnika bi bil, da je pretirano ohlapna in kot taka ne prinaša nobene informacije. S tem ugovorom se ne morem strinjati, saj na področju teorije pogojnikov ni nobenega pravega konsenza, vsebuje pa moja opredelitev edino skupno točko vseh razprav: da je pogojnik resničen, ko sta resnična oba njegova sestavna dela: pogoj in glavni del (običajno imenovan konsekvens). S tem smo prišli tudi do druge značilnosti, ki se bo kasneje izkazala za pomembno: vsi pogojniki so dvodelni.

(2) Ko govorim o pogojnem vezniku, imam v mislih člen, ki povezuje pogoj in glavni del pogojnika.

V običajnem jeziku je ta člen največkrat izražen z besedo »če«. Nastopi lahko tudi z drugimi besedami (npr. »ko«, »in« idr.), včasih pa ga eksplicitno sploh ne izrazimo (primer: »Topli dnevi so znak prihoda pomladi«). Vse pogojnike lahko za potrebe analize pretvorimo v obliko: Če + pogoj, potem + glavni del (»Če so dnevi topli, je to znak prihoda pomladi«).

Ko bom uporabljal veznik materialne implikacije, bom to nakazal z znakom $\supset$ (kopito), ko bom uporabljal veznik za indikativne pogojnike običajnega jezika, bom uporabljal znak $\rightarrow$ (puščica), v primeru subjunktivnih (protidejstvenih) pogojnikov pa bom uporabil znak $\Rightarrow$ (dvojna puščica).

(3) Poleg materialnega pogojnika bom uporabljal tudi različne kategorije pogojnikov, ki se v grobem delijo v dve skupini: indikativni in dejstveni ter subjunktivni in protidejstveni. Oznaki indikativni in subjunktivni se nanašata na glagolski naklon, pri čemer indikativni naklon ustreza povednemu (»običajnemu«) naklonu, subjunktivni pa pogojnemu. Oznaki dejstveni in protidejstveni izpostavljata drug vidik, in sicer odnos, ki ga pogojnik izraža do sveta.² Dejstveni pogojniki se nanašajo na aktualen svet, protidejstveni pa ne. Pogojniki v povednem (indikativnem) naklonu tako skoraj vedno ustrezajo dejstvenim pogojnikom (»Če dežuje, so ceste mokre«), pogojniki v pogojnem (subjunktivnem) naklonu pa protidejstvenim, običajno pa jih prepoznamo po členku »bi« (prim.: »Če *bi* bilo zdaj leto 1400, ne *bi* vedeli, kaj je tiskana knjiga«).

(4) Prepričanje mi v splošnem pomeni odnos do propozicije, pri čemer propozicija predstavlja to, kar stavek izraža. Podrobneje se bom nujnim lastnostim prepričanja (intencionalnost, dejavnost, reprezentativna struktura) posvetil kasneje.

(5) V prispevku večinoma uporabljam delna prepričanja, ki jih označujem z različnimi stopnjami (prepričanj). Prepričanje je tako lahko celotno ali pa (v večini primerov) delno, kar pomeni, da imam do določene propozicije zgolj delen odnos. O propoziciji »Jutri bo vzšlo sonce« sem v celoti prepričan, da je resnična,³ moje prepričanje o tem, da »bo jutri deževalo« pa je zgolj delno oz. analogno: moje prepričanje o slednji propoziciji velja zgolj do določene stopnje, ki jo običajno (podobno kot verjetnost) opredelim s številom x , $x \in [0,1]$, pri čemer $x = 0$ pomeni, da nekega prepričanja nimam, $x = 1$ pa, da sem, nasprotno, popolnoma prepričan glede resničnosti določene propozicije.

(6) Pogojno prepričanje mi predstavlja odnos, ki ga zavzamem do določene propozicije ob uresničitvi določenih pogojev. Prepričanje v pogojnike mi nasprotno pomeni odnos, ki ga zavzamem do tega, kar izraža pogojnik.

Uvodni pregled težav s pogojniki

Pogojniki (opredelitev (1), običajno tipa »Če ..., potem ...«) so ena izmed najosnovnejših jezikovnih struktur, obstajajo pa v vseh naravnih jezikih (Comrie, 1986: 96). Pogojnike uporabimo, da izrazimo svoje znanje o kavzalnih strukturah (npr. *Če daš roko nad ogenj, zapeče*), za obljube (*Če pomiješ posodo, bom skuhal kosilo*), za hipotetično razmišljanje (*Če bi bilo sedaj sonce, bi bilo toplo*) in mnoge druge uporabe. Nič čudnega torej ni, da so pogojniki tudi najbolj raziskovan izraz v psihologiji človeškega mišljenja (Chater in Oaksford, 2010: 3). Če pogoj-

² »Svet razpade na dejstva« (Wittgenstein, 1976 [1921], 1.2; kurziva B.T.).

³ Stopnja prepričanja (celotno ali delno prepričanje) ne implicira vednosti, kar se sklada z Wittgensteinovo mislijo: »Da bo sonce jutri vzšlo, je hipoteza; in to pomeni, ne *vemo*, ali bo vzšlo« (Wittgenstein, 1976 [1921], 6.36311).

nike podrobneje preučujemo, kljub njihovi splošni prisotnosti kmalu pridemo do sokratovskega »Vem, da nič ne vem«. Tako se vsaj zdi, saj pogojniki odpirajo kar nekaj dilem, na katere imamo zelo neenotne odgovore.

Osnovna težava pri raziskovanju pogojnikov je že v izhodišču, saj pogojniki niso enostavni in enolični. Obravnava pogojnikov v logiki je bila kljub temu dolgo časa razmeroma enoznačna: materialni pogojnik (oz. materialna implikacija, kot sta jo nekoliko zavajajoče imenovala Russell in Whitehead) označuje stavke, ki jih običajno zapišemo kot $P \supset Q$. Resničnostne pogoje za materialno implikacijo je postavil že starogrški filozof Filon iz Megare (Sanford, 1992), do danes pa se obravnava ni bistveno spremenila. Materialni pogojnik je resničen v vseh primerih, razen ko je resničen pogoj (P), glavni del (Q) pa ne. Po de Morganovih zakonih je potem enakovreden stavku $\neg P \vee Q$:

$$P \supset Q \leftrightarrow \neg(P \wedge \neg Q) \leftrightarrow \neg P \vee Q$$

Na tem primeru lahko vidimo, kako materialni pogojnik omogoča vznik mnogih paradoksalnih stavkov. Razvidno je, da je materialni pogojnik resničen vedno, ko je pogoj P neresničen (7) ali pa je glavni del Q resničen (8). Poglejmo najprej primer (7).

(7) Vzemimo poljuben neresničen stavek P (resnično je njegovo nasprotje $\neg P$), npr. »Ljubljana je glavno mesto Hrvaške«. S takim pogojem je resničen vsak materialni pogojnik, npr. (7.1) »Če je Ljubljana glavno mesto Hrvaške, potem je Ljubljana glavno mesto Združenih držav« oziroma še bolj paradoksalno (7.2) »Če je Ljubljana glavno mesto Hrvaške, potem Ljubljana ni glavno mesto Hrvaške«.⁴

Primer (8) pa pomeni, da je resničen npr. naslednji materialni pogojnik:

(8.1) »Če voda pri minus petdeset stopinjah ostane v tekočem stanju, potem je Ljubljana glavno mesto Slovenije« oziroma še bolj absurdno: (8.2) »Če Ljubljana ni glavno mesto Slovenije, potem je Ljubljana glavno mesto Slovenije«. Zgovorniki teorije mentalnih modelov trdijo, da pogojnik (8.1) v vsakdanjem jeziku deluje paradoksalno zaradi časovnih pritiskov. Tako naj bi zaradi omejenosti delovnega spomina pogojni veznik pogosto zamenjevali s konjunkcijo ($P \supset Q$ razumemo kot $P \wedge Q$) (Byrne in Johnson-Laird, 2010: 57).

⁴ Primer (7.1) morda ni tako zelo protiintuitiven, saj se podobno besedno igro igrajo že otroci, npr.: »Če boš ti naredil to in to, potem sem pa jaz papež«. Neresničen pogoj otroku dovoljuje absurden glavni del pogojnika. Pravi paradoks se torej razkrije šele v (7.2).

Druga, »milejša« paradoksalnost se pokaže v primeru, ko zamenjava pogojnega veznika s konjunkcijo ohrani resničnost, izgubi pa se vsebinska povezava: (8.3) »Če voda zamrzne pri nič stopinjah, potem je Ljubljana glavno mesto Slovenije«. Med pogojem in glavnim delom pogojnika ni nobene prave povezave, zato se nam zdi pogojnik neresničen.

Težava je tudi v tem, da (8.3) velja »v obe smeri«: resnična sta tako pogojnik (8.3; $P \supset Q$) kot njegova konverzija ($Q \supset P$): (8.4) »Če je Ljubljana glavno mesto Slovenije, potem voda zamrzne pri nič stopinjah«. Iz tega pa lahko v klasični logiki izpeljemo sklep, ki deluje že mnogo bolj protiintuitivno: (8.5) »Če in samo če je Ljubljana glavno mesto Slovenije, potem voda zamrzne pri nič stopinjah«. S takšno trditvijo se seveda ne moremo strinjati, saj je zavajajoča, čeprav je s stališča materialno interpretiranih pogojnikov pravilna.

Prav ta tip pogojnikov, kjer sta tako pogoj kot glavni stavek resnična, med njima pa ni prave povezave, je bil povod za nastanek nekaterih novejših obravnav pogojnikov, npr. striktno logike, kjer je pogojni veznik obtežen z nujnostjo, in logike relevance, ki opozarja na paradokse v obravnavi pogojnikov v klasični in striktni logiki in zahteva neko relevantno povezavo med obema členoma pogojnikov.

Kljub temu velja opozoriti, da paradoksi materialne implikacije dejansko vzniknejo šele, ko skušamo klasično logiko razširiti na psihologijo mišljenja:⁵ paradoksi materialne implikacije pomenijo protislovje med »sklepanji, ki so veljavna v klasični logiki, v zdravorazumskem mišljenju pa ne« (Schroyens, 2010: 74). Logična in psihološka veljavnost nista enakovredni. Strogo (klasično) logično gledano z materialnimi pogojniki ni pravih težav oziroma paradoksov, strogo psihološko gledano pa so materialni pogojniki občasno nesprejemljivi. To ni nič nenavadnega, saj vsakdanje mišljenje ne sovпада v celoti s klasično logiko. Pa obstaja kakšen način, kako to zagato razrešiti?

Poznamo kar nekaj neklasičnih logik, ki skušajo razrešiti različne težave, ki nastanejo v klasični logiki, ko jo približamo vsakdanjemu mišljenju, npr. nemonotona logika, ki učinkovito razloži, kako novo znanje ne podre celega predhodnega sistema, striktna logika, mentalna logika in mentalni modeli. Ena izmed možnosti, ki jo bom kasneje obravnaval, je (smiselna) uporaba teorije verjetnosti v kombinaciji s pravili klasične logike.

⁵ Frege je, denimo, naredil pomemben korak za smiselno uveljavitev materialnega pogojnika, saj se je strogo upiral psihologizaciji logike: »Es ist das Psychologische von dem Logischen, das Subjektive von dem Objektiven scharf zu trennen« (Frege, 2001 [1884]).

Indikativni pogojniki in verjetnost

Posebej trd oreh za filozofsko-logično analizo predstavljajo indikativni (dejstveni) pogojniki, saj v njihovem primeru skušamo zblížati psihološko in logično veljavnost. Pri tem naletimo na težavo, saj sploh nimamo enotne razlage, kaj točno naj bi indikativni pogojniki (in tudi ostali pogojniki, ki ne sovpadajo z materialnimi pogojniki klasične logike) sploh bili. Opredelitev (3) indikativne pogojnike namreč opredeljuje zgolj s splošnimi lastnostmi (povedni naklon in odnos do dejanskega sveta). Pogojniki so sicer tipičen družinski pojem. Ko beremo številne raziskave pogojnikov, podobno kot Wittgenstein ob opredeljevanju pojma igre,

»vidimo komplicirano mrežo podobnosti, ki se prekrivajo in križajo; podobnosti so včasih celostne, včasih pa gre za podobnosti v detajlih. Za te podobnosti si ne morem zamisliti boljšega izraza kot 'družinske podobnosti'« (Wittgenstein, 2001 [1953], §66-67).

Družinska podobnost sama po sebi ni problematična, problem nastane v tem, da različni avtorji z istim imenom ciljajo na različne pogojnike. Zamislimo si družino Pogoj, v kateri imajo oče in njegovi sinovi enako ime (Nik). Ko jim njihov prijatelj (avtor določene razprave) lastnoročno prinese pismo, točno ve kateremu Pogoj Niku je namenjeno. Drugače pa je v primeru, ko poštar (bralec) prinese pismo in ne ve, katerega Pogoj Nika je imel pošiljatelj (avtor) v mislih, saj avtor ni oz. je zgolj nejasno opisal, koga točno ima v mislih.

Na tem mestu se nam odpirata vsaj dve smeri:

- prva smer je raziskovanje psiholoških vzorcev mišljenja z materialnimi pogojniki, kjer je že nekaj časa prevladujoča paradigma mentalnih modelov (Byrne in Johnson-Laird, 2010), s katero skušajo modelirati zdravorazumska sklepanja, raziskovati strategije mišljenja (pod omejenimi časovnimi pogoji, omejenim obsegom delovnega spomina, nejasnimi vhodnimi podatki) in podobno,
- druga smer, ki se ji posvečam v tem prispevku, pa je raziskovanje pogojnikov ob pogojnih (stopnjah) prepričanjih. Raziskovanje mišljenja s stopnjami prepričanj še ni bilo deležno temeljite obravnave (Staffel, 2013: 3536), čeprav odpira kar nekaj pomembnih vprašanj.

Zanimivo je, da je David Lewis v svojem članku o pogojni verjetnosti in verjetnosti pogojnikov, ki pomeni velik preobrat v raziskovanju verjetnosti in pogojnikov, nakazal prav smer raziskovanja, ki jo odpiram v tem prispevku: »*P* [je] verjetnostna funkcija, ki predstavlja [govorčev] sistem trenutnih stopenj prepričanj« (Lewis, 1976: 297). Čeprav je Lewis iz subjektivne verjetnosti v članku kasneje nadaljeval predvsem z analizo zatrdljivosti, pa je pomembno, da je pokazal na analogijo med stopnjami prepričanj in verjetnostno funkcijo.

Lewisove trivialnosti in odzivi

Lewis je svojo izpeljavo trivialnih rezultatov razvil po Stalnakerjevi razpravi o pogojnikih (Stalnaker, 1970), v kateri je Stalnaker enačil verjetnost pogojnikov s pogojno verjetnostjo (znana tudi pod imenom Stalnakerjeva hipoteza). Lewisov dokaz se v podrobnostih nekoliko razlikuje, vendar zaradi lažjega razumevanja navajam sledečo verzijo (delno po Blackburn, 1986: 218–220):

(9) 1. $P(C | A) = P(A \rightarrow C)$; Pogojna verjetnost je verjetnost indikativnega pogojnika, prvotna Stalnakerjeva hipoteza.

2. Lema (tako imenovani uvoz-izvoz): $P(A \rightarrow C | B) = P(C | A \wedge B)$

Dokaz:

$P(A \rightarrow C | B) = P_B(A \rightarrow C)$; P_B označuje pogojevanje z B.

$= P_B(C | A)$; po (1)

$= \frac{P_B(C \wedge A)}{P_B(A)}$; po definiciji pogojne verjetnosti

$= \frac{P(C \wedge A | B)}{P(A | B)}$; vključitev pogojevanja v pogojno verjetnost

$= \frac{P(C \wedge A \wedge B) \cdot P(B)}{P(B) \cdot P(A \wedge B)}$; po definiciji pogojne verjetnosti

$= \frac{P(C \wedge A \wedge B) \cdot P(B)}{P(B) \cdot P(A \wedge B)} = \frac{P(C \wedge A \wedge B)}{P(A \wedge B)} = P(C | A \wedge B)$; po definiciji pogojne verjetnosti.

3. Prvi trivialni rezultat:

$P(A \rightarrow C) = P(C)$

Dokaz:

$P(A \rightarrow C) = P(A \rightarrow C | C) \cdot P(C) + P(A \rightarrow C | \neg C) \cdot P(\neg C)$; verjetnostna razširitev po zakonih verjetnostnega računa

$= P(C | A \wedge C) \cdot P(C) + P(C | A \wedge \neg C) \cdot P(\neg C)$; lema (9.2)

$= 1 \cdot P(C) + 0 \cdot P(\neg C)$; po zakonih verjetnostnega računa

$= P(C)$

Z ostalimi trivialnimi posledicami se na tem mestu ne bom ukvarjal, čeprav je Lewis svoj prelomni članek več kot deset let kasneje nadaljeval z drugim delom, nekatere druge trivialne posledice pa je predstavil tudi že v prvem članku, iz katerega je zgornji trivialni rezultat. Iz zgornjega kratkega prikaza dokaza je namreč razvidno, kam vodi enačenje verjetnosti pogojnika s pogojno verjetnostjo. Verjetnost pogojnika je tako enaka verjetnosti glavnega stavka. Naj ponazorim s primerom: verjetnost stavka: »Če dežuje, so ceste mokre«, je enaka verjetnosti, da so

ceste mokre. To je seveda absurdno, čeprav Lewisov trivialni rezultat ni odkril splošne logične protislovnosti takega ravnanja:

»Naša domneva, da je $\rightarrow$ univerzalni verjetnostni pogojnik, nas je privedla do nesmisla, ne pa do pravega protislovja. Če je dani jezik zadostno šibek v izrazni moči, potem so lahko naši sklepi neovrgljivi. Mogoče sploh ne bi obstajali trije možni, ampak paroma nekompatibilni stavki, ki bi služili kot protiprimer« (Lewis, 1976: 300).

Lewisova trivialnost tako zopet kaže na diskrepanco med psihološko in logično veljavnostjo: intuitivno se nam zdi, da med pogojno verjetnostjo (verjetnostjo, da je stavek resničen ob nekem uresničenem pogoju) in verjetnostjo pogojnika ne bi smelo biti razlik. Ko to preizkusimo skozi logično analizo, pa se enačenje izkaže za neupravičeno. Jeffrey npr. opozarja, da je bistvena razlika med pogojno verjetnostjo in verjetnostjo pogojnika že v tem, da pogojna verjetnost ni veznik, temveč funkcija z dvema argumentoma (Jeffrey, 1981).

Odzivi na Lewisove trivialne posledice so bili različni, večina raziskovalcev pa jih je sprejela kot dokaz, da Stalnakerjeva hipoteza ne drži. Med njimi je tudi Stalnaker sam, ki se je svoji prvotni hipotezi odpovedal in svoje raziskovanje nadaljeval v drugi smeri (npr. Stalnaker, 1975). Adams, ki je bil med prvimi, ki so povezovali verjetnost in pogojnike, je npr. trdil, da pogojna verjetnost sicer ni enaka verjetnosti pogojnika, kljub temu pa pogojna verjetnost opredeli zatrdljivost pogojnika (Adams, 1966). Ta trditev je odporna na Lewisove rezultate (kot je ugotovil tudi Lewis, 1976: 303). Ena izmed možnosti je tako v tem, da se odpovemo resničnosti indikativnih pogojnikov in jo nadomestimo z zatrdljivostjo, kar pa prinaša določene težave. Kakšna je sploh narava razlike med zatrdljivostjo in resničnostjo?

Logična plat težave se nam tako pokaže v tem, da ne vemo, kaj točno so indikativni pogojniki (ali sploh imajo resničnostno vrednost ali ne, kakšni so njihovi pogoji itd.).

Druga možnost, ki se zdi bolj plodovita, je, da se enostavno odpovemo kombiniranju verjetnosti s pogojniki (v smislu verjetnosti pogojnikov) in dopustimo zgolj pogojno verjetnost. Ta možnost je v večini primerov smiselna. Ko preidemo iz okvirov logične obravnave pogojnikov in verjetnosti v epistemološko obravnavo delnih prepričanj, pa se ta možnost izkaže za nekoliko prenatrjeno. Ne moremo namreč zanikati, da nimamo različnih stopenj prepričanj o resničnosti pogojnikov, čeprav naša prepričanja večinoma ne operirajo eksplicitno s pogojniki.

Tovrstni odgovori se razlikujejo od zgoraj omenjenih odgovorov, ki so vezani predvsem na logiko. Psihološka rešitev s tem nakaže, da imamo opravka z dvema različnima sistemoma veljavnosti – logično-idealnim in psihološko-dejanskim. Ko ta dva sistema skušamo (psihološko) zblížati, si lahko pomagamo z npr. mentalnimi modeli (Byrne in Johnson-Laird, 2010), mentalno logiko (O'Brien in Manfrinati, 2010) idr. Na eni strani tako ohranimo formalizacijo, formalno teorijo (logiko, ki se je razvijala ob osnovanju matematike), na drugi pa psihološka dejstva, zmote in hevristike hitrega sistema 1 (Kahneman in Tversky, 1974), ki so vzniknile iz naših omejenih kapacitet, in druge omejitve.

Bayesova epistemologija

Na tem mestu se poraja smiselno vprašanje, zakaj enostavno ne opustimo verjetnosti, ki v razpravo ne prinaša dodatne jasnosti (kot je pričakoval Stalnaker, 1970). V odgovor ponujam močno razvito Bayesovo⁶ epistemologijo, ki stopnje prepričanij razume kot stopnje verjetnosti. Razlogov, zakaj se teoriji verjetnosti ne moremo kar tako odpovedati (tudi oziroma sploh v razpravi o pogojnkih), je več. Poglejmo samo tri glavne (tako imenovane stebre Bayesove epistemologije): argument varljivih stav, glavni princip in Bayesovo pogojevanje (Hartmann in Sprenger, 2010: 5). Vsi trije stebri skupaj omogočijo natančno analizo racionalnih prepričanij in racionalnosti.

