

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

časopis za kritično misel

ANALIZA



01

2018 letnik 22.

ANαliZA, časopis za kritično misel, številka 1, leto XXII., 2018

Izdajatelj in založnik: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
<http://www.drustvo-daf.si/analiza/>
e-naslov: analiza@drustvo-daf.si

Naročila sprejemamo na zgornji naslov.

Na leto izidejo trije zvezki Analize (dve enojni in ena dvojna številka).
Cena zvezka 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

Glavna in odgovorna urednica: Smiljana Gartner (v. d.)

Uredniški odbor:

Maja Malec, Božidar Kante, Vojko Strahovnik, Toma Strle, Borut Trpin,
Sebastjan Vörös

Lektor: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reg@

Tisk: Demat, d.o.o., Stegne 3, 1000 Ljubljana

Naklada: 200 izvodov

Izid te revije je sofinancirala

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE.

Revija Analiza je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Kazalo

Življenje in smrt

Božidar Kante

Avtentičnost in neavtentičnost življenja v luči filozofov in literata:
Heidegger, Sartre in Tolstoj 5

Med zdravorazumskim in znanstvenim realizmom, med epistemologijo in metafiziko

Janez Bregant

Uganka zaznave in nekaj njenih rešitev 17

Danilo Šuster

Realizem za začetnike: skromnost in prevzetnost 35

Aljoša Toplak

Komentar k problemu nezamišljenih alternativ 55

Michael Devitt

Poddoločenost in zdravorazumski realizem 65

Monizem obstoja in teorija zmote

Vojko Strahovnik

Metafizični monizem, izjave o mnoštvu in zmerna teorija zmote 79

Svoboda in moralna odgovornost

Shaun Nichols, Joshua Knobe

Moralna odgovornost in determinizem: Kognitivna znanost
o vsakdanjih intuicijah 95

Božidar Kante

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Avtentičnost in neavtentičnost življenja v luči filozofov in literata: Heidegger, Sartre in Tolstoj

Pogled Ivana Iliča na življenje in smrt v trenutkih, ko se mu pesek v peščeni uri nepreklicno izteka v spodnjo polovico in ure ne bo več nihče preobrnil, tudi Bog ne več, združuje tako Heideggrov model »se-ja« kot Sartrov model slabe vere. Preveva ga trpko spoznanje, da je ves čas – tako v zasebnem kot javnem (službenem) življenju – varal samega sebe in se podrejal zahtevam sobivanja v skupnosti, da je živel tako, kot je družba pričakovala in zahtevala od njega.

Preobrat, ki ga Ivan Ilič doživi in izkusi v poslednjih urah svoje življenja, bi lahko in ga je tudi treba označiti takole: (1) Smrt je zame najlastnejša možnost eksistence. V možnosti in odprtosti do smrti se moja tu-biti iz izgubljenosti v Se-ju znova prebije do in postavi pred samo sebe. Smrt se razkrije in razpre kot najlastnejša možnost. (2) Smrt je neodnosna možnost in se dotika moje tu-biti v njeni samolastnosti. To pomeni, da posameznika razveže in ga loči od vsakršnega odnosa do drugih. Jaz v smrti ne morem nadomestiti nikogar in tudi drugi ne morejo nadomestiti mene. Odnos do smrti je zame tako rekoč edinstven, enkratni, neponovljiv, torej en sam – moja smrt je zgolj moja, moja lastna. Ta odnos do samega sebe ni mogoče obravnavati kot odnos med dvema členoma. (3) Smrt kot nepresegljiva možnost. Smrt je nepresegljiva (kraj, konec) možnost eksistence.

Zdi se, da je Sartrov model bolj realen in sprejemljiv, predvsem zato, ker je iracionalnost neizbrisno zakoreninjena v samozavedajoči se subjekt. Subjekt nekako ve, da z nekim dejanjem slepi sam sebe, vendar se samozadovoljno vda tej prevari samega sebe in namerno spregleda izbiro/alternativo, ki jo ima pred sabo. Pomembno pri Sartru je zagovarjanje stališča, da smo kot subjekti tako rekoč obsojeni na svobodo.

Ključne besede: avtentičnost življenja, biti-za-smrt, slaba vera, Heidegger, Sartre, Tolstoj

Tolstojeva novela *Smrt Ivana Iljiča* je literarno delo, ki je pritegnilo pozornost ne le literarnih teoretikov, temveč tudi drugih teoretikov, še posebej filozofov. Goto-vo eden od razlogov za tako zanimanje leži tudi v dejstvu, da je v ospredju dela tema smrti, ki je ena od večnih tem filozofije od antike do današnjih dni.

Eden izmed filozofov, ki se izrecno opira na obravnavo in idejo smrti, prikazano v tej noveli, je znani filozof Martin Heidegger v slavnem delu *Bit in čas*. V 51. paragrafu z naslovom *Bit k smrti in vsakdanjost tubiti* navaja Tolstoja kot tistega, ki »je v svoji noveli *Smrt Ivana Iljiča* prikazal fenomen pretresa in zloma tega 'umira se'« (Heidegger 1997: 346). Heidegger v tem razdelku obravnava idejo povprečne biti k smrti, katere ravnanje omejujejo okviri poprej dobljene strukture vsakdanjosti. Ravno v biti k smrti je tubit v odnosu do same sebe kot do posebne zmožnosti biti. Vsakdanjost se ravna po *se* [*das Man*]; ta se oblikuje v javni podobi, kakor se izreka v našem govorjenju. Kako torej vsakdanja tubit razume svojo bit k smrti? Osnovno vprašanje je torej: »Kako se »se« razumevajoče nanaša do svoje najlastnejše, neodvisne in nepresegljive možnosti tubiti?« (Heidegger 1997: 345). Javnost vsakdanjega življenja in sobivanja gleda na smrt kot na nenehno potekajoč proces, kot na »smrtni primer«. Vsepovsod okrog nas umirajo bližnji ali daljnji ljudje, znani in neznani. Te pripetljaje najboljše povzema in izraža poved »umira se«, kar naj bi pomenilo: res je, na koncu se enkrat umre, ampak to je pri meni predstavljeno v neko megleno prihodnost in me ne prizadeva, umirajo le drugi okrog mene. Natančnejši razmislek o povedi »umira se« nam razkriva pravo naravo vsakdanje biti k smrti. Smrt se v tej povedi dojema kot nedoločeno nekaj, kar mora od nekod šele priti k nam, za nas pa zdaj še ni prisotna in zato neogrožajoča. Smrt tako rekoč zadeva zgolj ta »se«, ne pa mene samega, jaz sam nisem ogrožen in sem na varnem. Samemu sebi lahko zatrjujem: vselej ne ravno jaz, ampak kdo drug; ta kdo drug pa je *Nihče*. Smrt je nekako odpeta v prostoru in času in plava ter bega naokrog in ne pripada nikomur posebej. Umiranje, ki bi moralo biti v bistvu moje lastno in enkratno, se tako spremeni v nek javni dogodek, ki se človeku zgodi. Smrt je tako prikazana kot vedno že neki dejanski dogodek in tako prikriva in zapira vidik možnosti v našem življenju in dejstvo, da je smrt neodnosna in nepresegljiva, da je torej lahko le v odnosu do mene samega in nobenega drugega in nepresegljiva v pomenu, da mojo smrt ne more preseči smrt nobenega drugega: »Takšna dvoumnost omogoča tubiti, da se glede odlikovane, najlastnejšemu samstvu pripadajoče zmožnosti biti izgubi v »se«-ju. Ta daje pravico in stopnjuje *skušnjavo*, da bi si zakrili najlastnejšo bit k smrti« (Heidegger 1997: 346).

V vsakdanjosti sami sebi zakrivamo pravo naravo smrti in zato v sobivanju drug z drugim tisti najbližji, pa tudi drugi, umirajočemu pogosto dopovedujejo, da se bo vse še srečno končalo in bo ušel smrti in se spet vrnil v utečeni tok vsakdanjega življenja. Takšna »skrb za« naj bi umirajočemu nudila neko uteho in prispeva k temu, da mu zakriva njegovo najlastnejšo, neodnosnostno bitno zmožnost. Na takšen način je ponujena splošna pomiritev s smrtjo, tako za umirajočega, kot za

tolažnika. Javnost se zaradi smrtnega dogodka ne vznemirja in živi še naprej brez skrbi.

Vse zgoraj povedano, obdelano s stališča filozofa, zelo dobro ponazarja in povzema Tolstojeva novela. Že v uvodu novele naletimo na skoraj dobesedno enake formulacije glede pogleda na smrt kot v delu *Bit in čas*. Ob novici o smrti Ivana Iljiča se pri njegovih znancih sproži kolesje vsakdanjosti. Njegovi kolegi začnejo premišljevali in tuhtati, kako bo ta smrt vplivala na premestitev ali napredovanje njih samih ali njihovih znancev. Poleg teh razmišljanj o napredovanjih in možnih spremembah v službi je »novica o smrti bližnjega znanca v vseh, ki so zvedeli zanj, tako kot zmeraj, zbudila veselje ob tem, da je umrl on, ne pa jaz« (Tolstoj 2007: I). Skratka, umirajo drugi, ne jaz sam: on je umrl, jaz pa živim naprej. Ob tem so znanci pomislili na to, da jih zdaj čakajo obveznosti, ki jih morajo izpolniti iz spodobnosti: obiskati vdovo, ji izreči sožalje in iti k zadušnici. Znanec Pjotr Ivanovič ob srečanju z Ivanovo vdovo premišljuje takole:

'Tri dni strahotnega trpljenja in smrt. In to lahko že zdaj, v katerem koli trenutku doleti tudi mene', je pomislil in se za hipec zgrozil. Ampak takoj, še sam ni vedel kako, mu je na pomoč priskočila običajna misel, češ da se je to zgodilo z Ivanom Iljičem, ne pa z njim, in da se z njim to ne sme in ne more zgoditi ... In ko je Pjotr Ivanovič to pomislil, se je pomiril ter začel z zanimanjem spraševati o podrobnostih smrti Ivana Iljiča, kot da bi bila smrt prigoda, ki jo lahko doživi samo Ivan Iljič, nikakor pa se ne more pripetiti njemu. (Tolstoj 2007: I)

Sicer je bila življenjska zgodba Ivana Iljiča povsem preprosta in navadna. Kot preiskovalni sodnik je živel spodobno življenje in je znal službene obveznosti razmejiti od zasebnega življenja. Nikoli ni zlorabljal svoje moči; poskušal jo je nadzorovati in omejevati, vendar pa sta ravno zavedanje te moči in možnost omejevanja bili tisto, »kar ga je pri njegovem novem delu najbolj zanimalo in privlačilo«. Tudi v zasebnem življenju je ostajal v okviru spodobnosti: »... [I]n Ivan Iljič je že začel razmišljati, da poroka ne bo ovirala, ampak bo kvečjemu stopnjevala tisti lahkoten, prijeten, vesel in zmeraj spodoben način življenja, ki ga odobrava družba, način, za katerega je Ivan Iljič mislil, da je značilen za življenje nasploh« (Tolstoj 2007: II). Po njegovem prepričanju mora vse ostati v okviru spodobnosti, kar je način življenja, ki ga odobrava družba. Ravno tako prepričanje o spodobnosti, tako v službenem kot zasebnem življenju pa ga zadržuje v okviru »se«-ja, torej rutine in avtomatiziranega življenja. Od družinskega življenja je pričakoval zgolj udobje domačega kosila, gospodinje in postelje, »predvsem pa tisto spodobnost zunanjih oblik, ki jih je predpisovalo splošno mnenje« (Tolstoj 2007: II). Ta spodobnost mu vselej roji po glavi, bodisi ko gre za službeno bodisi zasebno življenje:

Njegov smoter je bil ta, da bi se teh neprijetnosti čedalje bolj osvobajal ter jih naredil neškodljive in spodobne, to pa je dosegel tako, da je vse manj

časa preživljal z družino, kadar pa je bil prisiljen ostati z njo, se je skušal zavarovati z navzočnostjo tujih ljudi. Na svet službe se je osredotočilo vse njegovo življenjsko zanimanje. In to zanimanje ga je vsega prevzemalo ... Življenje Ivana Iljiča je torej na splošno še naprej potekalo tako, kot je menil, da mora potekati: prijetno in spodobno. (Tolstoj 2007: II)

Skratka, Ivan Iljič nima lastnega življenja, temveč se mu življenje dogaja, prihaja k njemu od zunaj, nad čemer nima nobenega nadzora, ampak »ta zunaj« nadzira njega in mu uravnava potek življenja. Je objekt in sebe ne obvladuje; ukradena mu je individualnost, saj je član »črede« in si v tej čredi išče varno zavetje, da mu ne bi bilo treba prevzeti individualne odgovornosti. Je pravzaprav brezimen in podvržen narekom, navadam in spodobnosti družbe, v kateri živi. Je oropan osebnosti in je značilen primer posameznika, ki mu je bila prostovoljno odvzeta subjektivnost. Ampak sam se tega ne zaveda, saj živi v samoprevari polnokrvnega življenja in subjektivnosti.

V dogajanju »se«-ja vlada ravnodušen mir nasproti temu, da nek človek umira. Ustvarjanje take vzvišene ravnodušnosti odtuji tubit od njene najlastnejše, brezodnosne zmožnosti biti. V resnici je življenje »se«-ja nepristno razumljeno in zakrivajoče izmikanje biti k smrti. S tem ko se smrt preoblikuje v vsakodnevni nastopajoči smrtni primer pri drugih, mi zagotavlja, da sam vendarle še živim: »*Tudi v povprečni vsakdanjosti gre tubiti stalno za to najlastnejšo, neodnosnostno in nepresegljivo zmožnost biti, četudi le v modusu oskrbovanja neke neovirane ravnodušnosti n a s p r o t i s k r a j n i m o ž n o s t i n j e n e e k s i s t e n c e*« (Heidegger 1997: 347–348).

Vsakodnevna tubit povečini prikriva tisto lastno in neodnosno možnost svoje biti, zato tubit kot faktična živi v neresnici. Govori se, češ da smrt gotovo pride. »Se« tukaj prezre, da se mora tubit vselej sama zavedati svoje neodnosne zmožnosti biti, saj se lahko le tako zaveda smrti. Z govoričenjem, da je smrt gotova, se ustvarja zgolj videz, da se tubit sama zaveda svoje smrti. Smrtni primeri so zgolj empirično gotovi, ne nosijo pa apodiktčne gotovosti, do katere se lahko dokopljemo na nekaterih teoretičnih področjih. Ker ostajajo ti smrtni primeri znotraj empirične gotovosti, se tubit sploh ne more zavedati tega, kako smrt je. Smrt znotraj »se«-ja je torej odložena na nek »enkrat kasneje« in tako zakriva neko lastnost gotovosti smrti, dejstvo, »da je vsak trenutek možna«. »Se« odlaga smrt v nedoločenost njenega kdaj: »Tako se zakriva najlastnejši možnostni karakter smrti: da je gotova in pri tem nedoločena, se pravi vsak trenutek možna« (Heidegger 1997: 352).

Vsakdanji »tu« tubiti označujejo govoričenje (govoričenje tu ni mišljeno v slabšalnem pomenu), zvedavost in dvoznačnost in predstavljajo razklenjenost biti-v-svetu. Skoznje in njihovo bitno sovisje se razkriva temeljni način biti vsakdanjosti, ki ga imenujemo *zapadlost* tubiti. To zapadanje tu nima negativnega pomena in preprosto pomeni, da je tubit najprej in povečini vržena v že priskrbljen in po-

nujen okolni svet, ki ga tubit sama ne more izbirati. Temu svetu se preprosto vda-ja in prepušča, kar ima največkrat značaj izgubljenosti v javnosti »se«-ja. Če je bit vržena, zapadla okolnemu, neizbranemu svetu, to dejstvo nakazuje, da je pozabila na samo sebe kot samolastno zmožnost-biti-ona-sama, biti pri sebi: »Nesamolastnost nikakor ne pomeni kaj takega kot ne-več-biti-v-svetu, temveč ravno tvori odlikovano bit-v-svetu, ki je v 'se' povsem zasvojena s 'svetom' in sobitjo drugih« (Heidegger 1997: 345). Zapadlost ne pomeni, da je tubit faktična bit-v-svetu, ne zapade, na kar naleti, ali pa tudi ne, šele v razvoju svoje biti, »temveč v svet, ki sam spada k njeni biti.« Svet, ki mu je zapadla, je neločljiv od tubiti, je njeno eksistencialno določilo. Zapadanje svetu ni nič drugega kot zmožnost-biti-v-svetu, vendar na način nesamolastnosti.

Sartre, slaba vera in neavtentičnost

Heideggrovo temo »se«-ja in prikritosti bitnostnih zmožnosti, če življenje poteka zgolj v njegovih okvirih, nadaljuje Sartre v svojem temeljnem delu *L'être et néant*, kajpada v nekoliko drugačni in spremenjeni obliki in vsebini. Sartrova obravnava uvede namesto pojma »se« nov pojem, ki ga poimenuje *slaba vera* (*mauvaise foi*), ki je neločljivo povezan s Sartrovim pojmovanjem radikalne svobode. Ko v drugem poglavju omenjenega temeljnega dela uvaja pojem slabe vere, poudarja, da je človek tako bitje, ki lahko do samega sebe zavzame tudi negativno držo. V Uvodu v to delo Sartre definira zavest kot tako, za katero je »v njeni biti o tej biti dvom, kolikor ta bit implicira bit, ki je druga kot ona sama« (Sartre 1943: 81). Zavest je bit, katere narava je taka, da se zaveda nič v svoji biti. Zavest tvori svojo lastno človeško naravo kot izničenje možnosti, ki jo drugačna človeška realnost projicira kot svojo možnost. V svetu vznikne kot *Ne*, podoben *Ne*-ju, ki ga suženj najprej dojame v odnosu do gospodarja. Ta negativna drža, ki je bistvena za človekovo realnost in zavest usmerja njeno negacijo namesto na zunanost na samega sebe, je slaba vera.

Slaba vera se pogosto prepoznava kot zmota oziroma laž. Vendar, v čem obstaja razlika med obema? Bistvo laži je v tem, da je lažnivec v popolni posesti resnice, ki jo pred drugimi skriva. Idealni opis lažnivca bi bila cinična zavest, ki potrjuje resnico v samem sebi, jo zanika z besedami in zanika to negacijo kot tako. Slaba vest ima sicer na videz enako strukturo kot zmota; kar pa spremeni celotno zgodbo je dejstvo, da v primeru slabe vere sem jaz sam tisti, pred katerim skrivam resnico. Tu torej odpade razlika med lažnivcem in nalaganim: »Nasprotno, slaba vera implicira v bistvu enotnost *neke* zavesti« Sartre 1943: 83). Slaba vera lahko postane avtonomna in trajna forma:

Čeprav je slaba vera kajpada zelo nestalna in čeprav sodi k tisti vrsti psihičnih struktur, ki bi jih lahko imenovali 'metastabilne', ni nič manj prisotna v avtonomni in trajni formi; lahko je celo normalen vidik življenja za

zelo veliko število oseb. Kdo lahko *živi* v slabi veri, kar ne pomeni, da nima nenadnih prebujanj k cinizmu ali dobri veri, kar vendar implicira stalen in poseben slog življenja. Zadrega se potem zdi skrajna, ker ne moremo niti zavrniti niti dojeti slabe vere. (Sartre 1943: 84)

Sartre daje več vzorcev, ko človek zaide v slabo vero. Kakšen torej mora biti človek, ki je zmožen slabe vere? Vzemimo primer ženske, ki je pristala, da gre prvič na sestanek z nekim posameznim moškim. Ko jo moški prime za roko, se še ne odloči, kaj bo storila oziroma kako bi se morala odzvati na njegove seksualne intence:

... [M]lada ženska pusti roko tam, vendar sama ne opazi, da jo je pustila tam ... roka ostane negibna med toplimi rokami partnerja – niti ne pristaja niti se ne upira – stvar ... Razorožila je ravnanja svojega partnerja tako, da jih je zreducirala na to, da so zgolj to, kar so, to je, da obstajajo na način samih v sebi ... ugotovi, da sama *ni* svoje lastno telo in ga opazuje od zgoraj kot trpen objekt, ki se mu dogodki lahko *zgodijo*, vendar jih ne more niti izzvati niti se jim ne more izogniti, ker so vse njegove možnosti zunaj njega. (Sartre 1943: 90–91)

Vsi primerki slabe vere pri Sartru so vzorci zavesti človekove subjektivnosti na način biti objekt, biti v sebi. Ta zavest je mišljena kot projekt biti za sebe. Slaba vest v Sartrovih primerih kaže izbiro, vendar ne izbire na neki premišljeni, voljni ravni, temveč izbiro na predrefleksijski, ravni kot samohotno določitev naše biti. Slaba vest je primer, kjer svobodi spodrsne potrditev. Kar Sartre zanika, je pojasnjevalna samozadostnost običajnega agenta kot praktične, logično misleče osebe. Slaba vera kaže na nezadostnost in neosnovanost opiranja na racionalnost človekovih dejanj *per se*: »...[P]aradoksnost', ki označuje samoprevaro, je realno značilnost, ki je v temelju vse človekove akcije; onstran običajne psihologije odkrivamo 'paradoksnost', paradoksnost svobode v formi temeljnega projekta. Projekta svobode, ki zanikuje samo sebe, kar običajna psihologija ne more narediti razumljivo« (Gardner 2009: 176). Svoboda presega razum. Moja izvirna izbira je pred vsakršno logiko in je nekakšna predlogična sinteza. Zato nas ne sme spraviti v začudenje dejstvo, da naša psihologija vključuje slabo vero, vendar ima svoboda svojo lastno strukturo, ki sega širše in je neodvisna od razuma. Ker pa se opiramo na pojasnjevalno samozadostnost razuma, se zdi samoprevara, ki je povezana s slabo vero, nerazložljiva. Sartre poskuša pokazati, da je iracionalnost nekakšna imanentna lastnost samozavedajočega se bitja. Torej je vdajanje iracionalnim motivom v samem srcu samozavedajočega se racionalnega bitja.

Pred seboj imamo dva filozofska modela – Heideggrovega, ki se opira na vsakdanjost in rutino »se«-ja, in Sartrovega, ki namesto »se«-ja uvede pojem slabe vere, povezan s samoprevaro in lažjo –, oba sta primerna za pojasnjevanje in razlago Tolstojeve novele *Smrt Ivana Iljiča*. Čeprav bi lahko bila oba razlagalno uspešna, pa se vendarle zastavlja vprašanje, ali obstaja in kakšna je ob morebitnem pritr-

dilnem odgovoru razlika med njima? Izhodišče obeh modelov išče utemeljitev in motivacijo v širši metafizično ontološki sliki sveta, kar velja za Heideggro, in metafizičnih okvirjih, kar velja za Sartra. Tu je njuna skupna točka, kakor tudi v tem, da oba iščeta nekakšne psihološke razlage za omenjene teme. Pri Heideggru izstop iz vsakdanjosti »se«-ja omogoča tesnoba, kot tisto počutje, ki nima nekega intencionalnega objekta in nam je tesno, ne da bi vedeli pred čem. Tesnoba *pred nečem* nam razpira prostor samolastnosti, kjer se biti razkriva kot nekaj, kar je samo in najbolj moje lastno, kar pomeni da potrjuje mojo radikalno oposamljenost ali individuacijo. V tesnobi svobodno izberem samega sebe.

Gre za tesnobo *za* svobodo izbire lastnega sebe. V tesnobi gre za radikalno svobodo lastnega biti. Na tesnobo nikakor ne gre gledati kot na neko patološko stanje; to je pozitivno počutje. Pred tesnobo ne gre bežati, tesnobo je treba dopustiti, da naša bit v »se«-ju sploh postane vprašljiva, saj se nam le tako odpira kraljevska pot k možnosti pristne biti. Svoboda ni nekaj, kar bi nam bilo na voljo tako, kot vsakršen predmet v svetu, temveč do nje pridemo preko tesnobe in vesti. Pri Heideggru je pot do svobode oziroma do spoznanja, da vsakdanje življenje v »se«-ju ni pravo, avtentično življenje, dolga, posredna in zapletena.

Tudi pri Sartru je človek vržen v svet, vendar Sartre človeka pojmuje kot radikalno svobodno bitje, ki ima vedno izhod tudi iz še tako obupne in na videz brezizhodne situacije. Avtentičnost po Sartru se zdi, da je lahko združljiva z zelo široko raznolikostjo življenjskih izbir. Človek je vselej razpet med tistim, kar ni (to naj bi bila njegova prihodnost), in onim, kar je (sem sodi njegova preteklost kot fakticiteta). Avtentičnost pomeni, da človek ne sme biti sprijaznjen s svojo trenutno situacijo; če je, potem si jo prizadeva ohranjati in je za to tudi odgovoren, ker hoče ostati ravno tak, kakršen je in to je kajpada najbolj eklatantna oblika samoprevare ali slabe vere. To pomeni beg pred spremljajočo odgovornostjo za to, da je izbral ohranitev takega načina življenja. Glede na to, da je človek razpet med fakticiteto in transcendenco, se lahko slaba vera ali neavtentičnost uteleša v dveh glavnih oblikah. Po eni strani lahko zanika svobodo, ki je povezana s transcendenco (»Glede trga ne morem storiti ničesar«), po drugi strani pa spregleduje faktično razsežnost vsake situacije (»Lahko storim vse zgolj tako, da si to zaželim«). Pogostejša je prva oblika samoprevare, druga pa je značilna za fantaste, ki nimajo stika z realnostjo. Skratka, vsaka izbira je avtentična vse dotlej, tako stališče, tako se zdi, občasno zagovarja Sartre, dokler jo spremlja zavedanje njene kontingentnosti in odgovornosti.

Zdi se, da je Sartrov model bolj realen in sprejemljiv predvsem zato, ker je iracionalnost neizbrisno zakoreninjena v samozavedajoči se subjekt. Subjekt nekako ve, da z nekim dejanjem slepi sam sebe, vendar se samozadovoljno vdaja tej prevari samega sebe in namerno spregleda izbiro/alternativo, ki jo ima pred sabo. Pomembno pri Sartru je zagovarjanje stališča, da smo kot subjekti tako rekoč obsodeni na svobodo. Subjekt ima pred seboj na voljo odprte možnosti, vendar raje

ubere najbolj lagodno in nenaporno rešitev in živi v dobri veri, da je to najboljše izmed možnih življenj.

Pri Ivanu Iljiču je mogoče zaznati varanje samega sebe iz naslednjega odlomka: »V resnici je bilo enako kot pri vseh ne povsem bogatih ljudeh, ki bi bili radi podobni bogatim, a so zato podobni samo drug drugemu: damast, ebenovina, rože, preproge in bronasti kipci, temno in bleščeče – vse tisto, kar ljudje ene vrste nabavljajo, da bi bili podobni ljudem druge vrste ... Ampak on je v vsem tem videl nekaj *posebnega* [kurziva moja] (Tolstoj 2007: III). Torej oprema in pohištvo, ki si je med posameznimi družinami podobno kot jajce jajcu, je po Ivanovem mnenju nekaj posebnega in enkratnega! Sicer v romanu tudi najdemo mesta, ki bolj podpirajo Heideggrovo rešitev. Eno takih se glasi takole: »Na vasi, brez službe, je Ivan Iljič prvič začutil ne samo dolgčas, ampak neznosno *tesnobo* [kurziva moja]. Rekel si je, da tako ne gre več in da je treba odločno ukrepati« (Tolstoj 2007: III). Neznosna tesnoba Ivanu nenadoma in prvič odpre oči: tako ne gre več naprej, življenje v »se«-ju ne pelje nikamor, pomeni le stopicanje na mestu in prilagajanje drugim. Živeti se da tudi drugače, vendar je treba za tak nov način življenja tudi nekaj odločno ukreniti.

Smrt Ivana Iljiča

Ko Ivan Iljič nemočno poležava na postelji in se mu polagoma približuje smrtna ura, je, ko premišlja, zakaj ga je doletela tako grozljiva usoda, še vedno prepričan, da smrt ne more doleteti njega, temveč je to bolj usoda drugih. Zgled za tako razmišljanje mu je bil silogizem iz učbenikov logike: Kajus je človek. Vsi ljudje so umrljivi. Kajus je umrljiv. Ta silogizem se mu je vse življenje sicer zdel pravičen, vendar le v odnosu do Kajusa, nikakor pa ne bi veljal zanj:

Tisto je bil Kajus človek, človek nasploh, in to je bilo popolnoma pravilno, toda on ni bil Kajus in ni bil človek nasploh, ampak je bil zmeraj bitje, ki je v primerjavi z drugimi nekaj čisto posebnega – bil je Vanja, z mamom, s papanom ... Kajus je res umrljiv in prav je, da bo umrl, ampak zame, za Vanjo, za Ivana Iljiča, z vsemi mojimi čustvi in mislimi – zame to ne velja. (Tolstoj 2007: VI)

Z nadaljevanjem in slabšanjem bolezni pa se v Ivanovo premišljanje vendarle zažre tudi črv dvoma glede ustreznosti in pravilnosti njegovega življenja in pride do presenetljivega preobrata v pogledu na njegovo prejšnje življenje. Kar se mu je še pred nedavnim zdelo nemogoče, da torej življenja ni preživel ustrezno in na pravičen način – to se mu je zdaj zdelo, da bi lahko bilo res. Zdaj so se mu nekatera prejšnja dejanja prikazala v novi luči: morda so bili tisti njegovi komaj opazni poskusi upiranja nadrejenim vendarle pravilni, vse drugo pa napačno: »Njegova služba, življenjska ureditev, družina, pa tisti njegovi družabni in službeni interesi –

vse to je bilo morda napačno. Vse to je skušal ubraniti pred sabo. In nenadoma je začutil vso šibkost tega, kar je branil. Braniti ni bilo česa«(Tolstoj 2007: XI).

Ko še naprej premišljuje, pa so njegove misli take, kot bi jih položil v njegova usta sam Sartre: »Ko je zjutraj zagledal lakaja, potem ženo, hčer in zdravnika, mu je vsak njihov gib, vsaka njihova beseda potrjevala grozljivo resnico, ki se mu je razodela ponoči. V njih je videl sebe, vse tisto, za kar je živel, in jasno je videl, da je bilo vse to napačno, vse to je bila velikanska grozljiva prevara, ki je prikrivala tako življenje kot smrt (Tolstoj 2007: XI).

Tak Ivanov pogled na življenje in smrt v trenutkih, ko se mu pesek v peščeni uri nepreklicno izteka v spodnjo polovico in ure ne bo več nihče preobrnili, tudi Bog ne več, združuje tako Heideggrov model »se-ja« kot Sartrov model slabe vere. Preveva ga trpko spoznanje, da je ves čas – tako v zasebnem kot javnem (službenem) življenju – varal samega sebe in se podrejal zahtevam sobivanja v skupnosti, da je živel tako, kot je družba pričakovala in zahtevala od njega.

Preobrat, ki ga Ivan Iljič doživi in izkusi v poslednjih urah svojega življenja, bi lahko in ga je tudi treba označiti takole: (1) Smrt je zame najlastnejša možnost eksistence. V možnosti in odprtosti do smrti se moja tu-bit i iz izgubljenosti v Se-ju znova prebije do in postavi pred samo sebe. Smrt se razkrije in razpre kot najlastnejša možnost. (2) Smrt je neodnosna možnost in se dotika moje tu-bit i v njeni samolastnosti. To pomeni, da posameznika razveže in ga loči od vsakršnega odnosa do drugih. Jaz v smrti ne morem nadomestiti nikogar in tudi drugi ne morejo nadomestiti mene. Odnos do smrti je zame tako rekoč edinstven, enkraten, nepovnljiv, torej en sam – moja smrt je zgolj moja, moja lastna. Ta odnos do samega sebe ni mogoče obravnavati kot odnos med dvema členoma. (3) Smrt kot nepresegljiva možnost. Smrt je nepresegljiva (kraj, konec) možnost eksistence. Smrt je na neki način skrajni doseg eksistence kot moči-bit i, je skrajno, najvišje in nepresegljivo more-bit i. Hkrati je to tudi omejitev ali mejnik vseh drugih eksistencialnih možnosti. Vendar tega ne gre razumeti v negativnem smislu. Nasprotno, tu se moramo strinjati s Heideggrom, ki ta skrajni možnostni domet, ki ga predstavlja možnost smrti, razume in pojasnjuje kot »prostor« omogočanja vsakršne druge možnosti eksistence. Skrajna možnost osvobodi tu-bit za njene možnosti, ki pa so kot take zaznamovane s koncem (smrtjo), s tem pa končne možnosti: »S tem pa odgovarjamo na vprašanje po možnosti celovitega tu-bit i. Eksistencialna celovitost je v prevzemu smrti kot možnosti (ne v »udejanjenju« smrti) – v tem je naše tu-bit i celovito, ker se vrši kot pristno in samolastno biti-k-smrti, obenem pa kot tako sprosti tu-bit i k izbiri možnosti svojega lastnega biti. Kot je razvidno, je celovitost zares razumljena le v povezavi s smrtjo« (Klun, 1999: 194).

Če lahko strnemo spoznanje Ivana Iljiča ob koncu njegovega življenja, potem bi lahko parafrazirali izjavo Malrauxovega junaka Perkena iz *Kraljevske poti*: »Ni ... smrti ... sem samo ... jaz, ... ki bom umrl ...«.

Authenticity and non-authenticity of life in the light of philosophers and writer: Heidegger, Sartre and Tolstoy

Thus, Ivan's view of life and death in those moments when the sand in the hourglass is inexorably flowing into the lower half and no one will turn the glass over again, not even God, combines Heidegger's "they" and Sartre's model of bad faith. He is filled with the bitter realization that—both in private life and in his official life—he has deceived himself and submitted to the demands of being-with-one-another in a community, and that he has lived as society expected and required him to live. The change that Ivan Ilyich experiences in the final hours of his life could and must be characterized as follows:

1. Death is for me the own-most possibility of existence. In the possibility of and openness towards death, my Da-sein brings itself back to itself from its lostness in the "they." Death is revealed as the most authentic possibility. 2. Death is a nonrelational possibility and touches my Da-sein in its authenticity. This means that it unbinds me and separates me from every relation with others. I can substitute no one in death, and neither can others substitute me. The relation with death is for me unique, one-off, unrepeatable, one alone—my death is mine alone, my own. This relation with the self cannot be treated like the relation between two links. 3. Death as a possibility not-to-be-bypassed. Death is the unsurpassable (place, end) possibility of existence. Death is, in a way, the furthest reach of existence as a possibility-of-being; it is the extreme, highest and unsurpassable able-to-be.

Sartre's model appears to be more realistic and acceptable, above all, because irrationality is inextricably rooted in the self-conscious subject. The subject knows to some extent that it is deceiving itself with a given course of action, yet it complacently surrenders to this self-deception and deliberately ignores the choice or alternative it has before it. The important thing in Sartre is the defense of the view that as subjects we are, as it were, condemned to freedom.

Keywords: authenticity of life, being-toward-death, bad faith, Heidegger, Sartre, Tolstoy

Literatura

- Gardner, S. (2009): Sartre's »Being and Nothingness. A Reader Guide«. London: Continuum.
- Heidegger, M. (1997): *Bit in čas*. V Ljubljani: Slovenska matica. Klun, B. (1999). »Skrb, smrt in vest«. *Phainomena*, Vol. 8, No. 29/30, pp. 183–201.
- Sartre, J.-P. (1943): *L'être et néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. New York: Philosophical Library.
- Tolstoj, L. (2007): Izpoved. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Janez Bregant

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Uganka zaznave in nekaj njenih rešitev

V članku je predstavljena t.i. *uganka zaznave*, tj. vprašanje, kaj je predmet našega čutnega izkustva. Izhaja iz tega, da se nam včasih isti predmeti v različnih okoliščinah kažejo različno, npr. v primerih iluzij in halucinacij, zaradi česar ni jasno, ali ima to, kako jih zaznavamo, sploh karkoli opraviti s tem, kakšni so v resnici. Članek skuša ta problem osvetliti in s pomočjo predstavitve različnih teorij zaznave, ki segajo od takšnega in drugačnega realizma, preko teorije čutnih podatkov vse do prislovne teorije, intencionalizma in disjunktivne teorije, nanj tudi odgovoriti. Ker pa nobena izmed omenjenih teorij zaznave ni brez slabosti, nekaj jih je tudi naštetih, iz česar sledi, da soglasja o zaznavi še vedno ni, članek zaključí, da je to, katero bomo izbrali, posledica našega prepričanja o tem, kako dobro jo lahko branimo.

Ključne besede: zaznava, direktni realizem, problem zaznave, reprezentacionalizem, fenomenalizem, teorija čutnih podatkov.

Uvod

Zaznava je filozofsko področje, ki leži na presečišču dveh velikih filozofskih disciplin, epistemologije in ontologije.¹ Tipična epistemološka vprašanja, ki se tičejo zaznave, so: o čem imamo vednost, kako jo upravičujemo, kako pridobimo vednost itd.; tipična ontološka vprašanja, ki se tičejo zaznave, pa so: so predmeti zaznave mentalni ali materialni, ali obstajajo neodvisno od zaznave, kakšna je narava zaznave itd. Zato ni presenetljivo, da glavno vprašanje glede zaznave izhaja tako iz epistemološkega kot tudi ontološkega pogleda na zaznavo in se poenostavljeno glasi nekako takole: kaj je predmet našega čutnega izkustva oziroma, kaj je sploh tisto, kar zaznavamo? To bomo od sedaj naprej, čeprav začetni odgovori na

¹ Tukaj bi sicer veljalo omeniti vsaj še dve manjši filozofski disciplini, filozofijo duha in filozofijo jezika.

to vprašanje ne namigujejo na to, da gre za nekaj skrivnostnega, imenovali *uganka zaznave*.

Preden pa se lahko lotimo odgovarjanja na to vprašanje, moramo predstaviti definicijo zaznave, ki jo bomo v nadaljevanju uporabljali. Najbolj naravna opredelitev zaznave, ki povsem zadosti našemu namenu, je naslednja: zaznava je postopek pridobivanja znanja o objektivnem svetu, ki poteka s pomočjo uporabe čutil, tj. vida, sluha, dotika, vonja in okusa. Izhaja iz naše predpostavke o tem, da obstaja svet neodvisno od nas ter da vsebuje predmete in dogodke, ki jih spoznavamo. Problem nastopi npr., ko se nam isti predmeti v različnih okoliščinah zdijo različni, kar v nas nehotе sproži vprašanje, ali ima to, kako se nam kažejo, sploh kaj opraviti s tem, kakšni so v resnici.

Članek skuša takšna vprašanja osvetliti in se s pomočjo različnih odgovorov na uganko zaznave dokopati do njenega bistva. V prvem delu je tako predstavljen najbolj očiten odgovor nanjo, tj. takšen ali drugačen realizem, v drugem pa t.i. problem zaznave, ki zhaja iz njegovega sprejemanja. Tretji del je posvečen tradicionalni rešitvi problema zaznave, tj. teoriji čutnih podatkov z Lockom in Berkeleyem na čelu, v četrtem pa so predstavljeni trije odgovori na uganko zaznave, ki temeljijo na zavračanju čutnih podatkov. Na koncu je kratek povzetek vseh rešitev, v katerem je izpostavljeno dejstvo, da soglasje o zaznavi še zdaleč ni doseženo.

1 Direktni realizem

Najbolj očiten odgovor na uganko zaznave je sestavljen iz naslednjih treh trditev:

- (i) kar zaznavamo so materialni predmeti;
- (ii) materialni predmeti obstajajo neodvisno od opazovalca (so zunaj v svetu) – trditev, ki jo imenujemo (*zaznavni ali ontološki realizem*);
- (iii) materialne predmete zaznavamo neposredno.

Vse tri trditve skupaj tvorijo stališče, ki ga imenujemo *direktni realizem*, na uganko zaznave pa poenostavljeno odgovarja takole: *kar zaznavamo, so direktni od opazovalca neodvisni materialni predmeti*. Predmeti zaznave vključujejo vsakodnevne predmete, kot so papir, mize, stoli, avtomobili, jabolka, špageti itd., in prav to je tisto, kar lahko vidimo, slišimo, vonjamo, okušamo in česar se dotikamo. Obstajata pa dve različici direktnega realizma, ki se razlikujeta glede na to, kaj se dogaja s čutnimi lastnostmi predmeta, ko ga ne zaznavamo.

