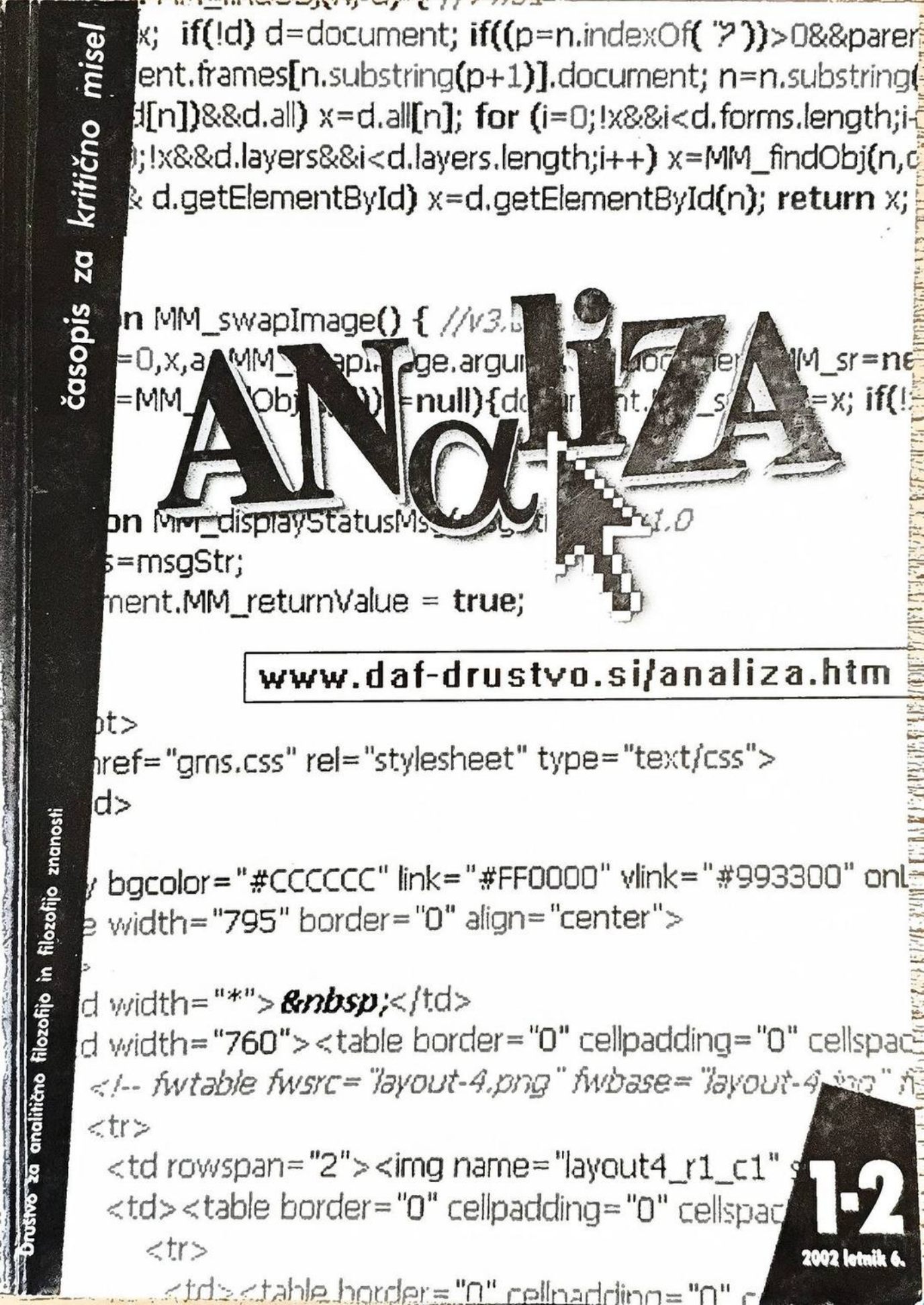
časopis za kritično misel



ANALIZA

društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

1-2
2002 letnik 6.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto VI., junij 2002, cena: 1.600 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.daf-drustvo.si/analiza.htm, e-mail: analiza@uni-lj.si, transakcijski račun: 02010-0013794433

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

Ta številka je izšla z denarno pomočjo Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

ISSN 1408-2969

KAZALO

Olga Markič
EMERGENCA 3

DIALOG

Friderik Klampfer
RAZPRAVI O UZAKONITVI EVTANAZIJE NA ROB 21

Zofijini ljubimci
PODPORA IN POHVALA NIZOZEMSKEMU SENATU 24

Vojko Flis
PRAVICA DO LEPE SMRTI 27

Zofijini ljubimci
O DOMNEVNO GRDEM OBRAZU LEPE SMRTI 32

Vojko Flis
AUTOPOESIS EUTHANASIAE 41

FILOZOFIJA DAVIDA LEWISA

Danilo Šuster
DAVID LEWIS 49

David Lewis
RESNICA V FIKCIJI 55

David Lewis
AKADEMSKA IMENOVANJA: ČEMU IGNORIRATI PREDNOST RESNIČNEGA STALIŠČA? 76

Vojko Strahovnik
DAVID LEWIS O TOLERANCI 86

Danilo Šuster
LEWISOVA TEORIJA PROTIDEJSTVENIKOV 95

Nenad Miščević
KONTEKSTUALIZEM IN SKEPTICIZEM 109

Matjaž Potrč
LEWISOV ENKRATNI POMEN 122

Bojan Žalec
VREDNOTENJE IN ŽELJA 133

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

Matija Arko
FREGEJEVO POJMOVANJE EKSISTENCE 143

RECENZIJA

NEW ESSAYS ON THE A PRIORI 155

Olga Markič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

EMERGENCA

Avtorica obravnava različne vrste emergence. Predstavi temeljne značilnosti tradicionalnega (britanskega) emergentizma in njegov pristop k reševanju problema telo-duh. Izpostavi razliko med tradicionalnim in šibkim emergentizmom, ki je prisoten predvsem med kognitivnimi znanstveniki. Nato poda klasifikacijo različic metafizične in epistemološke emergence, v katero umesti nekatere sodobne emergentistične teorije.

Ključne besede: problem telo-duh, emergentizem, fizikalizem, mentalna vzročnost, razlaga.

Uvod

V današnjih razpravah filozofov, kognitivnih znanstvenikov in družboslovcev pogosto naletimo na izraz "emergenten", na primer "zavest je emergentna", "reprezentacije so emergentne lastnosti nevronske mreže" in "kultura je emergenten pojav". Pozornejše branje hitro pokaže, da avtorji uporabljajo izraz "emergenten" v različnih pomenih. Nekateri ga uporabljajo zgolj v vsakdanjem pomenu besede, to je, da se nekaj pojavi oziroma nastane (angl. *to emerge*), drugi pa so temu dodali natančnejše opredelitve, tako da je izraz postal strokovni termin. *Emergentizem* je tudi ime za eno od predlaganih rešitev problema telo-duh. Zaradi različnih pomenov pojma *emergenca* in *emergenten* in predvsem ontoloških posledic, ki iz tega sledijo, nas uporaba tega izraza brez natančnejše opredelitve kaj hitro pripelje do dvoumnosti, kot je, na primer, govorjenje o reprezentacijah v nevronskih mrežah (konekcionističnih modelih) kot o emergentnih mističnih stanjih. V članku ne bom mogla navesti, kaj šele obravnavati vseh različnih stališč, ki se sklicujejo na emergenco. Omejila se bom na prikaz glavnih značilnosti tradicionalnega (britanskega) emergentizma, nato bom predstavila van Gulickovo klasifikacijo metafizične in epistemološke emergence in vanjo umestila nekatere sodobne emergentistične teorije v filozofiji duha.

Emergenca se običajno uporablja kot nasprotje *redukcije*. Ko rečemo, da so neke lastnosti sistema emergentne, s tem menimo, da so lastnosti celotnega sistema več kot le vsota lastnosti posameznih delov. To pa je ravno nasprotno redukciji, katere osnovna ideja je v tem, da so lastnosti celote zgolj skupek lastnosti njenih delov. Čeprav emergentne lastnosti celote niso popolnoma neodvisne od lastnosti

delov, saj nastanejo oziroma se pojavijo iz njih, gredo te lastnosti na nek pomemben in nov način preko (onstran) lastnosti delov.

Videli bomo, da so mnenja o tem, kdaj (zakaj) za neke lastnosti rečemo, da so emergentne, precej različna. Za lažje razumevanje začnimo s preprostim primerom. Bicikel, naprava, ki jo vsi dobro poznamo, je ponavadi sestavljen iz različnih delov: okvirja, vilic, koles, sedeža, gonilnega sistema, verige, zavor itd. In zdaj se vprašajmo, ali je bicikel in njegova lastnost, da se lahko peljemo na njem, nekaj več kot ti deli? Recimo, da se igramo mehanika in vse dele lepo zložimo v vrsto pred nami. Pogled na kose različnih oblik in velikosti nas vodi do ugotovitve, da ti deli nimajo lastnosti, da nas zapeljejo v mesto ali na naš priljubljeni izlet. So le množica delov, ki jih je mogoče sestaviti na tak način, da bodo tvorili bicikel (seveda le, če smo dobri mehaniki). Tako se zdi, kot da je bicikel in njegova lastnost, da se lahko peljemo na njem, emergentna lastnost strukture, ki je ne moremo razložiti samo s poznavanjem posameznih delov. Včasih se res zdi, kot da obstaja nekaj takega kot "duh bicikla", ki se pojavi vedno takrat, ko so deli pravilno sestavljeni. Tako stališče je dandanes seveda precej nenavadno in verjetno ga nihče ne bi resno zagovarjal. Podobno bi namreč lahko trdili za vse funkcije, ki jih opravljajo stroji. Recimo, tudi lastnost ure, da nam kaže čas, se zdi več kot vsota lastnosti posameznih delov.

"Duh bicikla" nas spomni na veliko bolj znan rek "duh v stroju" [*the ghost in the machine*], ki ga je v svoji knjig *The concept of mind* (1949) uporabil Gilbert Ryle, ko je kritiziral kartezijansko tradicijo. V njej je človeško telo pojmovano kot povsem fizična stvar (stroj), človekov um pa kot povsem nefizična stvar (duh), ki na nek način naseljuje telo in ga upravlja. Čeprav je Ryle uporabil izraz "duh v stroju" v zvezi z dualizmom substanc, pa ga dandanes uporabljajo tudi bolj splošno za nerazložljive lastnosti, ki se pojavijo v fizičnem sistemu (stroju) (glej npr. Gregory, 1981).

Vprašanje je, ali imamo vedno, kadar se zdi, da je celota več kot vsota posameznih delov in ne najdemo redukcionistične razlage, opraviti s skrivnostnimi, nerazložljivimi lastnostmi. Za lažje razumevanje si najprej poglejmo nekaj primerov, ki zadoščajo gornjemu kriteriju za redukcijo, po katerem je lastnost celote zgolj skupek lastnosti njenih posameznih delov. Eden najbolj preprostih primerov je masa sestavljenega telesa. Hitro lahko vidimo, da jo lahko reduciramo na vsoto mas posameznih delov. Na primer, če ima telo *A* maso 5 kg, telo *B* pa maso 3 kg, potem je masa sestavljenega telesa (*A* + *B*) vsota obeh masa, torej (5 kg + 3 kg), to je 8 kg. Drug tak primer je vsota dveh sil, ki jo izračunamo po pravilu za seštevanje vektorjev.

Ali lahko najdemo še več takih primerov? Na primer, na prvi pogled se zdi, da bo tudi prostornina mešanice vsota prostornin njenih delov. A to ni vedno res. Če vzamemo vodo in v njej raztopimo sol (NaCl), bo prostornina mešanice manjša, kot je bila prostornina vode, preden smo dodali sol. Hitro lahko vidimo, da nas začetni definiciji redukcije in emergence pripeljeta do tega, da moramo zelo veliko pojavov šteti med emergentne. Toda, ali res verjamemo, da je "duh" v našem biciklu ali v uri? Angleški psiholog Richard Gregory je lepo ponazoril

funkcionalno lastnost, ki je različna od lastnosti delov, a se nam ne zdi posebej skrivnostna. Takole pravi:

> "Če kolo razdelimo na dva dela, sta ta dela funkcionalno zelo različna od celotnega kolesa, samo zato ker, brez vsake skrivnostnosti, ne obstaja sklenjeni obroč za polovico kolesa in se le-ta torej ne bo kotalila po površini." (Gregory, 1981: 87)

Po njegovem mnenju pride do tega, da se nam zdi, da je vedênje celote več kot vsota posameznih delov oziroma, da smo presenečeni, ko dodamo nove dele zato, ker smo pozabili opisati novo strukturo, ki je lahko zelo različna, ko dodamo nove dele. Če želimo odstraniti tančico skrivnostnosti emergence, potem moramo najti bolj splošne teorije in nove pojmovne sheme, ki bodo pojasnile tudi, kakšne so medsebojne povezave med novimi strukturami in med njimi in okoljem. Seveda pa ostaja vprašanje, ali take teorije imamo oziroma ali je verjetno, da jih lahko pričakujemo.

Razvoj v naravoslovnih znanostih je pokazal, da za mnoge pojave, ki so jih prej razlagali s pomočjo posebnih nematerialnih entitet ali sil, na primer *elan vital* za življenje, lahko najdemo razlago, ne da bi se sklicevali nanje. Področje duševnih pojavov, predvsem zavesti, pa tako za filozofe kot za znanstvenike predstavlja veliko uganko. Pri iskanju rešitve problema telo-duh so britanski filozofi z začetka 20. stoletja ponudili emergentizem kot možno rešitev odnosa med fizičnim in psihičnim[1].

Tradicionalni emergentizem

Pojem emergence so pri razmišljanju o odnosu med fizičnim in psihičnim prvi uporabili britanski filozofi S. Alexander, C. L. Morgan in C. D. Broad na začetku 20. stoletja, prva pa sta pojem emergenten uporabila J. S. Mill in G. H. Lewes. John McLaughlin (1992) ta pristop zato imenuje "Britanski emergentizem".

Emergentisti so iskali rešitev, ki bi upoštevala naše zdravorazumsko prepričanje, da mentalne lastnosti imajo vzročno moč, na primer, moja želja, da spijem kozarec vode in moje prepričanje, da je voda v kozarcu pred menoj, povzroči, da stegnem roko proti kozarcu. Hkrati pa so se želeli izogniti težavam, ki jih povzroča kartezijanski interakcijski dualizem, ko postavlja vzročno učinkovanje med dvema različnima vrstama stvari, med fizično in duševno substanco. Zato so zavračali dualizem substanc in niso sprejemali nefizičnih substanc, kot so kartezijanska duša, entelehije, *elan vital* in podobno. Trdili so, da je vse, kar konkretno obstaja, fizični delci in njihovi skupki. Toda istočasno so bili prepričani, da imajo nekatere fizične stvari, to je ljudje, tudi posebne lastnosti – mentalne lastnosti, ki se jih ne da reducirati in razložiti s fizičnimi lastnostmi. Na ta način so želeli ohraniti poseben status in vzročno moč za mentalne lastnosti.

[1] Za uvod glej Miščević, Markič (1998).

Čeprav so med zgoraj omenjenimi avtorji razlike, bom vseeno skušala povzeti glavne značilnosti tradicionalnega emergentizma.[2] Najprej si bomo ogledali preprost primer iz kemije, ki so ga britanski emergentisti uporabljali kot nazoren primer za prepoznavanje značilnosti emergence. Vzemimo vodo, za katero vsi vemo, da je sestavljena iz vodika in kisika. Toda rezultat kemijskega procesa: $H_2 + O \rightarrow H_2O$, tj., ko dvema atomoma vodika dodamo en atom kisika, ni kar vsota sestavnih delov. Tako pridemo do prve značilnosti emergence, do neseštevljivosti.

1. Neseštevljivost

Prva sta o "neseštevljivosti" (neaditivnosti) v svojih raziskavah o vzročnosti pisala Mill in Lewes. Mill je štel pravilo za vektorsko seštevanje sil kot paradigmatičen primer za sestavljanje vzrokov. Sile, ki delujejo skupaj, vedno na mehaničen način kažejo skupno delovanje vzrokov. Posledica dveh ali več sil, ki delujejo skupaj, je vektorska vsota posledic vsake posamezne sile. Mill je take zakone, pri katerih je posledica kompleksnega vzroka enaka (algebraični ali vektorski) vsoti posledic delnih vzrokov, imenoval homopatične, ostale pa heteropatične. Lewes je sprejel Millovo razdelitev, s tem da je vpeljal nova izraza, tako da je razlikoval med seštevljivimi [*resultant*] in emergentnimi posledicami. S tem je tudi prvič uporabil izraz emergenten kot tehničen izraz:

> "Čeprav vsaka posledica izhaja iz svojih sestavnih delov, je rezultat svojih faktorjev, pa ne moremo vedno slediti korakom tega procesa, tako da bi v rezultatu videli način delovanja vsakega teh faktorjev. V tem primeru predlagam, da posledico imenujemo emergentno. Emergentno je različno od svojih sestavnih delov, ker so ti nesoizmerljivi, in ga ne moremo reducirati niti na njihovo vsoto niti razliko." (Lewes, *Problems of Life and Mind Vol. 2*, navedeno po Stephan (1992: 28))

Vendar Lewes ne zahteva tako ostre omejitve kot Mill. Meni, da moramo šteti pojav za emergenten vse do takrat, dokler ne najdemo ustrezne teorije, ki bi ga pojasnjevala. Teorija pa je lahko v splošnem matematična (npr. nelinearna matematika) in ne nujno taka, pri kateri smo omejeni na seštevljivost sestavnih delov. Kot ugotavlja Stephan, ima Lewes v mislih epistemološko pojmovanje emergence. Ali je nekaj emergentno ali ne, je odvisno od teorij, ki jih imamo na razpolago v tistem času. (Več o razlikovanju med ontološko in epistemološko emergenco v naslednjem razdelku.)

2. Novost

Druga lastnost, na katero so opozorili, so nove lastnosti, ki jih ima celota, ne pa tudi njeni sestavni deli. V našem primeru ima voda lastnost, da je brezbarvna, prozorna tekočina, to pa so lastnosti, ki jih nimajo njeni sestavni deli – posamezne molekule H_2O, niti njeni sestavni deli vodik in kisik.

Emergentisti so menili, da se v naravi takrat, ko proces doseže določeno stopnjo

[2] Pri tem se naslanjam predvsem na članka J. McLaughlina (1992) in A. Stephana (1992).

kompleksnosti, pojavijo nove lastnosti, ki še nikoli prej niso bile uprimerjene. Gre za teorijo o emergentni evoluciji, ki sta jo zagovarjala C. L. Morgan in S. Alexander, kasneje pa tudi K. Popper. Ena od značilnosti emergentizma je, da predstavlja svet kot hierarhično urejeno mnogonivojsko strukturo. Glede na organizacijsko kompleksnost materialnih delcev lahko po njihovem mnenju ločimo različne ravni v naravi. Na vsaki ravni se pojavijo specifične lastnosti, ki so emergentne in hkrati odvisne od nižje ravni. Posebne znanosti preučujejo odnose, ki so značilni za posamezno raven, tako osnovno raven proučuje fizika, nato ji sledijo kemija, biologija in psihologija ter še nadalje družbene vede.

Vendar v tekstih emergentistov ostaja nejasno, v kakšnem smislu je mišljena novost. Ali je dovolj, da je emergentna lastnost celote nova v smislu, da te lastnosti nima noben njen del, ali pa se zahtevajo še dodatne pogoji.

3. Nenapovedljivost

Britanski emergentisti, predvsem Alexander, so močno povezovali novost in napovedljivost, saj so po njihovem mnenju nove lastnosti nenapovedljive. Če spet pogledamo naš primer: iz lastnosti kisika in vodika in iz zakonov, ki veljajo na ravni atomov, po mnenju emergentistov ni mogoče napovedati lastnosti vode, ki so nove lastnosti glede na lastnosti atomov, ki jo sestavljajo. Sklicujoč se na nenapovedljivost je Morgan podal naslednjo bolj splošno opredelitev emergence:

> "Recimo, da imamo tri zaporedne ravni naravnih dogodkov, *A, B* in *C*. Naj v *B* nastopa *vrsta relacije*, ki ni prisotna v *A*; in v *C* vrsta relacije, ki ni prisotna v *B* ali *A*. Če nekdo živi in ima izkušnje na *B*-ravni, potem ne more napovedati emergentnih značilnosti, ki se pojavijo na *C*-ravni, kajti relacije, ki jih le-te izražajo, sploh še niso nastopile. Prav tako nekdo, ki živi na *A*-ravni, ne more napovedati *B*-dogodkov, ker *po hipotezi taki dogodki* tam sploh še ne obstajajo. Tisto, kar nekdo ne more napovedati, je emergenten izraz neke nove vrste povezanosti med prej obstoječimi dogodki. Nihče ne more vnaprej napovedati emergentnih značilnosti živega iz tudi popolnega poznavanja samo fizičnih in kemičnih dogodkov ..." (navedeno po Stephan, 1992: 36)

Kasneje se je izkazalo, da novost in nenapovedljivost nista tako tesno povezani. Tako, na primer, lahko napovemo nove lastnosti pri artefaktih – torej imamo novost in napovedljivost, pri nedeterminističnih sistemih pa nimamo novosti, a imamo nenapovedljivost.

4. Neizpeljivost

Najbolj sistematično je emergenco opredelil C. D. Broad v 2. poglavju knjige *The Mind and it's Place in Nature*, ki je prvič izšla leta 1925. Broad je opisal teorijo, s katero bi bilo mogoče razlikovati žive organizme od neživih stvari, ne da bi se pri tem sklicevali na vitalistične ideje. Pri tem je razlikoval med mehanistično teorijo in teorijo emergence. Za obe teoriji velja, da je vedênje sistema popolnoma določeno z vedênjem ali z relacijami med njegovimi deli. Tako imata dva sistema lahko povsem enake sestavne dele, njuno razlikovanje v vedênju pa je mogoče pojasniti z razlikami v njuni strukturi. V sodobnem jeziku bi rekli, da je obnašanje sistema določeno z njegovo mikrostrukturo (lastnosti sistema supervenirajo nad lastnostmi delov). Razlika med njima pa je v zakonih, ki povezujejo lastnosti sestavnih delov z vedênjem kompleksne celote, ki jo sestavljajo. Za teorijo emergence velja, da vedênja celote *ni mogoče*, niti v teoriji, izpeljati (deducirati) iz najbolj popolnega poznavanja vedênja njenih sestavnih delov, vzetih ločeno ali v drugih kombinacijah, kot tistih, ki jih najdemo realizirane v tej celoti. Za "mehanistično" teorijo pa velja, da vedênje celote lahko, vsaj v teoriji, izpeljemo iz zadostnega poznavanja tega, kako se sestavni deli vedejo izolirano ali v drugih bolj enostavnih celotah. (Broad, 1960: 59) Bolj splošno definira Broad emergenco takole:

> "Povedano abstraktno, teorija emergence trdi, da so določene celote, sestavljene, recimo, iz sestavnih delov *A, B* in *C* in relacije *R* med njimi; vse celote, ki jih sestavljajo sestavni deli iste vrste, kot so *A, B* in *C*, in v relaciji iste vrste kot *R*, imajo določene značilne lastnosti; lastnosti *A, B* in *C* se lahko pojavljajo tudi v drugih vrstah sistemov, v katerih relacija ni iste vrste kot *R*; in značilne lastnosti celote *R*(*A, B, C*) ne morejo biti, niti v teoriji, *izpeljane* iz še tako popolnega poznavanja lastnosti *A, B* in *C* v izolaciji ali v drugih celotah, ki niso oblike *R*(*A, B, C*). Mehanistična teorija zavrača zadnji del te trditve." (Broad, 1961: 61)

Broad tako pojem nenapovedljivost bolj jasno zameji oziroma nadomesti s pojmom neizpeljivosti. Če še enkrat pogledamo naš primer vode. Broad trdi, da nam naše poznavanje kisika samega ali v kombinacijah z drugimi elementi ne daje nobenega razloga, da bi lahko domnevali, da bo nastopal v taki kombinaciji s vodikom. Isto velja tudi za vodik in njegovo možnost kombiniranja s kisikom. Po njegovem mnenju je to jasen primer, "v katerem lastnosti celote, ki je sestavljena iz dveh sestavnih delov, ne moremo napovedati iz poznavanja lastnosti teh sestavnih delov vzetih samostojno, kot tudi ne, če temu dodamo še poznavanje lastnosti drugih celot, v katerih ti deli nastopajo". (Broad, 1960: 63)

5. Nove temeljne konfiguracijske sile in nerazložljivost

Vseeno se zdi, da ostaja vprašanje, kako to, da po reakciji med kisikom in vodikom dobimo vodo. Emergentisti trdijo, da novih lastnosti vode, kljub poznavanju njenih sestavnih delov, nismo mogli napovedati oziroma izpeljati. Prepričani so, da se na kemijski ravni pojavijo kemijske sile, ki so temeljne, tako kot npr. elektromagnetne sile. Zato, kot poudarja Broad, tudi vsemogočno bitje,

ki ne bi imelo omejenih sposobnosti računanja, ne bi moglo napovedati tega pojava. Nomološko dejstvo, da ima skupek elektronov in protonov, ki sestavlja dva atoma vodika in en atom kisika, moč, da se veže in tvori novo spojino – vodo, je golo empirično dejstvo. To mora, kot pravi Alexander, raziskovalec sprejeti z "naravnim spoštovanjem". Sprejeti ga mora kot temeljno dejstvo o svetu, ki ne dopušča nobene razlage. Na določeni stopnji kompleksnosti se pojavijo nove kvalitete (vzročne moči, sposobnosti, vedenjske dispozicije). Te nove kvalitete nastopajo v posebnih zakonih, ki jih ne moremo izpeljati iz zakonov nižje ravni, načel kombiniranja vzrokov in začetnih pogojev. Ustrezna teorija na ravni kemijskih spojin je zato za Broada "kemijski emergentizem", ne pa "mehanistična kemija".

6. Nove vzročne moči in povzročanje navzdol

Nove emergentne lastnosti, ki se pojavijo na določeni ravni, so tudi nove vzročne moči. Njihov vzročni doprinos je nad vzročnimi močmi osnovnih pogojev nižje ravni, saj le tako lahko predstavljajo nov doprinos. Na vsaki ravni naj bi tako imeli konfiguracijske sile (kemijske, biološke, mentalne). Njihova vzročna moč pa ni omejena le na eno raven, ampak lahko vzročno delujejo tudi na nižji ravni. Te neodvisne vzročne moči bi tako lahko vodile do neodvisnega "povzročanja navzdol" [*downward causation*] iz višje na nižjo raven, iz psihološke na biološko in naprej na kemijsko in fizikalno raven organizacijske kompleksnosti. Kot smo omenili že na začetku, se je zdelo emergentistom zelo pomembno, da ohranijo zdravorazumsko pojmovanje, po katerem ima mentalno vzročno moč. Alexander je menil, da je posedovanje vzročne moči pomemben dejavnik, ki določa, da je neka entiteta realna. Epifenomenalizem je zavrnil takole:

> "Predpostavlja, da v naravi obstaja nekaj, kar ne dela ničesar, ne služi nobenemu namenu, je neke vrste *plemstvo*, ki je odvisno od dela svojih podrejenih, toda ohranja se zgolj za razkazovanje in bi bilo lahko tudi, kot v prihodnosti nedvomno bo, odpravljeno." (Alexander, *Space, Time and Deity*, navedeno po Kim (1992: 134))

Za Alexandra so torej vzročne moči mentalnih lastnosti nove in nezvedljive na vzročne moči fizičnih lastnosti. To pa pomeni, da vzročnega dela ne opravijo fizične in biološke lastnosti. Mentalne lastnosti kot emergentne lastnosti naj bi tako prinesle pravo novo vzročno moč v svet. Zagovornik takega stališča seveda krši načelo vzročne zaprtosti fizičnega sveta, ki pravi, da ima vsak fizični dogodek, če ima sploh kak vzrok[3], vzrok v fizičnem svetu. Emergentisti tako sprejemajo, da obstajajo fizični dogodki, katerih zgodovina ni zgolj v fizičnem svetu, ampak imajo vzroke izven fizičnega sveta.

Britanski emergentizem je po vzponu v začetku 20. stoletja kmalu doživel zaton. Kot ugotavlja McLaughlin (1992: 90), tega niso zakrivile "filozofske napake", temveč napredek v znanosti. Po njegovem mnenju je razvoj kvantne mehanike, molekularne biologije, genetike in drugih znanstvenih teorij pokazal, da je zelo

[3] Taka opredelitev dopušča dogodke, ki so nepovzročeni.

malo verjetnosti, da bi obstajale posebne konfiguracijske kemijske in življenjske sile, ki bi lahko povzročale spremembe na nižji ravni. Broad je imel sicer prav, ko je razmišljal, da kemijskih vezi ne moremo razložiti z mehanistično kemijo, to je s seštevljivimi lastnostmi posameznih elektronov. Toda to še ne pomeni, da ni mogoče najti kakšne druge razlage. Fiziki so s pomočjo kvantne mehanike pokazali, da je v principu mogoče razložiti kemijske vezi brez sklicevanja na temeljne kemijske sile. To je bilo dovolj, da je bila zavrnjena osrednja teza Brodovega kemijskega emergentizma. Tako mehanistična kot emergentistična teorija, kot ju je opredelil Broad, sta se v določenih pomembnih vidikih izkazali kot napačni.

Ker imamo po eni strani močno intuicijo, da mentalno ima vzročno moč, po drugi strani pa velike težave z naturalističnimi razlagami duševnih pojavov, se je teorija emergence ohranila predvsem pri obravnavanju zavesti. Filozofi, kot so Popper, Searle, Hasker, nevrofiziolog Sperry in kognitivni znanstveniki, predvsem zagovorniki konekcionističnega modeliranja, so pri opredeljevanju mentalnih lastnosti in zavesti ponovno uporabili pojem emergence. Tako kot že njihovi predhodniki tudi sodobni zagovorniki emergence želijo ohraniti nekakšen poseben status za mentalno na takšen način, da bi se izognili težavam dualizma substanc, predvsem problematičnim vzročnim relacijam med njima. Vendar so med njimi precejšnje razlike. Nekateri, kot npr. Popper (Popper & Eccles, 1977) in Hasker (1999), odkrito zagovarjajo "povzročanje navzdol" in dualizem, medtem ko gre pri razmišljanjih kognitivnih teoretikov bolj za poudarjanje sistemskega pristopa in drugačnega načina razlage.

Eden od teoretikov konekcionističnega pristopa Smolensky (1988) uporablja izraz emergenten za porazdeljene reprezentacije v konekcionističnih modelih. Zanje je značilno, da v večini primerov enotam, iz katerih so sestavljene, ne moremo dati enostavnih jezikovnih oznak, ki bi jih izpeljali iz vhodnih enot, ampak je reprezentacija kot celota posledica učenja mreže. Sistemske lastnosti mreže so posledica kompleksnega vedênja enot mreže, do katerih sistem pride brez pomoči eksplicitnih pravil kot vhodnih podatkov. A. Clark (1997) meni, da je pomembna razlika med temi sistemi in klasičnimi kognitivnimi modeli v razlagi. Razlika med emergentno razlago "samo-organizirajočih-se" procesov in običajno redukcionistično razlago se kaže predvsem v načinih, na katere se lastnosti in značilnosti nižje ravni kombinirajo, da bi dosegle želeni cilj. Namesto izraza redukcionistične razlage raje uporablja izraz "razlaga s pomočjo sestavnih delov" [*componential explanation*], ki jo poznamo iz klasične umetne inteligence in modularnega programiranja. Tu se naloge običajno lotimo tako, da celotno nalogo razbijemo na niz manjših podnalog, ki so med sabo v ustreznih relacijah. Clark se izogne izrazu redukcionističen iz dveh razlogov. Prvič, ker meni, da je v filozofije znanosti pojem redukcije tradicionalno vezan na odnose med teorijami[4], medtem ko sodobni pristopi opozarjajo na mnoge primere, predvsem v biologiji in umetni inteligenci, kjer pojmujemo redukcionistično razlago širše, kot razvoj delnih modelov, ki določajo sestavne dele in interakcije med njimi. In drugič, ker se hkrati želi izogniti klasični opoziciji redukcija/emergenca, kjer je emergenca

[4] Za klasično obravnavo medteoretske redukcije glej Nagel (1961), različne pristope v teoriji znanosti obravnava Ule (1992).

pojmovana kot nekaj skrivnostnega (glej Uvod). Emergentna razlaga v "samo-organizirajočih-se" sistemih pomeni dejansko odstiranje skrivnostnosti in je samo poseben primer širše razumljene redukcionistične razlage, ki kaže, na kakšen način procesi na nižji ravni vodijo do lastnosti na višji ravni.

Procesi v dinamičnih sistemih se nedvomno razlikujejo od klasično pojmovanih mehaničnih procesov, vendar to ne pomeni, da na ravni reprezentacij deluje neka nova konfiguracijska sila, ki je neodvisna od osnovnih enot. Zato menim[5], da je potrebno biti pazljiv pri označevanju porazdeljenih reprezentacij kot emergentnih lastnostih nevronskih mrež, saj le-te ne zadoščajo zadnjima dvema značilnostma tradicionalnega emergentizma in zato tudi nimajo istih ontoloških posledic, tj., ne kršijo vzročne zaprtosti fizičnega. Gre za šibko in v ontološkem smislu nedolžno različico emergentizma, ki se kaže predvsem v drugačnem pristopu gradnje sistema in njegovi razlagi.

Kot sem omenila že pri navajanju temeljnih značilnosti tradicionalnega emergentizma, pa včasih tudi ni jasno, ali je mišljena emergenca v metafizičnem (ontološkem) smislu ali pa gre za emergenco v epistemološkem smislu. Tako imamo dejansko več različnih teorij emergence, ki se med sabo precej razlikujejo.[6]

Vrste emergence

Najprej se moramo vprašati, kateri dejavniki nastopajo v relaciji emergence. Ali gre za objektivne relacije med stvarmi v realnem svetu, npr. lastnosti, ki so neodvisne od tega, kako jih lahko mi kot ljudje razumemo ali razložimo, ali za kognitivno razlagalne realcije o teh stvareh. V prvem primeru odgovarjamo na metafizično vprašanje, v drugem pa na epistemološko vprašanje. Najprej si nekoliko podrobneje oglejmo metafizično emergenco.

1. Metafizična emergenca

V kategoriji metafizične emergence Van Gulick (2001) razločuje med dvema razredoma, med emergentnimi lastnostmi in emergentnimi vzročnimi silami. Kot sam ugotavlja, razlika med njima ni ostra, tako da so možna prekrivanja, vendar je razlikovanje smiselno zaradi pomembnega vprašanja emergentne vzročnosti in povzročanja navzdol. Znotraj vsakega od teh dveh razredov je po van Gulicku kontinuum primerov, od najbolj zmernih (šibkih), kjer so emergentne značilnosti zelo podobne značilnostim, iz katerih so nastale, do najbolj radikalnih. Čeprav se primeri razlikujejo po različnih stopnjah, si lahko pomagamo z razvrstitvijo v tri kategorije, ki gredo od manj k bolj radikalnim razlikam: *emergenca posebne vrednosti*, *emergenca zmerne vrste* in *emergenca radikalne vrste* (van Gulick, 2001: 17).

O emergenci posebne vrednosti govorimo, kadar imajo celota in njeni deli

[5] Bolj podrobno o tem v Markič (1999) pa tudi v Stephan (1998).
[6] Pri klasifikaciji različnih teorij, ki same sebe imenujejo emergentistične, si bomo pomagali s preglednim člankom R. van Gulicka (2001).

značilnosti iste vrste, toda posebnih podtipov ali vrednosti te vrste. Na primer, miza ima določeno maso, tako kot jo imajo posamezni deli mize, iz katerih je narejena, toda masa celote je različna po vrednosti od kateregakoli njenega pravega dela. Naj omenim, da je emergenco v tako širokem smislu pojmoval K. Popper, kajti po njegovem je bila, na primer, teža celote emergentna lastnost celote.