Argument varljivih stav (10), bolj znan pod imenom »Dutch book«, govori o tem, da je v vsakem primeru racionalno, da sprejmemo verjetnostne aksiome. V nasprotnem primeru lahko zapademo v sistem varljivih stav, ki nujno vodijo v izgubo ne glede na razplet stave. Poglejmo samo primer, kaj se zgodi, če skupna verjetnost nasprotnih propozicij presega vsoto 1. Zamislimo si lahko tekmo, v kateri tekmujeta dva tenisača. Opustimo verjetnostne aksiome in predpostavimo, da je verjetnost za zmago prvega 0,5, za zmago drugega pa 0,8. Možnosti se med seboj izključujeta (vedno se uresniči zgolj ena), zato vplačamo stavi na obe, s čimer si vsaj na eni izmed možnosti zagotovimo dobiček. Stavodajalec nam v primeru, da stavimo na zmagovalca, ponudi 10 €, vplačamo pa v skladu z našo oceno verjetnosti, da zmagata tekmovalca 1 oz. 2.

⁶ Bayesova epistemologija se v imenu navezuje na angleškega prezbiterjanskega duhovnika Thomasa Bayesa (~1701-1761), ki je v enem izmed svojih posthumno objavljenih esejev (leta 1763) prvi razvil tako imenovani Bayesov teorem za obratno verjetnost. Za uveljavitev in bistveno bolj razdelano obliko teorema je bil sicer zaslužen francoski matematik Pierre-Simon Laplace (1749–1827), ki naj bi do svojih ugotovitev prišel neodvisno od Bayesa (l. 1774) – za podrobnosti glej Fienberg, 2006: 5.

Zmagal bo tenisač 1	verjetnost: 0,5	vplačilo: 5€	izplačilo: 10€
Zmagal bo tenisač 2	verjetnost: 0,8	vplačilo: 8€	izplačilo: 10€
	skupna verjetnost: 1,3	skupno vplačilo: 13€	skupno izplačilo: vedno 10€

Tabela 1: *Primer varljive stave v tekmi dveh tenisačev, kjer stavimo na oba tekmovalca*

Iz tabele je razvidno, da neupoštevanje aksiomov verjetnosti (skupna verjetnost dveh nasprotnih dogodkov bi morala biti 1) vodi v izgubo: če vplačamo obe možnosti, plačamo več, kot lahko dobimo.

Upoštevanje aksiomov je na take sisteme stav odporno (za dokaze glej npr. Kemeny 1955, Skyrms 1980), zato je racionalno, da jih sprejmemo. Argument varljivih stav s tem »vzpostavlja logiko delnih prepričanj« (Hartmann in Sprenger, 2010: 4).

Argument sicer govori zgolj o sistemih prepričanj, ne pa tudi o racionalnosti posameznih prepričanj. Tu zopet nastopi Lewis (1980), ki je postavil drugi steber Bayesove epistemologije, tako imenovani glavni princip (11): Če epistemološki agent pozna objektivno verjetnost p neke propozicije A in nima nobene močnejše informacije, potem mora biti stopnja njegovega racionalnega prepričanja natanko p .

Glavni princip in argument varljivih stav skupaj gradita močan okvir racionalnosti delnih prepričanj (Hartmann in Sprenger, 2010: 5). Verjetnosti se torej ne moremo kar tako odpovedati. Prva dva stebra, ki govorita o statičnih prepričanjih, pa se nista z ničemer dotaknila vprašanja pogojnikov. Je rešitev mogoče v tem, da ohranimo verjetnost, odpovemo pa se kombiniranju le-te s pogojniki?

Odgovor na to vprašanje je, vsaj v okviru Bayesove epistemologije, dvoznačen. Tretji steber predstavlja prav Bayesovo pogojevanje (12), ki že v imenu spominja na pogojnike, kar pa je morda varljivo, saj pogojna verjetnost ne operira s pogojnim veznikom (2). Bayesovo pogojevanje opiše dinamiko racionalnih prepričanj (A), ki se ob stiku z novimi informacijami (E) spremenijo na podlagi pogojne verjetnosti:

$$(12.1) \quad P_{\text{nova}}(A) = P(A|E)$$

Čeprav je Bayesova epistemologija zelo obetavna in kaže, zakaj se ne moremo odpovedati verjetnosti (in pogojni verjetnosti), pa odpira tudi nekaj pomembnih dilem. Prva tovrstna dilema je, kako določiti točno racionalno stopnjo verjetnosti oziroma stopnjo prepričanja. V nekaterih primerih se sicer verjetnost lahko smiselno objektivno izračuna: verjetnost, da ob metu neobteženega kovanca pade številka, je 0,5, prav tako pa je tudi racionalna stopnja prepričanja, da se bo to zgodilo. Kako pa je z racionalno stopnjo prepričanja, da bo jutri deževalo? Kakšna je sploh dejanska stopnja prepričanja nekega epistemološkega agenta in kako jo lahko izmerimo? Ena izmed rešitev je, da verjetnost (oziroma stopnjo prepričanja) določimo kot interval, čeprav tudi v tem primeru ostane dilema, kje intervalu postaviti meje.

Kljub težavam se delnim prepričanjem ne moremo izogniti. Ne le, da delna prepričanja tvorijo plodovito področje raziskav Bayesove epistemologije, zdi se, da so delna prepričanja tudi dejansko navzoča v miselnih procesih. Čeprav intuitivno hitro sprejmemo, da smo le redko popolnoma prepričani, pa je dostopnih le malo raziskav, v kolikšni meri in kako poteka dejansko mišljenje z delnimi prepričanji. Julia Staffel (2013) je npr. pokazala, da je raziskovanje mišljenja s stopnjami prepričanj neupravičeno zapostavljeno, saj sam koncept tovrstnega mišljenja ni protisloven, prav tako pa je pokazala, da so naša prepričanja večinoma delna, le redko pa operiramo s celotnimi (polnimi) prepričanji.

Uporaba Lewisove trivialnosti za analizo pogojnih prepričanj

Bayesova epistemologija je filozofska teorija, s katero skušamo postaviti merila racionalnosti prepričanj z uporabo verjetnostne teorije. Deli se na dve glavni veji: objektivno in subjektivno, ki se razlikujeta predvsem po tem, ali (če je to sploh možno) moramo verjetnost in ustrezno stopnjo prepričanja določiti po objektivni verjetnosti ali subjektivni. Ena izmed težav je tudi v tem, da operira z agenti, ki so v svojih sklepanjih popolnoma racionalni in logično vsevedni, kar pri običajnih ljudeh ne drži.

Kako lahko Lewisovo trivialnost torej uporabimo za analizo stopenj prepričanj? Samo od sebe se vsiljuje, da preprosto zamenjamo verjetnost s stopnjo prepričanja, kar je osnova Bayesove epistemologije. Na tak način dobimo iz trditve, da pogojna verjetnost ni enakovredna verjetnosti pogojnika (Lewisova trivialna posledica), novo trditev (13) *pogojna stopnja prepričanja ni enakovredna stopnji prepričanja v pogojnike* (osrednja teza). Teza (13) ima težavo predvsem v tem, da ni dovolj jasno, kaj točno opredeljuje.

Preden začnem z razlago, moram izpostaviti past, v katero lahko zaidemo, ko stopnje prepričanj obravnavamo kot stopnje verjetnosti. Pri tem se namreč pogosto zgodi, da »zamešamo stopnje prepričanj s polnim prepričanjem v verjetnost« (Staffel, 2013: 3537). Glavna razlika je v tem, da za stopnjo prepričanja ne potrebujemo nikakršnega razumevanja verjetnosti. Še več, lahko imam stopnjo prepričanja 0,7, da bo jutri deževalo, ob tem pa nimam eksplicitnega polnega (stopnje 1) prepričanja, da je verjetnost jutrišnjega dežja 0,7. To je posledica dejstva, da se bayesovsko računanje stopenj prepričanj formalno poslužuje verjetnostnega računa, vendar verjetnost pri tem služi kot orodje analize in (v večini primerov) ne kot vsebina prepričanj.

Podobno velja tudi v primeru pogojnih stopenj prepričanj, ki jih ne smemo mešati s stopnjami prepričanj v pogojnike (13), saj drugače zapademo v trivialna prepričanja, kar pa ni racionalno. Za pogojno stopnjo prepričanja namreč sploh ne potrebujemo eksplicitne stopnje prepričanja v nek pogojnik. Vzemimo za primer moje pogojno prepričanje, da se bom kosilu raje odpovedal v primeru, če se mi bo med kuhanjem v jed vsulo preveč soli. To pogojno prepričanje označujem kot (14) $P(\neg K|S)$, pri čemer S nadomešča propozicijo »vsulo se mi je preveč soli«, K pa »jem kosilo«. Denimo, da je stopnja mojega pogojnega prepričanja (14) natančno 0,8.

Intuitivno se podobno kot v primeru Stalnakerjeve hipoteze (9.1) zdi, da je stopnja pogojnega prepričanja enakovredna stopnji prepričanja v pogojnik: »Če se mi bo med kuhanjem vsulo preveč soli, se bom kosilu odpovedal« oziroma (15) $P(S \rightarrow \neg K)$. (15) bi torej moral tako biti enake stopnje kot (14), 0,8. Z razumevanjem stopnje prepričanja kot verjetnosti⁷ lahko ponovimo Lewisov argument in pridemo do podobnih trivialnih rezultatov. Enostavna in najprijetnejša razlaga bi bila, da se moramo v večini primerov odpovedati stopnjam prepričanj v pogojnike in raje uporabljati le pogojna prepričanja.

Lewis je v svojem članku zapisal, da »najprijetnejša razlaga žal ne more biti resnična« (1976: 298), v tem primeru pa si tako drznega sklepa ne moremo privoščiti. Konec koncev se sklep sklada s trivialnimi rezultati Lewisove analize. Šibka točka razlage je predvsem v tem, da ni povsem jasno, kaj naj bi bilo pogojno prepričanje, saj pogojno prepričanje kot tako še ni bilo deležno temeljite obravnave. S pogojnim prepričanjem se sicer občasno srečamo v literaturi o reviziji prepričanj, čeprav tam pogojno prepričanje pogosto enačijo s prepričanjem v pogojnik. V vsakem primeru pa filozofi, ki so se doslej ukvarjali s problemi pogojnih prepričanj, o njih razpravljajo zaradi semantike in pragmatike pogojnih stavkov, ne

⁷ Na tem mestu velja izpostaviti zanimivost slovenskega jezika, ki verjetnost bistveno približuje bayesovskemu razumevanju stopenj prepričanj kot stopenj verjetnosti. Angleška beseda za verjetnost, *probability*, izhaja iz latinske besede *probare*, preizkusiti, ki implicira razumevanje verjetnosti kot razmerja med uspešnimi poskusi in celotnim številom poskusov. Slovenska *verjetnost* izpostavlja povsem drug vidik: stopnjo prepričanja oziroma *verjetja* (v smislu zaupanja).

obravnavajo pa pogojnih prepričanj (in prepričanj v pogojnike) »qua prepričanj, oziroma vidika, kako se razlikujejo kot mentalna stanja« (Leitgeb, 2007: 116).

Kaj je torej pogojna stopnja prepričanja? Iz Lewisovih trivialnih posledic, ki jih lahko uporabimo tudi ob preslikavi na področje prepričanj, smo videli, da pogojna stopnja prepričanja (enako kot pogojna verjetnost) ne operira s pogojniki niti eksplicitno niti implicitno. Poraja se torej vprašanje, v kakšnem smislu je pogojna stopnja prepričanja sploh pogojna? Spomnimo, da je Jeffrey (1981) opozarjal na razliko med funkcijo z dvema argumentoma (pogojna verjetnost oziroma v tem primeru pogojna stopnja prepričanja) in pogojnim veznikom. Pogojno stopnjo prepričanja lahko torej razumemo kot posebno prepričanje z dvema argumentoma oziroma propozicijama: prva propozicija (A) je pogojena z drugo (B): (14) $\text{Bel}^8(A|B) = \text{Bel}_B(A)$; pri čemer podpisani B pomeni pogojevanje z B, podobno kot sem storil že pri dokazu leme (9.2).

Ker prepričanje (14) vsebuje dve propoziciji, se poraja vprašanje, ali sploh še lahko govorimo o pravem prepričanju. Funkcija Bel namreč ne opiše nujno obstoječega prepričanja. Poglejmo samo dve uporabi funkcije Bel, ki ne opišeta pravega prepričanja:

(15) $\neg \text{Bel}(A)$ in

(16) $\text{Bel}(A) \vee \text{Bel}(B)$.

V primeru (15) opisujem odsotnost prepričanja, ne pa pravega prepričanja. Podobno velja za (16), ne pa tudi za konjunkcije. V primeru konjunkcije $\text{Bel}(A) \wedge \text{Bel}(B)$ imamo nujno tudi prepričanje $\text{Bel}(A \wedge B)$ (Leitgeb, 2007: 122).

Ena izmed plodovitih možnosti razumevanja pogojnih prepričanj je v tem, da jih razumemo kot subjunktivni pogojnik (Leitgeb, 2007: 121):

(17) $\text{Bel}(B|A) \leftrightarrow \text{Bel}(A) \Rightarrow \text{Bel}(B)$, pri čemer $\Rightarrow$ predstavlja subjunktivni pogojni veznik.

Pogojno prepričanje torej pomeni: *če bi imel neko stopnjo prepričanja v A, potem bi imel neko stopnjo prepričanja v B*. Ključno vprašanje na tem mestu je, ali tovrstna subjunktivna prepričanja sploh imamo.

Prepričanje (6) razumem kot odnos do neke propozicije. V primeru pogojnega prepričanja zato govorim o (subjunktivno) pogojnem odnosu do neke propozicije, odnosu, ki bi ga zavzel, če bi imel neko stopnjo prepričanja v pogoj.

Prepričanje lahko sicer opišemo z več lastnostmi, med nujnimi pogoji vsakega prepričanja pa so intencionalnost, dejavnost in reprezentacijska struktura.

⁸ Bel je oznaka za funkcijo prepričanja, ki je del doksastične logike. Zanj veljajo aksiomi verjetnosti, saj stopnje prepričanj razumemo kot stopnje verjetnosti, tipična pa je za logiko revizije prepričanj, ki je Bayesovi epistemologiji sorodna, vendar ne povsem. Pri uporabi sledim prispevku (Leitgeb, 2007).

Prepričanje mora biti intencionalno, saj drugače ne bi izražalo propozicij. Prav tako mora biti dejavno, saj bi drugače ne imelo nobenega vpliva na druga mentalna stanja in vedenje. Imeti pa mora tudi reprezentacijsko strukturo, saj bi sicer prepričanja »obstajala zgolj v očeh opazovalca«, posameznik pa jih sam ne bi imel (Leitgeb, 2007: 122).

Da so pogojna prepričanja intencionalna, je zdaj že razvidno, saj imajo v samem jedru propozicije. Več težav je z ostalima nujnima pogojema vsakega prepričanja.

Ali so pogojna prepričanja zares dejavna? Odgovor na to je pritrdilen, vendar le pogojno – pogojno prepričanje je pogojno dejavno. Zopet si lahko pomagamo s subjunktivom – če bi bil pogoj uresničen, bi bilo posledično prepričanje dejavno (in povsem običajno prepričanje). Podobno velja tudi za reprezentacijsko strukturo, ki bi ob uresničenem pogoju ne predstavljala nobenih posebnih težav.

Nasprotno pa ostaja odprto vprašanje glede dejavnosti in reprezentacijske strukture pogojnih prepričanj kot takih, če jih ne preučujemo zgolj ob uresničenem pogoju, temveč kot take. Pri tem naj nam bo oporna točka, da je večina prepričanj v nekem smislu pogojnih, saj redko katero prepričanje velja absolutno, temveč le ob množici ozadnjih predpostavk. Vzemimo za primer pogojno prepričanje, da je reka mrzla ob uresničenem pogoju, da je zima. Dejavnost pogojnega prepričanja je v dispoziciji, da bi v primeru zime sklepali, da je reka mrzla (in vanjo ne bi stopili).

Odrpito vprašanje ostaja, kako je z reprezentacijsko strukturo pogojnih prepričanj. Leitgeb, denimo, trdi, da lahko pogojna prepričanja najdemo v obeh ključnih paradigmah kognitivne znanosti: v simbolično-računalniškem modelu in v konекционističnem modelu nevronske mreže (Leitgeb, 2007: 126–130), pri čemer pogojna prepričanja v obeh primerih nasloni na reprezentacijsko strukturo običajnih prepričanj in izpelje, kako lahko običajna prepričanja skombiniramo, da ustrezajo pogojnim. Takšna razlaga je lahko nekoliko zavajajoča, saj pogojno prepričanje približa običajnemu prepričanju, čeprav sta si razen imena (prepričanje) oba tipa bistveno različna. Pogojno prepričanje je na poseben način sestavljeno iz dveh propozicijskih vsebin in ne iz dveh prepričanj – povezava med obema deloma pogojnega prepričanja pa je subjunktivna (protidejstvena).

Možna razlaga za to je, da je pogojno prepričanje vedno le v očeh opazovalca (zunanjega ali pa samega sebe), nima pa prave reprezentacijske strukture. Takšna posledica bi bila uničujoča za uporabo spoznanj o pogojni verjetnosti na analizi stopenj pogojnih prepričanj in se zdi nesprejemljiva, ne smemo pa je kar vnaprej zavrniti. Sprejemljiva se mi zdi, denimo, razlaga, da so pogojna prepričanja bistveno različna od brezpogojnih in da jih zato ne moremo opisati z enakimi lastnostmi. Za pogojna prepričanja bi tako lahko opustili zahtevo po reprezentacijski strukturi (in dejavnosti) in postavili nove zahteve. Pogojno in brezpogojno prepričanje sta povezana teoretična pojma, pomembno vprašanje, ki se na tem mestu odpira pa je, kateri izmed dveh pojmov je bolj primaren. Podobno kot klasično

postopajo v analizi pogojne in brezpogojne verjetnosti, sem tudi sam v teh vrsticah izhajal iz predpostavke, da je pogojna verjetnost (oziroma prepričanje, ki sem ga preko verjetnosti analiziral) izpeljana iz brezpogojne. V analizi pogojne verjetnosti gre postopek običajno preko Kolmogorove formule, da je pogojna verjetnost $P(A|B)$ določena z razmerjem med brezpogojnimi verjetnostmi: $P(A|B) = \frac{P(A \wedge B)}{P(B)}$, $P(B) > 0$. Podobno naj bi veljalo tudi za pogojna prepričanja, ki smo jih (tako kot zgoraj omenjeni Leitgeb, 2007) skušali izpeljati z različnimi kombinirani »običajnih« prepričanj. Na tem mestu se poraja zanimiva ideja, ki jo omenja Hajék (2003) – pogojna verjetnost je zanj bolj primarna kot nepogojna, nepogojna verjetnost je le poseben primer pogojne. Določitev pogojne verjetnosti z razmerji med brezpogojnimi verjetnostmi je le analiza, ne definicija pogojne verjetnosti.

Če sprejmemo njegove trditve, bi nas analiza lahko privedla do novega spoznanja na področju pogojnih prepričanj: pogojna prepričanja so bolj primarna kot običajna brezpogojna prepričanja. Za pogojna in brezpogojna prepričanja bi tako morale veljati enake zahteve, imajo pa lahko brezpogojna prepričanja tudi določene posebne zahteve, ki ne veljajo za pogojna (npr. dejavnost, reprezentacijska struktura).

Prav to je tudi mesto, ki bi ga bilo v prihodnje smiselno podrobneje preučiti. Pogojnim prepričanjem (oziroma pogojnim stopnjam prepričanj) se ne moremo kar tako odpovedati, saj so izrednega pomena za razlago dinamike (racionalnih) prepričanj. Prav zaradi moči razlage, ki jo pogojna prepričanja predstavljajo za razlago dinamike (tvorjenja in spreminjanja) prepričanj, menim, da pogojna prepričanja ne obstajajo le od zunaj in ob naknadni analizi (v očeh opazovalca), morda pa zahtevajo popolnoma drugačen pristop k njihovi analizi, pri čemer bi se morali oddaljiti od klasičnih analiz prepričanj.

Reprezentacijska struktura pogojnih (stopenj) prepričanj

Razlika med stopnjami prepričanj v pogojnike in pogojnimi stopnjami prepričanj se, kot sem že nakazal splošneje na ravni samih pogojnih in brezpogojnih prepričanj, zelo očitno pokaže na ravni reprezentacijske strukture. S stopnjami prepričanj v pogojnike ni nikakršnih težav: stopnja prepričanja v pogojnik ima svojo reprezentacijsko strukturo v vseh modelih – deli si jo z ostalimi prepričanji, razlikuje pa se le v vsebini prepričanja, saj je vsebinsko omejena na prepričanja o pogojnikih. Nikakršne dileme ni niti na intuitivni ravni: (delno) prepričan sem npr. glede pogojnika »Če vodo postavimo v delujoč zamrzovalnik, bo v nekaj urah zamrznila« (18). Problem je le v tem, da naša prepričanja običajno niso eksplicitno vezana na pogojnike – ko vodo postavim v zamrzovalnik, sem do neke stopnje prepričan, da bo zamrznila, predhodno pa se s samim pogojnikom (18) niti ne ukvarjam.