1.1 Naivni in znanstveni realizem

Prva verzija direktnega realizma trdi, da predmeti obdržijo vse lastnosti, ki jih navadno zaznavamo, kot so velikost, teža, oblika, toplota, barva, vonj itd., tudi, ko ni nikogar, ki bi to počel. Takšni obliki direktnega realizma pravimo *naivni* (*di-*

rektni realizem. Druga verzija direktnega realizma pa pravi, da predmeti ne obdržijo vseh lastnosti, ki jih običajno zaznavamo: vsaj nekatere od njih so odvisne od opazovalca in tako ne morejo obstajati na predmetih, če ni nikogar, ki bi to počel. Takšni obliki direktnega realizma pravimo *znanstveni (direktni) realizem*.

Zgodovina znanstvenega realizma je dolga, začne se z atomizmom (5. stol. pr. n. št. – 3. stol. pr. n. št.), nadaljuje s terminologijo primarnih in sekundarnih lastosti, ki jo je priskrbel Locke in konča s sodobnimi znanstvenimi odkritji. »Po dogovoru sladek in po dogovoru grenak, po dogovoru vroč, po dogovoru hladen, po dogovoru obarvan, v resnici atomi in praznina.« (Demokrit, 460–370 pr. n. št., *Sekst Empirik* v Barnes, 1987: 252–253) Pri atomistih so čutne lastnosti predmetov razdeljene v *pristne* ali *realne (eteēi)* in *odvisne* ali *nepristne (nomôi)*. Prva kategorija vsebuje čutne lastnosti, ki jih predmeti nujno imajo, to so *intrinzične lastnosti* predmetov, npr. oblika in velikost (in na nek način tudi teža in gibanje). Druga kategorija vključuje čutne lastnosti, ki jih telesa (realno) nimajo in so določene s pristnimi lastnostmi predmeta, to so *relacijske lastnosti* predmeta, npr. gladkost, rdečost, sladkost itd.

Locke (1689) nadaljuje s to tradicijo in uvede razlikovanje med *primarnimi* in *sekundarnimi kvalitetami*. Primarne kvalitete predmeta so tiste lastnosti, katerih obstoj ni odvisen od opazovalca, ali, kot pravi Locke, so »/.../ tiste, ki jih telo ne izgubi ne glede na to, kako močno se spremeni, s kako močno silo nanj delujemo, na kaj se na koncu razdeli.« (Locke, 1689/2018, II, pog. 8, odst. 9). Sekundarne kvalitete predmeta pa so tiste lastnosti, katerih obstoj je odvisen od opazovalca, ali, kot pravi Locke »/.../ v resnici niso nič v predmetih samih, so zgolj moči, ki v nas proizvajajo različne občutke s pomočjo primarnih kvalitet /.../« (Locke, 1689/2018, II, pog. 8, odst. 10). Primarne vključujejo obliko, velikost, položaj, število, trdnost, gibanje in mirovanje, sekundarne pa npr. toploto, barvo, zvok itd.

Kakorkoli, Locke je podobno kot atomisti menil, da nobena sekundarna lastnost ni realna in da jo je mogoče pojasniti v pojmi telesnih sestavin primarnih lastnosti, pri čemer je za to, da bi pokazal njeno odvisnost od našega duha, sekundarne lastnosti imenoval *dispozicije*, tj. moči, da v normalnih okoliščinah v normalnem opazovalcu proizvedejo čutno zaznavo, npr. občutek obarvanosti, toplote, sladkobe itd. Razlika med naivnim in znanstvenim realizmom je tako očitna: v naivnem realizmu nezaznani predmeti obdržijo vse lastnosti, ki jih navadno zaznavamo, tj. tako primarne kot tudi sekundarne, v znanstvenem realizmu pa zgolj nekatere, tj. primarne.²

² To slavno ovrže Berkeley (1710), kar bomo videli v nadaljevanju.

2 Problem zaznave

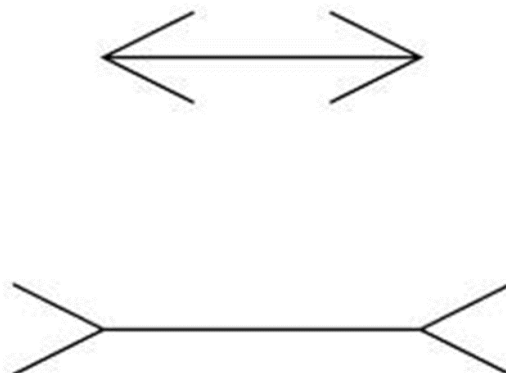
Kar imata obe verziji direktnega realizma skupnega je, da imamo v obeh neposreden dostop do materialnih predmetov, ki obstajajo neodvisno od naše zaznave. To trditev lahko, kot bomo videli v nadaljevanju, zavrnemo z dvema argumentoma, ki tvorita t.i. *problem zaznave*. Problem zaznave izvira iz dejstva, da včasih nečesa, kar naj bi zaznavali neposredno, tam dejansko ni ali pa je tam nekaj drugega, npr. v primeru iluzij in halucinacij, kar naredi direktni realizem za nesprejemljiv. Z drugimi besedami, zaznava, kot jo navadno razume in zagovarja direktni realizem, se zdi, ko enkrat uvedemo iluzije in halucinacije, nemogoča.

2.1 Argument iz iluzije

Prvi argument, ki je na to opozoril, je t.i. *argument iz iluzije*. Kaj je iluzija? »Vsaka zaznavna situacija, kjer je fizični predmet sicer zaznan, ampak je zaznan tako, da izgleda drugače, kot pa v resnici.« (Smith, 2002: 23). Najbolj znana primera iluzije sta svinčnik, potopljen v na pol napolnjen kozarec z vodo, ki od strani izgleda prelomljen³ in dve enako dolgi puščici, ki izgledata, kot da imata različno dolgi osti, t.i. Müller-Lyer iluzija.



³ Ayer (1961).



Za iluzijo ni nujno, da smo prevarani, lahko vemo, da predmeti, ki jih zaznavamo, ne izgledajo tako kot v resnici, pa jo kljub temu doživljamo. Poanta argumenta iz iluzije je, da predmeti, ki jih zaznavamo, v resnici niso takšni, kot jih zaznavamo. Običajna različica argumenta iz iluzije gre nekako takole:⁴

1. Ko gledamo svinčnik, na pol potopljen v vodo, se pri njegovi zaznavi neposredno zavedamo nečesa prelomljenega.
2. Noben relevanten predmet v tej situaciji (iluzornem izkustvu) ni prelomljen.
3. ($\therefore$) V tej situaciji se neposredno ne zavedamo dejanskega (materialnega) predmeta.
4. Česar se neposredno zavedamo v tej situaciji (iluzornem izkustvu), je ista stvar, ki se je neposredno zavedamo tudi v ne-iluzornem (pristnem) izkustvu.
5. $\therefore$ Pri zaznavi se nikoli neposredno ne zavedamo dejanskih (materialnih) predmetov.

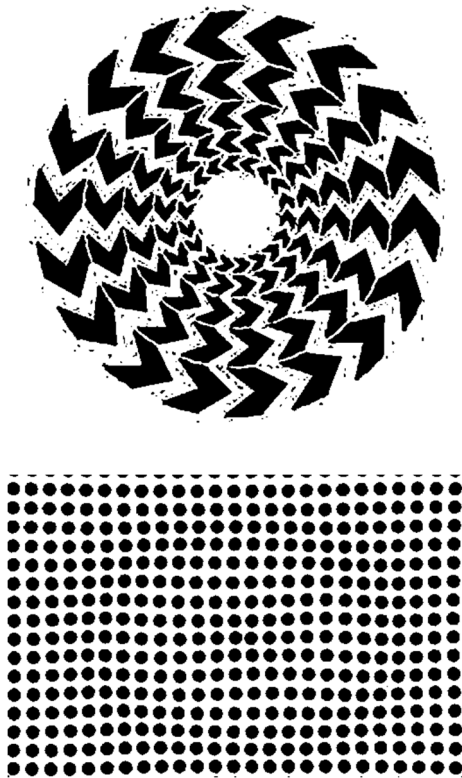
Nekateri filozofi gredo dlje in iz tega izpeljejo, da, če se nečesa vedno zavedamo, ko imamo izkustvo in to ni dejanski (materialni) predmet, potem mora to biti predmet neke druge vrste.⁵

⁴ Za malo drugačno verzijo istega argumenta glej Gartner (2002: 70).

⁵ Takšne teorije zaznave si bomo ogledali v nadaljevanju, predmet, ki ga zaznavamo, pa imenujejo čutni podatek (angl. sense-datum).

2.2 Argument iz halucinacije

Drugi argument, ki je izpostavil problem zaznave, je t.i. *argument iz halucinacije*. Kaj je halucinacija? Halucinacija je doživljanje, ki izgleda natanko tako kot zaznava realnega (materialnega) predmeta, ki je neodvisen od opazovalca, v resnici pa tega predmeta, ki ga zaznavamo, pred nami ni. Dva zanimiva primera halucinacije, ki z barvami in vzorci ustvarjata privid, sta t.i. »vrteče se puščice«,⁶ ki ustvarja halucinacijo vrtenja in t.i. »premikajoče se pike«,⁷ ki ustvarja halucinacijo premikanja.



Tudi pri halucinaciji ni nujno, da gre za prevaro, lahko vemo, da tega, kar zaznavamo, v resnici nikjer ni, pa jo kljub temu doživljamo. V bistvu gre za doživljanje, ki ga ne moremo ločiti od pristne zaznave. Poanta argumenta iz halucinacije je, da predmetov, ki jih zaznavamo, v resnici tam sploh ni. Argument iz halucinacij lahko po vzoru argumenta iz iluzije zapišemo nekako takole:⁸

⁶ Angl. »chevron spin« (barvna različica je na voljo na spletu).

⁷ Angl. »running dots« (barvna različica je na voljo na spletu).

⁸ Za malo drugačno verzijo istega argumenta glej Gartner (2002: 70).

1. Ko gledamo modre pike na rdeči podlagi, se pri njihovi zaznavi neposredno zavedamo nečesa premikajočega.
2. Noben relevanten predmet v tej situaciji (halucinatornem izkustvu) se ne premika.
3. (∴) V tej situaciji se neposredno ne zavedamo dejanskega (materialnega) predmeta.
4. Česar se neposredno zavedamo v tej situaciji (halucinatornem izkustvu), je ista stvar, ki se je neposredno zavedamo tudi v nehalucinatornem (pristnem) izkustvu.
5. ∴ Pri zaznavi se nikoli neposredno ne zavedamo dejanskih (materialnih) predmetov.

Kot iz argumenta iz iluzije lahko tudi iz argumenta iz halucinacije izpeljemo sklep, da mora biti naš predmet zaznave, če to ni realni (materialni) predmet, nek drug (nevsakdanji) predmet, čemur se bomo posvetili v nadaljevanju.

3 Teorija čutnih podatkov

Iz teh dveh argumentov, ki opozarjata na to, da zaznavna izkušnja ne more biti to, kar intuitivno mislimo, da je, se je razvila *teorija čutnih podatkov*. Njena osnovna ideja je, da obstaja predmet, ki ima zaznavne lastnosti, ki se jih zavedamo, če pa to ni realen predmet, potem mora biti to predmet neke druge vrste. (Moore, 1905) »Tisto, kar mi takoj izkusimo, ni v nobenem primeru materialni predmet /.../ niti ni del materialnega predmeta, s Č-P le priporočamo novo besedo za pojav /.../. (Ayer. 1961: 91) Locke je najverjetneje razmišljal enako: »Um /.../ ne zaznava ničesar razen lastnih idej.« (Locke, 1689/2018: IV, pog. 4, odst. 3). Očitno je, da skozi čutila ne zaznavamo, npr. rdečega paradižnika direktno, temveč je med nami in paradižnikom nek zaznavni posrednik. In to ne velja le za iluzije in halucinacije, ampak za vse zaznavne izkušnje: ko gledamo nek vsakodnevni predmet, ne vidimo predmeta neposredno, temveč nekega zaznavnega posrednika (kot takrat, ko gledamo nogometno tekmo na televiziji, ne vidimo stadiona, ampak zgolj njegovo sliko). Ta zaznavni posrednik je imel v preteklosti različna imena, vključno s 'čutni podatek', 'sensus', 'ideja', 'senisbiliun', 'predstava' in 'videz'; mi bomo uporabljali izraze 'čutni podatek' 'ideja' in 'predstava'.

Kaj so torej čutni podatki? Čutni podatki so mentalni predmeti z dvema dimenzijama namesto treh, ki posedujejo lastnosti, za katere mislimo, da jih imajo realni predmeti v svetu.

Za zagovornika teorije čutnih podatkov rdeč paradižnik pred mano povzroči v mojem umu prisotnost dvo-dimenzionalnega rdečega čutnega podatka in ta objekt je potem tisti, ki ga direktno zaznavam. Tako paradižnik zaznavam le posredno,

rečem lahko, da ga zaznavam zaradi zavedanja čutnega podatka, ki ga je paradižnik povzročil v mojem umu. Jasno je, da mora biti potem čutni podatek zaznan z nekim notranjim ekvivalentom našemu vidu. Zgodnje teorije čutnih podatkov (tudi Moorova) so menile, da so čutni podatki neodvisni od uma, a hkrati nefizični predmeti, medtem ko kasnejše teorije čutnih podatkov te obravnavajo kot entitete, ki so odvisne od uma.⁹ (Robinson, 1994)

Zgodovinsko obstajata dve vrsti teorije čutnih podatkov, ki se razlikujeta glede tega, kaj, če sploh kaj, v svetu obstaja.¹⁰

3.1 Reprezentacionalizem

Prva teorija združi čutni podatek z (zaznavnim) realizmom in trdi, da kljub vsemu obstajajo od opazovalca neodvisni materialni predmeti. Ker pa se zavedamo zgolj čutnih podatkov, materialnih predmetov ne moremo zaznati neposredno, temveč samo posredno. Takšni teoriji pravimo *indirektni realizem* oziroma *reprezentacionalizem*, njen avtor pa je Locke.

Začnimo z verjetno njegovim najznamenitejšim odlomkom, na katerem temelji njegov filozofski sistem: »Predpostavimo torej, da nima um v sebi nikakršne ideje, da je kot bel, nepopisan list papirja. Kako potem postane popisan? Od kod pride ta ogromna količina podatkov, ki jo je zapisal zaposlen človek z brezmejno domišljijo – ves material razuma in znanja? Na to odgovarjam z eno besedo, iz izkušenj.« (Locke, 1689/2018, II, pog. 1, odst. 2) Izkušnje dobimo iz dveh različnih mest, ki predstavljata dva vira idej: z opazovanjem zunanjih predmetov (čutna zaznava) in z opazovanjem notranjih aktivnosti našega uma (notranja refleksija). »Vse naše razumevanje dobi snov za razmišljanje iz opazovanja zunanjih predmetov, ki jih zaznavamo s pomočjo naših čutil in iz notranjih operacij našega uma, ki jih zaznavamo tako, da opazujemo nas same.« (Locke, 1689/2014, II, pog. 1, odst. 2) V prvem primeru so zaznave tiste, ki ustvarijo izkustva oziroma ideje, kot so vroče, hladno, belo, črno, mehko, trdo itd.; v drugem primeru pa je to aktivnost uma: primerjanje idej, ocenjevanje, združevanje idej itd. Ta ustvari ideje, ki jih ne bi mogli dobiti zgolj s pomočjo zaznave zunanjih predmetov, npr. sklepanje, dvom, mišljenje, volja, ocenjevanje ipd. Takšen Lockov epistemološki model se, kot smo že omenili, imenuje indirektni realizem ali reprezentacionalizem, bolj natančno pa ga sestavljajo naslednje tri trditve:

(i) obstoj sveta, tj. predmetov v prostoru in času, je neodvisen od nas, čemur pravimo, kot že vemo, *zaznavni* ali *ontološki realizem*;

⁹ Tako je teorija čutnih podatkov tudi običajno razumljena v drugi polovici 20. stol.

¹⁰ Za razpravo med zagovornikom teorije čutnih podatkov Ayerjem (1961) in njegovim nasprotnikom Austinom (1962) glej Gartner (2002).

(ii) zaznava je posledica vzročnega vpliva zunanjih predmetov na naše čute, čemur pravimo *vzročna teorija zaznave*;

(iii) pridobivanje znanja poteka s pomočjo reprezentacije predmetov, tj. neposreden dostop imamo zgolj do predstav, ne pa tudi do predmetov samih, čemur pravimo *epistemološki antirealizem*.

Kako potem po Lockovi teoriji vemo, da je pred nami npr. jabolko? Ker jabolko dejansko obstaja, sestavljeno je namreč iz atomov, ki tvorijo primarne kvalitete, v nas povzroči svojo idejo (ki je sicer edino, kar neposredno zaznavamo), iz nje pa potem sklepamo, da je pred nami dejansko jabolko.

3.2 Fenomenalizem

Druga teorija pa sprejema obstoj čutnih podatkov, vendar zanika kakršenkoli realizem: zavedamo se lahko zgolj čutnih podatkov, iz česar sledi možnost, da materialni predmeti, kot jih poznamo, sploh ne obstajajo. Takšni teoriji pravimo *idealizem* oziroma *fenomenalizem* (Berkeley).

Berkeleya je do njega v bistvu pripeljala kritika predstavljenega Lockovega modela zaznave (indirektnega realizma), ki temelji na zavrnitvi razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi kvaliteta. Locke je želel to razliko upravičiti na podlagi konstantnosti/nespremenljivosti primarnih lastnosti in nekonstantnosti/spremenljivosti sekundarnih. Ker na vprašanje, ali je voda mrzla ali topla, nikoli ne dobimo enoznačnega odgovora, nekatere od nas, ko skočimo vanjo, zebe, drugim pa je v njej vroče, so sekundarne lastnosti, kot je v tem primeru toplota, odvisne od opazovalcev in tako spremenljive. Zaradi tega so lastnosti izkustev in ne predmetov. In ker na vprašanje, ali je sonce okroglo ali trikotno, vedno dobimo enoznačen odgovor, da je okroglo, primarne lastnosti, kot je v tem primeru oblika, niso odvisne od opazovalcev in so tako nespremenljive. Zaradi tega gre za lastnosti predmetov in ne izkustev.

Berkeley temu ugovarja in pravi, da če spremenimo kot gledanja ali razdaljo do predmeta, tudi primarne kvalitete izgubijo svojo prej opisano konstantnost: enak predmet izgleda okrogel, ko ga opazujemo od daleč in oglat, ko ga opazujemo od blizu. Kako lahko potem rečemo, da med njimi obstaja razlika, torej da so primarne kvalitete realne (obstajajo v predmetih), sekundarne kvalitete pa nerealne (obstajajo v našem umu)? Njegov sklep je, da razlika med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi ne more biti upravičena, saj so vse reprezentacije in tako izoblikovane v umu. Ker tako nič ne more biti zaznano neposredno razen ideje, so zaznavni predmeti le vsota specifičnih reprezentacij v našem umu, združeni s pomočjo izkušenj in poimenovani z našim jezikom. »Zakaj to, kar nekateri govorijo o absolutnem obstoju nemislečih stvari, ki nima nobenega odnosa do njihove zaznanosti, mi je popolnoma nerazumljivo.« (Berkeley, 1710/1976, odst. 3) Takšen vidik, ki trdi, da svet ne more biti dokazan neodvisno od zaznave se imenuje, kot

smo že omenili, fenomenalizem, povzamemo pa ga lahko z naslednjim znanim rekom: *esse est percipi* ali *bivati je biti zaznan*.

Če pa ni stvari, ki bi obstajala zunaj naše zaznave, tj. če so kriterij spoznavanja sveta reprezentacije (čutne in miselne), zaradi česar nič razen naše zaznave ne more biti dokazano, potem je obstoj materialne substance vprašljiv. Še več, Berkeley se s takšnim skepticizmom o obstoju zunanjega sveta ne zadovolji. V nadaljevanju svoje kritike reprezentacionalizma skuša namreč z zaznavnim ali ontološkim realizmom (od opazovalca neodvisen obstoj zunanjega sveta) obračunati enkrat za vselej in dokazuje, da materialna substanca sploh ne obstaja. To naredi na naslednja dva načina. (i) Vsaka substanca je po definiciji nespremenljiv nosilec lastnosti. Ampak, če so vse lastnosti domnevne materialne substance spremenljive, kot smo videli v kritiki Lockovega razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi, potem bi nosilec lastnosti oziroma materialna substanca, tudi morala biti spremenljiva. To pa je v protislovju z definicijo substance, iz česar sledi, da ne more obstajati. (ii) Materialna in mentalna substanca sta povsem različni, po definiciji je prva je pasivna (trpna) in mrtva, druga pa aktivna (dejavna) in živa. Kako bi lahko potem nekaj, kar je pasivno, delovalo na naša čutila, tj. povzročalo reprezentacije? To bi pomenilo, da je pasivna substanca v resnici živa, kar pa bi bilo spet v protislovju z definicijo materialne substance. Iz tega sledi, da ni nobene druge substance razen mentalne, torej tiste, ki jo zaznavamo: »Duhovna bitnost je preprosta, nedeljiva, dejavna bit. Kolikor zaznava predstave, jo imenujemo *razum*, kolikor pa jih ustvarja ali kakorkoli ravna z njimi, jo imenujemo *volja*.« (Berkeley, 1710/1976, odst. 27)

Kako pa po Berkeleyevi teoriji vemo, da je pred nami jabolko? Preden na to odgovorimo, je treba poudariti, da po njegovem mnenju vse, kar čutimo, ostane prav tako realno, kot je: »Niti najmanj ne dvomim, da stvari, ki jih vidim ali se jih dotikam, realno obstajajo.« (Berkeley, 1710/1976, odst. 35) Ampak, kako je to mogoče, lahko protestiramo, ko pa materialna substanca ne obstaja? Odvisno, kako razumemo besedo substanca: če jo razumemo kot zvezo čutnih kvalitete, so predmeti realni, če jo razumemo kot nosilca čutnih kvalitete zunaj duha, pa ne. Seveda je malo zoprno potem reči, da jem predstavo, namesto predmeta, ampak to je po njegovem zgolj terminološki problem. S tem Berkeley zavrne klasično substancialno ontologijo in jo zamenja s fenomenalizmom, po katerem predmet, ki ga imenujemo jabolko, ni nič drugega kot vsota idej, ki se vedno pojavljajo skupaj, tj. vsota določenega okusa, velikosti, vonja, oblike, barve, trdote itd. »Ko tako na primer opazimo sestavo določene barve, okusa, vonja, lika in čvrstosti, jo imamo za stvar, ki jo označuje ime *jabolko*.« (Berkeley, 1710/1976, odst. 1)

Zaključimo lahko, da se Locke in Berkeley strinjata glede epistemološkega anti-realizma (tisto, kar je neposredno zaznano, so vedno zgolj ideje v našem umu), Locke namreč pravi, da karkoli um dojame sam po sebi, ali je to trenutno izkustvo predmeta, misel ali razumevanje, je ideja, Berkeley pa, da so predmeti človeškega

znanja ideje, vtisnjene na naša čutila, ali ideje zaznane z opazovanjem operacij duha, kot sta spomin in domišljija. Ne strinjata pa se glede ontološkega realizma (obstaja svet izven naših idej), Locke verjame, da je to resnično na podlagi razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi, Berkeley pa temu ugovarja s poistovetenjem zaznanega in obstoječega.

Kakorkoli, v nadaljevanju si bomo ogledali tri teorije, ki na različne načine zavračajo teorijo čutnih podatkov, s čimer predstavljajo nov pristop k reševanju uganke zaznave.

4 Ugovori teoriji čutnih podatkov

4.1 Prislovna teorija zaznave¹¹

Prvi ugovor teoriji čutnih podatkov temelji na ideji, da sta argumenta iz iluzije in halucinacije krožna. Vemo, da je argument krožen takrat, ko predpostavimo nekaj, kar moramo šele dokazati. Takšni argumenti so sicer močni, niso pa dobri, saj s tem, ko ne ponujajo novih razlogov (dejstev) za sklep, s čimer bi ga okrepili, tj. naredili za bolj verjetnega in sprejemljivega, zgrešijo smisel dokazovanja: čemu sploh argumentiramo, če pa je sklep tako ali tako že resničen. Npr.: bog obstaja, ker tako piše v Bibliji. In kar piše v Bibliji, je resnično, ker je zapisano po božjem nareku. Da pa je lahko bog Biblijo narekoval, je moral nujno obstajati. Torej bog obstaja. Nekateri filozofi mislijo, da se nekaj podobnega dogaja z argumentoma iz iluzije in halucinacije.

Tukaj namreč predpostavljamo, in to brez kakršnegakoli argumenta, da se v nepristnih oblikah zaznave zavedamo neke stvari, tj. čutnega podatka, ki ima neko (pojavno) lastnost (F), npr. biti prelomljen. Je to v primeru iluzije in halucinacije res edina možnost? Kaj pa, če rečemo, da se nam zgolj zdi, da vidimo prelomljen svinčnik in da v resnici niti v svetu niti v mojem umu ni ničesar takšnega? Kdaj torej naredimo korak od »*nekaj se nam zdi kot F*« do »*obstaja neka stvar, ki je dejansko F*«? Samo takrat, ko smo iz neznanega razloga prepričani, da je obstoj takšnih entitet, kot so čutni podatki, resničen. Toda v tem primeru že na začetku predpostavimo, da obstaja čutni podatek, to pa je nekaj, kar bi morali šele dokazati, zato je naš argument *krožen*: prepričani smo, da obstajajo čutni podatki. V nepristnem primeru zaznave se zavedamo, da obstaja neka *stvar*, ki dejansko ima (pojavno) lastnost (F), tj. biti prelomljen. Torej je to čutni podatek. Teorija, ki temelji na takšnem ugovoru argumentoma iz iluzije in halucinacije, se imenuje *prislovna teorija zaznave*.¹²

¹¹ Angl. the adverbial theory.

¹² Zagovornika sta npr. Ducasse (1942) in Chisholm (1957).

Ponazorimo jo lahko s pomočjo naslednje vsakodnevne situacije: stavek »Ronaldo ima odličen prosti strel« ne implicira, da je lastnik določenega predmeta, tj. strele, nečesa, kar bi lahko komu podaril ali prodal, ampak, da proste strele odlično izvaja. Podobno, ko naredimo požirek kave najprej vidimo rjavo (barvo) in potem okusimo grenkobo, pri čemer pa ne pravimo, da sta to lastnosti mentalnega predmeta (čutnega podatka) kave, ampak našega izkustva. Ko tako opisujemo našo zaznavo, ne opisujemo npr. vidnih ali slušnih lastnosti mentalnih predmetov, ampak govorimo o tem, kako izkusimo zunanji svet. Zaradi tega bi morala biti naša zaznava opisana v pojmih prislovov, ne pa glagolov zaznave: namesto, da opišemo izkustvo kave kot »nekdo vidi rjavo kavo«, ga moramo kot »nekdo vidi rjavo in okuša grenko in ...«. ¹³

Enega izmed znanih ugovorov prislovni teoriji zaznave je razvil Jackson (1977). Zamislimo si nekoga, ki hkrati zaznava moder krog in rdeči kvadrat. Prislovna teorija zaznave bo njegovo stanje opisala kot »zaznavanje modrega in okroglega in rdečega in kvadratnega«. Vendar, kako sedaj vemo, da gre 'modrost' skupaj z 'okroglostjo' in da gre 'rdečnost' skupaj s 'kvadratnostjo'? Zdi se, da tega brez vpegljave predmetov izkustva, tj. stvari, ki so modre in stvari, ki so rdeče, ne moremo vedeti. Tako je vprašljivo, pravi Jackson, ali lahko prislovna teorija zaznave pravilno pojasni prostorsko zgradbo vsebine izkustva.

4.2 Intencionalna teorija zaznave¹⁴

Drugi ugovor teoriji čutnih podatkov temelji na ideji, da obstajajo med zaznavo in prepričanju vzporednice, ki nam omogočajo, da kredibilno zavrnemo čutne podatke kot edini pravi odgovor na argumenta iz iluzije in halucinacije. Kaj so prepričanja? Gre za mentalna stanja, ki predstavljajo svet: npr. imam prepričanje o svinčniku in to prepričanje predstavlja določen del sveta (svinčnik) kot, recimo, moder; ali pa imam prepričanje o travi in to prepričanje predstavlja določen del sveta (travo) kot, recimo, zeleno. Iz tega sledi, da imajo prepričanja nekaj, kar imenujemo *intencionalnost*,¹⁵ tj. so o nečem, kar imenujemo njihova *vsebina*. Običajno so formulirana kot predmetni odvisniki, tj. v obliki »da stavkov« in vedno usmerjena proti nečemu v svetu, npr. »Prepričan sem, da je svinčnik moder« ali »Prepričan sem, da je trava zelena«. Intencionalnost velja za eno izmed pomembnejših funkcij uma, saj opisuje lastnosti, ki jih imajo nekatera mentalna stanja (prepričanja, želje, misli itd.), ko predstavljajo določene vidike sveta. Vidiki sveta, o katerih so prepričanja, so opisani s pomočjo njihovih vsebin: vsebina mojega trenutnega prepričanja je npr., da je svinčnik moder in da je trava zelena. Toda, ali ne moremo na isti način obravnavati tudi zaznave?

¹³ Ali »nekdo zaznava rjavo in grenko in ...«.

¹⁴ Ali reprezentacijska teorija izkustva.

¹⁵ Pojem intencionalnosti, kot ga uporabljamo danes, je uvedel Brentano (1874/1924–1925).

Ključni korak pri odgovarjanju na argumenta iz iluzije in halucinacije je tako za intencionalno teorijo zaznave naslednji: tudi zaznava je mentalno stanje, ki (na isti način kot prepričanja, želje ali misli) predstavlja svet. Imam zaznavo o svinčniku in ta zaznava predstavlja določen del sveta (svinčnik) kot npr. moder oziroma imam prepričanje o travi in to prepričanje predstavlja določen del sveta (travo) kot npr. zeleno. Tako ima tudi zaznava tisto, čemur pravimo intencionalnost in tudi zaznava je formulirana v obliki, »da stavkov«, npr. »Vidim, da je svinčnik moder«, Slišim, da je nekdo vstopil«, »Voham, da je kosilo zažgano« ipd. Prav tako se vedno nanaša na nekaj v svetu in prav tako so vidiki sveta, o katerih je, opisani pomočjo njene vsebine: vsebina moje trenutne zaznave je npr., da je svinčnik moder in da je trava zelena. Intencionalna teorija zaznave¹⁶ tako trdi, da je zaznava mentalno stanje, ki predstavlja oziroma je o določenih vidikih sveta.

Oglejmo si sedaj, kako se intencionalna teorija zaznave loti argumentov iz iluzije in halucinacije, da bi ugotovili, kakšen je njen odgovor na uganko zaznave. Osrednjo vlogo pri njunem obravnavanju ima trditev, ki je v srcu reprezentacionalizma, in sicer, da je lahko to, kar mentalna stanja (prepričanja, želje, misli in zaznave) predstavljajo, neresnično. Npr. lahko sem prepričan, da je moj kozarec vode poln, pa v resnici ni, lahko si želim, da je sončno, pa v resnici ni, lahko mislim, da je Trump dober predsednik, pa v resnici ni in, končno, lahko *vidim, da je svinčnik, potopljen v na pol napolnjen kozarec z vodo, prelomljen, pa ni*. Slednji primer zaznave, ki predstavlja svet takšen, kot ni, pa ni nič drugega kot iluzija ali (v kakšnem drugem primeru) halucinacija. Moja zaznava ima namreč intencionalno vsebino, da je svinčnik prelomljen, ne glede na to, ali takšen svinčnik obstaja ali ne: v pristnem primeru zaznave takšna vsebina pač predstavlja svet pravilno, v ne-pristnem primeru zaznave pa napačno.

Očitno je torej, da se zagovorniki intencionalne teorije zaznave strinjajo s pripadniki teorije čutnih podatkov v smislu, da obstaja vidik zaznave, ki si ga delijo tako pristini kot tudi ne-pristni primeri zaznave. Vendar za razliko od teorije čutnih podatkov tisto, kar imajo pristni in ne-pristni primeri zaznave skupno v intencionalni teoriji zaznave, ni nek *mentalni predmet*, tj. čutni podatek, ampak zgolj *intencionalna vsebina*. Rečemo lahko, da tako intencionalna teorija zaznave kot tudi teorija čutnih podatkov ponujata reprezentacijsko pojasnitev zaznave, saj tako intencionalna vsebina kot tudi čutni podatki predstavljajo stanje neodvisnega zunanjega sveta. Kakorkoli, zagovorniki intencionalne teorije zaznave so tukaj v prednosti, saj jih sprejemanje reprezentacijskega vidika zaznave ne zavezuje k sprejemanju realnega obstoja kakršnihkoli mentalnih predmetov, medtem ko se zagovorniki teorije čutnih podatkov temu ne morejo izogniti.

¹⁶ Njeni vidni zagovorniki so Armstrong (1968), Peacocke (1983), Tye (1995), Dretske (1995), Lycan (1996), Byrne (2001).

Kritika intencionalne teorije zaznave se v osnovi nanaša na to, da ta ne pokaže, kaj je razlika med zaznavo in ostalimi vrstami intencionalnih stanj, tj. prepričanju, željami, mislimi itd., zaradi česar ne zaobjame tistega, kar je za zaznavo tako značilno. Pri tem se običajno misli na nekaj, kar se imenuje subjektivno čutno izkustvo (lat. *quale*) ali *takšnost* in se ponazarja z besedami »kako je biti«. Npr. za to, da bi lahko lakoto ločili od žeje, moramo imeti takrat, ko smo lačni, poseben občutek (tj. kako je biti lačen), ki je drugačen od občutka, ki ga imamo takrat, ko smo žejni (tj., kako je biti žejen). Ugovor je, da intencionalna teorija zaznave tega kvalitativnega značaja zaznavnega izkustva ne more pojasniti, saj zaznavati nekaj, npr. moder svinčnik, ni isto kot razmišljati o njem. Problem je, da pojasnjuje zaznavo s pomočjo reprezentacije (predstave), sama reprezentacija pa ne vsebuje nikakršnega občutka: tudi npr. razmišljati o podnebnih spremembah ali upati, da bo Slovenija izstopila iz NATA, sta mentalni reprezentaciji, ki pa ju ne spremljata nobena posebna občutka, ki bi bila zanju tipična in na osnovi katerih, bi ju ločili od drugih misli in upanj. Toda, če ni ničesar glede same reprezentacije, kar bi pojasnilo občutek, ki spremlja zaznavo, kako jo potem lahko ločimo od zgolj prepričanj, želja ali misli?

Skratka, predstavljena kritika opozarja na to, da intencionalna teorija zaznave s tem, ko zanemarija kvalitativen značaj izkustva zgreši to, kar je za naravo zaznave bistveno in na osnovi česar jo sploh ločimo od ostalih intencionalnih stanj.

4.3 Disjunktivna teorija zaznave

Zadnji ugovor teoriji čutnih podatkov temelji na ideji, da pristni in ne-pristni primeri zaznave sploh nimajo ničesar skupnega, zaradi česar ni potrebe po iskanju skupnega imenovalca. Oba primera zaznave sicer izgledata enako, vendar sta različna. Razlika je utemeljena na tem, da v zaznavnem stanju svet ni zgolj *predstavljen* na določen način, kot pravi intencionalna teorija zaznave, ampak svet, vsaj deloma, zaznavna stanja tudi *oblikuje*. Tako v primeru pristne zaznave, ko npr. vidim moder svinčnik, pred mano resnično *je* nekaj, kar je svinčnik in kar je modro, v primeru ne-pristne zaznave pa zgolj *izgleda* tako. Ker smo zaradi tega, ko nekaj zaznavamo, vedno v neke vrsti disjunktiji, npr. ali vidim moder svinčnik ali pa izgleda, da vidim moder svinčnik, se takšna teorija imenuje *disjunktivna teorija zaznave*.¹⁷

Kakorkoli, tudi zagovornik disjunktivne teorije zaznave sprejema dejstvo, da pred nami je nekaj, ko zaznavamo, npr. moder svinčnik, vendar za razliko od zagovornika teorije čutnih podatkov ne misli, da je to nek mentalni, ampak, da je to fizični (dejanski) predmet. Tako je disjunktivna teorija zaznave ena vrsta direktnega (naivnega) realizma, ki sprejema od opazovalca neodvisen obstoj neposredno zaznanih zunanjih predmetov, zaradi česar se lahko sklicuje na to, da je pristna zaznava nekaj povsem drugačnega od nepristne: ko resnično vidim moder svinčnik,

¹⁷ Njeni znani zagovorniki so Hinton (1973), McDowell (1982), Snowdon (1990), Putnam (1999), Martin (2002).

sem v povsem drugačnem zaznavnem stanju kot takrat, ko npr. haluciniram, da je pred mano moder svinčnik. »Videti, da je pred mano moder svinčnik« in »izgledati, da je pred mano moder svinčnik« preprosto nista isti vrsti izkustvenega stanja, takšni se zgolj zdita, zaradi česar je disjunktivna teorija zaznave na argumenta iz iluzije in halucinacije imuna. Razlika med njo, intencionalno teorijo zaznave in teorijo čutnih podatkov pri odgovarjanju na problem zaznave je torej v tem, da prva misli, da ni med pristno in ne-pristno zaznavo ničesar skupnega, druga, da jima je skupna intencionalna vsebina, tretja pa, da je to čutni podatek.

Eden izmed ugovorov disjunktivni teoriji zaznave očita, da po njej nikoli ne moremo vedeti, katerega izmed obeh disjunktov, pristnega ali ne-pristnega, zaznavamo. V obeh primerih je namreč občutek, ki ga imamo, ko npr. vidimo moder svinčnik, enak: ko haluciniramo, se nam zdi, da zaznavamo dejanski svet (ne-pristna zaznava) in da smo v enakem stanju kot takrat, ko resnično zaznavamo dejanski svet (pristna zaznava). Tako se lahko, če jo sprejmemo, motimo ne le glede stanj sveta (lahko mislimo npr., da pred nami je moder svinčnik, v resnici pa ga ni), ampak tudi glede stanj našega lastnega duha (lahko mislimo npr., da haluciniramo, v resnici pa ne). (O'Brien, 2018)

5 Zaključek

V članku smo zaznavo definirali kot postopek pridobivanja znanja o objektivnem svetu, ki poteka s pomočjo uporabe čutil. Temelji na našem prepričanju, da predmeti in dogodki, ki jih spoznavamo, obstajajo neodvisno od nas. Problem je, da se nam včasih isti predmeti kažejo različno, pač odvisno od okoliščin: npr. včasih se nam zdi, da je palica potopljena v na pol napolnjen kozarec z vodo prelomljena, včasih pa, da je ravna, odvisno od kota gledanja. To pa žal onemogoča najbolj očiten odgovor na vprašanje, kaj je predmet našega čutnega izkustva, in sicer, da so to materialni predmeti, zaradi česar se lahko upravičeno vprašamo, ali ima to, kako se nam predmeti zdijo, sploh karkoli opraviti s tem, kakšni so.

Kaj torej zaznavamo? Na to vprašanje, ki smo ga imenovali tudi uganka zaznave, različne teorije odgovarjajo različno. Najprej smo predstavili *direktni realizem*, ki pravi, da je tisto, kar zaznavamo, od opazovalca neodvisen materialni predmet, ki ga po vrhu vsega zaznavamo celo neposredno, deli pa se na naivnega, po katerem ni od opazovalca odvisnih lastnosti in na znanstvenega, po katerem so. Kakorkoli, noben se ne izogne problemu zaznave, ki izhaja iz iluzij in halucinacij in kar kliče po novi teoriji zaznave: če nekaj zaznavamo in tisto ni materialni predmet, potem mora to biti nek drug predmet. Z odgovorom na to postreže *teorija čutnih podatkov*, ki uganko zaznave reši takole: tisto, kar zaznavamo, je čutni podatek, tj. mentalni predmet. Tradicionalno se deli na Lockov reprezentacionalizem, ki trdi, da v svetu predmeti obstajajo in na Berkeleyev fenomenalizem, ki to zanika.