Emergenca zmerne vrste nastopi takrat, kadar ima celota značilnosti, ki so različne vrste od tistih, ki jih imajo njeni deli (ali, ki bi jih lahko imeli njeni deli). Na primer, voda je tekoča in prozorna, čeprav njeni deli niso. Ali pa je pes lahko živ, četudi nobeden od njegovih delov (pod ravnijo celice) ni živ. Searle v svoji knjigi *The Rediscovery of the Mind* (1992) obravnava zavest kot vzročno emergentno lastnost sistemov nevronov, podobno kot sta po njegovem trdnost in prozornost emergentni značilnosti sistemov molekul. Teh lastnosti sistema ne moremo preprosto izpeljati ali izračunati iz lastnosti posameznih delov *a, b, c* in njihovih relacij do okolja, razložiti jih je moč le s pomočjo vzročnih relacij med elementi. Tudi obstoj zavesti je po Searlovem mnenju mogoče razložiti z vzročno interakcijo med elementi možganov na mikro ravni, toda zavesti same ne moremo izpeljati ali izračunati iz gole fizične strukture nevronov brez poznavanja dodatnih vzročnih relacij med njimi (Searle, 1992: 111). Ta pojem emergence Searle imenuje "emergenca$_1$" in ga razločuje od bolj radikalne oblike "emergenca$_2$", ki ustreza van Gulickovi radikalni emergenci.

Za emergenco radikalne vrste pa je poleg pogoja, ki je vsebovan že v zmerni vrsti, tj., da so značilnosti celote različne od tistih, ki jih imajo njeni deli, dodana še zahteva, da so te značilnosti take vrste, da njihova narava in obstoj niso nujni glede na značilnosti njenih delov, njihovih načinov kombiniranja in zakonitosti, ki vodijo značilnosti njenih delov.

Vprašanje je, ali obstajajo kakšni primeri radikalne emergence. Tisti, ki menijo, da je tako, morajo sprejeti, da obstajajo realne značilnosti sveta na ravni sistema, ki niso določene z zakonitostmi, ki vodijo interakcije delov tega sistema in njihovimi značilnostmi. Zanikati morajo eno ali obe načeli, ki jih sprejema atomistični fizikalizem. To je načelo mikrodoločenosti (mereološka supervenienca), po katerem so makro značilnosti določene z značilnostmi njenih mikro delov in načinom njihovih kombinacij. Ali pa načelo nomološke določenosti, po katerem so edine zakonitosti, ki jih potrebujemo za določanje makro značilnosti s pomočjo mikro značilnosti, tiste, ki vodijo interakcije teh mikroznačilnosti v vseh kontekstih, sistemskih ali ostalih. Zanikati morajo "določenost od spodaj navzgor" ali, kot je rekel S. Kripke, ko je Bog določil mikro značilnosti in zakone vesolja, mu ni ostalo več nobenega dela. S tem, ko je določil mikro naravo sveta, je že določil tudi njegove makrolastnosti. Nekateri zagovorniki radikalne emergence (npr. Silberstein, 2001) menijo, da mikro določenost velja v sistemu klasične fizike, ne pa za kvantno mehaniko, saj naj bi bili kvantni sistemi mereološko in nomološko emergentni. Po njihovem mnenju naj bi imeli primer obstoja radikalne emergence že znotraj temeljne fizike in zato menijo, da je potrebna revolucija v razumevanju tako fizike kot zavesti, ki naj bi bila, podobno kot pojavi kvantni mehaniki, tudi radikalno emergentna glede na

svojo nevrokemično bazo. Silberstein razločuje dve skupini: nekvantne (klasične) emergentiste in kvantne emergentiste. Slednji menijo, da je zavest kvantno mehanski pojav (npr. teorija mikrotubulov (Hameroff, 1994)).

Kot smo že rekli, ta oblika ustreza Searlovem pojmu "emergenca$_2$", za katero pa on sam močno dvomi, da bi sploh lahko obstajala. Značilnosti "emergence$_2$" bi namreč kršile celo najšibkejše načelo tranzitivnosti vzročnosti. Vzročne moči, ki bi bile radikalno emergentne, ne bi bile določene z zakoni, ki vodijo vzročne moči njenih delov in bi tako lahko razveljavile ali kršile zakone na ravni njenih delov. To bi vodilo v pravo obliko "povzročanja navzdol". Vzročne moči na makro ravni bi imele posledice na mikro ravni. To samo po sebi ne povzroča težav fizikalistom, dokler so makro moči določene z mikro močmi. Toda če so nekatere makro moči radikalno emergentne, potem jim to omogoča, da spreminjajo potek mikro dogodkov neodvisno od zakonov na mikro ravni. V tem primeru bi bilo kršeno načelo zaprtosti fizičnega sveta, kar ni sprejemljivo za fizikaliste[7] (Kim, 1992, 1999), na drugi strani pa je privlačno za tiste, ki zagovarjajo dualizem. Tako, na primer, W. Hasker (1999) zagovarja obliko radikalnega emergentizma, ki ga imenuje emergentni dualizem. Searlovim pomislekom glede kršenja načela tranzitivnosti vzročnosti se izogne tako, da zavesti pripiše svobodno voljo, ki sama ni povzročena, ima pa moč vzročnega delovanja in s tem spreminjanja zakonov, po katerih delujejo elementi. Zavest s svobodno voljo se sicer pojavi na določeni stopnji kompleksnosti možganov, toda ko je enkrat prisotna, živi svoje življenje.

Vsi tisti, ki bi radi ohranili posebno vzročno moč mentalnega, ki pa hkrati ne bi kršilo vzročnih zakonov na nižji fizični ravni, so pred težkim problemom in velikim izzivom. Zagovorniki tako imenovanega nereduktivnega fizikalizma, verjetno najbolj razširjenega stališče v zadnji četrtini 20. stoletja, so menili, da imajo lahko oboje (npr. Davidson, Fodor, Horgan). Supervenienca oziroma realizacija mentalnega v fizičnem naj bi zagotavljala, da fizično določa mentalno, vendar mentalno ni reducibilno na fizično. Jaegwon Kim je v seriji člankov (1993) natančno razčlenil pojem supervenience[8] in pokazal, da supervenienca (realizacija) ni rešitev problema. Z argumentom iz vzročne izključitve (Kim, 1993, 1999) je zagovornike fizikalizma, ki sprejemajo supervenienco mentalnega nad fizičnim, postavil pred dilemo: ali morajo sprejeti redukcijo mentalnega na fizično ali pa priznati, da mentalne lastnosti nimajo vzročnih moči (epifenomenalizem). Tradicionalni emergentisti in dualisti se tej dilemi izognejo, saj ne priznavajo vzročne zaprtosti fizičnega sveta in zato lahko dopuščajo prave vzročne moči mentalnega. Veliko diskusij v zadnjih letih je bilo posvečenih reševanju problema mentalne vzročnosti in predlagane so bile različne strategije, kako se izogniti Kimovi dilemi (npr. Horgan, 2001) in obraniti nereduktivni fizikalizem, a prepričljive rešitve po mojem mnenju niso našli.

Kot smo lahko opazili že pri prikazu temeljnih značilnosti tradicionalnega emer-

[7] Tradicionalno je načelo vzročne zaprtosti fizičnega eno temeljnih načel, ki opredeljujejo fizikalizem. V zadnjem času se pojavljajo diskusije o pomenu pojmov fizično in fizikalizem (glej npr. Sturgeon, 1998, in Witmer, 2000).

[8] O pojmu supervenience v slovenščini glej Bregant (1999).

gentizma, je pogosto nejasno, ali gre za objektivne relacije med stvarmi v realnem svetu ali pa je vprašanje, kako jih lahko mi kot ljudje razumemo ali razložimo. Eden od možnih odgovorov na zadnje vprašanje je lahko tudi ta, da emergenca mentalnega ni metafizična, ampak epistemološka.

2. Epistemološka emergenca

Pri epistemološki emergenci van Gulick razločuje med napovedno razlagalno emergenco in reprezentacijsko emergenco, ki ju opredeli takole (van Gulick, 2001: 20):

> NAPOVEDNO RAZLAGALNA EMERGENCA. Celote (sistemi) imajo značilnosti, ki se jih ne da razložiti ali napovedati iz značilnosti njihovih delov, njihovih načinov kombiniranja in zakonov, ki vodijo njihovo vedenje.
>
> REPREZENTACIJSKO KOGNITIVNA EMERGENCA. Celote (sistemi) kažejo vzorce ali zakonitosti, ki se jih ne da predstaviti (razumeti) z uporabo teorij in predstavitvenih sredstev, ki so ustrezna za opis in razumevanje značilnosti in zakonitosti njenih delov.

Obe različici epistemološke emergence sta lahko dveh oblik, šibke ali omejene oblike ali močne ali neomejene oblike. Van Gulick opredeli šibko obliko kot tisto, kjer je nezmožnost razlage ali predstavitve vezana na našo človeško nezmožnost oziroma je omejena na našo trenutno stopnjo razvoja v znanosti. Pri močni obliki pa je kognitivna nezmožnost bolj univerzalna in velja za vse kognitivne agente v širšem smislu, kjer smo ljudje le ena podskupina. Na primer, McGinn (1989) meni, da ljudje zaradi svojih kognitivnih omejitev nismo zmožni tvoriti pojmov, s katerimi bi lahko razumeli psihofizično povezavo. Zato verjame, da nam bo ta za vedno ostala nedoumljiva in skrivnostna, čeprav sprejema zavest kot vidik fizične realnosti in dovoljuje, da bi bitja, ki bi imela večje kognitivne sposobnosti, to povezavo lahko razumela.

Prej omenjeni nereduktivni fizikalizem skuša nekako združiti obliko ontološke redukcije (običajno razumljeno kot realizacijo) in hkrati zanika reprezentacijsko redukcijo in tezo logičnih empiristov o enotnosti znanosti. Tako je Fodor (1974) zagovarjal tako imenovano "avtonomijo posebnih znanosti". Kljub temu da je mogoče, da je vse na svetu konec koncev fizično, pa nam od fizike različne znanosti, npr. biologija, psihologija ali ekonomija, omogočajo, da opisujemo, napovedujemo in razlagamo dogodke v svetu, ki jih s sredstvi fizike ne bi mogli. Drugi poudarjajo predvsem pragmatičen vidik in menijo, da za nas ni pomembno, ali bi vsemogočni Bog lahko (ali ne) razumel vso kompleksnost sveta samo z uporabo sredstev fizike. Ljudje smo kognitivno omejeni in umeščeni v določene situacije in za vse praktične potrebe nam razlaga in razumevanje, ki ga pridobimo s pomočjo posebnih znanosti, niso dostopne samo ob uporabi fizikalne teorije. Dejavnega znanstvenika zanima, kaj lahko razloži v praksi, ne pa, kaj bi zmoglo vsemogoče bitje (van Gulick, 1992). Taka pragmatična rešitev je na prvi pogled sicer privlačna, vendar ne daje zadovoljivega odgovora tistim filozofom, ki so realisti glede mentalnega in menijo, da znanost razkriva dejansko strukturo sveta.

Sklepno razmišljanje

Pojem emergence je dolgo časa spremljal pridih skrivnostnosti, zato so se mu bolj znanstveno naravnani filozofi izogibali. Britanski emergentisti so emergentne pojave sprejemali kot gola dejstva, ki se jih ne da razložiti. V zadnjem času smo ponovno priča razpravam okrog emergentizma, ki so pokazale, da različni teoretiki uporabljajo izraza "emergenca" in "emergenten" v različnih pomenih. Mnogi kognitivni znanstveniki z izrazom "emergentne lastnosti" označujejo značilnosti procesov v nevronskih mrežah ali konekcionističnih modelih in z izrazom "emergenten" predvsem opozarjajo na razlike, ki te procese razločujejo od procesov v klasičnih simbolnih modelih. Slednji so temeljili na principu funkcionalnega razstavljanja [*functional decomposition*] in so tako ustrezali običajnemu pojmovanju redukcije na sestavne dele. Vendar je tako pojmovana emergenca daleč od skrivnostnosti in predstavlja nov teoretski pristop, ki nam pomaga razumeti izbrani pojav. Z novim pristopom se tako širi naše znanje. Razumevanje "emergentnih lastnosti" nam ni več potrebno sprejemati kot gola, nerazložljiva dejstva, ampak te nove teorije dejansko predstavljajo redukcijsko razlago v širšem smislu. Emergenca tu ne vodi do dualizma lastnosti, kjer bi imele emergentne lastnosti posebne vzročne moči, neodvisne od njenih bazičnih delov, ampak je združljiva z široko pojmovano redukcijo.

Vsi tisti pojavi in stanja, ki jih lahko analiziramo in naturalistično razložimo z ustrezno teorijo, po Kimu (1999) sodijo med reducibilne. Izraz "emergenten" je v takih primerih uporabljen v šibkem smislu, brez posebnih ontoloških posledic. A vprašanje je, če so taka tudi (vsa?, nekatera?) mentalna stanja. Najbolj se analizi izmikajo subjektivna kvalitativna stanja zavesti (*qualia* oziroma takšnosti), na primer, kakšen je občutek ob požirku vroče čokolade. Toda, ali smo pripravljeni sprejeti, da so taka stanja brez vzročne moči (epifenomenalizem)? Ena izmed možnih[9] predlaganih rešitev problema, ki ohranja posebne vzročne moči mentalnega, je emergentizem. Njegova najbolj "sporna" značilnost (vsaj z gledišča fizikalistov) je "povzročanje navzdol", posledica česar bi bilo zanikanje načela vzročne zaprtosti fizičnega sveta. Toda, ali ni to previsoka "cena"? Morda je emergenca le epistemološka in bo nadaljnji razvoj znanosti pripeljal do novih teorij, ki bodo pojasnile tudi te pojave? Ali pa se je morda problema treba lotiti bolj revolucionarno in prevprašati naše pojmovanje tako fizičnega kot mentalnega? A tudi če je radikalna emergenca v samih temeljih fizike, ostaja še vedno vprašanje, kakšen je odnos zavesti do kvantne mehanike. Zdi se mi, da problem mentalne vzročnosti tudi v tem primeru ni nič manjši ali lažji.

EMERGENCE

[9] Glede na namen in obseg tega članka nismo mogli omeniti vseh pristopov, ki skušajo reševati vprašanje, kako umestiti vzročne moči mentalnega, npr. panpsihizem, nevtralni monizem in teorija dveh aspektov, ki bi zahtevali posebno obravnavo.

The author takes into account different kinds of emergence. She describes basic features of traditional (British) emergentism and its approach to the solution to the mind-body problem. She stresses the difference between traditional and weak emergentism of connectionism. She classifies variety of metaphysical and epistemological emergence and discusses different contemporary emergentist theories.

Keywords: mind-body problem, emergentism, physicalism, mental causation, explanation.

Literatura

Bregant, J. (1999). "Supervenienca". *Analiza*, 2-3, str. 51-67.

Broad, C. D. (1960). *The Mind and Its Place in Nature.* New Jersy: Littlefield, Adams & Co., Paterson.

Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, Ma.: MIT Press.

Fodor, J. (1974). "Special sciences, or disunity of science as a working hypothesis". *Synthese*, 28, str. 77-115.

Gregory, R. L. (1981). *Mind in science*. London: Penguine Books.

Hameroff, S. (1994). "Quantum coherence in microtubules: A neural basis for emergent consciousness". *Journal for Consciousness Studies*, 1 (1), str. 91-118.

Hasker, W. (1999). *The Emergent Self.* Ithaca and London: Cornell University Press.

Horgan, T. (2001). "Causal Compatibilism and the Exclusion Problem". *Theoria*, 16/1, str. 95-116.

Kim, J. (1992). "'Downward Causation' in Emergentism and Nonreductive Physicalism". V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (ur.), *Emergence or Reduction*?, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (1999). *Mind in a Physical World*. Cambridge, Ma.: MIT Press.

Markič, O. (1999). "Strict and loose emergentism". V Maixner, U. & Simon, P. (ur.), *Mataphisics in the post-metaphisical age: papers of the 22. International Wittgenstein Symposium*, August 15-21, 1999, Kirchberg am Wechsel, Vol. 7/12, str. 29-34.

McGinn, C. (1989). "Can we solve the mind-body problem". *Mind*, 98, str. 349-366.

McLaughlin, B. (1992). "The Rise and Fall of British Emergentism". V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (ur.), *Emergence or Reduction*?, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Miščević, N. & Markič, O. (1998). *Fizično in psihično.* Šentilj: Aristej.

Nagel, E. (1961). *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace.

Popper, K. & Eccles (1977). *The self and its brain*. New York: Springer.

Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of Mind*. Cambridge, Ma.: MIT Press.

Silberstein, M. (2001). "Converging on Emergence: Consciousness, Causation and Explanation". *Journal of Consciousness Studies*, 8, št. 9-10, str. 61-98.

Smolensky, P. (1988). "On the Proper Treatment of Connectionism". *Behavioral and Brain Sciences*, 11, str. 1-74.

Stephan, A. (1992). "A systematic View on its Historical Facets". V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (ur.), *Emergence or Reduction*?, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Stephan, A. (1998). "Varieties of Emergence in Artificial and Natural Systems". *Z. Naturforsch*, 53c, str. 639-656.

Sturgeon, S. (1998). "Physicalism and Overdetermination". *Mind*, 107, str. 411-432.

Ule, A. (1992). *Sodobne teorije znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Van Gulick, R. (1992). "Nonreductive materialism and intertheoretical constraint". V Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (ur.), *Emergence or Reduction*?, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Van Gulick, R. (2001). "Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 8, št. 9-10, str. 1-34.

Witmer, D. G. (2000). "Locating the Overdetermination Problem". *Brit. J. Phil. Sci.*, 51, str. 273-286.

```
 ar p,i,x;  if(!d) d=document; if((p=n.indexOf( ?)`>0&&p
 d=parent.frames[n.substring(p+1)].document; n=n.subst
f(!(x=d[n])&&d.all) x=d.all[n]; for (i=0;!x&&i<d.forms.leng
  r(i=0;!x&&d.layers&&i<d.layers.length;i++) x=MM_findOb
f(!x && d.getElementById) x=d.getElementById(n); retur


nction MM_swapImage() { //v3.0
 ar i,j=0,x,a=MM_swapImage.arguments; document.MM_
if ((x=MM_findObj(a[i]))!=null){document.MM_sr[j++]=x


nction MM_displayStatusMsg(msgStr) { //v1.0
tatus=msgStr;
ocument.MM_returnValue = true;


-->
script>
 k href="gms.css" rel="stylesheet" type="text/css">
 ead>

  dy bgcolor="#CCCCCC" link="#FF0000" vlink="#9933
able width="795" border="0" align="center">
tr>
<td width="*"> </td>
<td width="760"><table border="0" cellpadding=
   <!-- fwtable fwsrc="layout-4.png" fwbase="la
   <tr>
    <td rowspan="2"><img name="layout4_r1_
    <td><table border="0" cellpadding="0" cell
      <tr>
```

Dialog

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

RAZPRAVI O UZAKONITVI EVTANAZIJE NA ROB

Moralnim in pravnim dilemam, ki obkrožajo evtanazijo, uspe v bolj ali manj rednih ciklusih pritegniti pozornost javnosti, prebuditi stara nasprotja in razburkati tleče strasti. Skoraj vse se zdi dovolj dober povod za to: nova, izvirna transgresija dr. Kevorkiana, najbolj razvpitega zagovornika (in praktika) uzakonitve pravice na smrt bolnih do evtanazije in zdravniške pomoči pri samomoru, praviloma medijsko razvpite pritožbe neposredno prizadetih zoper vsakokratne odločitve sodne oblasti (kot v primeru od vratu navzdol paralizirane Britanke Diane Pretty, ki je skušala pred evropskim sodiščem za človekove pravice nedavno razveljaviti sklep britanskih sodnih oblasti, da njenemu dolgoletnemu soprogu ne bodo jamčile varstva pred kazenskim pregonom v primeru, da bi ji na njeno prošnjo skrajšal življenje, češ oblasti so jo s tem obsodile na kruto in surovo trpljenje), periodično preverjanje predlogov za aktivni vlogi zdravnikov pri skrajšanju življenja neozdravljivo bolnih bolj naklonjeno zakonsko ureditev v različnih državah (Washingtonska pobuda št. 119 leta 1979, kalifornijska pobuda št. 161 trinajst let kasneje, leta 1994 na referendumu izglasovani oregonski *Zakon o dostojanstveni smrti*, ki uvaja pravico neozdravljivo bolnih do zdravniške pomoči pri samomoru,[1] kratkotrajna uzakonitev evtanazije v avstralski zvezni državi Severni teritorij leta 1996 idr.).

Ko je nizozemski senat 10. aprila lani z nedvomno zgodovinsko (ali je bila tudi preudarna, bo pokazal čas) odločitvijo kot prvo državno zakonodajno telo na svetu uzakonil pravico neozdravljivo bolnih do aktivne evtanazije in je širni svet zajel val negodovanja, svaril in protestov (pomešanih s precej manj slišnimi izrazi zadovoljstva organizacij, ki si za tak ukrep že dolgo prizadevajo v svojem domačem okolju), je zato tak odziv presenetil le redke poznavalce. Bolj ali manj poglobljenim analizam filozofsko etičnih, religioznih, pravnih, zdravstvenih, sociooloških, psiholoških idr. vidikov (uzakonitve) evtanazije s poudarkom na (domnevni) specifičnosti domačih razmer so vsaj za krajši čas velikodušno odmerili nekaj več prostora tudi popularni mediji, od dnevnih časopisov do televizijskih postaj (pri tem poslanstvu je spektakularno kiksnila le nacionalka, ki je za predstavitev kompleksnih argumentov v prid uzakonitvi evtanazije v *Od-*

[1] Ob tej priložnosti je tudi v naši strokovni periodiki izšla vrsta poučnih in informativnih člankov o tej temi, ki pa se vsi po vrsti omejujejo na perspektivo medicinske deontologije in prava (*Zdravstveni vestnik*, 64 (1995); str. 155-173).

mevih izbrala po nastopu primitivnega in vulgarnega, po miselni širini in globini pa v primerjavi s sogovornikom jasno inferiornega Janeza Ruglja).

Uredništvo *Analize* se je zaradi aktualnosti teme, potrebe po bolj poglobljeni, uravnoteženi in strokovni javni razpravi in nenazadnje tudi zaradi nesporne filozofsko etične dimenzije tega problema odločilo, da ponatisne polemiko med asist. Vojkom Flisom, dr. med., in Zofijinimi ljubimci, skupino učiteljev in študentov filozofije na Pedagoški fakulteti, ki se je ob tem razvila (a je bila zaradi pomanjkanja prostora le delno objavljena) v časniku Večer. Polemiko sta sprožila *Dosje Evtanazija* avtorice Miše Vugrinec, ki je bil pod zgovornim naslovom "Kam bi šele prišli ob uvedbi evtanazije!" objavljen v Sobotni prilogi Večera 21. aprila 2001, in nanj navezujoča se – do v dosjeju predstavljenih stališč obeh sogovornikov, prof. dr. Jožeta Trontlja in asist. Vojka Flisa kritična – izjava Zofijinih ljubimcev, ki je pod naslovom "Še o pravici do 'lepe smrti'" izšla v Večeru 19. maja 2001.

Prof. dr. Trontelj, predsednik državne komisije za medicinsko etiko, in asist. Vojko Flis, dr. med. in nekdanji predsednik pravno etične komisije pri slovenski zdravniški zbornici, sta v dosjeju predstavila celo vrsto bolj ali manj znanih moralnih ugovorov proti uzakonitvi evtanazije: nevarnost množičnih zlorab tega instituta, ki da jih ne morejo izključiti še tako podrobna in stroga zakonska varovala, tveganje, ki ga ne bo mogoče nikdar povsem izključiti, da so zdravniške diagnoze in prognoze, na katerih bo slonela uporaba tega instituta, zmotne, in vrsta kratko- in dolgoročno škodljivih posledic, med njimi spodkopano zaupanje bolnikov v zdravnike, sprememba temeljnega poslanstva zdravnikov, ki je bilo od nekdaj v ohranjanju človeških življenj, sprememba zdravnikovega odnosa do življenja, poslabšanje odnosa javnosti do neozdravljivo bolnih in invalidov in posledično povečanje pritiska nanje ... Uzakonitev evtanazije po njunem mnenju ne bi toliko povečala pravic neozdravljivo bolnih kot okrepila pooblastila zdravnikov v socialnem okolju, ki ga že tako ali tako zaznamuje temeljna neenakost v moči. Obstoječa zakonska ureditev vsakemu razsodnemu in opravilno sposobnemu bolniku že zdaj daje pravico, da kadarkoli – tudi za ceno svojega življenja – zahteva prekinitev ali opustitev zdravljenja, neozdravljivo bolnim pa pravico do takega odmerka zdravil za lajšanje bolečin in tesnobe, ki jim še zagotavlja zadovoljivo olajšanje, četudi je hkrati potencialno smrtonosen. Pravice do evtanazije naj torej neozdravljivo bolni, kot kažejo že obstoječe zakonske možnosti, sploh ne bi potrebovali. Še več, uzakonitev take opcije naj bi jim bila zaradi nevarnosti zlorab, o kateri da jasno pričata tako boleč zgodovinski spomin na nacistični "evtanazijski" program kot s statističnimi podatki podprte zaskrbljujoče izkušnje iz Nizozemske, kjer da v letih po dekriminalizaciji evtanazije spremljajo nenehno povečevanje števila neprostovoljnih evtanazij v primerjavi s prostovoljnimi na eni in porast zahtev svojcev po evtanaziji na račun zahtev samih bolnikov na drugi strani, neposredno v škodo. Ton in sklep *Dosjeja* nista dopuščala nobenega dvoma – posnemanje nizozemskega zgleda bi bilo v Sloveniji moralno in družbeno neodgovorno, namesto tega bi veljalo raje razmisliti o ukrepih, s katerimi bomo neozdravljivo bolnim olajšali

trpljenje in povrnili dušni mir, umiranju pa vrnili dostojanstvo in pomembno kohezivno vlogo, ki jo je nekoč že imelo.

Pričujoči tematski sklop *Dobri nameni in slabi zakoni - ali je tudi pri nas nastopil čas za uzakonitev evtanazije?* prinaša najprej izjavo Zofijinih ljubimcev, v kateri ti izražajo podporo ukrepu nizozemskega senata in predstavijo drugo, v po njihovem mnenju pristranskem in neuravnoteženem prikazu v *Dosjeju* prezrto ali namenoma zamolčano plat razprave o evtanaziji; nato odgovor Vojka Flisa na njihovo izjavo (objavljen v rubriki Pisma bralcev pod naslovom "Pravica do lepe smrti", Večer, 28. maja 2001). Temu sledita odgovor Zofijinih ljubimcev na Flisovo kritiko, ki je bil (zaradi pomanjkanja prostora nekako polovično) objavljen v isti rubriki pod naslovom "Še o pravici do lepe smrti", Večer, 21. junija 2001, in pa Flisov končni odgovor, ki je nastal posebej za namene tega ponatisa (za kar se mu uredništvo ob tej priložnosti iskreno zahvaljuje). Avtor besedil Zofijinih ljubimcev je Friderik Klampfer.

Zofijini ljubimci
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

PODPORA IN POHVALA NIZOZEMSKEMU SENATU

Zofijini ljubimci pozdravljamo prelomno odločitev nizozemskega senata, ki je s sprejetjem zakona o izvajanju evtanazije kot prvo državno zakonodajno telo na svetu uzakonil pravico neozdravljivo bolnih, da sami izberejo trenutek in način slovesa od življenja. Kot je bilo pričakovati, je odločitev tudi pri nas vzbudila nasprotujoče si reakcije. Medtem ko je javnost uzakonitvi pravice neozdravljivo bolnih do dostojanstvene smrti večinsko naklonjena (glej *Dosje*: *Evtanazija* v sobotnem Večeru), so se s kategorično zavrnitvijo oglasili že tradicionalni kritiki te ideje, zdravniki in teologi. Po mnenju Komisije Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci, denimo, "ne more biti nikoli moralno dopustno direktno in dejavno nekomu vzeti življenje, tudi če za to sam prosi" (Večer, 13. aprila); bolnikova prošnja zdravniku, naj mu z usmrtitvijo skrajša trpljenje, naj v večini primerov ne bi bila toliko izraz njegove pristne želje po smrti ali premišljene odločitve zanjo kot posledica pomanjkanja nesebične skrbi in ljubezni, občutka odvečnosti in zgrešenega pristopa k lajšanju bolečin. V svarilih pred potencialnimi zlorabami, do katerih da bo uzakonitev evtanazije neizogibno privedla, se cerkvenim razumnikom pridružujeta tudi prof. dr. Jože Trontelj, predsednik državne Komisije za medicinsko etiko, in dr. Vojko Flis, bivši predsednik pravnoetične komisije pri zdravniški zbornici (Večer, 21. 4.). Prostovoljna evtanazija, torej evtanazija na zahtevo bolnika, pravita, bo prej ali slej privedla do neprostovoljne evtanazije, tj. evtanazije brez veljavno izražene volje bolnika, od tod pa je le še korak do prisilne evtanazije, ko bodo zdravniki bolnikom odvzemali življenja v nasprotju z njihovo jasno izraženo voljo (denimo zato, da bi izpraznili postelje za nove, bolj obetajoče bolnike). Z zakonom uvedena možnost izbire med takojšnjo smrtjo in podaljševanjem življenja po mnenju omenjenih kritikov ne bo povečala avtonomnosti bolnikov pri sprejemanju te temeljne in dokončne življenjske odločitve, temveč bo neozdravljivo bolne, ravno nasprotno, prepustila na milost in nemilost pritisku ožje in širše družbene okolice, ki tako ali tako vidi v umirajočih le finančno in čustveno breme. Ljudem, ki pred obličjem smrti bolj kot kdaj koli prej potrebujejo čustveno oporo, solidarnost in skrb, bi na ta način poslali napačen signal, z nevarnim pooblastilom zdravnikom pa bi nepopravljivo spremenili njihovo temeljno poslanstvo in spodkopali zaupanje bolnikov vanje.

Zofijini ljubimci se ne sprenevedamo, da so omenjeni pomisleki brez teže, pa

tudi ne, da je mogoče nasprotnike uzakonitve (pravice do) evtanazije najti le med zdravniki in teologi. Ker pa poznamo tudi drugo plat razprave o moralni in legalni dopustnosti evtanazije, ki je ostala zaradi ponesrečene (čeprav ne nujno namerno takšne) izbire sogovornikov bralcem sobotne priloge Večera prikrita, bi želeli na kratko predstaviti razloge, zaradi katerih raje stopamo po stopinjah mislecev, ki so skozi zgodovino popularizirali idejo "lepe smrti": Epikurja, Seneke, F. Bacona, D. Huma in naših sodobnikov: P. Singerja, J. Rachelsa (njegova knjiga *Pravica do smrti* ostaja tudi še petnajst let po izidu najbolj temeljita obravnava tega vprašanja v slovenskem jeziku), R. Dworkina, T. Nagela, J. Thomsonove in drugih.

Naša podpora odločitvi nizozemskega senata in morebitni zakonodajni pobudi, ki bi sledila nizozemskemu zgledu v Sloveniji (kljub temu da se naši zdravniki vsi po vrsti ne preveč prepričljivo zaklinjajo, da njihovi bolniki tovrstnih zahtev sploh ne izražajo), temelji na naslednji preprosti, a prepričljivi ideji: (i) da ima vsak človek moralno pravico do razmer, v katerih bo lahko avtonomno in premišljeno, tj. s preudarkom, sprejemal tiste temeljne odločitve o svojem življenju (in smrti), ki na najbolj oseben način zrcalijo njegove vrednote, načela in ideale; (ii) da je sodba, da je takojšnja smrt za osebo, ki bo umrla, v določenih izjemnih okoliščinah (zadnji stadij neozdravljive bolezni, perspektiva neznosnega fizičnega in/ali psihičnega trpljenja, nepovratna izguba smisla ...) boljša od nadaljnjega življenja, (lahko) povsem razumna sodba (bodisi ker ta zaradi utemeljenega pričakovanja, da bo fizično ali psihično trpljenje, ki ga bo prežemalo, v njenem duhu razvrednotilo vsako namero, načrt ali prizadevanje, sodi, da ga ni vredno živeti; ali ker je, potem ko je enkrat nepovratno oropano značilnih človeških dejavnosti, zanjo prenehalo biti v pravem pomenu besede človeško življenje; ali pa ker je zanjo izgubilo ves smisel, potem ko ji je bolezen dokončno preprečila sodelovati v dragocenih in izpolnjujočih jo razmerjih in aktivnostih); (iii) da bo torej v takih okoliščinah tudi odločitev za smrt, kolikor temelji na omenjenem spoznanju, povsem razumna oz. presodna; (iv) da ni nobenega razloga, zakaj bi populaciji neozdravljivo bolnih kar vsevprek in vnaprej odrekli sposobnost, da kompetentno sprejme odločitev za smrt in proti podaljševanju življenja, še zlasti, če ji obenem enako sposobnost potihoma priznavamo, ko ji v identičnih razmerah (namreč ko zdravljenje bolezni trči ob svoje meje) dovoljujemo, da se odloči med opustitvijo zdravljenja in njegovim nadaljevanjem (pri večini bolnikov ni nepovratno prizadeta nobena od sposobnosti, ki so za tako odločitev, če naj bo razumna, nujno potrebne: za razumevanje, komunikacijo, sklepanje ali razsojanje); in končno, (v) da je uzakonitev pravice neozdravljivo bolnih, da avtonomno, na podlagi vseh razpoložljivih informacij in v skladu s svojimi vrednostnimi predstavami izberejo med svojo takojšnjo smrtjo in nadaljevanjem življenja, sicer vse kaj drugega kot idealna rešitev, ki pa vendar edina omogoča na dovolj učinkovit in neboleč način, hkrati pa z moralno še sprejemljivo dozo tveganja in stroškov uveljaviti pravico neozdravljivo bolnih do avtonomne in premišljene odločitve o koncu življenja.

Podpora in pohvala, ki jo Zofijini ljubimci izrekamo nizozemskemu senatu za njegovo hrabro dejanje, nista izraz mladostne zaletavosti ali naivnosti, ki se v

slepem zagovoru abstraktnega načela ne zmeni za svarila zdrave pameti. Pomisleki nasprotnikov uzakonitve (pravice do) evtanazije o možnostih zlorab so, če so le upravičeni (rezultati dosedanjih analiz so, v nasprotju s kategoričnimi trditvami dr. Trontlja in dr. Flisa, najmanj dvoumni, sklicevanje na zlorabo evtanazije v nacistični Nemčiji pa, milo rečeno, neresno), dovolj alarmantni, da kličejo k previdnosti in postopnosti pri uvajanju tovrstne zakonodaje, k skrbnemu spremljanju in proučevanju statističnih gibanj in širših družbenih posledic, ko je ta enkrat uvedena, in iskanju morebitnih alternativ (ena od takih bi, denimo, bilo pooblastilo zdravniku, da sme bolnikovo zahtevo po usmrtitvi zavrniti, če utemeljeno sumi, da ni pristna). Nizozemska bo v naslednjih letih brez dvoma nekak ogromen družbeni eksperiment, ki ga bodo od blizu spremljala budna očesa strokovne in laične javnosti. Ali so potencialne zlorabe instituta pravice do aktivne evtanazije res neprimerno večje in neprimerno bolj škodljive od tistih, ki jih dopušča pravica neozdravljivo bolnih, da zahtevajo prekinitev zdravljenja (pasivno evtanazijo)? Ali smo z odločitvijo o uzakonitvi aktivne prostovoljne evtanazije res naredili prvi korak na spolzkem pobočju in se bomo prej ali slej znašli na dnu, v peklu neprostovoljnih in prisilnih evtanazij oseb, ki veljajo za nepotreben družbeni strošek? Ali bo omenjena odločitev res tako kvarno vplivala ne le na samorazumevanje zdravnikov, temveč tudi na njihov značaj in, širše, na odnos ljudi do bolnih, hendikepiranih, "manjvrednih"? Ena od nespornih odlik nizozemskega zgleda je, da si lahko v nekaj letih obetamo odgovore na vprašanja, ki so doslej bolj kot analitično mišljenje spodbujala z vizijami kataklizme prepojeno domišljijo.