Ali lahko torej trdim, da je moja odločitev, da postavim vodo v zamrzovalnik, ko sem si zaželel ledenih kock, vodilo pogojno prepričanje, da voda zamrzne ob pogoj, da je nekaj ur v zamrzovalniku? V odgovoru na to vprašanje, se nam razkrije konkurenčna prednost Bayesove interpretacije verjetnosti (obratna verjetnost, verjetnost »vnaprej«) v primerjavi s standardno (»frekventistično«) interpretacijo verjetnosti. Omogoča namreč odločitve »vnaprej«. Poglejmo, kaj to pomeni, na primeru interpretacije stopenj prepričanj. Pogojna verjetnost, ključni termin Bayesove teorije verjetnosti, operira »vnaprej«, saj določa distribucijo verjetnosti še neopaženim spremenljivkam. Podobno je s pogojnimi stopnjami prepričanj oziroma pogojnimi prepričanji: določajo namreč distribucijo stopenj prepričanja v še neuresničenih pogojih. Tu se izkaže še ena razlika: čeprav sta sestavna dela pogojnikov običajno imenovana *antecedens* in *konsekvens*, kar implicira časovno soslednost, je časovna soslednost (vsaj implicitna, saj ni nujno, da se izrazi) bistvena značilnost pogojnih prepričanj, ne pa tudi prepričanj v pogojnike. Prepričanje o pogojniku imam »naenkrat«, v določenem trenutku, pogojno prepričanje pa ima časovno dimenzijo – predhodno določi distribucijo kasnejših stopenj prepričanj, ko se bo določen pogoj uresničil.

S tem smo prišli do pomembne ugotovitve: Ramseyev test govori o sprejemljivosti (kasneje je Adams temu rekel zatrdljivost) pogojnika in jo vzporeja s pogojno verjetnostjo: o sprejemljivosti (ali pa o zatrdljivosti, o resničnosti, odvisno od avtorja) pogojnikov odloči stopnja pogojne verjetnosti, ki jo sestavljata taista dela pogojnika. V primeru pogojnih (stopenj) prepričanj pa lahko trdim, da gre za formalizacijo dispozicij, zmožnosti. Tudi če imamo težave z določanjem reprezentacijske strukture pogojnih (stopenj) prepričanj in, denimo, ugotovimo, da pogojna prepričanja obstajajo »samo v očeh opazovalca«, se nam pogojnim prepričanjem ni potrebno odpovedati. Zavzamemo lahko nekoliko bolj nevtralno pozicijo in enostavno trdimo, da so pogojna prepričanja (oziroma njihove stopnje) s pomočjo verjetnostnega računa (in pogojne verjetnosti) zelo učinkovit način za formalizacijo različnih posameznih (kognitivnih) dispozicij.

Uvedba pojma dispozicije je na tem mestu lahko nekoliko problematična, saj ima razprava o naravi dispozicij zelo dolgo zgodovino (pojavlja se vsaj že od Aristotlove *δύναμις* [dunamos] oz. v latinščini *potentia*), splošno sprejete opredelitve pa še vedno nimamo. V novejših razpravah je edino pravo stično mesto Carnapova opredelitev dispozicij z materialnim pogojnikom, tako imenovanim redukcijskim stavkom:

»R: Za vsak predmet x , če x damo v vodo, je raztopljiv, čče se raztopi«
(Carnap, 1928, cit. po Choi in Fara, 1).

Izhodiščna Carnapova ideja je, da lahko o raztoplјivosti (oziroma vsaki dispoziciji) smiselno govorimo šele, ko predmet damo v vodo (ob uresničitvi pogoja), pred tem pa nam dispozicija ne pove ničesar smiselnega. Carnapovo analizo so mnogi filozofi napadali, še vedno pa velja za pravo stično mesto večine filozofskih razprav o dispozicijah, saj predstavlja izhodišče: bodisi za tiste, ki se s Carnapom načelno strinjajo in opredelitev le natančneje razvijajo, bodisi za tiste, ki se s Carnapom bistveno ne strinjajo in jim njegov primer služi za prikaz zapletov, ki sledijo taki definiciji.

Razprava o dispozicijah bi na tem mestu zahtevala preveč prostora, dolgotrajno zanimanje za dispozicije (tako v filozofiji kot v psihologiji in drugih vedah) pa vseeno kaže, da je naš projekt v nadaljnje smiselno nadaljevati tako, da vzamemo dispozicijo kot primaren teoretski pojem, ki ga skušamo formalno analizirati z izpeljanimi teoretskimi pojmi pogojnih prepričanj preko pogojne (in še bolj izpeljane brezpogojne) verjetnosti, ki nam poda pravila za racionalno prilagajanje prepričanj. V zadnjem koraku analize bi nato morali najti še empirične premostitve, s katerimi bi analizo dispozicij lahko zaključili.

Sodbo o tem ali pogojne (stopnje) prepričanj kot take sploh obstajajo, lahko s tem začasno zadržimo, saj v tem smislu za temelj vzamemo dispozicije, pogojna prepričanja pa služijo le za formalno analizo dispozicij. Najpomembnejši most je sicer potrebno še zgraditi ob končni empirični premostitvi teoretičnega pojma dispozicije. To pa je že snov za nadaljnjo raziskavo.

Zaključek

V prispevku sem skušal na podlagi Lewisovih trivialnih rezultatov, ki sledijo iz Stalnakerjeve hipoteze (9.1) pokazati, da gre v primeru pogojnih stopenj prepričanj za drugačna mentalna stanja kot v primeru stopenj prepričanj v pogojnike. Pri tem sem izpostavil kar nekaj težav, ki naseljujejo to področje, glavna čer, na katero sem naletel, pa je v reprezentacijski strukturi pogojnih prepričanj. To me je privedlo do spoznanja, da lahko pogojna prepričanja (vsaj) formalno uporabimo za analizo kognitivnih dispozicij, pri čemer so se dispozicije izkazale za najbolj primaren teoretični pojem v analizi, pri kateri si pomagamo s pogojnimi prepričanji in pravili verjetnostnega računa (pogojne verjetnosti). Razlika med dispozicijo in pogojnikom je sicer zelo očitna in še enkrat potrdi Lewisove trivialne rezultate: pogojnikov in pogojnih verjetnosti (oziroma stopenj prepričanj) ne moremo enačiti, enako pa velja, ko skušamo teorijo verjetnosti prenesti na druga področja.

Odprlo se mi je pomembno vprašanje o naravi dispozicij, pri katerem menim, da nam lahko v veliki meri pomaga prav pristop Bayesove epistemologije, ki postavi norme racionalnih prepričanj, pri čemer uporabimo dva teoretična pojma: pogojna prepričanja in računsko orodje pogojne verjetnosti. Na tak način bi lahko prišli do dobre opredelitve teoretskega pojma (kognitivnih) dispozicij, ki bi ga v zadnjem

koraku morali tudi empirično premostiti. Ta ugotovitev naj velja tudi kot poziv za nadaljnje analize in raziskovanje, saj na tem področju zaenkrat vlada kar nekaj zmede in nejasnosti.

Prav v skladu z iskanjem empiričnih premostitev se mi zdi smiselno, da se z vprašanjem razlike med pogojno stopnjo prepričanja in stopnjo prepričanja v pogojnike začnemo ukvarjati tudi empirično s psihološkimi meritvami in psihološkimi testi, ki bi jih lahko kombinirali z orodji kognitivne nevroznanosti in tudi tako potrdili oziroma ovrgli, da gre za dve različni mentalni stanji, prav tako pa bi lahko tudi potrdili oziroma zavrgli enačenje (vsaj formalnih) pogojnih prepričanj z dispozicijami.

S tem sem nakazal tudi svojo glavno motivacijo za ta prispevek. Skušal sem namreč vzpostaviti most med obema vrstama obravnave stopenj prepričanj in pogojnikov. Na eni strani imamo filozofsko-logično tradicijo *teorije*, ki se tem vprašanjem doslej še ni dovolj posvetila. Na drugi strani imamo psihološko-empirične raziskave, ki so se s pogojniki (sploh pa z različnimi dispozicijami) že precej ukvarjale.

Fregejeva trditev, da moramo ostro ločiti med psihološkim in logičnim, subjektivnim in objektivnim (Frege, 2001 [1886]) se mi tako zdi bistveno pretirana, saj se s tem sicer izognemo mnogim težavam (nekaj jih je bilo v prispevku orisanih), hkrati pa se odpovemo obsežnemu področju raziskav, ki so nam danes z razvojem metodologije in tehnologije na voljo. Prispevek torej zaključujem s pozivom k povezovanju raziskav psihološkega in logičnega.

Conditionals And Conditional Degrees Of Belief

The paper continues the work David Lewis started with his triviality results, which occur if we understand the conditional probabilities as probabilities of conditionals. The paper does not limit to philosophy of probability and conditionals, and applies the results to analysis of individual agent's beliefs. It concludes that we cannot understand conditional degrees of belief as degrees of belief in conditionals. It shows the possibility to understand conditional degrees of beliefs as dispositions. It thus tries to bridge philosophical-logical accounts of probability and degrees of belief and psychological accounts of reasoning. It also discusses what conditional degrees of belief actually are and points out possibilities for new interdisciplinary researches of conditional beliefs.

Keywords: conditionals, belief, conditional belief, Bayesian epistemology, probability, cognitive science, David Lewis, triviality

Literatura

- Adams, E.W. (1966). »Probability and the Logic of Conditionals«, *Aspects of Inductive Logic*, (ur.) J. Hintikka and P. Suppes, Amsterdam: North Holland.
- Arlo-Costa, H. (2014). »The Logic of Conditionals«. V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Zalta, E. N. (ur.), dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/logic-conditionals/> (15. januar 2014)
- Blackburn, S. (1986). »How can we tell whether a commitment has a truth«. V C. Travis (ur.), *Meaning and interpretation*, Oxford: Blackwell, str. 201–232.
- Byrne, R. M. J., Johnson-Laird, P. N. (2010). »Conditionals and possibilities«. V Chater, N., Oaksford, M. (ur.), *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Chater, N., Oaksford, M. (2010). *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*. Oxford University Press.
- Choi, S., Fara, M. (2014). »Dispositions«. V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Zalta, E. N. (ur.), dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/dispositions/> (15. april 2014)
- Comrie, B. (1986). »Conditionals. A typology«. V Traugott, E.C., Meulen A. T., J.S. Reilly, C. A. Ferguson (ur.), *On Conditionals*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 77–99.
- Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Ljubljana: Krtina, 2001.

- Fienberg, S. E., (2006). »When Did Bayesian Inference Become "Bayesian"?« *Bayesian Analysis*. 1:1, str. 1–40.
- Hajék, A. (2003). »What Conditional Probability Could Not Be«. *Synthese*, 137:3, str. 273–323.
- Hartmann, S. in Sprenger, J. (2010). »Bayesian Epistemology«. V S. Bernecker and D. Pritchard (ur.), *Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge, str. 609 – 620.
- Jeffrey, R. (1981) *Formal logic: its scope and limits*. McGraw-Hill.
- Kahneman, D., Tversky, A. (1974). »Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases«. *Science, New Series*, 185, 4157, str. 1124–1131.
- Kemeny, J. G. (1955). »Fair Bets and Inductive Probabilities«. *Journal of Symbolic Logic* 20, str. 263–273.
- Leitgeb, H. (2007). »Beliefs in conditionals vs. conditional beliefs«. *Topoi* 26, str. 115–132.
- Lewis, D. (1976). »Probability of conditionals and conditional probability«. *The Philosophical Review*, LXXXV: 3.
- Lewis, D. (1980). »A Subjectivist's Guide to Objective Chance«. V R. Jeffrey (ur.), *Studies in Inductive Logic and Probability, Vol II.*, Berkeley: University of California Press: str. 263–293.
- Manfrinati, A., O'Brien, D (2010). »The mental logic of conditional propositions«. V Chater, N. in Oaksford, M. (ur.), *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Ramsey, F. (1990). »General propositions and causality« [1929]. *Philosophical Papers*. Mellor, D.H. (ur.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B., Whitehead, A. N. (1910, 1912, 1913). *Principia Mathematica*, 3 deli, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanford, D. H. (1992). *If P, then Q: Conditionals and the Foundations of Reasoning*. New York: Routledge.
- Schroyens, W. (2010). »Logic and/in psychology: The paradoxes of material implication and psychologism in the cognitive science of human reasoning«. V Chater, N., Oaksford, M. (ur.), *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Skyrms, B. (1980). *Causal Necessity*. New Haven: Yale University Press.
- Staffel, J. (2013). »Can there be reasoning with degrees of belief?«. *Synthese*, 190, str. 3535–3551

Stalnaker, R. (1970). »Probability and Conditionals«. *Philosophy of Science*, 37, str. 64–80.

Stalnaker, R. (1975). »Indicative Conditionals«. *Philosophia*, 5, str. 269–286.

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

Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations*. Blackwell Publishers.

David Lewis

Prevedel Borut Trpin

Verjetnosti pogojnikov in pogojne verjetnosti

Resnicoljuben govorec noče zatrjevati neresničnosti, zato bo zatrdil zgolj tisto, kar oceni za zelo verjetno resnično. Meni, da je trditev, da A , dopustno zatrditi zgolj, če je $P(A)$ dovolj blizu 1, pri čemer je P verjetnostna funkcija, ki predstavlja njegov sistem trenutnih stopenj prepričanj. Zatrdljivost določimo glede na subjektivno verjetnost.

Tako je vsaj v večini primerov. Ernest Adams je izpostavil očitno izjemo.¹ Vsaj v primeru običajnih indikativnih pogojnikov se zdi, da zatrdljivost določimo po pogojni subjektivni verjetnosti konsekvensa ob danem antecedensu. Funkcijo pogojne verjetnosti $P(-| -)$ definiramo kot kvocient absolutnih verjetnosti, tako kot je to v navadi:

$$(1) P(C|A) = {}^{\text{df}} P(CA)/P(A), \text{ če je } P(A) \text{ pozitiven.}$$

(Če je imenovalec $P(A)$ nič, pustimo $P(C|A)$ nedefiniran). Resnicoljuben govorec očitno dopušča zatrjevanje indikativnega pogojnika, da če A , potem C (na kratko, $A \rightarrow C$), če in samo če je $P(C|A)$ dovolj blizu 1. Ali, ekvivalentno: samo če je $P(CA)$ zadostno mnogo večji od $P(\bar{C}A)$.

Adams ponuja dve vrsti dokazov. Neposredne dokaze pridobimo ob soočenju s primeri, v katerih bi oziroma ne bi bili pripravljeni zatrditi različne indikativne pogojnike. Obstajajo tudi posredni dokazi, ki jih pridobimo ob preučevanju različnih sklepanj z indikativnimi pogojnimi premisami ali sklepi. Izkaže se, da sklepanja, ki se zdijo veljavna, ohranijo zatrdljivost, če zatrdljivost določamo po po-

¹ Ernest Adams, »The Logic of Conditionals«, *Inquiry*, 8 (1965), str. 166–197; in »Probability and the Logic of Conditionals«, *Aspects of Inductive Logic*, ur. Jaakko Hintikka in Patrick Suppes (Dordrecht, 1966). Kasnejših Adamsovih del na tem mestu ne bom obravnaval, razlikujejo pa se vsaj v poudarkih.

gojnih verjetnostih le v primeru pogojnikov, sicer pa po absolutni verjetnosti.² Druge konkurenčne hipoteze našega presojanja veljavnosti ne razložijo tako lično. Natančneje, ne skladajo se s hipotezo, da se nam zdijo veljavna samo tista sklepanja, ki ohranjajo resnico, če pogojnike obravnavamo resničnostno-funkcijsko.

Adams me je prepričal. Privzel bom kot sprejeto, da zatrdljivost običajnega indikativnega pogojnika $A \rightarrow C$ dejansko določamo glede na pogojno subjektivno verjetnost $P(C|A)$. Ampak zakaj? Zakaj ne raje glede na absolutno verjetnost $P(A \rightarrow C)$?

Najprijetnejša razlaga bi bila sledeča: Zatrdljivost $A \rightarrow C$ dejansko določamo glede na $P(A \rightarrow C)$; indikativni pogojniki pri tem niso izjeme. Določamo pa jo tudi po $P(C|A)$, kot pravi Adams; pomen $\rightarrow$ je tak, da vedno garantira enakovrednost $P(A \rightarrow C)$ in $P(C|A)$ (če je slednja definirana). Na kratko: *verjetnosti pogojnikov so pogojne verjetnosti*. To tezo predlagajo številni avtorji.³

Če je to tako, potem običajen indikativen pogojnik $A \rightarrow C$ ne more biti resničnostno-funkcijski pogojnik $A \supset C$. $P(A \supset C)$ in $P(C|A)$ sta enakovredna samo v določenih ekstremnih primerih. Indikativni pogojnik mora biti nekaj drugega: recimo *verjetnostni pogojnik*. Resničnostne pogoje za verjetnostne pogojnike lahko podamo ali pa tudi ne, vsekakor pa lahko o njihovem pomenu in njihovi logiki veliko izvemo že z uporabo tega, kar vemo o pogojni verjetnosti.

Žal ta najprijetnejša razlaga ne more biti resnična. Videli bomo, da pogojnega veznika ni mogoče razumeti tako, da bi bile verjetnosti pogojnikov z zadostno splošnostjo enakovredne pravim pogojnim verjetnostim. Če bi bile, bi verjetnosti pogojnikov lahko rabile kot vezni členi za vzpostavitev odnosa med verjetnostmi nepogojnikov, vendar pa se izkaže, da so na tak način vzpostavljeni odnosi nepravilni. Iskanje verjetnostnih pogojnikov je obsojeno na propad in priznati moramo, da se zatrdljivost v primeru indikativnih pogojnikov ne določa glede na absolutne verjetnosti.

² Natančneje, zatrdljivost ohranijo samo tista, ki zadostijo naslednjemu pogoju: za vsak pozitiven ϵ obstaja tak pozitiven δ , da če poljubna verjetnostna funkcija poljubni premisi določi zatrdljivost med δ do 1, ima potem tudi sklep zatrdljivost znotraj ϵ do 1.

³ Richard Jeffrey, »If« (povzetek), *Journal of Philosophy*, 61 (1964), str. 702–703; Brian Ellis, »An Epistemological Concept of Truth«, *Contemporary Philosophy in Australia*, ur. Robert Brown in C. D. Rollins (London, 1969); Robert Stalnaker, »Probability and Conditionals«, *Philosophy of Science*, 37 (1970), str. 64–80. Kasneje bomo preučili, če lahko tudi Adamsa štejemo za privrženca te teze.

Uvodne opombe

Denimo, da imamo interpretiran formalni jezik, ki je opremljen vsaj z običajnimi resničnostnimi vezniki, pa tudi z veznikom $\rightarrow$. S temi vezniki lahko sestavimo vse stavke v jeziku. Z interpretacijo imamo v mislih to, da ima vsak stavek v vsakem možnem svetu določeno resničnostno vrednost. Dva stavka sta *ekvivalentna*, če sta resnična v natančno istih svetovih, in *nekompatibilna*, če v nobenem svetu ni sta oba resnična. En stavek *implicira* drugega, če je drugi resničen v vseh svetovih, v katerih je prvi resničen. Stavek je *nujen*, *možen* ali *nemogoč*, če je resničen v vseh, nekaterih ali nobenem svetu. Verjetnostno funkcijo P si lahko zamislimo kot določanje številčnih vrednosti vsem stavkom v tem jeziku, pri čemer upoštevamo standardne zakone verjetnosti:

$$(2) 1 \geq P(A) \geq 0,$$

$$(3) \text{ Če sta } A \text{ in } B \text{ ekvivalentna, potem } P(A) = P(B),$$

$$(4) \text{ Če sta } A \text{ in } B \text{ nekompatibilna, potem } P(A \vee B) = P(A) + P(B),$$

$$(5) \text{ Če je } A \text{ nujen, potem } P(A) = 1.$$

Definicija (1) nam daje zakon množenja za konjunkcije.

Kadarkoli je $P(B)$ pozitiven, obstaja verjetnostna funkcija P' , da je $P'(A)$ vedno enakovreden $P(A|B)$; rečemo, da P' izvira iz P po pogojevanju z B . Razred verjetnostnih funkcij je *zaprt za pogojevanje*, če je vsaka verjetnostna funkcija, ki nastane s pogojevanjem na funkciji, ki je v razredu, tudi sama v razredu.

Denimo, da $\rightarrow$ razumemo na tak način, da je za neko določeno verjetnostno funkcijo P in za poljubna stavka A in C ,

$$(6) P(A \rightarrow C) = P(C|A), \text{ če je } P(A) \text{ pozitiven;}$$

če je tako, potem imenujmo $\rightarrow$ *verjetnostni pogojnik za P* . Če je $\rightarrow$ verjetnostni pogojnik za vsako verjetnostno funkcijo v nekem razredu verjetnostnih funkcij, potem imenujmo $\rightarrow$ *verjetnostni pogojnik za razred*. In če je $\rightarrow$ verjetnostni pogojnik za vse verjetnostne funkcije, torej da (6) drži za vsak P , A in C , potem imenujmo $\rightarrow$ *univerzalni verjetnostni pogojnik* oz. enostavneje *verjetnostni pogojnik*.

Opazimo, da če je $\rightarrow$ univerzalni verjetnostni pogojnik, tako da (6) vedno drži, potem vedno drži tudi (7):

$$(7) P(A \rightarrow C|B) = P(C|AB), \text{ če je } P(AB) \text{ pozitiven.}$$

Za izpeljavo (7), apliciraj (6) na verjetnostno funkcijo P' , ki nastane po P s pogojevanjem z B ; tak P' obstaja, če sta $P(AB)$ in torej tudi $P(B)$ pozitivna. (7) nato sledi po nekaj aplikacijah (1) in po enakovrednosti med $P'(-)$ in $P(-|B)$. Enako sledi, če je $\rightarrow$ verjetnostni pogojnik za razred verjetnostnih funkcij, in če je ta razred zaprt za pogojevanje. Potem (7) velja za poljubno verjetnostno funkcijo P v razredu, pa tudi za poljubna A in C . (Ne sledi pa, da če (6) drži za določeno verjetnostno funkcijo P , potem za ta isti P prav tako drži (7)).