Zdi pa se, da obstoj mentalni predmetov ni edini možni odgovor na problem zaznave, kaj pa, če obstaja zgolj izkustvo, izraženo s prislovi. Na to stavi teorija, ki jo lahko imenujemo *prislovna teorija zaznave*, na uganko zaznave pa odgovarja takole: tisto, kar zaznavamo, so zgolj naše izkušnje. Argumentoma iz iluzije in halucinacij, ki tako rekoč ustoličita čutne podatke, očita, da sta krožna: korak od »*nekaj se nam zdi kot F*« do »*obstaja neka stvar, ki je dejansko F*« naredimo samo takrat, ko smo iz neznanega razloga prepričani, da je obstoj takšnih entitet, kot so čutni podatki, resničen. V tem primeru pa že na začetku predpostavimo to, kar bi morali šele dokazati, namreč, da obstaja čutni podatek. Njena težava je v tem, da brez vpeljave predmetov izkustva ne moremo vedeti, katero izkustvo gre skupaj s katerim predmetom, ko jih v istem trenutku zaznavamo več hkrati. Ker govorimo le, da »*vidimo okroglo in rdeče in kvadratno in modro*«, ne vemo, ali je krog tisti, ki je rdeč in kvadrat tisti, ki je moder, ali pa je obratno.

Ni pa to edina teorija, ki skuša zavrniti obstoj čutnih podatkov. V vrsti čaka naslednja, ki jo imenujemo *intencionalna teorija zaznave* in ki uganko zaznave reši takole: tisto, kar zaznavamo, je intencionalna vsebina. Meni, da ima tudi zaznava tisto, čemur pravimo intencionalnost, tj. da je tudi zaznava formulirana v obliki, »*da stavkov*«, npr. »*Vidim, da je svinčnik moder*«, da se tudi zaznava vedno nanaša na nekaj v svetu in da so tudi vidiki sveta, o katerih zaznava je, opisani pomočjo njene vsebine (vsebina moje trenutne zaznave je npr., da je svinčnik moder). Sicer se strinja s teorijo čutnih podatkov, da imajo tako pristni kot tudi ne-pristni primeri zaznave en vidik, ki je vsem skupen, vendar to ni nek mentalni predmet, ampak zgolj intencionalna vsebina. Očitek, s katerim se spopada, je, da ne zmore pojasniti bistva zaznave, tj. njenega kvalitativnega značaja, saj predstave, kar naj bi zaznava tudi bila, ne vsebujejo nobenega občutka. Če pa tega, kar naj bi pojasnilo takšnost in je del narave zaznave, ni, kako jo potem lahko ločimo od ostalih intencionalnih stanj?

Zadnja teorija, ki smo jo v članku predstavili, pa lahko imenujemo *disjunktivna teorija zaznave*, na uganko zaznave pa odgovarja takole: tisto, kar zaznavamo, je materialni predmet. Ker gre za eno vrsto direktnega realizma, je tako krog reševanja uganke zaznave sklenjen. Sklicuje se na to, da je pristna zaznava nekaj povsem drugačnega od nepristne: ko resnično vidim moder svinčnik, sem v povsem drugačnem izkustvenem stanju kot takrat, ko npr. haluciniram, da je pred mano moder svinčnik. Tako smo zaradi tega takrat, ko nekaj zaznavamo, vedno v neke vrsti disjunkciji, npr. ali vidim moder svinčnik ali pa izgleda, da vidim moder svinčnik. Ker pa »*videti, da je pred mano moder svinčnik*« in »*izgledati, da je pred mano moder svinčnik*« preprosto nista isti vrsti izkustvenega stanja, takšni se zgolj zdita, argumenta iz iluzije in halucinacije na disjunktivno teorijo zaznave nimata vpliva. Nanjo leti kritika, da se v nekem smislu izogiba vprašanju, saj brez argumenta predpostavlja, da sta izkustvi 'videti' in 'izgledati' povsem različni, kar pa je sporno. Zdita se namreč enaki, zaradi česar sta argumenta iz iluzije in halucinacije pri zavračanju direktnega realizma tudi tako učinkovita in zaradi česar se o problemu zaznave sploh pogovarjamo.

Zaključimo lahko, kot je to pri reševanju filozofskih problemov že običaj, da nobena od ponujenih teorij zaznave ni brez slabosti in da je odločitev o tem, katero bomo podprli, odvisna od tega, kako dobro jo lahko po našem prepričanju brani-
mo.

Puzzle of Experience and Some of its Solutions

The article introduces the so-called *puzzle of experience*, i.e. the question what is the object of our sensual perception. It follows from the fact that, at least sometimes, the same objects if perceived in different circumstances appear differently, e.g. in the cases of illusions and hallucinations. It is therefore not clear if how we perceive them has to do anything at all, with what they are really like. The article tries to illuminate and answer the problem by the introduction of several theories of perception stretching from different sorts of realism over sense-datum theories to the adverbial theory, intentionalism and the disjunctive theory. Since none of the theories is without flaws, some of them are also listed, which implies that there is still no consensus on perception, the article concludes that what it is to be picked is a result of our belief what theory can be defended best.

Keywords: perception, direct realism, problem of perception, representationalism, phenomenalism, sense-data theory

Literatura

Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.

Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. London: Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1961). *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: MacMillan.

Barnes, J. (1987). *Early Greek Philosophy*. London: Penguin.

Berkeley, G. (1710/2018). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Verzija je dosegljiva na www.earlymoderntexts.com.

Berkeley, G. (1710/1976). *Filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Brentano, F. (1874/1924–1925). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Meiner.

Byrne, A. (2001). »Intentionalism Defended«, *Philosophical Review*, 110, str. 199–240.

Chisholm, R. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.

- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Ducasse, C. J. (1942) »Moore's Refutation of Idealism«. V Schilpp, P. (ur.) *The Philosophy of G. E. Moore*, Chicago: Northwestern University Press str. 223–252.
- Gartner, S. (2002). »Argument iz iluzije – obramba posrednega realizma«, *Analiza*, 3, str. 68–85.
- Hinton, J. M. (1973). *Experiences*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, F. (1977). *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1689/2018). *An Essay Concerning Human Understanding*. Verzija je dosegljiva na www.earlymoderntexts.com.
- Lycan, W. G. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Martin, M. G. F. (2002). »The Transparency of Experience«, *Mind and Language*, 17, str. 376–425.
- McDowell, J. (1982). »Criteria, Defeasibility & Knowledge«, *Proceedings of the British Academy*, str. 455–479.
- Moore, G. E. (1905/1993). »The Refutation of Idealism«. V Baldwin, T. (ur.), *Selected Writings*, London: Routledge, str. 23–44.
- O'Brien, D. (2018). »Objects of Perception«. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/perc-obj/>.
- Peacocke, C. (1983). *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1999). *The Threefold Cord*. New York: Columbia University Press.
- Robinson, H. (1994). *Perception*. London: Routledge.
- Smith, A. D. (2002). *The Problem of Perception*. Cambridge: Harvard University Press.
- Snowdon, P. F. (1990). »The Objects of Perceptual Experience«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 64, str. 121–150.
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

Danilo Šuster

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Realizem za začetnike: skromnost in prevzetnost*

V članku kritično obravnavam Devittovo metafizično oznako zdravorazumskega realizma: »Večina opazljivih fizikalnih bitnosti zdravega razuma in znanosti obstaja neodvisno od duha« in znanstvenega realizma: »Večina bistvenih neopazljivih bitnosti sprejetih in dobro utemeljenih znanstvenih teorij obstaja neodvisno od duha.« Tradicionalne oznake realizem opredelijo širše, kot sestav treh tez – semantične, epistemske in metafizične. Kakšen je odnos med njimi? Glavni izziv za realista je pojasnilo duha in sveta, po katerem lahko svet spoznamo, ne da bi žrtvovali njegovo neodvisnost. Devitt ne ponuja zadovoljivega odgovora na epistemološki izziv. Na koncu predstavim razumevanje realizma kot regulativnega ideala, ki je vgrajen v našo najboljšo metodologijo spoznavanja sveta.

Ključne besede: Devitt, (anti)realizem, epistemologija, skepticizem, resnica, (ne)odvisnost

1.

Realizem je velika in značilna filozofska tema: zelo splošna, za nekatere težka, za druge celo nerešljiva, zato pa za tretje – trivialna. Začnimo z dvema na videz podobnima vprašanjema. Kateri slovenski pisatelj je bil največji *pred* Cankarjem? Morda Levstik, ali pa Jurčič, Kersnik, ... ? Drugo vprašanje pa je, katera gora je bila najvišja *pred* odkritjem Mount Everesta? Med odgovori se včasih znajdejo Mont Blanc, Olimp, celo Ararat ... Ampak »veličina« pisatelja je res v očesu opazovalca, višina gora pa je v svetu skal in morja, gravitacije in tektonike, ki je obstajal še preden se je pojavil *homo sapiens*. Zdravorazumski (»common-sense«, kR) *realizem* je po Devittu (2014: 257) stališče:

kR Večina *opazljivih* fizikalnih bitnosti zdravega razuma in znanosti
 obstaja neodvisno od duha.

* Besedilo je nastalo s podporo raziskovalnega program št. P6-0144, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Za realista višina gore (v nasprotju s kvalitetami pisateljev) ni odvisna od nas in naših vizij sveta, tista gora, ki je bila najvišja *po* osvojitvi himalajskega osemti-sočaka, je bila to tudi dolga obdobja pred tem, ko še ni bilo nikogar, ki bi kaj meril (Mount Everest, pravijo geologi, je edinstven celo glede na vrhove drugih super-kontinentov v prazgodovini Zemlje). Če pa se vam zdita obe začetni vprašanji enako smiselni, potem ste morda blizu stališču, ki tudi višino gora podreja »očesu opazovalca« (Franklin, 2002: 615):

Stvari lahko spoznamo samo: kot v povezavi z nami; z našimi oblikami zaznave in razumevanja: kolikor jih dojamemo z našimi pojmovnimi shemami itd., torej ne moremo poznati stvari samih po sebi.

Po mnenju avstralskega filozofa Davida Stova je to »najslabši argument« na svetu, kot bi rekli, v karikirani obliki, »Imamo oči, torej ne moremo videti« (navaja Franklin, 2002: 616).

Res je, oči imamo za to, da z njimi gledamo, ampak kaj pa zares *vidimo*? Thomas Kuhn (1998: 109) navaja vrsto primerov, ki kažejo, da naša pričakovanja, pojmovni okvir, ozadna prepričanja ..., določajo, kaj vidimo. Sončeve pege so znan pojav na površini Sonca, viden s prostim očesom. Poročila opazovalcev s Kitajske so stara vsaj 2200 let, razna evropska zgodovinska poročila so iz let 813 in 814, v kroniki Nikonovski za leto 1371, denimo, piše, da »je bilo v tem letu znamenje na Soncu. Tam so bile temne pege kot bi vanj zabili žeblice in temačnost je bila taka, da se ni videlo dlje kot sedem čevljev ...« (Galileo, G. in Scheiner, C. 2010: 76). Niso pa sončnih peg »videli« antični, arabski in evropski »profesionalni« opazovalci neba, astronomi, ki so jih prvič uradno zabeležili »kot take« komaj pred štiristo leti. V aristoteljanski paradigmi, ki je po Kuhnu določala njihovo »videnje«, so zemeljski elementi (zemlja, voda, ogenj, zrak) v nenehnem procesu spreminjanja, večno krožeče bitnosti onstran Lune pa so iz nespremenljivega nebesnega elementa (»eter«) (prim. Vesel, 2007: 39). Ker za planete in zvezde po tem pojmovanju ne veljajo zakoni zemeljskega minevanja, v opaženem niso »videli« (ali celo niso »mogli« videti) sprememb na Soncu. Al-Kindi, Ibn Sina in celo Kepler tako sicer poročajo o nekem navideznem dogajanju na Sončevi površini, a so ga tolmačili kot prehod Venere (ali Merkurja) mimo Sonca.

Igra je znana, stara, z raznimi variacijami že tisočkrat preigrana, kar pa ne pomeni, da ni vedno znova izzivalna. Ena od različic so postmodernistične vojne znanosti. »Šele, ko bom videl, bom verjel,« je moto naravoslovcev (pa tudi nejevernega Tomaža, ki je glasnik zdravega razuma). »(Šele) ko bom verjel, bom videl,« prisega nasprotno stališče (po navadi ga zastopajo družboslovci in humanisti, ki tako kot Kuhn opozarjajo na take ali drugačne predpostavke videnja). Ampak že na začetku moderne znanosti so bile podobne »vojne«, malo drugačne pa zato nič manj življenjsko pomembne za njihove udeležence. Kopernik v znamenitem delu *O revolucijah nebesnih sfer* (1543) v nasprotju z aristoteljsko ortodoksijo zagovarja tezo heliocentrizma, po kateri se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno sredi vesolja.

lja. Luteranski teolog Andreas Osiander je knjigi dodal uvod (kratek »nagovor bralcu«), v katerem trdi, da je heliocentrizem zgolj ena od matematičnih hipotez za napovedovanje položajev nebesnih teles. *Instrument*, ki izboljša natančnost in enostavnost astronomskih teorij, a brez pretenzij po stvarni resničnosti (Vesel, 2007: 76, 88–89 in 244–45). Gibanje Zemlje je ena od mogočih, a ne nujno resničnih astronomskih hipotez, *pravih* vzrokov astronomija sploh ne more odkriti.

Kopernik je bil *realist* – zanimal ga je realni in od nas neodvisni ustroj vesolja. Tudi Osiander pravzaprav ni *zanikal* obstoja pravih vzrokov, opozarjal je na meje našega spoznanja. Heliocentrična hipoteza po njegovem enostavno ne more biti dokazana, zato je le prikladno orodje za izračunavanje položajev nebesnih teles. Vzroki gibanja nebesnih teles so za nas (ne pa za Boga!) neopazljivi, *znanstveni realizem* (ZR) pa danes opredeljuje prav stališče glede obstoja *neopazljivih* bitnosti, ki nastopajo v znanstvenih teorijah in hipotezah. No, bližnje planete in njihovo gibanje lahko kar dobro opazujemo. Neopazljive bitnosti, o katerih govori sodobni znanstveni realizem, so običajno fotoni, kvarki, muoni, ukrivljeni prostor-čas ... in podobni nestvori sodobne fizike. Če zdravorazumski realizem zagovarja obstoj *vsakdanjih* opazljivih bitnosti (kamni, drevesa, mačke ...), potem je, po Devittovi (2014: 257) oznaki, *znanstveni realizem* teza:

ZR Večina bistvenih *neopazljivih* bitnosti sprejetih in dobro utemeljenih znanstvenih teorij obstaja neodvisno od duha.

Lahko pa smo nevtralni tako glede zdravega razuma kot znanosti in enostavno zardimo nasploh (*metafizični realizem*)¹:

Predmeti, lastnosti in relacije v svetu obstajajo neodvisno od naših misli in zaznav.

Včasih Devitt (prim. 1991: 24) uporablja bolj zapleteni oznaki za zdravorazumski in znanstveni realizem:

Primerki večine zdravorazumskih in znanstvenih fizikalnih tipov objektivno obstajajo neodvisno od mentalnega.

Primerki večine sedanjih neopazljivih znanstvenih fizikalnih tipov objektivno obstajajo neodvisno od mentalnega.

Tradicionalno je realizem teza o neodvisnem obstoju univerzalij (lastnosti), stari nasprotnik pa je nominalizem, kar lahko približno preslikamo v moderno razlikovanje *tip* (npr. kamen) in *primerek* tega tipa (angl. token, konkretni kamen na pločniku). Ampak to je nepotrebna komplikacija, »bitnosti« so dovolj dobra splo-

¹ Prim. Khlentzos, Drew, »Challenges to Metaphysical Realism,« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ur.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism-sem-challenge/>, pridobljeno 24. 7. 2018.

šna oznaka, »objektivno« pa pravzaprav pomeni »neodvisno od mentalnega,« zato se mi zdita kR in ZR boljši oznaki.

Osiandrov *agnosticizem* glede pravih vzrokov, vsaj po Devittovi metafizični oznaki ZR, še ni antirealizem. Ali je, denimo, agnostik glede obstoja boga ateist, *zanikovalec* obstoja? Znameniti ateisti (npr. Russell) so trdili, da je agnostik v bistvu prikriti *teist* (nima dokazil, pa si ne upa izpeljati ustreznih sklepov in se zgolj vzdrži sodbe, saj na skrivaj »verjame«). Morda je to veljalo tudi za Osiandra, ki bi bil potem prikriti *realist* (pozna dokazila za kopernikanizem, a si ne upa izzvati cerkvenih avtoritet). Če pa bi Osiander trdil, da v hipotezo o skritih vzrokih ne moremo biti upravičeno prepričani, a lahko kljub temu čisto dobro uporabljamo neko teorijo, kot da bi vanjo zares bili prepričani, potem bi bil po moderni oznaki *instrumentalist*. Znanstvene teorije so samo koristni instrumenti za organizacijo, klasifikacijo in napovedovanje opazljivih fenomenov (Psillos, 2007: 123). Instrumentalizem se tako kot večina filozofskih stališč drobi še naprej: po šibkejši različici v znanosti ni potrebe, da bi predpostavili obstoj neopazljive realnosti izza sveta pojavov. To ni cilj znanosti, niti ni od tega odvisen njen uspeh. V močnejši različici pa odkrivanje neopazljive realnosti sploh ne *more* biti cilj znanosti, saj teorije ne predstavljajo ničesar globljega od ravni izkustva, ker sploh *ni* ničesar globljega. Kot pravi Poincaré: znanstvene teorije so kot katalogi v knjižnici – lahko so koristni, niso pa resnični ali neresnični.²

Zagovornik realizma v znanosti se običajno sklicuje na uspeh znanosti: ker teorija deluje na makro-nivoju (opazovanja, napovedi), *moraš* privzeti tudi obstoj tega, kar postulira na neopazljivem mikro-nivoju.³ A to ni samoumevno. Vzemimo, denimo, najnovejši in najbolj eksotični primerek iz »bestiarija« sodobne mikrofizike. *Strune* so najboljši kandidat za »teorijo vsega« (enoten matematični model vseh osnovnih sil). Osnovne delce teorija strun opisuje kot tanke valujoče supersimetrične enodimenzionalne strune, v nekaterih modelih ima prostor-čas 28 dimenzij, v drugih 10, v tretjih 11. Glede na majhnost strun (10^{-35} m) in preseganje okvirov našega prostora in časa ni presenetljivo, da teorija strun nima ne empiričnih potrditev ne napovedi. Kot pravi provokativni naslov polemične knjige: *Niti napačna ni – neuspeh teorije strun in iskanje enotnosti v zakonih fizike*.⁴ Pri tem ima Woit v mislih omalovažujočo frazo, ki jo pripisujejo fiziku Wolfgangu Pauliju, povezana pa je s Popperjevim kriterijem, da mora biti dana hipoteza ovrgljiva, če naj bo znanstvena. Tako obstajajo tri stopnje kritike neke teze: »Napačna. Popolnoma napačna. Niti napačna ni.« Če hipoteza sploh ne more biti napačna, ker je onstran naših metod empirične preverljivosti, potem je, kot menijo celo nekateri fiziki, teorija strun samo »neizmerno precenjena spekulacija,« za druge (majhno

² Poincaré, H. (2018). *Science and Hypothesis*. London: Bloomsbury Academic, str. 105.

³ Znanstveni realizem pri nas zagovarja Borstner (1995).

⁴ Woit, P. (2006). *Not Even Wrong, The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law*. MIT Press.

večino teoretskih fizikov, po mnenju Dawida) pa »neverjetno privlačna teorija, ki je razred zase«⁵. Klasični instrumentalist bi rekel, da ta teorija ni resnična ali neresnična, ampak zgolj koristen instrument za klasificiranje podatkov in tvorbo napovedi. Devitt pa (2007: 768), ko komentira podobne misterije v kvantni mehaniki: počakajmo, da se prah poleže in se vzdržimo sodbe, *realist* je zavezan samo »dobro etabliranim« teorijam, ki so temeljito preverjene. Ampak kdaj je nekaj dovolj dobro?

2.

Nemožnost *spoznanja*, zanikanje *obstoja*, sprejemanje trditev, ampak ne zato, ker bi bile *resnične* – v tok antirealizma se očitno stekajo (vsaj) trije miselni viri. Kakšen je odnos med njimi? Leksikografske oznake pogosto poenostavljajo in (znanstveni) realizem opredelijo široko, kot nekaj sestav treh tez (prim. Psillos, 2007: 226). *Metafizična* v grobem ustreza ZR v Devittovi oznaki. Po *semantični* tezi so znanstvene teorije (vsaj približno) *resnični* (dobesedni) opisi opazljivega in neopazljivega sveta. *Epistemska* pa trdi, da so zrele in napovedno uspešne znanstvene teorije dobro potrjene in vsaj približno resnične o svetu. Kakšen je odnos med njimi?

Devitt (v vseh svojih spisih o realizmu) pa tudi Williams (2006) zagovarjata primat metafizične oznake. Vzemimo opredelitev, v kateri nastopa pojem resnice, če kar združimo kR in ZR:

Večina sedanjih trditev zdravega razuma in znanosti je (vsaj približno) resničnih.

Danes to razumemo kot semantično oznako, saj v njej nastopajo pogoji resnice, ki jih imajo trditve, včasih tudi (od duha neodvisni) referenti zdravorazumskih in teoretskih terminov. Williams (2006: 77) meni, da med metafizično in semantično oznako realizma ni velike razlike. Če bitnosti zdravega razuma ali znanosti obstajajo, potem jih identificiramo prek njihovih lastnosti, torej so resnične trditve tipa: »Mion ima maso, 207-krat večjo od mase elektrona.« In obratno, ko rečemo, da je ta trditev resnična, s tem impliciramo, da mion obstaja. Podobno kot Williams semantične, Devitt (2007: 771) odpravi epistemske oznake ZR tipa:

Prepričanje, da večina bistvenih *neopazljivih* bitnosti sprejetih in dobro utemeljenih znanstvenih teorij obstaja neodvisno od duha, je *upravičeno*.

Kdor je prepričan, da je ZR *upravičen*, bi moral biti prepričan v ZR in kdor je prepričan v ZR, bi moral biti sposoben navesti razloge za svoje prepričanje. Če za

⁵ Dawid, R. (2013). *String Theory and the Scientific Method*. Cambridge: CUP, str. 21.

Williamsa semantična definicija *parazitira* na metafizični, za Devitta to velja za epistemsko.

Ampak realist težko vzdrži zgolj v zatrjevanju *obstoja* (X obstaja, ampak s tem še nič ne povemo o resnici trditev o X in nič o tem, ali in kako X spoznamo). Devitt tako priznava, da je znanstveni realist pogosto zavezan močnejšemu realizmu *dejstev*, v katerih so neopazljivim bitnostim pripisane lastnosti (2007: 769):

RD Večina bistvenih *neopazljivih* bitnosti sprejetih in dobro utemeljenih znanstvenih teorij obstaja neodvisno od duha in ima *lastnosti*, ki jim jih znanost pripisuje.

Za znanstvenega realista je tako *dejstvo*, da ima mion maso, 207-krat večjo od mase elektrona. Devitt ima verjetno v mislih ohlapno pojmovanje dejstev kot del opreme sveta, ampak za nekatere filozofe so dejstva tvorci resnice (angl. truth-bearers), za druge kar resnične propozicije ali tisto, kar ustreza resnici. Ko pravi Wittgenstein »Svet je celotnost dejstev, ne reči,« (Traktat, 1.1), logična slika dejstev je misel (teza 3.0), misel pa je smiselni stavek (teza 4.0), v treh korakih poveže semantiko in metafiziko. Prav to tezo (Traktat 1.1) pa navaja Dummett (2007: 177), ko ugotavlja, da imajo semantične odločitve o teoriji resnice metafizične posledice. Različna pojmovanja resnice, ki so vgrajena v različne semantične teorije, vplivajo na to, katere »resnice« v svetu sploh so. Cesta do (anti)realizma po njegovem vodi od semantike prek (pogojev) resnice do metafizike. Najlaže in, zdi se mi, na edini zares prepričljiv način, takšno sosledje ilustrirajo nekatere znamenite, neodločljive matematične trditve. Po Goldbachovi domnevi, denimo, velja:

(G) Vsako sodo število, večje od 2, lahko izrazimo kot vsoto dveh praštevil.

Domneva je preverjena in potrjena za ogromno števil (menda tja do 4×10^{18}), ni pa dokazana za *vsa* soda števila. Semantični realist po Dummettu trdi, da stavek (G) razumemo, ko poznamo njegove pogoje resnice, čeprav ti (potencialno) presegajo našo sposobnost, da bi jih prepoznali. Stavek (G) je za realista resničen (ali neresničen), čeprav ni nobenih zagotovil, da bi njegove pogoje resnice v principu bili zmožni spoznati (dokazati trditev ali njeno zanikanje).⁶ Semantični anti-realist zanika, da razumevanje stavka (G) temelji na dojetju pogojev resnice in sprejema šibkejše pogoje zatrdljivosti (bolj natančno: govorec razume (G), ko ve, kdaj bi neka matematična konstrukcija tvorila dokaz za G). Za Dummetta je razprava o realizmu primarno razprava v teoriji pomena. Anti-realist je upravičevalnež (angl. »a justificationist«), pomen trditev je zanj določen z njihovimi pogoji upravičenja,

⁶ Leta 2000 je britanski založnik Tony Faber ponudil milijon ameriških dolarjev za dokaz (ali ovržbo) domneve. Nagrado bi izplačal, če bi jo predlagali za objavo pred aprilom leta 2002, ampak dokaza ni bilo in morda ga *nikdar* ne bo. Prim. https://sl.wikipedia.org/wiki/Goldbachova_domneva, pridobljeno 24. 7. 2018.

s tistimi dokazili, ki bi zagotavljala, da je zatrjevanje pravilno. Realist pa trdi, da je pomen trditev določen s pogoji resnice, ki včasih *presejajo* našo zmožnost njihovega prepoznavanja in verifikacije.

Dummett je v tej dilemi zagovarjal semantični anti-realizem. Če bi resnica bila neodvisna od vsake možnosti verifikacije, potem takšnih pogojev resnice po njegovem ne bi mogli manifestirati v svojem (jezikovnem) obnašanju in ni jasno, kako bi se takšnega jezika naučili sami ali ga posredovali drugim. O zvajanju metafizičnih problemov na probleme teorije pomena, temi, ki je pred tremi, štirimi desetletji polnila strani filozofskih revij, dandanes Williamson, naslednik Dummettove filozofske stolice v Oxfordu sodi, malo zaničljivo (2007: 284): »razprava med realisti in anti-realisti je postala za druga področja filozofije notorična zaradi svoje obskurnosti, zapletenosti in pomanjkanja kakršnegakoli napredka.« Še enkrat več se je izkazalo, da so velika dognanja ene generacije filozofov za naslednjo v najboljšem primeru samo degenerativni raziskovalni program. Podobno kot za Williamsona je tudi za Devitta bil »jezikovni obrat« v sodobni filozofiji čista katastrofa (Devitt, 2009: 2), vprašanja o naravi resnice in pravi semantiki po njegovem nimajo *nič* z realizmom, ki je enostavno vprašanje (neodvisnega) obstoja. Zato kritizira tudi Putnama, ki v svoji oznaki perspektive metafizičnega realizma »zapakira« kar vse, semantiko, metafiziko, epistemologijo in resnico (Putnam, 1981: 49):

Po tej perspektivi svet sestoji iz neke fiksne celote od duha neodvisnih predmetov. Obstaja natanko en resničen in popoln opis »načina, kako svet je.« Resnica je v neke vrste korespondenci med besedami ali znaki za misli in zunanjimi stvarmi ali množicami stvari. To je eksternalistična perspektiva, saj je njeno najbolj priljubljeno izhodišče zunanje božje gledišče.

Začnimo z resnico: pravi realist (»real realist«) prisega po Putnamu na robustno, *korespondenčno* teorijo resnice. Zelo poenostavljeno: časopisno poročilo o nekem dogajanju je resnično, če so se dogodki *dejansko* dogajali tako, kot so opisani. Splošno: resnica propozicije (prepričanja, sodbe) je v njeni skladnosti (korespondenci) s tem, o čemer govori (z dejstvi, ki jih opisuje). Devitt in Williams takoj protestirata proti povezavi realizma s korespondenčno teorijo resnice in navajata sodobne zagovornike alternativne, deflacijske teorije resnice (npr. Horwich, 1990). Po deflacijski teoriji trditev, da je neka propozicija resnična, pomeni natanko to kot ta propozicija sama. Propozicija, ki jo, denimo, izraža stavek »'Mion je osnovni delec' je resnično,« je pomensko ekvivalentna propoziciji, ki jo izraža stavek »Mion je osnovni delec«. In ta ekvivalenca je vse, kar lahko rečemo o resnici (»deflacija« pomeni, da smo iz pojma izčrpali vsako substancialno vsebino, tako kot zrak iz vodne blazine). Nobenega posebnega stika propozicije (ali misli) z realnostjo *ni* po tej teoriji resnice, toda Horwich je kljub temu *realist*.

Kaj pa je s Putnamovo zahtevo, da naj bi za realista obstajal natanko en resničen in popoln opis »načina, kako svet je«? V primeru ZR ta način lahko morda razu-

memo kot nek vnaprej izgotovljeni svet znanstvenih vrst, neodvisen od naših klasifikacij. Za zgled vzemimo *diamant*, ki ga uvrščamo v isto kategorijo kot, recimo, rubine, jantar in opale, čeprav ima po kemični zgradbi veliko več skupnega s premogom (skoraj »vse,« saj gre za ogljik). Dragulji se med seboj zelo razlikujejo, združuje jih samo socialna konvencija, ne pa zakoni, ki bi temeljili na njihovi kemični zgradbi (prim. Churchland, 1986: 152). Je prvi, znanstveni način (diamant je kristalinična oblika ogljika) tisti edini pravilni, ki ga po mnenju metafizičnega realista skušamo odkriti v svoji najboljši teoriji? Ali pa ima prav radikalni anti-realist: tako kot so dragulji naša konstrukcija so celo dejstva o ogljiku in atomskih številih (nekako) konstituirana z našimi sistemi reprezentacij?

Mislím pa, da realist ni zavezan obstoju samo ene pojmovne sheme, ki *pravilno* opisuje realnost. Ljudje na različne načine reprezentiramo značilnosti sveta (zaznava, misel, jezik, prepričanja, diagrami, zemljevidi, satelitski posnetki ...) in naše konceptualizacije na različne načine »režejo« svet. Ampak ne gre za *creatio ex nihilo* – najprej sploh *obstaja* nekaj, kar rečemo, onstran vseh naših sistemov klasificiranja. Tibetanski budisti, denimo, verjamejo v reinkarnacijo in imajo metode, s pomočjo katerih, tako menijo, lahko poistovetijo umrle z novorojenimi. Takšen nazor temelji na pojmovanju individualne človeške osebe, ki se zelo razlikuje od našega. A to bi še vedno lahko bil realizem glede oseb in sprejemanje obstoja dejstev o tem, kdo (ali kaj?) je individualna oseba, ki so neodvisna od našega spoznanja, trdi Dummett, ki je vir za ta primer (prim. Dummett, 2007: 178). Za realista po tem, ko smo enkrat fiksirali pojmovno mrežo, ali, rečeno semantično, fiksirali pomene terminov, od reprezentacij neodvisne značilnosti sveta določajo ali so stavki resnični ali ne. Dummett kot anti-realist se s tem ne bi strinjal, zahteval bi, da te pogoje lahko *prepoznamo*. Toda realist lahko po njegovem priznava različne totalnosti (od nas neodvisnih) predmetov in različne sisteme reprezentacij, različne opise »načina, kako svet je« (različna pojmovanja osebe, denimo).

Realist bo na podoben način obravnaval sončne pege, ki so jih stari Kitajci videli, evro-arabski astronomi pa do 16. stoletja domnevno ne. Seveda ni *opisa* realnosti, ki bi bil izven vseh pojmovnih shem. In različni pojmovni sistemi tvorijo različne in med seboj (navidez) nezdružljive opise (dogajanje na Soncu, prehod Venere). A to ne pomeni, da (surova?) dejstva *obstajajo* samo relativno, glede na dano množico kategorij. Čeprav lahko opisujemo svet samo iz določene perspektive, glede na množico jezikovnih kategorij (ali teoretski okvir), iz tega še ne sledi, da lahko dejstva (predmeti, stanja stvari) *obstajajo* samo relativno, glede na ta okvir. Zato je vprašljiva Putnamova kasnejša oznaka metafizičnega realizma kot *zanikanja pojmovne relativnosti*, kot tezo, da je dani sistem stvari lahko opisan natanko na en način, če je ta opis popoln in natančen (Putnam, 2012: 26). O svoji znameniti oznaki *internega* realizma, ki temelji na prejšnjo kritiki perspektive metafizičnega realizma kot ga je sprva razumel - »duh in svet skupaj tvorita duh in svet« - kasneje pravi (2012: 29):

... to, kar dejansko tvorimo, ni svet, ampak jezikovne igre, pojmi, rabe, pojmovne sheme. Zamenjati tvorbo pojma bozona, ki je delo znanstvene skupnosti tekom časa, s tvorbo dejanskega kvantno-mehanskega sistema pomeni, se mi zdi, zdrs v idealizem. In to je slabo.

No, pojmovni relativizem, ki ga pozni Putnam zagovarja namesto internega realizma, je nevarno blizu truizmu, da lahko isto resnico izrazimo na mnogo različnih načinov (prim. Button, 2014). In strinjamo se lahko, da socialne konvencije »ustvarjajo« dragulje, poroke in pravila bejzbola, ne pa kristalinične zgradbe. Searle tako priznava, da so nekatere stvari zares takšne, da obstajajo samo zato, ker smo v njih prepričani, denimo: denar, lastnina, vlada, univerza ... Toda »surovo dejstvo,« da je Mount Everest najvišja gora na Zemlji ali da ima atom vodika samo en atom, se razlikuje od »institucionalnega dejstva,« da sem državljani Slovenije ali da je kos papirja v moji denarnici bankovec za deset evrov. Obstoj zadnjih dveh je zares odvisen od soglasja in institucij, obstoj prvih dveh pa je neodvisen od človeških prepričanj, reprezentacij in jezika (Searle, 1995: 2).

3.

Kaj pa sploh je Dummettova motivacija za semantični anti-realizem, po katerem je »resnica« trditev lahko samo (zajamčena) zatrdljivost, verifikabilnost, sprejemljivost v idealnih okoliščinah ali kaj podobnega, kar je povezano z našo možnostjo *spoznanja*? Pogoji resnice, ki presegajo naše zmožnosti prepoznavanja, so samo novejši, jezikovni obrat enega od temeljnih filozofskih vprašanj, razkoraka med spoznavajočim in svetom kot predmetom spoznavanja, tradicionalni »subjekt-objekt problem.« Prav deflacionist Horwich (1990: 57) se zaveda nasprotja med domnevno metafizično avtonomijo sveta (*neodvisnostjo*) in njegovo spoznavno dostopnostjo. Vzemimo matematične resnice tipa (G), ki so (za Platona, denimo) nujne, večne in abstraktne: kako lahko vemo nekaj, kar je resnično v vseh možnih svetovih (običajna oznaka nujnosti) in s čimer nimamo nobenih *vzročnih* stikov? V splošnem, opozarja anti-realist, kako je mogoče, da glede na običajno pojmovanje *narave* določenih dejstev (od morale do sub-atomske fizike) ta dejstva sploh lahko *spoznamo*?

Za realista dejstva o zunanjem svetu obstajajo neodvisno od naših prepričanj, jezikovnih praks in pojmovnih shem. Kdo je potemtakem anti-realist? Dimenzijo *obstoja* zunanjega, materialnega sveta zanikajo solipsisti (zanesljivo obstaja samo duh mislečega) in platonisti. Ampak prve lahko zanemarimo, drugi pa imajo enake težave kot realisti: kako lahko spoznamo sicer nematerialno, toda od nas *neodvisno* carstvo idej? Tudi Platon je navsezadnje »metafizični realist« po zgoraj navedeni Putnamovi *prvi* oznaki (postavimo »ideje« namesto »predmetov« in dobimo natanko en resničen in popoln opis »načina, kako svet je,« in to z vidika božje perspektive). Ali pa pomislimo na epistemološke zagate platonizma v matematiki.

Glavno dogajanje v razpravi o (anti)realizmu je zato okrog razumevanja (ne)odvisnosti in spoznanja.

Anti-realist v najčistejši obliki je Berkeley: »Če bi bil svet takšen, kot realist pravi, da je – iz materialne substance – potem bi bil nespoznat. Ampak svet je spoznat. Torej realist ne more imeti prav.« Zakaj ne? Ker bi to vodilo v nevzdržni skepticizem (vrhu tega pa je materializem začetek ateizma). V skladu z Lockom in Descartesom imamo védenje o lastnem duševnem življenju (duhovna substanca), a kako lahko karkoli vemo o materialnem svetu izven nas (snovna substanca)? Če pa zanikamo obstoj materialnih predmetov, izgine problem razkora med spoznanjem in svetom, saj smo en člen v tem razmerju enostavno *črtali*. Predmeti so snopi ali kolekcije mentalnih idej (predstav); jabolko, denimo, je kombinacija vizualnih predstav (barva, vidna oblika), pa tipalnih, vonjalnih, okušalnih ... O znanstvenih teorijah pa Berkeley meni, da so sicer neresnične, toda znanost je lahko kljub temu dober in koristen *instrument* za sistematiziranje pravilnosti v našem izkustvu. Od skepticizma do idealizma in naprej do klasičnega znanstvenega anti-realizma.

Sodobne različice anti-realizma drugi člen odnosa med spoznanjem in svetom samo *modificirajo*: predmeti so na nek način konstituirani ali pojmovno ali logično ali »transcendentalno« ... odvisni od dejavnosti duha. Vrsta te dokaj zapletene odvisnosti je danes jedro razprav o (anti)realizmu, saj nihče zares ne verjame, da bi svet kar *nehal* obstajati, če ljudi ne bi bilo. Najbolj znamenit zagovor odvisnosti obstoja opazljivih fizikalnih bitnosti od duha je *kantovstvo*: spoznatni svet pojavov delno konstituira dejavnost duha (v sodobni različici: s svojo pojmovno mrežo, teorijo, jezikom ..., »paradigmo«); onstran fenomenalnega sveta pa je sicer objektivni, toda nespoznatni svet stvari po sebi.

Tudi intelektualna tradicija 20. stoletja nas, denimo, opominja, da je naš »svet življenja,« svet naših (sistemov) reprezentacij, svet pod našimi opisi. Spomnimo se, kako Sartre v romanu *Gnus* v nekoliko razvlečeni prozi opisuje srečanje z brutalno realnostjo kostanjevega drevesa, ki je nedostopna zavesti. Antoine Roquentin ugleda golo »testo« stvari, v katerem izginejo vse značilnosti, »prevleka se je raztopila, ostale so pošastne in mehke gmote, vse v neredu – bile so strahotno in opolzko nage.«⁷ Na eni strani je zavest, na drugi realnost, nedostopna intelektu, absolutna nesmiselnost, popolna brez-razložnost in podobne neprijetnosti. Ta razcep tematizira Sartrova umetniška proza. Sartre-filozof rešuje stari subjekt-objekt problem tako, da svet »subjektivizira«: živimo v svetu smislov in namenov, v svetu, ki je naša projekcija. Vzemimo, denimo, trditev: »Plaz je bil uničevalen.« Kakšni so njeni pogoji resnice? Na tej in tej geografski koordinati se je takrat in takrat premaknila tolikšna in tolikšna količina zemlje in blata in prekrila toliko in toliko bivalnih prostorov. Kakšni so njeni pogoji verifikacije? Vezani so na obstoj

⁷ Sartre, J. P. (1987). *Gnus*. Ljubljana: CZ, str. 189.

razumnih bitij, ki lahko to situacijo prepoznajo. Ampak, *katero* situacijo točno? Plaz je uničevalen »za nas,« ne pa sam po sebi, to je *pomen*, ki ga mi dodelimo, meni Sartre. Sodobni ontolog bo dejal, da gre za *terciarno* lastnost.