Zofijini ljubimci verjamemo, da so dnevi preživetemu razlikovanju med aktivno in pasivno evtanazijo ter krščansko (ne)utemeljeni absolutni prepovedi "direktnega in dejavnega odvzema človeškega življenja" šteti, da se bodo zakonska določila, ki naj bi institut pravice do aktivne evtanazije varovala pred zlorabami (bolnike pa pred socialnimi pritiski k neprostovoljni odločitvi za smrt), izkazala za dovolj učinkovita in da prihajajo tudi v naše kraje končno časi, ko zakon eni populaciji (neozdravljivim bolnikom z avtonomno voljo) ne bo več kratil pravice do izbire med življenjem in smrtjo z izgovorom, da varuje pred zlorabami drugo, domnevno šibkejšo in na pritiske manj odporno populacijo (neozdravljivo bolne s heteronomno voljo).

za Zofijine ljubimce Friderik Klampfer

Vojko Flis
Splošna bolnišnica Maribor

PRAVICA DO LEPE SMRTI

Burne razprave o evtanaziji, lepi smrti, so potekale vso obdobje, odkar vemo za človeške civilizacije na tem planetu. Zgodovina lepe smrti, tako jo je poimenoval (evtanazija) angleški filozof Bacon šele v sedemnajstem stoletju, je bogata, pestra in pretresljiva. V antropološki zgodovini človeštva se znova in znova na raznih krajih časa ter sveta pojavljajo enake zamisli (predčasno zaključevanje nesmiselnih eksistenc), sprožijo v javnosti enak odziv (črno belo razcepljenost), nato zmagujejo ali propadajo. V različnih kulturah se konec življenja pojavlja v sila različnih obrazih in še bolj raznovrstnih maskah. Zaradi simbolnega pomena smrti, ki ji ni moč uiti in ni človekova pravica, temveč zaenkrat še biološka danost, ter zaradi številnih drugih tehtnih razlogov raznolike razprave o predčasnem zaključevanju navidezno nesmiselnih eksistenc bogatijo védenje o večno nedoumljivi pahljači različnih poti odhajajočega slehernika in se bodo prav zategadelj vedno znova pojavljale. Dobrodošle so.

A če o lepi smrti v tem času ter prostoru govorijo Zofijini ljubimci, domnevni zaljubljenci v modrost, potlej morebiti pričakovanje, da bo slišati jezik in govorico modrosti, ni pretirano. Če gre dodatno za učene in izobražene Zofijine občudovalce, morda tudi pričakovanje, da znajo razsodno in rahločutno razločevati ter tehtati med filozofskimi, pravnimi, sociološkimi in empiričnimi argumenti za ali zoper neko stvar, ni preveliko. Toda med njihovo ljubeznijo do Zofije in tistim, kar jim Zofija vrača, torej tistim, kar so povedali v sobotni prilogi Večera, je tolikšno razhajanje, da ga ni mogoče premostiti z dobrohotno uvidevnostjo. Ali drugače: če ni možno govoriti v jeziku razumnikov, se je včasih razumno spustiti na jezik sogovornikov. Tako tukaj ne bo govora o možnih zlorabah *zakonov* (ljubimcev to ni nikoli skrbelo, a bodo morda kljub vsemu pogledali, denimo, vsaj odločitev Vrhovnega sodišča ZDA v zadevi države Washington proti Glucksbergu, št. 96-110, 1997). Prav tako ne bo govora o njihovem, za strokovni svet zelo svobodnem, razlaganju slovenskih javno mnenjskih raziskav o evtanaziji. Še manj bo govora o majhnih nadležnostih praktične rabe filozofije, ki so jih, denimo, demonstrirali nacisti. O nizozemskih raziskavah pa bo to pisanje nasploh skušalo molčati. Če slednje koga resnično zanimajo, jih je mogoče brez težav preveriti bodisi v ustreznem nizozemskem strokovnem slovstvu (Remmelinkovo poročilo, Jochemsen, Kastelein, Van der Maas itd.) bodisi na spletu. Le tako bo morda konec trditev o dvoumnostih v zvezi z lepo smrtjo (vsaj v svetu približno tehtno argumentiranih razprav), čeprav zategadelj kajpak v zvezi z njo nikoli ne bo zmanjkalo neumnih trditev.

Eden izmed najbolj sijajnih učiteljev sodobne filozofije Daniel Dennett bi za take

primere dejal, da je včasih dobro pričeti v sredini, se nato spustiti do lažjih stvari in morda kasneje poskusiti s težjimi. Zofijini ljubimci nekje v približni bližini sredine svojega pisanja trdijo, da poznajo drugo plat zadeve o lepi smrti. Ta druga plat lepe smrti naj bi po njihovem mnenju zaradi ponesrečene izbire sogovornikov v sobotni prilogi Večera ostala bralcem prikrita. Ne gre se spuščati v domneve, ali morda zgolj tukajšnji ljubimci Zofije vidijo tisto prikrito plat smrti, ki je, denimo, niso videli Herofilus, Platon, More, Seneka, Epikur, Denett in niti več kot sijajni Rachels ne. Prav tako se ne gre spuščati v domneve, ali morda ljubimci Zofije prav v tem prostoru vedo več o smrti kot, denimo, učitelji filozofije Tao. Če vedo več, potem ves filozofski svet nestrpno pričakuje njihova razkritja. A tudi v to se ne gre spuščati. Ta razkritja bodo brž čas objavili sami. Toda več kot nujno potrebno je opozoriti na njihovo hudo neobičajno zmedeno razlaganje *filozofije* prava, sodobne bioetike, svetovnega praktičnega prava ter povezovanje *legalizacije* aktivne evtanazije – po njihovem – s preprosto zamislijo o tem, da ima vsak človek moralno pravico do razmer, v katerih bo lahko avtonomno in premišljeno, s preudarkom, sprejemal tiste temeljne odločitve o svojem življenju (in smrti), ki na najbolj oseben način zrcalijo njegove vrednote, načela in ideale.

Ko govorimo o *legalizaciji* določenih pravic, poznajo vsi sodobni pravni redi evropskega in anglosaksonskega vzora že zelo dolgo časa *nesporno pravico* do avtonomnega razmišljanja (praviloma je postavljena pred vse ostale pravice), pravico do odločanja o samem sebi ter pravico do svobodnega razpolaganja s samim seboj (svojimi vrednotami, načeli, ideali). Prav tako poznajo vse sodobne evropske zakonodaje (anglosakonske še dlje) že dolgo časa (govorimo o zakonski ravni) pravico bolnikov, da odklonijo (brez navajanja razlogov) vse medicinske postopke, ki se jim zdijo nesmiselni. Bolniki lahko svojo voljo v obliki zdravstvene oporoke zapišejo tudi vnaprej, torej za trenutke, ko morda več ne bodo zmožni odločati s svojo polno voljo. Tako je spominsko in miselno že naravnost smešno šepavo na *zakonski ravni* govoriti o sodobni medicini kot o vedi, ki na strojih do neskončnosti vzdržuje (muči) nebogljene slehernike (brez-pravne parvenije) zoper njihovo voljo. Za tehtnejšo in miselno manj jecljajočo razpravo o zagatah sodobne medicine ob odhajanju življenja se bo žal potrebno spoprijeti z Dennettovimi težjimi rečmi.

A tudi sicer ima vsak človek nesporno pravico odločati o času svojega odhoda iz življenja (Epikur; Seneka), kar nam zelo srhljivo dokazujejo številni samomori. Zakon že dolgo nikomur ne krati (praktično tudi ne more) pravice do izbire med življenjem in smrtjo. Katero svoboščino torej krati ljudem *nelegalizacija* aktivne evtanazije? Katere pravice jim krade oziroma jim jih odreka? Katero novo skrito plat medalje bi nam torej želeli veličastno razkriti tukajšnji Zofijini ljubimci? Morda filozofsko nesprejemljivo miselno akrobacijo, da *iz želja* (niti ne pravic!) enih izhajajo *dolžnostna ravnanja drugih*? Ali morda znotraj plašča *svojih vizij z* neukim bajanjem o človekovih pravicah ter dolžnostih (precej Zofiji v posmeh) iščejo *tujo* roko (izvršitelja) za vlivanje strupa v čašo *ostalih morebitnih trpečih življenj*? Ali za *svoje želje* o predčasnem zaključevanju *drugih, po njihovem* nesmiselnih eksistenc, iščejo *tretjo* roko? Ali je to ljudem skrita plat medalje?

Učitelji Tao filozije učijo svoje učence, da je najtežja stvar v življenju prenašanje filozofskih razmišljanj v materialni svet. V svet, ki ga živimo in čutimo. To so kajpak vedeli vsi veliki filozofi. Skrivnosti zvarka za tak postopek pa niso hoteli izdati. Morda so to skrivnost Zofijini ljubimci v svojih druženjih z Zofijo izvedeli, a o njej ne govorijo. Morda. Vsekakor pa so zamolčali, da je izvršitelja za odstranjevanje človeškega življenja nevrednih življenj (kriminalci in ostali, ki so jih pokončevali rablji, v to označbo kajpak ne sodijo) iskal v svoji tretji knjigi *Republike* že Platon. Vendar Platon ni računal z zdravnikom kot izvršiteljem. Več kot poldrugo tisočletje kasneje Thomas More v *Utopiji* okorno išče izvršitelja med duhovniki. Pravega odziva tudi tam ni bilo. Še kasneje ga med različnimi poklici iščejo premnogi drugi filozofi. V Oregonu se v novodobnem času vlogi izvršitelja uprejo farmacevti. A zaradi neznanega in skrivnostnega razloga (nerazkrita druga plat medalje) filozofi izvršitelja nikoli ne iščejo med seboj. Vsaj nenavadno!? S stališča veljavne evropske zakonodaje in s stališča vsem preprosto dosegljivih praktičnih znanj (o ubijanju ljudi brez bolečine) tehtnega razloga zoper to ni. In tudi tradicija je na njihovi strani. Sokrates je s svojim zgledom dal poleta številnim civilnim evropskim in ameriškim združenjem, brezplačno razširjajočim znanja in védenja o učinkovinah, ki človeka hipoma in brez muk usmrtijo. Vse učinkovine so prosto dostopne. Eno takšnih združenj se imenuje Trobelika. O tej reči je naslovov na spletu toliko, da lahko s ponujenimi smrtonosnimi učinkovinami in recepti, v blagem in prijetnem snu ter s prelepimi sanjami, hipoma za večno zaspi vsaj polovica planeta. Zlati vbod zasvojencev s heroinom je med njimi.

Kaj torej želijo razkriti Zofijini ljubimci, česar zdravniki, ki se ne preveč prepričljivo zaklinjamo o željah bolnikov, ki kategorično trobimo za domnevne ljubimce modrosti nesprejemljive dogme, ki najmanj dvoumno razlagamo nizozemske izkušnje in ki se postavljamo ob bok cerkvenim razumnikom (tudi z njimi bi bilo moč zelo tehtno razpravljati, ali je zaljubljenost v boga zadosten pogoj za božjo obsijanost), ne želimo povedati ali želimo prikriti?

Ali pa morda želijo Zofijini ljubimci nekaj povsem drugega? Morda želijo, da molčijo tisti, ki predobro poznajo vse temne plati antropološke zgodovine medicine in vse obraze aktivne evtanazije v srečanjih s pravo in ne kabinetno smrtjo? Jih je morda strah tega, kar znamo zdravniki kljub vsemu empiričnega povedati o volji do življenja tistih, ki jih je bolezen nepreklicno zaznamovala?

In ker gre za Zofijine ljubimce, se je potrebno iz sredine premakniti tudi k lažjim stvarem. Tako vsaj uči svoje učence briljantni sekularni filozof Daniel Dennett. Že v prvih uvodnih urah v filozofijo jim ne dovoli uporabljati *nelogičnih* miselnih tvorb po vzoru: "Izdelovalci čokolade jedo čokolado. Vsi jedci čokolade so torej izdelovalci." Ali morda bolj razumljivo: vsi katoliški razumniki ne govore vedno za laike nesprejemljivega jezika. Ali še drugače: vsi ljubimci modrosti niso modri.

Za ljubimce Zofije bi Dennett zahteval tudi preskok k težjim stvarem. Za težje stvari je sicer resnično potreben večji miselni napor, a nekoliko se je na tem mestu le moč ozreti tudi nanje. V oblikovanju evropskih dokumentov o bioetiki v

medicini so Nizozemci sami zahtevali izključitev razprave o aktivni evtanaziji. To poglavje je bilo torej na njihovo lastno željo izključeno že iz oblikovanja začetnih smernic zgolj za tvorbo ogrodja preambule dokumenta. Na njihovo lastno zahtevo se tega vprašanja – znotraj iskanja skupnih stališč v pahljači izrazito različnih pogledov v Evropi – nato tudi več let uradno nismo dotaknili in ga v končnem dokumentu ni. To dejstvo morda zgovorno govori o določenih težavah s tehtno argumentacijo v krogu dobrih poznavalcev evtanazijskih zagat. A to kajpak še ne pomeni, da nismo o njem ostro razpravljali in da se del teh razprav ne kaže v sedanjem, sorazmerno zelo zapletenem zakonskem besedilu o evtanaziji na Nizozemskem. To kajpak tudi ne pomeni, da razprav o *legalizaciji aktivne* evtanazije v drugih državah ne bo. A vsaka razprava bo morala upoštevati doslej prehojeno pot (v učenem jeziku bi morda rekli, da bo morala vsaka država doseči vsaj podobno stopnjo družbene zavesti kot Nizozemska) ter dosedanje izkušnje, kjer se je izkazalo, da različnih filozofskih pogledov na konec življenja ni mogoče preprosto prenašati v resnično življenje raznovrstnih kultur. Pravniki imajo velike težave s pravnimi varovalkami, sociologi in psihologi z različnimi kulturami smrti in, denimo, fanatičnimi verskimi sektami, psihiatri s samomorilci, teoretiki kazenskega prava s pojmovnim področjem umora, a tudi malomarnim in nevestnim zdravljenjem, zdravniki z različnimi koncepti smrti nasploh, še posebej s sintagmo "lepa smrt", sekularni filozofi pa vsaj s Schrödingerjevim načelom dvojnosti. Slednje štejejo praviloma vsi bližnji in oddaljeni znanci Zofije med težje reči in ne zahtevajo od vseh ljudi ukvarjanja z njimi. Tudi od vseh filozofov ne. Politiko je znotraj tako zarisanega pojmovnega kroga nasprotno le z veliko težavo moč uvrščati med težje reči.

Tako se tukajšnjim ljubimcem Zofije za svobodno uveljavljanje političnih pogledov, za sprejemanje vseh vrst zakonov in za popolnoma odprta vrata prihodu novih časov ni potrebno prav nič bati. Politika posebnih težav z etiko in novimi časi nikoli ni in ne bo imela. Če se bo tukajšnja politika vsaj z levo roko lotila *legalizacije aktivne evtanazije*, s tem ne bo težav. In če bo tukajšnji zakonodajalec želel sprejeti tak zakon, ga bo kljub morebitnemu ugovarjanju zdravnikov mrtvo hladno sprejel. Tudi po hitrem postopku, če bo izkazana politična volja zadostna. Brez skrbi. Zdravniki pri tem ne bomo niti omembe vredna ovira. Vsekakor pa bo vsak zakonodajalec po sprejetju tako spornega zakona v praksi naletel na hude težave z izvršiteljem.

Tako tudi sedanji zakon na Nizozemskem od zdravnikov ne *zahteva* opravljanja aktivne evtanazije. Zanimivo pa je dejstvo, da jo edino zdravnikom *v izjemnih* primerih *dovoljuje*. Iz slednjega bi bilo moč, denimo, sklepati vsaj to, da jim zakonodajalec vsaj toliko zaupa, da lahko *o vseh njenih obrazih* svobodno govorijo. Iz slednjega bi bilo mogoče sklepati tudi to, da jih v praksi šteje za eno od pomembnih (četudi zelo nezanesljivih) varovalk na precej strmi, vrtoglavi in zelo spolzki Rachelsovi drsalnici lepe smrti. Je takšno (sumljivo) zaupanje v zdravnike morda povezano z njihovim tradicionalnim spoštovanjem življenja, ki še zdaleč ni izum krščanske religije? Če je tako (čeprav je, priznam, sumljivo), bomo zdravniki o vseh obrazih evtanazije prav v tem prostoru govorili. Pa četudi bomo izgovarjali Zofijinim ljubimcem neljube besede. Upati je samo, da takšnim

modrecem ni ponesrečen sogovornik vsakdo, ki za razliko od njih ve, da je modra zgolj sopotnica premnogih barv v pahljači žlahtno gibajočih in prepletajočih se mavric življenja. Eno edino, za večno nespremenljivo ter zelo turobno barvo kaže (izkustveno) izključno in nepovratno zgolj končna razsodnica življenja. Smrt. Slednjo nekateri, sledeč povsem in sploh popolnoma ter v celoti bedasti antropološki tradiciji tukajšnjega predela tega planeta, kategorično in dogmatsko zaslepljeno označujemo kot črno. Drugod jo, denimo, vidijo belo. Še nikomur doslej, tudi Nizozemcem ne, pa se je ni posrečilo raztegniti v kolikor toliko bistrim očem, ostremu razumu ali nežnim čustvom sprejemljivo mavrico.

Zofijini ljubimci
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O DOMNEVNO GRDEM OBRAZU LEPE SMRTI

Odgovor Zofijinih ljubimcev dr. Vojku Flisu

Potem ko smo Zofijini ljubimci v svoji izjavi, objavljeni v Sobotni prilogi Večera z dne 19. maja, podprli odločitev nizozemskega senata, da uzakoni pravico neozdravljivo bolnih do aktivne zdravniške pomoči pri pospešitvi smrti, in na kratko predstavili (v glavnem, čeprav ne izključno) moralne razloge, ki so nas pri tem vodili, se je z dolgim in kritičnim razmišljanjem ohranitvi zakonske prepovedi aktivne evtanazije v pismih bralcev (Večer, 28. maja 2001) v bran postavil dr. Vojko Flis. Njegov prispevek bi bil dobrodošel intelektualni izziv in dolgo pričakovan poziv k nadvse potrebni javni razpravi o tem (kot smo sami večkrat poudarili) zapletenem medicinskem, pravnem, političnem, socialnem, moralnem in še kakšnem problemu, če se pismo ne bi hkrati odlikovalo z doslej nevideno (in glede na standarde, ki veljajo za javno razpravljanje, po našem nezaslišano) količino pokroviteljskega sarkazma, slabo prikrite zlonamernosti, zasramovanja in žaljivk, s katerimi nas je dr. Flis velikodušno zasipal. V rubriki, kjer smo sicer, če ne iz drugih kontekstov, pa vsaj iz brezplodnih prerekanj o značaju in pomenu NOB vajeni podtikanja nizkotnih motivov in intelektualnega podcenjevanja sogovornikov, nam je dal z doslej neopaženo iskrenostjo vedeti, da smo nepoučeni in zaplankani telebani, naše misli pa nevredne papirja, na katerem so zapisane. Naj nam bo zato dovoljeno, da se najprej samovšečno znebimo besede ali dveh o tonu njegovega pisanja.

Oglejmo si, za pokušino, nekaj Flisovih očitkov: Zofijini občudovalci smo izneverili njegovo (ne pretirano) pričakovanje, "da znamo razsodno in rahločutno razločevati ter tehtati med filozofskimi, pravnimi, sociološkimi in empiričnimi argumenti za ali zoper neko stvar"; "med našo ljubeznijo do Zofije (modrosti) in tistim, kar nam Zofija vrača, torej tistim, kar smo povedali v sobotni prilogi Večera, je tolikšno razhajanje, da ga ni mogoče premostiti z dobrohotno uvidevnostjo"; "naše razlage slovenskih javnomnenjskih raziskav so za strokovni svet zelo svobodne"; naše trditve o tem, da rezultati dosedanjih raziskav o posledicah uzakonitve evtanazije (ali vsaj njene dekriminalizacije) ne potrjujejo enoznačno apokaliptičnih napovedi njenih nasprotnikov o neizogibnem zdrsu v pekel neprostovoljnih in prisilnih usmrtitev ostarelih, telesno in duševno prizadetih ter družbeno nekoristnih, so "neumne"; naše razlaganje filozofije

prava, sodobne bioetike, svetovnega praktičnega prava (?) "hudo neobičajno zmedeno"; naše sklicevanje na moralno pravico vsakogar do razmer, v katerih bo lahko premišljeno in avtonomno sprejemal in uresničeval temeljne odločitve o svojem življenju, vključno z morebitno odločitvijo, da raje takoj umre, kakor da bi vztrajal pri življenju, ki mu razen bolečin in trpljenja ne obeta ničesar več, "neuko bajanje"; našo razpravo, skratka, odpravi kot "spominsko in miselno smešno šepavo in jecljajočo", zato predlaga zainteresiranim bralcem, da naj se po tehtne misli in prepričljive argumente v zvezi z lepo smrtjo ozrejo drugam (najraje k njemu).

Naš izraz podpore odločitvi nizozemskega senata je bil vse prej kot evforičen, ton našega pisanja pa premišljeno uravnotežen (vsaj na dveh mestih v ne ravno dolgem prispevku priznavamo težo pomislekom, ki jih proti uzakonitvi evtanazije navajajo nasprotniki, in se na podlagi tega zavzemamo za "previdnost in postopnost pri morebitnem uvajanju tovrstne zakonodaje" ter za to, da naj jo v primeru uvedbe spremljajo natančne raziskave o njenih neposrednih in posrednih družbenih učinkih). Srd in osebno prizadetost, ki kar silita iz Flisovih besed, zato težko odmislimo kot normalno reakcijo nekoga, ki ni le miselno, ampak tudi čustveno vpleten v razpravo (in kot zdravnik, priznamo, potencialno bolj kot mi neposredno prizadet zaradi njenega takega ali drugačnega izida). Ključ za razlago vseskozi pokroviteljskega in podcenjevalnega tona Flisovega odgovora gre, tako se zdi, iskati v Flisovi ironični samoopredelitvi kot "ponesrečenega zdravnika". Iz naše nedolžne pripombe, da je bila izbira sogovornikov v Večerovem dosjeju o evtanaziji (Sobotna priloga, 21. april) ponesrečena, ker sta oba sogovornika, dr. Flis in dr. Trontelj, kljub svoji nesporni strokovni avtoriteti kot znana nasprotnika uzakonitve evtanazije predstavila samo eno, temno plat medalje, kakor da argumentov v prid uzakonitvi sploh ne bi bilo in bi se zanjo zavzemali samo dve vrsti ljudi, hudobci in neumneži (naivneži), je dr. Flis po vsemu sodeč izpeljal neverjeten sklep, da je bil po našem mnenju on sam, zato ker je zdravnik (in ne, denimo, filozof, ki je po definiciji moder), ponesrečena izbira! In povesil nos! Takšno paranoično tolmačenje se zdi tem bolj neverjetno, ker smo Zofijini ljubimci v preteklosti z dr. Flisom ob različnih priložnostih korektno sodelovali, iz česar bi lahko upravičeno – če ga seveda ne bi zapeljala nečimrnost, grobar večine zanimivih razprav v našem prostoru – sklepal, da smo v njem vselej videli informiranega, učenega in strastnega sogovornika o perečih bioetičnih vprašanjih.

Kmalu po uvodu, potem ko nam je tako mimogrede prisolil prvi dve klofuti, dr. Flis sklene, da se bo, "ker se z nami pač ni mogoče pogovarjati v jeziku razumnikov, raje razumno spustil do našega jezika". Pravkar rečeno upravičeno zbuja sum, da vzgibi za njegov "spust" morda le niso bili povsem razumni. Kakor koli že, ker nam je več do trezne in tehtne razprave kot pa do cenenih retoričnih učinkov, naj nam, prosim, oprosti, če sami v izbiri tona pisanja ne bomo sledili njegovemu "zgledu". Kateri tehtni vsebinski očitki torej ostanejo, ko Flisov odgovor enkrat očistimo retoričnih figur, zmerljivk, "strašil" in pogosto neutemeljenega sklicevanja na filozofske avtoritete?

Eden glavnih grehov, ki nam jih očita dr. Flis, je "pomanjkanje sposobnosti za razsodno in rahločutno (?) razločevanje in tehtanje argumentov". Pa poglejmo, kdo ima s to miselno odliko več težav, mi ali on. O Flisovi zagati z doumetjem rahločutne razlike med trditvijo "novinarkina izbira sogovornikov je bila ponesrečena (ker je bila enostranska)" in trditvijo "sogovornika sta bila ponesrečena (ker kot zdravnika nista sposobna informirano in strokovno razpravljati o evtanaziji)" smo porabili že dovolj besed, zato si raje oglejmo še nekaj drugih tovrstnih spodrsljajev. Smrt, zapiše dr. Flis, je (zavoljo svoje neizogibnosti) biološka danost, ne pa človekova pravica, želeč s tem po vsemu sodeč namigniti, da je zavzemanje za zakonsko priznanje take pravice nesmiselno, ker je (v končni fazi) itak ni mogoče kratiti. Toda zagovorniki uzakonitve evtanazije se ne zavzemamo za to, da bi zakon vsakomur priznal pravico, da umre, temveč za priznanje pravice vsakega posameznika, da (dokler s tem ne prekrši katere od svojih moralnih in zakonskih dolžnosti) umre *takrat in na tak način, ko in kot je* (*v skladu z njegovo najboljšo presojo*) *zanj najbolje*. Za dr. Flisa morda (pre)drobna, za razpravo pa brez dvoma še kako pomembna razlika.

Na podoben način nam nekaj kasneje podtakne trditev, da "poznamo drugo plat zadeve o lepi smrti" in nas zafrkljivo pozove, naj, če smo resnično odkrili tisto drugo, prikrito plat smrti, pred katero so v zgodovini obnemeli veliko večji umi (celo za učitelje taoizma naj bi bila pretrd oreh!?), svoje senzacionalno razkritje čimprej obelodanimo širnemu filozofskemu svetu. Če bi pozorno prebral, kar smo napisali, bi videl, da smo namesto tega precej bolj skromno obljubili, da bomo, ker pač poznamo tudi *drugo plat razprave o moralni in legalni dopustnosti evtanazije*, predstavili tiste argumente, ki so nekoč in danes uspeli prepričati zagovornike njene uzakonitve. Komur ni jasna razlika med razkritjem druge plati fenomena smrti in predstavitvijo druge plati razprave o moralni in legalni dopustnosti evtanazije, ta bi res moral, in samo v tem se z dr. Flisom v tej točki strinjamo, pričeti z Dennettovimi lažjimi stvarmi in morda pri njih tudi ostati.

Flisu se pomanjkanje sposobnosti za razsodno in rahločutno razlikovanje najbolj otepa, ko nam podtakne očitno nesmiselno stališče, po katerem iz želje neozdravljivo bolnega po takojšnji smrti izhaja, da ga je zdravnik na njegovo zahtevo dolžan usmrtiti – zagovorniki uzakonitve evtanazije naj bi torej trdili, da če si tak bolnik želi umreti, potem mu je zdravnik dolžan pomagati umreti. Dr. Flisu smo že pred leti v razgovoru o evtanaziji na radiu Marš poskušali dopovedati, da gre pri (moralni ali zakonski) pravici neozdravljivo bolnih do evtanazije za pravico-kot-svoboščino (t.i. *liberty-right*) in ne za pravico-kot-upravičeno-zahtevo (t.i. *claim-right*). Medtem ko bi iz slednje izhajalo, da so drugi ljudje nosilcu pravice dolžni po svojih močeh *zagotoviti* dobrino (stvar, storitev ...), do katere ima ta pravico, prva drugim ljudem nalaga zgolj, da naj se *vzdržijo* slehernega ravnanja, s katerim bi nosilcu pravice *preprečili ali onemogočili* dobiti dobrino, do katere ima pravico. Vsak neozdravljiv bolnik s perspektivo prihodnjega trpljenja brez kakršne koli vrednosti (zanj) bi moral torej po mnenju zagovornikov uzakonitve uživati zakonsko jamstvo, da se bo lahko odločil za takojšnjo nebolečo smrt ter jo s pomočjo zdravnika ali druge za to

pooblaščene osebe, *ki mu je pri tem pripravljena pomagati*, **nekaznovano** načrtoval in uresničil na način, ki se po njegovi presoji najbolje ujema z njegovimi razumnimi predstavami o dobrem in dostojanstvenem življenju. Da dr. Flis po toliko letih še vedno ponavlja stare zgrešene očitke o tem, da bi s priznanjem pravice neozdravljivo bolnih do evtanazije zdravnikom naprtili zakonsko *dolžnost*, da na bolnikovo zahtevo pospešijo njegovo smrt, je za strokovnjaka takega kalibra najmanj zaskrbljujoče, če ne še kaj drugega.

Zdaj pa k bolj resnim, vsebinskim razhajanjem, za katere navsezadnje v razpravi o uzakonitvi evtanazije primarno gre. Namen naše izjave je bil predstaviti enega od številnih argumentov, ki jih je mogoče navesti v podporo zahtevi po uzakonitvi zdravnikove pomoči pri pospešitvi smrti neozdravljivo bolnih, ki se jim takojšnja smrt (razumno) zdi boljša (ali manj slaba) izbira od počasnega, bolečega umiranja. Dr. Flis se – glede na svoje nesporno poznavanje relevantne filozofske literature malce sprenevedavo – sprašuje: "Katero svoboščino torej krati ljudem nelegalizacija (tj. zakonska prepoved) aktivne evtanazije? Katere pravice jim krade oziroma jim jih odreka?" Ker je ponavljanje mati učenosti, naj torej še enkrat ponovimo: zakonska prepoved evtanazije neozdravljivo bolnim krati moralno pravico, da **nekaznovano** sprejmejo premišljeno in avtonomno odločitev o tem, kdaj in kako se bo njihovo življenje končalo (skratka eno od temeljnih odločitev o svojem življenju); zdravnikom, ki so jim pri tem iz sočutja ali občutka dolžnosti pripravljeni pomagati, pa pravico, da jim pri uresničitvi te zadnje usodne odločitve po svojih močeh **nekaznovano** pomagajo. Ker ne eni ne drugi s takim ravnanjem nikomur ne škodijo (razen, v primeru napake pri zdravnikovi diagnozi ali v bolnikovi vrednostni sodbi, bolniku samemu), je, vsaj z vidika liberalne morale, zakonska prepoved takega soglasnega ravnanja (vsaj *prima facie*) moralno nelegitimna. Tem bolj, ker eno populacijo neozdravljivo bolnih, namreč tiste, ki so v načelu sposobni sprejeti informirano in avtonomno odločitev za smrt, potrebujejo pa strokovno pomoč pri njeni uresničitvi, z odrekanjem take pomoči obsoja na življenje, ki jim je dejansko v škodo, z izgovorom, da na ta način varuje pred zgolj potencialno škodo drugo populacijo neozdravljivo bolnih, namreč tiste, ki bi zaradi ranljivosti morda lahko postali žrtve neopredeljenega socialnega pritiska. Morda pa dr. Flis verjame, da ima človeško življenje še kakšno drugo vrednost onkraj tiste, ki jo ima za osebo, ki to življenje živi, ter za ljudi, ki nesebično skrbijo za njeno dobrobit, in da bi ga morali kot brezpogojno dobrino zato z zakonom zavarovati pred uničenjem, četudi bi s tem nasprotovali volji tistega, ki to življenje živi? Če je tako, bi mu bili nadvse hvaležni za kratek poduk o tem, od kod naj bi ta brezpogojna vrednost življenja izvirala in zakaj misli, da bi morali drugi ljudje za ceno lastnega trpljenja ali grožnje s kaznijo v resnično življenje izmed vseh prenašati ravno njegove filozofske poglede (beri: moralne predstave) o tem!

V prid uzakonitvi evtanazije je mogoče poleg navedenega navesti še kup drugih moralnih in pravnih razlogov, ki so dr. Flisu nedvomno dobro znani: da je trpljenje zlo; da smo dolžni zlo po svojih močeh preprečiti; da smo dolžni spoštovati avtonomno voljo drugih ljudi; da nam spoštovanje razumne narave drugih ljudi narekuje, da po svojih močeh prispevamo k uresničitvi njihovih

razumnih ciljev in namer (oz. je vsaj ne onemogočamo); da je smrt vsaj v določenih okoliščinah v interesu bolnikov, ki so se odločili umreti; da je sočutje moralna vrlina in moralno hvalevreden motiv za ravnanje; da je zakonska rešitev, ki opustitev zdravljenja z namenom pospešitve smrti dovoljuje, vbrizganja smrtonosne doze morfija z enakim namenom pa ne, z moralnega vidika nedosledna; da ni nobenega razloga, zakaj bi bilo stanje "2000 neozdravljivo bolnim smo proti njihovi izrecni volji in njim v škodo za 6 mesecev podaljšali življenje" z moralnega vidika boljše ali manj slabo od stanja "2000 neozdravljivo bolnim smo brez njihovega soglasja in njim v škodo za 6 mesecev skrajšali življenje"; da niso potencialne zlorabe zakonskega instituta pravice neozdravljivo bolnih do aktivne evtanazije nič večje od možnosti zlorabe že obstoječega pravnega instituta pravice neozdravljivo bolnih do opustitve zdravljenja oz. t.i. pasivne evtanazije ... Zofijini ljubimci nismo nikoli naivno trdili, da so vsi ti razlogi sami po sebi, torej ne glede na težo in prepričljivost morebitnih moralnih zadržkov do uzakonitve evtanazije, dovolj za njeno moralno upravičenje. Menimo pa, da moralne koristi kljub vsemu odtehtajo moralne stroške in da se moralna sodba po tehtanju enih in drugih nazadnje izteče v prid uzakonitvi evtanazije.

Poglejmo si torej za konec, kateri pomisleki naj bi nas po mnenju nasprotnikov evtanazije odvrnili od še tako plemenite namere, da bi jo uzakonili zaradi zaščite avtonomije in interesov tistih neozdravljivo bolnih, ki so svoji takojšnji smrti po premisleku dali prednost pred nadaljnjim življenjem. Kot opozarja eden izmed vodilnih živečih pravnih in moralnih filozofov, Joel Feinberg[*], najbolj pogosti moralni pomisleki zoper evtanazijo niso povezani z moralno problematičnimi potezami posameznih primerov – večina laičnih razpravljavcev se strinja, da je bolnikova zahteva po usmrtitvi vsaj v določenih okoliščinah moralno legitimna, zdravnikova pomoč pri tem pa moralno opravičljiva. Kar vzbuja skrb, so moralno katastrofalne družbene posledice, ki naj bi po mnenju nasprotnikov neizogibno spremljale uzakonitev take prakse. Po neki nezadržni notranji logiki naj bi uzakonitev pravice neozdravljivih in trpečih bolnikov do aktivne prostovoljne evtanazije v nadaljevanju pripeljala najprej do (uzakonitve ali vsaj zvišanja praga družbene tolerance do) aktivne neprostovoljne evtanazije (odvzema bolnikovega življenja brez njegovega soglasja), nato pa še do aktivne evtanazije v nasprotju z izrecno voljo bolnikov. Hkrati naj bi se po isti železni logiki oslabila merila za upravičenost do take "pomoči" – z neozdravljive fizične bolezni na nobeno fizično bolezen, z nevzdržnega fizičnega trpljenja na depresijo, z bolnikov pri zavesti do nezavestnih, od tistih, ki lahko dajo soglasje, do onih, ki ga ne morejo. In končno, v skladu z istim neizogibnim avtomatizmom naj bi zdravniki iz najrazličnejših razlogov svoje pooblastilo za ubijanje neozdravljivo bolnih, ki trpijo neznosne bolečine, postopoma (z zakonskim blagoslovom ali brez njega) razširili še na bolnike v trajnem vegetativnem stanju, na prizadete novorojence, dementne ostarele osebe, žrtve depresije in nazadnje še na vse tiste, ki veljajo za družbeno nekoristne in nezaželene.

[*] Da bi videli, kako Feinberg argumentira, si lahko "za pokušimo" preberete Feinbergovo razpravo "Pravice živali in še nerojenih generacij" v *Analizi*, 1 (1997), str. 139-148. – op. ur.

Kako utemeljene so omenjene bojazni? (S tem razširjamo razpravo tudi na vprašanje o možnih zlorabah zakona o evtanaziji ter o tem, kakšen poduk bi veljalo potegniti iz več kot dvajsetletne nizozemske izkušnje z dekriminalizacijo aktivne evtanazije. Dr. Flis naj nam, prosim, oprosti predrznost, da o tem razpravljamo, čeprav ne poznamo prav vsake za to razpravo relevantne razsodbe sodišča ali izjave zdravniškega združenja.) Kako prepričljivi so tovrstni argumenti iz spolzke strmine (in ne, če tokrat ne zamerite malce pokroviteljskega tona nam, argumenti iz drsalnice, kot jih imenuje dr. Flis – skupen cilj tovrstnih argumentov je namreč pokazati, da se bomo, če sprejmemo nek navidez nedolžen in neproblematičen ukrep, znašli na vrhu spolzke strmine, od koder bomo neizogibno zdrsnili v brezno nezaželenih posledic, na moralno dno torej; in ne, da nas bo tak ukrep postavil na en konec drsalnice, od koder nas bo nato ne glede na naše naprezanje odneslo na drug konec!) v kontekstu razprave o uzakonitvi evtanazije?