Prvi trivialni rezultat

Predpostavimo na način *reductio*, da je $\rightarrow$ univerzalni verjetnostni pogojnik. Vzemimo poljubno verjetnostno funkcijo P in taka poljubna stavka A in C , da sta $P(A)$ in $P(A\bar{C})$ obe pozitivni. Sledi, da so pozitivne tudi $P(A)$, $P(C)$ in $P(\bar{C})$. Po (6) imamo:

$$(8) P(A \rightarrow C) = P(C|A).$$

Po (7), kjer B zamenjamo s C ali s $\bar{C}$ in poenostavimo desno stran, imamo:

$$(9) P(A \rightarrow C|C) = P(C|AC) = 1,$$

$$(10) P(A \rightarrow C|\bar{C}) = P(C|A\bar{C}) = 0.$$

Za poljuben stavek D imamo tudi znano razširitev po primerih:

$$(11) P(D) = P(D|C) \cdot P(C) + P(D|\bar{C}) \cdot P(\bar{C}).$$

Natančneje, nadomestimo D z $A \rightarrow C$. Potem zamenjamo (8), (9) in (10) v (11), da dobimo:

$$(12) P(C|A) = 1 \cdot P(C) + 0 \cdot P(\bar{C}) = P(C).$$

S pomočjo predpostavljenega verjetnostnega pogojnika smo prišli do sklepa, da če sta le $P(AC)$ in $P(A\bar{C})$ oba pozitivna, potem sta A in C verjetnostno neodvisna pod P . To je nesmiselno. Vzemimo primer, da je P subjektivna verjetnostna funkcija nekoga, ki bo vrgel kocko, za katero misli, da je poštena. Naj A pomeni, da vrže sodo število, in naj C pomeni, da vrže šestico. $P(AC)$ in $P(A\bar{C})$ sta pozitivna. Vendar pa, *contra* (12), $P(C|A)$ je $1/3$, $P(C)$ pa $1/6$; A in C nista neodvisna. Splošneje, naj bodo C , D in E možni, ampak paroma nekompatibilni. Imamo verjetnostne funkcije, ki vsem trem pripišejo pozitivno verjetnost; naj bo P katerakoli izmed njih. Naj bo A disjunkcija $C \vee D$. Potem sta $P(AC)$ in $P(A\bar{C})$ pozitivni, $P(C|A)$ in $P(C)$ pa neenakovredni.

Naša domneva, da je $\rightarrow$ univerzalni verjetnostni pogojnik, nas je privedla do nesmisla, ne pa do pravega protislovja. Če je dani jezik zadostno šibek v izrazni moči, potem našim sklepom ni mogoče ugovarjati. Mogoče sploh ne bi obstajali trije možni, ampak paroma nekompatibilni stavki, ki bi rabili kot protiprimer. Kljub temu bi bil tako šibek jezik lahko opremljen z univerzalnim verjetnostnim

pogojnikom. Seveda, pomislimo le na ekstremen primer jezika, v katerem obstajajo samo nujni in nemogoči stavki. V tem zelo trivialnem jeziku je resničnostno-funkcijski pogojnik že sam po sebi univerzalni verjetnostni pogojnik.

Če interpretiran jezik ne more ponuditi treh možnih in paroma nekompatibilnih stavkov, potem ga lahko upravičeno okličemo za *trivialen jezik*. Dokazali smo torej: *vsak jezik, ki vsebuje univerzalni verjetnostni pogojnik, je trivialen*.

Drugi trivialni rezultat

Ker naš jezik ni trivialen, potemtako tudi naš indikativni pogojnik ne more biti univerzalni verjetnostni pogojnik. S tem teza, da so verjetnosti pogojnikov pogojne verjetnosti, še ni popolnoma poražena. Morda bi zadoščal tudi verjetnostni pogojnik, ki ne bi bil povsem univerzalen. Konec koncev se ukvarjamo s subjektivno verjetnostjo: z verjetnostnimi funkcijami, ki služijo predstavljanju sistemov prepričanj različnih posameznikov. Ni nam potrebno domnevati, pa tudi sicer se zdi dokaj neprepričljivo, da katerakoli verjetnostna funkcija sploh predstavlja kakšnega izmed posameznikovih možnih sistemov prepričanj. Če bi bil naš indikativni pogojnik verjetnostni pogojnik za omejen razred verjetnostnih funkcij in če bi bil ta razred dovolj vključujoč, da bi vseboval katerokoli verjetnostno funkcijo, ki lahko predstavlja govorčev sistem prepričanj, potem bi to zadoščalo za razlago, zakaj indikativne pogojnike določamo po pogojni subjektivni verjetnosti.

Ko opustimo univerzalnost, je morda spodbudno videti, da za določene verjetnostne funkcije vsaj običajno obstajajo verjetnostni pogojniki. Ob dani funkciji P lahko ustvarimo ustrezno interpretacijo $\rightarrow$.⁴ Predpostavimo, da za poljubna A in C obstaja tak B , da sta $P(B|\bar{A})$ in $P(C|A)$ enakovredni, če sta obe definirani; predpostavka bi morala biti varna, ko je P verjetnostna funkcija, ki je dovolj bogata za predstavljanje posameznikovega sistema prepričanj. Če za poljubna A in C poljubno izberemo tak B in $A \rightarrow C$ interpretiramo kot ekvivalent $AC \vee \bar{A}B$, potem je $\rightarrow$ verjetnostni pogojnik za P . Tovrstno postopno ustvarjanje interpretacije pa ne ponudi vsega, kar želimo. Tudi če obstaja verjetnostni pogojnik za vsako verjetnostno funkcijo v razredu, ne sledi, da obstaja en verjetnostni pogojnik za celoten razred. Različni člani razreda bi lahko zahtevali različne interpretacije $\rightarrow$, da bi bile verjetnosti pogojnikov in pogojne verjetnosti enakovredne. Predvidoma ima naš indikativni pogojnik fiksno interpretacijo, enako za govorce z različnimi prepričanji in enako za posameznega govorca pred in po spremembi njegovih prepričanj. Kako bi se sicer sploh lahko ne strinjali glede pogojnikov ali pa spremenili svoje mišljenje? Naše vprašanje je potemtako, če ima indikativni pogojnik lah-

⁴ To ugotovitev dolgujem Basu van Fraassnu. Pokazal je tudi, da lahko z dobro izbiro B -jev, določimo $\rightarrow$ nekatere druge lastnosti, ki se morda zdijo primerne za pogojne veznike. Glej Bas van Fraassen, »Probabilities of Conditionals«, *Foundations of Probability and Statistics*, ur. W. Harper in C. A. Hooker (Dordrecht, izide 1975 ali 1976).

ko eno fiksno interpretacijo, po kateri je verjetnostni pogojnik za celoten razred vseh takih verjetnostnih funkcij, ki predstavljajo možne sisteme prepričanj.

Ta razred, kot lahko razumno domnevamo, je zaprt za pogojevanje. Racionalna sprememba prepričanj nikoli ne vodi do subjektivne verjetnostne funkcije izven razreda; obstajajo dobri razlogi, zakaj se morajo spremembe prepričanj, ki izvirajo iz spoznanja novih podatkov, odvijati s pogojevanjem na tem, kar smo se že naučili.⁵

Predpostavimo na način *reductio*, da je $\rightarrow$ verjetnostni pogojnik za razred verjetnostnih funkcij, in da je ta razred zaprt za pogojevanje. Argument se odvija zelo podobno kot prej. Vzemimo poljubno verjetnostno funkcijo P v razredu in taka poljubna stavka A in C , da sta $P(AC)$ in $P(A\bar{C})$ pozitivni. Zopet imamo (6) in potemtakem (8); (7) in potemtakem (9) in (10); (11) in potem po zamenjavi (12): $P(C|A)$ in $P(C)$ morata biti enakovredna. Če pa vzamemo tri take paroma nekompatibilne stavke C , D in E , da so $P(C)$, $P(D)$ in $P(E)$ vse pozitivne in če vzamemo A kot disjunkcijo $C \vee D$, potem so $P(AC)$ in $P(A\bar{C})$ pozitivne, $P(C|A)$ in $P(C)$ pa nista enakovredni. Takih treh stavkov torej ni. Dalje, P ima lahko največ štiri različne vrednosti. V nasprotnem primeru bi obstajali dve različni vrednosti P , takšna x in y , striktno vmesni med 0 in 1, da $x + y \neq 1$. Vendar potem, če $P(F) = x$ in $P(G) = y$, sledi, da so vsaj tri od $P(FG)$, $P(\bar{F}G)$, $P(F\bar{G})$ in $P(\bar{F}\bar{G})$ pozitivne, kar pa smo videli, da ni mogoče.

Če verjetnostna funkcija nikoli ne določi pozitivne verjetnosti več kot dvema nekompatibilnima alternativama, in ima potemtakem največ štiri vrednosti, jo lahko imenujemo *trivialna verjetnostna funkcija*. Dokazali smo naslednji teorem: *če je razred verjetnostnih funkcij zaprt za pogojevanje, potem za ta razred ne more obstajati noben verjetnostni pogojnik, razen če razred v celoti sestoji iz trivialnih verjetnostnih funkcij*. Ker pa nekatere verjetnostne funkcije, ki predstavljajo možne sisteme prepričanj, niso trivialne, naš indikativni pogojnik ni verjetnostni pogojnik za razred vseh takih verjetnostnih funkcij. Karkoli to pomeni, ne more imeti pomena, ki bi zagotovil, da so za vse možne subjektivne verjetnostne funkcije obenem verjetnosti pogojnikov enakovredne ustrezajočim pogojnim verjetnostim. Takega pomena ne moremo imeti. Dopustiti moramo, da zatrdljivosti indikativnih pogojnikov ne določamo po absolutni verjetnosti, in drugje iskati razlago, zakaj jo določamo po pogojni verjetnosti.

⁵ Razloge lahko najdemo v Paul Teller, »Conditionalization and Observation«, *Synthese*, 26 (1973), str. 218–258.

Indikativni pogojnik brez resničnostnih vrednosti

Zatrdljivost v splošnem določamo glede na verjetnost, saj verjetnost pomeni verjetnost resnice, govorec pa je resnicoljuben. Če to v primeru indikativnih pogojnikov ne velja, se razlog morda skriva v tem, da nimajo resničnostnih vrednosti, resničnostnih pogojev in verjetnosti resnice. Morda jim ne vlada semantično pravilo resnice, temveč pravilo zatrdljivosti.

Razumno lahko privzamemo, da je cilj semantike določitev prevladujočih pravil zatrjevanja. Večinoma lahko to storimo z določanjem resničnostnih pogojev plus s splošnim pravilom, da morajo govorci ostati resnicoljubni oziroma z drugimi besedami, da se zatrdljivost določa glede na verjetnost resnice. Včasih pa lahko to opravimo na drugačen način: npr. z določanjem resničnostnih pogojev za antecedens in konsekvens, ne pa za celotne pogojnike, plus s posebnim pravilom, da se zatrdljivost indikativnih pogojnikov določa glede na pogojno subjektivno verjetnost konsekvensa ob danem antecedensu. Zakaj pa ne? Zagotovo imamo pravico postaviti novo stavčno obliko, brez resničnostnih pogojev, ki omogoča gotovo vedenje, če so posameznikove pogojne subjektivne verjetnosti blizu 1. Potemtakem ne bi smelo biti presenetljivo, če ugotovimo, da tako sredstvo že imamo.

Zdi se, da je tudi Adams med privrženci te hipoteze o semantiki indikativnih pogojnikov.⁶ Priporoča nam, naj vprašanja o resnici vsekakor pustimo ob strani in naj se raje osredotočimo na zatrdljivost. Tukaj se zaplete: Adams *reče*, da so pogojne verjetnosti verjetnosti pogojnikov. Kljub temu pa s tem ne misli, da je indikativni pogojnik to, kar tu imenujem verjetnostni pogojnik; saj ne trdi, da so tako imenovane »verjetnosti«⁶ pogojnikov tudi verjetnosti resnice, in tudi ne trdi, da se držijo standardnih zakonov verjetnosti. Verjetnosti so samo po imenu. Adamsovo stališče je zato odporno na moje trivialne rezultate, ki smo jih dokazali z aplikacijo standardnih zakonov verjetnosti na verjetnosti pogojnikov.

Bi bilo smiselno domnevati, da indikativni pogojniki *nimajo* resničnostnih vrednosti, resničnostnih pogojev ali verjetnosti resnice, kljub temu pa *se* držijo standardnih zakonov? Ja, ampak zgolj če najprej vse te zakone prebesedimo, da se znebimo vseh omemb resnice. Še naprej moramo dovoliti neomejeno sestavljanje stavkov s pomočjo običajnih veznikov, tako da bo definicijsko območje naše verjetnostne funkcije Boolova algebra (taka je tudi standardna zahteva); ne moremo pa več domnevati, da imajo ti vezniki vedno svoje običajne resničnostno-funkcijske interpretacije, saj resničnostno-funkcijsko sestavljanje v primeru stavkov brez resničnostnih vrednosti nima nobenega smisla. Zato moramo izbrati nek deduktivni sistem – zadošča vsaka standardna formalizacija stavčne logike – in označiti običajne veznike glede na njihovo deduktivno vlogo v tem sistemu. Omembe ekvivalence, nekompatibilnosti in nujnosti v zakonih (3) do (5) moramo

⁶ »The Logic of Conditionals«.

zamenjati z omembo njihovih sintaktičnih nadomestkov v izbranem sistemu: inter-deducibilnost, deduktivna nekonsistentnost in deducibilnost. Na tak način bi lahko opisali verjetnostne funkcije v jeziku brez domneve, da so vse verjetnosti stavkov ali pa sploh katerikoli izmed njih verjetnosti resnice. Zatrldljivost bi lahko v večini primerov še naprej določali glede na verjetnost, ne bi pa to moglo več biti pravilo za govorce, ki skušajo govoriti resnico.

Če zanikamo, da so verjetnosti pogojnikov verjetnosti resnice, hkrati pa ohranimo vse standardne zakone verjetnosti v primerno prirejeni obliki, to še ne zadošča za varno obuditev teze, da so verjetnosti pogojnikov pogojne verjetnosti. Moji trivialni rezultati niso posledica povezovanja resnice in verjetnosti, temveč aplikacije standardne verjetnostne teorije na verjetnosti pogojnikov. Dokazi bi lahko temeljili na takšnih zakonih, ki bi namesto resnice omenjali deducibilnost. Kdor še naprej želi zagovarjati, da so verjetnosti pogojnikov pogojne verjetnosti, naj raje uporabi nestandardno računanje »verjetnosti«. Morda bo opustil zahtevo, da je definicijsko območje verjetnostne funkcije Boolova algebra, da bi iz jezika izključil konjunkcije s pogojnimi konjunktami. Morda pa omeji (4), zakon aditivnosti, s prepovedjo uporabe, ko disjunktka A in B vsebujeta pogojne konjunkte. Katerikoli izmed teh posegov bi moje dokaze zaustavil. Vendar če »verjetnosti« pogojnikov ne upoštevajo standardnih zakonov, potem ne vem, kakšna je prednost, če jih še naprej imenujemo »verjetnosti«. Zdi se mi, da stališča, kakršno je Adamsovo, najboljše izrazimo, če rečemo, da indikativni pogojniki nimajo niti resničnostnih vrednosti niti verjetnosti, in uvedemo nek nevtralen pojem, kakršna sta »zatrldljivost« ali »vrednost«, ki denotirata verjetnost resnice v primeru nepogojnikov in prikladno pogojno verjetnost v primeru indikativnih pogojnikov.

Nimam dokončnega ugovora hipotezi, da so indikativni pogojniki stavki brez resničnostnih vrednosti, ki jim vlada posebno pravilo zatrldljivosti brez vključevanja njihovih neobstoječih verjetnosti resnice. Kljub temu imam vsaj delen ugovor: hipoteza ima previsoko zahtevo, da vse postavimo na novo. Od nas zahteva veliko še nenarejenega dela in zapravi preveč tega, kar je bilo že storjeno. Na tej točki nimamo še ničesar razen pravila zatrldljivosti za pogojnike z antecedensi in konsekvenci, ki imajo resničnostne vrednosti. Kaj pa sestavljeni stavki, ki imajo tovrstne pogojnike za člene? Zdi se nam, da vemo, kako so resničnostni pogoji za sestavljene stavke različnih vrst določeni z resničnostnimi pogoji sestavnih podstavkov. To znanje bi bilo neuporabno, če bi katerikoli izmed teh podstavkov ne imel resničnostnih pogojev. Potrebujemo bodisi nova semantična pravila za mnoge znane veznike in operatorje, kadar jih apliciramo na indikativne pogojnike – morda pravila resnice, morda posebna pravila zatrldljivosti, kakršno je pravilo za same pogojnike – ali pa moramo umakniti vse očitne primere sestavljenih stavkov s pogojnimi členi.

Resničnostno-funkcijski indikativni pogojnik

Na srečo obstaja tudi zmernejša hipoteza. H. P. Grice na eleganten način razloži določena kvalitativna pravila, ki določajo zatrdljivost indikativnih pogojnikov.⁷ Izkaže se, da dobimo s kvantitativno hipotezo, osnovano po Griceovih idejah, točno to, kar iščemo: pravilo, da zatrdljivost določamo po pogojni subjektivni verjetnosti.

Po Griceu naj bi indikativni pogojniki *imeli* resničnostne vrednosti, resničnostne pogoje in verjetnosti resnice. Indikativni pogojnik $A \rightarrow C$ je dejansko kar resničnostno-funkcijski pogojnik $A \supset C$. Vendar pa se resničnostno-funkcijski pogojnik ne ravna zgolj po $P(A \supset C)$, svoji subjektivni verjetnosti resnice. Ravna se po rezultanti tega in še nečesa drugega.

Lahko se zgodi, da je govorec prepričan v resničnost resničnostno-funkcijskega pogojnika, a ga ne bi smel zatrditi. Zatrdljivost se lahko zmanjša zaradi različnih razlogov, natančneje si oglejmo predvsem enega. Govorec naj pogojnika ne bi zatrdjeval, če je prepričan v njegovo resničnost predvsem na podlagi prepričanja, da je antecedens neresničen, tako da je verjetnost resnice odvisna predvsem od verjetnosti prazne resnice. Zakaj bi v tej situaciji zatrdjeval pogojnik, ne pa zanikal antecedensa? V tem ni nobenega smisla. In če je nesmiselno, potem je še hujše od nesmiselnega: zavajajoče je. Poslušalec, ki zaupa govorcju, da ne zatrdjuje nesmiselno, bo domneval, da tega ni storil. Nato bo napačno sklepal, da ima govorec razen tega, da zavrača prepričanje v antecedens, še kak dodaten razlog za prepričanje, da je pogojnik resničen.

Ta opazka se odmika od zatrdljivosti $A \supset C$ do te mere, da držita oba pogoja: najprej, da je verjetnost $P(\bar{A})$ praznosti visoka; in drugič, da verjetnost $P(\bar{C}|A)$ neresničnosti predstavlja velik delež celotne verjetnosti $P(A)$ nepraznosti. Produkt

$$(13) P(\bar{A}) \cdot P(\bar{C}|A)|P(A))$$

stopnje, pri kateri se združita oba pogoja, je torej primerno merilo zmanjšanja zatrdljivosti. Če vzamemo verjetnost $P(A \supset C)$ resnice in odštejemo zmanjšanje zatrdljivosti, kot ga izmerimo s (13), dobimo primerno merilo za rezultanto zatrdljivosti:

$$(14) P(A \supset C) - P(\bar{A}) \cdot P(\bar{C}|A)|P(A)).$$

(14) lahko z uporabo standardne teorije verjetnosti poenostavimo in ugotovimo, da je rezultanta zatrdljivosti, verjetnost resnice minus zmanjšanje po (13), enakovredna pogojni verjetnosti $P(C|A)$. To je tudi razlog, zakaj zatrdljivost določamo glede na pogojno verjetnost.

⁷ H. P. Grice, »Logic and Conversation«, iz The William James Lectures predavanj na Harvard University leta 1967.

Zmanjšanje zatrdljivosti zaradi takih razlogov ni posebnost pogojnikov. Pojavi se tudi pri neproblematičnih resničnostno-funkcijskih konstruktih, kakršen je zanižana konjunkcija. Nabiramo gobe; rečem ti: »Te gobe ne boš pojedla in prežive-la«. Nesramen trik: ocenil sem, da je goba varna in prav posebej okusna. Želel sem jo zase, tako da sem upal, da je ne vzameš. Pri tem pa sploh nisem lagal. Ocenil sem, da je visoko verjetno, da bo moj trik deloval; da je ne boš vzela in se bo posledično izkazalo, da govorim resnico. Čeprav je imela moja izjava visoko subjektivno verjetnost resnice, je bila njena zatrdljivost nizka in je ne bi smel zatrjevati. Njene zatrdljivosti ne določamo zgolj po verjetnosti, temveč po rezultanti verjetnosti in popravka, ki upošteva nesmiselnost in zavajanje zanikanja konjunkcije ob prepričanju, da je konjunkcija neresnična, ker ne verjamemo v enega izmed konjunktov. Seveda bi se le redki trudili z razlago nizke zatrdljivosti moje izjave tako, da bi zanikali običajno resničnostno-funkcijsko semantiko negacije in konjunkcije in bi namesto tega predlagali posebno verjetnostno pravilo zatrdljivosti.

Obstaja še več pomislekov, ki nas odmikajo od zatrdljivosti. Zakaj bi se ustavili pri (14)? Zakaj ne dodamo več pojmov, ki upoštevajo zmanjšano zatrdljivost žaljivk, nerelevantnosti, dolgega hvalisanja, ohromljenega zaupanja in tako naprej? Morda je del razloga v tem, da so, za razliko od zmanjšane zatrdljivosti v primeru pogojnikov z neverjetnimi antecedenci, ti drugi primeri v veliki meri odvisni od različnih vidikov pogovornega konteksta. V logiki smo navajeni, da stavke in sklepe preučujemo v abstrakciji od konteksta. Tako je razumljivo, če so ob filozofiranju naše sodbe bodisi zatrdljivosti ali pa sklepov, ki ohranjajo zatrdljivost, določene z mero zatrdljivosti kot je (14), torej $P(C|A)$, v kateri so bolj kontekstualno odvisne dimenzije zatrdljivosti izpuščene.