Terciarne lastnosti filozofska tradicija tematizira na več (podobnih) načinov. Tako kot so sekundarne lastnosti (barva, okus, vonj ...), približno rečeno, »subjektivni« rezultat primarnih (razsežnost, gibanje, število ...), so terciarne »subjektivni« rezultat sekundarnih: roža je *privlačna* za metulja zaradi svoje barve in vino je *drago* zaradi svojega okusa, torej gre za lastnosti, ki so, lahko bi rekli, subjektivne »na kvadrat.« Dewey razširi kategorijo na kvalitete predmetov, kot so »žalosten«, »neprijeten«, »veder«, »obupen«, fenomenološka tradicija pa govori o *ekspresivnih* lastnostih, kot so »prijateljski«, »ponosen«, »nostalgičen«, pa tudi »maskularen« in »feminilen« ... (prim. Albertazzi, 1997: 18). Takšna lastnost je tudi »uničevalnost« plazu, ampak eksistencialisti dodajajo pomenljivost, (ne)smiselnost, inteligibilnost ... Zanje vse lastnosti postanejo sekundarne ali celo terciarne, fenomenologija (kvalitete doživljanja) je zdaj zavzela prostor ontologije.

Navedeni primeri kažejo, da je težko vzdržati v razkoraku med spoznanjem in svetom, ne da bi zašli v takšno ali drugačno različico anti-realizma. Smer sklepanja »epistemologija, torej metafizika«, (kaj lahko vem določa, kaj sploh je) za Devitta trasira kraljevsko pot v idealizem. Toda zanj »Domnevati, da lahko izpeljemo pravo metafiziko iz epistemologije pomeni postaviti voz pred konja«, (Devitt, 2009: 46). Mislim pa, da je ta sodba malo prehitra. Za Descartesa v njegovem znamenitem sklepanju je vlečni konj (premise) epistemologija: »O lastnem obstoju ne morem dvomiti. O obstoju fizikalnih teles lahko dvomim. Torej, jaz nisem fizikalno telo.« Novoveška filozofija v glavnem sledi Descartesu in se drži načela: najprej skuj orodja spoznanja, šele potem si drzni kaj reči o tem, kar je. Zanimivo je, da se v nekoliko pikri oceni te previdne filozofske strategije z Devittom strinja Heidegger: spoznavna teorija stalno ostri svoj nož, ampak nikdar ne zareže.⁸ Tektonska prelomnica med epistemologi in metafiziki očitno preči tudi filozofske kontinente, ne samo zemeljskih.

Toda celo med njegovimi avstralskimi sodobniki dva pomembna sodobna filozofa ne priznavata Devittovih izhodišč ampak (še vedno?) sledita Descartesu. Vzemimo Jacksona (1982) in njegov znameniti *argument iz spoznanja*: Mary, specializirana za nevrofiziologijo, vse življenje živi v črno-beli sobi preiskuje svet na črno-belem monitorju. Na voljo ima vso fizikalno informacijo o barvah (valovne dolžine, ipd.) pa vendar spozna nekaj novega, ko prvič zapusti sobo in barve ugleda v živo. Mary *izve* nekaj novega, torej *obstajajo* resnice (dejstva), ki niso fizikalne, pravi Jackson. Spoznavno-teoretske premise (miselni eksperiment) in ontološki

⁸ Za gurmane: »Wozu aber diese künstlichen Umwege, die an berüchtigte Praktiken der sogenannten Erkenntnistheorie erinnern, die ständig das Messer schleift, ohne je zum Schneiden zu kommen?« Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, str. 4.

sklepi. Ali pa Chalmers (1996): *Pojmljivo* je, da obstajajo zombiji (bitje, ki je navzven neločljivo od normalnega človeka, vendar nima zavestnih izkustev – čeprav, denimo, ne občuti bolečine, se navzven obnaša kot človek, ki ga kaj boli). Če je pojmljivo, da obstajajo zombiji, potem je metafizično možno, da obstajajo zombiji. Če pa je metafizično možno, da obstajajo zombiji, potem zavest *ni* nekaj fizikalnega, trdi Chalmers. Iz spoznavno-teoretskih premis spet sledi ontološki sklep.

V vseh primerih (Descartes, Jackson, Chalmers) je končni sklep *dualizem*. Zanihanje materializma in fizikalizma samo po sebi še ni anti-realizem (platonist v matematiki ali Dummettov realistični zagovornik reinkarnacije lahko priznava obstoj realnosti, ki je od nas neodvisna), je pa, recimo, metafizično sumljivo, saj je v nasprotju z *naturalizmom*, ki ga Devitt goreče zagovarja. Je to že dovolj, da diskreditiramo celotno strategijo »epistemologija, torej metafizika«? Mislim, da ne, a to bi nas vodilo v razpravo o filozofski metodologiji, navsezadnje se velik del tega posla dogaja v »naslanjaču« kot razmislek o pojmovnih shemah in kako z njimi *spoznavamo svet*.⁹ Toda Berkeley zares zadene najšibkejšo mesto realizma: pojasnilo duha in sveta, po katerem lahko svet spoznamo, ne da bi žrtvovali njegovo neodvisnost (prim. Williams, 2006: 80). Putnamu očitajo, da je v svoji prvi oznaki realizma čisto zgrešil – ne korespondenčna teorija resnice, ne en in edini način opisa in ne zunanja božja epistemska perspektiva niso odločilni za realizem. To kasneje celo sam priznava. Ampak mislim, da lahko vsaj razumemo motivacijo: v znamenitem skladu misli in stvari (*adaequatio intellectus et rei*) korespondenčne teorije resnice nastopa neodvisnost sveta, ki ga skuša misel verno reprezentirati, natanko takega kot je, iz objektivne, zunanje spoznavne perspektive. Toda od nas neodvisni materialni svet je nespoznat, pravi Berkeley; nesmiseln in take perspektive sploh ni, pravi moderni eksistencialist. Oba pristaneta v zanihanju *neodvisnosti*: prvi v idealizmu (fenomenalizmu), drugi (vsaj v svoji optimistični različici) v pomenih, projektih, smislih ... in drugih terciarnih lastnostih, ki osmišljajo in konstituirajo svet subjekta.

4.

Neodvisnost je klanec, na katerem drsimo v radikalni *skepticizem* in na njem težko lovimo ravnotežje. Ko se odpre prepad med spoznanjem in svetom, se pojavi možnost, da so čisto *vs*a naša prepričanja zmotna. Descartesov scenarij v prvi meditaciji so sanje in potem možnost, da me vara zli demon, tipični sodobni scenarij pa so »možgani v kadi« (angl. brain in a vat). Moji možgani so ločeni od telesa in priklopljeni na visokotehnološko super kad s hranilno tekočino, tako da »normalno« delujejo naprej, super-računalnik jim posreduje dražljaje, ki tvorijo

⁹ Za Devitta je razmišljanje *apriori* povsem obskurno, zato je proti, prim. »No Place for the A Priori« (Devitt, 2009: 271–291).

čutno zaznavo sveta in so osnova za mišljenje, tako kot v normalnem življenju. Putnam, ki se mu običajno pripisuje avtorstvo tega scenarija, dodaja, da gre za svet, ki je po naključju tak, da vsebuje samo mašinerijo, ki oskrbuje kad polno možganov (Putnam, 1981: 6). Kako *vemo*, da nismo zdaj v tej žalostni situaciji? V slabi situaciji je mogoče, da imamo najboljša čutna dokazila za prepričanja o zunanjem svetu, vendar so naša prepričanja zmotna. Glede na opisani scenarij pa slabe situacije nikdar ne moremo povsem izključiti. Slabe situacije ne moremo izkustveno *razločiti* od dobre (normalna zaznava), če pa ne razločimo, potem ne vemo, trdi skeptik. Torej nič ne vemo o zunanjem svetu, sklene *radikalni* skeptik.

Še enkrat se izkaže, da kar je za prvega filozofa *modus ponens*, je za drugega *modus tollens*. Putnam uporablja *modus tollens*: če je resničen metafizični realizem, potem je možen globalni skepticizem – scenarij možgani-v-kadi. Potem dokazuje, da tak scenarij ni možen in izpelje zavrnitev metafizičnega realizma. Podrobnosti dokaza bi zahtevale natančno analizo (prim. Šuster, 2016), ampak Devittova pikra oznaka: »Hilary Putnam premeteno izpeljuje anti-realizem iz skoraj česarkoli« (Devitt, 1991: vii), se mi ne zdi povsem na mestu. Navsezadnje Putnam samo obnavlja stari (berkeleyanski) *modus tollens*: »Če obstaja od nas neodvisni svet, je spoznanje nedosegljivo. Spoznanje pa je dosegljivo. Torej od nas neodvisnega zunanjega sveta ni!«

Realist običajno *zanika* pogojnik: obstoj od nas neodvisnega sveta ne izključuje možnosti njegovega spoznanja. Skeptik uporablja *modus ponens*: priznal bo neodvisni *obstoj* sveta in zanihal možnost njegovega spoznanja, saj, glede na možnost slabe situacije, nobeno prepričanje o zunanjem svetu ne more biti upravičeno. Toda skeptik je bolj podoben volivcu na referendumu kot pa volivcu na parlamentarnih volitvah. Na slednjih včasih res volimo predvsem *proti*, a ker ne moreš biti (resno – seveda lahko oddaš neveljavno glasovnico) *samo* proti, si s svojo glasovnico tudi *za* nekaj drugega. Tako skepticizem kot motiv *za* idealizem razume Devitt (2009: 62): »Cena za ohranitev spoznanja pred grožnjo skepticizma je bila tipično takšna ali drugačna vrsta idealistične metafizike.« Ampak na referendumu smo lahko *samo proti* in skeptik je tipično *proti* možnosti upravičenja naših prepričanj, ne da bi bil *za* kako idealistično metafiziko. Mislim, da je to glavna *pomanjkljivost* Devittove obravnave skepticizma v prevedenem članku – zavrača idealizem, a se izogiba epistemološki razpravi o upravičenju.

Realist pravi: obstaja od nas neodvisni fizikalni svet teles v prostoru in času. Idealist to zanika. V anglo-saksonski tradiciji prototip idealizma nista Platon ali Schelling, ampak Berkeley, ki zavrača neodvisnost in zagovarja fenomenalizem. Oba, realist (materialist) in idealist pa zavračata skepticizem, ki dvomi v upravičenost zaznavnih prepričanj o obstoju zunanjega sveta. Toda skeptikov teren je epistemološka bitka na ravni argumentov proti *upravičenju* prepričanj, ne pa na ravni obstoja in razprave o realizmu ali idealizmu. Devittov moorovski odgovor skeptiku je (2009: 62):

Že od zgodnje dobe dalje smo prepričani, da predmeti kot so kamni, mačke in drevesa obstajajo. Še več, prepričani smo, da ti predmeti obstajajo tudi, ko jih ne zaznavamo ter da njihov obstoj ni odvisen od naših prepričanj ali česarkoli mentalnega. Naše vsakodnevno izkustvo potrjuje ta realizem o običajnih predmetih.

Po Devittu moramo »postaviti metafiziko na prvo mesto« in se »odločno odpovedati temu, da bi teoretizirali o standardih dobrih in slabih dokazil, saj je prav ta epistemološka pot vodila v katastrofo« (Devitt, 2009: 63). Devitt ima prav, da je realizem naša *naravna* drža – anti-realizem, tako kot skepticizem ali pa, denimo, paradoksi, vznikne na ravni refleksije in odmika od spontane prakse. Ljudje komunicirajo, poročajo o svetu in pri tem tudi lažejo, paradoks lažnivca pa zahteva razmislek o naravi pojma resnica. Podobno velja za skepticizem, ki izkorišča paradoksalnost v naši epistemski mreži: seveda vem, saj vidim; po drugi strani pa, če sploh ne razložim (dobre situacije od slabe), kako bi lahko vedel ...?

Več o skepticizmu in moorovski strategiji kje drugje (o skepticizmu nasploh prim. Šuster, 2005, o Mooru pa Šuster, 2007). Mislim, da vsakodnevno izkustvo zares podpira zdravorazumsko prepričanje v realizem, ne pa tudi njegove *upravičenosti*, kadar je ta pod vprašajem. Prav zato, ker gre za izziv na pojmovni ravni, se sklicevanje na »turbo« realizem kamnov, mačk in dreves ne zdi ustrezna obramba. Devitt pa se frontalni epistemološki bitki – spopadu s skeptičnimi argumenti proti *upravičenju* – več ali manj izogne. Zdravorazumski realizem po njegovem potrjuje naše vsakodnevno izkustvo, zato je bolj verjetno, da je *neka* napaka v skeptičnem argumentu kot pa to, da nimamo védenja o zunanjem svetu.

Tej precej defenzivni strategiji sicer dodaja bolj ofenzivni naturalizem – edini način, kako lahko karkoli spoznamo, je empirični način znanosti, ta pa, grobo rečeno, demoničnih skeptičnih scenarijev ne jemlje resno. Tudi o tem več drugje, a naj opozorim na čudno krožnost. Tudi ZR mora odgovoriti na skeptikov izziv glede upravičenja, saj, kot se spomnimo, kdor je prepričan v ZR in celo močnejši realizem dejstev, bi moral biti sposoben navesti *razloge* za svoje prepričanje (Devitt, 2007: 771). Realist-naturalist zdaj odgovarja, da je edini način, kako lahko karkoli spoznamo in upravičimo, empirični način znanosti. Toda upravičenje, ki ga ponuja empirični način znanosti, je ravno pod vprašajem, trdi skeptik! Za naturalista skeptični argument ovirajo epistemski standardi, ki so implicitni v znanstveni praksi. Ampak, kakšni so ti standardi in kaj jih upravičuje? Ali lahko zavrremo skeptika z nečim, kar je v razpravi sporno?

5.

Eno od filozofskih »razvedril« je oznaka znanih filozofov na način »njihovega« dokazovanja določene, za njih tipične trditve (P). Devittov dokaz, da P, bi sam povzel kot: »Popolnoma neverjetno, v nasprotju tako z zdravorazumsko metafizično kot z znanstvenim naturalizmom bi bilo, da ne-P, zato je P.« 'P' je shematska črka, ki v tem sestavku označuje: (i) realizem; (ii) spoznanje je dosegljivo. Na začetku svoje znane knjige (Devitt, 1991) tako pravi, da je realizem v Avstraliji običajen in pri tem navaja hipotezo filozofa Davida Armstronga (seveda tudi Avstralca), po kateri avstralsko močno sonce in ostra rjava pokrajina ljudem vsilita realnost, evropske meglice in mile zelene krajine pa vodijo do izgube občutka za realnost. Ta krajinski opis me še najbolj spominja na Irsko in škofa Berkeleya, ki zagovarja (ii) in zato s *filozofskimi* argumenti zavrača (i). Devitt, nasprotno, sodi med občudovalce G. E. Moora (morda je v Cambridgeu manj meglic?) in njegove zavrnitve skepticizma, ki jo jedrnato predstavi Lycan: »Katerikoli filozofski argument, ki bi naj pokazal, da zunanjega sveta ni, ima neresnične premise in pika!« (Lycan, 2001: 39). A pri tako odsekanih stališčih rafinirana filozofska razprava izgubi pravi smisel, česar se zaveda tudi Devitt (2009: 55): »Naturalistov empirični pristop odvzame razpravi o realizmu njeno filozofsko draž: odstrani precej njene razburljivosti in *aur* njene pomenljivosti.« Ali je temu res tako?

Realizem niha med skromnostjo (neodvisnost sveta) in prevzetnostjo (spoznavna dostopnost sveta). Realista lahko primerjamo z osebo, ki ima bipolarno motnjo, pri kateri se izmenjujejo obdobja privzdignjenega, evforičnega razpoloženja z obdobji potrtosti in depresije. V fazi optimizma zagotavlja, da za vsak aspekt realnosti imamo ali so nam vsaj dosegljiva, pojmovna orodja za njegovo ustrezno reprezentacijo. In spoznamo lahko, kakšen svet je (več ali manj takšnega kot je). Ampak to, kakšen svet je, ni odvisno od tega, kaj mi mislimo o svetu – od naših prepričanj, jezikovnih praks in pojmovnih shem. Zaradi razkoraka med resnico in spoznanjem, ki ga narekuje neodvisnost, je prav mogoče, da obstajajo resnice, ki jih *nikdar* ne bomo spoznali, ponižno priznava realist v fazi pesimizma, v kateri daje koncesije radikalnemu skeptiku. In zopet, v fazi optimizma znanstveni realist zagotavlja, da so teorije (približno) resnične in pravilno opisujejo, kakšne vrste stvari so v svetu in v kakšnih odnosih te stvari so. Današnje teorije so zrele, vedno boljši smo v znanstveni metodologiji, instrumentih, s katerimi prihajamo do spoznanj (Devitt, 2014: 265). »Vsak dan smo v vsakem pogledu vse boljši in boljši.«¹⁰ Skeptik ga bo opozoril, da gre morda samo za optimistično avtosugestijo. Po njegovi pesimistični indukciji je zgodovina znanosti »pusta dežela« teorij,

¹⁰ Émile Coué je avtor metode psihoterapije, znane po mantri: »Meni je vsak dan v vsakem pogledu vse bolje in bolje.« (fr. "Tous les jours, à tous points de vue, je vais de mieux en mieux"). To naj bi ponovili 20-krat zjutraj in 20-krat zvečer in s tem pozitivno vplivali na svojo psiho. Nekateri se bodo morda spomnili junaka jugoslovanskega filma »Se spominjaš Dolly Bell?« (1981), ki je vestno uporabljal to metodo.

ki smo jih opustili, ker so se izkazale za napačne, čeprav so se skladale z vsemi (vsaj takratnimi) dokazili in bile empirično ali celo napovedno uspešne (od flogistona do etra, od frenologije do teorij o svetlobi). Morda bodo tudi današnje najboljše teorije pristale v tej pusti deželi (Psillos, 2007: 178). Ali smo zares *upravičeni* v prepričanju, da so današnje teorije (vsaj približno) resnične?

Ko pojmi zaradi medsebojnega trenja zaškripajo, se škrbine včasih zgladijo, včasih ne. Mislim, da se pri neodvisnosti in spoznatnosti ne, v izbiri med skromnostjo in prevzetnostjo pa se odločam za prvo. Pa ne samo zaradi raznih demoničnih scenarijev, ki so bolj laboratorij uma, v katerih eksperimentiramo z značilnostmi naših epistemoloških pojmov in poskušamo razrešiti njihovo paradoksalnost. Vzemimo scenarije, ki so bližje realnosti, če že ne kar realnost sama. Pred sto leti je, denimo, veljalo, da je univerzum statičen in večen. Po sedanji najboljši kozmološki teoriji se vesolje vedno hitreje širi. Galaksije, ki jih danes vidimo, se bodo nekega dne oddaljevale s hitrostjo, ki je večja od svetlobne, zato bodo za nas nevidne (no, čez dva bilijona let). Teoretski fizik Krauss (2012) v svoji odmevni knjigi o *niču* spekulira o tem, da bodo v tej daljni prihodnosti še svetile nekatere zvezde in morda bodo okrog njih krožili planeti s civilizacijami, astronomi in teleskopi. Vse druge galaksije, ki jih mi še vidimo, bodo takrat izginile, z njimi vred pa vsa dokazila o obstoju temne energije v praznem prostoru in s tem vsa dokazila, da zdaj živimo v univerzumu, ki se širi in se je začel z velikim pokom. V zelo daljni prihodnosti, ko bodo izginili vsi ostanki našega planeta in naše civilizacije, se bo, tako Krauss (2012: 106–107), vrnila *iluzija* o kozmosu, v kateri je človeštvo živelo do leta 1930.

Kraussov scenarij prihodnosti je vsaj tako dobra vaja iz epistemologije kot iz teoretske fizike. »Živimo v zelo posebnem času – edinem, v katerem lahko z opazovanji potrdimo, da živimo v zelo posebnem času«, saj imamo na voljo dokazila o velikem poku, meni Krauss (2012: 108). Znanstveni realizem, a z neko mero *skromnosti*, v nasprotju z bolj trdim Weinbergom (1996):

... zakoni fizike so realni v precej podobnem smislu (kakršenkoli že to je) kot so realne skale na polju, ne pa enakem smislu ... kot pravila bejzbola – ne zakonov fizike, ne skal na polju nismo mi ustvarili Povedano drugače, če bomo kadarkoli odkrili inteligentna bitja na kakem oddaljenem planetu in prevedli njihova znanstvena dela, bomo ugotovili, da smo oboji odkrili enake zakone.

Toda, kot dokazuje Krauss, za odkritja potrebuješ tudi nekaj sreče in pravi kozmično-historični položaj. Ampak od kod Kraussu *prevzetnost* glede tekočih teorij? Letos (2018) naslovi popularnih novic iz sveta kozmologije opozarjajo na neskladja novih opazovanj s starimi in dvom v poznavanje fizikalnih zakonitosti ve-

solja, npr. »Prehitra širitev vesolja bega znanstvenike, kaže na še *neznano* fiziko (temna energija, temna snov, temno sevanje?)«¹¹

Bolj kot teza o neodvisnosti in obstoju se mi zdi realizem *regulativni* ideal, vgrajen v našo najboljšo metodologijo spoznavanja sveta: spoštovanje dokazil in razumnega sklepanja, upoštevanje alternativ in spreminjanje prepričanj glede na dokazila in kritično razpravo. Če je svet naša »kreacija,« kaj nas sili, da spreminjamo svoja prepričanja ali da se včasih enostavno *vzdržimo* sodbe? Neodvisnost najeda možnost spoznanja, ampak skepsa vodi v idealizem in anti-realizem samo, če ne prenesemo skromnosti. Še najbližji mi je zato Popper – cilj znanosti je pojasnilo od nas neodvisnega sveta, toda resnice morda nikdar ne bomo odkrili. Kljub temu je razumno sprejeti prepričanja, ki so vzdržala kritično preverbo. Ali to pomeni, da ima prav skeptik in takšno prepričanje nikdar ni *upravičeno*? Popper (1972: 82) je včasih na strani popolne skromnosti:

Jedrnatno rečeno: teorije nikdar ne moremo racionalno upravičiti – t. j. trditi, da poznamo njeno resnico – lahko pa, če imamo srečo, racionalno upravičimo, zakaj v tem trenutku dajemo *prednost* eni od tekmujočih teorij pred drugimi; glede na sedanje stanje razprave.

Popper potem nadaljuje, v malo manj skromnem duhu, da imamo lahko vsa dokazila (angl. indication) za trditev, da je teorija vsaj boljši približek resnici od drugih, do sedaj predlaganih teorij. Pojem *približevanja* resnici so kritizirali, mislim pa, da smo vsaj glede zdravorazumskega realizma zares lahko bolj prevzetni. Epistemolog – dogmatik bo skušal pokazati, da imamo več kot pa le čutna dokazila za obstoj zunanjega sveta. Celo Descartes na koncu *Meditacij*, ko se spet vračajo spoznanja, ki smo jih v prvi meditaciji zavrgli, sprejema dodatna merila, ki zdaj izločijo skeptične scenarije, denimo možnost, da sanjamo. Takšen kriterij je povezanost in koherenca doživljajev, v budnosti mi »vsi čuti, spomin in razum ... ne sporoče ničesar, kar bi bilo z ostalim v nasprotju« in »spomin nikdar ne povezuje doživljajev v sanjah z resničnimi doživljaji tako, kakor stvari, ki jih doživljam buden;« (*Meditacije* VI: 24).¹² Tudi v primeru ZR se mi zdita koherenca in sklepanja na najboljše pojasnilo močni epistemski orožji, vsaj racionalnosti in zmožljivega upravičenja, ne pa seveda gotovosti.

¹¹ Prim. <http://www.rtvsl.si/znanost-in-tehnologija/prehitra-siritev-vesolja-bega-znanstvenike-kaze-na-se-neznano-fiziko/449863>, pridobljeno 24. 7. 2018.

¹² Descartes, R. (2004). *Meditacije*. Ljubljana: SM, str. 117.

6.

»Predmeti ne obstajajo neodvisno od pojmovnih shem?« Seveda ni *pojmov* predmetov, ki bi bili neodvisni od pojmovnih shem in reprezentacij. Ali to pomeni, da sploh *ni* predmetov, se retorično sprašuje realista? Pomeni so stvar naših interpretacij in naš svet je svet naših *reprezentacij*, odgovarja anti-realista. Svet »onstran« je, metaforično rečeno, pusta dežela, *brezbarvna* in *depresivna*. Brezbarvna: po družini teorij o sekundarnih lastnostih, ki se začneja z Lockom (luč, toplota, belina ali mraz ...: »vzemite od njih čut, ne dajte, da oči vidijo luč ali barve, niti ušesa ne slišijo glasov; ne pustite jezika okušati, niti nosa vohati, in vse barve, okusi, duhi in glasovi, kakršne so te posebne predstave (ideje), popolnoma izginejo ...«¹³) je obstoj barv *odvisen* od odziva opazovalca (prim. Miščević, 2007). Depresivna: po izsledkih psiholoških raziskav so sklepanja in zaznava (blago) depresivnih oseb bolj realistična od tistih oseb, ki to niso.¹⁴

No, morda *mi* res nikdar ne živimo v svetu, v katerem oči ne bi videle luči, ušesa ne slišala glasov, jezik ne bi okušal in nos vohal. Toda tak svet vseeno obstaja neodvisno od naših reprezentacij, konvencij in projekcij. »Na Everestu sta sneg in led,« bi bilo res tudi, če ne bi bilo nikogar, ki bi to reprezentiral. In depresija je navsezadnje trk z realnostjo, svet nam »sporoča,« da ni naša konstrukcija.¹⁵ Svet onstran naših prepričanj, jezikovnih praks in pojmovnih shem je tih, indiferenten, tuj in prazen, ugotavlja eksistencialista. Že mogoče, ampak *obstaja* pa le, ji odgovarja realista. Takšen *zares* bo svet naših daljnih zanamcev, po mnenju (sedanje) teoretske fizike: neskončen, temen in, razen ene same galaksije, prazen. In kako to *veš*, jo sprašuje anti-realista? Kaj *sploh* lahko *veš*? Vznemirljiva vprašanja, ki ohranjajo svojo *auro*.

¹³ Locke, J. (1924). *O človeškem razumu*. Ljubljana: Slovenska šolska Matica, (II. viii. 17), str. 65.

¹⁴ Prim. https://en.wikipedia.org/wiki/Depressive_realism, pridobljeno 24. 7. 2018.

¹⁵ Ali pač? Ni nujno, da so naše konstrukcije samo gradovi v oblakih. »Črnogledost« implicira, da gre vsaj za sekundarno lastnost (barva), če že ne terciarno (malodušnost ali kaj podobnega). In poskusi, ki dokazujejo večji realizem depresivnih, predpostavljajo, da so ljudje kot kake *podgane*: ko so jim rekli, naj pritisnejo gumb in ocenijo nadzor nad tem, ali se bo luč po tem prižgala ali ne, so depresivni posamezniki bolj natančno ocenili svojo stopnjo nadzora. Prim. po navedbi Wikipedije iz prejšnje opombe: Alloy, L. B., Abramson, L. Y. »Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: Sadder but wiser?« *Journal of Experimental Psychology: General* 108(4), Dec 1979, 441–485. Ampak poanta v tekstu ostaja, svet brez nas je »brezbarven,« torej tudi črn ni.

Realism for Beginners: Pride and Modesty

I critically discuss Michael Devitt's metaphysical descriptions of common-sense realism: "Most of the observable physical entities of common sense and science exist mind-independently," and scientific realism: "Most of the essential unobservables of well-established current scientific theories exist mind-independently." Traditionally the issue of realism includes three components: semantic, epistemological and metaphysical. What is the relation between them? The main problem for realists is to explain how knowledge about the (external) world is possible without compromising its independence. Devitt does not offer a satisfactory response to this epistemological challenge. I understand realism as a regulative ideal of our best methodology for inquiry about the world.

Keywords: Devitt, (anti)realism, epistemology, skepticism, truth, (in)dependence

Literatura

Albertazzi, L. (1997). »Continua, Adjectives and Tertiary Qualities.« *Axiomathes* 1–3, str. 7–29.

Borstner, B. (1995). Problemi realizma - Možnosti realizma v filozofiji znanosti. Maribor: Katedra.

Button, T. (2014). »Reading Putnam, edited by Maria Baghramian,« v *Mind* 123 (490): 569–575.

Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Towards a Unified Understanding of the Mind Brain*. Cambridge: MIT Press.

Devitt, M. (1991). *Truth and Realism*. Blackwell: Oxford (druga izdaja).

Devitt, M. (2006). »Scientific Realism,« v Greenough, P., Lynch, P. M. (ur.). 2006, str. 100–124.

Devitt, M. (2007). »Scientific Realism,« v Smith, M. in Jackson, F. (ur.). *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, str. 767–791.

Devitt, M. (2009). *Putting Metaphysics First: Essays on Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Devitt, M. (2014). »Realism/Anti-realism,« v Psillos, S. in Curd, M. (ur.). *The Routledge Companion to the Philosophy of Science*. London: Routledge, str. 256–266.

Dummett, M. (2007). »Reply to Hilary Putnam.« v Auxier, R. E., Hahn, L. E. (ur.). *The Philosophy of Michael Dummett*. Chicago: Open Court, str. 168–184.

- Franklin, J. (2002). »Stove's Discovery of the Worst Argument in the World.« *Philosophy* 77, 615–624.
- Galileo, G. in Scheiner, C. (2010). *On Sunspots*. Translated and introduced by Eileen Reeves and Albert Van Helden. Chicago: The University of Chicago Press.
- Greenough, P., Lynch, P. M. (ur.). (2006). *Truth and Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Horwich, P. (1990). *Truth*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, F. (1982). »Epiphenomenal Qualia,« *The Philosophical Quarterly* 32, str. 127–136. Prevod: Jackson, F. 1999. »Epifemenalne takšnosti.« *Analiza* 2/III, str. 68–77.
- Kuhn, T. (1998). *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.
- Krauss, L. M. (2012). *A Universe From Nothing*. New York: Free Press.
- Lycan, W. (2001). »Moore Against the New Skeptics.« *Philosophical Studies* 103: 35–53.
- Miščević, N. (2007). »Is color-dispositionalism nasty and unecological?« *Erkenntnis* 66, str. 203–231.
- Popper, K. (1972). *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Psillos, S. (2007). *Philosophy of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. New York: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (2012). »From quantum mechanics to ethics and back again.« V Baghramian, M. ur. (2012). *Reading Putnam*. London: Routledge, str. 19–36.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Šuster, D. 2005. »Internalizem in skepticizem.« *Analiza* 9, št. 4, str. 40–63.
- Šuster, D. (2007). »Tri poti G. E. Moora.« *Analiza* 11, št. 4, str. 23–43.
- Šuster, D. (2016). »Dreams in a Vat.« *European Journal of Analytic Philosophy* 12 (2): 89–105.
- Vesel, M. (2007). *Astronom-Filozof*. Ljubljana: FI ZRC SAZU.
- Williams, M. (2006). »Realism: What's Left?« v Greenough, P., Lynch, P. M. (ur.). (2006), str. 77–99.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Weinberg, S. (1996). »Sokal's Hoax.« *The New York Review of Books*, Volume XLIII, No. 13, str. 11–15, August 8, 1996.

Aljoša Toplak

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Komentar k problemu nezamišljenih alternativ

Filozofi so dolgo časa privzemali, da v znanosti za vsako teorijo obstaja neskončno število možnih alternativ. To je eden izmed razlogov, zakaj je bila strategija upravičevanja znanstvenih teorij skozi izključitev alternativ pogosto prezrta. Stanford (2006) je poleg tega na podlagi obsežnih zgodovinskih raziskav formuliral t. i. »problem nezamišljenih alternativ«, ki ga lahko razumemo kot kombinacijo problema poddoločenosti s pesimistično indukcijo. Ta članek služi kot kratka predstavitev problema nezamišljenih alternativ ter z njim povezanih pozicij in argumentov.

Ključne besede: znanstveni realizem, izključitveno sklepanje, nezamišljene alternative, poddoločenost, pesimistična indukcija

1. Znanstveni realizem

Misel, da so naše empirično uspešne znanstvene teorije verjetno vsaj približno resnične, se intuitivno zdi zelo prepričljiva¹. Pravimo »verjetno«, ker sami empirični dokazi niso dovolj močni, da bi iz njih sledila resničnost teorije. Neko opazovanje ne določa zgolj ene pravilne interpretacije. Realistu *možnost alternativ* sama po sebi ne predstavlja resne težave – pač ni logične poti od empirije do teorije. Kljub temu bo po določenih kriterijih ena teorija vedno *bolj verjetna* od ostalih.

Da je neka znanstvena teorija »približno« resnična pomeni zgolj to, da se nahaja znotraj meja dopustljive zmote. Če imam teorijo, po kateri je v kozarcu sto frnikol, in se izkaže, da jih je zgolj osemindvetdeset, je moja teorija *približno* resnična. Pojem »približnosti« je tako blizu temu, kar razumemo kot »natančnost« teorije. Vendar dvoodstotno odstopanje meritev od napovedi ne bo zmeraj zadovoljivo in je možno zatrditev *približne resničnosti* posamezne teorije formulirati zgolj s pomočjo poznavanja specifičnega predmeta, ki ga proučuje.

¹ Za oris debate okoli znanstvenega realizma ter konkurenčnih pozicij glej Šušter, 2018.

»Empirični uspeh« znanstvene teorije smatramo kot dovolj veliko sovpadanje njenih napovedi z opravljenimi opazovanji – in odsotnost resnih primerov ne-sovpadanja (enako bodo tudi tukaj kriteriji »dovolj velikega sovpadanja« formulirani glede na specifičen predmet proučevanja). Klasični argument za znanstveni realizem nas postavi pred izziv: kako razložiti empirični uspeh neke teorije? Kajti če teorija ni resnična, se je moral zgoditi čudež, da se njene napovedi slučajno ujemajo z opazovanji. Na čudeže se nočemo sklicevati. Zato se zavežemo edini poziciji, ki »uspeha znanosti ne prikazuje kot čudeža« (Putnam, 1975: 73). Sledeč *argumentu brez čudeža* (*»no-miracles argument«* v literaturi), je ta pozicija znanstveni realizem; uspeh teorije najlažje pojasnimo s tem, da je približno resnična². *Znanstveni anti-realizem* bomo tukaj razumeli kot pozicijo, ki trdi, da nimamo razloga za verjetje v približno resničnost naših znanstvenih teorij³.

2. Izključitveno sklepanje

Očrtana pozicija znanstvenega realizma hitro trči ob težavo – že bežen pregled zgodovine znanosti namreč razkrije teorije, ki so bile na neki točki empirično uspešne in so bile kasneje ovržene. Tozadevno je bil še posebej vpliven Laudanov seznam teorij, v katerih nastopajo neobstoječe entitete (nebesne sfere, flogiston, eter itd.) (1981: 33). Pomenljiv delež некоč empirično uspešnih znanstvenih teorij je bil ovržen. Tako na podlagi empiričnega uspeha neke teorije ne moremo sklepati na njeno približno resničnost. Ali kot pravi argument *pesimistične indukcije*: empirično uspešne teorije so se izkazale za napačne v preteklosti in – po indukciji – enako se bo zgodilo vsaj deležu trenutno empirično uspešnih teorij.

Po čem torej realist sklepa, da *današnjih* empirično uspešnih teorij ne čaka ista usoda, kot je čakala teorije v preteklosti? Ker se je zadnjih štirideset let debata o znanstvenem realizmu vrtela ravno okoli tega vprašanja, si lahko zgolj zamislimo mnogoterost in raznolikost podanih strategij. Primerna predstavitev ključnih strategij realista tako krepko presega domet tega članka (za takšno predstavitev glej Chakravartty, 2017). Tukaj se bom raje osredotočil na specifičen argument, ki bo neposredno povezan z našim osrednjim problemom, in sicer na argument *izključitvenega sklepanja* (ang. *eliminative inference*).

Takšno vrsto sklepanja lahko povežemo z metodo slavnega detektiva Sherlocka Holmesa – če lahko izključimo vse osumljence, razen enega, smo našli krivca. Dalje, če sodnik izključi pet osumljencev, bo verjetnost, da se bo naslednji osumljenec izkazal za krivega, večja. Tako sklepanje lahko prikažemo kot deduktivni

² Seveda se mnogo realistov ne bi poistovetilo s tako splošno obliko znanstvenega realizma; pozicija se v literaturi pogosto omejuje zgolj na določene komponente znanosti (določene entitete teorij, matematično strukturo ali pa določeno področje raziskovanja).

³ Za podrobnejšo karakterizacijo znanstvenega anti-realizma glej Šušter, 2018.

ali induktivni argument, odvisno od tega, ali smo res dokončno izključili vse alternative. Če ne verjamemo, da smo izključili vse alternative, smo pa izključili *večino* alternativ, se bo naša teorija zdela vsaj bolj verjetna. Sodnik sicer ne more vedeti, ali bo naslednji osumljenec res kriv, a nas izključitveno sklepanje uči, da je to, vsaj dokler je množica preostalih osumljencev razmeroma majhna, vsaj verjetneje, kot je bilo prej.

Na takšen način torej znanstveni realist odgovarja na izziv iz zgodovine: naše teorije so verjetnejše, ker zgodovina priča o tem, da smo že izključili nekaj alternativ. Z vsako ovrženo alternativo se korak za korakom (konvergentno) približujemo resnici. Zgodovina znanosti nas torej ne bi smela delati skeptičnih glede naših teorij – prav nasprotno, služi kot živ dokaz za to, da se približujemo našemu cilju.

Opozoriti je treba, da imamo opravka z *nedokončno* izključitvijo alternativ: v končni fazi želimo pokazati, da so vse alternative, razen ene, dokaj neverjetne, ne pa tudi nemogoče. Danes več ne verjamemo, da je teorijo možno dokončno ovreči ali *falsificirati*, kot bi to rekli včasih. Neskončna strategija *ad hoc* hipotez lahko kljub vsemu teorijo obdrži pri življenju. Ko rečemo, da je teorija ovržena, nimamo v mislih dokončne izključitve, ampak dejstvo, da se na podlagi določenih kriterijev več ne zdi verjetna. Za argument ne potrebujemo ideje ovržbe v strogem smislu, saj operira zgolj z verjetnostmi.

3. Problem nezamišljenih alternativ

Možnost izključitvenega sklepanja je bila v filozofiji dvajsetega stoletja pogosto prezrta – med drugim zato, ker so filozofi privzemali, da v znanosti za vsako teorijo zmeraj obstaja *neskončno* možnih alternativ (Godfrey-Smith, 2003: 212). Če je na voljo neskončno alternativ, seveda ni važno, koliko jih izključiš – zmeraj jih bo ostalo enako.

Ko govorimo o alternativah, bi nas lahko zaskrbelo, da se giblujemo po preveč abstraktni filozofski poti, ki je precej ločena od dejstev znanstvene prakse. Mnogi realisti, denimo Ruhmkorff (2015) in Roush (2010), od skeptika zahtevajo, da pokaže ali priskrbi alternativo neki teoriji – do takrat namreč nimamo razloga, da bi verjeli v možnost enako dobrih ali boljših alternativ. Ruhmkorff na primer skeptiku očita, da je »težko zbirati dokaze proti alternativam, ki niso artikulirane« (2015: 4). Teza o bremenu dokaza je sicer stvar debate. Da skeptiku takšen dokaz v nobenemu primeru ni potreben, skuša Kyle Stanford (2006) pokazati skozi navezavo problema alternativ na obsežno zgodovinsko raziskavo znanosti. Lahko bi rekli, da je formuliral posebno različico pesimistične indukcije ali pa morda »zgodovinsko različico argumenta *poddoločenosti*« (Chakravartty, 2017: §3.1). Za kaj gre?

Stanford predlaga, da je mogoče v zgodovini znanosti zaslediti ponavljajoči se vzorec: nasproti sprejetim teorijam prej ali slej zmeraj nastopijo boljše alternative,⁴ ki si jih takratni teoretiki niso uspeli zamisliti. Po indukciji nas zgodovina nagovarja, da imamo tudi mi dobre razloge za prepričanje, da lahko zmeraj nastopijo boljše alternative teorijam, ki jih sprejemamo danes – alternative, ki si jih *mi* nismo uspeli zamisliti. Tako ne bi smeli verjeti v resničnost naših teorij. Pričakovati moramo, da si bodo znanstveniki nekoč zamislili boljše alternative in s tem zavrnili teorije, ki jih sprejemamo danes (oz. trenutno empirično uspešne teorije).