Razlikujmo, zavoljo jasnosti, med načelno in empirično platjo vprašanja in si ju oglejmo v tem zaporedju. Pomagajmo si spet z odlično razpravo Joela Feinberga (Zofijin ljubimec sam ni nujno moder – modrosti si tudi nikoli lastili nismo –, zna pa vsaj modrost prepoznati, kadar naleti nanjo). Po njegovem najdemo argumente spolzke strmine v treh različicah, eni logični in dveh empiričnih. V (a) logični nasprotniku dokazujemo, da ga njegovo navidez prepričljivo stališče logično obvezuje k nekemu drugemu stališču, ki je tudi po njegovi sodbi nesprejemljivo. V (b) t.i. "padajočih dominah" nasprotniku dokazujemo, da bo njegov navidez nedolžen in neškodljiv ukrep sprožil vzročno verigo dogodkov ali ukrepov – padanje že razporejenih domin –, ki bo preko številnih vmesnih korakov pripeljala do oddaljenega rezultata, o katerem oba soglašava, da je nezaželen. V (c) t.i. "tanki konici zagozde" pa nasprotniku dokazujemo, da njegov ukrep, najsi izgleda sam po sebi še tako neškodljiv, hote ali nehote ustvarja priložnost za nadaljnje neodvisne ukrepe, bodisi njegove ali drugih udeležencev, ki imajo za končen cilj stanje, o katerem se oba strinjava, da je škodljivo ali nezaželeno (drugače rečeno, s prvim ukrepom smo med prej zapahnjena vrata, ki varujejo potencialne žrtve, zagozdili klin, vsak naslednji ukrep jih bo še malo bolj odškrnil, dokler ne bodo nazadnje odprta na stežaj in tako prepustila potencialne žrtve na milost in nemilost potencialnim storilcem.) Ali je argument iz spolzke strmine, ki ga srečamo v kontekstu razprav o uzakonitvi evtanazije, v kateri od teh različic prepričljiv? Ali je torej glede na razpoložljivo evidenco razumno verjeti, da bo, kot svarijo nasprotniki uzakonitve, uvedba možnosti zakonite izbire aktivne prostovoljne evtanazije – ki na prvi pogled sama po sebi nikomur ne škodi, nekaterim bolnikom pa celo koristi –, najprej (logično ali psihološko) neizogibno pripeljala do evtanaziranja nekaterih kategorij bolnikov brez njihove privolitve, nato pa še do evtanaziranja družbeno nezaželenih oseb proti njihovi jasno izraženi volji?

Kot prepričljivo pokaže Feinberg, se argument(i) iz spolzke strmine v kontekstu razprave o uzakonitvi aktivne evtanazije slabo obnesejo v vseh treh zgoraj navedenih različicah. Za tovrstne argumente na splošno velja, da spodletijo, kadar, kot v knjigi *Moč argumenta* zapiše Danilo Šuster, "pot navzdol ni

neogibna, koraki navzdol pa le šibko povezani. (...) Strmina ni neogibna, kadar se lahko odločimo, kako daleč smo pripravljeni iti ...” In za prehod od prostovoljne evtanazije k neprostovoljni to brez dvoma velja. Prvič, zagovor aktivne *prostovoljne* evtanazije nas logično niti najmanj ne zavezuje k zagovoru ostalih, neprostovoljnih ali celo prisilnih oblik evtanazije. Drugič, kdor se zavzema za pravico neozdravljivih in trpečih bolnikov do aktivne prostovoljne evtanazije iz sočutja, ta bo verjetno odobraval tudi uzakonitev aktivne neprostovoljne evtanazije v nekaterih izjemnih okoliščinah (v primeru, ko so novorojenci zaradi okoliščin nosečnosti ali poroda hudo prizadeti – če, denimo, trpijo zaradi kronične bolečine, slepote, neozdravljive inkontinence, odprte hrbtenice, kratke pričakovane življenjske dobe in še česa). Toda psihološke naravnanosti, zaradi katerih odobrava evtanazijo neozdravljivih in trpečih bolnikov – ne glede na to, ali so ti sposobni s tako odločitvijo soglašati ali ne –, namreč sočutje in spoštovanje, ga prav gotovo ne bodo silile k odobravanju ubijanja otrok nasploh, duševno in telesno prizadetih ter dementnih ostarelih oseb, kvečjemu ga bodo od njega odvrnile z grozo. Nobene nujnosti torej ni, ne v logičnem in ne v psihološkem smislu, da bomo, če enkrat dovolimo aktivno prostovoljno evtanazijo za neozdravljive in trpeče bolnike, v prihodnosti prisiljeni dovoliti tudi neprostovoljne in prisilne oblike evtanaziranja oseb, ki niti ne umirajo niti ne trpijo neznosnih bolečin.

Ustavimo se na koncu na kratko še pri nizozemski izkušnji. V svoji izjavi smo si drznili izraziti dvom, ali statistični podatki, s katerimi so v zadnjem desetletju postregle nekatere sistematične študije na Nizozemskem (zlasti Remmelinkovo poročilo iz leta 1991), res tako enoznačno podpirajo tezo, da bo uzakonitev (oz. dekriminalizacija) aktivne evtanazije prej ali slej neizogibno privedla do zlorab, v prvi vrsti do porasta števila primerov neprostovoljne evtanazije. Za dr. Flisa je vsak tovrsten dvom “neumnost”. Ker sami premalo poznamo metodološke in druge podrobnosti omenjenih raziskav, se v interpretacijo njihovih rezultatov nismo želeli spuščati. Kljub temu pa naj v dokaz naši trditvi, da so ugotovitve omenjenih raziskav v najboljšem primeru dvoumne, se pravi, da se je o tem, kako jih pravilno tolmačiti, mogoče razumno razhajati, omenimo naslednja zgovorna dejstva: (i) avtorji nedavno izdane knjige *Evtanazija in zakon na Nizozemskem* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998), John Griffiths, Alex Bood in Helen Weyers o Remmelinkovem poročilu zapišejo naslednjo oceno: “Osnovna misel poročila je, da – če odmislimo spodrsljaje pri upoštevanju ’zahtev skrbne prakse’ – zaradi trenutnega stanja na Nizozemskem ni razlogov za zaskrbljenost”; (ii) mnoge analize, zadnja denimo v knjigi *Prošnja za smrt. Nizozemska razprava o evtanaziji od znotraj* (avtorji Thomasma, Kushner, Kimsma in Carlucci; Kluwer 1998), opozarjajo, da številka, ki je ob objavi vzbudila največ zgražanja, namreč 1000 primerov končanja bolnikovega življenja brez njegove izrecne in ponovljene zahteve, zavaja, ker da so v 70 odstotkih teh primerov bolniki dali zdravnikom natančne napotke za ravnanje še pred dokončno izgubo zavesti ali opravilne sposobnosti (medtem ko za preostalih 300 registriranih primerov težko krivimo dekriminalizacijo ali neučinkovitost zakonsko določenega nadzora, ker najdemo podobno ali celo še višje število tovrstnih primerov v državah, kjer je evtanazija v vseh svojih oblikah z zakonom

prepovedana – samo za primerjavo, metodološko podobna študija iz l. 1995 v Avstraliji razkriva, da je tam takih primerov kar 3,5 odstotka vseh smrti); (iii) uradno poročilo o spremembi razmer na področju evtanazije v času po Remmelinkovem poročilu iz leta 1995 sicer zaznava porast števila primerov prostovoljne aktivne evtanazije in samomora z zdravnikovo pomočjo (z 1,9 na 2,6 odstotka vseh smrti), vendar ob hkratnem zmanjšanju deleža primerov skrajšanja bolnikovega življenja brez njegove izrecne in ponovljene zahteve (z 0,8 na 0,7 odstotka vseh smrti), kar očitno ne potrjuje teze, da prostovoljna evtanazija nezadržno vodi k neprostovoljni; (iv) avtorji zgoraj omenjene primerjalne nizozemske študije iz leta 1995 ugotavljajo, da zbrani podatki ne upravičujejo bojazni, da so se nizozemski zdravniki znašli na spolzki strmini: večina od njih na evtanazijo še vedno gleda kot na izjemen ukrep; čeprav se je število zahtev po pospešitvi smrti povečalo, večini le-teh ni bilo ugodeno; kot kažejo ocene o časovnem obdobju, za kakršno je bilo bolnikovo življenje skrajšano (največ 24 ur v 33 odstotkih in največ teden dni v nadaljnjih 58 odstotkih primerov zdravniške pomoči pri skrajšanju življenja), je šlo pri veliki večini ugodenih zahtev za resne bolezni; in končno, povečano število konzultacij in boljša dokumentiranost primerov kažeta, da proces odločanja o življenju in smrti bolnika zaradi dekriminalizacije evtanazije ni postal bolj površen; (v) podatki velike, metodološko primerljive raziskave, ki so jo leta 1996 v Avstraliji opravili strokovnjaki z Univerze v Monashu, kažejo, da je delež primerov, ko je zdravnik namerno prekinil bolnikovo življenje brez bolnikovega izrecnega soglasja (tj. delež aktivne in pasivne neprostovoljne evtanazije), v Avstraliji precej višji kot na Nizozemskem (samo v kategoriji končanja bolnikovega življenja brez njegove izrecne in ponovljene zahteve je razmerje nizozemskih 0,7 proti avstralskih 3,5 odstotka primerov vseh smrti) – avtorji zato v zaključku ugotavljajo, da zakonska prepoved vseh vrst evtanazije avstralskih zdravnikov ni uspela odvrniti od izvajanja evtanazije in od prilaščanja odločitev o koncu bolnikovega življenja, ki izrecno merijo na pospešitev njegove smrti.

To je le skromen izbor analiz in avtorjev, ki postavljajo pod vprašaj ta ali oni vidik doslej opravljenih raziskav o spremembah, ki naj bi jih v naravnanosti in ravnanje nizozemskih zdravnikov prinesla njena dekriminalizacija, še bolj pa poskuse, da bi z njihovimi empiričnimi dognanji podprli ali ovrgli tezo, da se bomo z uzakonitvijo prostovoljne evtanazije res znašli na spolzki strmini. V nasprotju s Flisovimi kategoričnimi trditvami dosedanje raziskave torej še zdaleč ne dokazujejo, vsaj enoznačno ne, da bi bile bojazni o zlorabah instituta pravice do aktivne prostovoljne evtanazije utemeljene. Dr. Flisu zato dobrohoten nasvet: preden nas naslednjič zviška ošvrknete kot zagovornike neumnih trditev, se za popolno informacijo najprej ozrite preko meja spletnih strani, kakršna je, denimo, www.euthanasia.com, kjer se pod nevtralnim imenom namesto pričakovanega vrelca izčrpnih informacij in nepristranskih analiz skriva dobro naoljen propagandni stroj desničarskih organizacij tipa Pravica-do-življenja. Pričujočo zadrego bi vam tokrat prihranil že pogled v biblijo sodobne medicinske etike, Beauchampova in Childressova *Načela biomedicinske etike*, kjer avtorja, ki jima nikakor ni mogoče očitati pristranskosti, po skrbnem tehtanju dokazov na str. 234 zapišeta, da "so argumenti na obeh bregovih razprave o spolzki strmini

spekulativni in analoški, različni ocenjevalci razpoložljive evidence pa *upravičeno* [*legitimately*] prihajajo do različnih sklepov". Če je razhajanje v interpretacijah statističnih podatkov upravičeno, pa ta dognanja po vsemu sodeč – in samo to smo v svoji izjavi trdili – niso tako enoznačna, kot sta zatrjevala dr. Flis in dr. Trontelj, mar ne?

Ker bi lahko kak nepoučen bralec na podlagi Flisovih očitkov sklepal, da zdravnikom odrekamo pravico do javnega izražanja svojih stališč, pa tudi, da si hočemo prilastiti omejena pooblastila, ki jim pripadajo v postopku odločanja o koncu bolnikovega življenja, naj končamo z izrazom našega načelnega zaupanja v zdravniško dobrohotnost in sposobnost presoje. Zofijini ljubimci nismo nobenemu zdravniku, tudi dr. Flisu ne, nikoli odrekali pravice do sodelovanja v javni razpravi o evtanaziji (enako velja za teologe). Njegovo podtikanje, češ da skušamo zdravnike prisiliti k molku iz bojazni, da bi sicer njihova pričevanja razkrila silno voljo do življenja tistih, ki jih je bolezen nepreklicno zaznamovala, je naravnost smešno. Prav nasprotno, Zofijini ljubimci zdravnikom zaupamo precej bolj kot dr. Flis, ki si lahko brez težav zamisli, da bodo vsaj nekateri med njimi pod varstvom zakona o evtanaziji pripravljeni ubijati bolnike samo zato, da bi izpraznili postelje za druge, bolj obetavne bolnike (glej *Dosje o evtanaziji* v Sobotni prilogi Večera). Vloga zdravnikov je po našem mnenju nepogrešljiva tako v razpravi o prednostih in slabostih uzakonitve aktivne prostovoljne evtanazije kot tudi v samem procesu odločanja o podaljševanju ali končanju bolnikovega življenja. V prvo prinašajo nenadomestljive izkušnje z (ekonomsko, moralno, socialno ...) neoptimalnim družbenim kontekstom, v katerem so skupaj z bolniki (ali v njihovem imenu) prisiljeni vsakodnevno izbirati med življenjem in smrtjo, s čimer zarisujejo zunanje meje še sprejemljivim zakonodajnim rešitvam. V drugem pa s svojo moralno integriteto (kamor, kot je pravilno opozoril dr. Flis, sodi tudi njihovo tradicionalno spoštovanje človeškega življenja) kot zaščitna ograja kljubujejo nevarnosti, da bi se izvorno plemeniti nameni pod pritiskom nenaklonjenih družbenih dejavnikov izrodili v moralno zaskrbljujočo prakso. Naš izjemoma bolj polemičen odgovor naj zato hkrati velja kot poziv k nadaljnjim, po možnosti bolj uravnoteženim in do sogovornikov z drugega brega manj podcenjevalnim prispevkom, kot je bil Flisov.

za Zofijine ljubimce Friderik Klampfer

Vojko Flis
Splošna bolnišnica Maribor

AUTOPOESIS EUTHANASIAE

Pričujoče pisanje je najprej končalo v predalu. Nato se je hudo skrajšalo in na prijazno povabilo dr. Klampferja morda odšlo v tisk. A v predalu ni imelo končati zavoljo tega, ker Zofijinim občudovalcem ne bi bilo kaj odgovoriti. Nasprotno. Pisanje se je skrajšalo predvsem zaradi tega, ker v svoji presoji, kar je nemara zgolj odraz moje omejenosti, znotraj njihovega objavljenega odgovora ne uvidim nobenih novih tehtnih dejstev, ki bi k vprašanjem evtanazije, še posebej in tudi v slovenskem prostoru (Milčinski, 1992), prinesla kaj osvežujočih spoznanj. Če se ne strinjam s tem, da je moč drugače misleče odpraviti z izrinjanjem njihovih misli, oženjem prostora za razpravo in razumniškim napuhom, je to res moja težava. Huda osebna težava. Moja osebna težava je zagotovo tudi nezmožnost tako premišljeno uravnoteženega pisanja, kot ga zmorejo Zofijini občudovalci. A težave Zofijinih občudovalcev se pričnejo na neki drugi, bolj resni ravni. In k temu je potrebno dodati nekaj misli.

Če Zofijini ljubimci namreč sodijo, da je moč svet filozofije zelo preprosto prenašati v svet sociologije, prava, psihologije in celo matematike ter obratno, potem se pač preprosto motijo. Tako kot sta se morda motila Frederic Jameson in Andrew Ross, ko sta kot člana uredništva ugledne družboslovne revije Social Text leta 1996 privolila v objavo članka Alana Sokala z nenavadnim naslovom: "Prekoračenje meja: na poti k transformacijski hermenevtiki kvantne gravitacije".[*] Če je tako, potem je kajpak tudi njihov zagovor *legalizacije* evtanazije ne samo zmoten ter napačen, temveč kaže celo na resno odmaknjenost od resničnega sveta filozofije oziroma hermenevtično slepoto za druge svetove. Ali drugače! V svetu filozofije je moč, denimo, Lacanov zapis (Božovič, 1993: 61) brez težav pretvoriti v naslednjo obliko (beseda ljubeči je zamenjana z umrli, beseda ljubljeni z živeči, beseda ljubezen z življenjem):

> "Umrli je tisti, ki mu nekaj manjka, torej subjekt manka, želeči, in ki obenem ne ve, kaj je tisto, kar mu manjka, živeči pa tisti, ki nekaj ima – prav v tem, kar ima, v tem, kar je skrito v njem, je v očeh drugega vsa njegova privlačnost –, in ki obenem ne ve, kaj je tisto, kar ima. Je to, kar ima živeči, v kakršnikoli zvezi s tistim, kar umrlemu manjka? Kar umrlemu manjka, ni tisto, kar je skrito v živečem, odgovarja Lacan. In

[**] Bistvene odlomke tega članka kakor tudi članek Alana Sokala (v katerem pojasnjuje razloge za svojo potegavščino) "Eksperimenti fizika z znanostmi o kulturi", "Odgovor uredništva revije *Social Text* Alanu Sokalu", ki sta ga napisala Frederic Jameson in Andrew Ross, Sokalov "Odgovor uredništvu *Social Texta*" ter komentar "afere Sokal" Andreja Uleta & Slavka Hozjana "Sokalova potegavščina" najdete v *Analizi*, 1 (1998), str. 90-125. – op. ur.

> prav v tem je ves problem življenja. Umrli v živečem nekaj vidi, od njega nekaj hoče, ta pa ne ve, kaj je tisto, kar drugi vidi v njem, ne ve, kaj je tisto, kar v očeh drugega tvori njegovo privlačnost – iz tega precepa se lahko živeči izvije samo tako, da vrne življenje, da se torej sam spremeni v umrlega, da sam postane želeči, subjekt manka; s tem, ko da svoj lastni manko, da tisto, česar nima."

Tako spremenjeni zapis je iz filozofskega zornega kota moč celo ubraniti. In to z zelo tehtnimi argumenti. Znotraj filozofskega argumentiranja ga je celo moč ponazoriti z matematičnimi simboli in se poigravati s stavki po zgledu – če je *X* to in *Y* tisto, potem *Z* absolutno ni ...

A razprava pravnega in moralnega filozofa Joela Feinberga (glej van der Burg, 1998), za katero Zofijini občudovalci trdijo, da naj bi *prepričljivo* dokazovala, da se izjemno tehten pomislek Rachelsove spolzke strmine znotraj razprav o evtanaziji slabo obnese (v opisovanju Feinbergovih dveh logičnih in ene empirične različice argumentov spolzke strmine navajajo Zofijini občudovalci stavke kot "logično nasprotniku dokazujemo, da ga njegovo navidez prepričljivo stališče logično obvezuje k nekemu drugemu stališču, ki je tudi po njegovi sodbi nesprejemljivo", ki bi si gotovo zaslužili razčlembo v slogu Alana Sokala[1], a se je potrebno samoomejiti pred nepremišljeno neuravnoteženim pisanjem), se v svoji tanki konici zagozde kajpak zelo nerodno in resnično boleče prepričljivo, kot nadležna ribja koščica v grlu, zatakne prav v svetu človekove narave ter njegove psihologije. V svetu filozofije se ji to nikoli ne bi moglo dogoditi.

Če namreč Glanville Williams trdi (Williams, 1996), da bo zagovarjal *legalizacijo* aktivne evtanazije vse dotlej, dokler bo obstajal en sam bolnik[2], ki jo potrebuje, potlej bi bilo moč odgovoriti, da ji je potrebno nasprotovati, dokler bo obstajal en sam razlog za njeno zlorabo. A takšen ugovor bi bil še šibkejši od Williamsovega zagovora. Mnogo tehtnejši ugovor ponujajo sami Zofijini občudovalci, ko v svojem svetu, kjer psihologija ne obstaja, trdijo – vsebinsko prav enako zmotno argumentira Rachels (1986) –, da *legalizacija* evtanazije nikomur ne škodi, če se dva zanjo svobodno in prostovoljno dogovorita (ne zdravniku, ki jo opravi, in ne bolniku, ki je odpravljen). Legalizacija se torej tretjih sploh ne dotika? Ali res?

Z *legalizacijo* aktivne evtanazije dobijo ljudje izven dvojice bolnik-zdravnik v roke zakon. Zakon. Zakon, ki ga sploh ni potrebno zlorabljati[3], četudi bi razčlemba prav tega predmeta zanesljivo osvetlila še nekatere druge zanimive

[1] www.physics.nyu.edu/faculty/sokal.html.

[2] Tudi to je predmet, ki bi potreboval posebno razpravo. Vprašanje, koliko takšnih bolnikov resnično obstaja in ali morebiti ne obstaja v primerjavi z njimi prava množica drugih bolnikov, ki bi resnično potrebovali ognjevitega zagovornika, a ga nimajo, namreč ni obrobno. Ali drugače. Koliko je bolnikov, ki evtanazijo potrebujejo in ne zgolj želijo?

[3] Tako naj bo na tem mestu Radbruch zgolj omenjen kot morebitno izhodišče o pravnih razmišljanjih možnih zlorab navidez povsem *legitimnih* zakonov (Radbruch, 2002). O zakonih pa zgolj še tole: zakonska prepoved evtanazije **neozdravljivo** bolnim prav nič ne krati pravice, kot se zapiše Zofijinim občudovalcem, da nekaznovano sprejmejo avtonomno odločitev, kdaj in kako se bo njihovo življenje končalo. Ta prepoved krati samo pravico drugih ali tretjih oseb, da **v nasprotju z veljavno zakonodajo** pri tem aktivno sodelujejo. S pravnega zornega kota je slednje dobro argumentirano in ni naperjeno zoper bolnike.

legitimne plati *legalizacije* evtanazije. Zadošča, da dejanja v svojem psihološkem svetu prav z njim opravičujemo in navzven tudi opravičimo. In pri tem zakona prav nič ne kršimo. Zakon zadošča. Zadošča za dodatno in pomembno psihološko oporo zelo tostranskim *nemerljivim psihološkim pritiskom*, subtilni psihološki torturi, ki jo je prav znotraj medicine še preveč. Prav zavoljo slednjega denimo darovanje organov živih dajalcev *prima facie* ni sprejemljivo ("Boš vendar pomagal družini, ali ne?"). In še nek drug zakon, denimo, je napisan, ki znotraj "svobodne privolitve" daje zapornikom čudovito priložnost, da prostovoljno sodelujejo pri medicinskih raziskavah[4]. Zakon, pisan z veliko začetnico, ki lahko daje naravnost očarljivo psihološko oporo stavkom v slogu: "Glej v kakšnem stanju si. Zakon *nama* daje možnost, da poiščeva še drugo rešitev."[5] Zakon, ki ne pozna zgolj preprostih pravic. V pravnem okviru sodijo ob pravice tudi dolžnosti. In kaj je bolj preprostega, kot začutiti dolžnost, da v skladu z zakonom pomagaš? Zofijini občudovalci pa poznajo *prima facie* razloge za moralno legitimnost in *legalizacijo* aktivne evtanazije. *Sapienti sat est*!

Zakon ima kajpak še druge psihološke vplive na tretje ljudi. Ljudem denimo omogoča, da, kajpak zgolj občasno, okolico spomnijo, da se spoznajo na zakonodajo. V skladu s takšno zakonodajo bi svojci zdravnike morebiti lahko legalno opomnili, da vendarle še obstaja določen zakon. Tako kot znajo že sedaj, z nekim drugim zakonom v roki, vse preveč pogostokrat svoje prav nič na smrt bolne svojce kot popolne tujce puščati v bolnišnicah tudi takrat, ko le-ti potrebujejo predvsem razumevajoče domače okolje. Svet subtilnih psiholoških tortur nikakor ni obroben, zanemarljiv svet. Prej obratno. Še posebej nenavadno je njegovo vlogo zmanjševati ali nasploh zanemarjati, če si v isti sapi drznemo trditi, da bi bila legalizacija aktivne evtanazije manjše zlo od sedanjega stanja, pa pri tem sedanjega stanja sploh ne znamo tehtno označiti ali opredeliti.

Ali drugače: svet tostranskega dogajanja ni svet Feinberga ali Zofijinih občudovalcev. In tako ni naključje, da prav zaradi nezmožnosti uvida v psihološke plati življenja Zofijinim občudovalcem tako neljubo motita hojo med zidovi njihovega sveta gospod Bog in njegova cerkev. Katerakoli pač že. V resnem diskurzu o evtanaziji bi vera v boga, kateragakoli pač že, bila namreč pomemben psihološki del razprave o *legalizaciji* aktivne evtanazije, antropološko pa bi morda znotraj istega diskurza kot eden največjih antropoloških izumov človeštva tvorila naslednje pomembno torišče razmišljanj o simbolnem pomenu same smrti kot take v vsaki sekularni družbi.

In da ne bo nesporazuma: bolniki, ki jih nismo niti omenili, imajo v tostranstvu na načelni, moralni in pravni ravni medicinsko vse možnosti, da zavoljo bolezni

[4] Oviedska konvencija o etiki na področju biomedicine je skušala na take pritiske opozarjati, a je nemočno obstala pred zagato, kako jih ubesediti. So podobni mokremu milu, ki ga vsi vidimo, tam je, zelo resnično je, a ne zmoremo ga obdržati v roki.. Če stišneš preveč, se ti izmuzne. Enako, če stisneš premalo.

[5] Prav takšen stavek je največkrat moč slišati na Nizozemskem, kjer se bolniki "svobodno" odločajo za evtanazijo ali kjer jo celo opravijo tudi brez njihove izrecne volje. A moje videnje in doživetje prakse evtanazije na Nizozemskem se gotovo ne more ujemati z "liberalno moralno" interpretacijo nizozemskih statistik, še posebej ne, če se iz knjige *Evtanazija in zakon na Nizozemskem* (Griffiths, Blood & Weyers, 1998) zapiše prav tale misel o Remmelinkovem poročilu: "Osnovna misel poročila je, da nam – če odmislimo spodrsljaje pri upoštevanju 'zahtev skrbne prakse' – trenutno stanje na Nizozemskem ne daje razlogov za zaskrbljenost."

ne trpijo. A dokler imajo zdravniki[6] na voljo izjemno široko pahljačo ukrepov za učinkovito lajšanje bolečine ter trpljenja zaradi bolezni, pa pahljače mnogokrat iz takšnih ali drugačnih razlogov ne razprejo v celoti ali jim je ni dovoljeno razpreti, toliko časa se gotovo zastavlja zelo resno vprašanje, kdo *legalizacijo* aktivne evtanazije sploh potrebuje? Komu je potrebno vlagati napore v iskanje pomoči potrebnim na onem in ne na tem svetu? Jo resnično potrebujejo bolniki ali morda predvsem njihovi svojci in širše gledano družba?

In če se družba ne potrudi, četudi zna, spodobno poskrbeti za bolečino na tem svetu, je zagovor *legalizacije* aktivne evtanazije Zofijinih občudovalcev morda potrebno razumeti kot skrb za čim hitrejšo izpolnitev utehe v onostranstvu[7]. Morda je prav zaradi tega potrebna takšna ognjevita obramba predčasnega, "nebolečega", "neškodljivega" in hitrega pošiljanja neozdravljivo bolnih "tja" in jim tako "tam" dati dobrino, do katere tukaj nimajo dostopa? Ima tako prav za Zofijine občudovalce človeško življenje to dodatno vrednost onkraj tiste, ki jo ima sicer življenje za osebo, ki to življenje živi? Ali zelo svobodno po Lacanu: "... iz tega precepa se lahko živeči izvije samo tako, da vrne življenje, da se torej sam spremeni v umrlega, da sam postane želeči, subjekt manka; s tem, ko da svoj lastni manko, da tisto, česar nima."

Ali po Milčinskem:

> "Malo je vprašanj v medicinskem svetu, ki bi se tako trdovratno kot vprašanje evtanazije znova in znova vrivala v prvo vrsto nerešenih problemov – in ki bi se prav tako dosledno spet vsakokrat brez odgovora umikala v zatišje. Vsaj brez zadovoljivega odgovora, kajti mnogo stališč je že bilo razglašenih o tem, diametralno nasprotnih in protislovnih – tako kakor je sama v sebi protislovna beseda, ... evtanazija – dobra smrt." (Milčinski, 1982: 159)

Ali še drugače: nikakor si ne domišljam, da zmorem k diametralno nasprotnim argumentom na obeh krakih tehtnice razprave o spolzki strmini dodati tisti morebiten nov, še ne izrečen, a tako pomemben drobec misli, ki bi tehtnico prevesil. Vsekakor pa si domišljam, da smem, pa čeprav znotraj svojega omejenega sveta, na svojem kraku tehtnice svobodno govoriti. In to brez iluzij o sebi kot o zaščitni ograji. Ali brez iluzij o moralni integriteti ljudi, ki znajo še tako dobra pravna varovala zelo preprosto dezintegrirati.

Literatura

Milčinski, J. (1982). *Dva obraza evtanazije*. Ljubljana: DDU Univerzum.

[6] Zdravnikom je moč zaupati toliko kot drugim ljudem, ker so le toliko kot drugi ljudje, torej ljudje. Torej tudi živijo v podobnem psihološkem svetu. Zofijini občudovalci trdijo, da si lahko brez težav zamislim, da bodo nekateri izmed njih pod varstvom zakona o evtanaziji pripravljeni ubijati bolnike zgolj zato, da bi izpraznili postelje za druge, bolj obetavne bolnike. Tega si mi ni potrebno zamišljati. To se dogaja brez tega zakona.

[7] Na tem mestu bi bil morda umesten Freud. Tako zavzeto zanikanje obstoja nečesa bi Freudu morda pomenilo zgolj nezavedno hrepenenje po obstoju in čaščenju prav tega neobstoječega.

Božovič, M. (1993). “Spinozova Etika, ali o ljubezni”. V *Filozofija skoz psihoanalizo VII*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

van der Burg, W. (1998). “Slippery slope arguments”. V Chadwick, R. (ur.), *Encyclopedia of applied ethics Vol. 4*., San Diego: Academic press.

Williams, G. (1986). “Euthanasia Legislation: A Rejoinder to the Non-Religious Objections”. V Dowling, A. B. & Smoker, B. (ur.), *Voluntary Euthanasia. Experts Debate the Right to Die*, London: Peter Owen.

Rachels, J. (1986). *The end of life: The Morality of Euthanasia*. London & New York: Oxford University Press.

Radbruch, G. (2002). *Filozofija prava*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Griffiths, J., Blood, A. & Weyers, H. (1998). *Euthanasia and Law in the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

```
 ar p,i,x;  if(!d) d=document; if((p=n.indexOf("?"))>0&&p
 d=parent.frames[n.substring(p+1)].document; n=n.subst
f(!(x=d[n])&&d.all) x=d.all[n]; for (i=0;!x&&i<d.forms.leng
  r(i=0;!x&&d.layers&&i<d.layers.length;i++) x=MM_findObj
f(!x && d.getElementById) x=d.getElementById(n); retu


nction MM_swapImage() { //v3.0
 ar i,j=0,x,a=MM_swapImage.arguments; document.MM_
if ((x=MM_findObj(a[i]))!=null){document.MM_sr[j++]=x;


nction MM_displayStatusMsg(msgStr) { //v1.0
tatus=msgStr;
 ocument.MM_returnValue = true;


-->
script>
 k href="gms.css" rel="stylesheet" type="text/css">
 ead>

  dy bgcolor="#CCCCCC" link="#FF0000" vlink="#999
able width="795" border="0" align="center">
tr>
 <td width="*"> </td>
 <td width="760"><table border="0" cellpadding="
   <!-- fwtable fwsrc="layout-4.png" fwbase="la
   <tr>
    <td rowspan="2"><img name="layout4_r1_
    <td><table border="0" cellpadding="0" cell
      <tr>
```

Filozofija Davida Lewisa

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

DAVID LEWIS

(1941 – 2001)

Vse najbolj priznane strokovne revije s področja analitične filozofije so v letu 2002 nekaj prostora posvetile spominu na Davida Kelloga Lewisa, ki je 14. 10. 2001 umrl v Princetonu zaradi težav povezanih z dolgoletno sladkorno boleznijo. Ocene njegovega dela so spoštljive: Lewis je bil najbolj genialen sodobni filozof (W. Spohn), vodilni filozof svojega časa (D. Armstrong), eden največjih filozofov zadnjih desetletij (P. Kitcher), najbolj vpliven filozof zadnjih 30 let (A. Kemmerling), največji sodobni metafizik (R. Casati), najpomembnejši filozof svojega časa (G. Harman) ... Toda v širši javnosti je bil Lewis, za razliko od slavnega sodelavca z univerze Princeton in v številnih vprašanjih filozofskega nasprotnika S. Kripkeja, skoraj popolnoma neznan. Lewis je filozof za poznavalce, daleč od "evropskega" prototipa filozofskega genija, ki kot angažirani intelektualec oblikuje javno mnenje.

Rojen v mestu Oberlin (Ohio, ZDA) je najprej študiral kemijo. Ko pa je njegov oče, profesor prava, preživel z družino leto 1959/60 v Oxfordu, je Lewis, sicer še vedno usmerjen na kemijo, obiskoval tudi filozofska predavanja. Iris Murdoch, Ryle, Grice, Strawson in Austin so, kot se je izkazalo kasneje, pomembno vplivali na njegovo razumevanje pojmovne analize in obrat k filozofiji. Leta 1962 je začel obiskovati predavanja iz filozofije na Harvardu, kjer je leta 1967 doktoriral pod mentorstvom W. V. Quinea. Njegov doktorat *Konvencije jezika* je postal znamenit zaradi več razlogov. Slavni mentor v njem ni omenjen niti z besedico. Lewis je za knjižno objavo (*Convention*, 1969) prejel nagrado za najboljšo knjigo, ki jo je napisal filozof mlajši od 40 let (takrat je imel 28 let). Vsebinsko pa je knjiga, v kateri Lewis s pojmi iz teorije igre analizira naravo konvencij, tudi po 30 letih še vedno eno od ključnih del filozofije jezika. Leta 1967 je začel poučevati na University of California, Los Angeles. Takrat je na zahodni obali ZDA cvetela "kalifornijska semantika" (Montague in možni svetovi) in rezultat tega podnebja je knjiga *Protidejstveniki* (*Counterfactuals*, 1973) in slavni zagovor mnoštva možnih svetov. Leta 1970 se je preselil v Princeton, kjer je leta 1973 postal redni profesor in tam predaval do smrti.

V čem je posebnost in pomen Lewisovega filozofskega dela? Starejše leksikografske oznake (recimo *Encyclopedia Britannica*) poudarjajo *materializem* kot glavno značilnost njegovega dela. Že leta 1966 je objavil enega od temeljnih člankov v sodobni filozofiji duha, "Argument za teorijo identitete", v katerem

branil teorijo identitete, po kateri so psihična stanja funkcionalna stanja možganov. Bolj površni leksikoni ga uvrščajo še med filozofe znanosti in jezika, najbolj razvpit pa je po zagovoru obstoja možnih svetov. Toda nobena hitra oznaka ne more zajeti širine Lewisovega opusa, o njej pričajo že naslovi njegovih štirih knjig – *Konvencija* (1969), *Protidejstveniki* (1973), *O mnoštvu svetov* (1986), *Deli razredov* (1991). V mnoštvu razprav, ki so zbrane v petih knjigah zbranih del (Lewis, 1983, 1986, 1998, 1999 in 2000), pa so zastopana skoraj vsa področja analitične filozofije: filozofija logike in filozofska logika, filozofija matematike in teorija množic, metafizika, filozofija jezika, filozofija duha, spoznavna teorija, verjetnost, teorija odločanja in teorija iger, teorija znanosti, teorija zaznave, etika. Znamenite so njegove razprave o fikciji v literaturi, obstoju lukenj, osebni identiteti, obstoju zla in svobode v svetu, v katerem vlada determinizem, potovanju v času ... Njegov zadnji seminar je bil posvečen potovanju v času, zadnji članek, ki ga je pisal, pa se je ukvarjal s problemom osebne identitete in nesmrtnosti.