Ostaja pa tudi resnejši problem. Kaj je s pogojniki, ki so visoko verjetni predvsem zaradi verjetnosti konsekvensa? Če smo na pravi sledi, potem se zdi, da bi tudi v tem primeru morali zmanjšati zatrdljivost, in to tako, da bi se to pokazalo tudi v abstrakciji izven konteksta: lahko trdimo, da je v tem primeru nesmiselno, zato pa tudi zavajajoče, namesto konsekvensa zatrjevati pogojnik. To domnevno zmanjšanje je izpuščeno, mislim, da upravičeno, če merimo zatrdljivost pogojnika $A \supset C$ (v abstrakciji od konteksta) po $P(C|A)$. Če sta A in C verjetnostno neodvisna in imata oba verjetnost $.9^*$, potem je verjetnost pogojnika (.91) taka predvsem zaradi verjetnosti konsekvensa (.9), hkrati pa je pogojna verjetnost $P(C|A)$ visoka (.9), zato štejemo pogojnik za zatrdljivega. Zdi se, da je res tako, vsaj v nekaterih takih primerih: »Verjetno bom padel in ni važno, če se učim; Padel bom če se učim in padel bom, če se ne«.

* Op. prev.: Ko Lewis število piše s piko, tako kot tukaj (».9«) oziroma kasneje .91, s tem misli na 0,9 oz. 0,91.

Odsotnost znatnega zmanjšanja v primeru verjetnega konsekvensa najboljše pojasnim s priznanjem, da pogovorni nesmisli niso odločilni. So zgolj tendence k zmanjšani zatrdljivosti, tendence, ki so lahko ali pa tudi ne pogovorno okrepljene. V primeru neverjetnih antecedensov so močno okrepljene. V primeru verjetnega konsekvensa očitno niso.

S tem priznanjem zmanjšujem razmik med mojo trenutno hipotezo, da so indikativni pogojniki resničnostno-funkcijski in konkurenčno hipotezo, da so brez resničnostnih vrednosti, določamo pa jih s posebnim pravilom zatrdljivosti. Resničnostni pogoji plus splošne pogovorne omejitve pa še ne prinašajo cele zgodbe. Približujejo se določitvi zatrdljivosti pogojnikov, vendar pa za zaključek naše naloge potrebujemo še ločene dogovore. Namen pripisovanja resničnostnih vrednosti indikativnim pogojnikom ni, da se v celoti znebimo posebnih pravil zatrdljivosti.

Namen pripisovanja resničnostnih pogojev je bolj v tem, da pridobimo vsaj *prima facie* teorijo resničnostnih pogojev in zatrdljivosti sestavljenih stavkov s pogojnimi členi. Ni potrebno, da zavremo kakršnokoli splošno znanje, ki ga imamo o načinih, kako so resničnostni pogoji sestavljenih stavkov odvisni od resničnostnih pogojev svojih členov. To bi bilo morda celo narobe. Odkrili smo razložljivo razhajanje med zatrdljivostjo in verjetnostjo v primeru samih pogojnikov, in takih razhajanj je v primerih sestavljenk iz pogojnikov morda še več. (Zdi se npr., da zatrdljivosti zanikanega pogojnika ne določamo glede na verjetnost resnice, temveč ga inverzno spremenimo z zatrdljivostjo pogojnika). V tem prispevku ne bomo mogli pregledati dokaznega gradiva, razumljivo pa lahko upamo, da takih razhajanj ni preveč, ali pa da vsaj niso pretežavna za razlago, da bi uničila razlagalno moč hipoteze, da so indikativni pogojniki resničnostno-funkcijski.

Verjetnosti Stalnakerjevih pogojnikov

Najbolj celovito obravnavo teze, da so pogojne verjetnosti enake verjetnosti pogojnikov, najdemo v nekaterih zapisih Roberta Stalnakerja.⁸ Stalnakerjev pogojni veznik $>$ ima v grobem naslednje resničnostne pogoje: pogojnik $A > C$ je resničen, čče najmanj drastična revizija dejstev, da bi bil A resničen, vodi do resničnosti C -ja. Stalnaker domneva, da ta interpretacija pomeni, da sta $P(A > C)$ in $P(C|A)$ enakovredna, kadarkoli je $P(A)$ pozitiven. Poda tudi nekaj omejitev $P(A > C)$ za primere, ko je $P(A)$ nič, kar razloži z uporabo razširjenega pojma pogojne verjetnosti, ki nas na tem mestu ne zanima.

⁸ »Probability and Conditionals«. Stalnakerjev pogojnik prvič nastopi v Robert Stalnaker, »A Theory of Conditionals«, *Studies in Logical Theory*, ur. Nicholas Rescher (Oxford, 1968). Stalnakerjev pogojnik sem obravnaval v *Counterfactuals* (Oxford, 1973), str. 77–83, kjer sem trdil, da je zelo podobna interpretacija kot Stalnakerjeva pravilna za protidejstvenike, napačna pa za indikativne pogojnike.

Stalnaker svojo domnevo podpre s prikazovanjem skladnosti med dvema vrstama veljavnosti. Izkaže se, da so vedno resnični stavki, pod Stalnakerjevimi resničnostnimi pogoji, natančno tisti, ki imajo pod njegovo hipotezo o verjetnostih pogojnikov vedno pozitivno verjetnost. Ta dokaz ima kar nekaj teže, ni pa odločilen. V modalni logiki poznamo primere, kjer npr. zelo različne interpretacije jezika podpirajo natanko iste stavke. In naši trivialni rezultati vsekakor kažejo, da Stalnakerjeve domneve ne morejo biti resnične, razen če se osredotočimo zgolj na trivialne verjetnostne funkcije.⁹

Kot bomo videli, so Stalnakerjeve domneve skoraj pravilne. Verjetnosti Stalnakerjevih pogojnikov v splošnem niso enakovredne ustrežajočim pogojnim verjetnostim.¹⁰ Imajo pa nekaj lastnosti pogojnih verjetnosti.

Možna celotnost dejstev ustreza možnemu svetu; zato revizija dejstev ustreza prehodu iz enega sveta v drugega. Za vsak dani svet W in (možni) antecedens A , naj bo W_A svet, ki ga dobimo z najmanj drastično revizijo dejstev v W , da je A resničen. Pri tem ne smemo napraviti nobene neupravičene revizije: W_A se lahko od W razlikuje samo toliko, da lahko A drži, in nič več. Med usklajevanjem po podobnosti in razlikah glede na pomembnost, ki jim jo pripišemo, mora biti W_A v celotni podobnosti najbližji W -ju med svetovi, kjer je A resničen. Stalnakerjev pogojnik $A > C$ je v svetu W potem resničen, če je C resničen v W_A , v W -ju najbližem A -svetu. (V primeru, da je A nemogoč, da torej ni nobenega možnega A -sveta, ki bi služil kot W_A , vzamemo $A > C$ za prazno resničnega v vseh svetovih. Zaradi enostavnosti tukaj govorim samo o absolutni nemožnosti; Stalnaker operira z nemožnostjo glede na svetove). Uvedimo naslednjo notacijo:

$$(15) W(A) = \text{df } \begin{cases} 1, & \text{če je } A \text{ resničen v svetu } W \\ 0, & \text{če je } A \text{ neresničen v } W \end{cases}$$

⁹ Ko enkrat ugotovimo, da Stalnakerjev pogojnik ni verjetnostni pogojnik, pridobi logično sovpadanje poseben pomen. Hipoteza, da zatrdljivost indikativnih pogojnikov določamo glede na pogojno verjetnost, čeprav jo neposredni dokazi še naprej zadostno podpirajo, ni več edini kandidat za razlago naših sodb o veljavnosti sklepanj z indikativnimi pogojnimi premisami ali sklepi. Iste sodbe lahko razložimo tudi s hipotezo, da je indikativni pogojnik Stalnakerjev pogojnik in da za veljavna presojo tista sklepanja, ki ohranjajo resničnost.

¹⁰ Čeprav verjetnosti Stalnakerjevih pogojnikov in ustrežajočih pogojnih verjetnosti ne morejo vedno biti enake, pa pogosto so. Enakovredne so vedno, ko je pogojnik (in morda kakšno ne-pogojno stanje stvari, od katerega je odvisen) verjetnostno neodvisen od antedecensa. Na primer, moje trenutne subjektivne verjetnosti so take, da je pogojna verjetnost, da bom v žepu našel kovanec ob pogoju, da ga iščem, enakovredna verjetnosti pogojnika »Iščem kovanec > najdem ga«. Razlog, da sta oba primera enakovredna je v absolutni verjetnosti, da imam zdaj v žepu kovanec.

Za neprazne Stalnakerjeve pogojnike lahko potem resničnostne pogojnike podamo na nasleden način:

$$(16) W(A > C) = W_A(C), \text{ če je } A \text{ možen.}$$

Od te točke dalje bo prikladno, če se pretvarjamo, da obstaja samo končno število možnih svetov. To bo trivializiralo izračunavanje, ne bo pa popačilo naših zaključkov. Potem si lahko zamislimo verjetnostno funkcijo P kot distribucijo verjetnosti preko svetov. Vsak svet W ima verjetnost $P(W)$, verjetnosti teh svetov pa se seštejejo v 1. Iz verjetnosti svetov se na verjetnosti stavkov vrnemo s seštevanjem verjetnosti svetov, kjer je stavek resničen:

$$(17) P(A) = \sum_W P(W) \cdot W(A).$$

Predpostavljam tudi, da so svetovi razločljivi: za poljubna dva so nekateri stavki v enem resnični, v drugem pa ne. S tem izključimo pojave, ki bi nastali, če bi bil naš jezik zadostno pomanjkljiv v izrazni moči.

Za poljubno dano verjetnostno funkcijo P in poljubni možni A , obstaja taka verjetnostna funkcija P' , da je za vsak svet W' ,

$$(18) P'W' = \sum_W P(W) \cdot \left\{ \begin{array}{l} 1, \text{ če je } W_A W' \\ 0 \text{ v nasprotnem primeru} \end{array} \right\}.$$

Recimo, da P' izvira iz P po upodobitvi na A , in naj bo P' slika P -ja na A . Intuitivno rečeno, sliko verjetnostne funkcije na A oblikujemo s premeščanjem začetne verjetnosti vsakega sveta W v W_A , W -ju najbližji A -svet. Verjetnost premikamo naokrog, ne pa ustvarimo ali uničimo, tako da verjetnosti svetov še vedno seštejejo v 1. Vsak A -svet ohrani kakršnokoli verjetnost je imel v začetku, saj je v primeru, da je W A -svet, potem W_A kar sam W , lahko pa tudi pridobi dodatne deleže verjetnosti, ki jih premestimo iz $\bar{A}$ -svetov. $\bar{A}$ -svetovi ne ohranijo nobene začetne verjetnosti in je tudi ne pridobijo. Vsa verjetnost je skoncentrirana v A -svetovih. Tega nismo dobili s kakšnim samovoljnim premikanjem verjetnosti. Vsak delež ostane kar najbližje svetu, v katerem je bil na začetku.

Predpostavimo, da P' sledi iz P preko upodobitve na A , in pogledimo poljuben stavek C .

$$\begin{aligned} (19) P'(C) &= \sum_{W'} P'(W') \cdot W'(C), \text{ po (17), ki jo uporabimo na } P'; \\ &= \sum_{W'} \left(\sum_W P(W) \cdot \left\{ \begin{array}{l} 1, \text{ če je } W_A W' \\ 0 \text{ v nasprotnem primeru} \end{array} \right\} \right) \cdot W'(C), \text{ po (18);} \\ &= \sum_W P(W) \cdot \left(\sum_{W'} \left\{ \begin{array}{l} 1, \text{ če je } W_A W' \\ 0, \text{ v nasprotnem primeru} \end{array} \right\} \cdot W'(C) \right), \text{ po algebri;} \\ &= \sum_W P(W) \cdot W_A(C), \text{ s poenostavitvijo notranje vsote;} \\ &= \sum_W P(W) \cdot W(A > C), \text{ po (16);} \\ &= P(A > C), \text{ po (17).} \end{aligned}$$

Dokazali smo teorem: *verjetnost Stalnakerjevega pogojnika z možnim anteceden-
som je verjetnost konsekvensa po upodobitvi na antecedensu.*

Pogojevanje je en način revizije dane verjetnostne funkcije, s katerim prenesemo gotovost – verjetnost 1 – na dan stavek. Upodobitev je drug način z istim ciljem. Ti dve metodi se v splošnem ne skladata. (Primer: naj bodo $P(W)$, $P(W')$ in $P(W'')$ vsaka enaka $1/3$; naj A drži v W in W' , ne pa v W'' ; in naj bo $W' W''$ -ju najbližji A -svet. Potem verjetnostna funkcija, ki sledi iz P po pogojevanju na A , določi verjetnost $1/2$ tako W kot W' ; dočim verjetnostna funkcija, ki sledi P po upodobitvi na A , W -ju določi verjetnost $1/3$ in W' -ju $2/3$). Čeprav se metodi razlikujeta, lahko obe uporabimo za minimalne revizije: za revizijo dane verjetnostne funkcije, kolikor je potrebna, da je dan stavek gotov, ampak nič več. Upodobitev P na A poda minimalno revizijo v tem smislu: za razliko od ostalih revizij P -ja, ki A -ju zagotovijo gotovost, ne vključuje nobenih samovoljnih premikov verjetnosti iz svetov v nepodobne svetove. Pogojevanje P -ja na A podaja minimalno revizijo v tem drugem smislu: za razliko od vseh ostalih revizij P -ja, ki A -ju zagotovijo gotovost, ne popači profila verjetnostnih razmerij, enakosti in neenakosti med stavki, ki implicirajo A .¹¹

Stalnakerjeva domneva se razdeli v dva dela. En del je resničen: verjetnost nepraznih Stalnakerjevih pogojnikov je verjetnost konsekvensa po minimalni reviziji začetnih verjetnostnih funkcij, ki zagotovijo gotovost antecedensa. Ni pa res, da ta minimalna revizija deluje preko pogojevanja. Prej bi morala delovati preko upodobitve. Le ko obe metodi podata enake rezultate, je verjetnost Stalnakerjevega pogojnika enaka ustrezajoči pogojni verjetnosti.

Stalnaker podaja sledeča navodila za odločanje, ali verjamemo v pogojnike.¹²

»Najprej (hipotetično) dodaj antecedens v svoj nabor prepričanj; nato izvedi katerekoli prilagoditve so potrebne za ohranitev konsistentnosti (ne da bi spreminjal hipotetično prepričanje v antecedens); na koncu presodi ali konsekvens je oziroma ni resničen«.

To drži za Stalnakerjeve pogojnike, če navidezna revizija prepričanj deluje preko upodobitve. Odlomek pa kaže, da moramo navidezno napraviti tako vrsto revizije, ki bi se zgodila, če bi bil antecedens zares dodan v nabor prepričanj. To je narobe. Če bi bil antecedens zares dodan, potem bi morali (če bi bilo možno) revidirati preko pogojevanja. Razlogi za odzivanje na nove dokaze preko pogojevanja so prav razlogi, zakaj se ne bi raje odzvali preko upodobitve.

¹¹ Teller, »Conditionalization and Observation«.

¹² »A Theory of Conditionals«, str. 102.

Pogojniki revizije verjetnosti

Predpostavimo, da veznik $\rightarrow$ interpretiramo tako, da za poljubno verjetnostno funkcijo P in poljubna stavka A in C velja

$$(20) P(A \rightarrow C) = P_A(C), \text{ če je } A \text{ možen,}$$

pri čemer je P_A (v nekem smislu) minimalna revizija P -ja, ki zviša verjetnost A -ja na 1. Če je tako, imenujmo $\rightarrow$ *pogojnik revizije verjetnosti*. Ali kaj takega sploh obstaja? Videli smo, da je to odvisno od metode revizije. Pogojevanje dá revizijo, ki je minimalna v enem smislu; in če je P_A rezultat pogojevanja (kadar je to možno), potem ne obstaja noben pogojnik revizije verjetnosti (razen če je jezik trivialen). Upodobitev dá revizijo, ki je minimalna v drugačnem smislu; in če je P_A rezultat upodobitve, potem je Stalnakerjev pogojnik pogojnik revizije verjetnosti. Nedvomno obstajajo tudi druge metode revizije, ki dajo minimalne revizije v drugih smislih, ki jih še nismo upoštevali. Ali so še kakšne druge metode, ki nam, podobno kot upodobitev in drugače kot pogojevanje, lahko dajo pogojnike revizije verjetnosti? Kot bomo videli, jih ni. Edina možnost, da imamo pogojnike verjetnostne revizije, je, da interpretiramo pogojnike na Stalnakerjev način in jih revidiramo z upodobitvijo.

Ker se nismo omejili na določeno metodo revidiranja verjetnostnih funkcij, moramo našo definicijo pogojnikov revizije verjetnosti razumeti kot potihem odvisno od metode. Če želimo biti vsaj delno eksplicitni, imenujmo $\rightarrow$ *pogojnik revizije verjetnosti za dano metodo*, čče (20) v splošnem drži, ko je P_A revizija pridobljena po tej metodi.

Tudi našo definicijo Stalnakerjevega pogojnika moramo razumeti kot potihem odvisno od metode revidiranja svetov. Stalnakerjeve resničnostne pogoje smo namerno pustili nedoločene v točki, kjer omenjajo minimalne revizije danega sveta, da bi bil antecedens resničen. S svetovi, kot z verjetnostnimi funkcijami, različne metode dajo revizije, ki so v različnih smislih minimalne. Seveda lahko vsako metodo opišemo kot tisto, ki izbira najbližje svetove antecedensov glede na skupno podobnost začetnemu svetu; vendar pa bodo različne metode temu opisu ustrezale pod različnimi razrešitvami nejasnosti podobnosti. Razrešitve bodo poudarile različne vidike primerjave. Bodimo eksplicitni in imenujmo $\rightarrow$ *Stalnakerjev pogojnik za dano metodo revidiranja svetov*, čče (16) drži v splošnem, ko W_A razumemo kot revizijo, ki jo pridobimo s to metodo (in je $A \rightarrow C$ resničen v vseh svetovih, če je A nemožen). O »tem« Stalnakerjevem pogojniku sem govoril le ohlapno, bo pa zato bolje, da govorim v množini o Stalnakerjevih pogojnikih za različne metode revidiranja svetov.

Zanimajo nas samo tiste metode revizije, za svetove in verjetnostne funkcije, za katere lahko menimo, da nudijo v nekem smislu minimalne revizije. Ne pričakujemo, da bomo lahko na kakršen koli natančen način določili, za natanko katere metode gre, lahko pa navedemo nekaj formalnih zahtev, ki jim taka metoda mora zadostiti. Stalnaker je podal zahteve za revizijo svetov, vendar *mutatis mutandis* zdržijo tudi za revizijo verjetnostnih funkcij. Prvič: minimalna revizija za dosego nekega cilja mora biti taka, da cilj tudi doseže. V primeru svetov mora biti W_A tak svet, kjer je A resničen; v primeru verjetnostnih funkcij, mora P_A A -ju določiti verjetnost 1. Drugič: ko ne potrebujemo revizije, je niti ne sme biti. V primeru svetov velja, da če je A že resničen v W , mora potem W_A biti kar W sam; v primeru verjetnostnih funkcij pa, če je $P(A)$ že 1, mora P_A potem biti kar sama P . Tretjič: metoda mora biti konsistentna v svojih primerjavah. V primeru svetov velja, da če je B resničen v W_A in je A resničen v W_B , potem morata biti W_A in W_B ista; sicer bi W_A obravnavali hkrati kot večjo in manjšo revizijo W -ja kot je W_B . Podobno velja za verjetnostne funkcije; če sta $P_A(B)$ in $P_B(A)$ obe 1, potem morata biti P_A in P_B enaki.

Imenujmo poljubno metodo revizije svetov ali verjetnostnih funkcij *primerno*, če zadosti tem trem zahtevam. Opažamo, da so bile metode revidiranja verjetnostnih funkcij, ki smo jih preučevali, vsekakor primerne. Pogojevanje je primerna metoda; ali, natančneje, pogojevanje lahko razširimo v primerno metodo, ki jo lahko apliciramo na poljubno verjetnostno funkcijo P in poljuben možen A . (Izberimo neko fiksno arbitrarno dobro urejenost vseh verjetnostnih funkcij. V primeru, da P_A ne moremo pridobiti s pogojevanjem, saj je $P(A)$ nič, naj bo glede na arbitrarno urejanje prva med verjetnostnimi funkcijami, ki A -ju določijo, 1). Tudi upodobitev je primerna metoda. Natančneje, upodobitev na osnovi poljubne primerne metode revidiranja svetov je primerna metoda revidiranja verjetnostnih funkcij.

Naš teorem iz prejšnje sekcije lahko postavimo tudi na sledeč način. Če je $\rightarrow$ Stalnakerjev pogojnik za poljubno primerno metodo revidiranja svetov, potem je $\rightarrow$ tudi pogojnik revizije verjetnosti za primerno metodo revidiranja verjetnostnih funkcij; natančneje, za metodo, ki deluje preko upodobitve na osnovi dane metode za revidiranje svetov. Dokažimo tudi v drugo smer: če je $\rightarrow$ pogojnik verjetnostne revizije za primerno metodo revidiranja verjetnostnih funkcij, potem je $\rightarrow$ tudi Stalnakerjev pogojnik za ustrezno metodo revidiranja svetov. Na kratko, pogojniki revizije verjetnosti so natanko Stalnakerjevi pogojniki.

Predpostavimo, da imamo neko primerno metodo revidiranja verjetnostnih funkcij in domnevajmo, da je $\rightarrow$ pogojnik revizije verjetnosti za to metodo.