Kot primer, na podlagi empiričnih dokazov⁵ za newtonsko mehaniko lahko prav tako postavimo teorijo splošne relativnosti, ki jo je kasneje nadomestila. Znanstvenikom si še dolgo po Newtonu preprosto ni uspelo zamisliti te alternative. Dokler je ni nihče postavil, teorija splošne relativnosti ni mogla nastopiti kot pravi izziv za sprejeto teorijo. Če bi seveda bila postavljena, bi teoretike prisilila, da opustijo svoje dotedanje teorije – tako je edino opravičenje za njihovo vztrajanje pri stari teoriji kontingentno dejstvo, da alternative nihče ni postavil. Enako velja za ostale konceptualne inovacije v fiziki, kot so elektromagnetno polje oz. tako rekoč vse stvari, ki jih je prinesla kvantna mehanika.

Stanford opaza, da gojijo fiziki »zdravo spoštovanje do trenutno nezamišljenih možnosti in načinov, na katere se lahko koncepcija fizičnega sveta naših naslednikov dramatično razlikuje od naše predstave o njem« (2006: 52). Da bi Stanford poudaril univerzalnost odkritega vzorca, se osredotoči na polje znanstvenega raziskovanja, ki se na prvi pogled zdi najmanj primerna za osrednjo tezo naše indukcije – znanosti o živi naravi (ang. *life sciences*). Uspešen napad na zvesto tradicijo realizma pri biologih in filozofih biologije bi lahko bil precej pomenljiv.

Posebno pozornost pri tem posveti razvoju Darwinove teorije pangeneze, ki jo Stanford vzame kot impresiven dokaz za svojo tezo. Darwin je sprejemal teorijo o dedovanju, po kateri naj bi majhni delci, t. i. »pangeni«, iz posameznih delov telesa sodelovali pri nastanku spolnih celic in tako omogočili prenos lastnosti od staršev na potomstvo. Menil je, da okolje skozi življenje nekega organizma vpliva na te entitete, kar pomeni, da so po tej teoriji *pridobljene lastnosti* organizma podedovane – tako kot pri lamarkizmu.

Postavitev in kasnejša obramba teorije pangeneze naj bi dokazali Darwinovo nezmožnost, da bi na podlagi razpoložljivih dokazov dognal resne alternativne teoretske možnosti, ki so mu bile na voljo (glej Stanford 2006: 51–79). Pri tem je posebej pomenljivo, da Darwinu za dognanje teh alternativ ne bi bilo treba razviti radikalno drugačnih znanstvenih konceptov (v nasprotju, na primer, z začetkom

⁴ Ko govorimo o »alternativah«, imamo v mislih *substancionalno drugačno* teorijo nekega X-a, ne zgolj katerokoli teorijo, ki bi se od sprejete razlikovala v detajlih. Razmejitev »prave« alternative od modifikacije teorije je seveda poseben problem.

⁵ Oziroma »dokazila« – kot razlikuje angleščina: »evidence« in ne »proof«.

kvantne mehanike). Zdi se, da možnost resnih in dobro podprtih nezamišljenih alternativ, ki niso zahtevale radikalne konceptualne inovacije, še posebej prepričljivo govori v prid temu, kako velik domet ima problem. Če alternative dopušča že ozko polje ustaljenih konceptov in teorij, kaj naj potem porečemo v luči stalnih inovacij in paradigmatških obratov v zgodovini znanosti? Stanford morda niti ni mogel najti boljšega izhodišča, kot je bilo Darwinovo sukanje okoli pangeneze.

Ena izmed odlik Stanfordovega induktivnega sklepanja je ta, da ni izvedeno na podlagi teorij, ampak samih *znanstvenikov*. Če bi želeli sklepati iz teorij preteklosti na današnje teorije, bi imeli precejšnje težave z iskanjem induktivne baze – kaj šteje kot »teorija«? Je moderni darvinizem ista teorija kot darvinizem devetnajstega stoletja, a s pomembnimi spremembami, ali gre za različni teoriji s podobnimi osrednjimi trditvami? Ni očitno, kako naj bi razločevali teorije; različni filozofi in znanstveniki bi tukaj imeli precej različna mnenja. Po drugi strani pa nimamo takega problema z navajanjem posameznih znanstvenikov (problemu se sicer ne gre ogniti popolnoma – kdaj so si ti znanstveniki zamislili »alternativo« in kdaj zgolj »modifikacijo« določene teorije?).

Izziv je torej ta: če bi si uspeli zamisliti boljše alternative našim znanstvenim teorijam, bi nas te prisilile, da zavrnamo sprejete teorije. Zgodovinski dokazi nam narekujejo, da te teorije zelo verjetno nekoč bodo zamišljene. Isto drži za mnoge druge elemente znanosti, npr. teorija lahko implicitno vsebuje neke trditve o svetu ali napovedi, ki smo jih spregledali.

Neizoblikovani so lahko tudi določeni eksperimenti in inštrumenti; z razvojem tehnologije se pogosto razkrijejo presenetljivi načini testiranja hipotez (le kaj bi newtonski fiziki porekli na idejo velikega hadronskega trkalnika?). Potem poznamo številne primere nekoč nepoznanih metod, npr. statistično analizo v verjetnostni teoriji. Zdi se, da nam bo tudi prihodnost postregla z do zdaj neznano tehnologijo in novimi načini testiranja hipotez, novimi metodami in novimi interpretacijami fenomenov, in vse to bo tvorilo veliko boljše alternative našim sprejetim teorijam – alternative, ki si jih danes preprosto ne moremo zamisliti.

4. Realistov odgovor na Stanfordovo indukcijo

Zdi se, da Stanford priskrbi učinkovit argument tako proti možnosti izključitvenega sklepanja kot proti samemu znanstvenemu realizmu. Preprosto nimamo razloga, da verjamemo v (približno) resničnost naših sprejetih znanstvenih teorij, saj zgodovina priča o veliki možnosti boljših nezamišljenih alternativ v katerikoli točki znanstvenega razvoja.

Pred kratkim so številni avtorji (Fahrbach, 2009 in 2011; Roush, 2010; Ruhmkorff, 2015) predstavili zanimiv argument proti takšni vrsti »zgodovinske indukcije«. Kot kaže, se Stanford pri svojem raziskovanju osredotoči zgolj na

zgodovino znanosti pred 20. stoletjem, kar je vzpodbudilo vprašanje o tem, ali je njegov vzorec reprezentativen. Čeprav so burna obdobja paradigmatških obratov v znanosti res obstajala, to ne velja za znanost zadnjih sto let, ki kaže presenetljivo stabilnost. Ta stabilnost sicer sama po sebi ne pove kaj veliko; zamislimo si ekonomista, ki po petdesetih letih stabilnosti borze sklepa, da do naslednjega zloma nikoli ne bo prišlo. Naše opažanje pa bo lahko pomenljivo zgolj, če bomo pokazali na prepričljiv relevanten faktor, ki je povezan s to stabilnostjo.

Najprej si pogledjmo to obdobje stabilnosti. Fahrbach (2009) v svoji analizi znanstvenega razvoja pride do sklepa, da se je obseg opravljenega znanstvenega dela v zadnjem stoletju podvojil vsakih 15 do 20 let.⁶ Po teh podatkih bi moralo slediti, da je bilo od leta 1950 opravljenega 80 % znanstvenega dela in od leta 1915 kar 95 %. Po tej sliki sodeč predstavljajo obdobja pred 20. stoletjem nedoletnost znanosti, kjer je bilo opravljenega komaj ali manj kot 5 % znanstvenega dela, in prav v temu obdobju se odvijajo pogosti paradigmatški obrati. Po Fahrbachu lahko propadle teorije povezujemo z negotovimi prvimi koraki znanosti.

Da pa dolgo obdobje stabilnosti ni zgolj plod naključja, Roush (2010) skuša dokazati na podlagi pomembne relevantne razlike med današnjimi teorijami in »zavrženimi« teorijami. Prejšnje stoletje zaznamuje nastop sofisticiranih znanstvenih metod, ki jih prej niso uporabljali – npr. že omenjeni razvoj statistične analize. Ker so metode še kako relevantne za *zanesljivost* teorije in ker so se znanstveniki pri formiranju – danes ovrženih – teorij posluževali drugačnih metod, kot se jih danes, *je tudi zanesljivost teh dveh sklopov teorij drugačna*. Sklepanje iz propadlih teorij z določeno zanesljivostjo na propad teorij z drugačno zanesljivostjo, opozarja Roush, je že manj prepričljivo: naše teorije se od preteklih razlikujejo v pomembnem oziru. Darwinova nezmožnost, da bi pri svojem teoretiziranju dognal razpoložljive boljše alternative strategije, po Roushevem mnenju ne predstavlja prepričljivega dokaza za to, da so boljše nezamišljene alternative možne tudi danes – takšna indukcija prezre mnoge relevantne razlike, ki jih je teorijam prinesla moderna znanost.

Realistova razmišljanja o obdobju stabilnosti pa se niso ustavila tukaj. Po Fahrbachovi analizi⁷ se vsakih 15, 20 let ni podvojil zgolj obseg znanstvenega dela, temveč tudi samo število znanstvenikov. V preteklosti je bila znanstvena skupnost veliko manjša, zato se zdi, da je bila tudi splošna kapaciteta, potrebna za proizvodnjo alternativ, bolj omejena, kot je bila v kasnejših obdobjih. Zdi se, da je 20. stoletje razpiralo veliko več priložnosti za morebitna odkritja boljših alternativ. Pa se je to dogajalo v precej manjši meri kot v prejšnjih obdobjih.

⁶ Oceno Fahrbach opravi po obsežni bibliometrični raziskavi objavljenih poročil in ostalih znanstvenih člankov. Ta podatek vzame za grob pokazatelj tega, koliko znanstvenega dela je bilo opravljenega v določenemu obdobju.

⁷ Namesto samih razpršenih virov dotičnih raziskav tukaj napotujem na Fahrbachov povzetek (2011: 8–10).

Tudi druge lastnosti moderne znanosti bi lahko vzpodbujale alternative. Nekoč je večina znanstvenikov delila zelo podobno družbeno ozadje – danes prihajajo iz zelo raznolikih okolij. Poleg tega pa so v precej večji meri delili filozofske predpostavke, predvsem v obliki religije. Zdi se, da so današnji teoretiki veliko bolj odprti za alternative, določeni dogodki, kot je pojav kvantne mehanike, pa so nas dozdevno odprli precej bizarnim teorijam. Realist bo trdil, da ni jasno, kako so ob vsem tem alternative prihajale na dan v preteklih obdobjih, ne pa v kasnejših – če ne morda zato, ker se moderne znanstvene teorije v pomembnem oziru razlikujejo od preteklih in je skeptikova indukcija neupravičena?

Mnogi zagovorniki realizma so na tej podlagi zaključili, da zgodovina znanosti nasproti skeptikovi domnevi narekuje, da bodo naše trenutno empirično uspešne teorije ostale stabilne. Bolj blagi zagovorniki so opozarjali zgolj na nezadostnost Stanfordovega argumenta. V naslednjemu razdelku pa bom predstavil alternativno razlago našega »obdobja stabilnosti«, ki skuša Stanfordov argument ubraniti pred navedenimi ugovori.

5. Kuhnovska podpora argumentu

Thomas Kuhn (1962) je pod vprašaj postavil pogled na znanost kot primer kumulativnega razvoja. Predstavil nam je novo podobo znanosti, ki jo opredeljujeta »normalna znanost«, ki pomeni raziskovanje, trdno utemeljeno na enem ali več preteklih znanstvenih dosežkih, ki jih neka znanstvena skupnost dlje časa priznava za temelje svoje nadaljnje prakse; in »revolucionarna znanost«, ki pod pritiskom vse večjega števila anomalij te temelje zavrže. Z drugimi besedami, normalno znanost (ki predstavlja večinsko obdobje znanstvenega razvoja) opredeljuje določena »paradigma«, to je skupinsko privzeta množica konceptov, teorij, metod in vrednot.

Paradigma določa to, kakšna vprašanja postavljamo, pove nam, kako na njih odgovarjati, pove nam, kako interpretirati znanstvena opazovanja in tako dalje. V normalnih okoliščinah se paradigmo vzame za neizpodbitno predpostavko. Znanstvenika, ki bo začel razvijati radikalno drugačno alternativo, se ne bo jemalo resno – razvijanje alternativ se bo podpiralo zgolj v redkih obdobjih krize.

Če ta kuhnovska slika drži, potem današnja (normalna) znanost funkcionira tako, da večinoma zatira alternativne teorije. Potem je kljub opažanjem, ki smo jih navedli v prejšnjem razdelku, videti nekoliko manj verjetno, da bi se alternative res morale razviti, v kolikor bi bile možne. Poleg tega praktične finančno-tehnološke okoliščine znanstvenikovega dela ne spodbujajo zamišljanja alternativ vladajoči teoretski paradigmi. V luči tega se razvoj znanstvene metode težje vzame kot glavni in temeljni vzrok našega »obdobja stabilnosti«. Uspešen napad na Stanfordovo indukcijo bo moral ovreči kuhnovsko sliko znanosti ali pojasniti, zakaj praktične okoliščine pri manku alternativ le ne igrajo velike vloge. Ena od strategij bo

v izpostavljanju obdobj normalne znanosti, ki so kljub temu generirala alternative. Kritika Kuhna presega domet tega članka (za kratek pregled kritik glej Bird, 2013: §6).

6. Ali argument spodkoplje samega sebe?

Za konec pa naj predstavim argument, ki se dotika širše razprave o razmerju filozofije in znanosti. Ni jasno, zakaj bi morali dotični argument omejiti zgolj na teoretike znanosti. Je kakšna relevantna razlika, zaradi katere argument velja zgolj za znanstvena prepričanja? Če sprejmemo simetrijo, formulirajmo problem z ozirom na zgodovino filozofije: ta nam kaže, da številni filozofi preteklosti niso uspeli dognati resnih ugovorov proti svoji – takrat še upravičljivi – teoriji. Po indukciji sledi, da tudi današnji filozofi ne uspemo dognati resnih ugovorov proti svojim, trenutno upravičljivim, teorijam. Je sklep torej ta, da ne bi smeli verjeti našim trenutnim filozofskim teorijam?

Takšen »upravičitveni regres« je nedopusten. Zdi se, da se teoretik preprosto ne sme odreči teoriji zaradi *možnosti* resnega ugovora. Tukaj se dotaknemo pomembne ideje: tudi če bi zgodovina odločno govorila proti možnosti, da imamo prav, bi bilo nedopustno opustiti naša prepričanja.⁸ Če bi upravičenje nekega prepričanja zahtevalo, da smo sposobni odgovoriti na vse dane izzive, bi pristali v skepticizmu. Če posamezni dokazi govorijo v prid teoriji, nam splošen skeptikov argument ne bo nujno prevesil tehtnice.

7. Zaključek

Predstavil sem Stanfordov problem nezamišljenih alternativ in realistov odgovor nanj. Slednji je skušal pokazati, da dolgo obdobje stabilnosti v znanosti, ki raste eksponentno, govori proti Stanfordovemu argumentu. Moderno znanstveno raziskovanje bi domnevno moralo generirati vse več alternativ, pa se to ne dogaja – kar bi naj dokazovalo nizko verjetnost tega, da so možne. Kuhnovska slika znanosti temu oporeka in pokaže na funkcijo »normalne znanosti« kot poglavitni vzrok manka alternativ. Poleg tega se zdi, da praktične finančno-tehnološke okoliščine že same po sebi zatirajo alternative. Kritika tega pogleda bo kunhovskemu pogledu očitala nerealnost v luči zgodovinskih obdobj normalne znanosti, ki je kljub temu generirala alternative.

⁸ Čeprav argument tukaj svojo moč črpa z aplikacijo Stanfordove analize na splošno teoretiziranje, v literaturi argumenti za irrelevanco zgodovine začnejo iz drugačnih izhodišč, med drugim je s formulacijo »katedralnega problema« idejo načel Ruhmkorff (2015), v svoji različici pa jo najdemo tudi pri že omenjeni Sherrilyn Roush (2010).

A Comment on the Problem of Unconceived Alternatives

For a long time, philosophers presupposed that in science, for a given theory, there is an infinite number of possible alternatives available. This is one of the reasons why the strategy of eliminative inference was often neglected. Additionally, based on vast historical observations, Stanford (2006) formulated the so-called 'problem of unconceived alternatives', which can be understood as a combination of the underdetermination problem and the pessimistic induction. This article serves as a short introduction to the problem of unconceived alternatives and the related positions and arguments.

Keywords: scientific realism, eliminative inference, unconceived alternatives, underdetermination, pessimistic induction

Literatura

Bird, A. (2013). *Thomas Kuhn*. V Zalta, E. D. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/> (15. 9. 2018).

Chakravartty, A. (2017). *Scientific Realism*. V Zalta, E. D. (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/> (15. 9. 2018)

Fahrbach, L. (2009). »Pessimistic Meta-Induction and the Exponential Growth of Science«. *Reduction, Abstraction, Analysis*, str. 95–111.

Fahrbach, L. (2011). »How the Growth of Science Ends Theory Change«. *Synthese*, 180, str. 139–155.

Godfrey-Smith, P. (2003). »Bayesianism and Modern Theories of Evidence«. V *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago in London: University of Chicago Press, str. 202–218.

Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago in London: The University of Chicago Press.

Laudan, L. (1981). »A Confutation of Convergent Realism«. *Philosophy of Science*, 48, 19–49.

Putnam, H. (1975). *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roush, S. (2010). »Optimism about the Pessimistic Induction«. V Magnus, P. D. in Busch, J. (ur.), *New waves in Philosophy of Science*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, str. 29–58.

Ruhmkorff, S. (2015). »Unconceived Alternatives and the Cathedral Problem«. *Synthese*, 1–13. [<https://doi.org/10.1007/s11229-015-0947-2>]

Stanford, P. K. (2006). *Exceeding our Grasp, Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*. New York: Oxford University Press.

Šuster, D. (2018). »Realizem za začetnike: skromnost in prevzetnost«. *Analiza*, 1, str. 35-54.

Michael Devitt

Prevedel Danilo Šuster

Poddoločenost in zdravorazumski realizem¹

To² poglavje brani zdravorazumski realizem pred tezami poddoločenosti ekstremnega skepticizma. Če bi bile teze resnične, bi spodkopale skoraj celotno védenje in s tem realizem glede opazljivega sveta. Tradicionalni odgovori na te teze temeljijo na spoznanju *a priori*. To poglavje zavrača *a priori*, a tudi če bi tako spoznanje obstajalo, tradicionalni odgovori bizarno težijo k temu, da vključujejo bizarno metafiziko in so tudi sicer nezadovoljivi. Namesto tega ponujam *moorovski* odgovor: realizem je mnogo bolj utemeljen kot pa epistemološke teze, ki naj bi ga spodkopavale. Moorovski odgovor je dodatno podprt z naturalističnim, ki se sklicuje na znanstveno prakso. Namesto tega, da od *a priori* epistemologije napredujemo do *a priori* metafizike, je bolje, da začnemo z empirično metafiziko in napredujemo do empirične epistemologije. Najprej metafizika.

1. Uvod

Poddoločenost teorij z dokazili pogosto vodi do skepticizma in s tem anti-realizma glede svetov, ki jih opisujejo teorije. V najbolj ekstremni obliki gre za skepticizem glede »Zdravorazumskega Realizma« o našem spoznanju opazljivega sveta kamnov, dreves, mačk in podobnega. Ta skepticizem se mora razširiti na »Znanstveni Realizem,« na naše védenje o neopazljivem svetu atomov, virusov, fotonov in podobnega. Toda poddoločenost včasih vodi do manj ekstremnega nazora, ki je uperjen zgolj proti *Znanstvenemu Realizmu*: v ozadju sicer sprejemamo realizem glede zunanjega sveta, zavračamo pa realizem glede neopazljivih bitnosti. O tem več v četrtem poglavju knjige (Devitt, 2009).

¹ »Underdetermination and Commonsense Realism,« tretje poglavje v Devitt, M. 2009.

² V tem poglavju se močno opiram na razpravo "Poddoločenost in Realizem" (Devitt, 2002), z dovoljenjem Wiley-Blackwell. Prvi del te objave vključuje razpravo o spoznanju *a priori*, ki sem jo tu izpustil, a glej 12. in 13. poglavje knjige Devitt, 2009. V drugem delu razpravljam o poddoločenosti in znanstvenem realizmu (prim. Devitt, 2009: 4. poglavje: razdelek 3.1 in Postskript).

Teze o poddoločenosti, ki nas tu zanimajo, trdijo, da ima teorija (prepričanje) tekmece, ki so v neke vrste ekvivalenčni relaciji s to teorijo glede določenih dokazil. Teze se razlikujejo glede na relacijo ekvivalence in dokazila. Včasih je relacija deduktivna, včasih pa razširjevalna (angl. ampliative); in včasih so dokazila dejanska dana dokazila, včasih pa gre za neke vrste možnih dokazil.

Poddoločenost ogrozi dve razsežnosti realizma. »Dimenzija obstoja« *Zdravorazumskega Realizma* je v zavezanosti priznanju obstoja večine opazljivih bitnosti, kot so kamni, drevesa in mačke, in večine lastnosti, ki jih tem bitnostim pripisujeta znanost in zdravi razum. Idealisti, tradicionalni nasprotniki realistov, te dimenzije tipično niso zanikali; ali je vsaj niso odkrito zanikali. Kot odgovor na skepticizem so zanikali »razsežnost neodvisnosti.« Za nekatere idealiste so bitnosti, ki jih določi prva dimenzija, iz mentalnih enot, »idej« ali »čutnih podatkov« (angl. sense data) in tako niso zunanje duhu. V zadnjih časih so pod vplivom Kanta bolj običajni idealisti drugačne vrste. Za te idealiste bitnosti niso, v določenem smislu, »objektivne«: njihov obstoj in narava sta odvisna od kognitivnih dejavnosti in kapacitet naših duhov. *Realisti* zanikajo vsako takšno odvisnost. Odnose med našimi duhovi in temi bitnostmi izčrpajo običajne vzročne interakcije, ki jih običajni ljudje že dolgo poznamo: mečemo kamne, sadimo drevesa, brcamo mačke in tako dalje. Veliko bi lahko še dodali, s čimer bi lahko te doktrine bolj natančno opredelili, in to sem storil drugje.³ Ampak te definicije bodo za naše namene zadoščale.

Oglejmo si zdaj vprašanje, ali ima poddoločenost kakršnekoli posledice za *Zdravorazumski Realizem*.

2. Ekstremni skepticizem

V *Prvi meditaciji* Descartes na slaven način dvomi v dokazila svojih čutil. Ta dvom lahko opazujemo kot argument iz poddoločenosti. Descartes je prepričan, da sedi ob ognju pred kaminom. A morda je žrtev iluzije, morda sanja, morda ga vara zli demon. Zdi se, da obstaja vrsta alternativnih hipotez Descartesovemu prepričanju, ki so vsa enakovredno združljive z dokazili, ki so mu na voljo: njegovo prepričanje je poddoločeno s čutnimi dokazali.

To je prvi korak v argumentu za ekstremni skepticizem. Za podporo tej poddoločenosti ni potrebno, da si zamišljamo zle demone in podobno: podpirajo jo naše psihološke in nevropsihološke teorije zaznave. Vzemimo tale primer: pogledam pred sebe in tvorim prepričanje, da je tam mačka. Znanstveno pojasnilo tega je približno takšno: mačka odbija svetlobne valove, ki stimulirajo mrežnico in pov-

³ Devitt 1991, 1997, 1999. Moje definicije so neobičajne, ker niso in se niti ne zdijo, da bi bile semantične. Dokazujem, da je zelo pomembno, da razločimo metafizično doktrino realizma od katerekoli semantične doktrine.

zročijo, da se sprožijo senzorični nevroni, kar vodi do mojega prepričanja. Znanstveno pojasnilo pa nam iz vrste razlogov pove tudi, da mačka ni nujna za prepričanje. Mačka ni nujna za valove svetlobe, ki zadenejo mrežnico: valove bi lahko povzročilo kaj drugega. Valovi svetlobe niso nujni za stimulus – do stimulusa lahko vodijo tudi drugačni načini. Na podoben način stimulus ni nujen za to, da se sprožijo nevroni in sprožitve nevronov niso nujne za prepričanje. Prepričanje ima vrsto tekmecev, rivalskih prepričanj, ki so združljiva s čutnimi dokazili.

Naj bodo takšna prepričanja kot je moje in Descartesovo – prepričanja o zunanjem okolju, ki jih povzroči zaznava – »opazovalna prepričanja.« Zdi se, da smo utemeljili naslednjo osnovno tezo o poddoločenosti:

D1 Za vsako opazovalno prepričanje obstajajo rivalska prepričanja, ki so enakovredno združljiva z dejanskimi čutnimi dokazili za to prepričanje.⁴

D1 potrebuje nekaj pojasnil. Kaj, natanko, so »čutna dokazila«? Lahko bi rekli, da gre za čutna izkustva sama, a potem ni jasno, kaj naj bi pomenilo, da so opazovalna prepričanja »združljiva« z dokazili. Če domnevamo, da so zaznavna izkustva proizvedla prepričanja o idejah ali čutnih podatkih, potem bi lahko vzeli prepričanja o njih za čutna dokazila; npr. prepričanje, da je čutni podatek, ki ga zdaj zaznavam, podoben mački. A ta domneva je v najboljšem primeru sporna. Lahko smo bolj ontološko previdni in privzamemo, da so čutna dokazila prepričanja, ki jih izzove zaznavno izkustvo, o tem, kako se mi stvari zdijo (brez zavezanosti mentalnim entitetam); npr. prepričanje, da se mi zdi, da je pred mano mačka. Potem lahko razumemo D1, kot da trdi, da je to prepričanje logično združljivo ne le s prepričanjem, da je pred mano mačka, ampak tudi z mnogimi drugimi prepričanji. To pa je zagotovo res.

Zdaj naredimo drugi korak v argumentu ekstremnega skeptika. Glede na D1, kako je lahko opazovalno prepričanje upravičeno? Na kakšni osnovi lahko izločimo rivalska prepričanja, ki so enakovredno združljiva z dokazili? Skeptikovo stališče je, da takšne osnove ni, zato izpelje zaskrbljujočo epistemološko tezo:

R1 Za vsako opazovalno prepričanje obstajajo rivalska prepričanja, ki so enakovredno podprta z dejanskimi čutnimi dokazili za to prepričanje.⁵

D1 govori o *deduktivni* relaciji *logične združljivosti* med čutnimi dokazili in opazovalnimi prepričanji, zato 'D' v imenu. R1 pa je mnogo močnejša teza o poddoločenosti, saj zadeva *razširitveno* (ojačitveno, angl. *ampliative*) relacijo epistemske podpore med čutnimi dokazili in opazovalnimi prepričanji (zato 'R' v

⁴ Teza zadeva dejanska dana dokazila. Veliko močnejše teze o poddoločenosti zadevajo zgolj možna dokazila.

⁵ Quine misli, da je to verjetno, celo glede na vsa čutna dokazila, ki jih bomo kadarkoli imeli, glede na vse »človekove površinske dražljaje do večnosti« (Quine, 1960: 23).

imenu).⁶ Če je teza R1 pravilna, tedaj celo razširitveni sklepanji, kot sta indukcija in abdukcija (sklepanje na najboljše pojasnilo), ne nudita osnove za to, da bi dajali prednost določnemu opazovalnemu prepričanju pred mnogimi drugimi alternativnimi hipotezami. Prav res, skeptik dvomi v vsako takšno sklepanje. Vsa naša opazovalna prepričanja o kamnih, drevesih, mačkah ipd. so neupravičena. *Zdravorazumski Realizem* moramo opustiti.

Denimo, da najdemo nek način, kako zavrniti R1 in upravičiti opazovalna prepričanja. Še vedno nas čaka nekaj dela, če se hočemo ubraniti ekstremnega skepticizma. Radi bi se premaknili od opazovalnih prepričanj do posameznih prepričanj o neopazljivih predmetih in splošnih prepričanj o takšnih predmetih. Če vzamem dolgočasen, a znan primer, premaknili bi se radi od dokazil o mnogih opazovanih krokarjih, ki so bili vsi črni, do prepričanja, da je Oskar, neopazovani krokar, črn, prav res, do "teorije," da so vsi krokarji črni. Skeptična tradicija nas zopet sooči s problemom poddoločenosti:

D2a Za vsako teorijo obstajajo rivalske teorije, ki so enakovredno združljive z dejansko danimi opazovalnimi dokazili za to teorijo.

To se zdi nedvomno. Naša dokazila o mnogih opazovanih krokarjev so združljiva ne le s teorijo, da so vsi krokarji črni, ampak tudi s teorijo, da so vsi krokarji črni, razen tistih na otoku X, ki ga še nismo raziskali. S tem je povezana še ena teza o poddoločenosti, ki prav tako povzroča težave:

D2b Za vsako teorijo obstajajo rivalske teorije, iz katerih sledijo enaka dejansko dana opazovalna dokazila.

Tako iz teorije, po kateri so vsi krokarji črni, kot iz teorije, da so vsi krokarji, razen tistih na otoku X, sledijo vsa naša dokazila o opazovanih krokarjev.

Te teze o deduktivni poddoločenosti so prvi korak v argumentu ekstremnega skepticizma. V naslednjem koraku še enkrat izpelje razširitveno tezo. Glede na te deduktivne teze, kako lahko neko teorijo sploh upravičimo? S tem pride do naslednje zaskrbljujoče epistemološke teze:

R2 Za vsako teorijo obstajajo rivalske teorije, ki so enakovredno podprte z dejanskimi danimi opazovalnimi dokazili za to teorijo.

Po tej tezi razširitvene poddoločenosti dana teorija nima boljše epistemske podpore od nekaterih svojih rivalov.⁷ Naša splošna opazovalna prepričanja o kamnih,

⁶ Larry Laudan poudarja pomen razlike med deduktivnim in razširitvenim v svoji zelo uporabni razpravi o tezi poddoločenosti (Laudan, 1996: 2. poglavje).

⁷ Laudan to imenuje "teza o ne-edinstvenosti." Močnejša teza, "teza egalitarnosti," trdi, da teorija nima boljše epistemske podpore od poljubne rivalske teorije. Na žalost je precej prepričljiv v pripisovanju te teze Quinu, Thomasu Kuhnu in Mary Hesse (Laudan, 1996: 33–43).

drevesih, mačkah in podobnem so neupravičena. Zopet sledi, da moramo opustiti *Realizem*.

Opazimo lahko naslednji vzorec skeptičnega argumenta:

Deduktivna poddoločenost → razširitvena poddoločenost → antirealizem

Morda bi lahko ugovarjali, da v svoji razpravi nisem pravičen do skepticizma, saj privzemam, da je skeptik *zavezan* tezama R1 in R2. Previdni skeptik bi se temu, tako kot skoraj vsi drugi, izognil in enostavno preložil breme dokazovanja na anti-skeptika, ki naj ovrže R1 in R2. Mislim, da je to dober ugovor, a na koncu (6. razdelek) bomo videli, da ni nobene razlike glede tega, ali je skeptik zavezana tema tezama ali ne. Zaenkrat pa bom zaradi enostavnosti privzel, da skeptik takšno zavezanost sprejema.

3. Odgovori "Prve Filozofije"

Lahko bi sprejeli sklepanji na R1 in R2 ter se odpovedali védenju o svetu: ne vemo, kaj sploh obstaja in kakšno to je. S tem se odpovemo eksistencialni razsežnosti *Realizma*, kar je zelo nepriljučna možnost. Tradicionalni odgovori "Prve Filozofije" so bili drugačni.

En odgovor je bil v iskanju bolj osnovnega področja spoznanja, kot so (kar jaz imenujem) opazovalna prepričanja, področja, ki ni podvrženo skeptičnemu dvomu in bi lahko služilo kot osnova za vse ali večino trditev o spoznanju. Takšno osnovo so našli v čutnih dokazilih za naša opazovalna prepričanja: mislili so, da imamo nedvomno védenje o naših lastnih idejah (čutnih podatkih); to spoznanje ni bilo poddoločeno. Četudi sprejmemo to zelo dvomljivo trditev, moramo še vedno priti od te osnove do spoznanj o svetu kamnov, dreves, mačk in podobnega in s tem zavrniti R1 in R2. Ko so poskušali rešiti ta problem, so se fundacionalisti skoraj vedno odpovedali stališču, da obstaja svet zunaj duha, s čimer so se odpovedali neodvisnosti kot drugi razsežnosti *Realizma*. Mislili so, da samo, če neka-ko konstituiramo svet iz idej, lahko upamo, da bomo rešili spoznanje o svetu. *Realizem* pušča »vrzel« med našimi idejami in svetom, zaradi katere védenje o svetu ni mogoče. Idealizem vrzel zapolni tako, da svet postavi znotraj duha.

Druga možnost, ki je dandanes veliko bolj popularna, je prav tako idealistična. Tezi R1 in R2 skuša zavreči tako, da obravnava svet kot delno konstituiran s strani duha – pojmov, teorij ali jezikov. Svet lahko spoznamo, ker ga delno soustvarjamo. Na ta način zopet opustimo neodvisnost kot razsežnost *Realizma*.⁸

⁸ Prim. Kuhn 1962 (o tem pa Hoyningen-Huene, 1993); Feyerabend, 1975, 1981; Goodman, 1978; Putnam, 1981; Latour in Woolgar, 1986.

Cena za ohranitev védenja pred grožnjo poddoločenosti in skepticizma je bila tipično idealistična metafizika te ali one vrste. Četudi bi bili pripravljeni plačati ceno za tako bizarno metafiziko, ti odgovori ne bi bili preveč prepričljivi. Čeprav Prva filozofija želi vzeti skepticizem zares in s tem sprejeti zelo zahtevna skeptična merila za racionalno prepričanje, se pogosti zdi, da teh meril ne dosega: predpostavlja tisto, česar noben skeptik, ki da kaj nase, ne bi dopustil (npr. nedvomno spoznanje idej). Tako se zdi, da tudi z idealistično metafiziko še vedno nimamo spoznanja, ki ga želimo. To sem dokazoval, proti idealizmu, v svojih drugih delih (1984, 1991, 1997, 1999 in 2001).

Soočeni smo z izbiro med skepticizmom in idealizmom. Gotovo je nekaj hudo narobe. Čas je, da spet razmislimo. Najprej bom predstavil moorovski odgovor na skeptikov izziv, potem pa še naturalistični.

4. Moorovski odgovor

Izvor katastrofe sta tezi R1 in R2, zaradi katerih je *Zdravorazumski Realizem* nevzdržen: dvomili naj bi v svoja zdravorazumska prepričanja o zunanjem svetu. A zakaj bi sploh sprejeli ti skeptični tezi? Koliko naj bi sploh zaupali stališču, ki zanika *Realizem*? *Realizem* je privlačna doktrina, v katero so zunaj intelektualnih krogov skoraj vsi prepričani. Že od zgodnje dobe dalje smo prepričani, da predmeti, kot so kamni, mačke in drevesa obstajajo. Še več, prepričani smo, da ti predmeti obstajajo tudi, ko jih ne zaznavamo ter da njihov obstoj ni odvisen od naših prepričanj ali česarkoli mentalnega. Naše vsakodnevno izkustvo potrjuje ta *Realizem* o običajnih predmetih. Gre za nekaj osrednjega v našem celotnem pogledu na svet, za jedro zdravega razuma. Primerna je moorovska poanta: *Realizem* je mnogo bolj čvrsto osnovan kot pa epistemološki tezi R1 in R2, ki naj bi ga spodkopali. V argumentu smo začeli na napačnem mestu: namesto da uporabimo R1 in R2 kot dokazili proti *Realizmu*, bi morali uporabiti *Realizem* kot dokazilo proti R1 in R2. Morali bi, kot rad poudarim, »postaviti metafiziko na prvo mesto.«

Descartes nas posadi v naslanjač in nas pozove, da začnemo tako, da se odpovemo vsakršnemu védenju v našem duhu in se lotimo epistemologije. Moorovec nas postavi v naslanjač in predlaga, da začnemo s presojo o dokazilih za *Realizem*. Ko to naredimo, se moramo odločno odpovedati temu, da bi *teoretizirali o standardih* dobrih in slabih dokazil, saj je prav ta epistemološka pot vodila v katastrofo: enostavno uporabimo naša običajna merila za to, kaj šteje kot dokazilo, prav tako kot smo to domnevno storili v otroštvu, ko smo prvič postali *Realisti*.⁹ Ko enkrat to

⁹ V razdelku 5.7 (Devitt, 1991) v bistvu to naredim (a ne poudarjam, da neodvisnost sveta potrjuje naše vsakodnevno izkustvo).

naredimo, se spet vrnemo k tezama R1 in R2. V presoji o teh dveh tezah se nimamo na kaj opreti, razen na skeptični argument, ki ti dve tezi postavlja nasproti *Realizmu*. Vprašamo se: ali je bolj verjetno, da sta neresnični ti dve tezi ali *Realizem*? Ali je bolj verjetno, da je neka napaka v skeptičnem argumentu, kot pa da, v nasprotju s tem, kar smo ves čas domnevali, nimamo védenja o zunanjem svetu? Moorovec na ti vprašanji odgovori z odločnim "Da!"

5. Naturalistični odgovor

Na kaj se sploh lahko opremo v presoji tez R1 in R2? R1 ne *sledi* iz D1 in R2 ne *sledi* iz D2a in D2b. Kje lahko najdemo kaka dodatna dokazila? Po mnenju Prve Filozofije ne pri empirični znanosti, saj ekstremni kartezijanski skeptik dvomi tudi v znanost. Dokazila morajo biti neke ne-empirične vrste. Različna idealistična stališča, ki zavračajo tezi R1 in R2, naj bi bila zato, tako kot matematika in logika, spoznana *a priori*. Apriorni pristop je bistvo Prve filozofije in njenega odgovora na poddoločenost. Prvi Filozofi razmišljajo v udobju naslanjača in se odločajo tem, kakšno *mora* biti spoznanje in iz tega izpeljejo, kakšen *mora* biti svet. Če bi bil svet tak, kot pravi *Realist* da je, potem ga ne bi mogli spoznati. Toda tipično mislimo, da zagotovo vemo, kakšen je svet. Zato *Realist* ne more imeti prav.

Že moorovski odgovor sam po sebi postavlja takšne argumente pod vprašaj. Glede na moč realizma se enostavno ne zdi plavzibilno, da bi *a priori* lahko vedeli nekaj, kar bi ga ovrglo, pa naj bosta to skeptikovi tezi R1 in R2 ali pa idealistični odgovor na ti dve tezi. Toda moorovski odgovor seveda ni zadosten. Bolj se moramo potruditi in to tudi lahko naredimo. Očitno ne bi mogli imeti *a priori* spoznanja, ki bi ogrožalo realizem, če sploh ne bi mogli imeti kakršnegakoli *spoznanja a priori*. Po quinovskem naturalizmu ga ne bi mogli imeti: *spoznanja a priori sploh ni*. Obstaja samo en način spoznanja, empirični način je osnova znanosti (kakršenkoli že ta način je), po Quinovi nazorni prisposodbi mreža prepričanj nima šivov.¹⁰ Tako ne moremo poznati tez R1 in R2 *a priori*, saj ničesar ne moremo spoznati *a priori* (Devitt, 1996, 1998, 2005a, b, in 2009b).

Tezi R1 in R2 si moramo ogledati iz naturalistične perspektive.

6. Naturalizem in argumenti za poddoločenost

Naturalizem je vseobsežna epistemološka doktrina, po kateri je edini način, kako lahko *karkoli* spoznamo, empirični način znanosti: za vsako področje spoznanja x,

¹⁰ Prim. posebej Quine 1952: str. xi–xvii in Quine 1961: str. 42–46. Quine uporablja izraz 'naturalizem' kot ime za to epistemološko doktrino. Drugi uporabljajo ta izraz kot oznako reduktivne metafizične doktrine, recimo fizikalizma.

naturalizirani *x*. Če gre za fiziko, potem je to naturalizirana fizika, če je področje biologija, potem dobimo naturalizirano biologijo in če gre za epistemologijo, potem dobimo naturalizirano epistemologijo. Vsakdo je prepričan v naturalizirano fiziko. Vsakdo, razen nekaterih neprosvetljenih kreacionistov v krajih kot je Kansas, je prepričan v naturalizirano biologijo. Toda tisti, ki sodijo v tradicijo Prve Filozofije, ne verjamejo v naturalizirano epistemologijo. Radikalna posledica naturalizma je, da postane filozofija, vključno z epistemologijo, nadaljevanje znanosti.