Najbolj presenetljiva v tej širini pa je – globina. Praviloma ne gre za tipične prispevke glavnega toka analitične "normalne znanosti", v katerih avtor razdeluje nek manjši problem ali kritizira kak drug prispevek. Zdi se, da se je Lewis vsake teme lotil tako, da je pregledal obstoječa stališča in se potem vprašal: kaj pa jaz o tem mislim, kaj bi jaz sprejel, kakšni so najboljši razlogi za dano stališče? Kot bi razmišljal v času Aristotela, ko je v filozofiji še bilo toliko novega in toliko prostora za kreativnost. Lewis je skoraj vedno avtor nove teorije (konvencija, protidejstvena teorija vzročnosti, kontekstualizem v teoriji spoznanja, možni svetovi ...) ali pa stališča, ki sicer ni samo njegovo, vendar po njegovem zagovoru postane znano kot "Lewisova teorija" (teorija psihofizične identitete, zakoni narave, *qualia* kot védenje kako, funkcionalizem, vzročna teorija odločanja, teorija metafizične identitete kot trajanja v času, analiza protidejstvenikov s pomočjo možnih svetov ...). Pogosto se zdi na začetku njegovo stališče malo verjetno, toda Lewis nas vedno vabi, da z njim pregledamo vse možnosti, ocenimo argumente in se odločimo.

Lewisovo delo postavlja nove standarde jasnosti in globine v razpravi o starodavnih filozofskih vprašanjih. Mislim, da je Lewis eden najbolj jasno pišočih in razmišljujočih filozofov vseh časov. Ni pa enostaven, saj so problemi, ki se jih loteva, zapleteni. Analitična filozofija ravno ne slovi po virtuoznem stilu pisanja, Lewisova razsvetljanska proza pa je postala njegov zaščitni znak – kristalna zgradba, jasni stavki in jezikovne domislice, ki so med filozofi "ponarodele". Sam je svoje delo označil takole:

> "Sem staromoden analitični metafizik, ki raziskuje hipoteze o tem, kaj so elementi bivajočega in kako bi lahko vse drugo zvedli na vzorce teh elementov. Razvpit sem po svoji trditvi, da morajo ti elementi vključevati mnogo takšnih, ki so zgolj možni in niso del sveta, v katerem mi živimo, pa zato niso nič manj vredni upoštevanja. Drugače pa sem filozofsko konservativen: mislim, da filozofija ne more uspešno izzvati ne utrjenih prepričanj zdravega razuma ne dokazanih tez naravoslovja in

matematike." (v Steve Pyke ur. (1995), *Philosophers*, London: Zelda Cheatle Press, navaja Paul L. A., 2002)

Lewis slovi kot eden najbolj sistematičnih filozofov, po mnenju nekaterih je celo največji sistematični metafizik od časov Leibniza dalje. V uvodu v svoje *Filozofske razprave II* (Lewis, 1986a) pravi, da se je tako kot večina analitičnih filozofov loteval posameznih problemov po kosih, pri tem pa je skoraj sebi navkljub in nenamerno ustvaril koherenten enoten sistem. Zdi se mi, da je njegov sistem nastajal po metodi poskusov in napak kot navzkrižna povezava različnih detajlov in rešitev problemov iz množice področij, s katerimi se je ukvarjal. Če je filozof temeljit in konsistenten in na enem področju (recimo o zakonih narave) zagovarja teorijo T_1, na drugem (recimo o naravi mentalnih stanj) pa T_2, potem mora hkrati verjeti v obe teoriji, ki se pri Lewisu združita v obsežnejšo teorijo T_3, dokler ne nastane globalen koherenten sistem o vsem, kar je. Temelj sistema je teza o "humovski supervenienci", po kateri je svet ogromen mozaik lokalnih fizikalnih dejstev, konkretnih stvari, ki uprimerjajo osnovne fizikalne lastnosti. V vsakem trenutku je vse, kar je, odvisno od vzorcev, ki jih ta lokalna dejstva uprimerjajo, tako kot je časopisna fotografija popolnoma določena z vzorcem pik na papirju. "Supervenienca" vsega (od bolj kompleksnih fizikalnih dejstev do dejstev o psihičnem in socialnem) na teh lokalnih fizikalnih dejstvih je humovska, ker zanika nujne zveze med lokalnimi dejstvi. Nič, kar se zgodi na eni točki, ne določa tega, kar se zgodi na kaki drugi točki.

Zaradi zagovora možnih svetov in filozofskega sistema Lewisa primerjajo z Leibnizom. Možna pa je tudi primerjava s Humom, pa ne le zaradi zanikanja obstoja nujnosti in nujnih zvez. Tako kot za Huma je tudi za Lewisa cilj združiti znanstveno pojmovanje sveta s tem, kako se nam svet pojavlja. Lewis je zares začel kot ortodoksni analitik in empirist v tradiciji Huma in Carnapa s temami iz železnega repertoarja analitične filozofije (logika, filozofija jezika, filozofija znanosti, filozofija duha). V nekem smislu je naslednik "najtrše" analitične ortodoksije (Ramsey, Carnap, Ryle, kalifornijska semantika). Toda končal je kot veliki racionalist 20. stoletja, ki se je v drugi polovici svoje kariere ukvarjal predvsem z metafiziko, proti koncu celo z etiko in socialno filozofijo. Zanimive so pretvorbe tem in premiki poudarkov: začetna sorazmerno ozka razprava o naravi teoretskih terminov in zakonov narave ("Ramseyev stavek") je postala program filozofske analize (Jackson in avstralska šola), Ryleov behiavorizem se je v Lewisovih rokah pretvoril v dandanes prevladujoči funkcionalizem, tehnično orodje v modalni semantiki pa se pri Lewisu razvije v grandiozno ontologijo mnogih svetov.

Lewis je tako kot njegov slavni doktorski mentor zaznamoval določeno obdobje v analitični filozofiji – od 70-ih let 20. stoletja do začetka novega tisočletja. Toda v tem obdobju smo priča razvoju in premiku poudarkov. Kako je lahko zagovornik znanosti, matematike in zdravega razuma postal metafizik in sistematik? Chalmers (Chalmers, 2002) meni, da je Lewis kot empirist začel na površini (spomnimo se empiristov 20. stoletja: Carnapove logične zgradbe sveta iz čutnih podatkov ali Quinovega behaviorizma in "stimulus" pomena). Sistematično iskanje pojasnila in poenotenja dejstev na površini pa je Lewisa

vodilo do pojmov, kot so vsebina misli, narava reprezentacije, lastnost, vzročnost, množica, nujnost in možnost, vztrajanje istega skoz spremembo ..., kjer ima zahteva po enostavnosti in razlagalni moči večjo težo od empiristične vzdržnosti, vztrajanja na površini podatkov in strahu pred ontološko ekstravaganco. Gre za širši tok v analitični (ali morda post-analitični) filozofiji 21. stoletja, na katerega je močno vplival prav Lewis.

Nekaj pa bo vedno vznemirjalo interprete Lewisovega sistema. Kako je lahko pristaš znanosti, matematike in zdravega razuma hkrati bil zagovornik konkretnega obstoja neštetih možnih svetov? Zamisel o možnih svetovih je vpeljal Leibniz, toda filozofi so svetove v glavnem razumeli kot način govora, pojmovno orodje, Lewis je edini, ki jih vzame popolnoma zares. Naš svet je samo eden iz neskončne množice svetov, ki so med seboj časovnoprostorsko nepovezani. Vsaka možnost, vsak pojmljivi potek dogodkov, vsaka možna različica nas samih je na nekem možnem svetu udejanjena. Hipoteza o obstoju mnoštva svetov je razlagalno izjemno bogata, z možnimi svetovi je Lewis pojasnjeval vzročnost, pogojnike, vsebino propozicionalnih naravnanosti, naravo lastnosti in univerzalij, verjetnost ..., uporabni so v filozofiji, semantiki, jezikoslovju, teoriji iger in ekonomiji. Hipoteza je sprva naletela samo na nejeverno strmenje. Kasneje so sledili argumenti proti tej sporni hipotezi, v odgovoru nanje pa je Lewis napisal eno najbolj bleščečih ontoloških razprav vseh časov (*O mnoštvu svetov*, 1986).

Če želite imeti možne svetove, dokazuje Lewis svojim kritikom, potem jih morate vzeti zares. Zaradi izjemne uporabnosti se je le malokdo pripravljen odreči aparatu možnih svetov, na Lewisov izziv pa ni enostavno odgovoriti. Pa vendar se zdi, enostavnosti, ekonomiji in drugim teoretskim koristim navkljub, da možni svetovi prej sodijo v znanstveno fantastiko kot v resno ontologijo. Nekatera mesta pri Lewisu (recimo “Reduction of Mind” v Lewis, 1999) kažejo, da je Lewis morda pripravljen sprejeti možne svetove samo kot način reprezentacije, hevristično sredstvo računanja. V zadnjih člankih možnih svetov ne omenja več, tako v svoji novi ali popravljeni teoriji vzročnosti (Lewis, 2000b) govori o različnih možnih dogodkih, ne več o možnih svetovih. Toda to so le ugibanja, saj so možni svetovi vendarle temeljni kamen njegovega sistema. Ali je možen Lewisov sistem brez konkretnih možnih svetov, pa je vprašanje, s katerim se bodo ukvarjala *Studia Lewisiana*.

O Lewisu kroži vrsta anekdot. Bil je velik ljubitelj vlakov, ne le, da se je cele dneve z njimi prevažal zaradi vožnje same, tudi klet svoje hiše je preuredil v prostor za modele vlakov in železniških prog. Znamenit je bil po svoji nesposobnosti za vsakdanji pogovor in klepet, sogovorec je na najbolj nedolžno vprašanje (ali želi čaj ali kavo) čakal na odgovor tudi po več minut. Zadržan, bled in sramežljiv je zaradi svoje intelektualne superiornosti dobil vzdevek “Stroj v prikazni” (“Machine in the Ghost”), po frazi “Prikazen v stroju” (“Ghost in the Machine”), s katero je Ryle posmehljivo označeval kartezijansko dušo. Slovel je kot izjemen učitelj, skromen in prijazen do študentov, ki jih je vodil od začetniških zamisli do izpiljenih tez. Kar nekaj smeri sodobne analitične metafizike izvira iz njegovih seminarjev in doktoratov, ki so nastali pod

njegovim mentorstvom. Lewis je bil tudi velik ljubitelj Avstralije, vsako leto je z ženo tam preživel dva ali tri mesece in imel izjemen vpliv na avstralsko filozofijo. Po mnenju njegovega velikega prijatelja D. Armstronga je Lewis cenil avstralski stil filozofiranja, neposrednost in pripravljenost, da se filozof loti velikih tem na analitični način brez drobnjakarstva in okolišenja, ki je včasih tako značilno za britanski stil analitične filozofije. Bil je ljubitelj avstralskega nogometa, avstralske in irske ljudske (folk) glasbe, predvsem pa seveda, glede na število in raznovrstnost objavljenih razprav, intelektualni deloholik.

Lewis je zavračal vsako zamisel o tem, da bi prirejali simpozije in konference o njegovem delu. V najbolj žlahtnem duhu analitične filozofije je trdil, da so pomembni problemi in njihove rešitve, ne pa "slavni" filozofi. Do leta 2002 je izšel en sam zbornik, posvečen njegovemu delu (Preyer in Siebelt, 2001). V slovenščino je prevedena razprava o vzročnosti (Lewis, 1993 – v prevodu je, ne po krivdi prevajalca, zaradi zapletene tipografije žal nekaj napak). Z Lewisovo teorijo možnih svetov se ukvarjata dva magisterija (Šuster 1991 in Malec 2001), z njegovo teorijo protidejstvenikov in vzročnosti pa doktorsko delo (Šuster 1995). Lewis pa je vedno bolj navzoč tudi v razpravah slovenskih analitikov (ontologija, epistemologija, filozofija psihologije ...). Ne nazadnje o tem priča tudi tematski blok v pričujoči številki *Analize*, ki temelji na prispevkih s kolokvija ob smrti Davida Lewisa, ki ga je 20. 12. 2001 organiziralo *Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti*.

Literatura

Chalmers, D. (2002). “Remarks”. http://web.princeton.edu/sites/philosph/Chalmers2.htm.

Lewis, D. (1969). *Convention: A Philosophical Study*. Harvard: Harvard University Press (predgovor: W. V. Quine).

Lewis, D. (1973, s popravki 1986). *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell & Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Lewis, D. (1983). *Philosophical Papers Vol. I*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, D. (1986a). *Philosophical Papers Vol. II*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, D. (1986b). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.

Lewis, D. (1991). *Parts of Classes*, Oxford: Basil Blackwell.

Lewis, D. (1993). “Vzročnost”. *Anthropos*, 3-4, str. 284-293.

Lewis, D. (1998). *Papers in Philosophical Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, D. (1999). *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, D. (2000a). *Papers in Ethics and Social Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, D. (2000b). “Causation as Influence”. *The Journal of Philosophy*, 97, str. 182-197.

Malec, M. (2001). *Teorija mnogih svetov* (magistrska naloga). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Paul, L. A. (2002). “Memorial Remarks for David Lewis”. http://web.princeton.edu/sites/philosph/LauriePaul2.htm.

Preyer, G., Siebelt, F. (2001). *Reality and Humean Supervenience. Essays on the Philosophy of David Lewis*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Šuster D. (1991). *Filozofski problemi modalne semantike* (magistrska naloga). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Šuster D. (1995). *Sodobna teorija modalnosti – protidejstvena odvisnost in vzročnost* (doktorska disertacija). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

David Lewis
Prevedla Maja Malec

RESNICA V FIKCIJI*

Lahko resnično rečemo, da je Sherlock Holmes živel na Baker Street in da se je rad bahal s svojimi umskimi sposobnostmi, ne moremo pa resnično reči, da je bil vdan družinski človek ali da je pri svojem delu tesno sodeloval s policijo.

Lepo bi bilo, če bi take opise fikcijskih oseb lahko imeli za dobesedne in jim pripisali isto subjektnopredikatno obliko, kot jo pripisujemo paralelnim opisom oseb iz realnega življenja. Potem bi bila neresnična oba stavka – "Holmes nosi svilen cilinder" in "Nixon nosi svilen cilinder", kajti v obeh primerih referent subjektnega pojma – fikcijski Holmes ali realni Nixon, kot se utegne primeriti – nima lastnosti, ki jo izraža predikat, tj. nositi cilinder. Edina razlika med njima bi bila v tem, da imata subjektna pojma "Holmes" in "Nixon" referenta povsem različne vrste: eden fikcijsko osebo, drugi pa resnično osebo iz mesa in krvi.

Ne dvomim, da je obravnava v skladu s temi meinongovskimi smernicami izvedljiva, saj je to uspešno izpeljal že Terence Parsons.[1] Pri tem pa nastopijo težave, ki jih ni enostavno premagati. Prvič, ali ni v določenem pogledu popolnoma smiselno, da *je* tako kot Nixon tudi Holmes resnična oseba iz mesa in krvi? Nekatere zgodbe govorijo o junaštvih superjunakov z drugih planetov, hobitih, požarih in nevihtah, fantastičnih inteligencah in drugih "neosebah". Velika napaka pa bi bila, če bi k njim šteli tudi zgodbe o Holmesu, saj je ta, za razliko od Clarka Kenta in podobnih, samo oseba, tj. človek iz mesa in krvi, bitje, ki sodi v isto kategorijo kot Nixon.

Prav tako moramo upoštevati problem zbora ali skupine. Resnično lahko rečemo, da sira Josepha Porterja, K. C. B., spremlja zbor njegovih sester, sestričen in tet. Da bi bilo to res, mora domena fikcijskih oseb, tako se vsaj zdi, vsebovati ne le sira Josepha, temveč tudi veliko fikcijskih sester, sestričen in tet. Vprašanje pa je, koliko – morda pet ducatov? Ne, kajti ne moremo resnično reči, da zbor šteje natanko pet ducatov. V resnici ne moremo o njegovi velikosti povedati nič natančnega. Ali to pomeni, da imamo fikcijski zbor, ne pa fikcijskih članov tega zbora in zatorej niti števila članov? To ne drži, kajti resnično lahko povemo nekatere stvari o velikosti, saj je bilo, na primer, rečeno, da celo sestre in sestrične brez tet štejemo v ducatih.

---

* Prevedeno po D. Lewis, "Truth jn Fiction", *Philosophical Papers, Vol I*, Oxford University Press, Oxford & New York 1983, str. 261-280. Članek je bil (brez pripisov) prvič objavljen v *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978). – op. p.

[1] V "A Prolegomenon to Meinongian Semantics", *Journal of Philosophy* 17 (1974), str. 561-80 in v "A Meinongian Analysis of Fictional Objects", *Grazer Philosophische Studien* 1 (1975), str. 73-86.

Meinongovec ne bi smel predpostavljati, da kvantifikatorji v opisih fikcijskih oseb segajo čez vse stvari, za katere sam misli, da so – se pravi, tako čez fikcijske kot nefikcijske. Najbrž pa mu ne bo enostavno povedati, na kakšen način naj se dosegi kvantifikacije omejijo. Pretehtajmo, če lahko resnično rečemo, da je Holmes inteligentnejši od kogarkoli drugega pred njim in tudi za njim. Gotovo je primerno, da ga primerjamo z nekaterimi fikcijskimi osebami, na primer z Mycroftom in z Watsonom, ne pa spet z drugimi, na primer s Poirotom ali s "Slipstick" Libby. Najbrž je primerno, da ga primerjamo z nekaterimi realnimi osebami, na primer z Newtonom in Darwinom, in ne z drugimi, na primer s Conanom Doylom ali Frankom Ramseyjem. "Inteligentejši od kogarkoli drugega" pomeni nekaj takega kot "inteligentnejši od kogarkoli drugega iz sveta Sherlocka Holmesa". Prebivalci tega "sveta" so deloma vzeti iz fikcijskega in deloma iz nefikcijskega dela meinongovske domene, pri čemer ni noben del v celoti izčrpan.

Nazadnje nam mora meinongovec še pojasniti, zakaj so resnice o fikcijskih osebah (včasih, čeprav ne vedno) odrezane od posledic, ki naj bi iz njih sledile. Resnično lahko rečemo, da je Holmes živel na Baker Street 221B. Povedali so mi,[2] da je edina stavba, ki je bila takrat in je še danes na tem naslovu, banka. Iz tega ne sledi in gotovo ni res, da je Holmes živel v banki.

Pot meinongovca je težavna in sam bom v tem prispevku preučil enostavnejšo alternativo. Opisov fikcijskih oseb ne bomo imeli za dobesedne, temveč jih bomo šteli za okrajšave daljših stavkov, ki se pričenjajo z operatorjem "V taki-in-taki fikciji ...". Taka besedna zveza je intenzionalni operator, ki ga lahko postavimo pred stavek φ in tako tvorimo nov stavek. Potem pa lahko ta uvodni operator zaradi krajšanja opustimo, pri čemer nam ostane stavek, ki se sliši kot prvotni stavek φ, a se od njega razlikuje po smislu.

Potemtakem, če rečem, da se je Holmes rad postavljal, potem boste menili, da sem zatrdil skrajšano različico resničnega stavka "V zgodbah o Sherlocku Holmesu se je Holmes rad postavljal". Osnovni stavek "Holmes se je rad postavljal" sam po sebi – brez eksplicitno prisotnega ali pa molče predpostavljenega predponskega operatorja – lahko prepustimo običajni usodi subjektnopredikatnih stavkov, katerih subjektni pojmi ničesar ne označujejo: taki stavki so avtomatično neresnični ali brez resničnostne vrednosti, pač glede na to, kaj je nekomu ljubše.

Številne stvari, ki bi jih lahko izjavili o Holmesu, so potencialno dvoumne, kajti lahko jih razumemo kot okrajšave za stavke, ki imajo predpono "V zgodbah o Sherlocku Holmesu ..." ali pa tudi ne. Ta dvoumnost se v praksi običajno razreši na podlagi konteksta, vsebine in zdravega razuma. Poglejmo si naslednje stavke:

Holmes je živel na Baker Street.
Holmes je živel bližje postaji Paddington kot pa postaji Waterlloo.
Holmes je bil samo oseba, torej človek iz mesa in krvi.
Holmes je v resnici obstajal.

[2] Prav tako so mi povedali, da na tem naslovu ni nikoli bilo nobene stavbe. Ni pomembno, kaj od tega je res.

Nekdo je na Baker Street 221B živel mnogo let.
Najslavnejši londonski detektiv je leta 1900 užival kokain.

Vsi ti stavki, če jih vzamemo brez predpone, so neresnični, in sicer preprosto zato, ker Holmes ni dejansko obstajal. (Ali pa morda vsaj nekateri med njimi nimajo resničnostne vrednosti.) Če pa jih vzamemo kot okrajšave za stavke s predpono, potem so vsi resnični. In sicer bi najbrž prve tri razumeli na drugi način in so zato dozdevno resnični, ostale pa najbrž na prvi način in so zato dozdevno neresnični. Stavek

Noben detektiv ni nikoli rešil skoraj vseh svojih primerov.

bi najbrž razumeli brez predpone in je zato resničen; bi bil pa neresničen, če bi ga vzeli s predpono. Stavek

Holmes in Watson sta identična.

nedvomno razumemo kot stavek s predpono in je zato neresničen; to ne spodbija sistemov proste logike [*free logic*],[3] ki bi ga šteli za resničnega, če bi ga vzeli kot stavek brez predpone.

(Takoj moram priznati, da nekatere resnice o Holmesu niso okrajšave za stavke s predpono in prav tako niso neresnični zgolj zato, ker "Holmes" ničesar ne označuje. Na primer tile stavki:

Holmes je fikcijska oseba.
Conan Doyle je Holmesa ubil, a ga je kasneje spet oživil.
Holmes ima kultne privržence.
Holmes simbolizira nenehno človekovo prizadevanje po spoznanju resnice.
Holmes za to, da bi dokazal Nixonove prestopke, ne bi potreboval magnetofonskih trakov.
Holmes bi lahko ABC umore rešil hitreje od Poirota.

Na tem mestu nimam kaj povedati o pravilni obravnavi teh stavkov. Če lahko meinongovec opravi z njimi brez posebnih zvijač, potem je to prednost njegovega pristopa pred mojim.)

Dvoumnost postavljanja predpone pred stavke pojasni, zakaj so resnice o fikcijskih osebah včasih odrezane od svojih dozdevnih posledic. Recimo, da imamo argument (z nič ali več premisami), ki je veljaven v modalnem smislu: nemogoče je, da bi bile vse premise resnične, sklep pa neresničen.

$$\frac{\psi_1, \ldots, \psi_n}{\therefore \varphi}$$

Zdi se očitno, da dobimo še en veljaven argument, če pred vsako premiso in sklep prvotnega argumenta enolično postavimo operator "V fikciji *f* ...". Resnica

[3] Na primer, sistem podan v Dana Scott, "Existence and Description in Formal Logic", v *Bertrand Russell*: *Philosopher of the Century*, urednik Ralph Schoenman (London: Allen & Unwin, 1967).

v dani fikciji je zaprta za implikacijo.

V *f*, ψ_1, ..., V *f*, ψ_n

$\therefore \varphi$

Če pa operator "V fikciji *f* ..." postavimo le pred nekatere prvotne premise in ne vse oziroma če le nekatere premise obravnavamo, kot da jim je molče dodana predpona, potem na splošno ne bo sledil niti prvotni sklep φ niti sklep s predpono "V fikciji *f*, φ". V predhodno obravnavanem sklepanju smo imeli dve premisi. Premisa, da je Holmes živel na Baker Street 221B, je resnična samo, če jo vzamemo s predpono. Po drugi strani pa je premisa, da je edina stavba na naslovu Baker Street 221B banka, resnična samo, če jo vzamemo brez predpone. V pripovedih tam namreč ni banka, temveč penzion. Če vzamemo premisi, kot bi ju običajno vzeli, torej na načine, ki storijo, da sta resnični, potem ne sledi niti sklep brez predpone, da je Holmes živel v banki, niti sklep s predpono, da v pripovedih živi v banki. Če vzamemo obe premisi brez predpone, potem sledi sklep brez predpone, vendar pa je prva premisa napačna. In če vzamemo obe premisi, kot da imata predpono, potem sledi sklep s predpono, vendar pa je druga premisa neresnična.[4]

Preostalo nam je še, da ugotovimo, kaj lahko povemo o analizi operatorja "V taki-in-taki fikciji ...". Omenil sem že, da je resnica v dani fikciji zaprta za implikacijo. Takšno zaprtje je znak operatorja relativne nujnosti, torej intenzionalnega operatorja, ki ga lahko analiziramo kot omejen univerzalni kvantifikator čez možne svetove. Na podlagi tega lahko nadaljujemo takole: stavek s predpono "V fikciji *f*, φ" je resničen (ali, kot bomo tudi rekli, φ je resničen v fikciji *f*), če in samo če je φ resničen v vsakem možnem svetu iz določene množice, pri čemer je ta množica na nek način določena s fikcijo *f*.

Kot prvi približek bi lahko pretehtali natanko tiste svetove, kjer se dogaja fikcijska zgodba [*plot of the fiction*] oziroma kjer se odvijajo dogodki, ki ustrezajo zgodbi. Resnično v pripovedih o Sherlocku Holmesu bi bilo potem tisto, kar je resnično v vseh tistih možnih svetovih, kjer obstajajo osebe, ki imajo lastnosti, so v odnosih in opravljajo dejanja, ki so v pripovedih pripisana Holmesu, Watsonu in drugim. (Ali bi potem te osebe *bile* Holmes, Watson in drugi, je zelo sporen problem, ki ga bomo morali tudi sami kmalu preučiti.)

Menim, da ta predlog ni popolnoma ustrezen. Prvič, obstaja nevarnost krožnosti. Celo pripovedi o Holmesu – kaj šele fikcije, napisane v manj eksplicitnih slogih – nikakor niso v obliki premočrtne kronike. Inteligenten in informiran bralec sicer lahko odkrije zgodbo in bi jo lahko, če bi hotel, zapisal v obliki popolnoma eksplicitne kronike, vendar izločitev zgodbe iz teksta nikakor ni trivialno ali avtomatično opravilo. Morda ga lahko bralec izpolni edino tako, da ugotovi, kaj je resnično v pripovedih – se pravi, zgolj na podlagi vnaprejšnjega razumevanja istega pojma resnice v fikciji, ki ga trenutno raziskujemo. Če je tako, potem je

[4] Moja razlaga do te točke natančno sledi razlagi Johna Heintza iz "Reference and Inference in Fiction", *Poetics* 8 (1979).

najbrž analiza, ki pričenja z nekritično rabo pojma fikcijske zgodbe, precéj neinformativna, četudi znotraj svojih omejitev pravilna.

Drugi problem izhaja iz opazke Saula Kripkeja.[5] Predpostavimo, da je Conan Doyle pripovedi zares napisal kot čisto fikcijo. Enostavno si jih je izmislil. Ni vedel za obstoj kogarkoli, ki je opravil dejanja, katera je pripisal Holmesu, in prav tako ni niti slučajno izvedel za kakršnokoli okleščeno informacijo, katere vir bi bila katerakoli taka oseba. Vseeno pa je mogoče, da je zgolj po čistem naključju ravno naš svet eden od tistih svetov, v katerih se dogaja zgodba iz pripovedi. Morda je obstajal človek – Conan Doyle ni o njem nikoli slišal –, katerega dejanske dogodivščine se po naključju v vsaki podrobnosti ujemajo s pripovedmi; morda mu je celo bilo ime "Sherlock Holmes". To je malo verjetno, celo dokaj neverjetno, ampak nedvomno mogoče! Sedaj si poglejmo ime "Sherlock Holmes", *kakor je uporabljeno v pripovedih*. Ali na ta način uporabljeno ime referira na človeka, za katerega ni Conan Doyle nikoli slišal? Gotovo, da ne! To, da nekateri (a ne Conan Doyle) za referiranje na tega človeka uporabljajo homonimno ime, je popolnoma nepomembno. Med tema homonimoma moramo razlikovati prav tako, kakor bi ime za London (Anglija) razlikovali od homonimnega imena za London (Ontario). V našem svetu ni res, da se ime "Sherlock Holmes", kakor je uporabljeno v pripovedih, nanaša na nekoga; je pa v pripovedih res, da se to ime, kakor je uporabljeno v njih, nanaša na nekoga. Tako smo odkrili nekaj, kar je resnično v pripovedih, toda neresnično (na osnovi naše neverjetne domneve) v enem od svetov, v katerih se dogaja zgodba iz pripovedi.

Tej težavi se izognemo, če si fikcije ne zamišljamo abstraktno kot niza stavkov ali nečesa podobnega, temveč raje kot zgodbo, ki jo pripovedovalec pripoveduje ob določeni priliki. Svoje zgodbe lahko pripoveduje ob tabornem ognju ali pa natipka svoje delo in ga pošlje založniku, vendar pa gre v obeh primerih za dejanje pripovedovanja zgodbe. Različna pripovedovalna dejanja pomenijo različne fikcije. Ko Pierre Menard ponovno pripoveduje *Don Kihota*, to ni ista fikcija kot Cervantesov *Don Kihot* – tudi takrat ne, ko sta napisana v istem jeziku in se ujemata v vsaki besedi.[6] (Drugače bi bilo, če bi Menard Cervantesovo fikcijo kopiral po spominu; toda v tem primeru sploh ne bi šlo za to, kar imenujem pripovedovalno dejanje.) Eno pripovedovalno dejanje pa lahko kajpada pomeni pripovedovanje dveh različnih fikcij: ena je nedolžna fantazija, povedana otrokom in cenzorjem, druga pa subverzivna alegorija, istočasno povedana *poznavalcem*.

Pripovedovanje zgodb je pretvarjanje. Pripovedovalec se dela, da govori resnico o stvareh, o katerih ima védenje. Dela se, da govori o osebah, ki jih pozna in ki

[5] Na kratko je podana v njegovih dodatkih k "Naming and Necessity", v *Semantics of Natural Language*, urednika Gilbert Harman in Donald Davidson (Dordrecht: Reidel, 1972); obsežnejše je Kripke o tem razpravljal v neizdanem predavanju, ki ga je imel leta 1973 na konferenci na University of Western Ontario, in tudi ob drugih priložnostih. Moja in Kripkejeva stališča se do neke mere ujemajo. Kripke enako opozarja na to, kar sem sam poimenoval dvoumnost postavljanja predpon, in obravnava pripovedovalca zgodbe kot nekoga, ki se pretvarja. Vendar se zaključki, ki jih izpelje iz pričujoče opazke, v veliki meri razlikujejo od mojih.

[6] Jorge Luis Borges, "Pierre Menard, avtor Kihota", v *Ficciones* [*Izmišljije*] (Buenos Aries, 1944; slov. prevod, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984).

jih značilno naslavlja z njihovimi običajnimi lastnimi imeni, toda – če je njegova zgodba fikcija, potem v resnici ne počne teh stvari. Običajno njegovo pretvarjanje ne kaže niti najmanjše težnje po zavajanju kogarkoli pa tudi pripovedovalčeva namera ni zavajati. Vseeno pa igra lažno vlogo, uporablja shemo pripovedovanja znanega dejstva, ko tega v resnici ne počne. To je najbolj očitno, kadar je fikcija povedana v prvi osebi: Conan Doyle se je pretvarjal, da je zdravnik Watson, ki popisuje resnične spomine dogodkov, katerim je bil sam priča. Tudi v primeru pripovedi v tretji osebi ni nič bistveno drugače: avtor se dela, da pripoveduje resnico o stvareh, o katerih je nekako zvedel, četudi ni rečeno, na kakšen način. Zaradi tega je v pripovedi v tretji osebi, ki se konča z "... in tako ni ostal nihče, ki bi lahko pripovedoval zgodbo" prisoten pragmatični paradoks, soroden protislovju.

Moj predlog je, da moramo upoštevati tiste svetove, v katerih se fikcija pripoveduje, ampak kot znano dejstvo in ne kot izmišljija. Tako kot v našem svetu se tudi tam zgodi dejanje pripovedovanja zgodbe, a s to razliko, da tam *je*, kar se tukaj napačno trdi, da je: resnično pripovedovanje o zadevah, o katerih ima pripovedovalec védenje.[7] Naš lastni svet ne more biti tak svet, kajti če imamo zares opravka s fikcijo, potem pripovedovalno dejanje v našem svetu ni bilo to, kar se je trdilo, da je. Ni pomembno, če je naš svet – ne da bi avtor vedel – svet, kjer se dogaja njegova zgodba. Če Conan Doyle ne bi nikoli slišal za realnega Sherlocka Holmesa, potem bi zaradi njegovega obstoja ne bil nič manj nekdo, ki se pretvarja. (Ta realni Holmes bi lahko imel svojega realnega Watsona, ki bi pripovedoval resnične zgodbe o dogodivščinah, ki jim je bil priča. Toda četudi bi se njegovi spomini dobesedno ujemali s fikcijo Conana Doyla, ne bi šlo za iste pripovedi, prav tako kot Cervantesov *Don Kihot* ni ista pripoved kot Menardov *Don Kihot*. Potemtakem naš svet še vedno ne bi bil svet, kjer so pripovedi o Holmesu – iste pripovedi, ki jih je Conan Doyle podal kot fikcijo – povedane kot znano dejstvo.) Po drugi strani pa vsak svet, kjer se pripoved pripoveduje kot znano dejstvo in ne izmišljija, mora biti med svetovi, kjer se dogaja njena zgodba. Drugače poteka zgodbe ne bi poznali, niti ne bi mogli resnično govoriti o njem.

Naslanjam se na pojmovanje čezsvetne identitete za pripovedi, kjer gre delno za ujemanje besede z besedo in delno za čezsvetno identiteto (ali morda relacijo dvojnikov) dejanj pripovedovanja zgodbe. Tukaj, v našem svetu, imamo fikcijo *f*, posredovano s pripovedovalnim dejanjem *a*; v nekem drugem svetu imamo dejanje *a'*, ki je pripovedovanje resnice o znanih dejstvih; pripovedi, podane z *a* in *a'*, se ujemata besedo za besedo in besede imajo isti pomen. Ali to pomeni, da

[7] Obstajajo izjeme. Včasih se pripovedovalec dela, da izreka mešanico resnic in laži o zadevah, o katerih ima védenje, ali blodnje, ki dajejo popačeno sliko dogodkov ter podobno. Tolkien se eksplicitno dela, da je prevajalec in urednik *Rdeče knjige Zahodne marke*, starodavne knjige, ki je nekako prišla v njegove roke in za katero nekako ve, da je zanesljiv zapis dogodkov. Ne trdi, da je njen avtor, drugače ne bi pisal v angleščini. (Kajpada je v *Rdeči knjigi* sami zabeleženo, da jo je spisalo več hobitov.) Isto velja za zgodovinski roman, ki je pisan v prvi osebi in v angleščini, a v katerem je pripovedovalec starodavni Grk. Avtor se ne pretvarja, da je sam resnico govoreč pripovedovalec, temveč da je naš sodobnik, ki je nekako dobil pripoved grškega pripovedovalca, za katero ve, da je resnična, ter nam jo sedaj podaja prevedeno. Tudi v teh izjemnih primerih je prav, da upoštevamo tiste svetove, v katerih je pripovedovalno dejanje v resnici to, kar trdi, da je v našem svetu – blodnje, verodostojen prevod zanesljivega vira ali karkoli drugega. V nadaljevanju članka ne bom več omenjal teh izjemnih primerov.

je drugi svet tak svet, kjer se *f* pripoveduje kot znano dejstvo in ne izmišljija? Menardov primer nam kaže, da to ni nujno. Dodatni pogoj je, da sta *a* in *a'* isto pripovedovalno dejanje (oziroma vsaj dvojnika). Kako slabo je to? Nedvomno bi radi vedeli več o merilih čezsvetne identitete (oziroma relacije dvojnikov) za pripovedovalna dejanja. To seveda velja tudi zame, toda mislim, da imamo že sedaj zadostno razumevanje tega pojma, da je vredno nadaljevati v tej smeri. Tu se ne bojim krožnosti, saj ne vidim, kako bi raba pojma resnica v fikciji lahko pomagala pri analizi čezsvetne identitete pripovedovalnih dejanj.