Najti moramo metodo revidiranja svetov; zato preglejmo revizijo določene posebne verjetnostne funkcije, ki je v bijektivni korespondenci s svetovi. Za vsak posamezen svet W obstaja verjetnostna funkcija P , ki vso verjetnost podeli svetu W , drugim svetovom pa nobene. Potemtakem po (17) za vsak stavek A velja,

$$(21) P(A) = \begin{cases} 1, & \text{če je } A \text{ resničen v } W \\ 0, & \text{če je } A \text{ neresničen v } W \end{cases} = W(A)$$

Imenujmo tako verjetnostno funkcijo *nepopustljivo*, saj bi predstavljala prepričanja nekoga, ki je absolutno gotov, da je svet W dejanski svet in bi v svojih mnenjih ne popuščal; in imenujmo svet W , kjer P skoncentrira vso verjetnost, *svet prepričanj* P -ja.

Naša dana metoda revidiranja verjetnostnih funkcij ohranja nepopustljivost. Predpostavimo, da bi bil P nepopustljiv, P_A pa ne, za nek možen A . To bi pomenilo, da P_A določa pozitivno verjetnost dvema ali več svetovom. Predpostavili smo, da naš jezik lahko razločuje med svetovi, tako da obstaja nek stavek C , da je $P_A(C)$, ki ni niti 0 niti 1. Ker pa je P nepopustljiv, je $P(A \rightarrow C)$ bodisi 0 ali 1, kar je v protislovju s hipotezo, da je $\rightarrow$ tak pogojnik revizije verjetnosti, da sta $P_A(C)$ in $P(A \rightarrow C)$ enakovredni.

Potem imamo naslednjo metodo revidiranja svetov. Ob danem svetu W in možnem stavku A , naj bo P nepopustljiva verjetnostna funkcija s svetom prepričanj W . Revidirajmo P glede na našo dano metodo revidiranja verjetnostnih funkcij, in naj bo W_A svet prepričanj pridobljene nepopustljive verjetnostne funkcije P_A . Ker je dana metoda revidiranja verjetnostnih funkcij primerna, je primerna tudi ta izpeljana metoda za revizijo svetov.

Vzemimo poljuben svet W in stavke A in C . Naj bo P nepopustljiva verjetnostna funkcija s svetom prepričanj W , in naj bo W_A kot zgoraj. Potem če je A možen,

$$(22) W(A \rightarrow C) = P(A \rightarrow C), \text{ po (21);}$$

$$= P_A(C), \text{ po (20);}$$

$$= W_A(C), \text{ po (21) uporabljeni na } W_A.$$

Torej je $\rightarrow$ Stalnakerjev pogojnik za izpeljano metodo revizije svetov. *Quod erat demonstrandum.*¹³

¹³ Starejša verzija tega prispevka je bila predstavljena na kolokviju *Canadian Philosophical Association* o verjetnostni semantiki za pogojno logiko v Montrealu junija 1972. Za dragocene pripombe sem hvaležen mnogim prijateljem in kolegom, še posebej Ernestu Adamsu in Robertu Stalnakerju.

David Lewis

Prevedel Borut Trpin

Boljša razlaga indikativnih pogojnikov

Opuščam pozitivno teorijo indikativnih pogojnikov, ki sem jo predlagal v prvotnem prispevku. Zdaj mi je bliže alternativna teorija, ki jo zagovarja Frank Jackson.¹

Teoriji imata kar nekaj skupnih točk. Obema je skupno, da (1) ima indikativni pogojniki resničnostne pogoje resničnostno-funkcijskega pogojnika $A \supset C$, (2) njegova zatrdljivost pa se obenem ravna po subjektivni verjetnosti $P(C/A)$, če zanemarimo posebne vidike – denimo bontona –, ki so pomembni v določenih primerih. Obema teorijama je torej skupno, da (3) obstaja razlika med ohranjanjem resničnosti in ohranjanjem zatrdljivosti v sklepanju s pogojniki; in (4), da so naše intuicije o veljavnem sklepanju s pogojniki prilagojene ohranjanju zatrdljivosti in potemtakem neprimerne za presojanje ohranjanja resničnosti. (Ali je »veljavnost« primeren pojem za opis ohranjanja resničnosti oz. zatrdljivosti, ni pomembno). Dalje, (5) teorijama je skupno, da je razhajanje med zatrdljivostjo $P(C/A)$ in verjetnostjo resnice $P(A \supset C)$ povezano z neke vrste gricevsko implikaturjo in (6), da mora ustrezna razlaga te implikature temeljiti na premisi, da ima pogojniki resničnostne pogoje $A \supset C$. Teh šestih točk ne opuščam.

Ampak o kateri vrsti implikature govorimo? Prej sem domneval, da gre pretežno za pogovorno implikaturjo, sorodno implikaturi iz »Tukaj imaš prav« na »Drugje večinoma nimaš.« Po Jacksonu gre za pogovorno implikaturjo, sorodno implikaturi iz »Ona voli liberalce, ampak ni neumna« na »Volilci liberalcev so večinoma neumni.«

Spraševal sem se, sledeč Griceu: če je $P(A \supset C)$ visok predvsem zato, ker je $P(A)$ nizek, čemu bi potem rekel $A \supset C$? Zakaj ne bi uporabil močnejše oblike, ki je

¹ »On Assertion and Indicative Conditionals,« *Philosophical Review* 88 (1979): 565–89; »Conditionals and Possibilities,« *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1981): 125–37.

skoraj enako verjetna, ne- A ? Če uporabiš šibkejšo obliko, si brez potrebe neinformativen. Poleg tega pa boš zavedel tiste, ki se zanašajo, da niso brez potrebe neinformativen, in bodo sklepali, da močnejše oblike zaradi nekega razloga niso mogel izreči.

Jackson na to odgovarja, da pogosto izrečemo šibkejšo obliko od tiste, za katero verjamemo, da je resnična. To storimo z zelo dobrimi razlogi. S tabo govorim (ali pa s samim sabo iz prihodnosti preko spomina) ob domnevi, da sta najina sistema prepričanj zelo podobna, ne pa povsem. Če bi imela premalo skupnih točk, informacij sploh ne bi mogel prenašati; če pa bi jih bilo preveč, po prenosu informacij sploh ne bi bilo potrebe. Ne vem točno, katere informacije si pridobil (ali pa jih bom jaz v prihodnosti) iz drugih virov. Ti (oz. jaz v prihodnosti) mogoče veš nekaj, kar se meni trenutno zdi neverjetno. Rad pa bi rekel nekaj, kar bo kljub temu koristno. Zato tega ne izrečem v najmočnejši obliki. Dopuščam torej, da rečem nekaj šibkejšega, če na tak način povem nekaj, kar bo smiselno in koristno, čeprav se za resnično izkaže določena hipoteza, ki se mi trenutno zdi neverjetna. Če torej rečem nekaj, v kar bi verjel, tudi če bi izvedel, da je neverjetna hipoteza resnična, potem mi lahko zaupaš, četudi že verjameš v to hipotezo.

Recimo, da je A *robusten* v odnosu do B (glede na posameznikove subjektivne verjetnosti ob določenem trenutku), čče sta nepogojna verjetnost A in verjetnost A ob pogoju B blizu in obe visoki. Torej: tudi če bi nekdo izvedel, da B , bi še vedno štel A za verjetno. Jacksonova poanta je, da bi se nekdo lahko raje zatekel k šibkejši obliki kot močnejši zaradi robustnosti. Šibkejša oblika je lahko robustnejša v odnosu do nekega primera, ki se zdi neverjeten, a ga vseeno ne želimo zanemariti.

Če je nesmiselno izreči šibkejše od močnejšega, kako nesmiselno je potem šele hkrati izreči šibkejše in močnejše! Pa vendar to počnemo. Lahko bi rekel: »Bruce spi v zaboju za cunje ali pač nekje v spodnjem nadstropju.« Jackson take primere lahko pojasni. Smiselno je uporabiti močnejšo obliko, hkrati pa je smiselna tudi robustnejša oblika, in ker sta različni, izrečem obe.

Morda bi bilo koristno, da na robustno obliko posebej opozorimo. Lahko bi rekel: »Pravim, da A , ne ker ne verjamem v kaj močnejšega, ampak ker želim povedati nekaj, kar je robustno v odnosu do B -nečesa, na kar se zanašaš, če, za razliko od mene, verjameš, da B .« Ampak to je nerodno. Dobro bi bilo, če bi lahko robustnost bolj koncizno nakazali s pogovornimi orodji. Nič čudnega tudi ne bi bilo, če ugotovimo, da to že počnemo. Jackson zato nakaže možnost, da taka orodja že imamo in da so prav indikativni pogojniki eno izmed njih.

Indikativni pogojnik je resničnostno-funkcijski pogojnik, ki pogovorno implicira robustnost v odnosu do antecedensa. Sledi torej, da je indikativni pogojnik z antecedensom A in konsekvensom C zatrdljiv, čče (oz. do te stopnje, da) sta verjetnosti $P(A \supset C)$ in $P(A \supset C/A)$ obe visoki. Če je druga visoka, bo tudi prva; in druga je visoka, čče je $P(C/A)$ visoka; in to je razlog, zakaj zatrdljivost indikativnih pogojnikov določamo glede na pripadajočo pogojno verjetnost.

Jackson navaja kar nekaj prednosti njegove teorije implikature robustnosti v primerjavi z mojo teorijo zatrjevanja močnejšega. Omenil bi zgolj eno (kar pa ne pomeni, da me ostale ne prepričajo). Rečem lahko: »Fred se ne bo učil, in tudi če se bo, bo vseeno padel.« Če je pogojnik zatrdljiv zgolj, ko zanikanje njegovega antedecensa ni, kot predvideva teorija zatrjevanja močnejšega, kako sta potem lahko zatrdljiva *oba*, tako pogojnik kot zanikan antedecens? Kot sem že omenil, Jackson s takimi primeri nima težav. Pogojnik je bil dodan zaradi robustnosti. Tudi če meniš, da se motim glede Fredovega ne-učenja, mi še vedno lahko verjameš, da bo padel navkljub učenju.

Do te točke sem Jacksona samo povzermal. Mislim pa, da moramo dodati še en vidik. (Jackson mi je povedal, da se s tem strinja.) Zgoraj sem uvedel robustnost s pomočjo definicije, ki je bila po učinku dvojna: najprej s pomočjo verjetnosti in nato s pomočjo tega, kaj bi se zgodilo, če bi nekaj izvedeli. Razmejimo bolj natančno:

A je *robusten*₁ v odnosu do *B*, če sta $P(A)$ in $P(A/B)$ blizu in obe visoki.

A je *robusten*₂ v odnosu do *B*, če je $P(A)$ visoka, in bi ostala visoka tudi, če bi izvedeli, da *B*.

Jackson uradno definira robustnost₁; in prav implikatura robustnosti₁ razloži, zakaj se zatrdljivost pogojnikov določa glede na pogojno verjetnost. Zdi pa se, da se naši razlogi za določanje robustnosti, pa tudi potreba po naznanjanju robustnosti, nanašajo na robustnost₂. Razmejitev, na srečo, večinoma ni pomembna. Predpostavimo, da če nekdo izve, da *B*, izve zgolj, da *B* in nič drugega (vsaj ne relevantnega). Dalje, predpostavimo, da svoja prepričanja nato prilagaja s pogojevanjem. Potem imamo robustnost₂ *A* v odnosu do *B*, če imamo robustnost₁. V tem običajnem primeru razmejitev ni pomembna.

Vendar pa lahko srečamo tudi neobičajne primere: primere, v katerih *B* ne moremo izvesti samega po sebi, temveč zgolj ob neki dodatni informaciji *E*. Predpostavimo, da je *A* robusten₁ zgolj v odnosu do *B* samega, ne pa tudi v odnosu do *B* v konjunkciji z *E*. *A* potem ne bo robusten₂ v odnosu do *B*. Primer: *A* naj bo »Nikoli ne bom verjel, da Reagan sodeluje s KGB«; *B* naj bo »Reagan sodeluje s KGB«; *E* pa naj bo *ne-A*. Mislim si, da če je KGB tako sposoben, da lahko svojega sodelavca nastavi za predsednika, potem lahko tudi povsem obvladuje medije. $P(A)$ in $P(A/B)$ sta torej obe visoki; seveda pa je $P(A/BE) = 0$. Pa vendar – če bi izvedel, da Reagan sodeluje s KGB, bi *ipso facto* izvedel tudi, da v to verjamem –

navkljub mojemu predhodnemu pričakovanju, da bi KGB v naprej preprečil mojo sumničavost. A torej sploh ni robusten₂ v odnosu do B .²

V posebnih primerih se ta dva vidika robustnosti razločita – katero robustnost torej nakazuje indikativni pogojnik? Robustnost₂ je tista, ki je zares pomembna, zato bi bilo koristneje, da nakazuje to. Po drugi strani pa je mnogo lažje nakazati robustnost₁ z ozirom na vse, kar bi izvedeli, če bi izvedeli B . (Vidika sta ekvivalentna ob domnevi, da bi pridobivanje informacij potekalo s pogojevanjem.) Ni pa vedno enostavno presoditi, kaj bi izvedeli, če bi izvedeli B , saj lahko nekaj izvedemo na mnogo različnih načinov. Robustnost₁ je v glavnem dober pokazatelj robustnosti₂, ki je zares pomembna – kot smo videli, je zmotljiv pokazatelj, ampak večinoma kar dober. Tako ni presenetljivo, če je sredstvo za nakazovanje robustnosti prvo in ne slednje. In če to konvencionaliziramo, ni presenetljivo, da nakazujemo robustnost₁ tudi takrat, ko se ta loči od robustnosti₂. Prav to se tudi zgodi. Primer: povsem smiselno lahko rečem:

»Če je Reagan sodelavec KGB, tega ne bom nikoli verjel.«

² Zelo podobno idejo omeni Bas van Fraassen v recenziji knjige Briana Ellisa *Rational Belief Systems*, *Canadian Journal of Philosophy* 10(1980): 497–511, z ilustrativnim primerom Richmonda Thomasona: mož sprejema: »Če bi me žena vlekla za nos, bi verjel, da me ne (ker je prebrisana),« to pa ne pomeni, da če bi začel verjeti v antecedens, bi potem še vedno verjel tudi v konsekvens.

Alen Lipuš

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Odgovor na Kripkejev izziv: kako se nam lahko zdi *a posteriori* nujnost kontingentno resnična?

Kripkejev izziv je zahteva po pojasnitvi videza kontingence v primeru *a posteriori* identitete duha in telesa. *Videz kontingence* je prisoten pri propozicijah, ki so *a posteriori* identitete. Večina tovrstnih identitet ni spornih, ker lahko na Kripkejev način brezhibno pojasnimo videz kontingence. Slednja je namreč prisotna, kadar en člen v identiteti referira kontingentno. Pri identiteti mentalnega in fizičnega pa kontingentno referiranje ne nastopa, zaradi česar Kripke meni, da je videz kontingence v primeru duha in telesa nepojasnljiv. Članek dokazuje, da je videz kontingence možno pojasniti na drug način s pomočjo tako imenovanega sklicevanja na intuicije, natančneje s pomočjo *intuicije različnosti*.

Ključne besede: argument iz zamisljivosti, identiteta duha in telesa, videz kontingence, Kripke, intuicija različnosti.

0 Uvod

Problem duha in telesa je eden izmed najstarejših problemov v filozofiji in hkrati eden izmed aktualnejših tako v filozofiji kot v znanosti. Pojem 'duh' lahko zamenjamo s pojmom 'zavest', s tem pa mislimo na naše mentalno življenje. Zavest ali mentalno življenje je nekaj radikalno drugačnega od ostalih stvari v svetu oziroma tako se nam vsaj zdi. To dozdevanje je podkrepljeno s sledečim razmislekom: naše mentalno življenje je subjektivno in zasebno, medtem ko so ostale stvari, ki so predmet raziskav eksaktnih znanosti, javne in objektivno merljive. Če nočemo predpostaviti obstoja duhovne substance, potem moramo vztrajati pri materialističnem nazoru. S tem trčimo v osrednji in po Chalmersu težek problem zavesti, ki ga lahko formuliramo kot vprašanje: »Kako iz fizikalnih procesov dobimo mentalno (notranje) življenje?« (Chalmers, 1995: 205). V naravi obstajajo mehanizmi, ki pojasnjujejo nastanek višjerazrednih lastnosti, na primer to, da je voda tekoča. Če je zavest fizikalni in naravni pojav, potem bi moral obstajati mehani-

zem, ki bi nudil razlago povezave subjektivnega z objektivnim. Če takšen mehanizem obstaja, potem fizikalizem¹ ni ogrožen (Tye, 1995: 15).

Toda na ta način smo problem zavesti že sprejeli kot ontološko legitimen problem. Pripisali smo mu ontološko razsežnost, mi pa bomo poskušali pokazati, da problem te razsežnosti nima, in sicer tako, da se bomo vprašali: »Kaj legitimizira problem zavesti?«. Ker je osnovno izhodišče problema epistemično, se bomo osredotočili na tako imenovane epistemične argumente s poudarkom na Kripkejevem *argumentu iz zamisljivosti*. Pokazali bomo, da je ključnega pomena za legitimnost problema zavesti psihološki dogodek dozdevanja. Zavest se nam, preprosto rečeno, zdi problematična. Pokazali bomo, kaj je izvor tega intelektualnega refleksa in hkrati, da je ta intuicija osnovana na zmotnem mišljenju.

V skladu s tem se bomo ukvarjali z vprašanjem: »Kako naj pojasnimo občutek oziroma videz kontingentne resničnosti *a posteriorne* identitete duha in telesa?« Ponuditi smisel in zadovoljiv odgovor na ta Kripkejev izziv² pomeni, da smo pokazali združljivost fizikalizma in videza kontingence. Opirali se bomo na Papi-neaujevo interpretacijo argumenta iz zamisljivosti, ki nam bo pomagala pri dokazovanju ontološke neutemeljenosti problema duha in telesa.

1 Argument iz zamisljivosti

V literaturi spada argument iz zamisljivosti v tako imenovane epistemične argumente proti materializmu, med katerimi sta še dva, ki sta enako prepoznavna.³ Tovrstni argumenti najprej vzpostavijo epistemično vrzel in nato izpeljujejo ontološke posledice. Vsak izmed teh argumentov zanika neke vrste *epistemično zajetje* [*epistemic entailment*] pojavnih/fenomenalnih resnic (*Q*) v fizikalnih resnicah (*P*). Na začetku ilustrirajo epistemično vrzel s tem, kaj vemo, kaj si lahko zamislimo ali kaj lahko razložimo. Epistemično zajetje⁴ pomeni *a priori* implikacijo, kjer *P* zajema *Q* oziroma kjer oseba *O* lahko ve, da »če *P*, potem *Q*«, ne da bi za to potrebovala empirično evidenco. Epistemični argumenti zanikajo tovrstno *a priori* zajetje *Q*-ja v *P*-ju (Chalmers, 1996: 106). Kripkejev argument iz za-

¹ V filozofiji duha razumemo fizikalizem kot stališče, katerega osrednja ideja je ta, da so mentalna stanja v nekem smislu fizična stanja (Bregant, 2004: 34).

² Kripke od fizikalistov zahteva pojasnilo videza kontingence in presodi, da fizikalisti ne zmorejo zadovoljivo pojasniti videza kontingence, iz česar sklepa, da je fizikalizem napačen.

³ Argument iz znanja in argument iz pojasnjevalne vrzeli.

⁴ Lahko govorimo o ontološkem zajetju, ki ga razumemo kot nujnost, kjer $P \rightarrow Q$ pomeni metafizično nujnost oziroma da je metafizično nemogoče, da je *P* resničen in *Q* neresničen. Materializem potrebuje tudi ontološko zajetje *Q*-ja v *P*-ju, saj če obstajajo pojavne resnice, ki niso zajete v fizikalnih resnicah, potem je materializem neresničen. Argument iz zamisljivosti oziroma verzija argumenta z imenom *filozofski zombiji* temelji ravno na spodbijanju ontološkega zajetja *Q*-resnic v *P*-resnicah, s čimer spodbija materializem.

misljivosti je eden izmed teh epistemičnih argumentov in je v standardni obliki videti takole:

1. Če je identiteta duha in telesa resnična, potem mora biti nujna.

2. Ta identiteta se zdi kontingentna.

3. Če videza (občutka) kontingence ni mogoče razložiti, potem identiteta duha telesa ni nujna.

4. Videza kontingence ni mogoče razložiti.

($\therefore$) 5. Identiteta duha in telesa ni nujna. (iz 3, 4 MP)

$\therefore$ 6. Identiteta duha in telesa ni resnična. (Iz 1, 5 MT) (Polcyn, 2010: 91)

Argument iz zamisljivosti na kratko trdi, da si je možno zamisliti (zdi se nam možen) mikrofizikalen duplikat človeka, ki nima fenomenologije oziroma notranjih mentalnih stanj. Iz zamisljivosti tovrstnega bitja nato sklepamo na njegovo možnost. V splošnem slikamo svet, ki je fizikalno identičen našemu, a kjer manjka mentalnost. Zasnovan je kot napad na fizikalizem, katerega razumemo kot pozicijo, kjer vsa mentalna stanja z metafizično nujnostjo vsaj supervenirajo na fizikalni bazi oziroma fizikalnih resnicah. Če vzamemo, da je P popolni fizikalni opis sveta in Q popolni fenomenološki opis sveta, potem je fizikalizem zavezan k nujnosti pogojnika $P \rightarrow Q$. Če si lahko zamislimo fizikalno identičen svet brez fenomenalnih resnic, potem $P \rightarrow Q$ ni *a priori*, temveč *a posteriori* resničen. Iz tega nekateri avtorji sklepajo, da kot tak ne more biti niti nujen in če ni nujen, potem je fizikalizem napačen (Stoljar, 2005: 471). V nadaljevanju bomo videli, kako je pred tem argumentom fizikalizem možno ubraniti, sedaj pa si ga oglejmo bolj natančno.