Iz te naturalistične perspektive problematični epistemološki tezi R1 in R2 nimata nobenega posebnega statusa. Presojati ju moramo empirično, v nasprotju z domnevami Prve Filozofije, saj ni nobenega drugačnega načina, kako bi o teh tezah presojali. Kot empirični tezi se v podpori s strani dokazil ne moreta primerjati z našimi pogledi na kamne, drevesa, mačke in podobno. Izkušstvo nas je naučilo veliko o predmetih te vrste, zelo malo pa o tem, kako jih spoznamo. Zato je epistemologija enostavno napačno mesto za začetek argumenta: gre za eno najšibkejših niti v mreži prepričanj (prim. Quinovo slikovito podobo Neurathovega čolna). Namesto tega bi morali začeti z empirično metafiziko in jo uporabiti kot osnovo za naturalizirano epistemologijo, kot osnovo za naše empirično preučevanje tega, kaj lahko vemo in kako lahko to vemo. Namesto tradicionalnega vzorca argumenta, ki ga uprimerja argument iz nedoločenosti proti Realizmu:

A priori epistemologija $\rightarrow$ *a priori* metafizika,

bi morali slediti vzorcu:

Empirična metafizika $\rightarrow$ empirična epistemologija.

Argumenti iz poddoločenosti ne le da uporabljajo napačno metodologijo, ampak tudi nadaljujejo v napačni smeri.

Če nadaljujemo v pravi smeri, začnemo z metafiziko. *Realizem* je potem nezaustrajljiv. Prav zares, nobenega tekmeca nima, ki bi ga morali vzeti resno.¹¹ Potem se obrnemo k naturalizirani epistemologiji. Zadeva je zelo težavna. No, ker je *Realizem* zagotovljen, že vemo, da sta R1 in R2 napačni tezi. A lahko gremo še naprej. Iz znanstvene prakse je jasno, da smo upravičeni, kljub D1, odpisati neplavzibilne teze kot je tista o zlem demonu in da smo običajno upravičeni, kljub ekvivalenci med dano teorijo in nekaterimi njenimi teknicami po D2a in D2b, dati prednost dani teoriji pred njenimi teknicami; upravičeni smo verjeti, denimo, da so vsi krokarji črni. Epistemski standardi, implicitni v znanstveni praksi, nas v tem jasno upravičujejo. Seveda bi radi vedeli, kakšni so ti standardi, a se je izka-

¹¹ V Devitt, 1991, razdelek 5.9 pokažem na težave, če poskušamo argumentirati za antirealizem iz naturalistične perspektive.

zalo, da jih je notorično težko eksplicirati. Kljub temu nedvomno velja da, kakršnikoli že ti standardi so, iz njih sledijo navedena upravičenja.

Končno moramo obravnavati še ugovor iz drugega razdelka. Iz udobja smo privzeli, da je skeptik *zavezan* R1 in R2. Ugovor je bil, da s tem skeptiku delamo krivico. Previdni skeptik bi dvomil v ti epistemski tezi, tako kot v vse druge substancialne teze. Navsezadnje *gre* za skeptika. Ker ni zavezan tem tezam, ni zavezan niti temu, da jih poznamo *a priori*. Kakšna je potem narava skeptikovega izziva *Realizmu*? Breme dokaza prevali na *Realista*, ta naj upraviči, zakaj zavrača R1 in R2. Skeptik ne trdi takoj z vso ostrino, da so razširitvena sklepanja slaba in s tem zagovarja skeptična merila upravičenja. Enostavno opozori na epistemske standarde, ki vodijo do R1 in R2, in se sprašuje, s kakšnim upravičenjem izključimo te standarde v prid *Realistovih* alternativ, ki zavračajo R1 in R2.

Iz naše naturalistične perspektive na izziv previdnega skeptika ni nič težje odgovoriti kot na izziv neprevidnega skeptika. Predstavil sem natanko tisto, kar hoče previdni skeptik: ugovor tezama R1 in R2 in vsakemu epistemskemu standardu, ki bi ju podpiral. Po eni strani proti tezama govori teža argumentov za *Realizem*. Na drugi strani proti tezama govori znanstvena praksa. In ta praksa je edino, kar moramo upoštevati v presoji epistemskih standardov, saj ni spoznanja *a priori*. Ta praksa podpira rabo razširitvenih sklepanj v izbiri določene teorije med mnogimi, če ne že vsemi, rivalskimi teorijami. Včasih se seveda zgodi, da teorija naleti na tekmico, ki je na tak način ne moremo izločiti, ne drži pa, da vse teorije vedno naletijo na take rivale. *Zdravorazumskega realizma* poddoločenost, ki še preostane, ne ogroža.

7. Sklep

Obravnavali smo tezi poddoločenosti R1 in R2, ki ju zagovarja ekstremni skeptik. Če bi bili tezi resnični, bi govorili proti kakršnemukoli spoznanju in s tem spodkopali *Zdravi razum* in *Znanstveni realizem*. Tradicionalni odgovori Prve filozofije tem tezam temeljijo na spoznanju *a priori*. Drugje sem dokazoval, da takšnega spoznanja ni. In četudi bi bilo, ti tradicionalni odgovori težijo k temu, da vključijo bizarno metafiziko in so tudi drugače nezadovoljivi. Namesto tega vztrajam pri naturalističnem odgovoru, ki daje prednost metafiziki pred epistemologijo. Če nadaljujemo v pravi smeri, začnemo z metafiziko. *Realizem* je potem nezaustavljiv in že sam po sebi kaže, da morata biti tezi R1 in R2 napačni. Še več kot to, epistemski standardi, ki so implicitni v znanosti, govorijo proti tema tezama in s tem proti ekstremnemu skepticizmu.

Literatura

- Devitt, M. (1991). *Realism and Truth* (2. izdaja). Oxford: Basil Blackwell. Prva izdaja 1984.
- Devitt, M. (1996). *Coming to our Senses: A Naturalistic Defense of Semantic Localism*. New York: Cambridge University Press.
- Devitt, M. (1997). "Afterword" v *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press
- Devitt, M. (1998). "Naturalism and the A Priori". *Philosophical Studies*, 92: 45–65.
- Devitt, M. (1999). "A Naturalistic Defense of Realism". V Hales (ed.), *Metaphysics: Contemporary Readings*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 90–103.
- Devitt, M. (2001). "The Metaphysics of Truth". V Lynch, M. (ed.). *The Nature of Truth*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 579–611.
- Devitt, M. (2002). "Underdetermination and Realism". V Sosa, E. in Villanueva, E. (eds.). *Realism and Relativism: Philosophical Issues 12*, 2002. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 26–50.
- Devitt, M. (2005a). "There is No A Priori". V Sosa, E., Steup, M. eds. 2005. *Contemporary Debates in Epistemology*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 105–15.
- Devitt, M. (2005b). "Reply to Bonjour". V Sosa, E., Steup, M. eds. 2005. *Contemporary Debates in Epistemology*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 118–20.
- Devitt, M. (2009). *Putting Metaphysics First: Essays on Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Devitt, M. (2009b). "No Place for the A Priori". V Shaffer, J. M., Veber, M. (eds.). *New Perspectives on A Priori Knowledge and Naturalism*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Feyerabend, P. K. (1975). *Against Method*. London: New Left Books.
- Feyerabend, P. K. (1981). *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Hesse, M. (1967). "Laws and Theories". V Edwards, P. (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.
- Hoyningen-Huene, P. (1993). *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Latour, B., Woolgar, S. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. (2. izdaja.) Princeton: Princeton University Press. (1. izdaja 1979.)
- Laudan, L. (1996). *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method and Evidence*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W.V.O. (1952). *Methods of Logic*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Quine, W.V.O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Quine, W.V.O. (1961). *From a Logical Point of View*. (2. izdaja.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (1. izdaja 1953).

Vojko Strahovnik

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani

Metafizični monizem, izjave o množtvu in zmerna teorija zmote

V članku se ukvarjam z odnosom med metafizičnim monizmom in teorijo zmote. Če prvega razumemo kot tezo, da obstaja ena sama stvar (monizem glede obstoja), se hitro vzpostavi vprašanje, kaj na podlagi tega sledi za naše vsakdanje izjave, ki svet opisujejo kot množstvo stvari. V zgodovini filozofije se je tega vprašanja prvi dotaknil Parmenid v svoji razpravi oziroma pesnitvi o resnici in videzu ter utvari. Moj predmet preučevanja sicer ne bo ustreznost takšne razlage Parmenidovih fragmentov in njegove filozofske misli, ampak sodobna oblika monizma obstoja, ki jo zagovarjata Terry Horgan in Matjaž Potrč. Po kratki zastavitvi tega stališča, si zastavim vprašanje, ali lahko kot eno izmed posledic takšnega stališča razumemo razlago običajnih prepričanj o množtvu kot sistematično zmotnih oziroma kot obliko teorije zmote. Izkaže se, da tak monizem ne pristane v teoriji zmote, saj ima načine, kako pojasniti resničnost oziroma neresničnost takšnih običajnih prepričanj. Ob koncu zato to stališče soočim z novim izzivom, ki ga predstavlja tako imenovana zmerna teorija zmote. Pri standardni teoriji zmote imamo opravka z zmotnimi oziroma neresničnimi prepričanji iz določene domene (npr. pri moralni teoriji zmote so to moralna prepričanja oziroma moralne sodbe), zmerna teorija zmote pa te zmote ne pripiše neposredno tem prepričanjem, ampak drugim prepričanjem, ki spremljajo prvotna prepričanja (le-ta niso nujno zmotna). Za ponazoritev izziva kratko predstavim Hägerströmovo zmerno teorijo zmote, ob koncu pa ta izziv zastavim metafizičnemu monizmu.

Ključne besede: metafizika, monizem, obstoj, resnica, zmota, teorija zmote.

0. Uvod

Osrednja tema članka je odnos med metafizičnim monizmom in teorijo zmote. Kot tezo o monizmu glede obstoja lahko prvega razumemo kot stališče, da obstaja ena sama stvar oziroma natanko en sam konkreten predmet (Schaffer, 2014). Če pristajamo na takšno stališče, se odpre vprašanje, kako lahko potem razumemo resničnost naših običajnih, vsakdanjih prepričanj ali izjav o svetu, ki se običajno nanašajo na množstvo stvari (npr. »Na mizi pred menoj so tri jabolka.«, »Ivan Cankar je avtor kratkega romana Na klancu.«, »Univerzo v Ljubljani sestavlja triindvajset fakultet in tri umetniške akademije.« ipd.). En odgovor, ki se ponuja, je

ta, da takšen vsakdanji govor kot govor o množtvu označimo kot sistematično zmoten. To bi pomenilo pristati na teorijo zmote glede običajnega govora.

V zgodovini filozofske misli se podobno stališče pogosto pripisuje Parmenidu. Pri Parmenidu (2012) in njegovemu monizmu namreč najdemo tako tezo o obstoju ene same stvari, ki nima delov ter je nespremenljiva, negibljiva, neminljiva itd., kakor tudi stališče o razliki med resnico in varljivim videzom, pri čemer je slednjega povezoval z našimi običajnimi prepričanji oziroma »mnenji smrtnikov«, ki nam v svetu kažejo množstvo in spreminjanje. Eno izmed možnih razlagalnih gledišč bi bilo to, ki tej drugi poti »spoznavanja« pripisuje sistematično zmotnost, kar bi pomenilo sprejemanje teorije zmote za to domeno. Moj predmet preučevanja sicer ne bo smiselnost ali ustreznost takšne razlage Parmenidove filozofske misli (prim. Owen, 1960), saj to presega okvir tega prispevka, zato se bom obrnil k sodobni različici metafizičnega monizma, kjer je razlagalnih težav glede njegovih glavnih izhodišč precej manj.

V nadaljevanju sem bom naprej posvetil sodobni različici metafizičnega monizma. Le-to zagovarjata Terry Horgan in Matjaž Potrč (2000; 2008), in sicer v kontekstu zagovora tako imenovane varčne ontologije. Ta v grobem sestoji iz dveh tez, izmed katerih je prva teza metafizičnega realizma, da obstaja od misli in jezika neodvisen svet. Druga teza pa je omejevalna teza izpopolnjene zdravorazumske ontologije in trdi, da pravilna ontologija izključuje večino bitnosti oziroma predmetov, ki jih postavljata naša vsakdanja misel in jezik, hkrati pa tudi postavke razvitih znanstvenih teorij (Horgan in Potrč, 2008: 69). S to slednjo tezo imata v mislih tudi predmete, kot so miza, jabolko, roman, univerza, fakulteta itd., ki nastopajo v zgornjih primerih vsakdanjih prepričanj. Zato se tudi za to stališče postavlja vprašanje, ali ne zapade teoriji zmote. Avtorja sama sicer takšno razlago zavračata in izpostavita, na kakšen način moramo razumeti vsakdanji govor. Pomagata si s teorijo resnice kot posredne korespondence in širšim okvirom kontekstualne semantike.

Vendar je takšna obramba uperjena le zoper obtožbo skrajne oz. običajne teorije zmote. V zadnjih letih se je poleg tega tradicionalnega pogleda na teorijo zmote oblikovalo še pojmovanje zmerne teorije zmote (Olson, 2014; Strahovnik, 2015: 136–139), ki predstavlja nov izziv metafizičnemu monizmu. Pri standardni teoriji zmote imamo opravka z zmotnimi oziroma neresničnimi prepričanji iz določene domene (npr. pri moralni teoriji zmote so to moralna prepričanja oziroma moralne sodbe), zmerna teorija zmote pa te zmote ne pripíše neposredno tem prepričanjem, ampak drugim prepričanjem, ki spremljajo prvotna prepričanja (le-ta niso nujno zmotna).

Sestavek bo sledil naslednji strukturi. V prvem razdelku predstavim omenjeno sodobno različico metafizičnega monizma, tako da orišem njegove osrednje teze in ga dopolnim s spremljajočimi stališči glede narave resnice. Nato (§2) pridem na vprašanje teorije zmote glede izjav o množtvu. Izpostavim strategijo, s katero

se zadevna različica monizma ubrani pred obtožbo stroge ali skrajne teorije zmote. V tretjem razdelku uvedem pojem zmerne teorije zmote, in sicer jo najprej prikažem na primeru moralnih sodb, kasneje pa jo podam v bolj splošni obliki. V zaključnem razdelku (§4) to obliko postavim kot nov izziv za metafizični monizem.

1. Metafizični monizem in varčna ontologija

Metafizični monizem – kakor ga zagovarjata Horgan in Potrč – je del širšega zagovora metafizičnega stališča varčnosti oziroma varčnega realizma (angl. *austere realism*), ki se v imenu urejenosti in nenaključnosti ontologije odreče nekaterim bitnostim, ki jih postavljata npr. zdrav razum in znanost. Pri varčni ontologiji tako ne gre nujno za metafizični ali ontološki monizem ali pa za pristajanje na neko skrajno omejeno število bitnosti, katerim bi pripisali dejanski obstoj, pač pa ta pojem pokrije zelo široko paleto ontoloških stališč, ki se odpovedujejo vsaj nekaterim bitnostim, ki jih postavlja običajen govor ali pa posebni govori, npr. znanosti. Kot smo kratko že izpostavili v uvodu, to stališče opredeljujeta dve osrednji tezi varčne ontologije.

VO1/Metafizični realizem: Obstaja od misli in jezika neodvisen svet.

VO2/Prefinjena zdravorazumska ontologija: Pravilna ontologija izključuje mnoge bitnosti, ki jih vključujejo običajna, vsakdanja prepričanja in misel, hkrati pa izključuje tudi mnoge bitnosti, ki nastopajo v dognanih oblikah znanstvenih teorij (Horgan in Potrč, 2008: 69).

Njun zagovor takšne varčne ontologije sledi dialektiki razvoja preproste zdravorazumske ontologije, ki seveda začetno pristaja tako na obstoj od nas neodvisnega sveta, kakor tudi na bogato množstvo bitnosti v njem. Vendar pa metafizični razmisleki, ki sledijo iz samega zdravega razuma, napeljujejo na to, da je potrebno to bogastvo omejiti. Pri tem je ključen argument iz nejasnosti, ki ga tvorita dva glavna koraka. Prvi korak tvori pripoznanje, da bi bilo mnogo bitnosti, ki jih postavljata zdravi razum in znanost, nejasnih, in sicer tako z vidika njihovih prostorsko-časovnih meja, kakor tudi z vidika njihove sinhronne sestave. Zamislimo si lahko predmet, kot je na primer Šmarna gora. Kje natanko so meje in kaj jo tvori, je odprto vprašanje. Enako pa lahko zatrdimo za preostale primere, ki smo jih vzpostavili že zgoraj, torej za mizo, jabolko, roman, univerzo, fakulteto itd. Drugi korak tega argumenta pa je, da takšna ontološka nejasnost ni možna (Horgan in Potrč, 2008: 70).

Ključen je predvsem drugi korak oziroma načini, na katere ga zagovarjamo. Stališče varčne ontologije razume nejasnost kot t. i. brezmejnost (glej Potrč 1998; 2002). Ponazorimo jo lahko s paradoksom *sorites*. Glede na sklepalne korake so na začetku niza *sorites* stavki z eno resničnostno vrednostjo, npr. resnično, na

koncu pa z njej nasprotno resničnostjo, torej neresnično, hkrati pa ni nobenega jasnega mesta, kjer bi prišlo do preskoka od ene semantične vrednosti v drugo. Ta slednja teza je teza o brezmejnosti. Hkrati so v paradoks *sorites* vključena nezdržljiva statusna načela, ki jih lahko povzamemo na naslednji način: (i) zadostno majhne razlike ne štejejo oziroma ne naredijo razlike (glede semantične vrednosti), (ii) zadostno velike razlike štejejo oziroma vodijo do razlike (v semantičnih vrednostih), in (iii) ponavljajoče združevanje majhnih razlik pripelje do zadostno velikih razlik. Vzemimo primer kupa. Na eni strani imamo eno, dva, tri ... zrnca peska, ki niso kup, na drugi strani pa milijon zrnec peska, ki pa so kup. Zgoraj opisano brezmejnost obvladujeta dve pojmovni zahtevi, in sicer individualistična in kolektivistična. Individualistična zahteva terja, da mora poljuben zaporeden par v *sorites* nizu $\langle n, n+1 \rangle$ imeti enako semantično vrednost (resnično, neresnično, niti resnično niti neresnično, nedoločeno glede resničnosti ali neresničnosti ...) (Horgan, 1994: 173). Kolektivistična zahteva pa sledi celostnemu gledišču, ki zahteva, da ne more biti določenega kolektivnega pripisa semantične vrednosti za vse stavke v nizu *sorites*. Glede na izbrani primer torej prva zahteva, da na primer označbi 97-im in 98-im zrnцем peska kot kupu ne pripišemo različnih resničnostnih vrednosti. Druga pa zahteva, da tako 1 zrnec kot milijon zrnec ne moreta biti hkrati kup (ali ne-kup). Obeh teh zahtev seveda ne moremo hkrati izpolniti. Lahko jih v jeziku in misli sicer pragmatično presežemo. Horgan to situacijo razreši tako, da predlaga, naj kolektivne zahteve dominirajo nad individualnimi, in sicer na način, da jih hkrati ne ukinjajo. Na ta način lahko tako prilagodimo *sorites* in nejasnost. Ta pristop Horgan imenuje prevrednotenje (ang. *transvaluationism*) (glej Horgan 1994; 1998 in 2001). Ko pa je govora o tem, kaj obstaja in torej o možnosti ontološke nejasnosti, je seveda jasno, da svet kot takšen ne more zadostiti obema zahtevama, saj bi potem moral biti takšen. Kar pa seveda ni možno. Na podlagi tega argumenta iz nemožnosti ontološke nejasnosti lahko izpeljemo zgornjo tezo VO2, da nejasni predmeti oziroma nejasne bitnosti ne obstajajo oziroma jih ne moremo sprejeti kot del pravilne ontologije. Kot rečeno, pa to ne pomeni, da jih ni moč prilagoditi in obvladati znotraj našega jezika in misli. O pristopu k resničnosti izjav, ki je del tega paketa varčne ontologije, bom spregovoril nekoliko kasneje, še prej pa preidimo k argumentom, ki od varčne ontologije vodijo k zagovoru monizma.

Horgan in Potrč imenujeta svoje monistično stališče kot gmotni materializem oziroma kot »gmotizem« (angl. *blobjectivism*) ter ga predstavita kot tezo, da svet nima delov, hkrati pa ga je potrebno razumeti kot dinamično gmoto. Predstavljata ga dve tezi, ki ju lahko smiselno dodamo tezama varčne ontologije.

GO1/Močni monizem: Obstaja samo ena konkretna partikularija oziroma stvar in to je celotno vesolje (oziroma gmota).

GO2/Strukturna kompleksnost: Ta gmota je izjemno prostorsko-časovno strukturno kompleksna in izjemno lokalno spremenljiva, čeprav nima nobenih pristnih delov.

Ključ do zagovora takšnega stališča je ta, da Horgan in Potrč izpostavita niz primerjalnih prednosti, ki jih ima v primerjavi z ostalimi varčnimi ontologijami. Pri tem se osredotočita na tiste, ki izhodiščno sploh zadostijo dvema ključnima zahtevama. Eno izmed njih sem že izpostavil kot del zagovora teze VO2 oziroma prefinjene ali izpopolnjene zdravorazumske ontologije, in sicer je to zahteva, da v pravilno ontologijo ne vključimo nejasnih bitnosti. Druga zahteva pa je povezana s sprejemljivim odgovorom na posebno vprašanje sestavljenosti, ki ga poda van Inwagen (1990, 1993; Horgan, 1993). To posebno vprašanje sestavljenosti zadeva vprašanje, kdaj več bitnosti oziroma predmetov skupaj sestavlja (nov) predmet. Iz tega vprašanja lahko izpeljemo načelo oziroma zahtevo nenaključne sestavljenosti. Eden izmed možnih kandidatov bi bil odgovor, ki bi meril na stik med predmeti. Vendar bi to med drugim na primer pomenilo, da ko skodelico za čaj odložim na mizo ob mojem stolu, se s tem konstituira nov predmet [miza + skodelica]. Van Inwagen takšen predlog seveda zavrne, kakor tudi niz drugih možnih odgovorov, in na koncu pristane pri zagovoru, da glede na to, da je edini sprejemljiv odgovor na posebno vprašanje sestavljenosti, življenje (torej, da bitnosti skupaj tvorijo novo bitnost, ko tvorijo življenje), da je edina sprejemljiva ontologija ta, ki se zavezuje zgolj najmanjšim in nesestavljenim fizikalnim delcem in živim bitjem (van Inwagen 1990 in 1993). To je sicer na nek način varčna ontologija, a za Horgana in Potrča ne zadosti drugi izpostavljeni zahtevi, torej prepovedi ontološke nejasnosti. Živa bitja so kot kandidati namreč nejasne bitnosti. Tako Horgan in Potrč na koncu izbirata med tremi varčnimi ontologijami, to je med: (a) množtvom jasnih osnovnih delcev oziroma bitnosti, ki ne dovoljuje sestavljenosti, (b) množtvom jasnih osnovnih delcev oziroma bitnosti, ki dovoljuje neomejeno sestavljenost, v kolikor to, kar je sestavljeno, zadosti zahtevi nemožnosti nejasnosti in (c) monizmom oziroma gmotizmom (Horgan in Potrč 2008: 165–168). Izmed teh treh pa potem na podlagi dodatnih kriterijev (teoretske preprostosti, stopnje varčnosti) prednost dajeta gmotizmu (182–188). To pa na koncu koncev pomeni torej zagovor metafizičnega monizma in zanikanje obstoja mnoštva. V nadaljevanju bom raziskal, ali to hkrati pomeni tudi sprejemanje teorije zmote glede naših običajnih, vsakdanjih prepričanj, ki se nanašajo na mnoštvo, torej na skodelice, stole, jabolka, romane in univerze.

2. Teorija zmote in izjave o množtvu

Teorija zmote je stališče, ki za izbrano domeno naših izjav trdi, da je sistematično zmotna. Natančneje rečeno, zagovarjati teorijo zmote za posamično domeno oziroma področje razprave pomeni trditi, da so nesestavljeni trdilni stavki te razprave sistematično in brez izjeme neresnični oziroma zmotni (Strahovnik, 2008; 2016: 121–126). Vsaka takšna teorija zmote običajno pomeni torej precejšen odklik od zdravega razuma (ta običajno nekatere stavke v okviru izbrane domene sprejema kot resnične, druge pa kot neresnične), posledično pa mora takšna teorija pojasniti izvore te zmote in razloge za njegovo globoko ukoreninjenost. Ponazorimo jo lahko s preprostim primerom govora o flogistonu. Glede na to, da se je izkazalo, da takšna snov ne obstaja, so torej vse izjave o flogistonu sistematično zmotne, saj ni ničesar, na kar bi se nanašale. Še en poenostavljen primer, ki nam lahko pomaga razumeti to teorijo zmote, je razprava med vernikom in ateistom. Ateist običajno v tej razpravi zavzema stališče teorije zmote glede teističnih sodb, torej stališče, da vernikov govor sicer meri na Boga (z izjavami kot so npr. »Bog obstaja.«, »Bog je neskončno dober.«, »Boga je mogoče v polnosti spoznati zgolj z razumom.«), vendar je zaradi neobstoja Boga tak govor sistematično zmoten.

Teorijo zmote tvorita dva vidika, in sicer semantični in metafizični. Semantični vidik nadalje sestavljata dve tezi. Prva meri na to, da izjavam ali sodbam glede določene domene sploh lahko pripišemo resničnostno vrednost. Druga pa je teza, da so vse nesestavljene in trdilne izjave v tej domeni neresnične oziroma sistematično zmotne. Drugi vidik pa je metafizični, katerega srce predstavlja teza, o (ne)obstoju in statusu predmetov te domene, na katere te izjave ali sodbe merijo. Preplet teh dveh vidikov lahko ponazorim s kratkim orisom moralne teorije zmote oziroma teorije zmote za domeno moralnih izjav ali sodb. Moralna teorija zmote glede te domene trdi, da so vse nesestavljene trdilne izjave oziroma sodbe te domene sicer opisne, a neresnične oziroma zmotne. Sestavljata jo tako teza semantičnega kognitivizma kot moralnega irealizma. Glede na prvo, moralne izjave opisujejo od gledišča neodvisno moralno stvarnost, ocenjujemo jih lahko z vidika resničnosti in neresničnosti ter izražajo prepričanja. Druga teza, ki se tej pridruži, pa je zanikanje obstoja moralne stvarnosti (moralnih lastnosti in moralnih dejstev), na katere te izjave merijo oziroma teza moralnega realizma. Za vsako izmed teh tez moramo imeti sicer neodvisno podporo oziroma argumente (glej Strahovnik, 2016: 125–131). A če obe hkrati sprejemamo ter ju tako združimo, je rezultat teorija zmote. Z vidika naše običajne moralne misli je to vsekakor skrajna in neobičajna teza (vsaj kar se tiče moralnih izjav, enako pa lahko zatrdimo tudi glede izjav o običajnih predmetih oziroma vsakdanjih prepričanjih o množtvu). Zelo ne navadno bi bilo trditi, da so sodbe, kot so »Trpinčenje ljudi in krutost do otrok sta moralno napačni vrsti dejanj.«, »Obljuba nas moralno zavezuje, da jo izpolnimo.« ali »Pravičnost je pomembna vrlina družbenih institucij.«, neresnične sodbe. Običajno imamo namreč nekatere moralne izjave oziroma sodbe za resnične in ostale za neresnične. Ena izmed metaetičnih zahtev pri oblikovanju in obravnavi dolo-

čene moralne teorije je zahteva, da se mora sprejemljiva moralna teorija skladati z globoko ukoreninjenimi predpostavkami običajnega moralnega govora in moralne prakse (Timmons 1999, 12). Izbrana moralna teorija se mora na čim ustrežnejši način skladati z zdravorazumskimi intuicijami o moralnosti oziroma jih pojasniti na način, da jih bodisi v čim večji meri ohranja bodisi (če so te zmotne) pojasni, kaj so izvori njihove globoko zakoreninjene zmote in zakaj ta vztraja. To zahtevo lahko posplošimo na vsako vrsto teorije zmote. Vsak zagovornik teorije zmote mora predstaviti zelo dobre argumente, zakaj so vse izjave v določeni domeni zmotne, in pojasniti način, kako se je predpostavka o navidezni resničnosti nekatereh izmed njih ukoreninila v običajno našo misel.

Sedaj se lahko vrnemo k vprašanju metafizičnega monizma ter vsakdanjih izjav o množtvu. Zdi se, da prvi vodi v teorijo zmote, vsaj v kolikor pristaja na to, da gre pri naših običajnih prepričanjih oziroma izjavah za takšne izjave, ki so lahko resnične ali neresnične. Takšna teorija zmote pa bi vsekakor bila nezaželena posledica monizma. To priznavata tudi Horgan in Potrč, ko pravita, da

Četudi je radikalna teorija zmote še vedno možnost – to je pogled, ki pravi, da so številna prepričanja zdrave pameti (in znanosti) preprosto neresnična oziroma zmotna – jo je potrebno obravnavati kot skrajni izhod. Načeloma lahko zdravorazumsko razmišljanje privedemo do teorije zmote. [...] Toda najina privzeta domneva je, da je pogled radikalne zmote sam zmoten in da obstaja sprejemljiv in smiseln način za izboljšanje preprostega realizma, ki se izogiba pripisovanju sistematične zmote zdravemu razumu in znanosti. Eno je namreč, da zdravi razum zaide v zmoto, ko se prvič poglobljeno sprašuje o ontologiji in resničnosti, drugo pa, da bi samemu zdravemu razumu in znanosti pripisali tak status zmote. Privzeto stališče je, da temu ni tako ... (2008: 34–35)

Na kakšen način se torej metafizični monizem, kot ga zagovarjata Horgan in Potrč, lahko izogne teoriji zmote za običajno misel o množtvu. Da bi lahko odgovoril na to vprašanje, bom najprej kratko zarisal njuno razumevanje resnice.

Metafizični monizem je v zagovoru Horgana in Potrča (2008: 33–68) spet s posebno teorijo resnice, imenovano teorija posredne korespondence. Resničnost izjav ali misli je glede na to teorijo odvisna od sveta oziroma stanj stvari v njem in hkrati od semantičnih standardov, ki obvladujejo kontekst njihove zatrditve. Resničnost tako še vedno ostaja v ujemanju oziroma korespondenci med vsebinami stavkov ali misli in med svetom, ki pa jo sodoločajo tudi semantični standardi govora oziroma narave naše zavezanosti v izrečenem. Resnica je glede na postavko posredne korespondence pojmovana kot semantična pravilnost glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Resnica je tako na eni strani odvisna od kontekstualno spremenljivih semantičnih standardov pravilne zatrdljivosti, po drugi pa od sveta in razporeditve predmetov, lastnosti in stanj stvari v njem. Za razliko od teorij, ki pristajajo na postavko resnice kot neposre-

dne korespondence, lahko ob sprejemanju te teorije tako govorimo o resničnosti stavkov, ki delijo naslednje značilnosti: (i) imamo jih za neproblematično resnične, (ii) omenjajo oziroma kvantificirajo preko bitnosti, ki jih ni najti v varčni ontologiji, (iii) ni nobene očitne poti, kako bi te stavke prevedli v takšne, ki bi se lahko izognili zavezanosti tem problematičnim bitnostim in (iv) ni nobene sprejemljive poti, da bi te problematične bitnosti identificirali z neproblematičnimi. Takšna zastavitev je hkrati tudi pot, kako se lahko monizem izogne teoriji zmote, vendar moramo prej predstaviti še širši okvir tega predloga razumevanja resničnosti.

Horgan je ta pristop k resnici razvil v svojih dveh člankih »Psihologizem, semantika in ontologija« in »Resnica in ontologija« (1986a; 1986b) ter ga sprva imenoval semantika jezikovnih iger, kasneje pa psihologistična semantika in kontekstualna semantika (Horgan, 1991; Horgan in Timmons, 1993: 184). Kontekstualni semantiki kontrastno stališče je t. i. referenčna semantika, ki resnico pojmuje kot neposredno korespondenco. To pomeni, da predpostavlja pristne, atomarne in neposredne relacije med svetom na eni in jezikom in mislijo na drugi strani (Horgan, 1986a: 22–23). Če vzamemo stavek »Univerzo v Ljubljani sestavlja triindvajset fakultet in tri umetniške akademije.«, je takšno stališče zavezano obstoju predmetov, kot so univerze in fakultete. V nasprotnem stavek ni resničen. Razumevanje resnice kot posredne korespondence pa po drugi strani trdi, da je ta stavek (lahko) resničen ne glede na to, da varčna ali minimalna ontologija ne vključuje bitnosti, kot so univerze, in da nimamo dobrih kandidatov za zvedbo letih. Resnica v tem primeru ni odvisna od neposrednega odnosa ujemanja med posameznimi subpropozicionalnimi elementi stavka in točno določenimi predmeti ter lastnostmi v svetu.

Ta teorija razlikuje med dvema poglavitnima vrstama kontekstov našega izjavljanja. Včasih naš govor obvladujejo semantični standardi neposredne korespondence, vendar so ti semantično in ontološko »zahtevni« konteksti redki. Gre na primer za kontekste ontoloških razprav o pravilni ontologiji in nekatere druge metafizofske kontekste. Primeri takšnih stavkov bi bili npr.: »Svet nima pristnih delov.«, »Obstaja od jezika in misli neodvisen svet.« ali »Obstajajo osnovni delci in živa bitja.«. V večini primerov pa naš govor obvladujejo semantični standardi resnice kot posredne korespondence. V ta okvir moramo umestiti tudi naše primere izjav o jabolkah, mizah in univerzah. Tukaj imata Horgan in Potrč v mislih predvsem razliko v zavezanosti. Ko moj govor obvladujejo strogi standardi neposredne korespondence (npr. v kontekstu ontološke razprave), potem sem omenjenim bitnostim, na katere moje izjave ali misli referirajo, tudi ontološko zavezan. Na drugi strani, ko gre za posredno korespondenco, sem se subpropozicionalnim elementom izjav ali misli zavezal le referenčno oziroma ideološko (Horgan in Potrč, 2006; Horgan in Barnard, 2006). Čeprav mora za resničnost stavkov ali misli dejanski svet pripadati nizu možnih svetov, ki predstavljajo resničnostne pogoje za ta stavek oziroma za to misel, ni nujno, da posamični, kvantifikacijski in predi-

katni deli izjave ali misli merijo neposredno na predmete, lastnosti in relacije, ki sestavljajo izbrano ontologijo. Ob rob je tukaj potrebno dodati, da resnica kot posredna korespondenca ni nekakšna drugorazredna resnica oziroma da resnica kot neposredna korespondenca ni edina absolutna vrsta resnice. Resnica kot posredna korespondenca je pristna korespondenca. V naših izjavah pogosto merimo na predmete, ki jih varčna ontologija ne vključuje, pa vendar te izjave lahko razumemo kot resnične. Ne smemo namreč pozabiti, da – glede na to stališče – način, kako s svetom je, prispeva k resničnosti stavkov tudi pod manj strogimi standardi (svet mora »sodelovati« pri tem, da lahko izjavo, da so pred menoj na mizi tri jabolka, označim kot resnično, četudi jabolka in miza niso del ontološkega pohištva sveta).

Odgovor zadevne različice metafizičnega monizma na izziv glede možnosti teorije zmote je torej kontekstualističen pristop k resnici. Naš običajni govor oziroma naše običajne izjave obvladuje standard resnice kot posredne korespondence, kar na drugi strani pomeni, da te same izjave niti ne vsebujejo zadnje, ontološke zavezanosti tem bitnostim oz. na te bitnosti ne merijo neposredno. Ker takšne izjave torej ne vključujejo zahteve obstoja ter bitnosti, na katere se nanašajo, jim ne moremo pripisati radikalne in sistematične zmote (Horgan in Potrč, 2008: 88). To sicer ne pomeni, da se teoriji zmote izogne vsakršen metafizični monizem; različica, ki ne bi sprejemala takšnega razumevanja resnice, mora vztrajati pri sistematični zmotnosti izjav o mnoštvu. Vendar ima prva različica monizma pomembno teoretsko prednost, ki jo posebej izpostavita tudi Horgan in Potrč, saj ohranja intuitivno oziroma zdravorazumsko izhodišče, da so naše vsakdanje izjave o svetu okoli nas pogosto resnične in niso sistematično zmotne (2008: 113–114). Hkrati pa takšna rešitev ohranja naša prepričanja o mnoštvu kot pristna prepričanja ter jih ne poskuša razložiti v okviru kakršnih koli nepristnih zatrditev, kot so umisleki, fikcije, kvazizatrditve ali kaj podobnega.

3. Zmerna teorija zmote Axla Hägerströma

Že zgoraj sem primeroma kratko zarisal klasično moralno teorijo zmote, kot jo je oblikoval Mackie (1977), torej spoj kognitivizma (moralne sodbe so opisna prepričanja, ki vključujejo predpostavko objektivnosti ter od nas neodvisnega obstoja moralnih lastnosti in dejstev) in moralnega irealizma (zanikanje obstoja prav takšnih moralnih lastnosti in dejstev). To privede do zaključka, da so naše moralne sodbe prvega reda sistematično zmotne oziroma neresnične. Poleg te močne oziroma tradicionalne teorije zmote pa lahko oblikujemo tudi zmerno teorijo zmote, ki se od prve razlikuje predvsem po tem, da ne zadeva neposredno izjav ali prepričanj določene domene, ampak prepričanj o tej domeni sami. Na primer, pri standardni teoriji zmote imamo opravka z zmotnimi oziroma neresničnimi moralnimi sodbami, zmerna teorija zmote pa te zmote ne pripiše neposredno moralnim sodbam, ampak drugim prepričanjem, ki spremljajo našo moralnost, ob tem

pa so same moralne sodbe lahko tudi resnične in se izognejo zmoti. Lahko pa so celo takšne, da niti ne dopuščajo vrednotenja z vidika resničnosti ali neresničnosti (Strahovnik, 2016: 137–139). Glede moralne teorije zmote to pomeni, da je lahko oblika zmerne teorije zmote tudi (moralni) nekognitivizem. Nekognitivizem moralnih sodb ne razume kot prepričanj ali opisov, temveč kot izraz nekognitivnih naravnosti, zato moralne sodbe ne morejo biti niti resnične niti neresnične. Klasična teorija zmote se tako ne more niti vzpostaviti, saj terjaja (sistematično) neresnične moralne sodbe. Možna pa je zmerna teorija zmote. Takšno stališče je zagovarjal Axel Hägerström (1953). Hägerström, ki je bil tudi pionir zgodnjega nekognitivizma, je zmerno teorijo zmote razvil leta 1911.

Hägerström je izhajal iz moralnega izkustva oziroma moralne fenomenologije običajnega moralnega presojanja. Moralne presoje namreč doživljamo kot pripis od nas neodvisnih moralnih lastnosti in moralnih dejstev. Ta poteza se odraža tudi v drugih vidikih naše moralnosti (na primer moralne sodbe izkušamo kot prepričanja in kot trditve, moralne sodbe nastopajo v sklepanjih idr.). Če pa se poglobimo v psihologijo moralnih sodb, ugotovimo, da so pravzaprav sestavljeni doživljaji, ki jih sestavljajo ideje in naše čustvene naravnosti. (Hägerström razlikuje med idejami (in mislimi oziroma sodbami, kot izvedenimi iz idej) ter čustvi. Razlika med njimi je v tem, da je vsebina idej nekaj, kar ima (ali pa lahko ima) tudi stvaren obstoj (npr. ideja knjige, ki je pred menoj na mizi), medtem ko imajo čustva oziroma čustvene naravnosti kot vsebino le nekaj, kar je po svoji naravi izkustveno oziroma fenomenološko (npr. občutje žalosti ob izgubi). Moralne sodbe tako niso niti ideje (ali miselne sodbe) niti čustvene naravnosti, temveč spoj obojega). Ko na primer presojam, da moram knjigo na mizi vrniti v knjižnico, gre za spoj kognitivnih gradnikov (idej in misli) ter nekognitivnih gradnikov (občutje dolžnosti, da moram vrniti knjigo). Ker gre za sestavljene doživljaje, moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične.