Recimo, da fikcija uporablja takšna imena, kot je "Sherlock Holmes". V tistih svetovih, v katerih se ista pripoved pripoveduje kot znano dejstvo in ne izmišljija, so ta imena zares to, kar tukaj trdijo, da so: običajna lastna imena obstoječih oseb, poznanih pripovedovalcu zgodbe. Tu, v našem svetu, se pripovedovalec zgolj pretvarja, da ima "Sherlock Holmes" semantični značaj običajnega lastnega imena. Nobenega razloga nimamo za domnevo, da ima ime, tako kot je uporabljeno v našem svetu, resnično tak značaj. Tako kot ga uporabljamo, bi lahko bilo precej drugačno od običajnega lastnega imena. V resnici ima lahko zelo netog smisel, ki ga v veliki meri določajo opisi Holmesa in njegovih dejanj, opisanih v pripovedih. Moj predlog je sledeč: smisel imena "Sherlock Holmes", kakor ga uporabljamo, je tak, da za vsak svet *w*, kjer so pripovedi o Holmesu povedane kot znano dejstvo in ne izmišljija, to ime v *w* označuje kateregakoli prebivalca sveta *w*, ki v njem igra vlogo Holmesa. Del te vloge je, seveda, da nosi običajno lastno ime "Sherlock Holmes". To pa zgolj dokazuje, da je ime "Sherlock Holmes" v svetu *w* rabljeno kot običajno lastno ime, ne pa, da je tako rabljeno tukaj.[8, 9]

Prav tako predlagam – čeprav manj prepričano – da kadar svet *w* ni eden od svetov, ki smo jih ravnokar obravnavali, potem je smisel imena "Sherlock Holmes", kakor ga mi uporabljamo, tak, da mu v svetu *w* ne pripišemo denotacije. Tako je celo, če prebivalci sveta *w* uprizarjajo fikcijsko zgodbo. Če imamo prav, da je Conan Doyle pripovedi o Holmesu povedal kot fikcijo, potem sledi, da v našem svetu "Sherlock Holmes" ne označuje ničesar. Ne označuje Sherlocka Holmesa iz realnega življenja, za katerega Conan Doyle ni nikoli slišal, četudi bi ta obstajal.

Sedaj že lahko zapišem predlog, ki ga bom imenoval ANALIZA 0: *Stavek oblike* "*V fikciji* f, φ" *je resničen, če in samo če je* φ *resničen v vsakem svetu, kjer se* f *pripoveduje kot znano dejstvo in ne izmišljija.*

[8] Precej podobno obravnavo fikcijskih imen najdemo v Robert Stalnaker, "Assertion", v *Syntax and Semantics* 9, ur. Peter Cole (New York: Academic Press, 1978). Od moje pa se razlikuje v tem, da dopušča, da sta dejanski in dozdevni pomen imena "Sherlock Holmes" ista.

[9] Mnogi niso nikoli brali teh pripovedi in ne bi mogli podati opisov, ki v veliki meri določajo netogi smisel imena "Sherlock Holmes", a kljub temu rabijo ime v enakem smislu kot najbolj izkušeni "prostovoljci z Baker Streeta". To ni problematično. Kripkejeva vzročna slika prenašanja pomena iz "Naming and Necessity" (nav. delo.) je prav tako dobra za netoge kot za toge smisle. Nevednež uporablja ime "Sherlock Holmes" v njegovem standardnem netogem smislu, če ga je (na pravi način) prevzel od nekoga, ki je poznal določujoče opise oziroma ki je ime prevzel od nekoga drugega, ki je poznal določujoče opise oziroma ... Kripkejevih naukov o togosti se ne da obraniti brez uporabe njegovega nauka o prenašanju pomena; po drugi strani pa se zdi prenašanje brez togosti neproblematično.

Ali je to prava analiza? Nekateri se nikoli ne naveličajo dopovedovati, da iz fikcije ne smemo razbrati ničesar, kar ni v njej eksplicitno podano. Z našo *Analize 0* zajamemo prav prakso tistih, ki zagovarjajo najskrajnejšo obliko tega stališča, vendar kajpada nisem prepričan, da je takšna praksa običajna. Večina je fikcijo pripravljena brati na ozadju dobro znanih dejstev in iz nje "razbrati" vsebino, ki ni eksplicitna, temveč izhaja skupaj iz eksplicitne vsebine in dejstvenega ozadja. *Analiza 0* tega ozadja ne upošteva; zaradi tega zajame preveč možnih svetov in zato se v fikciji premalo stvari izkaže za resnične.

Na primer, trdim, da v pripovedih o Holmesu le-ta živi bližje postaji Paddington kot Waterloo. Pogled na zemljevid nam razkrije, da je njegovo prebivališče na Baker Street veliko bližje postaji Paddington. Toda zemljevid ni del pripovedi in, kolikor vem, v samih pripovedih ni nikoli omenjeno ali nakazano, da Holmes živi bližje Paddingtonu. Obstajajo možni svetovi, kjer so pripovedi o Holmesu povedane kot znano dejstvo in ne izmišljija, ki se na raznovrstne načine razlikujejo od našega sveta. Med temi svetovi so tudi takšni, kjer Holmes živi v Londonu, ki ima, glede na našega, zelo drugačno razporeditev objektov, in sicer takšno, da je Holmesovo prebivališče na Baker Street precej bližje postaji Waterloo kakor Paddington.

(Ne predpostavljam, da mora takšno izkrivljanje geografije preprečiti, da bi mesta v drugih svetovih, ki se tam imenujejo "London", "postaja Paddington" ..., bila ista kot njihovi dejanski soimenjaki (ali pa njihovi dvojniki). Toda če nimam prav, to še vedno ne spodbija moje trditve, da obstajajo svetovi, kjer so pripovedi povedane kot znano dejstvo in je tam res, da Holmes živi bližje postaji Waterloo kakor Paddington. To pa zato, ker imamo možnost, da krajevna imena, kakor so uporabljena v pripovedih, obravnavamo kot fikcijska imena z netogimi smisli; enako kot smo netogi smisel že pripisali imenu "Sherlock Holmes". To bi pomenilo, mimogrede, da "postaja Paddington", kakor je uporabljena v pripovedih, ne označuje dejanske postaje s tem imenom.)

Podobno trdim, da je res v pripovedih, četudi ne eksplicitno, da Holmes nima tretje nosnice; da ni nikoli obravnaval primera, v katerem se je pokazalo, da je morilec škrlatni škrat; da je razrešil primere brez pomoči božanskega razodetja; da ni nikoli obiskal Saturnovih lun; in da nosi spodnje hlače. Obstajajo bizarni svetovi, kjer so pripovedi o Holmesu povedane kot znano dejstvo, vendar pa so v njih vse omenjene stvari neresnične.

Strogo vzeto, je zmotno izpeljevanje sklepov o resnici v fikciji iz mešanice resnic v realnosti in resnic v fikciji, kajti iz mešanice premis s predpono in brez predpone ne sledi nič. Toda v praksi zmota velikokrat ni tako huda. Morda so dejstvene premise iz mešanega sklepanja del ozadja, na katerem beremo fikcijo; morda se prenašajo v fikcijo – ne zato, ker je v fikciji karkoli eksplicitnega, kar jih napravi resnične, temveč prej zato, ker ni ničesar, kar bi jih napravilo neresnične. Na primer, v pripovedih o Holmesu ni ničesar, kar bi utemeljevalo opustitev našega ozadnjega védenja o glavnih zemljepisnih potezah Londona. Spremeniti moramo le nekaj podrobnosti, tj. predvsem podrobnosti, ki se tičejo Baker Street 221B. Prestavljati postaje ali pa celo obravnavati njihove lokacije

kot poljubne bi bilo neumestno. Kar je res o njihovih lokacijah v dejanskosti, je tudi res v pripovedih. Zatorej ni napačno, če iz takih dejstev izpeljujemo sklepe o tem, kaj je še res v pripovedih.

Vse to ste že slišali poprej. Razmišljanje o resnici v fikciji je zelo podobno protidejstvenemu razmišljanju: postavimo domnevo, ki je v nasprotju z dejanskostjo – kaj bi se zgodilo, če bi uprasnili tole vžigalico? V razmišljanju o tem, kaj bi se zgodilo v protidejstveni situaciji, uporabljamo dejstvene premise: vžigalica je bila suha, v njeni okolici je bil kisik itd. Dejstvenih premis pa ne uporabljamo povsem svobodno, kajti nekatere med njimi postanejo žrtve sprememb, ki nas popeljejo iz dejanskosti v zamišljeno protidejstveno situacijo. Tako ne uporabimo dejstvene premise, da je vžigalica bila v omenjenem trenutku spravljena v škatlici ali da je bila v naslednji sekundi na sobni temperaturi. Od dejanskosti se odmaknemo toliko, kolikor je potrebno, da dosežemo možni svet, kjer je protidejstvena domneva uresničena (in to je lahko kar daleč, če gre za fantastično domnevo). Pač pa ne uvajamo neutemeljenih sprememb. Obdržimo fiksirane tiste poteze dejanskosti, ki jih ni treba spremeniti pri najmanj razdiralnem načinu uresničevanja domneve. Zato lahko varno sklepamo iz tistega dela našega dejstvenega ozadja, ki ostane tako fiksiran.

Doslej so številni avtorji obravnavali protidejstvene pogojnike po pravkar orisanih napotkih. Te obravnave se sicer razlikujejo v podrobnostih, ki pa za naše trenutne namene niso pomembne. Moja različica[10] gre takole: protidejstvenik oblike "Če bi bilo res, da φ, potem bi bilo res, da ψ" je neprazno resničen, če in samo če se nek možni svet, kjer sta resnična φ in ψ, manj razlikuje od našega dejanskega sveta (ko pretehtamo vse vidike) kot katerikoli svet, kjer je φ resničen, ψ pa neresničen. In je prazno resničen, če in samo če φ ni resničen v nobenem možnem svetu. (Zaradi enostavnosti opuščam omejitve, ki veljajo za dostopnost.)

Vrnimo se nazaj k resnici v fikciji. Videli smo, da je težava *Analize 0* ta, da zanemarja ozadje in zato upošteva tudi bizarne svetove, ki se neutemeljeno razlikujejo od našega dejanskega sveta. Fikcija na splošno zahteva nekaj odstopanj od dejanskosti – še toliko bolj, če gre za fantastično fikcijo –, vendar pa ne smemo pretiravati. Napačno oziroma vsaj čudaško je, če pripovedi o Holmesu beremo tako, kakor da bi se lahko, kolikor je nam znano, dogajale v svetu, kjer detektivi s tremi nosnicami zasledujejo škrlatne škrate. Temu se, na splošno rečeno, izognemo, če izjave o resnici v fikciji analiziramo kot protidejstvenike. V pripovedih o Sherlocku Holmesu je resnično tisto, kar bi bilo resnično, če bi bile te pripovedi povedane kot znano dejstvo in ne izmišljija.

Povedano še uskladimo z mojim obravnavanjem protidejstvenikov in že imamo ANALIZO 1: *Stavek oblike "V fikciji* f, φ*" je neprazno resničen, če in samo če se nek svet, kjer je* f *povedana kot znano dejstvo in je* φ *resničen, manj razlikuje od našega dejanskega sveta (ko pretehtamo vse vidike), kot katerikoli svet, kjer je* f *povedana kot znano dejstvo in je* φ *neresničen. In je prazno resničen, če in samo*

[10] Podana v *Counterfactuals* (Oxford: Blackwell, 1973).

če ne obstaja noben možni svet, kjer je f *povedana kot znano dejstvo.* (O praznem primeru nekoliko kasneje.)

Včasih govorimo o *tem* svetu fikcije. Resnično v pripovedih o Holmesu je tisto, kar je resnično – kot pravimo – "v tem svetu Sherlocka Holmesa". To, da govorimo na tak način, nakazuje, da ni nič narobe, če ne upoštevamo vseh svetov, v katerih se dogaja zgodba iz pripovedi, celo ne vseh svetov, kjer so pripovedi povedane kot znano dejstvo. "V svetu Sherlocka Holmesa" je, tako kot je v dejanskosti, Baker Street bližje postaji Paddington kakor Waterloo in v njem ne obstajajo škrlatni škrati. Ni pa prav, če sledimo običajnemu način govorjenja do te mere, da domnevamo, da lahko nekako izločimo enega izmed teh svetov, v katerih so pripovedi povedane kot znano dejstvo. Ali je svet Sherlocka Holmesa svet, kjer ima Holmes ob prvem srečanju z Watsonom parno ali liho število las na glavi? Katero krvno skupino ima inšpektor Lestrade? Nesmiselno je domnevati, da za ta vprašanja o svetu Sherlocka Holmesa obstajajo odgovori. Najboljša razlaga je, da so svet*ovi* Sherlocka Holmesa številni in da imajo ta vprašanja v različnih svetovih različne odgovore. Če lahko domnevamo, da se nekateri od svetov, kjer so pripovedi povedane kot znano dejstvo, najmanj razlikujejo od našega sveta, potem so ti svetovi svetovi Sherlocka Holmesa. Kar je resnično v vseh teh svetovih, je resnično v pripovedih; kar je napačno v vseh, je napačno v pripovedih; kar je resnično v nekaterih in napačno v drugih, ni niti resnično niti napačno v pripovedih. Vsak odgovor na zgoraj zastavljena neumna vprašanja nedvomno spada v zadnjo vrsto. Iz istega razloga zbor sester, sestričen in tet sira Josepha Porterja nima določene velikosti: je različnih velikosti v različnih svetovih *H. M. S. Pinafore*.[11]

Po *Analizi 1* je resnica v dani fikciji odvisna od kontingentnih dejstev. S tem ne mislim na daljno možnost, da lahko naključne lastnosti fikcije nekako sodelujejo pri določanju svetov, v katerih je fikcija povedana kot znano dejstvo. Prej na to, da je stvar kontingence, kateri od teh svetov se bolj, kateri manj in kateri (če sploh kateri) najmanj razlikuje od našega sveta. Tako je zaradi tega, ker je kontingentno dejstvo – zares gre za *to* temeljno kontingentno dejstvo –, kateri možni svet je naš dejanski svet. Kaj je resnično v pripovedih, je – v tolikšni meri kot se značaj našega sveta prenaša v svetove Sherlocka Holmesa –, odvisno od tega, kakšen je naš svet. Če bi londonske postaje bile drugače razporejene, bi morda bilo res v pripovedih (pa ne zato, ker bi bile te potem drugačne), da je Holmes živel bližje postaji Waterloo kakor Paddington.

Ta kontingentnost je povsem v redu, ko je resnica v fikciji odvisna od splošno znanih kontingentnih dejstev o našem svetu; tako je v doslej navedenih primerih v podporo *Analize 1*. Bolj moteče pa je, če se izkaže, da je resnica v fikciji odvisna od kontingentnih dejstev, ki niso dobro znana. Carl Gans v članku, v katerem navaja malo znana dejstva o gibanju kač, sklepa takole:

[11] Heintz (nav. delo) se ne strinja; domneva, da za vsako fikcijo obstaja en sam svet, ki ga je treba upoštevati, in sicer tak, da je v nekaterih vidikih nedoločen. Ne vem, kako naj razumem nedoločen svet, razen kot superpozicijo vseh možnih načinov razrešitve nedoločenosti, oziroma, enostavneje rečeno, kot množico določenih svetov, ki se razlikujejo v omenjenih vidikih.

> Sherlock Holmes v "Progastem traku" razreši umor, ko pokaže, da je žrtev ubil močvirski modras, ki je splezal po vrvi za zvonec. Holmes pa se ni zavedal, da močvirski modras ni pritezalka oziroma udav in da torej ni sposoben ovijajočega se gibanja ter ne more splezati po vrvi. Bodisi da je kača prišla do svoje žrtve na kak drug način ali pa primer ostaja nerešen.[12]

Prav lahko smo sumničavi do takšnega sklepanja, toda če je pravilna *Analiza 1*, potem je tudi Gansov argument. V pripovedi ni nikjer naravnost rečeno, da je imel Holmes prav, ko je domneval, da je kača splezala po vrvi. Torej obstajajo svetovi, v katerih so pripovedi o Holmesu povedane kot znano dejstvo in je v njih kača dosegla žrtev na nek drug način – v teh svetovih je Holmesu spodletelo. Domnevamo lahko, da se nekateri od teh svetov manj razlikujejo od našega kot njihovi tekmeci, v katerih je imel Holmes prav in je močvirski modras sposoben splezati po vrvi. Holmesova nezmotljivost kajpada ne odtehta podobnosti z dejanskostjo, saj v našem svetu nezmotljivi Holmes ne obstaja.

Pomembnejši primer podaja psihoanaliza fikcijskih likov. Kritik kot premise uporablja (po njegovem prepričanju) malo znana dejstva o človeški psihologiji in iz njih izpeljuje vse prej kot očitne sklepe o otroštvu ali mentalnem stanju fikcijskega lika v njegovih odraslih letih. *Po Analizi 1* je njegovo postopanje upravičeno. Če bi brez nekih tehtnih razlogov upoštevali svetove, kjer mala znana dejstva ne držijo, bi to namreč pomenilo samovoljni odmik od dejanskosti.

Psihoanaliza fikcijskih oseb je izzvala ostre ugovore. Prav tako bi jih Gansov argument, če bi se kdo zanimal zanj. V teh sporih bom ostal nevtralen in bom poskusil poskrbeti za potrebe obeh prepirajočih se strani. *Analiza 1*, ali nekaj precej podobnega, naj bi zajela prakso Gansa in literarnih psihoanalitikov. Poskusimo najti alternativno analizo, da bi zajeli še nasprotno prakso njihovih nasprotnikov. Sam ne bom poskušal ugotoviti, katera praksa je pri presojanju fikcije koristnejša in daje kritičnejši vpogled.

Recimo, da se odločimo, *proti* Gansu in literarnim psihoanalitikom, da so malo znana ali neznana dejstva o našem svet nepomembna za resnico v fikciji. Ne bom pa se vrnil k *Analizi 0*, saj ta ni edina alternativa. Še vedno naj velja, da je popolnoma legitimno sklepati iz ozadnjih splošno znanih dejstev na resnico v fikciji.

Ali je nujno, da gre v resnici za dejstva? Če so malo znana ali neznana dejstva nepomembna, potem se zdi, da so nepomembne tudi malo znane ali neznane napake v zbiru skupnih prepričanj, ki jih običajno štejemo za resnična. Prepričani smo, da mi vsi vemo, da ne obstajajo škrlatni škrati, toda – kaj če jih v resnici nekaj živi (ne da bi kdorkoli razen njih samih to vedel) v odmaknjeni koči blizu Loch Nessa? Čim opustimo razlago, ki jo predlaga *Analiza 1*, se zdi očitno, da čeprav se morda škrlatni škrati skrivajo v eksotičnih kotičkih našega sveta, v svetovih Sherlocka Holmesa še vedno ni nobenega. Sedaj resnico v fikciji presojamo kot skupni proizvod eksplicitne vsebine in ozadja splošno prevladujočih prepričanj.

[12] Carl Gans, "How Snakes Move", *Scientific American* 222 (1970): 93.

Ali gre za naša lastna prepričanja? Mislim, da ne, kajti to bi pomenilo, da se tisto, kar je v fikciji resnično, nenehno spreminja. Potem Gans v tem trenutku morda še ne bi imel prav glede Holmesove napake, toda sčasoma bi njegova trditev postala resnična, če bi dovolj ljudi prebralo njegov članek in zvedelo, da močvirski modras ne more splezati po vrvi. Ko bi bil zemljevid viktorijanskega Londona dokončno pozabljen, bi prenehalo biti res, da je Holmes živel bližje Paddingtonu kot Waterlooju. Nenavadno je, da potem zgodovinar ne bi bil v nič boljšem položaju, da bi vedel, kaj je res v fikcijah iz tistega časa, kot neveden laik. To ne more biti pravilno. Kar je bilo res v fikciji, ko je bila prvič povedana, je v njej res za vse večne čase. Tisto, kar pa se lahko povečuje ali zmanjšuje, je naše védenje o tem, kaj je res v fikciji.

Pravo ozadje je torej sestavljeno iz prepričanj, ki na splošno prevladujejo v skupnosti, v kateri je nastala fikcija: prepričanja avtorja in njegove predvidene publike. In zares so dejstvene premise, ki so se nam v argumentiranju o Sherlocku Holmesu zdele sprejemljive, bile na splošno sprejeta prepričanja v skupnosti, v kateri so nastale te pripovedi. Vsi so približno vedeli, kje so londonske glavne postaje, nihče ni verjel v obstoj škrlatnih škratov itd.

Še zadnji zaplet. Recimo, da je bil Conan Doyle na skrivaj prepričan o obstoju škrlatnih škratov. Ker je mislil, da tega nihče drug ne verjame, o tem raje – v strahu pred posmehovanjem – ni govoril. Še zlasti pa je poskrbel, da ni niti sledu tega prepričanja v njegovih pripovedih. Nadalje, recimo, da so nekateri od prvotnih bralcev bili ravno tako na skrivaj prepričani o obstoju škrlatnih škratov. Pravzaprav kar predpostavimo, da so bili vsi, ki so takrat živeli, na skrivaj prepričani o njihovem obstoju in je vsakdo mislil, da gre za zgolj njemu lastno prepričanje, ki ga ne deli z nikomer drugim. Potem je očitno (kolikor sploh lahko govorimo o očitnosti v povezavi s tako čudno situacijo), da prepričanje o obstoju škrlatnih škratov "na splošno ne prevladuje" na povsem prav način v svetovih Sherlocka Holmesa. Za prepričanje bomo rekli, da je *javno* v skupnosti določenega časa, če in samo če ga sprejemajo bolj ali manj vsi, bolj ali manj vsi mislijo, da ga bolj ali manj vsi sprejemajo itd.[13] Iz povedanega lahko zaključimo, da pravo ozadje zajema prepričanja, ki so javna v skupnosti nastanka fikcije.

Zaradi idealizacije predpostavimo, da so v skupnosti javna prepričanja vsako posebej in vsa skupaj možna. Potem lahko skupnosti pripišemo množico možnih svetov, ki jih bomo imenovali *svetovi kolektivnega prepričanja* skupnosti [*collective belief worlds of community*]. Ta množica zajema natanko tiste svetove, v katerih se uresničijo vsa javna prepričanja. Le če ima skupnost neverjetno srečo, spada v to množico tudi dejanski svet. Le-ta pa vsekakor določa svetove kolektivnega prepričanja skupnosti, v kateri je nastala fikcija, nato pa pri analizi ne sodeluje več. (Seveda je kontingentno, katera je ta skupnost in katera so njena javna prepričanja.) Ostali sta nam dve množici svetov: svetovi, v katerih

[13] Boljšo definicijo javnega prepričanja pod imenom "skupno védenje" [*common knowledge*] lahko najdete v moji knjigi *Convention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), str. 52-60. Ime je nekoliko nesrečno izbrano, saj ni jamstva, da bo védenje oziroma da bo sploh resnično. Glej tudi razpravo o vzajemnem védenju [*mutual knowledge*] v Stephen Schiffer, *Meaning* (Oxford: Oxford University Press, 1972), str. 30-42.

je fikcija povedana kot znano dejstvo, in svetovi kolektivnega prepričanja skupnosti nastanka. Prva množica podaja vsebino fikcije, druga pa ozadje prevladujočih prepričanj.

Zmotno bi bilo, če bi enostavno upoštevali svetove, ki sodijo v obe množici, saj fikcije običajno nasprotujejo vsaj nekaterim javnim prepričanjem skupnosti. Vsekakor lahko povem zgodbo, v kateri nastopajo škrlatni škrati, četudi ni nobenega v naših svetovih kolektivnega prepričanja. Dalje, običajno je v skupnosti nastanka fikcije javno prepričanje, da pripoved ni povedana kot znano dejstvo, saj pripovedovalci le redko zavajajo. Zaradi tega noben svet, kjer je fikcija povedana kot znano dejstvo, ne more biti svet kolektivnega prepričanja te skupnosti. In še – četudi se množici prekrivata (fikcija je verjetna in avtor nam jo podtakne kot dejstvo), so lahko svetovi, ki sodijo v obe množici, posebni na načine, ki nimajo nobene veze s tem, kaj je resnično v fikciji. Recimo, da pripoved govori o šušmarskem vlomu, ki se je zgodil pred kratkim, in da se pripoved konča v trenutku, ko na prizorišče stopi policija. Vsak naš svet kolektivnega prepričanja, kjer se ta pripoved pripoveduje kot znano dejstvo, je svet, kjer je bil vlom uspešno prikrit. Naše javno prepričanje je namreč, da v novicah niso nikoli poročali o takšnem vlomu. To pa še ne pomeni, da je res v fikciji, da je bil vlom prikrit.

Tisto, kar potrebujemo, je nekaj takega, kot je *Analiza 1*, le da je aplicirano s stališča svetov kolektivnega prepričanja, ne pa s stališča dejanskega sveta. Resnično v pripovedih o Sherlocku Holmesu je tisto, kar bi bilo resnično glede na javna prepričanja skupnosti nastanka, če bi bile pripovedi povedane kot znano dejstvo in ne kot izmišljija.

To je natančneje izraženo v *Analizi 2: Stavek oblike "V fikciji* f, φ*" je neprazno resničen, če in samo če, kadar je* w *eden od svetov kolektivnega prepričanja skupnosti, v kateri je nastala* f, *potem se neki svet, kjer je* f *povedana kot znano dejstvo in je* φ *resničen, manj razlikuje od sveta* w *(ko pretehtamo vse vidike) kot katerikoli svet, kjer je* f *povedana kot znano dejstvo in je* φ *neresničen. In je prazno resničen, če in samo če ne obstaja noben možni svet, kjer je* f *povedana kot znano dejstvo.* Nasprotnikom Gansa in literarnih psihoanalitikov ponujam prav to *Analizo 2* ali nekaj njej zelo podobnega.

Na kratko bom pretehtal dve preostali težavi in na kratko skiciral, kako opraviti z njima, ne bom pa predlagal izpopolnjene analize. Deloma zato, ker nisem prepričan, kaj bi bilo treba spremeniti, in deloma zato, ker je *Analiza 2* že dovolj zapletena.

Rekel sem, da je resnica v fikciji skupni proizvod dveh virov: eksplicitne vsebine fikcije in ozadja, ki ga sestavljajo – ali dejstva o našem svetu (*Analiza 1*) ali prepričanja, ki so javna v skupnosti nastanka fikcije (*Analiza 2*). Morda pa obstaja še tretji vir, ki sodeluje pri resnici v fikciji: prenos druge resnice v fikciji. Obstajata dve obliki prenosa: znotrajfikcijski in medfikcijski.

V *Operi za tri groše* so glavni liki izdajalska druščina. Neprestano drug drugega izdajajo – zaradi koristi ali zato, da bi sami ušli nevarnosti. V operi je lik

pouličnega pevca, ki se pojavi, zapoje balado o Macku Nožu, se briga sam zase in nikogar ne izda. Ali je tudi on prevarantski možakar? Eksplicitna vsebina ga ne prikaže kot takega in resnični ljudje tudi niso zares tako izdajalski; celo v weimarski Nemčiji ni bilo javno prepričanje, da so taki, tako da ga takega ne naredi niti ozadje. Navzlic temu obstaja še kar dober razlog za trditev, da ima pevec izdajalsko naravo: v *Operi za tri groše* so ljudje pač takšni. V svetovih *Opere za tri groše* se vsakdo, ki je postavljen na preizkušnjo, izkaže kot izdajalec. Poulični pevec je v tem skupaj z ostalimi, zato se bi nedvomno tudi sam izkazal za takega, če bi imel priliko. Njegova izdajalska narava je znotrajfikcijski prenos izdajalskih značajev Macheatha, Polly, Tigerja Browna in drugih.

Recimo, da bi pisal pripoved o zmaju Scrulchu, lepi princesi, neustrašnem vitezu in podobnih stvareh. Moja pripoved je popolnoma značilen primerek svojega stiliziranega žanra, razen da nikoli ne povem, da Scrulch bruha ogenj. Vprašanje je, ali v moji pripovedi navkljub temu bruha ogenj? Morda res, saj v take vrste pripovedih zmaji resnično bruhajo ogenj, po drugi strani pa mu eksplicitna vsebina ne pripisuje te lastnosti, niti ne ozadje, saj v dejanskosti pa tudi po našem prepričanju ne obstajajo take živali. (Prav lahko bi bilo analitično, da nekaj ni zmaj, če ne bruha ognja. Toda predpostavimo, da Scrulcha nikoli ne *imenujem* zmaj, temveč mu zgolj podelim vse standardne lastnosti, ki jih imajo zgolj zmaji, če izvzamemo bruhanje ognja.) Če Scrulch v moji pripovedi res bruha ogenj, je to zaradi medfikcijskega prenosa tega, kar je res o zmajih v drugih pripovedih.

Govoril sem o pripovedih o Sherlocku Holmesu, ki jih je napisal Conan Doyle, vendar so tudi mnogi drugi avtorji pisali pripovedi o Holmesu, kar pa ne bi bilo preveč smiselno, če ne bi bilo medfikcijskega prenosa. Gotovo je mnogo stvari v teh satelitskih pripovedih resničnih, ne zaradi eksplicitne vsebine zgodbe same in ne, ker so del ozadja, temveč zato, ker se prenašajo iz originalnih pripovedi o Holmesu izpod peresa Conana Doyla. Podobno je, če se namesto po resnici v celotni zbirki Conan Doylovih pripovedi o Holmesu sprašujemo o tem, kaj je res v pripovedi "Baskervillski pes": brez dvoma ugotovimo, da je mnogo stvari v tej pripovedi resničnih zgolj na temelju prenosa iz Conan Doylovih drugih pripovedi o Holmesu.

Nazadnje si poglejmo še prazno resnico v nemogočih fikcijah. Naj bo fikcija *nemogoča*, če in samo če ne obstaja noben svet, kjer je povedana kot znano dejstvo in ne kot izmišljija. To se lahko zgodi na dva načina: prvič, zgodba [*plot*] je nemogoča; drugič, možna zgodba implicira, da nihče ne more vedeti ali pripovedovati o zadevnih dogodkih. Če fikcija ni mogoča na drug način, potem bi pripovedovati jo kot znano dejstvo pomenilo vedeti, da je resnična, in resnično pripovedovati nekaj, kar implicira, da ni mogoče vedeti, če je resnična. To pa ni mogoče.

Po vseh treh mojih analizah je v nemogoči fikciji prav vse prazno resnično. To se zdi povsem zadovoljivo, kolikor je nemožnost fikcije očitna na prvi pogled. Na primer, ko imamo opravka s fantazijo o težavah moža, ki počne nemogoče stvari, oziroma z najslabšo vrsto nekoherentne pripovedi o potovanju v času. Ne

moremo pričakovati, da bomo obdržali netrivialen pojem resnice v očitno nemogoči fikciji. Najbrž lahko o netrivialni resnici govorimo zgolj, če se pretvarjamo (ne preveč zares), da tako kot mogoči možni svetovi obstajajo tudi nemogoči možni svetovi.

Vprašanje pa je, kaj naj storimo s fikcijo, ki ni nemogoča na prvi pogled, ampak zgolj zaradi avtorjeve površnosti. Govorili smo o resnici v pripovedih o Sherlocku Holmesu. Strogo vzeto so te pripovedi (vzete kot celota) nemogoča fikcija, kajti Conan Doyle je iz zgodbe v zgodbo nasprotoval sam sebi glede mesta Watsonove stare vojne rane. Pa vendar nočem reči, da je v zgodbah o Holmesu resnično karkoli!

Predpostavljam, da bi lahko v primeru resnice v odpustljivo nemogoči fikciji, kot so pripovedi o Holmesu, napredovali v dveh korakih. Prvič, preidite od prvotno nemogoče fikcije k več možnim popravljenim različicam, ki so najbližje izvirniku. Potem recite, da je tisto, kar je resnično v izvirniku, resnično – po eni od naših analiz neprazne resnice v fikciji – v vseh teh popravljenih različicah. Potem v pripovedih o Holmesu ne bo nič določenega res o mestu Watsonove rane in različne popravljene različice se bodo – zaradi Doylovega prestavljanja rane – med seboj razlikovale. Bo pa v pripovedih o Holmesu res vsaj to, da Watson ni bil ranjen v palec na levi nogi. Conan Doyle je rano postavil na razna mesta, vendar pa nikoli na palec na levi nogi. Torej ne bo nobena popravljena različica postavila rane na palec leve noge – to bi namreč pripoved spremenilo bolj, kot to zahteva konsistentnost.

Popravljene različice bodo tako kot izvirna fikcija povezane s pripovedovalnimi dejanji, ne bodo pa dejansko povedane – v nasprotju z izvirnikom – niti kot izmišljija niti kot znano dejstvo. Obstajajo pa svetovi, kjer so povedane kot izmišljija, in svetovi, kjer so povedane kot znano dejstvo.

Celo kadar izvirna fikcija ni povsem nemogoča, utegnejo obstajati primeri, v katerih bi bilo bolje, če ne bi pretresali resnice v izvirni fikciji, temveč resnico v vseh ustrezno popravljenih različicah. Tak primer je roman v treh delih, ki se dogaja leta 1878. V prvem delu zvemo, da je glavni junak na določen dan kosil v Glasgowu, potem pa se v tretjem delu izkaže, da se je isto popoldne pokazal v Londonu. Ta roman drugače ne trdi, da je fantazija o naglem prehodu, avtor je bil zgolj nepazljiv. Našo analizo bi sicer lahko brez praznosti aplicirali neposredno na roman, kot je napisan. Ker pa so najbližji svetovi, kjer je roman povedan kot znano dejstvo, svetovi z izrednimi sredstvi potovanja, bi tako dobljeni rezultati presenetili vsakogar – na primer našega pozabljivega avtorja –, ki se ni potrudil napraviti natančnega časovnega razporeda junakovega gibanja. Bolj prijazno bi zato bilo, če analize ne apliciramo na izvirno pripoved, temveč raje na minimalno popravljene različice, ki napravijo junakova gibanja izvedljiva z oblikami potovanja, ki so bila na razpolago leta 1878. Seveda v primeru, ko lahko popravimo časovni razpored brez večjih posegov v zgodbo. Morda to ni možno in takrat je najbrž najboljše, kar lahko storimo, da preprosto vzamemo resnico v

izvirni različici, pa naj se sliši še tako čudno.[14]

[14] Zahvaljujem se mnogim prijateljem in kolegom za koristne komentarje prejšnje različice tega članka in *American Council of Learned Societies* za raziskovalno podporo. Posebna zahvala gre Johnu G. Bennettu in Saulu Kripkeju za dragocene razprave.

Pripisi k "Resnici v fikciji"

A. Navidezno pripovedovanje, navidezno spoznavanje

Pripovedovalec (običajno, če že ne vedno) trdi, da pripoveduje resnico o stvareh, o katerih ima védenje. Dejansko pripovedovanje pripovedi konkretno razumem kot del pripovedi same oziroma, drugače rečeno, zaigrano resnico pripovedi zajamem s pretvezo resničnega pripovedovanja. Na ta način se izmaknem Kripkejevemu ugovoru, da se pripoved lahko po naključju uresniči, a je še prav tako izmišljena kot vedno. Del o Holmesovih dejanjih se namreč lahko uresniči po naključju, ne more pa se del o zgodovinskih začetkih pripovedi, ki so nam bile povedane.

Mislil sem, da je to umetni pripomoček, s katerim rešujemo tehnično težavo, toda članki Kendalla Waltona na temo fikcije so me prepričali:[15] prvič, da to sploh ni umetno, in drugič, da je pripovedovalčevo pretvarjanje, da gre za resnico in védenje, zgolj vrh ledene gore. Tu imamo še skupno igro pretvarjanja, določeno s konvencionalnimi pravili, v kateri igralci nastopajo v (vsaj) dveh vlogah. Pripovedovalci se pretvarjajo, da svojemu občinstvu podajajo zgodovinske informacije; občinstvo se pretvarja, da nekaj zve iz njihovih besed in se temu primerno odziva.

Zavedanje te širše igre pretvarjanja pripomore k razrešitvi nekaterih nejasnosti. Občinstvo lahko navidezno zve njihove zgodovine od več različnih pripovedovalcev. Pri tem navidezno počno, kar dejansko počno realni študentje zgodovine: povezujejo informacije iz več virov. Poglejmo si svetove, kjer je vse naše nakopičeno navidezno znanje o zmajih prava zgodovina. V tistih svetovih med njimi, ki so najbližji, je Scrulch ogenj bruhajoči zmaj. (Oziroma, bolje rečeno, nekateri svetovi, kjer je tako, so bližji kot katerikoli, kjer ni tako.) Ni važno, koliko o bruhanju ognja zvemo iz pravljice o Scrulchu in koliko iz drugih pripovedi iz te igre. Enako je, ko vzamemo svetove, kjer resnično zgodovino o slavnih kriminalkah zvemo deloma od Conana Doyla in Christie ter deloma iz časopisov. (Ni treba, da nam dejstvo, da zares zaupamo časopisom, prepreči njihovo uporabo v tej igri.) Prav verjetno je, da bi v najbližjem od teh svetov Holmes rešil ABC umore prej kot Poirot in bi brez magnetofonskih trakov dokazal Nixonov prestopek.