Prva premisa sledi iz dejstva, da med togimi označevalci nastopa zgolj nujna identiteta. Kot toge označevalce razumemo lastna imena in nekatere opise. Togi označevalec ali nekaj, kar neposredno, direktno referira, razumemo v teoriji pomena kot način, kako se na primer lastna imena nanašajo na nosilce teh imen. Ime Neil DeGrasse Tyson v našem, aktualnem svetu, pomeni sodobnega promotorja znanosti, ki zna biti aroganten. Govorimo o tako imenovanem grozdnem opisu, ki je v aktualnem svetu identičen z imenom Neil DeGrasse Tyson. Kripke ugotavlja, da je ta grozdní opis osebe nekaj naključnega in prav lahko bi se zgodilo, da Neil DeGrasse Tyson v nekem možnem svetu, ki se od našega razlikuje karseda minimalno, ne bi filistrsko nasprotoval filozofiji. V tem možnem svetu bi Neil DeGrasse Tyson nemara bil priznan filozof, a vseeno bi bil Neil DeGrasse Tyson, čeprav se je grozd lastnosti spremenil. Prav tako bi lahko bil nekdo, ki se navdušuje nad kreacionizmom. Poanta je v tem, da ne glede na to, kako radikalno spreminjamo neki opis osebe, s tem ne spremenimo nanašanja imena Neil DeGrasse

Tyson na to dotično osebo.⁵ Zveza med imenom in nosilcem imena je nujna. In če razumemo mentalna stanja in fizična stanja kot toge označevalce, potem je identitetna relacija med njimi, če naj bo resnična, nujno resnična.

Druga premisa je nekaj, kar Kripke vzame kot samoumevno.

Tretjo premiso lahko razumemo kot trditev, ki od nas zahteva, da pojasnimo videz kontingence pri identiteti duha in telesa. Če tega ne zmoremo storiti, smo zavezani temu, da zamisljivost kontingence vsebuje možno neresničnost te identitete. Kontingentnost razumemo kot možno neresničnost v odnosu do aktualnega sveta in tako trditev o dozdevni kontingenci identitete duha in telesa pomeni, da je identiteta možno neresnična, čeprav predpostavljamo njeno resničnost (Polcyn, 201: 91). Fizikalist, ki razpolaga s standardno interpretacijo argumenta, skuša odpraviti oziroma razložiti videz kontingence in s tem pokazati na konsistentnost med vznikom videza kontingence in predpostavko o nujnosti identitete duha in telesa.

Četrta premisa je za Kripkeja resnična, ker je prepričan, da ni mogoče razložiti ali odpraviti videza kontingence v primeru domnevne identitete duha in telesa. Privid kontingence lahko odpravimo samo na tak način, da pokažemo na zmoto glede tega, kar si je v resnici možno zamisliti. Povezava med zamisljivostjo in možnostjo je implicitno zajeta v četrti premisi. Če torej gre pri identiteti duha in telesa za *a posteriori* ugotovitev te relacije, *a posteriorne* sodbe pa vsebujejo videz kontingence, kako to intuicijo razložiti oziroma kako je *a posteriori* nujnost možna?

2 Kripkejev izziv

Kripke poda razlago za videz kontingence pri drugih izjavah identitete, kot je na primer izjava, da je toplota isto kot gibanje molekul. Zakaj je pri tej trditvi prisoten videz kontingence, čeprav gre za izjavo identitete? Preprosto zato, ker izjava 'toplota' = 'gibanje molekul' ni enaka kot izjava 'občutek toplote' = 'gibanje molekul'. Lahko si namreč zamislimo scenarij, kjer gibanje molekul ne povzroča občutka toplote, vendar ne zaradi tega, ker gibanje molekul ni isto kot toplota, temveč ker gibanje molekul ni zadostni pogoj za občutek toplote (Papineau, 2007b: 477). Bitje mora imeti tudi funkcionalne receptorje za toploto. V tem primeru nastopajo trije pojmi, in sicer:

- a) pojem 'toplota';
- b) znanstveni ali materialni pojem 'gibanje molekul';
- c) pojem 'občutek toplote'.

⁵ V kolikor se Kripke ne bi skliceval na esencijalizem lastnosti, bi se znašel v absurdnih situacijah, kjer bi moral priznati absolutno arbitrarnost opisnih lastnosti, s čimer bi bil primoran sprejeti, da obstaja možen svet, kjer ime Neil DeGrasse Tyson označuje neki kos pohištva. Kripke takšne posledice zameji s tedaj neprivlačno metafizično doktrino esencijalizma ali bistvenih lastnosti. Za Kripkeja je bistvena lastnost osebe to, da je človek (Kripke, 2000: 84).

Privid kontingence lahko ponazorimo s preprosto implikacijo:

$$(a=b) \rightarrow (b=c)$$

Zamolčana predpostavka, ki zgornjo kontingenco dela za smiselno in s tem omogoča vznik dozdevanja kontingence, je $a=c$. Videz kontingence lahko tako pojasnimo s tem, da zamenjamo pojem 'toplota' s pojmom 'občutek toplote'. Identitetna relacija namreč drži med a in b , ne pa med b in c . (Papineau, 2006: 1–3).

Toda zgornja razlaga, zakaj se nekatere nujne identitete zdijo kontingentne, ni na voljo v primeru duha in telesa. V tem primeru namreč ne razpolagamo s tremi različnimi pojmi, ampak samo z dvema, in sicer z, na primer, psihološkim pojmom 'bolečina' in nevrofiziološkim pojmom 'vzdraženost C-vlaken'. Medtem ko si lahko zamislimo, da obstaja gibanje molekul brez občutka toplote, si ne moremo oziroma ne smemo zamisliti, da obstaja svet z vzdraženostjo C-vlaken brez občutka bolečine. Tako nimamo razlagalnega prostora, kamor bi umestili tretji pojem, to je pojem 'bolečina', s katerim bi lahko pojasnili videz kontingence tako, da bi izpostavili zamenjavo pojmov 'bolečina' in 'občutek bolečine'. Na voljo imamo zgolj takšno shemo:

- a) ?
- b) znanstveni ali materialni pojem 'vzdraženost C-vlaken';
- c) pojem 'občutek bolečine'.

Privida kontingence tako ne moremo pojasniti z isto shemo, kot to lahko storimo v primeru toplote.

3 Nepopolnost Kripkejeve pojasnjevalne paradigme

V skladu s Kripkejem lahko rečemo, da je *a posteriori* identiteta možna samo tedaj, ko eden izmed pojmov v tej relaciji referira kontingentno. To kontingentno referiranje je namreč edina možna razlaga za privid neresničnosti identitete. Če si je namreč možno zamisliti, da identiteta med pojmom ne drži, potem je potrebno razložiti zamisljivost kot privid, potrebno je podati neko razlago, kako si je mogoče zamišljati identitetno relacijo kot neresnično. Kot primer odprave privida se navaja voda. Voda je pitna, prozorna tekočina, katere kemični zapis je H_2O . To sta *a posteriori* dejstva, a po Kripkeju nujni identiteti. Čeprav si lahko zamišljamo vodne lastnosti, kot da imajo drugo molekularno strukturo oziroma si lahko zamišljamo isto molekularno strukturo in različne vodne lastnosti, to ne pomeni, da je identitetna relacija $\text{voda} = H_2O$ neresnična. Privid neresničnosti identitete lahko razložimo s tem, ker preprosto zamešamo pojma 'voda' in 'lastnosti'. Slednje se nam kažejo kot kontingente lastnosti, na katere se nanaša pojem 'vode', in ker zamešamo vodo z njenimi višjerazrednimi lastnostmi, dobimo privid neresničnosti relacije $\text{voda} = H_2O$ (Polcyn, 2010: 93).

Podobna strategija je za Kripkeja nemogoča v primeru duha in telesa, saj so mentalni pojmi semantično stabilni, kar pomeni, da bolečina vedno referira na bolečino, medtem ko si lahko zamišljamo, da empirični pojem 'voda' (kontingentno) referira na tekočino z drugačno kemijsko strukturo. Bolečina ima določene lastnosti, ki jih ni možno zamenjati z nekimi drugimi pojavnimi kvaliteta in na tak način bolečina vedno izbere bolečino in ne kaj drugega, kot je možno v primeru vode. Mentalnega stanja bolečine ni mogoče zamenjati z nekim drugim stanjem, ali povedano drugače, glede presoje o posedovanju fenomenalnih mentalnih stanj je človek nezmotljiv.⁶ Tovrstna semantična strategija torej ni dobra, če želimo zares ugovarjati Kripkejevemu argumentu.⁷

Toda ali nezmožnost fizikalizma, da odgovori na ta Kripkejev izziv, pomeni poraz za njegove privržence? Papineau meni, da ne, in ta njegov odgovor bomo v nadaljevanju raziskali. Kripkejeva paradigma pojasnjevanja videza kontingence namreč ni popolna in videli bomo, kako je možno videz kontingence v primeru mentalnih dogodkov pojasniti, ne da sledimo okviru pojasnjevanja, ki ga je vzpostavil Kripke in zanj zmotno mislil, da je edini možen. Za Papineauja je verodostojna pozicija ta, da se fizikalisti sklicujejo na razliko med teoretičnimi in intuitivnimi prepričanji (Papineau, 2006: 13). Fizikalisti morajo priznati, da na neki intuitivni ravni niso prepričani v fizikalizem, tako kot fiziki na intuitivni ravni niso prepričani v neobstoj časa. Temu pa lahko dodajo tezo, da je ravno ta intuitivna raven tista, ki proizvede videz kontingence. Slednji je pravzaprav neizogiben element človekovega svetovnega nazora ne glede na njegova teoretična prepričanja.⁸

3.1 Papineaujeva različica Kripkejevega argumenta

Do sedaj nismo uspeli razložiti občutka kontingence in če želimo opravičiti z argumentom iz zamisljivosti, moramo rešiti problem videza kontingence. Videz kontingence je prisoten celo pri zapriseženih fizikalistih, kar predstavlja še večjo težavo za stabilnost fizikalističnega nazora. Ta vidik izpostavlja Papineau in dokazuje, da pri tako imenovanem dvodimenzionalnem (2D)⁹ argumentu, ki naj bi bil sodobna različica Kripkejevega argumenta, manjka takšna formulacija izziva, ki izpostavlja tako imenovane zaprisežene fizikaliste, zaradi česar ni verodostojna

⁶ Tu je mogoče zaslediti predpostavko o nezmotljivosti glede lastnih mentalnih stanj [*Incorrigibility Thesis*]. Presenetljivo, tudi to trditev določeni filozofi zavračajo, med njimi Armstrong (1963). Za namen naše razprave bomo sprejeli tezo o semantični stabilnosti pojavnih pojmov.

⁷ Boljša strategija, ki jo bomo obravnavali v nadaljevanju, ima namen razložiti videz kontingence identitete *a posteriori* nujnih identitet duha in telesa s pomočjo ideje o dualistični intuiciji ljudske psihologije.

⁸ Papineaujeva trditev, da smo vsi intuitivni dualisti (na nek način se nam duh in telo zdita ločena), je dovolj močna, da razloži problem zavesti, kot ga ponazarja argument iz zamisljivosti. V tem smislu lahko trditev o intuitivnem dualizmu razumemo tudi kot rešitev problema *pojasnjevalne vrzeli*, in sicer kot problema, ki ne predstavlja ontološke težave za fizikalizem.

⁹ Od sedaj naprej 2D argument.

verzija le-tega (Papineau, 2007b: 478-479). Najprej bomo predstavili 2D, potem Papineaujevo utemeljevanje omenjene razlike, na koncu pa še njegovo različico Kripkejevega argumenta.

3.1.1 Dvdimenzionalen (2D) argument

V sodobni literaturi se Kripkejev argument iz zamisljivosti formulira kot dvodimenzionalen argument, ki sta ga razvila Chalmers in Jackson. Papineau misli, da je 2D argument napačna reprezentacija izvirnega Kripkejevega argumenta in da izvorni Kripkejev argument predstavlja večjo oviro za fizikaliste. 2D argument skuša izpeljati sklep, da pojavne lastnosti, kot je na primer čutiti bolečino, niso identične nobenim fizikalnim značilnostim možganov.

Simbolni okvir argumenta je naslednji:

- i. P = mikrofizični opis realnega sveta;
- ii. Q = nekdo ima mentalno stanje;
- iii. Če $P \wedge \neg Q$, potem je svet takšen, da so bitja, ki so fizikalno identična z nami, bitja brez mentalnih stanj (zombiji).

2D argument je zgolj natančnejša verzija argumenta iz zamisljivosti. Kritiki se ne strinjajo, kaj je z argumentom narobe. Podrobneje si bomo ogledali, kako je videti argument, in nato razložili sleherno premiso posebej. Nato bomo obravnavali Papineaujevo kritiko, s katero ponovno vzpostavi relevantnost izvirnega Kripkejevega argumenta.

Če zapišemo 2D argument, kot ga je rekonstruirala L. Shroeter (2012), je ta argument videti tako:

1. Q je resničen. (Empirično dejstvo)
2. $P \wedge \neg Q$ je *a priori* koherentna izjava. (*A priori* refleksija)
3. Če je $P \wedge \neg Q$ *a priori* koherentna izjava, potem obstajajo epistemske možni scenariji, glede na katere ima 1-intenzija¹⁰ $P \wedge \neg Q$ resničnostno vrednost.¹¹
4. Za vsak epistemsko možen scenarij obstaja metafizično možen svet.
5. Če je epistemska 1-intenzija za $P \wedge \neg Q$ resnična, potem je protidejstvena 2-intenzija za $P \wedge \neg Q$ resnična.

¹⁰ 1-intenzija se nanaša na aktualne, dejanske možnosti in zajema epistemske možnosti. 2-intenzija se nanaša na protidejstvenike in zajema metafizične možnosti (Shroeter, 2012).

¹¹ Obstajajo *a priori* koherentni scenariji, ki bi, če bi bili aktualni, naredili $P \wedge \neg Q$ za resničen.

($\therefore$) 6. Če je $P \wedge \neg Q$ *a priori* koherentna izjava, potem je metafizično možna oziroma obstaja možen, protidejstven svet, kjer je njena 2- intenzija resnična. (Iz 3, 4, 5)

7. Če je $P \wedge \neg Q$ metafizično možno stanje, potem fizikalizem ni resničen.

$\therefore$ 8. Fizikalizem ni resničen. (Iz 2, 6, 7) (L. Shroeter, 2012)

Pojasnitev 2D argumenta in njegovih posledic:

Začetna premisa ni sporna, saj trdi nekaj, s čimer bi se vsi strinjali, in sicer, da nekdo ima neko mentalno stanje.

Druga premisa sicer omenja notranjo konsistenco konjunkcije $P \wedge \neg Q$, a jo lahko obravnavamo v kontekstu omenjenega videza kontingence. To, da lahko $P \wedge \neg Q$ mislimo tudi po previdni refleksiji, lahko pripišemo predreflektivnemu psihološkemu značaju človeške misli. Na tak način se nam ni potrebno obremenjevati z vprašanjem o zamisljivosti mikrofizikalnih dvojnikov, ki nimajo mentalnih stanj. Seveda je tu potrebno pripomniti, da je zamisljivost oziroma privid o zombijih možen zaradi primeža intuicije različnosti, kot bomo videli v nadaljevanju, in ne zaradi slučajnosti identitete med P in Q . Fizikalist lahko odgovori, da vsota resnic P vzročno določa resnice Q -ja, pa čeprav se nam $P \wedge \neg Q$ zdi zamisljivo. Ključnega pomena tu je dozdevanje nečesa. Če uspemo pokazati, kako je to dozdevanje zmotno, potem smo pokazali, da epistemsko smiselni scenariji niso zanesljivo vodilo za metafizično možnost (Shroeter, 2012).

Četrta premisa vzpostavi povezavo med epistemsko zdravimi scenariji in metafizično možnostjo. L. Shroeter (2012) pripomni, da je v skladu z modalnim racionalizmom namreč *a priori* koherentna refleksija zanesljiv pokazatelj pristne metafizične možnosti. Če torej vzamemo četrto premiso in našo razlago druge oziroma tretje premise, opazimo neskladje. Neskladje je v tem, da v primeru fizičnega- P in mentalnega- Q , koherentna refleksija scenarija $P \wedge \neg Q$ ni zanesljiv pokazatelj pristne metafizične možnosti. Koherentnost scenarija $P \wedge \neg Q$ ni rezultat rigorozne, epistemsko zdrave refleksije, ampak intuitivnih konvencij, za katere bomo pokazali, da so v primeru fizikalnega in psihičnega zmotne.

Pri peti premisi je najbolj očitna uporaba dvodimenzionalne (2D) semantike. S slednjo se namreč vzpostavi močna povezava med epistemsko koherenco in metafizično možnostjo. L. Shroeter (2012) komentira, da sta oba člena izjave, P in Q , semantično stabilna, kar pomeni, da se njuno referiranje ne spreminja glede na kontingentna dejstva sveta. Tako pri mentalnih kot pri fizikalnih stanjih imamo dobre razloge, da smo prepričani, da opisi v obeh domenah (prvoosebni doživljaj in fizikalne teorije) natančno referirajo na svoje referente. Vemo, kaj pomeni 'biti v stanju bolečine', stanje moramo občutiti točno na določen način in to velja za vse instance bolečine v dejanskem in protidejstvenem svetu. Podobno velja za fizikalni proces vzdraženost C-vlaken, ki je za L. Shroeter (2012) natančno opisan znotraj fizikalne teorije. Ključnega pomena je misel o semantični stabilnosti P -ja

in Q -ja, saj le-ta omogoča sklepanje na metafizično možnost iz zamisljivosti. Za pojasnilo zamisljivosti $P \wedge \neg Q$ fizikalisti potrebujejo razlago, zakaj je scenarij načeloma zamisljiv. Pojasnilo znotraj 2D semantike za *a posteriorne* nujnosti je mogoče najti v ideji semantične nestabilnosti pojmov, ki nastopajo v teh *a posteriorno* nujnih izjavah. Tako je pojem 'voda' nestabilen, saj je njegova referenca odvisna od konkretne stvari, to je brezbarvne, brezokusne stvari, ki pada iz neba, te lastnosti pa si lahko zamišljamo. Zaradi te semantične nestabilnosti pojmov, ki nastopajo v *a posteriorno* nujnih identitetah, si je možno zamišljati, da pojem 'voda' ne referira na H_2O (Papineau, 2007a: 127–128).

Zgoraj smo videli, da mentalni pojmi kot npr. bolečina niso semantično nestabilni in poraja se vprašanje, kako je možno, da tvorijo *a posteriorno* nujne izjave? Če niso semantično nestabilni, ne moremo podati razlage za videz kontingence in če ne moremo podati razlage za videz kontingence, očitno ne gre za *a posteriorno* nujnost oziroma vsaj tako nam narekuje argument iz 2D semantike. Torej, če sta tako pojem 'bolečina' kot znanstveni pojem 'vzdraženost C-vlaknen' semantično stabilna, potem ju ne moremo povezati v *a posteriorno* nujnost in če ju ne moremo povezati v *a posteriorno* nujnost, potem ne moremo podati razlage za videz kontingence. Torej je naša domišljajska sposobnost za zamišljanje epistemsko varnega scenarija $P \wedge \neg Q$ nekaj, kar lahko razumemo kot gotovo vodilo za metafizično možnost. Kakor hitro pa vzpostavimo to vez med epistemskim in metafizičnim, se zdi, da je fizikalizem zavrnjen.

Šesta propozicija poveže tretjo, četrto in peto premiso v vmesni sklep, da lahko vsak epistemsko koherenten scenarij obravnavamo kot pristen opis metafizično možnega sveta. Če namreč sprejmemo argument v vseh njegovih korakih, vključno s šesto propozicijo, iz tega sledi zanikanje fizikalizma. Šesta propozicija oziroma vmesni sklep zagotovi, da lahko iz sedme premise izpeljemo sklep, da fizikalizem ni resničen. Če so epistemsko koherentni scenariji gotov pokazatelj metafizične možnosti in je $P \wedge \neg Q$ epistemsko koherentna refleksija, potem je namreč metafizično možno, da obstaja svet, kjer mentalna stanja za svojo realizacijo niso odvisna od fizikalnih stanj. Če pa je $P \wedge \neg Q$ metafizično možna ureditev sveta, potem fizikalizem ni resničen (Shroeter, 2012).

3.1.2 Fizikalistov odgovor na 2D argument

V ozadju 2D argumenta se skriva teza, da *a posteriorna* nujnost implicira semantično nestabilnost. 2D argument pojasnjuje videz kontingence tako, da vpelje semantično nestabilnost kot lastnost pojmov, ki nastopajo v *a posteriorno* nujnih identitetah. Semantična (ne)stabilnost pojmov je lastnost, kako pojmi referirajo in semantično nestabilni pojmi referirajo kontingentno, kar pomeni, da lastnosti njihovih referentov niso nujno iste v vseh možnih svetovih. Na tezo, da *a posteriorna* nujnost implicira semantično nestabilnost, se lahko fizikalisti odzovejo na dva načina:

- a) mentalni pojmi niso posebni: imamo primere identitet, katerih pojmi so semantično stabilni, hkrati pa so te identitete *a posteriorno* nujne, npr. Cicero = Tulij (podrobneje si ga bomo ogledali v nadaljevanju);
- b) mentalni pojmi so posebni: združujejo semantično stabilnost in *epistemsko neprosojnost*,¹² pri čemer slednja dela nujno zvezo za *a posteriorno*. Po tej strategiji so vsi ostali pojmi semantično nestabilni in fizikalisti skušajo v tem primeru prikazati mentalne pojme kot posebne pojme.¹³

Za Papineauja spor okoli teze, da *a posteriorna* nujnost implicira semantično nestabilnost, ni pomemben, saj bo skušal pokazati, zakaj 2D argument ni verodostojna različica izvirnega Kripkejevega argumenta. Tako to, ali je identiteta duha in telesa edina izjema teze *a posteriornost implicira semantično nestabilnost* ali ne, v nadaljnji razpravi nima, kot trdi Papineau, nobene vloge. Papineau predpostavlja, da lahko fizikalisti zadovoljivo pojasnijo, zakaj je identiteta duha in telesa lahko *a posteriorna*, čeprav vsebuje semantično stabilne pojme.¹⁴

Zaradi tega, trdi Papineau, se izziv 2D argumenta razlikuje od Kripkejevega izziva. Fizikalisti namreč v primeru 2D argumenta odgovarjajo na vprašanje:

(i) »Kako se lahko semantično stabilna nujnost zdi neresnična?«

Kripkejev izziv pa od nas zahteva odgovor na vprašanje:

(ii) »Kako se lahko *a posteriorna* nujnost zdi kontingentno resnična tistim, ki so prepričani, da je resnična?«¹⁵

Vzemimo kot primer lastna imena in odgovor tistih fizikalistov, ki trdijo, da mentalni pojmi niso nič posebnega, ker združujejo semantično stabilnost in epistemsko neprosojnost. Kako bi torej ti pojasnili, da so prava imena semantično stabilna? Kako je lahko izjava Cicero = Tulij nujno resnična, čeprav se zdi, da bi lahko bila neresnična? Nekdo lahko poseduje oba pojma, ne vedoč, da je Cicero dejansko Tulij. Osebi, ki ni seznanjena s to identiteto, se zdi popolnoma smiselno, da Cicero ni Tulij in do te mere bo identiteta možno neresnična (Papineau, 2007a: 131).