Hägerström je torej zagovarjal nekognitivistično razlago moralnih sodb. Toda naše vsakdanje izkustvo se od te odmika in v naših prepričanjih prevlada zgolj kognitivni gradnik, zato moralne sodbe jemljemo za običajna prepričanja. To je posledica znotrajosebnih dejavnikov v obliki ponotranjenih moralnih pravil ter ukaznega razumevanje moralnosti in medosebnih dejavnikov, kot so vzpostavljene objektivizirane družbene norme. Hkrati je Hägerström na podlagi ontoloških premislekov in naturalističnih izhodišč zavračal obstoj objektivnih moralnih lastnosti in dejstev. Vse to pomeni, da imamo opravka z zmerno teorijo zmote, saj Hägerströмова teorija predpostavlja sistematično zmoto znotraj moralne misli, ki pa ni vezana na same moralne sodbe, ampak na naša prepričanja o tem, kaj počnemo, ko moralno presojamo. Z drugimi besedami lahko to opišemo na način, da sistematična zmota ne zadeva naših moralnih sodb prvega reda, temveč sodbe drugega reda, ki so prepričanja o naravi moralnosti.

4. Nov izziv metafizičnemu monizmu

Sedaj lahko to zmerno teorijo zmote preslikamo na metafizični monizem, ki ga obravnavam. To bi pomenilo, da takšna zmerna teorija zmote ne trdi, da so zmotna naša običajna, vsakdanje prepričanja o mnoštvu, ampak naša prepričanja o teh prepričanjih, se pravi, naša prepričanja, ki gredo v smeri, da z našimi izjavami o mnoštvu opisujemo svet takšen, kot je. To vsekakor predstavlja nov izziv metafizičnemu monizmu. Obravnavana različica metafizičnega realizma se lahko na ta izziv sicer odzove na več načinov. Prvi je ta, da vztraja, da naša običajna, vsakdanja misel in jezik ali pa zdravi razum, ne vsebujejo nobenih takšnih misli ali izjav, ki bi merile neposredno na svet (Daly in Liggins, 2010: 220–223). Ta strategija tako zavrača, da bi običajna prepričanja in izjave o mnoštvu imele kakršne koli posebne metafizične zavezanosti, tudi kot gre za prepričanja in izjave drugega reda, npr. »Z mojo izjavo o jabolkah na mizi merimo na to, da ta jabolka obstajajo neodvisno od mene.«. Eden izmed možnih odgovorov je glede tega, da takšna izjava nima nobene druge vloge, kot pa še enkrat zatrditi izjavo, da so na mizi pred menoj jabolka, ki jo lahko prilagodimo v okviru kontekstualistične semantike. Druga strategija je v tem, da tak metafizični monizem vztraja, da sicer v okviru zdravega razuma imamo ta prepričanja, vendar so ta sama v sebi že prefinjena ter pravzaprav že pristajajo na varčno ontologijo. To bi pomenilo, da bi ta prepričanja sledila sami dialektiki, ki ji sledita avtorja, ko poskusita pokazati, kako na podlagi premislekov o nejasnosti in vprašanju sestavljenosti zdravi razum sam pristaja na varčno ontologijo, namesto na mnoštvo. Tretja strategija pa je v tem, da to stališče pristane na zmerno teorijo zmote, a hkrati trdi, da le-ta ne predstavlja posebnih težav ali bremena zanj.¹

¹ Raziskovalni program števil. P6–0269 *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* in temeljni raziskovalni projekt števil. J6–8265 *Oživiljanje kozmične pravičnosti: poetika feminilnega* je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna. Avtor se zahvaljuje za podporo.

Metaphysical monism, statements about plurality and moderate theory of error

In the article, I deal with the relationship between metaphysical monism and error theory. If we first consider the thesis that there is a single thing (monism of existence), the question arises, what consequences follow regarding our daily statements that describe the world as a multitude or plurality of things. In the history of philosophy, this question was first raised by Parmenides in his poem about truth and appearances. My focus will not be the correctness of such an interpretation of Parmenides fragments and his philosophical thought, but the contemporary form of existence monism as advocated by Terry Horgan and Matjaž Potrč. After a presentation of the view, I pose a question whether one of the consequences of such a position is that the ordinary, everyday beliefs of are systematically false and that thus the position encompasses a form of error theory. It turns out that such monism does not succumb to error theory since it has a way to explain the truth and falsity of such ordinary statements or beliefs. At the end of, I confront this monistic view with a new challenge posed by the so-called moderate error theory. The standard error theory regards as erroneous beliefs in a certain domain or discourse (for example, in the moral error theory this pertains to moral beliefs or moral judgments). On the other hand, the moderate error theory does not impute such an error directly to these beliefs but to other beliefs that accompany the beliefs in question (which themselves are not necessarily false). To illustrate the challenge, I briefly introduce Hägerström's moderate error theory and ultimately pose this new challenge to metaphysical monism.

Keywords: metaphysics, monism, existence, truth, error, error theory.

Literatura

Daly, C. in Liggins, D. (2010). »In defence of error theory«. *Philosophical Studies* 149, str. 209–230.

Hägerström, A. (1953). *Inquiries into the Nature of Law and Morals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Horgan, T. (1986a). »Psychologism, Semantics and ontology«. *Noûs*, 20, str. 21–31.

Horgan, T. (1986b). »Truth and Ontology«. *Philosophical Papers*, 15, str. 1–21.

Horgan, T. (1991). »Metaphysical Realism and Psychologistic Semantics«. *Erkenntnis* 34, str. 297–322.

Horgan, T. (1993). »On What There Isn't«. *Philosophy and Phenomenological Research* 50, str. 693–700.

Horgan, T. (1994). »Robust Vagueness and the Forced-March Sorites Paradox«. *Philosophical Perspectives*, 8, 159–88.

Horgan, T. (1998). »The Transvaluationist Conception of Vagueness«. *The Monist*, 81, str. 316–33.

Horgan, T. (2001). »Contextual Semantics and Metaphysical Realism: Truth as Indirect Correspondence«. V M. Lynch (ur.) *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, str. 67–95.

Horgan, T. in Potrč, M. (2000). »Blobjectivism and Indirect Correspondence«. *Facta Philosophica*, 2, str. 249–70.

Horgan, T. in Potrč, M. (2006). »Abundant Truth in an Austere World«. V P. Greenough in M. P. Lynch (ur.), *Truth and Realism*, New York: Oxford University Press, str. 137–161.

Horgan, T. in Barnard, R. (2006). »Truth as Mediated Correspondence«. *The Monist*, 89(1), str. 28–49.

Horgan, T. in Potrč, M. (2008). *Austere Realism. Contextual Semantics Meets Minimal Ontology*. Cambridge, MA: MIT Press.

Horgan, T. in Timmons, M. (1993). »Metaphysical Naturalism, Semantic Normativity, and Meta-Semantic Irrealism«. *Philosophical Issues*, 4, str. 180–204.

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin (slov. prevod 1. poglavja J.L. Mackie, »Subjektivnost vrednot«, *Analiza*, 2008, 12 (1/2): str. 69–92.

Olson, J. (2014). *Moral error theory: History, critique, defence*. New York: Oxford University Press.

Owen, G. E. L. (1960). »Eleatic Questions«. *The Classical Quarterly*, 10(1), str. 84–102.

Parmenid. (2012). »Parmenid«. V *Fragmenti predsokratikov I* (ur. G. Kocijančič), Ljubljana: Študentska založba, str. 495–554.

Potrč, M. (1998). »Nejasnost je odporna«. *Anthropos*, 30(4/6), str. 91–98.

Potrč, M. (2002b). »Transvaluationism, Common Sense and Indirect Correspondence«. *Acta Analytica*, 17(29), str. 97–114.

Schaffer, J. (2014). »Monism«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ur. E. N. Zalta), dostopno na: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/monism/>.

Strahovik, V. (2008). »Teorija zmote: moralni kognitivizem in irealizem«. *Analiza*, 12(1/2), str. 49–67.

Strahovik, V. (2016). *Moralna teorija. O naravi moralnosti*. Maribor: Aristej.

Timmons, M. (1999). *Morality Without Foundations*. New York: Oxford University Press.

van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. Cornell University Press.

van Inwagen, P. (1993). *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Shaun Nichols, Joshua Knobe

Prevedla Mojca Predovnik in Danilo Šuster

Moralna odgovornost in determinizem: Kognitivna znanost o vsakdanjih intuicijah¹

1. Uvod

Razprava med kompatibilisti in inkompatibilisti je gotovo ena izmed najbolj vročih in trdovratnih mrtvih točk v zgodovini zahodne filozofije. Za inkompatibiliste ljudje niso popolnoma moralno odgovorni, če je determinizem resničen oz. če je vsak dogodek neogibna posledica predhodnih pogojev in naravnih zakonov. V nasprotju s tem pa so kompatibilisti prepričani, da, četudi je determinizem resničen, to niti najmanj ne ogroža naše moralne odgovornosti, saj sta determinizem in moralna odgovornost popolnoma združljiva.²

V razpravi med tema dvema stališčema se sklicujejo na vrsto različnih virov, od kvantne mehanike do socialne psihologije in osnovne metafizike. Toda nedavne diskusije se opirajo predvsem na argumente, ki temelje na naših intuicijah o posameznih primerih. Nekateri filozofi trdijo, da imajo ljudje inkompatibilistične intuicije (npr. Kane, 1999: 218; Strawson, 1986: 30; Vargas, 2006); spet drugi so to trditev izzvali in dejali, da se naše običajne intuicije skladajo s kompatibilizmom (Nahmias et al., 2005). Čeprav filozofi konstruirajo vedno bolj sofisticirane

¹ »Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions,« *Nous* 41:4 (2007), 663–685.

² Pravzaprav, kompatibilisti in inkompatibilisti razpravljajo tako o tem, (1) ali je determinizem združljiv z moralno odgovornostjo in (2) ali je determinizem združljiv s *svobodno voljo*. Kot je poudaril Fischer (1999), sta ti dve vprašanji logično neodvisni. Zagovarjamo lahko tezo, da je determinizem združljiv z moralno odgovornostjo, ne pa s svobodno voljo. Tu nas zanima samo prvo od obeh vprašanj – ali je determinizem združljiv z moralno odgovornostjo.

argumente o tem, kaj sledi iz človeških intuicij, pa je bilo do sedaj presenetljivo malo razprave o tem, *zakaj* ljudje sploh imajo takšne intuicije. Relativno malo je torej govora o določenih psiholoških procesih, ki ustvarjajo ali ohranjajo človeške intuicije. Ampak zdi se jasno, da bi lahko vprašanja o izvoru človeških intuicij imela velik vpliv na debate o združljivosti odgovornosti in determinizma. V nekem očitnem smislu je pomembno, da ugotovimo, ali so človeške intuicije posledica nekega splošno zanesljivega procesa ali pa so popačene zaradi procesa, ki nas v splošnem zavaja.

Najin cilj je, da predstaviva in zagovarjava hipotezo o procesih, ki generirajo človeške intuicije glede moralne odgovornosti. Najina hipoteza je, da imajo ljudje inkompatibilistično teorijo moralne odgovornosti, ki pride na dan v določenih primerih, imajo pa tudi psihološke mehanizme, ki nas lahko vodijo do kompatibilističnih presoj v drugih primerih.³ Da bi to hipotezo podprla, predstavlja nove eksperimentalne podatke. Ti podatki kažejo na to, da se lahko odgovori ljudi na vprašanja o moralni odgovornosti zelo razlikujejo – odvisno od tega, kako je vprašanje zastavljeno. Kadar je vprašanje zastavljeno tako, da zahteva bolj abstrakten, teoretičen način razmišljanja, ljudje dajejo povsem inkompatibilistične odgovore. Kadar pa je vprašanje zastavljeno na način, ki sproži čustva, postanejo njihovi odgovori veliko bolj kompatibilistični.

2. Afekt, krivda in pripisovanje odgovornosti

V svojih poskusih razumevanja vsakdanjih pojmov in teorij so se naturalistični filozofi lotili raziskav človeških intuicij o posameznih primerih (npr. Knobe, 2003a, 2003b; Nahmias et al., 2005; Nichols, 2004a; Weinberg et al., 2001; Woolfolk et al., 2006). Osnovni pristop je enostaven. Filozof konstruira hipotetični scenarij, potem pa ljudi vpraša, če je, na primer, oseba v tem scenariju moralno odgovorna. S spreminjanjem detajlov scenarija in opazovanjem, kako to vpliva na intuicije, lahko postopoma pridemo do osnovnih obrisov vsakdanje teorije (angl. folk theory). Metoda je dobra, vendar zahteva pazljivost v izvedbi. Ne moremo preprosto domnevati, da vse pomembne intuicije izvirajo iz iste osnovne vsakdanje teorije. Vedno je namreč mogoče, da se izkaže, da različne intuicije izvirajo iz različnih psiholoških procesov.

Osredotočila se bova predvsem na vlogo *afekta* pri tvorbi intuicij o moralni odgovornosti. Najina hipoteza je, da kadar se ljudje soočijo z zgodbo o osebi, ki se vede nemoralno, to lahko v njih sproži takojšnji čustveni odziv, ki lahko igra ključ-

³ Termin 'teorija' uporabljava v ohlapnem smislu kot oznako za interno reprezentirano množico informacij. In ko trdimo, da imajo običajni ljudje inkompatibilistično teorijo, s tem ne želimo sugerirati, da ima ta teorija privilegiran status glede na psihološke sisteme, ki generirajo kompatibilistične intuicije. Kot bo postalo očitno, se nama zdi, da ostaja odprto vprašanje, ali ima sistem, ki generira inkompatibilistične intuicije, privilegiran status.

no vlogo v njihovih intuicijah o tem, ali je bil dejavnik moralno odgovoren. Še več, ljudje lahko včasih celo označijo tako osebo kot moralno odgovorno, pa čeprav zagovarjajo teorijo odgovornosti, po kateri ta oseba ni odgovorna.

Poglejmo si, na primer, Watsonovo (1987) zanimivo diskusijo o zločinih Roberta Harrisa. Watson navaja dolge citate iz časopisnega članka o tem, kako je Harris kruto moril nedolžne ljudi, ne da bi pri tem pokazal vsaj kanček obžalovanja za to, kar je storil. Potem pa enako podrobno tudi opisuje, kakšne zlorabe je Harris doživljal v času odrasčanja. Po branju teh nazornih detajlov bi bilo za bralca skoraj nemogoče, da bi se odzval tako, da bi mirno izpeljal vse posledice, ki bi sledile po njeni ali njegovi teoriji o moralni odgovornosti. Vsak normalen bralec bo imel bogat nabor odzivov, ne le abstraktno teoretiziranje, temveč tudi čustva groze in gnusa. Bralčeve intuicije o takšnem primeru se lahko zaradi čustev zamajejo tako, da pristane pri sklepih, ki nasprotujejo njegovim bolj abstraktnim, teoretskim prepričanjem o naravi moralne odgovornosti.

No, lahko bi pomislili, da je zelo malo verjetno, da bi te vrste učinki vplivali na naše reakcije na običajne filozofske primere. Večina filozofskih primerov je povsem hipotetičnih in zelo skopo opisanih (velikokrat samo z nekaj stavki). Na prvi pogled se morda zdi, da ni verjetno, da čustveni odzivi kakorkoli vplivajo na človeške intuicije v takih primerih. Ampak naraščajoča zbirka eksperimentalnih dokazil nakazuje, da je to zdravorazumsko mnenje napačno. Dokazila kažejo, da imajo čustva pomembno vlogo celo pri človeških intuicijah o šibko opisanih in povsem hipotetičnih primerih (Blair, 1995; Greene et al., 2001; Nichols, 2002; Haidt et al., 1993).

Morda se zdi nenavadno, da imajo čustva tolikšno vlogo in kar nekaj različnih modelov o vlogi čustev pri vrednostnem razmišljanju je bilo predlaganih. Nekatere od njih bomo podrobneje obravnavali v razdelkih 5, 6 in 7. Medtem pa bi želela opozoriti na dejavnik, za katerega se zdi, da vpliva na čustvene odzive ljudi. Nedavna študija Smarta in Loewensteina (2005) kaže, da kadar je prestopnik za osebe bolj »določen« (angl. determinate), osebe izkusijo bolj negativna čustva in so zato do njega kaznovalno strožji. V študiji poskusne osebe igrajo igro, v kateri lahko med seboj bodisi sodelujejo bodisi odklonijo sodelovanje. Vsaki osebi je dodeljena identifikacijska številka, nobena oseba pa ne pozna številke drugih. Eksperimentator položi številke tistih, ki so odklonili, v posebno ovojnico. Tisti, ki med seboj 'sodelujejo', lahko kasneje odločajo o tem, ali naj 'pobeglega' kaznujejo ali ne. 'Sodelujoči' je obveščen, da bo izbral številko iz kuverte in s tem določil, kateri 'ubežnik' bo kaznovan (ali ne). Manipulacija je bila neverjetno prefinjena. Pri *nedoločenem* pogoju se osebe odločijo za mero kaznovanja, *preden* izvlečejo številko; pri *določenem* pogoju pa se odločijo za mero kazni *po tem*, ko izvlečejo številko. Kljub tej majhni razliki sta Smart in Loewenstein opazila precejšen učinek – osebe so pri določenem pogoju dodelile hujše kazni, kakor pri nedoločenem pogoju. Osebe so v poskusu tudi vsaka zase izpolnjevale vprašalnik na temo, ko-

liko jeze, krivde in sočutja so občutile. Osebe pri določenem pogoju so občutile več jeze in krivde, kakor osebe pri nedoločenem pogoju. Na koncu sta Smart in Loewenstein z mediacijsko statistično analizo ugotovila, da določenost vpliva na dodeljeno kazen tako, da izzove močnejša čustva.

Kot bomo videli, so v vseh preteklih študijah o človeških intuicijah glede moralne odgovornosti nastopali določeni dejavniki, torej so bile načrtovane na način, ki bi težil k temu, da izzove čustvene odzive. Najina študija je priložnost, da vidimo, kako se človeške intuicije spreminjajo, če je spodbuda oblikovana na način, ki čim manj sproža čustvene odzive.

3. Intuicije o svobodni volji in odgovornosti

Inkompatibilistični filozofi tradicionalno trdijo, da običajni ljudje verjamejo, da so človeške odločitve neodvisne od determinističnih zakonov ter da je determinizem nezdržljiv z moralno odgovornostjo (npr. Kane, 1999; Strawson, 1986). Te trditve niso temeljile na sistematičnih empiričnih raziskavah, ampak bolj na anekdotah in neformalnih opazovanjih. Tako piše Kane, "Po moji izkušnji je za večino običajnih ljudi naravno izhodišče inkompatibilizem" (1999: 217). (Kot bo razvidno kasneje, meniva, da Kane tukaj dejansko zajame nekaj globljega glede naših intuicij.) V zadnjih letih so si filozofi prizadevali tovrstne trditve preveriti z eksperimentalnimi metodami. Rezultati so bili včasih presenetljivi.

Prvič, razmislimo o trditvi, da običajni ljudje verjamejo, da človeških odločitev ne določajo deterministični zakoni. V zaporedju eksperimentov, ki so preverjali (laično) razumevanje izbire, se je izkazalo, da so bili tako otroci kot tudi odrasli nagnjeni k temu, da moralne izbire obravnavajo na indeterministični način (Nichols, 2004a). Sodelujočim v poskusu so predstavili primere dogodkov, v katerih nastopa moralna izbira (npr. dekle ukrade tablico čokolade) in fizikalnih dogodkov (npr. lonec vode zavre). Nato so jih vprašali, ali bi se, če bi bilo vse na svetu enako do tega dogodka, ta dogodek vseeno *moral* zgoditi. Tako otroci kot tudi odrasli so bili bolj nagnjeni k trditvi, da se je moral zgoditi fizikalni dogodek kot pa dogodek moralne izbire. Zdi se, da ta rezultat podpira tradicionalno trditev, da so običajni ljudje v naši kulturi prepričani, da vsaj nekatere od naših odločitev niso determinirane.

Eksperimentalna študija pa ni bila tako prizanesljiva do tradicionalne trditve, da so običajni ljudje tudi glede odgovornosti inkompatibilisti. Woolfolk, Doris in Darley (2006) so pripravili sodelujočim v poskusu zgodbo o osebi, ki so jo ugrabili in ji dali močno mamilo, ki povzroči, da oseba uboga vse ukaze in je nezmožna neizpolnitve ukaza. Ugrabitelji osebi ukažejo, naj stori neko nemoralno dejanje. Oseba pod vplivom mamil ne more drugače, kot da ukaz uboga. Osebam iz skupine z nizko stopnjo poistovetenja (angl. low identification condition) so povedali, da ugrabitelj ni želel izvesti nemoralnega dejanja, izvedel ga je samo zato,

ker je bil v to prisiljen pod vplivom mamil. Osebam iz skupine z visoko stopnjo poistovetenja (angl. high identification condition) pa so povedali, da je dejavnik vseskozi želel izvesti to dejanje in tega ni storil proti svoji volji. Rezultati so pokazali jasen vpliv poistovetenja: pri pogoju visoke stopnje poistovetenja so osebe dejavniku pripisale višjo mero odgovornosti kot pa pri pogoju z nizko stopnjo poistovetenja. Ta izid se čudovito sklada s kompatibilističnim stališčem, da je odgovornost odvisna od poistovetenja (npr. Frankfurt, 1988). Kakorkoli, v obeh primerih so sodelujoči izkazali nagnjenje k pripisovanju nižje stopnje odgovornosti dejavniku. Zato tudi ti rezultati ne predstavljajo neposredne grožnje stališču, da so ljudje glede odgovornosti inkompatibilisti.

Zadnja množica študij, ki si jih bomo ogledali, pa predstavlja večjo grožnjo stališču, da so ljudje intuitivno inkompatibilisti. Nahmias, Morris, Nadelhoffer in Turner (2005) so ugotovili, da udeleženci obravnavajo osebo kot moralno odgovorno, čeprav jim povedo, da se ta oseba nahaja v determinističnem univerzumu. Udeležencem je bil, denimo, predstavljen naslednji scenarij:

Predstavljajte si, da v naslednjem stoletju odkrijemo vse zakone narave in zgradimo superračunalnik, ki iz teh zakonov narave in trenutnega stanja vsega v svetu lahko natančno izpelje, kaj se bo dogajalo v svetu v poljubnem trenutku v prihodnosti. Pregleda lahko vse o tem, kakšen svet je in s 100 % natančnostjo napove, kakšen svet bo. Recimo, da bi takšen superračunalnik obstajal, ter da pregleda stanje univerzuma v določenem trenutku 25. marca 2150, dvajset let pred rojstvom Jeremyja Halla. Računalnik iz te informacije in zakonov narave potem izpelje, da bo Jeremy 26. januarja 2195 ob 18. uri zanesljivo oropal banko Fidelity. Kot vedno je napoved superračunalnika pravilna. Jeremy 26. januarja 2195 ob 18.00 oropa banko Fidelity.

Udeležence so potem vprašali, če se jim zdi Jeremy moralno odgovoren za rop banke. Rezultati so bili osupljivi: 83 % oseb je reklo, da je bil Jeremy moralno odgovoren za rop. V dveh dodatnih eksperimentih z različnima scenarijema so nastopili podobni učinki, kar kaže na to, da je za laike moralna odgovornost združljiva z determinizmom. Te ugotovitve so fascinantne, zato bova skušala graditi na njih v najinih lastnih eksperimentih.

Seveda je mogoče eksperimentom oporekati na metodološki osnovi. Tako na primer scenariji uporabljajo tehnično besedišče (npr. »naravni zakoni«, »trenutno stanje«) in zato bi se lahko vprašali, ali osebe dejansko razumejo te scenarije. Prav tako bi se lahko kdo pritožil, da determinizem v teh scenarijih ni dovolj poudarjen. Zgodba o superračunalniku se osredotoča na predvidljivost dogodkov v univerzumu in mnogo filozofov obravnava predvidljivost univerzuma kot manjšo grožnjo svobodni volji od vzročne neogibnosti. Zaradi takšnih metodoloških pomislekov bi kdo lahko zavrnil rezultate, a midva se k temu ne nagibava. Misliva

namreč, da so Nahmias in ostali odkrili nekaj izredno zanimivega.⁴ Navajajo tri precej različne scenarije, ki pa imajo podoben učinek. V vsakem od njihovih eksperimentov večina ljudi (60–85 %) pravi, da je oseba moralno odgovorna tudi ob predpostavki, da je determinizem resničen. Še več, rezultati sovpadajo z neodvisno psihološko študijo o kaznovanju. Viney in sodelavci so ugotovili, da študentje, ki so se izrekli kot deterministi, niso nič manj nagnjeni h kaznovanju od indeterministov (Viney et al. 1982) in tudi nič manj nagnjeni k temu, da kazen upravičijo na retributiven način (Viney et al. 1982)⁵. Domnevali bomo torej, da imajo Nahmias in ostali prav glede tega, da ljudje težijo k pripisovanju moralne odgovornosti dejavnikom, kadar ti namerno storijo slabo dejanje v determinističnem okviru.

Toda če ljudje tako konsistentno dajejo kompatibilistične odgovore na eksperimentalne vprašalnike, zakaj potem nekateri filozofi sklepajo, da so običajni ljudje inkompatibilisti?⁶ So ti filozofi zgolj preslišali mnenja svojih lastnih študentov? Sumiva, da je v ozadju nekaj bolj kompleksnega. Po najinem mnenju večina ljudi (vsaj v naši kulturi) resnično sprejema inkompatibilistične teorije moralne odgovornosti. Takšne teorije se zlahka pokažejo v filozofskih diskusijah, do katerih, denimo, pride v univerzitetnih seminarjih. Le da imajo ljudje, poleg teh teorij o moralni odgovornosti tudi takojšnje čustvene odzive na zgodbe o nemoralnih obnašanjih. To, kar vidimo v rezultatih eksperimentov Nahmiasa in kolegov, je, deloma, učinek teh čustvenih odzivov. Da bi razkrili osnovne teorije, ki jih imajo ljudje, jim moramo zastaviti vprašanja, ki zahtevajo bolj abstraktno, teoretsko kognicijo.

⁴ Ena od vrlin vprašanja, ki so ga zastavili Nahmias in kolegi o moralni odgovornosti je ta, da naj bi bil pojem 'moralna odgovornost' skupen filozofom in običajnim ljudem. Filozofi so nagnjeni k domnevi, da pojem moralne odgovornosti, ki nastopa v filozofiji, tesno sledi pojmu, ki ga običajno izražajo ljudje, ko pripisujejo moralno odgovornost. Vrh tega inkompatibilisti pogosto označijo ustrezni inkompatibilistični pojem svobodne volje natanko kot tistega, ki ga zahteva moralna odgovornost (npr. Campbell, 1951). Nahmias in kolegi prav tako postavljajo vprašanje, ali dejavnik v determinističnem scenariju »ravna po svoji lastni svobodni volji« in ugotavljajo, da ljudje dajejo odgovore, ki so skladni s kompatibilizmom. Nama se zdijo ti rezultati manj prepričljivi. Kajti izraz »svobodna volja« je postal filozofski »terminus technicus«, zato ni jasno, kako tolmačiti laične odgovore o takšnih tehničnih terminih. Še več, inkompatibilisti običajno priznajo, da obstajajo kompatibilistični pojmi svobode, ki jih uporabljajo tudi običajni ljudje. Inkompatibilisti samo trdijo, da obstaja tudi vsakdanji pojem svobode, ki ni kompatibilističen.

⁵ Čeprav so rezultati Vineya in kolegov sugestivni, je merilo, po katerem so določali deterministe, preširoko, zato skupina, označena kot 'deterministi', lahko vključuje tudi indeterministe. (glej McIntyre et al., 1984 za natančne opis meril). Odprto je, ali bo ta rezultat ostal tudi, če uporabimo boljša merila za določanje indeterministov.

⁶ S tem povezan problem za inkompatibiliste je zgodovina filozofije – če je inkompatibilizem intuitiven, zakaj je bil kompatibilizem tako popularen med velikimi filozofi v zgodovini? Pojasnilo, ki je naklonjeno inkompatibilizmu, ponuja Nichols (2007).

4. Eksperimentalna dokazila: prva faza

Izvedla sva serijo eksperimentov, da bi raziskala, ali bodo sodelujoči bolj nagnjeni k temu, da poročajo o inkompatibilističnih intuicijah, če so čustveni in motivacijski dejavniki minimalizirani. V vsakem eksperimentu je bil en pogoj, *konkretni* pogoj, oblikovan z namenom, da vzbudi večji čustveni odziv; drugi pogoj, *abstraktni* pogoj, pa naj bi sprožil abstraktno, teoretsko mišljenje. Napovedala sva, da bodo ljudje pri konkretnem pogoju bolj nagnjeni h kompatibilističnim odgovorom.

Preden podrobneje predstaviva eksperimente, naj poveva, da obstaja več načinov, kako označiti determinizem. Najbolj natančne oznake vsebujejo tehnični jezik o, denimo, zakonih narave. Meniva pa, da je uporaba tehnične terminologije pri eksperimentih te vrste napaka, zato sva se odločila, da problem predstaviva v bolj dostopnem jeziku.⁷ Seveda bo kakršen koli poskus prevoda kompleksnega filozofskega problema v enostavnejše izraze sprožil vrsto težkih vprašanj. Povsem mogoče je, da je specifičen opis determinizma, ki smo ga uporabili v naši študiji, vplival na intuicije ljudi v tej ali oni smeri. Mogoče bi bilo splošno razmerje inkompatibilističnih odgovorov nekoliko višje ali nižje, če bi uporabili malo drugačno formulacijo.

Moramo pa se zavedati, da je glavni poudarek na *razliki* med odgovori ljudi pri konkretnem pogoju in njihovimi odgovori pri abstraktnem pogoju. Kljub temu, da pri obeh pogojih uporabljava povsem enak opis determinizma, predvidevava, da bodo ljudje pri konkretnem pogoju dajali kompatibilistične, pri abstraktnem pa inkompatibilistične odgovore. Tak rezultat ne more biti zgolj artefakt najinega opisa determinizma. Če se razlika dejansko pojavi, bomo s tem imeli dobra dokazila za stališče, da afekt igra določeno vlogo pri kompatibilističnih intuicijah.

Vse naše študije so bile izvedene na dodiplomskih študentih Univerze v Utahu⁸, vse pa so se tudi začele na enak način. Sodelujočim smo dali naslednji opis determinističnega in indeterminističnega univerzuma:

⁷ V najinem determinističnem scenariju praviva, da se glede na preteklost vsaka odločitev *mora* zgoditi na tak način, kot se. Ta scenarij nama dopušča, da preveriva intuicije o vrsti kompatibilizma, ki je najbolj popularen v sodobni filozofiji. Večina sodobnih kompatibilistov dokazuje, sledeč Frankfurtu (1969), da je dejavnik lahko moralno odgovoren za svoje obnašanje, četudi je *moral* ravnati tako, kot je. (Kot bomo videli, večina vprašanih pri konkretnem pogoju daje odgovore, ki se skladajo s tem stališčem.) Za kompatibilista pa je povsem mogoče tudi, da zagovarja, da (1) nikdar ne moremo biti odgovorni za dogodek, ki se je moral pripetiti, tako kot se je in (2) četudi je določeno obnašanje določeno z zakoni narave, za dejavnika ni *nujno*, da tako ravna. Najin eksperiment ne naslavlja možnosti, da so vsakdanje intuicije skladne s to vrsto kompatibilizma. Z malo sreče bomo to možnost raziskali v prihodnosti.

⁸ Seveda bo pomembno raziskati, ali naši rezultati veljajo tudi za druge populacije. Ampak, kot vseskozi poudarjava, naju primarno zanima, kako se odgovori oseb iz iste populacije razlikujejo pri različnih pogojih.

Zamisli si vesolje (Vesolje A), v katerem je vse, kar se pripeti, popolnoma povzročeno s tem, kar se je zgodilo pred tem. To velja za vsak trenutek od začetka tega vesolja. Tisto, kar se je zgodilo na začetku vesolja, je povzročilo tisto, kar se je zgodilo potem in tako naprej, vse do sedanjega trenutka. Recimo, nekega dne se je Janez odločil, da bo imel za kosilo pečen krompirček. Tako kot vse ostalo v tem vesolju je bila ta odločitev popolnoma povzročena s tem, kar se je zgodilo pred tem. Torej, če je vse v tem vesolju bilo enako do trenutka Janezove odločitve, potem se je *moralo* zgoditi tako, da se je Janez odločil za pečen krompirček.

Zdaj pa si zamisli vesolje (Vesolje B), v katerem je *skoraj* vse, kar se pripeti, popolnoma povzročeno s tem, kar se je zgodilo pred tem. Edina izjema je človeško sprejemanje odločitev. Recimo, nekega dne se je Marija odločila, da bo imela za kosilo pečen krompirček. Ker človeške odločitve v tem vesolju niso popolnoma povzročene s tem, kar se je zgodilo pred tem, *ni bilo nujno*, da se je Marija odločila za pečen krompirček, četudi je vse v vesolju bilo natančno enako do trenutka, ko je Marija sprejela svojo odločitev. Lahko bi se odločila, da ima za kosilo kaj drugega.

Ključna razlika je, potemtakem, da je v Vesolju A vsaka odločitev popolnoma povzročena s tistim, kar se je zgodilo pred njo – glede na preteklost se vsaka odločitev *mora* zgoditi tako, kot se je. Za razliko od tega pa v Vesolju B odločitve niso popolnoma povzročene s preteklostjo, zato ni *nujno* tako, da se vsaka odločitev zgodi tako, kot se je.

1. Katero od obeh vesolj je po vašem mnenju najbolj podobno našemu? (obkroži en odgovor)

VESOLJE A

VESOLJE B

Prosim, če svoj odgovor na kratko pojasnite.

Namen tega začetnega vprašanja je bil enostavno ta, da ugotoviva, ali so subjekti prepričani, da je naš univerzum determinističen ali indeterminističen. Skoraj vsi sodelujoči (preko 90 %) so ocenili, da je indeterministični univerzum bolj podoben našemu.

Po tem, ko so odgovorili na začetno vprašanje, so osebe dobile vprašanje, namenjeno preverjanju intuicij o kompatibilizmu in inkompatibilizmu. Naključno razporejeni so dobili v presojo *konkretni* ali *abstraktni* pogoj. Preizkusili smo več različic, a se bomo osredotočili na najpomembnejše. V enem izmed konkretnih pogojev smo vprašali naslednje:

V vesolju A je moškega z imenom Bill pritegnila njegova tajnica. Odloči se, da je edini način, da bi bil z njo ta, da ubije svojo ženo in tri otroke. Ve, da je v primeru požara nemogoče pobegniti iz njegove hiše. Preden odide

na poslovno pot, v svoji kleti aktivira napravo, ki požge hišo in ubije njegovo družino.

Ali je Bill popolnoma moralno odgovoren za uboj svoj žene in otrok?

DA

NE

Pri tem primeru je večina subjektov (72 %) podala kompatibilistični odgovor, da je Bill popolnoma moralno odgovoren. To lahko primerjamo z rezultati eksperimentov Nahmiasa in njegovih sodelavcev. Sedaj pa pogledjmo enega od abstraktnih primerov:

Ali je v vesolju A mogoče, da je oseba popolnoma moralno odgovorna za svoja dejanja?

DA

NE

V tem primeru pa je večina vprašanih (86 %) dala *inkompatibilističen* odgovor!

Na kratko, večina ljudi da kompatibilističen odgovor v konkretnem primeru, ampak velika večina da *inkompatibilističen* odgovor v abstraktnem primeru. Le kaj bi lahko pojasnilo tako veliko razliko? Najprej pogledjmo deflacijsko možnost. Mogoče je konkreten primer tako dolg in kompleksen, da subjekti izgubijo izpred oči dejstvo, da je dejavnik v determinističnem vesolju. To je povsem razumna razlaga. Da bi videli, če zares pojasni razliko, smo naredili vnovičen poskus s konkretnim primerom, le da je tokrat scenarij bil kratek in preprost. Subjektom smo dali iste začetne opise in jim postavili naslednje vprašanje:

V vesolju A Bill zabode svojo ženo in otroke do smrti zato, da bi lahko bil s svojo tajnico. Ali je mogoče, da je Bill popolnoma moralno odgovoren za smrt svoje družine?

DA

NE

Tudi v tem preprostem scenariju se je 50 % vprašanih izreklo za kompatibilistični odgovor, kar se še vedno precej razlikuje od zelo majhnega števila kompatibilističnih odgovorov v abstraktnem primeru.⁹

Kot sva že omenila, obstaja več načinov, kako opisovati determinizem in splošno razmerje inkompatibilističnih odgovorov bi bilo morda višje ali nižje, če bi uporabila nekoliko drugačen opis. Vseeno pa ne moremo kar tako odpisati visokega števila inkompatibilističnih odgovorov pri abstraktnem pogoju, kot da gre le za rezultat nekega subtilnega predsodka v našem opisu determinizma. Konec koncev smo pri konkretnem pogoju uporabili natanko enak opis, vendar so vprašanci pri tem pogoju v pomembni meri bolj verjetno dajali kompatibilistične odgovore.

⁹ $\chi^2(1, N = 41) = 6.034, p < .05$, dvostranski test.

Ti začetni eksperimenti so ponovili ugotovitev (v originalu Nahmias et al.), da imajo ljudje kompatibilistične intuicije, kadar so soočeni s kratkimi vinjetami, ki sprožijo čustvene odgovore. Dali pa so nam tudi nov in presenetljiv rezultat. Kadar so subjekti dobili abstraktno vinjeto, so večinoma imeli *inkompatibilistične* intuicije. Tak vzorec rezultatov kaže na to, da čustva igrajo ključno vlogo pri tvorbi kompatibilističnih intuicij.¹⁰

5. Psihološki modeli

Do zdaj sva podajala dokazila za stališče, da so različne vsakdanje intuicije o odgovornosti proizvedene s strani različnih vrst psiholoških procesov. Ampak, če se res izkaže, da ena vrsta procesov vodi do kompatibilističnih intuicij, druga pa do inkompatibilističnih, katero vrsto procesov naj bi potemtakem uporabili kot najboljše vodilo glede resničnega odnosa med moralno odgovornostjo in determinizmom?

Preden načnemo to vprašanje, moramo vedeti nekaj več o posameznih psiholoških procesih, ki morda stojijo za različnimi tipi vsakdanjih intuicij. Zato bova obravnavala vrsto možnih modelov. Začela bova z vpogledom v tri izjemno enostavne modele in potem nadaljevala z obravnavo načinov, kako bi elemente teh enostavnih modelov lahko povezali v bolj kompleksne modele.