B. Nemogoče fikcije

Nekonsistentne fikcije ne smemo obravnavati neposredno, kajti potem je v njej resnično vse, brez razlike. Toda kjer je nekonsistentna fikcija, tam je tudi več konsistentnih, ki se jih da izluščiti iz nje. (Najbrž ne v prav najtežjih primerih – mislim pa, da je za te primere namenjeno, da kljubujejo našim poskusom razbiranja, kaj je res v pripovedi.) Govoril sem o konsistentnih popravkih originalne fikcije, ampak morda bo dovolj, če upoštevamo fragmente:

[15] Še posebej njegov "On Fearing Fictions", *Journal of Philosophy* 75 (1978): 5-27 in drugi tu citirani članki.

popravljamo tako, da zgolj izbrišemo določene dele, ne da bi jih s čimerkoli nadomestili.

Morda bi morali vzeti maksimalno konsistentne fragmente, ki jih dobimo, ko izbrišemo natanko toliko, kot je potrebno, da dobimo konsistentno zgodbo. Mislim pa, da bi bilo najbrž boljše upoštevati očitne delitve pripovedi na dele, četudi to pomeni, da bomo imeli manj-kot-maksimalno konsistentne fragmente. Prepričan sem, da Asimova *Konec večnosti*[16] postane nekonsistentna, če popolnoma spremenimo zasnovo dela o časovnem potovanju. Če je tako, potem bi knjiga brez zadnjih poglavij najbrž sestavljala očitno konsistenten fragment, četudi izpustimo raztresene delčke iz zadnjih poglavij, ki bi jih, kar se tiče konsistentnosti, lahko pustili notri.

Bodi temu kakorkoli, ostaja vprašanje, kaj naj potem storimo z našimi različnimi konsistentnimi fragmenti (ali popravki)? Pogledamo, seveda, kaj je v vsakem posebej resnično glede na mojo analizo neprazne resnice v fikciji (glede na najbolj ustrezno verzijo), a kaj potem?

Predlagal sem sledečo *metodo preseka*: φ je resničen v originalni fikciji, če in samo če φ je resničen v vsakem fragmentu. Sedaj bi dal prednost *metodi unije*: φ je resničen v originalni fikciji, če in samo če φ je resničen v nekem fragmentu. (Kajpak se nam ni treba odločiti enkrat za vselej. Obdržimo lahko obe metodi in razlikujemo med dvema smisloma resnice v nekonsistentni fikciji.)

Iskanje preseka je konservativna metoda. Četudi bi bila fikcija nekonsistentna, bi to, kar je v njej resnično, še vedno tvorilo konsistentno teorijo, popolnoma zaprto za implikacijo. (S tem mislim, natančneje, *klasično* implikacijo.) A zato plačamo ceno: nekaj od tega, kar je eksplicitno v fikciji, se izgubi. Sedaj se mi zdi to previsoka cena.

Vso resnico v nekonsistentni fikciji, ki jo dobimo z metodo preseka, nam daje tudi metoda unije in še mnogo več. Kar je eksplicitno, se ne bo izgubilo, saj bo predvidoma resnično v svojem lastnem fragmentu, izgubimo pa konsistenco in zaprtost za implikacijo. Recimo, da si dva fragmenta nasprotujeta: φ je resničen v enem in ne-φ v drugem. Potem sta oba – φ in ne-φ resnična v fikciji kot celoti, ni pa resnična njuna nekonsistentna konjunkcija, četudi jo skupaj implicirata. Prav tako mnoge druge stvari niso resnične v fikciji, četudi vsako od njih skupaj implicirata premisi, obe resnični v njej.

Vse to je tako kot mora biti, kajti če zanikamo, da so protislovni pari resnični v nekonsistentni fikciji, potem zanikamo njeno značilno posebnost. Potemtakem je ne smemo zapreti za implikacijo, sicer nam grozi zabrisanje razlike med tem, kaj je resnično v zgodbi in kaj ni. Ne smemo zapreti niti za najbolj očitno in nesporno vrsto implikacije: sklepanje s konjunktov na konjunkcijo. (V tem se zmotijo relevantisti, zavedeni z željo, da bi resnica v nekonsistentni fikciji navkljub vsemu bila zaprta za neko relacijo, ki vsaj navidezno nosi ime implikacije.) V pripovedih o Holmesu je res, da je bil Watson ranjen v ramo, res

[16] Isaac Asimov, *The End of Eternity* (New York: Fawcett, 1955).

je tudi, da je bil ranjen v nogo, nikakor pa ni res, da je bil ranjen tako v ramo kot v nogo, saj je imel – navkljub nedoslednostim o legi – samo *eno* rano.[17]

C. Fikcija v službi resnice

Nekateri cenijo fikcijo zlasti kot sredstvo za odkritje ali za sporočanje resnice. "Resnica v fikciji" nima ničesar povedati o fikciji kot sredstvu za dosego resnice, vendar pa utegneta biti temi dejansko povezani.

Najenostavneje – morda obstaja med avtorjem in njegovimi bralci sporazum, da se to, kar je res v avtorjevi fikciji – vsaj kar se tiče glavnih točk, če že ne v podrobnostih – naj ne bi razlikovalo od tega, kar ima sam avtor za resnično. (Takšen sporazum se, seveda, lahko razširi tudi na podrobnosti. Predstavljajte si škandalozno politično razkritje, ki ga je napisal poznavalec, v katerem nastopajo liki, imenovani "Nicksen", "Hague", "Wagoner", "Bondsman" ...) Občinstvo potem lahko – če ve, da je avtor dobro informiran – zve resnico tako, da ugotovi, kaj je res v njegovih fikcijah. Razen tega bi avtor lahko odkril neko resnico, medtem ko poskuša izpolniti svoj del pogodbe. – Brez dvoma to ni ravno tisto, kar imajo ljudje v mislih, ko govorijo o kognitivni vrednosti literature! Poiščimo jim torej nekaj, kar bo nekoliko bolj njim primerno.

Fikcijo lahko uporabljamo kot sredstvo za odkritje modalne resnice. Zdi se mi zelo težko povedati, ali je možno, da obstaja nekaj takega kot dostojanstven berač. Če je možno, potem bi to lahko dokazala pripoved: avtor pripovedi, v kateri je res, da obstaja dostojanstven berač, bi tako odkril kot pokazal, da zares obstaja takšna možnost. Igralec ali slikar bi lahko dosegla isto. Tu fikcija služi istemu namenu kot primer v filozofiji. Seveda pa ne bo uspešna, če ne bo pripoved o dostojanstvenem beraču natančneje izdelana kot naši vsakdanji primeri. Obratno pa je filozofski primer zgolj jedrnat košček fikcije.

Bolj pomembno pa je, da nam fikcija lahko posreduje kontingentne resnice o tem svetu. Gotovo ne more nadomestiti nefikcijske evidence, vendar pa včasih ni težava v pomanjkanju evidence. Tisti, ki že nekaj časa živimo na tem svetu, imamo ogromno evidence, pa se iz nje morda nismo naučili toliko, kot bi se lahko. Ta evidenca se namreč navezuje na določeno propozicijo. Samo če to formuliramo, bo takoj očitno, da imamo zanjo dobro evidenco; če pa je ne, je še naprej ne bomo poznali. V tej točki si lahko pomagamo s fikcijo. Če imamo fikcijo, ki je taka, da je v njej ta propozicija očitno resnična, potem nas to napeljuje k vprašanju: in ali je ta resnična tudi *simpliciter*? In včasih, ko imamo veliko neupoštevane evidence, zastaviti vprašanje pomeni že vedeti odgovor. Takrat avtor fikcije odkrije nekaj in da svojim bralcem sredstvo, da to tudi sami odkrijejo.

Včasih je spoznana propozicija taka, da jo – potem, ko jo enkrat imamo v mislih

[17] Metodo unije zasledimo že v Stanislav Jaśkowski, "Propositional Calculus for Contradictory Deductive Systems", *Studia Logica* 24 (1969): 143-57 in se spet pojavlja v številnih nedavnih diskusijah o tem, kako naj toleriramo nekonsistenco. Glej moj članek "Logic for Equivocators", *Noûs* 16 (1982): 431-441 in v tam citiranih tekstih.

– lahko izrazimo brez sklicevanja na fikcijo, ki nas je nanjo opozorila. V splošnem pa ni tako. Včasih je sklicevanje na fikcijo edini način, ki ga – v praksi, če že ne načeloma – imamo za to, da izrazimo resnice, na katere nas je opozorila. *Schlemiel* je nekdo, tak, da je to, kar je res o njem, presenetljivo podobno temu, kar je res v določeni fikciji za določeno osebo po imenu Schlemiel.[*] Beseda "schlemiel" je začasno ali stalno nepogrešljiva v podajanju različnih resnic; in sicer najprej za tiste, ki zgodbo poznajo, in potem za one (kot zame), ki je ne poznajo.

Na ta način lahko fikcija res služi resnici, vendar moramo biti pri tem pazljivi, saj lahko širi tudi zmoto. (1) Ne glede na obstoječ dogovor, pa lahko to, kar je resnica v avtorjevi fikciji, ni resnično, bodisi ker se avtor moti bodisi ker hoče zavajati one, ki se zanašajo na dozdevni dogovor. (2) Po metodi unije so lahko številne stvari skupaj resnične v fikciji, vendar pa dejansko niso somožne. V tem primeru nas lahko fikcija prepriča o modalni neresnici in nas privede do tega, da smo prepričani o možnosti, ki v resnici ne obstaja. (3) Če imamo na zalogi veliko zavajajoče evidence, potem lahko ravno tako obstajajo tudi neresnice, ki jih je treba zgolj izreči, da bi bili o njih prepričani.

D. Uganka o lažnem živinorejcu [*the flash stockman*]

Pevec poje tole pesem.

> Sem živinorejec po poklicu in pravijo mi Grdi Dave.
> Star sem že in siv in enook.
> Dober sem v ogradi, seveda, toda posadite me na konja
> in šel bom tja, kamor si številni mladci ne bi drznili.

Bahanje postaja vedno bolj čezmerno: jahanje, tleskanje z bičem, žigosanje, striženje ovac ...

> Po pravici povedano, sem najboljši v vsaki prekleti stvari.

To je očitno fikcija. Kaj je v njej resnično?

Odgovor bi moral biti, da v fikciji živinorejec Grdi Dave pripoveduje kup bahaških laži.[18] Ta odgovor zares dobimo, če vzamemo najbližje svetove, kjer pripovedovalec dejansko počne to, za kar se tu pretvarja, da počne. To pa zato, ker je to eden izmed izjemnih primerov, na kratko zajetih v 7. opombi, v katerem se pripovedovalec ne pretvarja, da govori resnico o stvareh, o katerih ima védenje. Pevec se namreč pretvarja, da je Grdi Dave, ki pripoveduje bahaške laži.

Tu imamo fikcijo v fikciji: laži Grdega Davea so same po sebi fikcija in njegovo bahanje je pretvarjajoče se pripovedovanje resnice. V fikciji znotraj fikcije je zares najboljši v vsem, v zunanji fikciji pa ni, temveč zgolj trdi, da je. Ta ponovitev sama po sebi ni problematična.

---

[*] Schlemiel je junak otroških zgodb v Singerjevi knjigi pripovedk. (Isaac Singer, *Schlemiel Went to Warsaw, and Other Stories* (1968).) – op. p.

[18] Ali, vsaj, ni res v fikciji, da pripoveduje resnico. Že to zadošča za moj tukajšnji namen, vendar pa je enostavneje in dovolj verodostojno, če vztrajamo pri močnejšem odgovoru.

Obstaja pa resen bližnji problem, za katerega ne poznam rešitve. Zakaj se ponovitev ne sesede? Ko se pevec pretvarja, da je Grdi Dave, ki se pretvarja, da pripoveduje resnico o sebi – kako se to razlikuje od pretvarjanja, da je Grdi Dave, ki *zares* pripoveduje resnico o sebi? Mora biti prvo in ne drugo, kajti drugače bi morali skleniti, da ni notranje fikcije in da je tisto, kar je res v zunanji fikciji – sedaj edini fikciji – to, da je Grdi Dave najboljši v vsem in da nam to tudi tako pripoveduje. S tem pa bi popolnoma zgrešili smisel. Zatorej moramo razlikovati med pretvarjati se, da se pretvarjamo, in resničnim pretvarjanjem. Intuitivno se zdi, da lahko naredimo to razliko, toda kako naj jo analiziramo?

David Lewis
prevedla Mateja Trebec

AKADEMSKA IMENOVANJA: ČEMU IGNORIRATI PREDNOST RESNIČNEGA STALIŠČA?*

I.

Univerze obstajajo zato, da prispevajo k napredku védenja, ki se prenaša s poučevanjem in širi z raziskovalnim delom. Večina tistih, ki odločajo v imenu univerz, smatrajo napredek védenja kot prevladujoč, odločilni cilj.

Seveda imajo nekateri ljudje na univerzi v mislih druge cilje. Po njihovem mnenju je lahko napredek védenja nepomemben, enoličen, ničvreden, nedosegljiv ali pa se jim preprosto zdi kakšen drug nujni cilj bolj pomemben, kot na primer izobraževanje bodočih vladarjev ali usposabljanje močne vojske, da bi zlomili državo. Toda zamislimo si posebno srečno univerzo, kjer skoraj vsi sledijo istemu končnemu cilju, tj. napredku védenja, ter le nekaj odpadnikov sledi tako raznolikim ciljem, da bi izključevali drug drugega.

Kot filozof bom povedal zgodbo o oddelku za filozofijo te srečne univerze. Toda zgodba velja širše: mogoče ne za oddelek pofrancozene literarne teorije, kjer se skepticizem širi hitro, sledenje resnici pa se smatra kot *passé*. Morda ne velja tudi za oddelek za matematiko, kjer velja trden dogovor o tem, kaj je resnično in kako to povedati, ne strinjajo pa se le o tem, kaj je plodno in zanimivo. Toda na večini oddelkov, kot na filozofiji, je (1) napredek védenja dogovorjen cilj, vendar pa (2) obstajajo dolgotrajne razprave o tem, kaj je resnično. Svojo zgodbo lahko povem, kjerkoli sta izpolnjena oba pogoja, pa naj govorimo o izumrtju dinozavrov, o superstrunah ali o legalnem realizmu.

Ena izmed velikih akademskih odločitev je odločitev o tem, koga imenovati na delovno mesto na fakulteti. Na srečni univerzi, ki si jo zamišljamo, bo ta odločitev v rokah tistih, ki so že v določeni stroki na fakulteti. Ko je, na primer, prosto mesto na oddelku za filozofijo, se bodo člani tega oddelka z glasovanjem odločili, komu ponuditi to delovno mesto. Pri odločanju jih bo vse (ali v glavnem skoraj vse) vodil isti cilj, tj. napredek védenja. Delovno mesto bodo ponudili tistemu kandidatu, katerega imenovanje bi najbolj ustrezalo temu cilju.

(Predpostavimo, da so časi težki – trg povpraševanja je tako slab, da obstaja malo možnosti, da bi zavrnjeni kandidati prišli do akademskega mesta drugje. Drugače bi moral domnevati, da članom oddelka ni končni cilj napredek védenja kot tak, temveč napredek védenja le do te mere, v kateri je le-ta v procesu na njihovi univerzi.)

Dobro upoštevajte, da ko razpravljam o akademskem imenovanju, ne razpravljam o akademski svobodi. Nikogaršnja akademska svoboda ni kršena, če službo dobi nekdo drug, pod pogojem, da mu niso dajali prioritete in da je odločitev sprejeta korektno.

II.

V filozofiji kot v večini strok obstaja mnogo spornih vprašanj in vsak član oddelka bo imel določena mnenja o tem, katera filozofska stališča so resnična in katera neresnična. Tudi kandidati bodo, po pričakovanju, zagovarjali različna mnenja. Vsak član oddelka lahko glede na svoja stališča presodi, do katere mere katerikoli kandidat zagovarja resnična stališča in do katere mere se moti.

Prima facie se zdi, da je torej zagovor resničnih stališč in tega, da se ne motimo, pomembna kvalifikacija za delo, ki prispeva k napredku védenja s pomočjo poučevanja in raziskovalnega dela. Vedeti delno pomeni imeti prav. Nepotrebno je govoriti o védenju resničnega; govoriti o védenju nečesa, kar ni takšno, je protislovno. (Takšne besede kličejo po nerazumljivih citatih: on ve, tj., on misli, da ve.) Kar ni resnično, tega ne moremo vedeti. Napredek neresnice ne more biti napredek védenja.

Razen če učitelj povsem zakrije svoja mnenja ali pa jih predstavi na zelo neprepričljiv način (kar sta sami po sebi napaki), bodo njegovi učenci do neke mere začeli deliti njegova mnenja. Toda če učitelj podaja napačna mnenja, učenci ne morejo pridobiti védenja. Če raziskovalca vodijo napačna stališča, obstaja možnost, da pride do novih in drugačnih napačnih stališč, kajti izbral jih bo deloma tudi zato, da se skladajo s stališči, za katerimi je stal prej. Do te mere plod njegove raziskave ne more biti novo védenje. Torej je zaradi napačnosti človek neuspešen v dejavnosti napredka védenja. Resničnost ima veliko prednost.

Zdi se, da bi moral oddelek, ki ocenjuje sposobnosti kandidatov, da bi izbral tistega, ki lahko največ prispeva k napredku védenja, dajati velik poudarek na stališča, katera smatra kandidat za resnična in neresnična. Morali bi, *ceteris paribus*, dajati prednost kandidatom, ki zagovarjajo prej resnična kot neresnična stališča. Seveda pa bo to v celoti težko storiti, če se člani oddelka o resničnosti oziroma neresničnosti le-teh med seboj ne strinjajo. Vendar pa bi, kot zmeraj, moral vsak glede na svoja stališča narediti največ, kar lahko, in glasovati tako, kot po lastnem mnenju najbolj služi napredku védenja.

Torej, nasploh in *ceteris paribus*, bi pričakovali, da bo materialist na oddelku za filozofijo glasoval za kandidata, ki je materialist, dualist za dualista itd. Podobno bi pričakovali tudi drugje: pretvorbeni slovničarji bodo glasovali za

pretvorbenega slovničarja, marksistični zgodovinarji za marksista, biolog, ki meni, da je vsa evolucija adaptabilna, za prav takšnega biologa ... Tega ne pravim iz cinizma. Zdi se vsaj, da bi morali brez zadrege glasovati tako, če so iskreni v svojih prepričanjih in resno delujejo po svojih najboljših močeh, da bi prispevali k napredku védenja. Dobro lahko razumemo, da lahko razno razni premisleki včasih pretehtajo prednost resnice, bilo pa bi zelo nenavadno, če bi prednost resničnosti povsem opustili.

Vendar, kaj vidimo? Bodite pozorni na to, da se bo oddelek tipično obnašal tako, kot da sta resničnost ali neresničnost kandidatovih stališč brez teže in sploh nista predmet upravičenega premisleka. Nobeden govornik ne bo trdil, da bi se moral kandidat uvrstiti bolje, ker ima prednost resnice glede več pomembnih vprašanj, ali slabše, ker se povsem moti. Tega ne bo trdil noben govornik, četudi meni, da bi se glede resničnosti in neresničnosti določenega vprašanja z njim strinjala velika večina kolegov. Zelo verjetno sploh ne bodo omenjali tega, ali so kandidatova stališča resnična ali neresnična. Če pa že, potem bo govorec zlepa ali zgrda jasno izrazil, da je njegova izjava samo pripomba in ne argument za ali proti kandidatu. (Le-to lahko označuje šaljiv ton: ne recite "napačno", recite "pepčkasto". Lahko je to opomin, da so mnenja nekoga samo njegova, lahko gre za vmesno pripombo v nasprotnem smislu: "Sam sovražim njegove poglede, toda ...") Pri odločanju bo mnogo argumentov, ki bodo govorili o kandidatovih akademskih vrlinah, ki vodijo k resničnosti, ali pomanjkljivostih, ki vodijo k neresničnosti: "njegovo delo je nedisciplinirano", "to, kar je povedal, je bilo plitko in nesmiselno", toda nikoli pa ne bodo dejali, da so vrline ali pomanjkljivosti dejansko pripeljale do resničnosti ali neresničnosti. (Sprašujem se, zakaj bi morale biti poti, ki vodijo k resničnosti in neresničnosti pomembne, če sami resničnost in neresničnost nista?) Mogoče bodo koga obtožili, da nanj vpliva to, ali se s kandidatovimi stališči strinja ali ne. Vsi prisotni pa bodo pričakovali, da se to ne sme zgoditi. V vsakem pogledu se bo zdelo, kot da so na oddelku prepričani, da je premislek o resničnosti in neresničnosti nepomemben, toda mamljiv, in morajo se mu upreti. Menim, da bi bilo manj škandalozno slišati o določenem primeru, kjer bi kandidata izbrali na podlagi rase ali spola, kot pa slišati o določenem primeru, kjer bi oddelek izbral kandidata, ki zagovarja resnično filozofijo.

(Moje dokazno gradivo? Sodelovanje na posvetovanjih dveh filozofskih oddelkov, v obeh primerih dovolj dolgo, da bi lahko spreobrnil kolege. Moj dokaz so tudi stotine pisem, ki so jih v imenu kandidatov napisali priporočitelji v upanju, da bodo prepričljiva, in domnevajoč o predpostavkah, ki naj bi se zdele oddelku pomembne in pravilne. Zanesljivo pa moja izkušnja ne izhaja iz srečne situacije, kjer se vsi vpleteni iskreno posvečajo napredku védenja. Izhaja pa iz nečesa podobnega, tako da menim, da mi je dovoljena ekstrapolacija. Zatorej se ne bom več trudil razlikovati dejanskih univerz od hipotetično srečne.)

Predpostavimo, da se vprašanje o prednosti resničnosti pojavi v drugi zvezi. Predpostavimo, da razglabljamo o zgodovini napredka védenja o določenem

predmetu. Potemtakem bi se nam zdelo popolnoma dosledno, da pojasnimo uspeh nekega raziskovalca s tem, da vemo, da je bil na pravi poti, da je imel, za začetek, prav glede veliko stvari in je tako kasneje lažje prišel do resnice. Prav tako nam ne bi bilo težko pojasniti njegov obetajoč začetek z dejstvom, da je bil študent profesorja, ki je tudi imel prav glede veliko stvari. Vsaj v tej zvezi bi brez zadržkov verjeli v prednost resnice.

Ali pa si predstavljajte skupino detektivov, ki preiskuje umor; raziskujejo neodvisno in vsak detektiv sumi različne ljudi. In če je znano dejstvo, da je storilec Plum, in ko vemo, da je Poirot sumil Pluma že od vsega začetka, potem dobro razumemo, zakaj je Poirotova raziskava napredovala zelo hitro, medtem ko drugi niso prišli nikamor. In če nek opazovalec že od začetka ve, kdo je storilec (kot npr. Plum), potem bo, ko bo izvedel, da ima Poirot to prednost, da ima prav, pričakoval, da bo Poirot na čelu. Pravzaprav vsak, ki izve, da ima samo Poirot prav glede nečesa v tem primeru (pa četudi ne ve čisto natančno, glede česa ima Poirot prav), bo pričakoval, da bo prednost dobil Poirot in s tem prispeval k napredku védenja.

Če bi namesto primera kazenske preiskave govorili o zgodovini neke veje znanosti ali filozofije, bi držalo enako. (Razen če obravnavamo zgodovino z vidika skrajnega skepticizma, v tem primeru pa potem ne bi mogli trditi, da gre za zgodovino napredka védenja.) V vsakem primeru dobro vemo, da je resnica pomemben dejavnik, ki pripomore k uspešnosti napredka védenja.

III.

Seveda obstajajo še drugi dejavniki. Lahko navedemo ceno slepe izbire kandidata, ki ima to prednost, da ima prav, in možne prednosti kandidata, ki se moti, vendar ima nadomestne prednosti, kot so iznajdljivost, natančnost, originalnost, odprtost, jasnost, dovzetnost, temeljitost, ali pa se samo razlikuje od sedanjih članov oddelka. Do neke mere lahko sestavimo nevtralni seznam, ki je enako sprejemljiv za obe strani, ki se ne strinjata glede kateregakoli spornega filozofskega vprašanja. Najprej je tu:

> TVEGANJE NAPAKE. Lahko poizkusimo s kandidatom, ki ima to prednost, da ima prav, toda možno je, da se motimo mi in tako izberemo kandidata, ki ima to pomanjkljivost, da se moti.

Da, tvegamo. Toda kot pravi Mill: "Če ne bi smeli nikoli delovati v skladu s svojimi prepričanji, ker so ta lahko zmotna, ne bi smeli poskrbeti za svoje interese in izpolniti svojih dolžnosti. Nobene absolutne gotovosti nimamo, le jamstvo, ki zadošča za potrebe človeškega življenja. Da bi uravnavali svoje obnašanje, smemo in moramo predpostaviti, da je naše mnenje resnično ..."[1]

[1*] Prevedeno po David Lewis, "Why ignore the advantage of being right?", v *Papers in ethics and social philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 187-201. – op. p.

Toda ali je možno, da naša filozofska mnenja niso prava mnenja? So to samo prazne besede, ki pa jim vedno damo ravno toliko teže, da ne vplivajo na odločitve? Če bi bilo tako in bi pričakovali, da ostanejo tako nedoločljive, potem je težko videti, kako bi filozofi lahko stremeli k napredku védenja. V kar nismo prepričani, tega ne moremo vedeti.

Vendar menim, da bi nas naša filozofska prepričanja lahko vodila tudi do te mere, da zastavimo življenje zanje. Poglejmo naša mnenja glede prežarčenja, tj. imaginarni proces, ki deluje takole: radijska antena bo razstavljala človekove možgane in telo, medtem pa zapisovala natančno stanje njegovih celic. Nato bo te informacije prenesla preko radia. Sporočilo, ki bo potovalo s hitrostjo svetlobe, bo doseglo replikator. Ta bo nato iz nove materije sestavil povsem enake možgane in telo, kot sta bila skenirana.[2] Nekatera filozofska stališča glede osebne identitete implicirajo, da človek preživi prežarčenje (razen če pride do okvare). Drugi pravijo, da je prežarčenje zanesljiva smrt. Sedaj si predstavljajte, da ostane filozof ujet v sedemnajstem nadstropju goreče stavbe. Obstaja še malo upanja, vendar nobene zanesljivosti, da ga rešijo po običajni poti. Nato mu ponudijo rešitev s prežarčenjem, pod pogojem, da povabilo sprejme takoj.[3] Na tej točki menim, da lahko njegova filozofska mnenja vodijo njegovo odločitev. Če je istega mnenja kot jaz, bo sprejel prežarčenje, četudi meni, da so možnosti za rešitev po običajni poti velike. Če je istega mnenja kot večina mojih kolegov, bo zavrnil ponudbo, četudi meni, da so možnosti za običajno rešitev majhne. Kakorkoli že, stavi lastno življenje na resnico lastne filozofije. In vendarle, če ta filozof preživi in se naslednji dan znajde na oddelčnem sestanku, po vsej verjetnosti ne bo stavil napredka védenja na lastna stališča.

Kakorkoli že naj bo v filozofiji, poglejmo si primer družboslovcev. Profesor ekonomije, ki je v kriznih časih zadolžen za proračun, si bo drznil staviti sam obstanek univerze, in *a fortiori* njen prispevek k napredku védenja, na resničnost svojih spornih mnenj o vzrokih za inflacijo. Profesor politologije, ki so ga zadolžili za svetovanje glede nacionalne varnosti, si lahko drzne staviti življenja ali svobodo milijonov ljudi za resničnost lastnih spornih mnenj o zunanjih zadevah. Če nista ta dva profesorja preveč zaposlena, da bi glasovala v lastnih oddelkih, in če se morata odločiti, kateri kandidati imajo prednost resničnosti in katera imenovanja najbolj služijo napredku védenja, ali se jima bodo zdela njuna mnenja preveč nezanesljiva, da bi igrala količkaj vloge v odločitvah?

Ko upoštevamo tveganje napake in smo tako neprepričani v lastna mnenja, imamo razloge, da podpremo:

[2] John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1959), str. 23-24 [Slovenski prevod: John Stuart Mill, *O svobodi* (Ljubljana: Krtina, 1994), str. 52]. Te besede izreče hipotetični kritik, toda Mill jim ne oporeka.

[3] Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), str. 199. Njegov opis sem popravil zato, da ne bi rekel, da je skenirano telo uničeno; tako kot lahko rečemo, da oseba preživi prežarčenje, tako lahko tudi sklepamo, da možgani in telo preživita. Enak proces, razen skeniranja, ki se opravi ločeno od sprejemnega cilja, je bolj poznan kot "beaming up".

> DELITEV DELA. Raziskovalec, ki ne sledi množici, lahko bolj prispeva k napredku védenja, če se izkaže, da ima prav samo zato, ker ne posnema drugih. Četudi se nam zdi, da obstaja malo možnosti, da bi mu uspelo, ker nima prednosti resnice, lahko od njega, v primeru, da uspe, pričakujemo tehtnejši uspeh. Morda je vredno podpreti nezanesljiv cilj v pričakovanju velikega zadetka.[4]

Ponovno si poglejmo primer skupine detektivov in predpostavimo, da ste pravkar prevzeli vodenje preiskave. Osumljencev je več in v tej fazi preiskave obstajajo dobri razlogi, zaradi katerih so nekateri osumljenci bolj sumljivi kot drugi. Kaj narediti? Naj se celotna skupina osredotoči na glavnega osumljenca? To pomeni, da ima vsak detektiv maksimalno možnost pridobiti korist od prednosti resničnosti. Prav tako pa verjetno pomeni, da se zmanjšajo minimalne ponovitve; nekateri deli preiskave se bodo verjetno ponavljali večkrat. Naj razdelimo skupino enakomerno med osumljence, da bi minimalizirali nepotrebni napor? Tako bo zagotovo šla večina njihovega dela v nič. Lahko uberemo srednjo pot in dodelimo recimo pet detektivov glavnemu osumljencu, dva drugemu in enega ostalim. Nobena rešitev ni *a priori* pravilna. Odvisna je od tega, ali imate dovolj ljudi, kako daleč pripelje glavni osumljenec ostale, kako dobro sodelujejo vaši detektivi ... Lahko obstajajo dejavniki, ki pretehtajo prednost resnice, toda ne nujno.

Tako je tudi, *mutatis mutandis*, če ste na pol prepričani materialist, ki izbira med dvema končnima kandidatoma za službo. Eden od njiju bi bil eden izmed sedmih materialistov na oddelku. Najverjetneje bi bil pravilna izbira, toda tudi nepotreben. Drugi bi bil eden izmed samo dveh dualistov na oddelku. Po vašem mnenju najverjetneje napačna izbira, vendar pa tudi možno pravilna in ne nepotrebna. Upoštevajoč vse, se zdi, da je bolje izbrati dualista. Vendar ne nujno. Zopet je odvisno.

Če nadaljujemo naš seznam nevtralnosti, pridemo do:

> SPREMEMBA. Tisti, ki se danes moti, lahko ima jutri prav. Če je odprt do argumentov in ne preveč ponosen, da bi si premislil, je možno, da ne bo vztrajal pri aktualnih napakah. In tisti, ki ima danes prav, se lahko kasneje moti.

To se seveda lahko zgodi. So filozofi, katerih stališča so v stanju nenehnega spreminjanja. Toda to se zgodi redkokdaj. Pričakovali bi, da bomo videli močno povezavo med vidiki, ki jih posameznik zagovarja sedaj, in tistimi, ki jih bo zagovarjal čez dvajset let. Torej med posedovanjem ali pomanjkanjem prednosti resnice sedaj ali kasneje.

[4] Ne pritožujte se nad tem za lase privlečenim primerom. Problem odločitve zahteva le, da filozof misli, da mu je ponujena rešitev s prežarčenjem. Neverjetno je to, da bi prežarčenje sploh bilo na voljo. Ni neverjetno, da bi filozofa ukanili.

RAZLIČNA VPRAŠANJA. Nekdo, ki se je motil o vprašanjih, s katerimi se je do sedaj ukvarjal, lahko ima, če poseduje vrline, ki vodijo k resničnosti, prednost resnice o različnih vprašanjih, s katerimi se bo ukvarjal kasneje.

Obstajata dva primera. Eden je ta, da se lahko začne ukvarjati s povsem nesorodnimi vprašanji in pride do resničnih vidikov glede le-teh. Drugi je ta, da lahko ima prav o kupu postranskih vprašanj, nanašajoč se na veliko vprašanje, o katerem se moti. Antirealist lahko ima prav glede napake v argumentu, ki je bil mišljen kot velika bomba proti realizmu, zagovornik epifenomenalnih kvalitativnih občutkov lahko ima prav glede tega, zakaj neka materialistična teorija duha deluje bolje kot druga.[5] Na splošno lahko ima filozof zelo prav o tem, kakšna je ponudba stališč. Lahko dobro ve za vse prednosti in pomanjkljivosti ter ukrepe in nasprotne ukrepe, čeprav je njegova izbira iz ponudbe napačna. Če upoštevamo vse, bi lahko vrli fizik prav tako dajal prednost napačni razlagi superprevodnosti, vendar pa je lahko prav on tisti, ki najbolje izpostavi, katerih problemov njegova prednostna hipoteza ne rešuje. In kadar so dokazi zavajajoči, kot včasih so, se bo tisti, ki ima prav glede ravnotežja dokazov, motil o resničnosti celotne zadeve in obratno.

MRTVA DOGMA. Zagovornik neresnice bo izzval tiste, ki so na strani resnice. Da bi odgovorili njegovim argumentom, jih bo pustil na preži, jih prisilil, da bodo premislili o vprašanjih, ki so jih doslej ignorirali, ter jih pripravil do tega, da bodo še izboljšali svoje vidike.

To se lahko zgodi, lahko pa tudi ne. Odvisno. Včasih nastane nerazrešljiv nesporazum in vsaka stran gre svojo pot. Včasih je edini odgovor na argument – pošten odgovor, če že ne zadovoljiv – ta, da mora imeti argument, ker vodi do napačnega sklepa, neko napako, ki je ne najdemo.

VZOREC. Zagovornik napake lahko igra približno takšno vlogo kot *native informant* na oddelku za jezikoslovje ali kot kača v formaldehidu na oddelku za biologijo. Napako lahko razumemo bolje in jo bolje zavrnemo, če jo vidimo od blizu. Poznajte svojega sovražnika.

Nič kaj spoštljiv odnos do bodočega kolega. Vendar pa je v tem resnica.

IV.

Nisem zadovoljen. Seveda so ti premisleki neizpodbitni. Seveda imajo težo. Vendar pa niti vsi skupaj nimajo dovolj teže, da bi zadostovali. Včasih, ali pa celo pogosto, lahko pretehtajo prednost resnice. Ni pa verjetno, da je temu zmeraj tako. In to je tisto, kar bi morali storiti, preden bi lahko razložili, zakaj obravnavamo prednost resničnosti, kot da ne bi imela teže. Ostaja skrivnost, zakaj ne bi, če nekdo stremi k podpori kandidata, ki lahko prispeva največ k napredku védenja, niti pretehtal zagovor resničnih stališč kot eno izmed pomembnih sposobnosti, temveč ga bo raje zavrnil kot nepomembno ali

[5] Glej Philip Kitcher, "The Division of Cognitive Labour", *Journal of Philosophy* 87 (1990), str. 5-22.

neprimerno postavko.