¹² Epistemska prosojnost pomeni, da dobimo znanje o vseh bistvenih značilnosti stvari, ko pridobimo pojem, ki jo označuje. Epistemska neprosojnost mentalnih pojmov za fizikaliste pomeni, da nam v trenutku, ko dobimo nek mentalni pojem (npr. prvič izkusimo bolečino), ni omogočen dostop do vseh njegovih lastnosti, npr. ob občutenju bolečine ne spoznamo informacij o vzdraženosti C-vlaknen.

¹³ Strategija pojavnih pojmov [phenomenal concepts strategy]. Zagovorniki te strategije poudarjajo poseben način referiranja pojavnih pojmov. Na podlagi tega dokazujejo, zakaj mentalni pojmi združujejo tako semantično stabilnost kot epistemsko neprosojnost (Papineau, 2006: 8).

¹⁴ Fizikalisti se lahko preprosto sklicujejo na to, da ni razvidno, zakaj bi morala biti semantična stabilnost jamstvo za epistemsko prosojnost (Papineau, 2006: 6).

¹⁵ Tukaj se nam zdi, da je relacija hkrati dejansko resnična, a možno neresnična.

Zgornje pojasnilo zadeva zgolj zahtevo (i), se pravi, da odgovarja na vprašanje o tem, kako se lahko semantično stabilna nujnost zdi možno neresnična. Ne odgovarja pa na izvirno Kripkejevo zahtevo po razlagi tega, (ii) kako se nam lahko zdi *a posteriori* nujnost kontingentno resnična, čeprav smo prepričani, da je resnična. Za to bi bilo potrebno, da se nam identiteta Cicero = Tulij zdi hkrati resnična in neresnična. V tem primeru za pojasnilo ne moremo podati razloga, da oseba preprosto ni seznanjena s tem, da je Cicero dejansko Tulij. Oseba, ki tega ne ve, identitete ne dojema kot dejansko resnične in kot v prejšnjem primeru nam to pojasni zgolj, kako se nam neka zadeva lahko zdi neresnična.¹⁶ Toda kako lahko nekdo, ki ve, da je Cicero dejansko Tulij, hkrati misli, da to ni tako? Naj ta oseba misli, da Cicero ni istoveten samemu sebi? Pojasnilo razlage videza kontingence z lastnimi imeni se zdi preozko, saj ne odgovori na prvotni Kripkejev izziv, to je (ii). Rečemo lahko, da je Kripkejev izziv različen od izziva 2D argumenta.

Glede na to lahko v skladu s Papineaujem povzamemo novo (izvirno) verzijo:

1. Če je videz kontingence možen, potem eden izmed pojmov v identitetni relaciji referira kontingentno.

2. Mentalni in materialni pojmi ne referirajo kontingentno.

($\therefore$) 3. Videz kontingence pri identiteti telesa in duha ni možen. (Iz 1, 2 MT)

4. Če je videz kontingence možen, potem fizikalizem ni stabilno stališče.

5. Videz kontingence pri identiteti duha in telesa je prisoten celo pri zapri-seženih fizikalistih.

$\therefore$ 6. Fizikalizem ni stabilno stališče (Iz 4, 5 MP) (Polycn, 2010: 95).

Izjava identitete med bolečino in vzdraženostjo C-vlaken torej po Kripkeju od nas zahteva, da pojasnimo, kako se lahko ta identiteta zdi neresnična tistim, ki so prepričani, da je resnična. Če bi zahtevali zgolj pojasnilo, kako se izjava lahko kljub nujni resničnosti zdi neresnična, bi se fizikalisti lahko sklicevali (podobno kot v primeru lastnih imen) na nevednost oziroma na nepoznavanje identitete. V primeru, kjer imamo zahtevo po pojasnitvi tega, kako je možno, da se zapriseženim fizikalistom zdi relacija identitete zgolj kontingentno resnična, pa se ne moremo sklicevati na nepoznavanje relevantnih informacij. Tukaj torej fizikalistov odgovor na 2D argument ne pride v poštev.¹⁷ Ključnega pomena za Kripkejev izziv je obstoj nekoga,¹⁸ ki je prepričan v identiteto, a vanjo vseeno dvomi. Takšni osebi

¹⁶ Zaradi nepoznavanja relevantnih informacij

¹⁷ Tukaj nima smisla, da vztrajamo pri semantični stabilnosti kot razlagi za epistemsko neprosojnost. To lahko zgolj pojasni, da kdo ni seznanjen z identiteto in temu primerno vanjo dvomi.

¹⁸ Tu imamo v mislih fizikalista, prepričanega v identiteto bolečine in vzdraženosti C-vlaken. Papineau dodaja, da je dozdevanje prisotno pri večini tovrstnih fizikalistov, tudi pri njem. V tem smislu primer Cicero = Tulij ni analogen primer, saj ne pušča prostora za dvom v identiteto. Kripkejeva poanta je, da če

bi se morala predočitev identitete dokončno vzpostaviti kot nedvomno resnična, kot v primeru identitete Cicero = Tulij, kjer preprosto razumen dvom v identiteto ni več možen (Papineau, 2007b: 479).

V teh različnih izzivih, ki ju argumenta postavljata pred nas, lahko vidimo njuno razliko. Če namreč sprejmemo tezo 2D argumenta, da *a posteriornost* implicira nestabilnost, potem moramo odgovoriti na izziv:

Kako se lahko semantično stabilna nujnost, čeprav nujno resnična, zdi nerresnična?

Toda ugotovili smo, da je to znatno lažji izziv kot izziv, ki ga lahko prvotno pripišemo Kripkeju:

Kako se lahko tistim, ki so prepričani, da je resnična, a posteriorna nujnost zdi neresnična?

Zaradi tega je, kot pravi Papineau, Kripkejev izziv različen od izziva 2D argumenta.

3.1.3 Intuicija različnosti

Papineau priznava, da je za fizikaliste na intuitivni ravni težko sprejeti teoretično prepričanje, da so mentalni dogodki, kot je na primer bolečina, fizični procesi. Tudi največji fizikalisti imajo na neki intuitivni ravni probleme s fizikalizmom, saj je propozicijo bolečina = vzdraženost C-vlaken težko sprejeti v celoti. Lahko jo zagovarjamo teoretično in razumsko, toda neka intuitivna vpetost v dualistični nazor se zrcali ali skozi vsakdanji jezik ali pa skozi sam občutek, da bi lahko bilo drugače. Intuitivnejša misel je preprosto ta, da so mentalni procesi nekaj poleg možganskih procesov, čeprav so z njimi v tesni korelaciji (Papineau, 2007a: 132). Temu trdovratnemu verjetju Papineau nadane oznako *intuicija različnosti* [*intuition of distinctness*].

To je za Papineauja tudi glavni nauk Kripkejevega argumenta iz zamisljivosti v njegovem delu *Imenovanje in nujnost*. Celo zagovorniki identitete, pripominja Kripke, bodo priznali, da se identiteta duha in telesa zdi slučajna. In to dozdevanje, ta videz kontingence, je nekaj, kar načeloma ne bi smelo biti prisotno pri zapriseženih fizikalistih, sploh pa ne pri zagovornikih psihofizične identitete. Kako je namreč lahko nekaj drugačno od samega sebe? Za Papineauja je to glavni sklep Kripkejevega argumenta, ki je podkrepjen s primeri uporabe jezika, kadar se govori o nevronskih korelatih zavesti in o možganskih stanjih, ki spremljajo mentalne dogodke. V tovrstni uporabi jezika je mogoče zaznati implicitno ontološko predpostavko, in sicer, da je zavest nekaj drugega od možganov. Če se v primeru

bi fizikalizem bil koherentna in vzdržna pozicija, potem bi videz kontingence moral izginiti ob seznanitvi z identiteto, kot se to zgodi primeru Cicero = Tulij. Toda tukaj videz kontingence ne izgine, torej fizikalizem ni vzdržna pozicija (Papineau, 2007b: 280).

‘vode’ ne sprašujemo, kako je lahko H₂O voda, zakaj se potem ne obnašamo enako tudi v primeru ‘zavesti’ oziroma zakaj pa se tukaj sprašujemo, kako je lahko zavest vzdraženost C-vlaken?

Intuicija različnosti lahko pojasni, zakaj imamo vtis, da obstaja pojasnjevalna vrzel oziroma videz kontingence. Ne glede na morebitne pojmovne vrzeli med fizičnim in mentalnim, občutek pojasnjevalne vrzeli ostaja. Pojasnjevalna vrzel ni problem zaradi nezmožnosti *a priori*nega izpeljevanja mentalnih dejstev iz fizikalnih. Problem pojasnjevalne vrzeli vznikne zaradi teoretičnih okvirov, znotraj katerih razmišljamo o zavesti in ena izmed zamolčanih predpostavk je ravno predpostavka o ontološki različnosti duha in telesa. Razmišljanje znotraj te predpostavke organsko vodi do vprašanj (in jezikovno specifičnih formulacij, ki nadalje še utrjujejo to neteoretično prepričanje) o odnosu med duhom in telesom.

Če si namreč zamislimo neko absolutno spoznavno avtoriteto, ki nam z najvišjo gotovostjo sporoči resnico o zavesti, in sicer, da zavest ni nič drugega od recimo možganske aktivnosti, ali bo s tem odpravljen tudi občutek pojasnjevalne vrzeli? Predpostavimo tudi, da nam ta absolutna spoznavna avtoriteta sporoči pojmovno povezavo med fizikalnim in mentalnim oziroma nam pojasni pojmovno redukcijo mentalnega na fizikalno, ali bo s tem odpravljen občutek pojasnjevalne vrzeli oziroma ali bo odpravljen videz kontingence? Zdi se, da noben teoretični uvid ne more odpraviti intuicije različnosti, ker je slednja nekaj notranjega temu, kako sami sebe dojemamo kot ‘biti bitje v svetu’.¹⁹

Za Papineauja je torej glavni razlog za pojasnjevalno vrzel oziroma videz kontingence v primeru duha in telesa ta, da si preprosto ne moremo kaj, kot da razmišljamo v dualističnih pojmi. Pomembno je pripomniti, da intuicija različnosti ne bi bila odpravljena, četudi bi lahko *a priori* izpeljali mentalna dejstva iz fizikalnih.

3.1.4 Antipatetična zmota

Glavna poanta Papineaujevega razmišljanja o zavesti je torej ta, da moramo, če želimo ostati v fizikalističnih okvirih, prenehati misliti v dualističnih kategorijah. S tem se bodo vprašanja o vzročni vlogi mentalnih stanj razblinila, saj mentalna stanja že imajo vzročno vlogo, če imajo vzročno vlogo možganska stanja. In mentalna stanja niso nič več kot to. Z prej omenjeno intuicijo različnosti je takšno mišljenje oteženo, vendar, če si podrobneje ogledamo, na kakšen način nam naš edinstven in neodtujljiv pogled na svet povzroča preglavice pri popolnem sprejetju teoretičnega prepričanja o resničnosti fizikalizma, potem bomo lažje pojasnili, zakaj točno se nam fizikalizem zdi neresničen, čeprav smo prepričani v nasprotno, in kako ta videz uskladiti z njegovo resničnostjo.

¹⁹ Ali bi bilo možno to intuicijo odpraviti z invazivnim posegom ali s socialno-lingvističnim eksperimentom, tukaj ni pomembno. Če bi bil odgovor da, potem bi to bilo za fizikaliste toliko bolje.

Fizikalisti navadno razumejo identiteto mentalnih in možganskih stanj podobno, kot razumejo identiteto med toploto in gibanjem molekul. V obeh primerih se uporablja dvoje različnih tipov pojmov, in sicer vsakdanji in teoretični oziroma znanstveni pojmi. 'Toplota' je vsakdanji pojem, medtem ko je 'kinetična energija' znanstveni pojem, a oba referirata na isto stvar. Podobno je v primeru 'bolečine' in fiziološkega pojma 'vzdraženost C-vlaken' (Papineau, 2006: 16). Za Papineauja je zanimivo dejstvo, kako nimamo problema sprejeti preproste trditve o identiteti toplote in gibanja molekul, imamo pa problem sprejeti trditev o identiteti duha in telesa.

Mentalni pojmi so namreč nekaj, kar lahko pridobimo zgolj s prvoosebno izkušnjo in kot taki nam dajejo vtis, da samo oni referirajo na izkustvo. Introspektiven dostop do izkušenih informacij nas lahko prepriča, da tretjeosebni opisi izkustva nekaj izpustijo, namreč točno tisto verzijo izkustva, ki smo ga deležni v prvi osebi. Iz tega lahko z lahkoto izpeljemo sklep, da prvoosebne izkušnje vsebujejo nekaj, kar neposredno referira na izkustvo, medtem ko tretjeosebni opisi tega dogajanja zapopadejo izključno fizikalno dogajanje, ki zgolj spremlja prvoosebno doživljanje.

Za Papineauja je ta zadnji korak zmoten, saj to, da nimamo nekega izkustva, kadar uporabljamo tretjeosebne opise, ne pomeni, da slednji ne referirajo nanje. Pri tem smo se ujeli v tako imenovano zmoto uporabe–omembe [*use-mention fallacy*] (Papineau, 2007a: 12-14). Iz tega, da tretjeosebni opisi ne uporabljajo mentalnih izkustev za opisovanje mentalnih dogodkov, ne moremo sklepati, da tretjeosebni opisi ne omenjajo mentalnih izkustev. Te miselne korake, kjer ne razlikujemo med uporabo in omembo v kontekstu duha in telesa, Papineau imenuje *antipatetična zmota*. Patetična zmota je dejanje, kjer stvari poosebljamo s tem, da jim pripisujemo določene človeške lastnosti, ki jih te stvari nimajo. Antipatetična zmota je obrnjeno dejanje, kjer zavračamo misel, da bi stvarjem v naravi (npr. možganom zavestnih bitij) podelili mentalna stanja.

Če sedaj združimo intuicijo različnosti in antipatetično zmoto, ki sta prisotni pri razmišljanju o mentalnih stanjih v odnosu do fizikalnih, telesnih stanj, potem lahko vidimo, kako je možno odgovoriti na Kripkejevo zahtevo po razlagi oziroma odpravi videza kontingence v trditvah o identiteti duha in telesa. Oglejmo si najprej še enkrat argument za sprejemljivost intuicije različnosti, potem pa Papineaujev dodatek, to je antipatetično zmoto, ki ga naredi za neveljavnega.

Argument za sprejemljivost intuicije različnosti:

1. Kadar prvoosebno razmišljamo o mentalnih stanjih, tedaj uporabljamo mentalna stanja. (Podoživljamo izkustvo tega določenega mentalnega stanja).
2. Kadar tretjeosebno razmišljamo o mentalnih stanjih, tedaj ne uporabljamo mentalnih stanj. (Ne podoživljamo izkustva tega določenega mentalnega stanja).
3. Uporaba mentalnih stanj ima za posledico občutek, da doživljamo to stanje.
4. Neuporaba mentalnih stanj nima za posledico občutka, da doživljamo to stanje.
- (.) 5. Tretjeosebno razmišljanje o mentalnih stanjih je pomanjkljivo glede na prvoosebno razmišljanje. (Nekaj je izpuščeno, npr. "kako je biti") (Iz 1, 2, 3, 4).
- ∴ 6. Tretjeosebno razmišljanje o mentalnih stanjih se ne nanaša na izkustva mentalnih stanj. (Iz 5) (Robinson, 2007: 327).

Toda če upoštevamo antipatetično zmoto, ki je podkrepljena z zmoto uporabe–omembe, vidimo, da zgornji argument ne drži, saj ga lahko dopolnimo tako:

7. To, da je nekaj neuporabljeno, ne pomeni, da je tudi neomenjeno (zmota uporabe–omembe).
- (.) 8. Premik iz 3 in 4 do 6 je zmotno sklepanje (antipatetična zmota).
- ∴ 9. Ker je intuicija različnosti osnovana na zmotnem premisleku, nismo obvezani, da jo sprejmemo. (Iz 8)

Papineaujeva rešitev fizikalizma je preprosta. Trditi mora, da je videz kontingence prisoten tudi pri največjih fizikalistih zaradi intuicije različnosti. Ta dualistična intuicija je tisto, s čimer lahko pojasnimo doslednost hkratnega obstoja videza kontingence in teoretične predanosti fizikalizmu.²⁰ Pojasnjevalna vrzel se razblini takoj, ko se zavemo, da je zgolj manifestacija te osnovne intuicije o svetu (Papineau, 2007b: 484).

Z novo verzijo argumenta iz zamisljivosti Papineau razvije nov pristop k reševanju problemu zavesti. Ker imamo intuicijo o dejanski neresničnosti identitete duha in telesa, imamo hkrati tudi privid neresničnosti oziroma videz kontingentnosti. Če te dualistične intuicije ne bi imeli, se nam identiteta duha in telesa ne bi zdela naključna, še več, zdela bi se nam nujna v vseh možnih svetovih.

²⁰ Lahko se sklicujemo na obstoječe primere, kjer se intuitivna prepričanja ne skladajo s teoretičnimi ugotovitvami.

4 Sklep

Skušali smo odgovoriti na izvorni Kripkejev izziv, pri čemer smo razvijali misel, da je razlog za videz kontingence intuitivne narave. Razdelali smo tako imenovano intuicijo različnosti kot glavni razlog za videz kontingence. Nato smo vpeljali pojem antipatetične zmote in pokazali, da intuicija različnosti temelji na tej zmoti in je kot taka neverodostojna. Če smo uspeli zadostno pojasniti videz kontingence pri identiteti duha in telesa, potem iz tega sledi, da je morda ta intuicija v prvi vrsti odgovorna za problem zavesti. Argumentacijo smo razširili na problem pojasnjevalne vrzeli in pokazali, da problem nima ontološke podlage, temveč kvečjemu epistemsko oziroma psihološko. V skladu s tem lahko rečemo, da je iluzorno pričakovati popolno ubranost med svetom in našim intuitivnim dojetjem sveta. Ni nujno, da mora imeti razkol med teoretično-razumskim spoznanjem in intuitivnim dojetjem ontološke korenine in to drži predvsem za problem duha in telesa.

The answer to the Kripke' challenge: how can *a posteriori* necessity seem to be contingently true?

Kripke's challenge is a demand to explain the *appearance of contingency* in the case of *a posteriori* identity of mind and body. The appearance of contingency is present in propositions that are *a posteriori* identities. Most such propositions are not problematic because the appearance of contingency can be explained in Kripke's way. Appearance of contingency is present whenever one of the elements in the identity statement refers contingently. In the case of identity of mental and physical, there is no contingent referring and thus unexplainable in Kripke's way. However, there is a way to explain the appearance of contingency and it is with the help of so called intuition approach, that is the intuition of distinctiveness.

Keywords: conceivability argument, mind-body identity, the appearance of contingency, Kripke, intuition of distinctiveness.

Literatura

- Chalmers, D. (1995). »Facing Up to the Problem of Consciousness«. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), str. 200–219. Pridobljeno 10. 11. 2015 iz <http://consc.net/papers/facing.html>
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, S. (2000). *Imenovanje in nujnost*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Papineau, D. (2006). »Kripke's Proof That We Are All Intuitive Dualists«. Neobjavljeno. Pridobljeno 3.1. 2016 iz http://sas-space.sas.ac.uk/892/1/D_Papineau_Proof..pdf.
- Papineau D. (2007a). »Phenomenal and Perceptual Concepts«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, str. 117–144. Pridobljeno 10. 11. 2015 iz <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/conceptsperspectives/papers/Papineau.pdf>.
- Papineau D. (2007b). »Kripke's Proof is Ad Hominem not Two-dimensional«. *Philosophical Perspectives*, 21, str. 475–494. Pridobljeno 4. 1. 2016 iz http://www.davidpapineau.co.uk/uploads/1/8/5/5/18551740/kripke_ad_hominem_not_2d.pdf.
- Polcyn, K. (2010). »The Conceivability Argument and the Intuition of Dualism«. *Diametros*, 24, str. 90–106. Pridobljeno 22. 12. 2015 iz <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/view/396>
- Robinson, W. (2007). »Papineau's Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition«. *Synthesis Philosophica*, 22, str. 319–333. Pridobljeno 20.11.2015 iz http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=37152.
- Shroeter, L. (2012). »Two-Dimensional Semantics«. Pridobljeno 15.11.2015 iz <http://plato.stanford.edu/entries/two-dimensional-semantics/index.html>.
- Stoljar, D. (2005). »Physicalism and Phenomenal Concepts«. *Mind and Language*, 5, str. 469–494. Pridobljeno 27.12.2015 iz <http://philosophy.cass.anu.edu.au/sites/default/files/people/PPC.pdf>
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. London: The MIT Press.