Model napake v izvedbi

Morda najbolj očiten način pojasnila dobljenih podatkov bi bil ta, da lahko močni čustveni odzivi vplivajo na naše sodbe in jih popačijo. Po tem stališču ljudje običajno pripisujejo odgovornost tako, da se opirajo na implicitno ozadno teorijo, ko pa so soočeni z neko zares nezaslišano kršitvijo moralnih norm (kot v naših konkretnih primerih), občutijo močno čustveno reakcijo, ki jim onemogoči, da bi teorijo pravilno aplicirali. Na kratko, ta hipoteza postulira *čustveno napako v izvedbi* (angl. affective performance error). Z drugimi besedami, razlikujemo med notra-

¹⁰ Izvedla sva tudi poskus, ki je uporabljal bolj življenjski primer kot pa deterministični okvir, opisan v glavnih eksperimentih. K temu so naju navedle nekatere dojemljive opazke Daniela Batsona, ki nam je tudi pomagal z zelo koristnimi predlogi pri načrtovanju študije. Ideja je bila v tem, da preveriva, ali abstraktni pogoji v večji meri tvorijo inkompatibilistične intuicije kot pa s čustvi obložene konkretne situacije. Vsem subjektom smo predstavili genetsko pogojenost, ki vodi do tega, da oseba izvede grozljiva dejanja, povedali pa smo jim tudi, da obstaja ne preveč draga tableta, ki izniči to pogojenost in da zdaj vsakdo, ki ima tako pogojenost, prejme tableto. V abstraktnem pogoju smo subjekte naprosili, da naj naznačijo, ali bi ljudje, ki so imeli tako pogojenost, preden je bila tableta odkrita, lahko bili moralno odgovorni za svoja dejanja. Pri konkretnem pogoju smo subjektom povedali, da je Bill imel tako pogojenost, preden je bila tableta odkrita, ter da je Bill ubil svojo ženo in otroke, da bi bil s svojo tajnico. Subjekti so potem morali naznačiti, ali je Bill bil moralno odgovoren za svoje dejanje. Rezultati so bili jasni in so se skladali z našimi predhodnimi ugotovitvami. Subjekti so v pomembno nižji meri pripisovali odgovornost pri abstraktnem pogoju kot subjekti, ki so dobili konkretno vprašanje. Ključni učinek tako lahko dobimo tudi, če uporabljamo povsem različne materiale.

njimi reprezentacijami kriterijev za moralno odgovornost ljudi in sistemi izvedbe, ki jim omogočajo, da aplicirajo te kriterije v posameznih primerih. Po tem modelu čustvene reakcije zmotijo normalno delovanje sistemov izvedbe.

Model napake v izvedbi podpira širok spekter literature iz socialne psihologije o interakciji med čustvi in teoretičnim mišljenjem. Ta literatura je razkrila številne načine, na katere lahko čustveni odzivi vplivajo na sposobnost pravilnega razmišljanja. Zaradi vpliva čustvenih ali motivacijskih predsodkov je manj verjetno, da se bodo ljudje spomnili določenih vrst relevantnih informacij, manj verjetno, da bodo prepričani v neželena dokazila in manj verjetno, da bodo uporabili kritične vire proti sklepom, ki so motivacijsko nevtralni (*glej* Kunda, 1990 za pregled). Glede na to, da takšne predsodke najdemo še pri mnogih drugih aspektih mišljenja, je naravno sklepati, da jih lahko najdemo tudi pri sodbah o moralni odgovornosti.

Bolj specifično, obstajajo dokazila, da čustva včasih vplivajo na pripise odgovornosti. Lerner in kolegi so ugotovili, da kadar se pri osebah vzbudijo negativna čustva, imajo druge za bolj odgovorne in bolj zaslužne za kazni, *celo kadar negativna čustva vzbudi povsem nepovezan dogodek* (Lerner et al., 1998). V njihovi študiji so osebe v stanju jeze gledale video posnetek nasilneža, ki je pretepal najstnika, medtem pa so sodelujoči pri *čustveno-nevtralnem* pogoju gledali posnetek abstraktnih figur (Lerner et al., 1998: 566). Vsem sodelujočim so potem predstavili to, za kar so jim rekli, da je drugačen eksperiment, ki preverja, kako ljudje ocenjujemo odgovornost za nepazljivost. Subjekti pri pogoju jeze (oz. tisti, ki so gledali posnetek nasilneža) so potem pripisovali večjo odgovornost kot subjekti v čustveno-nevtralnem pogoju. Čeprav so torej čustva subjektov bila inducirana z video posnetkom, so njihova čustva vplivala na sodbe o odgovornosti v povsem nepovezanih scenarijih. Najbolj naraven način za interpretacijo tega rezultata je, da so čustva res vplivala na razmišljanje ljudi v njihovih ocenah odgovornosti.

Zagovorniki modela napake v izvedbi bi lahko rekli, da je pri eksperimentih, o katerih smo tu poročali, na delu podoben pojav. Priznali bi, da ljudje dajejo kompatibilistične odgovore v določenih okoliščinah, vendar pa bi zanikali, da ljudje v pravem smislu zares zagovarjajo kompatibilističen nazor glede moralne odgovornosti. Namesto tega bi trdili, da si lahko kompatibilistične odgovore v naših konkretnih situacijah razlagamo kot napake v izvedbi, ki jih sprožijo čustveni odzivi. Pri abstraktnem pogoju pa se razkrije ozadna teorija takšna kot v resnici je – inkompatibilizem.

Model čustvene kompetence

Obstaja še en možen način razumevanja vloge čustev v ocenjevanju moralne odgovornosti. Namesto predpostavke, da čustva služijo samo predsodkom in izkrivljanju naših teoretskih sodb, bi lahko predlagali, da naše čustvene reakcije dejansko ležijo v jedru procesa, s katerim pripisujemo odgovornost. Morda ljudje obi-

čajno postavljajo sodbe o odgovornosti tako, da izkusijo čustveno reakcijo, ki, v kombinaciji z določenimi drugimi procesi, omogoča oceno moralne odgovornosti. Seveda bi težko zanikali, da imajo nekateri ljudje tudi razvite teorije o moralni odgovornosti, ki jih uporabljajo v določenih primerih (npr. pri pisanju filozofskih spisov). Vendar pa bi zagovorniki tega stališča zanikali, da naše hladne kognitivne teorije o odgovornosti igrajo kako resnejšo vlogo v procesu, s katerim običajno tvorimo sodbe o odgovornosti. Rekli bi, da ta proces v glavnem vodijo čustva.

Temu stališču 'čustvene kompetence' dajejo nekaj podpore nedavne študije o ljudeh, ki imajo zaradi psiholoških bolezni težave s čustvenim procesiranjem. Ko takim ljudem postavimo vprašanja, ki zahtevajo moralne sodbe, večkrat dajejo bizarne vzorce odgovorov (Blair, 1995; Blair et al., 1997; Hauser et al., 2006). Z drugimi besedami, ko pri osebi odstranimo sposobnost čustvenih reakcij, se zdi, da nimamo opravka z osebo, ki bi lahko aplicirala osnovna merila morale na nepristranski in neizkrivljen način. Namesto tega dobimo nekoga, ki ima težave z razumevanjem same morale. Rezultati takšnih študij so nekatere raziskovalce privedli do sklepa, da morajo čustva igrati pomembno vlogo v temeljni kompetenci, ki je podlaga moralni presoji (Blair, 1995; Haidt, 2001; Nichols, 2004b; Prinz, 2007).

Zagovorniki tega stališča bi lahko trdili, da je edini način, da bi zares razumeli človeško sposobnost moralne presoje ta, da pogledamo njihove odgovore v primerih, ki izzovejo čustvene reakcije. Ko pregledamo te primere, se zdi, da ljudje kažejo jasno tendenco k kompatibilističnim odgovorom, zato bi lahko predlagali, da subjekte v naših poskusih obravnavamo kot kompatibiliste. Seveda pa naši podatki kažejo tudi na to, da ti subjekti dajejo inkompatibilistične odgovore, ko dobijo teoretska vprašanja. A lahko bi dobili občutek, da nam preučevanje teoretskih prepričanj nič ne pove o tem, kako oseba *dejansko* pride do moralnih sodb. (Pomislite, kaj bi se zgodilo, če bi skušali preučevati človeško jezikovno sposobnost tako, da bi ljudem postavljali teoretska vprašanja o sintaksi!) Teoretiki čustvene kompetence bi lahko trdili, da je najboljši način za opis naših ugotovitev ta, da je naša osnovna moralna kompetenca kompatibilistična, toda nekateri ljudje sprejemajo teorijo, ki je v protislovju s to osnovno kompetenco.

Model konkretne kompetence

Na koncu moramo pretehtati še možnost, da na odgovore ljudi na noben način ne vplivajo čustva. Morda odgovore pri konkretnih pogojih dejansko generira čisto kognitivni proces. Četudi predpostavljamo, da lahko ta proces apliciramo zgolj na konkretne primere, iz tega ne sledi nujno, da so za proces bistvena čustva. Lahko bi se izkazalo, da imamo povsem kognitivni proces, brez vsakih čustev, ki pa ga, zaradi takšnih ali drugačnih razlogov, lahko apliciramo na konkretna vprašanja, ne pa tudi na abstraktna.

Zanimiva verzija te hipoteze je, da človeške intuicije pri konkretnih pogojih tvorijo notranji »modul moralne odgovornosti.«¹¹ Vhodni podatki za modul bi lahko bili podatki o dejavniku in njegovem ali njenem obnašanju, izhodni rezultat pa bi bila intuicija o tem, ali je dejavnik moralno odgovoren ali ne. Modul najverjetneje ne bi uporabljal enake vrste procesov kot so tisti, ki so uporabljeni pri zavestnem razmišljanju. Namesto tega bi uporabljal proces, ki je hiter, avtomatski in povsem nezaveden.

Ključna ideja je v tem, da je med tem modulom in ostalimi deli psihe možna zgolj omejena komunikacija. Modul dane osebe dobi kot vhodne podatke določene zelo specifične vrste informacij o dejavniku (dejstvo, da je dejavnik človeško bitje, dejstvo, da ve, kaj dela, ipd.), velika večina prepričanj te osebe pa bi bila popolnoma nedostopna procesom znotraj modula. Tako modul ne bi mogel dostopati do teorij, ki jih ima oseba o razmerju med determinizmom in moralno odgovornostjo. Morda celo ne bi mogel uporabiti prepričanja osebe, da je dejavnik v determinističnem univerzumu. Ker bi bila ta prepričanja nedosegljiva znotraj modula, bi se lahko sklepi modula dramatično razlikovali od sklepov, do katerih bi oseba prišla v procesu zavestnega razmišljanja.

Hibridni modeli

Do zdaj smo obravnavali tri enostavne modele pripisovanja odgovornosti. Lahko pa bi konstruirali tudi bolj kompleksne modele, in sicer z združevanjem elementov navedenih treh enostavnih modelov. Tako bi se, na primer, lahko izkazalo, da naše sodbe o moralni odgovornosti podpira modul, toda delovanje tega modula je včasih okrnjeno z napakami v čustveni izvedbi, ali pa da temeljna kompetenca, ki je osnova za sodbe o odgovornosti, na bistven način uporablja čustva, vendar pa to čustvo na nek način deluje kot vhodni podatek za modul. Možnih je še več takih hibridov.

Ker ne moreva obravnavati vseh možnih hibridnih modelov, se bova osredotočila na tistega, ki se nama zdi še posebej plavzibilen. Pri hibridnem modelu, o katerem bova govorila, igra čustvo dve različni vlogi pri pripisovanju moralne odgovornosti. Natančneje, čustvo je *obenem* del kompetence, ki je osnova sodb o odgovornosti, kot *tudi* dejavnik, ki lahko včasih vodi k napakam v izvedbi. Da bi dobili občutek, o čem govoriva, si predstavljajte, da poskušate določiti, katere pesmi naj bi obravnavali kot 'ganljive', in recimo, ugotovite, da je eno od teh pesmi napisal vaš najboljši prijatelj. Tukaj se zdi, da bi vaša osnovna kompetenca, ki je osnova vaše presoje, vključevala določeno vrsto čustev (vaša občutja glede pesmi), toda sisteme izvedbe, ki omogočajo vašo presojo, bi lahko zmotila druga vrsta čustev

¹¹ Kolikor vemo, do sedaj nobena predhodna raziskava ni postulirala modula moralne odgovornosti, je pa precej entuziazma za bolj splošno zamisel, da z mnogimi osnovnimi kognitivnimi kapacitetami upravljajo moduli (Fodor, 1983; Leslie, 1994) in vrsta avtorjev je predlagala, da bi določene aspekte moralnih sodb lahko podpirali modulom podobni mehanizmi (Dwyer, 1999; Harman, 1999; Hauser, 2006).

(vaša čustva do prijatelja). Po hibridnem modelu, ki ga obravnavamo, bi podoben proces bil na delu pri sodbah o moralni odgovornosti. Kompetenca, ki je osnova za te sodbe, uporablja čustva, toda čustva so prav tako lahko implicitna v procesih, ki na koncu vodijo do napak v izvedbi.

Zagovorniki tega modela bi lahko trdili, da čustva igrajo pomembno vlogo v kompetenci, ki je osnova za sodbe o moralni odgovornosti, vendar pa bi morali rezultate zgoraj navedenih eksperimentov še vedno obravnavati kot napake v izvedbi.¹² Z drugimi besedami, četudi predpostavljamo, da ima čustvo pomembno vlogo pri sodbah o moralni odgovornosti, lahko še vedno sklepamo, da je temeljna kompetenca v osnovi teh sodb inkompatibilistična ter da so odgovori v naših konkretnih primerih rezultat napačne aplikacije te kompetence.

6. Eksperimentalna dokazila: druga faza

Zdaj, ko smo opisali nekatere psihološke modele, ki bi lahko pojasnili naše rezultate, lahko malo globlje raziščemo, ali eksperimentalna dokazila nasprotujejo kateremu od modelov. Eno od ključnih vprašanj je, ali so kompatibilistični odgovori v naših eksperimentih res posledica čustvenega odziva. Primerjali smo konkretne pogoje z abstraktnimi primeri in predlagali, da konkretni pogoji sprožijo bolj čustven odziv, ki je subjekte potisnil proti kompatibilističnim odgovorom. Možno pa je, da je bila ključna 'konkretnost' sama po sebi, ne pa čustva, povezana s konkretnostjo. Možno je torej, da na kompatibilistične odgovore niso vplivala čustva, ampak so bili izzvani enostavno zato, ker je scenarij vseboval določeno dejanje določenega posameznika. Prav res, natanko takšne vrste razlago bi pričakovali od pojasnila posebnega modula odgovornosti. Na srečo pa obstaja neposreden način, da ta predlog preverimo.

Da bi raziskali, ali lahko konkretnost sama po sebi razloži kompatibilistične odgovore, sva izvedla še en eksperiment, v katerem se je pomembnost čustvenosti spreminjala v dveh vprašanjih, konkretnost pa je ostala konstantna. Spet so subjekti dobili začetna opisa dveh vesolj, A in B, in vse smo vprašali, katero vesolje se jim zdi najbolj podobno našemu. Subjektom smo naključno dodelili pogoj *močnega čustva* ali *šibkega čustva*. V primeru *močnega čustva* smo subjekte vprašali naslednje:

Kot že mnogokrat prej v preteklosti Bill zasleduje in posili neko tujko. Ali je mogoče, da je Bill popolnoma moralno odgovoren za posilstvo tujke?

V pogoju *šibkega čustva* pa smo subjekte vprašali:

¹² Zahvaljujemo se Jesseu Prinzu, ki je predlagal to možnost.

Kot že mnogokrat prej v preteklosti Mark goljufa pri svojih davkih. Ali je mogoče, da je Mark popolnoma moralno odgovoren za goljufanje pri davkih?

Poleg tega je pri vsakem pogoju polovica vprašanih izvedela, da je dejavnik v vesolju A, druga polovica pa, da je v vesolju B. Vsak subjekt je bil tako naključno razporejen v eno od celic tabele:

	Dejavnik v indeterminističnem vesolju	Dejavnik v determinističnem vesolju
Močna čustva		
Šibka čustva		

Kaj smo odkrili? Čeprav smo uporabili te izredno konkretne scenarije, se je pojavila jasna razlika med primeroma z močnimi in šibkimi čustvi. Osebe, ki smo jih spraševali o dejavnikih v *determinističnem* vesolju, so z veliko večjo verjetnostjo dajale inkompatibilistične odgovore pri pogoju šibkih čustev kot v primeru z močnimi čustvi. Večina ljudi je rekla, da *ni* mogoče, da bi davčni goljuf bil popolnoma moralno odgovoren, velika večina pa je tudi potrdila, da *je* mogoče, da je posiljevalec popolnoma moralno odgovoren. V nasprotju s tem pa so subjekti, ki smo jih spraševali o dejavniku v indeterminističnem okolju, večinoma dejali, da je mogoče, da je dejavnik popolnoma moralno odgovoren ne glede na to, ali je davčni goljuf ali posiljevalec.¹³ Rezultati so v tabeli:

¹³ Kot v prejšnjih poskusih je velika večina vprašanih rekla, da je naše vesolje najbolj podobno indeterminističnemu. Zdi se nama, da bi sprejemanje determinizma dejansko lahko vodilo ljudi k temu, da bi imeli bolj kompatibilistične nazore (prim. Nichols, 2006), zato sva se odločila, da iz statističnih analiz predhodno izločiva manjšino, ki je dala deterministični odgovor. Statistični podatki so naslednji. Kontrast med pogojema močnih in šibkih čustev za pogoj determinizma je bil statistično pomemben ($\chi^2(1, N = 44) = 8,066, p < .01$). Se pravi, ljudje so z večjo verjetnostjo trdili, da je mogoče, da je posiljevalec popolnoma moralno odgovoren. Kontrast med pogojema z močnimi čustvi je bil prav tako statistično pomemben ($\chi^2(1, N = 45) = 7,204, p < .01$). Se pravi, ljudje so z večjo verjetnostjo trdili, da je mogoče, da je posiljevalec popolnoma moralno odgovoren v indeterminističnem vesolju. Kontrast med obema pogojema s šibkimi čustvi je bil zelo visok ($\chi^2(1, N = 45) = 26,492, p < 0.0001$). Osebe so z dramatično večjo verjetnostjo rekle, da je mogoče, da je davčni goljuf popolnoma moralno odgovoren v indeterminističnem univerzumu.

	Dejavnik v indeterminističnem vesolju	Dejavnik v determinističnem vesolju
Močna čustva	95 %	64 %
Šibka čustva	89 %	23 %

Ti rezultati nam pomagajo razjasniti vlogo čustev v pripisovanju odgovornosti. Tudi ko preverjamo konkretnost, vidimo, da čustva vplivajo na človeške intuicije o odgovornosti v determinističnem okolju. Splošni vzorec rezultatov torej nakazuje, da imajo čustva pomembno vlogo v procesu, ki generira kompatibilistične intuicije.

Zdaj imamo dobra dokazila, da igrajo čustva neko vlogo v kompatibilističnih sodbah. Vseeno pa ostaja težko vprašanje, ali je to, kar se kaže v odgovorih, rezultat čustvene kompetence ali čustvene napake v izvedbi. Poglejmo, ali kateri od teh modelov bolje pojasni eksperiment, o katerem sva poročala.

Misliva, da model napake v izvedbi precej dobro pojasni najine rezultate. Kar vidimo v primeru davčne goljufije je, da ljudje, kadar je vloga čustev minimizirana, dajejo dramatično različne odgovore glede na to, ali je dejavnik v determinističnem ali indeterminističnem univerzumu. Po hipotezi o napaki v izvedbi ti odgovori razkrivajo pravo kompetenco glede pripisovanja odgovornosti, saj je v primeru, ko so čustva šibka, čustveni predsodek minimiziran. V primeru močnih čustev, kot je primer serijskega posiljevalca, pa čustva popačijo normalno kompetenco pripisovanja odgovornosti. To pojasni, zakaj nastopa tako velika razlika med primeri s šibkimi in močnimi čustvi pri pogoju determinizma.

Oglejmo si zdaj model čustvene kompetence. Mnogo manj jasno je, da bi teoretik čustvene kompetence lahko imel dobro razlago za rezultate. Predvsem se zdi težko videti, kako lahko model čustvene kompetence pojasni, zakaj odzivi v primeru šibkih čustev strmo padejo pri pogoju determinizma, v primeru močnih čustev pa temu ni tako. Morda bi teoretik čustvene kompetence lahko rekel, da primeri šibkih čustev, kot je davčna goljufija, ne sprožijo naše kompetence pripisovanja odgovornosti, zato teh odgovorov ne bi smeli šteti za odraz naše običajne kompetence. Očitno pa je, da bi bilo potrebne veliko dela, da bi pokazali, da takšni vsakdanji primeri domnevnega pripisovanja odgovornosti v resnici ne štejejo kot primeri, v katerih deluje naša kompetenca pripisovanja odgovornosti. Zato na prvi

pogled model napake v izvedbi ponuja boljšo razlago teh rezultatov kot pa pojasnilo čustvene kompetence.

Seveda, četudi je morda res, da najine rezultate najbolje razloži model napake v izvedbi, to ne pomeni, da so čustva nepomembna za normalno kompetenco. Kot je bilo rečeno v prejšnjem razdelku, je ena od plavzibilnih možnosti hibridni model, pri katerem (i) je naša običajna kompetenca v pripisovanju odgovornosti odvisna od čustvenih sistemov, vendar pa (ii) čustva prav tako generirajo predsodek, ki vodi do kompatibilističnih odgovorov v naših eksperimentih.

Čeprav najin eksperiment ponuja nekaj razlogov v podporo modelu napake v izvedbi, pa se zdi jasno, da odločitev med modelom napake v izvedbi in modelom čustvene kompetence kot pojasnilom kompatibilističnih odgovorov ne more temeljiti na enem samem ključnem eksperimentu. Tukaj bi potrebovali globlje razumevanje vloge čustev v moralni kogniciji nasploh. (Če bi imeli globlje razumevanje tega bolj splošnega področja, bi lažje ugotovili, kako bi lahko empirične študije obravnavale bolj specialno vprašanje o vlogi čustev v sodbah o moralni odgovornosti.) Ampak naša nezmožnost takojšnje razrešitve vseh relevantnih vprašanj še ni razlog za pesimizem. Nasprotno, lahko smo optimistični glede perspektiv raziskovanja na tem področju. V zadnjih letih je zanimanje za načine, katere čustva vplivajo na moralno mišljenje, močno naraslo – z novimi empiričnimi študijami in stalnim teoretskim razvojem – zelo verjetno je, da bo naslednjih nekaj let prineslo pomembne nove vpoglede v to vprašanje.

7. Filozofske implikacije

Najine ugotovitve nam pomagajo razložiti, zakaj je razprava med kompatibilisti in inkompatibilisti tako trmasto vztrajna. Zdi se, da določeni psihološki procesi tvorijo kompatibilistične intuicije, spet drugi pa inkompatibilistične. Tako se vsako od teh dveh stališč sklicuje na določen element naše psihološke zgradbe.

Eksperimentalni rezultati pa nam ne dajo zgolj vpogleda v vzročni izvor določenih filozofskih stališč, pomagajo nam tudi pri oceni nekaterih argumentov, s katerimi so ta stališča podprta. Navsezadnje se mnogo teh argumentov opira na eksplicitno sklicevanje na intuicije. Če ugotovimo, da so različne intuicije posledica različnih psiholoških mehanizmov, bomo mogoče prišli do zaključka, da bi morale imeti nekatere od teh intuicij večjo težo kot druge.

Kar moramo zdaj vedeti je, katere intuicije moramo jemati resno in katere opustiti, ker so proizvodi mehanizmov, ki zavajajo.

Jasno je, da bo odgovor delno odvisen od tega, kateri, če sploh kateri, od treh navedenih modelov se bo izkazal za pravega. In ker zaenkrat še nimamo podatkov, potrebnih za odločitev med tekmujočimi modeli, na tem mestu še ne moreva ponuditi končnega sklepa. Najin pristop bo torej v tem, da obravnavava vsakega od

modelov posebej in se vprašava, kakšne implikacije bi imel (če bi se izkazalo, da je pravilen) za širša filozofska vprašanja o vlogi intuicij v razpravi o moralni odgovornosti.

Model napake v izvedbi

Če kompatibilistične intuicije razlagamo s pomočjo modela napake v izvedbi, tem intuicijam ne bi smeli pripisati velike teže. Kajti v tem modelu so, kot smo opisali, kompatibilistične intuicije rezultat izkrivljajočih učinkov čustev in motivacije. Če bi napake v izvedbi lahko odstranili, bi morale kompatibilistične intuicije izginiti.

Bodite pozorni, da model napake v izvedbi ne trdi, da so kompatibilistične intuicije dejansko *nepravilne*. Vse, kar trdi je, da proces, ki te intuicije ustvarja, vsebuje napako določene vrste. Seveda je mogoče, da kljub temu, da proces vsebuje to napako, na koncu vodi do pravilnega sklepa. Še vedno pa se nam zdi, da ima model napake v izvedbi pomembne filozofske implikacije. Najmanj kar je, po tem modelu dejstvo, da imajo ljudje včasih kompatibilistične intuicije, samo po sebi ni razlog za predpostavko, da je kompatibilizem pravilen.

Filozofske implikacije modela napake v izvedbi imajo poseben pomen, saj se zdi, da do sedaj zbrana eksperimentalna dokazila kažejo, da je osnovna ideja tega modela dejansko resnična. No, končne sodbe še ni. Nadaljnje raziskave bi lahko pokazale, da je kateri od drugih modelov bolj natančen, zato moramo razmisliti tudi o filozofskih posledicah teh modelov.

Model čustvene kompetence

Odgovori ljudi v konkretni situaciji v našem začetnem eksperimentu so pristni odraz njihove notranje kompetence. Po tem modelu kompatibilistični odgovori ljudi v teh pogojih niso zamegljeni z nikakršno napako v izvedbi. Pač pa odgovori odražajo uspešno implementacijo sistema, ki ga običajno uporabljamo za tvorbo sodb o odgovornosti, in ta sistem bi tako morali obravnavati kot kompatibilistični sistem.

V mnogih pogledih model čustvene kompetence spominja na stališče, ki ga P. F. Strawson zagovarja v svojem klasičnem članku »Svoboda in zamera« (1962). Po tem stališču bi bil zmoten poskus razumevanja pojma moralne odgovornosti, ki bi temeljil na neke vrste metafizični teoriji. Najboljše je začeti z raziskavo povratnih odzivov (angl. reactive attitudes, krivda, obžalovanje, hvaležnost, itd.) in njihove vloge pri našem vsakdanjem pripisovanju odgovornosti.

Kljub očitnim podobnostim med modelom čustvene kompetence in Strawsonovo teorijo pa je pomembno, da opozorimo, da je v določenih ozirih model čustvene kompetence zavezan substancialno šibkejšim trditvam. Predvsem model ne trdi, da ljudje *pravilno* presojujejo v konkretnih pogojih. Vse, kar trdi, je le to, da odgo-

vori ljudi pri teh pogojih odražajo uspešno implementacijo njihovega notranjega sistema za tvorbo sodb o odgovornosti. Ta trditev torej pušča odprto vprašanje, ali so kriteriji, uporabljeni v tem notranjem sistemu, sami po sebi pravilni ali ne.

Za primerjavo si oglejmo načine, na katere ljudje po navadi tvorijo sodbe o verjetnosti. Izkaže se, da verjetnostne sodbe velikokrat vsebujejo nepravilna sklepanja, zato bi morda domnevali, da ljudje nepravilno aplicirajo svoje lastne notranje kriterije za verjetnostna sklepanja. Mnogo psihologov pa to stališče zavrača. Trdijo namreč, da ljudje dejansko pravilno aplicirajo svoje notranje kriterije, zmotna verjetnostna sklepanja pa nastanejo, ker so ti kriteriji sami po sebi zmotni (glej npr. Tversky in Kahneman, 1981; 1983).

Jasno je, da bi lahko podoben pristop uporabili v primeru sodb o odgovornosti. Četudi kompatibilistične intuicije ljudi odražajo uspešno implementacijo njihovega notranjega sistema za tvorbo sodb o odgovornosti, bi še vedno lahko rekli, da je sistem sam po sebi zmoten. Zato bi model čustvene kompetence lahko potrjeval predpostavko, da so temeljni pogledi ljudi na odgovornost kompatibilistični, vendar pa bi bilo napačno obravnavati ta model kot neposredni zagovor teh intuicij.

Model konkretne kompetence

Implikacije modela konkretne kompetence so na ključen način odvisne od natančnih podrobnosti obravnavane kompetence. Ker ne moremo reči ničesar zelo splošnega o vseh modelih v tej osnovni kategoriji, se bomo osredotočili na implikacije trditve, da so pripisovanja odgovornosti zajeta v posebnem modulu.

Kot je omenilo mnogo avtorjev, modularnost vsebuje neke vrste kompromis. Ključne prednosti modulov so, da običajno delujejo avtomatsko, nezavedno in izredno hitro. A te prednosti imajo svojo ceno. Razlog, zakaj so moduli zmožni tako hitrega delovanja, je, da preprosto ignorirajo določene vire potencialno relevantnih informacij. Tudi ko vemo, da sta črti v Müller-Lyerjevi iluziji enako dolgi, smo še vedno žrtve optične iluzije. Morda imamo pri pripisovanju moralne odgovornosti opravka s podobnim fenomenom – z 'moralno iluzijo'. Morda imajo ljudje kompleksno in sofisticirano teorijo o odnosu med determinizmom in moralno odgovornostjo, toda relevantni modul enostavno nima dostopa do te teorije. Vedno znova podaja sodbe, da je dejavnik kriv, četudi so te sodbe v nasprotju z zavestno teorijo, ki jo imamo nekje drugje v umu.

Seveda bi zagovorniki kompatibilizma lahko opozorili, da ta argument lahko tudi obrnemo. Lahko bi trdili, da modul sam po sebi vsebuje kompleksno in sofisticirano teorijo, do katere pa preostali um nima dostopa. Sklep bi potem bil, da bomo prišli do osiromašenega in neustreznega razumevanja, razen če ne uporabimo tega modula za presojo odnosa med determinizmom in moralno odgovornostjo. Ta vrsta argumenta se na nekaterih področjih gotovo zdi plavzibilna (npr. področje

slovnične teorije). Ni pa jasno, ali kaj podobnega velja v domeni pripisovanja odgovornosti.¹⁴

Refleksivni ekvilibrij

V tem delu sva se ukvarjala s filozofskimi vprašanji o tem, ali nam védenje o določenih mentalnih procesih lahko omogoči koristen vpogled v kompleksna moralna vprašanja. Seveda moramo ta filozofska vprašanja skrbno razlikovati od čistega psihološkega vprašanja, ali ljudje *mislijo*, da jim določeni mentalni procesi dajejo vpogled v te zadeve. Četudi ljudje mislijo, da jim dani proces omogoča koristen moralni vpogled, se lahko izkaže, da je ta proces dejansko popolnoma nezanesljiv in da bi bilo zanje bolje, če bi k zadevi pristopili na povsem drugačen način.

Vseeno pa se nama je zdelo, da bi bilo zanimivo izvedeti, kako ljudje sami razrešujejo napetost med svojimi nasprotujočimi se intuicijami, zato sva izvedla še zadnji eksperiment. Vsem sodelujočim sva dala kratek opis rezultatov naših prejšnjih študij in jih nato pozvala, da razsodijo o konfliktu med kompatibilističnimi ter inkompatibilističnimi intuicijami. Glede na to, da intuicije ljudi v konkretnih primerih nasprotujejo njihovim intuicijam v abstraktnih primerih, ali bi še vztrajali pri konkretni sodbi, da je Bill moralno odgovoren ali pri abstraktni sodbi, da v determinističnem univerzumu nihče ne more biti odgovoren?¹⁵ Rezultati so pokazali, da nobena stran ni imela večine. Približno polovica sodelujočih je izbrala sodbo, da je dejavnik moralno odgovoren, medtem ko je druga polovica izbrala

¹⁴ Razlika med hipotezo o modularnosti in hipotezo o čustvih prvič nastopi v filozofski literaturi v kontekstu razprave o vlogi moralnih razmislekov pri intencionalnih dejanjih (Knobe, 2006; Malle in Nelson, 2003; Nadelhoffer, 2004; Young et al., 2006). V tem kontekstu hipotezo o modularnosti običajno obravnavajo kot obrambo vsakdanjih intuicij. Vendar pa obstaja ključna razlika med tem kontekstom in sedanjim. Razlika je v tem, da bi informacija o moralnem statusu dejanj lahko bila dostopna modulu intencionalnih dejanj, za informacijo o determinizmu pa ni verjetno, da bi bila dostopna v modulu moralne odgovornosti.

¹⁵ Načrt pilotske študije je bil narejen po modelu začetnih eksperimentov, opisanih v razdelku 3. Udeležence smo vprašali tako o primeru močnih čustev (Bill zabode svojo ženo) kot abstraktnih primerih (zaradi uravnoteženja). Potem so morali odgovoriti na vprašanje o refleksivnem ekvilibriju:

Predhodne raziskave kažejo, da ko ljudje dobijo zgornje vprašanje 3, pogosto rečejo, da je Bill popolnoma moralno odgovoren za umor svoje družine. Ko pa ljudje dobijo zgornje vprašanje 2, jih večina reče, da ni mogoče, da bi bili ljudje v veselju A popolnoma moralno odgovorni za svoja dejanja. Jasno je, da so ti odgovori nekonsistentni. Ker ni mogoče, da bi bili v veselju A popolnoma moralno odgovorni, Bill ne more biti popolnoma moralno odgovoren.

Zanima nas, kako bodo ljudje razrešili ta nesklad. Zato vas prosimo, da ne glede na to, kako ste odgovorili na vprašanji 2 in 3, označite, s čim od navedenega se najbolj strinjate:

- i. V veselju A *ni* mogoče, da bi ljudje bili moralno odgovorni za svoja dejanja.
- ii. Bill, ki je v veselju A, je popolnoma moralno odgovoren za uboj svoje družine.

sodbo, da ne more biti v determinističnem univerzumu nihče odgovoren.¹⁶ Očitno o teh zadevah ni pri običajnih ljudeh nič več konsenza kot pri filozofih.

8. Zaključek

Kot sva rekla na začetku, so se sodelujoči v debati glede moralne odgovornosti sklicevali na velikansko raznovrstnost argumentov. Tako ali drugače naj bi bile relevantne teorije iz metafizike, moralne filozofije, filozofije duha in celo kvantne mehanike. Raziskovalci stalno odkrivajo nove načine, kako bi na videz nepovezane razmisleke vključili v razpravo o tem problemu. Pričujoči esej ni obravnaval celotnega obsega te razprave. Omejila sva se samo na en tip dokazil – dokazila, ki temeljijo na intuicijah ljudi.

Filozofi, ki so obravnavali laične intuicije na tem področju, trdijo, da so intuicije ljudi bodisi kompatibilistične ali inkompatibilistične. Najine ugotovitve so bile bistveno bolj kompleksne in morda bolj zanimive. Zdi se, da imajo ljudje *tako* kompatibilistične *kot* inkompatibilistične intuicije. Še več, zdi se, da različne vrste intuicij tvorijo različni psihološki procesi. Da pa bi ocenili pomen teh ugotovitev za debato o moralni odgovornosti, bi morali točno vedeti, katere vrste psihološki proces je ustvaril določen tip intuicij in kolikšno težo naj pripišemo rezultatu vsakega od teh procesov. Tu sva le začela z obravnavo teh problemov, jasno pa je, da je še veliko več dela pred nami.

Literatura

- Blair, R. (1995). "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath." *Cognition*, 57.
- Blair, R., Jones, L., Clark, F., Smith, M., and Jones, L. (1997). "The Psychopathic Individual: A Lack of Responsiveness to Distress Cues?" *Psychophysiology*, 34.
- Campbell, C. A. (1951). "Is 'Free Will' a Pseudo-problem?" *Journal of Philosophy*, 60.
- Dwyer, S. (1999). "Moral Competence". V K. Murasugi and R. Stainton (ur.), *Philosophy and Linguistics*. Westview Press.
- Fischer, J. (1999). "Recent Work on Moral Responsibility". *Ethics*, 110.
- Fodor, J. (1983). *Modularity of Mind*. MIT Press.

¹⁶ Sodelovalo je 19 oseb. Od teh jih je 10 dalo inkompatibilistični odgovor na vprašanje o refleksivnem ekvilibrju, 9 pa kompatibilistični.

- Frankfurt, H. (1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *Journal of Philosophy*, 66.
- Frankfurt, H. (1988). *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greene, J., Sommerville, R., Nystrom, L., Darley, J., and Cohen, J. (2001). "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment". *Science*, 293.
- Haidt, J. (2001). "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment". *Psychological Review*, 108.
- Haidt, J., Koller, S.H., Dias, M.G. (1993). "Affect, Culture, and Morality, or Is it Wrong to Eat Your Dog?". *Journal of Personality and Social Psychology*, 65.
- Harman, G. (1999). "Moral Philosophy and Linguistics". V K. Brinkmann (ur.), *Proceedings of the 20 th World Congress of Philosophy: Volume 1: Ethics*. Philosophy Documentation Center.
- Hauser, M. (2006). *Moral Minds: The Unconscious Voice of Right and Wrong*. NY: Harper Collins.
- Hauser, M., Young, L., and Cushman, F. (forthcoming). "Reviving Rawls' Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions". V W. Sinnott-Armstrong (ur.). *Moral Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hume, D. (1740/1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Kane, R. (1999). "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism". *Journal of Philosophy*, 96.
- Knobe, J. (2003a). "Intentional Action and Side-Effects in Ordinary Language". *Analysis*, 63.
- Knobe, J. (2003b). "Intentional Action in Folk Psychology: An Experimental Investigation". *Philosophical Psychology*, 16.
- Knobe, J. (2006). "The Concept of Intentional Action: A Case Study in the Uses of Folk Psychology". *Philosophical Studies*, 130.
- Kunda, Z. (1990). "The Case for Motivated Reasoning". *Psychological Bulletin*, 108.
- Lerner, J., Goldberg, J., and Tetlock, P. (1998). "Sober Second Thought: The Effects of Accountability, Anger, and Authoritarianism on Attributions of Responsibility". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24.

- Leslie, A. (1994). "ToMM, ToBY and Agency: Core Architecture and Domain Specificity". V L. Hirschfeld and S. Gelman (ur.) *Mapping the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malle, B. and Nelson, S. (2003). "Judging Mens Rea: The Tension Between Folk Concepts and Legal Concepts of Intentionality". *Behavioral Sciences and the Law*, 21.
- McIntyre, R., Viney, D., and Viney, W. (1984). "Validity of a scale designed to measure beliefs in free will and determinism". *Psychological Reports*, 54.
- Nadelhoffer, T. (2004). "Praise, Side Effects, and Folk Ascriptions of Intentional Action". *The Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 24.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., and Turner, J. (2005). "Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility". *Philosophical Psychology*, 18.
- Nichols, S. (2002). "Norms with Feeling." *Cognition*, 84.
- Nichols, S. (2004a). "The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts". *Mind & Language*, 19.
- Nichols, S. (2004b). *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, S. (2006). "Folk Intuitions about Free Will". *Journal of Cognition and Culture*, 6.
- Nichols, S. (2007). "The Rise of Compatibilism: A Case Study in the Quantitative History of Philosophy". *Midwest Studies in Philosophy*, 31.
- Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Pylyshyn, Z. (1999). "Is Vision Continuous with Cognition? The Case for Cognitive Impenetrability of Visual Perception". *Behavioral and Brain Sciences*, 22.
- Smart, D., and Loewenstein, G. (2005). "The Devil You Know: The Effects of Identifiability on Punitiveness". *Journal of Behavioral Decision Making*, 18.
- Strawson, G. (1986). *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. (1962). "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy*, 48. Slovenski prevod »Svoboda in zamera«. V Šuster, D. (2007), (ur.) *O svobodni volji. Od Leibniza do Libeta*. Maribor: Aristej.
- Tversky, A., Kahneman, D. (1981). "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice". *Science*, 211.

- Tversky, A., Kahneman, D. (1983). "Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probabilistic Reasoning". *Psychological Review*, 90.
- Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Vargas, M. (2006). "On the Importance of History for Responsible Agency". *Philosophical Studies*, 127.
- Viney, W., Waldman, D., and Barchilon, J. (1982). "Attitudes toward Punishment in Relation to Beliefs in Free Will and Determinism". *Human Relations*, 35.
- Viney, W., Parker-Martin, P., and Dotten, S. D. H. (1988). "Beliefs in Free Will and Determinism and Lack of Relation to Punishment Rationale and Magnitude". *Journal of General Psychology*, 115.
- Watson, G. (1987). "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme". V *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, F. Schoeman (ur.), Cambridge University Press.
- Weinberg, J., Nichols, S., and Stich, S. (2001). "Normativity and Epistemic Intuitions". *Philosophical Topics*, 29.
- Woolfolk, R., Doris, J., and Darley, J. (2006). "Identification, Situational Constraint, and Social Cognition". *Cognition*, 100.
- Young, L., Cushman, F., Adolphs, R., Tranel, D., and Hauser, M. (2006). "Does Emotion Mediate the Effect of an Action's Moral Status on its Intentional Status? Neuropsychological Evidence". *Journal of Cognition and Culture*, 6.