Če gre za vzorce raznolikih napak, ki jih nekdo hoče, za izzivalce mrtve dogme ali za zavarovanje pred tveganjem lastne napake, potemtakem ne bi smel zavrniti resnice kot nepomembne. Raje bi jo do neke mere moral smatrati kot pomanjkljivost. Ta odnos do imenovanj za delovno mesto ni povsem nepoznan in ne docela tako nečasten kot poskus zbiranja pravilno mislečih kolegov. Govori se o "zoo-oddelkih", ki poskušajo pridobiti en vzorec vsake glavne idejne šole. (Prav škoda je kandidata, ki je tako izviren, da kljubuje klasifikaciji. Vi pa bi pomislili, da je zanemarjen vzorec tisti, ki bi privolil na življenje v živalskem vrtu.) Vendar menim, da je bolj običajen odnos ta, da se resničnost kandidatovih vidikov nekako ne zdi pomemben premislek. Je to zato, ker menimo, da se prednost resnice in prednost neresnice zmeraj izključujeta? Ne, zmeraj se ne moreta izključevati, ker se naštete prednosti resničnosti zelo spreminjajo, odvisno od začetnih dogovorov oddelka.

V.

Čemu ignorirati prednost resnice? Premisleki, ki smo jih našteli, niso dovolj globoki. Menim pa, da obstaja boljša razlaga. Prednost resnice ignoriramo zato, ker na to privolimo s tihim sporazumom. Zdi se nam razumljivo, da ta sporazum in posledično naša trenutna privolitev, ki sporazum podpira, služi napredku védenja. Vendar ne bi smeli misliti tako zaradi enakih nevtralnih razlogov.[6]

Najprej poglejmo preprost dvostranski primer: materialist proti dualistu. (Predvidimo, da morda ni preveč realistično, da vsi vpleteni menijo, da so napake nasprotnikov pomembnejše kot napake njihovih narobe mislečih zaveznikov.) Kot materialist menim, da bi za napredek védenja bilo najbolje, da se univerzalno sprejme resnična filozofija: materializem. Ali vsaj skoraj univerzalno. Nekaj dobrega vidim tudi v tem, da se obdrži majhna manjšina dualistov kot zagotovilo proti tveganju neresničnosti (ali kot izzivalce ali vzorce). Huje bi bilo, če bi univerzalno ali skoraj univerzalno sprejeli dualistične neresničnosti. Druga najboljša bi bila mešanica, kot obstaja sedaj. Sporazum, ki bi od nas zahteval ignoriranje prednosti resničnosti pri imenovanju, bi zvišal možnost drugega najboljšega rezultata in znižal verjetnost tako najboljšega kot najslabšega rezultata. Če se dualisti strinjajo, lahko pogodbo, če želimo, sklenemo. Ne moremo skleniti tistega, kar bi nam mogoče ustrezalo bolj, tj. pravilo, da bodo samo dualisti ignorirali prednost resnice (tiste, ki jo dualisti smatrajo za resnico). Če je sporazum na voljo, ga lahko sklenemo ali pa ne.

Upoštevajoč vse vidike, se nam materialistom lahko zdi, da sklenitev pogodbe najbolj koristi materialistom in tako najbolje služi védenju. Kajti če odklonimo sporazum, kdo ve, kaj se lahko, dolgoročno gledano, zgodi. Ne moremo

[6] G. H. Merill, "The Model-Theoretic Argument against Realism", *Philosophy of Science* 47 (1980), str. 69-81; in Frank Jackson, "A Note on Physicalism and Heat", *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980), str. 26-34.

napovedati sreče pri glasovanju. Večine na našem oddelku, in na splošno v filozofski stroki, lahko krenejo v nepredvidljivo smer. Četudi smo tu in tam uspešni, se lahko kdo izmed nas oddalji ali spremeni mnenje ali pa se odloči, da je prednost resnice nekako pomembnejša v nekem določenem primeru. Poleg tega se ne moremo zanašati na odločilne glasove tistih kolegov, ki odlašajo z odločitvijo med materializmom in dualizmom.

Podobna so, *mutatis mutandis*, mnenja dualistov. Tudi njih lahko skrbi nezanesljivost pri glasovanju. Torej lahko menijo, da je bolje za dualizem in tako bolje za védenje, da se pridružijo ustanovitvi in podpori sporazuma. Kot glavno prednost pri sporazumu, ki bi ignoriral prednost resnice, smatrajo tisto, kar mi smatramo kot največjo ceno: da stremi k temu, da prepreči zmago materializma. In kar se njim zdi največja cena, se nam zdi glavna prednost. Če pa se ne strinjamo o tem, kaj je cena in kaj prednost, se lahko strinjamo, da prednost prekorači ceno. Ni neizogibno, da bi tako oni kot mi menili tako. (Če se jim zdi, da je zmaga dualizma takoj za vogalom, ne bodo tega mnenja.) Vendar če obe strani menita tako, kot bi razumljivo lahko, to ne bi smelo biti presenečenje. In če obe strani podpreta tihi sporazum, je to dokaz, da (na nek neeksplicitен način) imata obe strani sporazum za vreden. Menim, da je prav to tisto, kar dosežemo.

V zapletenem resničnem svetu ne obstaja samo eno sporno vprašanje, temveč jih je več, ki delijo filozofe na različne smeri. Naj bi torej pričakovali veliko mrežo prepletajočih se majhnih sporazumov, ki bi zavezovali vsako stran k ignoriranju prednosti resnice glede določenega specifičnega vprašanja? To bi bilo preveč zapleteno, da bi bilo učinkovito. Pretežko bi bilo slediti, katera stališča so pod katero zaščito katerega sporazuma in katera niso. Pojavljale bi se napake. In ker so sporazumi sprejeti na podlagi pričakovanja izmenjave, bi se napake nagibale k razparanju celotne mreže. Bolje bi deloval samo en velik, mnogostranski sporazum, ki bi ignoriral prednost resnice in v katerem bi sodelovali vsi. To bi resnično zaščitilo tiste idejne šole, ki so tako šibke, da drugim ni potrebno z njimi sklepati sporazumov.[7] Če je to cena, ki jo moramo plačati za učinkovit in stabilen dogovor, ki podaljšuje pat pozicijo in ščiti resnično stališče pred zmago nasprotnikov, lahko smatramo ceno vredno plačila. Žal pa nam preprečuje napor, s katerim bi preprečili neresnico na univerzi. V zameno pa pripomore k temu, da bi preprečili neresnici, da bi izločila resnico.

Na srečni univerzi je bil napredek védenja postavljen kot prvotni cilj. Toda če

[7] Tukaj vzporejam predlog, ki sem ga podal v "Mill and Milquetoast", *Australasian Journal of Philosophy* 67 (1989), str. 152-171, ki zadeva utilitaristični zagovor tolerance. Namesto univerze si predstavljajte družbo, namesto napredka védenja korist, namesto ignoriranja prednosti resnice toleranco nevarnih mnenj. Millov nevtralni seznam prednosti tolerance ima težo. Vendar včasih premalo za tiste, ki se najbolj bojijo grobe nekoristi nevarnih mnenj. Če utilitaristični inkvizitor meni, da izpostavljanje hereziji vodi k večnemu prekletstvu, se mu bo zdel millovski zagovor tolerance nerazvit do te mere, da meji že na lahkomiselnost. Celo on pa lahko meni, da če upoštevamo vse vidike, pogodba tolerance služi koristi, če jo vidi kot preprečitev ne samo izkoreninjenja herezije temveč tudi kot preprečitev možnega uspeha herezije. Zavoljo odrešenja in iz tega zavoljo koristi se mu lahko zdi bolje, da raje, kot tvega nezanesljive koristi vojne, odstrani tako upanje v zmago kot tveganje poraza.

podprem sporazum s poštenostjo ali s spoštovanjem do običajne pravilnosti, ali nista to zdaj od prvotnega povsem različna cilja? Da, in mogoče ta različna cilja obstajata, vendar sta izvzeta iz sporazuma. Le-ta ju ne zahteva. Podpre se lahko samo na podlagi predvidenih prednosti za napredek védenja. Kajti teh prednosti ne moremo pridobiti za zmeraj in nato prevarati naše partnerje. Kot še predobro vemo, se imenovanja nikoli ne izvršijo. Vedno obstaja tisti drugič.

Če mislimo resno z napredkom védenja in če iskreno verjamemo, da prednost resničnosti prispeva k napredku le-tega, zakaj jo potem ignoriramo? Zato ker, če se v imenu resničnosti odločimo, da je več ne ignoriramo, potem vemo, da jo bodo drugi, v imenu neresničnosti, prav tako ignorirali. Lastno popuščanje smo zamenjali za njihovo. Če se vam zdi to slaba kupčija, dobro premislite, kdo bi bil zmagovalec, če bi se ji odpovedali. Ste prepričani, da bi bilo to védenje?

Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

DAVID LEWIS O TOLERANCI

Millov utilitaristični zagovor tolerance se ravna po pravilu nevtralnosti, ki upošteva skupen spisek premislekov o posledicah, do katerih bi vodila odločitev za toleranco ali netoleranco, ki je veljaven za vse vpletene strani. Glede na ta spisek bi tako lahko podali uniformen in nedisjunktiven argument za toleranco. Lewis skuša pokazati, da takšna strategija v večini primerov ne more biti uspešna in da moramo opustiti pravilo nevtralnosti. Sam predlaga za zagovor tolerance zmes utilitarističnih in kontraktarianističnih pogledov na stanje v družbi. Njegov predlog je pogodba tolerance, ki vsem vpletenim stranem ponuja in omogoča doseganje kar največje koristi. Takšno pogodbo pravi preizkus čaka v dejanskem družbenem življenju.

Ključne besede: toleranca, utilitarizem, pravilo nevtralnosti, pogodba tolerance.

David Lewis na začetku svojega članka o toleranci in Millovem zagovoru le-te (Lewis, 2000) pravi, da smo lahko srečni, ker v večini živimo pod okriljem "institucije tolerance". Ta je na eni strani zamejena s pravno določenimi zakoni in pravicami, na drugi pa hkrati v veliki meri doživlja podporo tudi s strani našega vedênja, navad, prepričanj in razmišljanj. Zadnje pogosto ni le dopolnilo pravnim uredbam, temveč je ta skupek podpore toleranci lahko tudi nadomestilo za zakone. Prav tako merilo za toleranco ne more in ne sme biti povsem legalistično, njen pravi test je vedno življenje samo.

Lewis toleranco oziroma stopnjo tolerance pojmuje tudi glede na polje odprtih možnosti, ki se odpirajo posamezniku ali določeni skupini, da lahko zadostijo njihovim potrebam in željam. Glede tega lahko rečemo, da toleranca ni potrebna povsod, da bi bila učinkovita. Dovolj je, če odpira določeno število želenih možnosti. Tako se približa obravnavanju tolerance, ki od 17. stoletja dalje nastopa v razpravah kot pomemben element svobodne družbe, v kateri omogoča izvajanje kulturnega pluralizma, in ki se je v praksi prvič dokazala pri pomiritvi verskih sporov in vojn v Evropi v 16. in 17. stoletju. Lewis tako omeni tradicionalna problema obsega tolerance in dopustne ravni nasprotovanja toleranci, kot najzanimivejši pa se mu pokaže problem upravičenja tolerance (oziroma problem zagovora tolerance oziroma problem odločitve za toleranco), ki mu nameni osrednji del svojega članka.

Millov projekt zagovora tolerance

John Stuart Mill kot utilitarist poskuša v svojem delu *O svobodi* (Mill, 1994) podati utilitaristično zagovor tolerance oziroma argument za toleranco. Preprosteje to pomeni, da je pred Millom naloga pokazati, da koristi tolerance presegajo slabosti oziroma nekoristi, ki bi nastale z vzpostavitvijo le-te. Pri Millu toleranca nastopa kot del širšega zagovora oziroma obravnave svobode in mu predstavlja dvoje. Prvič je toleranca nujen pogoj za napredek človeštva v njegovih kulturnih vidikih. In drugič je za Milla toleranca potrebna za razvoj vsakega posameznika in njegovih sposobnosti. (Mill, 1994 in 1992)

Millovo osrednje vodilo je korist v naslednjem pomenu:

> "Zame je koristnost v vseh etičnih vprašanjih poslednji razsodnik, toda to je koristnost v najširšem pomenu besede, ki temelji na trajnih interesih človeka kot napredujočega bitja." (Mill, 1994: 45)

Če poleg vodila in poziva h koristi izpostavimo še drugo pravilo, ki ga Mill posebej omenja, je to pravilo, "da je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodo delovanja kateregakoli svojega člana, samozaščita. (...) Posameznik je družbi odgovoren le za tisti del svojega ravnanja, ki zadeva druge ljudi, medtem ko je v delu, ki zadeva zgolj njega samega, njegova neodvisnost upravičeno brezpogojna. Posameznik je edini vladar nad samim seboj, nad lastnim telesom in duhom." (Mill, 1994: 44)

Vendar to načelo vso svojo moč črpa iz prvotnega poziva h koristi. Sporna oz. zabrisana je tudi meja med tem, kaj je v bistvu zadeva vsakega posameznika in katera prepričanja in delovanja zadevajo tudi ostale člane skupnosti. Lewis pravi, da ta ločnica pri Millu ni ostra in kot primer izpostavi svobodo izražanja in objavljanja mnenj:

> "Za svobodo izražanja in objavljanja mnenj, bi se lahko zdelo, da izhaja iz drugačnega načela, saj sodi v tisti del posameznikovega delovanja, ki zadeva druge ljudi, ker pa je skoraj tako pomemben kot sama svoboda misli in ker v glavnem temelji na enakih razlogih, je praktično neločljiva od nje." (Mill, 1994: 46)

Če pustimo ob strani te probleme, se pojavi še drug, ključnejši. Pri tem zagovoru tolerance Lewis izpostavi pomen še enega pravila, ki ga sicer Mill nikoli posebej ne omenja, a ga vseeno vseskozi skuša upoštevati in na njem gradi celotno strategijo svojega argumenta za toleranco. To je pravilo nevtralnosti. To pravilo si lahko podrobneje ogledamo na primeru dveh med sabo si nasprotujočih stališč (*A* in *B*), ki se odločata med možnostma biti toleranten ali pa netoleranten do nasprotnega stališča in ga torej poskušati zatreti. Če vzamemo kar Lewisov primer, lahko stališče *A* predstavljajo "goreči verniki", temu nasprotno stališče *B* pa ateisti. Če hkrati predpostavimo, da so člani oziroma predstavniki obeh stališč utilitaristi, se lahko zagovora v prid odločitvi za toleranco lotimo na več načinov.

Prvič, postavimo se, na primer, na stran stališča *B* in se z njim strinjamo, argumentiramo da ker Boga ni, tudi ne more trpeti nobene žalitve s strani

ateistov, kar jim očitajo verniki. Posledica tega je, da nima zatrtje ateizma nobene koristi, le slabosti in svojo ceno v nepotrebnem nasilju, ki bi nastalo ob zatiranju ateizma. Toleranca je torej najboljša izbira v tej situaciji. Tak zagovor tolerance je vsekakor možen, toda povsem v nasprotju z duhom Millove misli.

Drugič, upoštevamo lahko tako predpostavke stališča *A* kot tudi *B*. Najprej pokažemo, da bo glede na stališče *A* Bog bolj užaljen zaradi nasilja, ki bo doletelo ateiste, kot pa je užaljen s samim njihovim obstojem v svetu. Glede na stališče *B* ponovimo argument iz prvega načina. Ker je toleranca najboljša izbira za vsako izmed stališč, je tudi najboljša izbira nasploh. Vendar tudi tak zagovor tolerance ni millovski.

Millovo strategijo moramo obravnavati v luči njegovega pravila nevtralnosti, ki bi ga lahko strnili takole: premise v argumentu za toleranco morajo biti skupno področje vseh vpletenih stališč (v zgornjem primeru tako vernikov kot ateistov), nanašati se morajo na nekakšen skupni seznam dobrih/pozitivnih/koristnih in slabih/negativnih/nekoristnih lastnosti in posledic, ki bi jih prinesla izbira tolerance ali netolerance; glede na to podlago moramo potem podati uniformen in nedisjunktiven argument, ki je veljaven za vsa vpletena stališča.

S tem Mill ne zanika pomena določenih dodatnih koristi ali nekoristi, ki jo izbira med toleranco in netoleranco prinaša posameznemu stališču, pravi le, da morajo skupne koristi s nevtralnega spiska vedno imeti večjo težo/moč, kakor je skupna teža slabosti. Lewis dodaja, da ne smemo pozabiti, da pravilo nevtralnosti nikakor ni ključno za utilitaristično obrambo tolerance nasploh, vendar pa Mill zahteva prav to.

Millovo preštevanje in inkvizitor

Lewis ne zavrača utilitarističnega načina razmišljanja samega po sebi, temveč le dvomi, da lahko ob upoštevanju načela nevtralnosti ubranimo toleranco. Izračun koristi in slabosti se lahko dostikrat izkaže za napačnega, v smislu, da končni seštevek koristi iz skupnega in nevtralnega seznama v primeru izbire tolerance pogosto nima prave oziroma zadostne teže, da bi prevladal.

Na tej točki razmišljanja se Lewis loti podrobnejšega pregleda točk, ki jih je potrebno upoštevati in jih je Mill uvrstil na skupen seznam. Najprej:

(1) TVEGANJE NAPAKE. Lahko se zgodi, da bi bilo utišano oziroma zatrto stališče/mnenje, ki bi bilo resnično.

(2) ZMES RESNICE IN NERESNICE. Utišano stališče, čeprav napačno, lahko vsebuje tudi dele, ki so resnični, in sicer na tak način, da ne moremo utišati neresnične, ne da bi s tem utišali tudi resnične dele.

Temu lahko dodamo še:

(3) MRTVA DOGMA (RAZLOGI). Tudi če je prevladujoče mnenje o določeni stvari resnično, ga bo večina ljudi prevzela kot predsodek, brez razumevanja in

poznavanja njegove razumske utemeljitve, če ne bomo tega v zadostni meri spodbijali in se o njem spraševali glede na mnenja, ki so mu nasprotna.

(4) MRTVA DOGMA (POMEN). Sam pomen takšnega mnenja, ki bi postalo mrtva dogma, se bo izgubil in mrtvel, tako da ne bo sposoben več porajati stvarnih in iskrenih prepričanj.[1]

K temu spisku lahko dodamo naslednja dva Millova premisleka:

(5) POMEN INDIVIDUALNOSTI. Raznolikost je vrednota, torej je vrednota tudi raznolikost napak in neresničnih mnenj, v primeru, da je ljudem dopuščena možnost razmišljanja, proučevanja in razumnega izbiranja med možnostmi.

(6) IZGRADNJA OSEBNOSTI. Večje število pretehtanih možnosti in izbir med le-temi pomaga pri gradnji samostojne osebnosti v smislu načela "vaja dela mojstra".

Lewis za slednja premisleka pravi, da predstavljata bolj primerka površne psihologije iz naslanjača kot pa primera trdnih empiričnih trditev. Prav lahko bi naša razmišljanja lahko vodila tudi v nasprotno smer. Vseeno pa vsled obravnave pomena načela nevtralnosti Millu dopusti njuno uporabo.

Lewis Millov spisek dopolni še z naslednjimi točkami:

(7) TRANSFORMACIJA. Prihodnji rodovi razmišljujočih posameznikov bi lahko napačna mnenja, ki bi jih v sedanjosti utišali, lahko uporabili oziroma preoblikovali in iz njih črpali ideje za rešitev novih problemov.

(8) PATERNALIZEM. Če si nad nekom pokroviteljski in mu ne zaupaš izziva soočenja z mnenjem, ki ga sam misliš utišati, ga s tem užališ in povzročiš škodo.

(9) VARNOSTNO NADZORNA SLUŽBA. Da bi bil pri utišanjih napačnih stališč uspešen, potrebuješ sistem informatorjev in drugih uslužbencev, ta institucija lahko po uspešno opravljenih nalogah postane orodje raznovrstne zlorabe ali pa se preoblikuje v vsesplošno koristno institucijo.

(10) GRAJSKA JEČA. Ta pomeni edini učinkoviti način za utišanje in proučevanje napačnih mnenj.

Tukaj lahko zaključimo Millov nevtralen seznam premislekov, ki naj bi jih upoštevale vse v dilemo med toleranco in netoleranco vpletene strani. V njih so zajeti tako socialni kot individualni premisleki koristi tolerance. Vendar Lewis s tem ni zadovoljen in pravi naslednje:

> "Tako ali drugače, in tudi če sprejmemo Millova psihološka predvidevanja iz naslanjača z vsemi dvomi, ki si jih zaslužijo, še vedno dobimo le nekatere tehtne koristi in slabosti tolerance. To seveda ni dovolj. Mill bo uspešen, če in samo če imajo koristi tolerance večjo težo kot njene slabosti – in to ne upoštevajoč le Millova lastna stališča, ampak tudi glede na stališča tistih, ki jih Mill skuša odtegniti od netolerantnega ravnanja.

[1] Za kratko predstavitev premislekov (1) do (4) glej Mill (1994: 81); za podrobno obravnavo le-teh pa celotno 2. poglavje (Mill, 1994: 49-82), ki ima naslov *O svobodi mišljenja in razpravljanja*.

> Slabost tolerance je, ne pozabimo, da se lahko nevarna mnenja in ravnanja razširijo." (Lewis, 2000: 167)

Torej bo Millov projekt uspešen le, če uspe prepričati vsako od vpletenih strani glede na njena lastna prepričanja in izračune, da je toleranca najboljša možna izbira.

Za podprtje in demonstracijo svoje misli o pravilu nevtralnosti si Lewis izbere figuro inkvizitorja, ki se odloča med toleriranjem in zatrtjem določene herezije. Inkvizitor je razmišljujoč kristjan, niti konzervativen niti liberalen, z iskreno skrbjo za sozemljane. Mill mora nagovoriti njega, uporabiti argumente s svojega seznama, vprašanje pa je, ali ga lahko tudi prepriča?

Inkvizitor se z Millom strinja s splošnim pozivom h koristi, prav tako sprejema vsako točko od (1) do (10) na Millovem spisku. Vseeno pa ga Mill ne prepriča, izračun mu pokaže, da je bolje izbrati zatrtje herezije kakor toleranco. Herezija je namreč nevarna, zastruplja odnos med Bogom in ljudmi, posledica je lahko večno prekletstvo in poguba, kar je vsekakor tudi pravo nasprotje razcveta človeka kot razvijajočega bitja. Hkrati je herezija nalezljiva v smislu, da so posamezniki, ki se nikoli niso srečali z njo, varnejši kakor tisti, ki so bili hereziji izpostavljeni. Inkvizitor tudi verjame, da je lahko dokaj uspešen pri zatiranju oziroma preprečitvi širjenja herezije. Sovraži nasilje, vendar vidi v razcvetu herezije več nasilja in krutosti kot v njenem zatrtju.

Posledica je, da se inkvizitor odloči za netoleranco in Mill izgubi v svojem prepričevanju. Vendar to še ne pomeni, da se poruši vsa utilitaristična misel tolerance, poruši se le pravilo nevtralnosti. Utilitarizmu je še vedno odprta ena od naslednjih poti:

- utilitarist se sploh ne spusti v debato z inkvizitorjem, obravnava ga pač kot utilitarista s preveč nevarnimi pogledi na to, kaj je korist – proti njemu in njemu podobnim se pač *organiziraš in boriš*;
- "*najprej napad, nato debata*" – z organiziranim bojem proti inkvizitorju spremeniš njegove premise oziroma njihovo težo v njegovem argumentu, tako da ga navsezadnje prepričaš, da sprejme toleranco;
- opustiš pravilo nevtralnosti in inkvizitorja poskušaš prepričati glede na njegove nazore, da ima od tolerance večjo korist kot od netolerance; sem spadajo še možnosti spremembe njegovih pogledov na teologijo, lahko ga poskušaš tudi potisniti v smer skepticizma, da se tako vzdrži nekaterih sodb, ki so posledica njegovih teoloških prepričanj.

Milquetoast

Zdi se, kot da bi na neki točki Mill res podpiral tudi skepticizem, vendar je to le videz. Mill noče zapasti v skepticizem in se potem na tak način vzdrževati sodb in delovanja. Skepticizmu in tudi dogmatizmu se najlažje izogneš tako, da postaviš svoje mnenje/prepričanje v sredo svobodne in kritične razprave in ga tako potrdiš:

> "Neomajna navada človeka, da popravlja in dopolnjuje svoje lastno mnenje, primerjajoč ga z mnenjem drugih, je – daleč od tega, da bi vzbujala dvome in omahovanje, ko to mnenje prenašamo v prakso – edina trdna podlaga za to, da se upravičeno zanesemo nanj. Potem ko smo se seznanili z vsem, kar bi nam kdo še lahko razumljivo očital, in smo zavzeli stališče do vseh kritikov – z zavestjo, da smo ugovore in težave iskali, ne pa se jim izmikali, in da nismo upihnili luči, ki bi predmet lahko osvetlila z vseh zornih kotov –, imamo pravico misliti, da je naša sodba boljša od sodbe katere koli druge osebe ali množice oseb, ki niso opravile tega procesa." (Mill, 1994: 53-54)

Mill od nas to tudi zahteva. Na ta način se izogneš tudi predpostavljanja lastne nezmotljivosti. Tudi inkvizitor iz zgornjega primera lahko vstopi v takšno razpravo, vendar ni nujno, da ga le-ta prepriča in se vseeno odloči za zatrtje herezije.

Mogoče se na prvi pogled zdi, da bi edino skeptik in apatik verjela Millovi zgodbi, ker se bi prvemu zdela nevarnost nasprotnega stališča premalo zanesljiva podlaga za določeno dejanje, drugemu pa te nevarnosti herezije sploh niso pomembne. Vendar Lewis trdi, da Mill ne uspe prepričati niti teh dveh. Edina oseba, pri kateri bi Mill s svojim zagovorom tolerance dosegel uspeh, je Caspar Milquetoast kot znan ravnodušnež in prilagodljivec iz stripov.

Milquetoast ima svoja prepričanja, vendar jih omejuje le na svoje privatno življenje. V interakciji z drugimi ljudmi se poskuša kar najbolj izogniti nestrinjanju z njimi. Prepričanja, ki bi vodila v taka nestrinjanja, označi pri sebi kot kontroverzna, ohrani jih kot mnenja, ki pa ne vplivajo na njegove odločitve o njegovem delovanju. Tako se z druge strani približa Millovem pravilu nevtralnosti. Vendar pa se pojavi problem drugačne vrste, saj Milquetoast ni kompetenten utilitarist oziroma zasledovalec koristi. Prvič, sistematično odklanja uporabo celotnega sistema njegovih prepričanj, in drugič, izogiba se kakršnemukoli pretresu mnenj v razpravi. Seveda Mill ne bi bil prav ponosen na takšnega učenca in bi zavrnil tudi takšno upravičevanje tolerance.

Pogodba tolerance

Področja, na katerih se lahko pojavijo nasprotujoča si mnenja, ki jih lahko nasprotujoče si strani druga drugi označita kot nevarna, so:

- religija,
- socialna misel, politika,
- ekologija,
- rasizem, seksizem,
- morala itd.

Povsod so na tehtnici pomembne zadeve, mogoče ne tako ekstremno zapletene kot primer inkvizitorja, pa vendar se lahko pri vsaki vprašamo, ali so koristi z nevtralnega spiska dovolj, da vpletene strani prepričamo v korist tolerance.

Lewis za problem tolerance predlaga rešitev[2], ki je hkrati utilitaristična in kontraktarianistična. Lahko se vrnemo k primeru inkvizitorja in herezije ter si zamislimo, da med obema stališčema vlada približna simetrija moči. Prva najboljša izbira za vsako izmed stališč bi bila, da zatre svojega nasprotnika, hkrati pa je od njega tolerirana. Vendar ta izbira ni na voljo, ker nanjo nasprotnik enostavno ne more pristati. Druga izbira, trdi Lewis, je obojestranska toleranca, zamišljena kot nekakšno ravnotežje, doseženo na podlagi dogovora. In šele kot tretja najboljša izbira se obema stališčema nudi spopad, ki pa je za voljo ravnotežja moči vedno veliko tveganje. Najslabša izbira je seveda nepogojena enostranska toleranca.

Lewis drugi izbiri pravi odločitev za pogodbo o toleranci. Ta se lahko doseže po formalni poti s pogajanji in dogovori. Do nje lahko vodijo tudi enostranske pobude in povabila, ali pa lahko stanje v svetu počasi in postopoma zdrsi v takšen položaj. Vprašamo se lahko, če bi k takšni pogodbi sodila še posebna zagotovila zaupanja in časti, da se bo spoštovala. Vendar bi bilo to, da bi na takšne dodatke pristali utilitaristi, neupravičena zahteva ali pričakovanje, saj le-ti sledijo koristi in ne idejam abstraktne pravice. Vendar je za pogodbo dovolj korist sama, saj jo lahko vzdržuje preko premisleka, da je bolje ostati zavezan pogodbi, kot pa tvegati tudi netoleranco drugih do tebe.

Seveda je s tem Lewis samo nakazal pot utilitarističnega zagovora tolerance. Za zdaj ga je omejil le na primere, kjer je vzpostavljena simetrija moči med vpletenimi stališči. Samo takrat ta stališča vodijo razlogi za toleranco, ki izhajajo iz nevarnosti spopada in koristi, ki jo lahko dosežemo v primeru toleriranja nasprotnika. Čeprav utilitarističen, je takšen zagovor nemillovski, ker se ne ravna po pravilu nevtralnosti. Upoštevan ni nikakršen skupen seznam koristi in slabosti, pač pa je vsaki strani posebej ponujena najboljša izbira. Seveda tudi določeni premisleki, ki jih je Mill uvrstil na svoj seznam, še vedno nosijo svojo in

[2] Podobno zgodbo Lewis pove tudi v svojem članku o akademskih imenovanjih in načinu, kako naj bi potekala. Tudi tukaj je najboljša dosegljiva izbira za vse strani neke vrste "toleranca" oziroma bolje nepoštevanje dejstva o resničnosti/koristi ali neresničnosti/nevarnosti stališč posameznih kandidatov, ki se potegujejo za mesto na oddelku za filozofijo, o spornih vprašanjih. (Lewis, 2002: 76-85)

upoštevanja vredno težo. Lewisu ostaja naloga, da takšno pogodbo o toleranci prenese tudi na primere, v katerih simetrija moči med stališči ni vzpostavljena.

Za zgoraj omenjeno nalogo Lewis poda naslednja dejstva oz. pravila, ki naj bi izhajala iz našega dejanskega življenja in delovanja v družbi, ki se je s pogodbo tolerance zavezala takšni "instituciji tolerance", o kateri je bilo govora na začetku. Gre za spisek, ki je podoben Millovemu oziroma ga dopolnjuje, pa vendar izhaja iz drugačnih izhodišč:

(a) VESELA TOLERANCA. V vsakdanjem življenju lahko toleriramo mnenja, ki se nam zdijo nevarna, pa vendar to še nikakor ne pomeni, da moramo biti zaradi tega veseli in zadovoljni ali da so nam takšna mnenja všeč. Pa vendar se to dogaja do določene meje.

(b) NERAZUMNA TOLERANCA. V življenju pogostokrat takoj izberemo toleranco, ne da bi prej pomislili in preučili možnosti o koristih, ki bi jih naj prinašalo netolerantno ravnanje.

(c) TOLERIRANJE ŠIBKIH. Nagnjeni smo k temu, da v večini primerov toleriramo najšibkejše in jih uvrščamo pod vrednoto raznovrstnosti in pestrosti.

(d) TOLERIRANJE NETOLERANTNIH. Zdi se nesmiselno, da bi se s pogodbo tolerance zavezali tudi nekomu, ki javno razglaša in udejstvuje netoleranco do nas in drugih. Pa vendar se to pogosto dogaja in večina ljudi, ki se zavzema za toleranco, misli, da je tako tudi prav.

(e) TOLERIRANJE POSEBEJ NEVARNIH. V dejanskem življenju pogosto ne upoštevamo razlik med različno nevarnimi stališči in toleriramo tudi najnevarnejša.

Vsi ti premisleki, ki jih Lewis navaja, govore v prid pogodbi o toleranci, čeprav so delno posledica neutilitarnega razmišljanja. Vendar tudi v primeru, da jih pustimo ob strani, še vedno lahko prepričamo čiste utilitariste h koristi pogodbe. V družbi, kot jo poznamo, se prepleta mnogo različnih stališč in mnenj, ki se razlikujejo po svoji moči, položaju, resničnosti in možnosti razvoja. Hkrati s temi se spreminjajo tudi vse okoliščine, ki lahko kakorkoli vplivajo na ta stališča. Vzporedno s tem se lahko pojavljajo mreže medsebojnih pogodb in dogovorov o toleranci, ki znova prerazporedijo razmerja moči. Težava je tudi v tem, da bo za vsako od posameznih frakcij težko slediti vsem zvezam in pogodbam, v katere je vstopila, in tudi drugim, ki so pomembne za njeno odločanje. Lahko pa se zgodi, da se vsi zavežejo k samo eni splošnejši pogodbi, ki bi predpisovala vsesplošno toleranco. Tukaj bi si morali prizadevati tudi za čim manj izjem (šibki, posebej nevarni, netolerantni ...). Koliko teh je še dopustnih, ne moremo določiti vnaprej, ampak mora to pokazati in prinesti izkušnja:

> "Enostavna, skoraj brez izjem in dobro utečena pogodba tolerance lahko sčasoma postane ne samo ovira določeni vrsti ravnanja, temveč duh dobe in družbe same. Če se na koncu vedno odločaš tako, da se slabosti in koristi podrejajo določilom in duhu pogodbe, zakaj bi sploh še mislil na slabosti, ki jih povzroča toleriranje nevarnih mnenj. Na koncu boš toleranten že iz navade, ponosno, veselo in brez misli o slabostih takšnega

> početja. Ravnal se boš, kakor bi bila nevtralna zgodba tudi vsa zgodba o slabostih in koristih. Karkoli si že misliš o škodi, ki jo povzročajo mnenja drugih, boš postavil v oklepaj. Še vedno boš lahko mislil, v določeni sferi svojih razmišljanj, da so določena mnenja napačna in nevarna. Toda če bo pogodba tolerance postala tvoja druga narava, boš težko pojasnil, zakaj naj bi bilo to tudi zadosten razlog za njihovo zatrtje." (Lewis, 2000: 185)

Postavljanje v oklepaj se torej tukaj ravna po utilitarnih razlogih. Zaključimo lahko, da torej velik del utilitarne zgodbe o toleranci in njenem upravičenju ne temelji na pravilu nevtralizma. In da pogodba tolerance zagotavlja največjo korist za vse vpletene strani.

vojko.strahovnikŽkiss.uni-lj.si

DAVID LEWIS ON TOLERANCE

Mill's utilitarian defense of tolerance obeys the rule of neutralism which is build upon a common list of considerations about costs and benefits succeeding the decision for or against tolerance and is valid for all sides involved. Such list is a base for a uniform and non-disjunctive argument for tolerance. In his paper Lewis tries to show that such strategy in most cases can not be succesfull and that we must abandon the use of the rule of neutralism. He himself suggests a mixture of utilitarian and contractarian views on society for the defence of tolerance. His proposal is a treaty of toleration which provides for all sides involved in a certain dispute, achieving as much utility as possible. Such a treaty must also pass the test in the actual social life.

Keywords: tolerance, utilitarianism, rule of neutralism, treaty of toleration.

Literatura:

Lewis, D. (2000). "Mill and Milquetoast". V *Papers in ethics and social philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 159-186.

Lewis, D. (2002). "Akademska imenovanja: čemu ignorirati prednost resničnega stališča?". *Analiza*, 1-2, str. 76-85.

Mill, J. S. (1994). *O svobodi*. Ljubljana: Krtina.

Mill, J. S. (1960). "On Liberty". V *On Liberty / Representative Government / The Subjection of Women*, London: Oxford University Press.

Mill, J. S. (1992). *Utilitarianism*. London: Campbell.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

LEWISOVA TEORIJA PROTIDEJSTVENIKOV[1]

Protidejstvenik "Če bi bilo res, da *A*, potem bi bilo res, da *B*" je irealni pogojnik v pogojnem naklonu, ki ima pomembno vlogo v analizah filozofsko zanimivih pojmov. David Lewis je (skupaj z R. Stalnakerjem) avtor pojasnila protidejstvenikov v modelu možnih svetov. Lewis pojasni protidejstvenik kot strogi pogojnik, pri katerem se njegova strogost spreminja. Teorija uspešno pojasni semantične intuicije o veljavnosti in neveljavnosti sklepanj, v katerih nastopajo protidejstveniki. Toda v pojasnilu nastopa pojem "podobnosti", ki ga Lewis sprva ni pojasnjeval, ampak se je zanašal na njegovo intuitivno razumevanje. Kritiki dokazujejo, da intuitivna globalna podobnost med svetovi ni ne zadostni ne nujni pogoj za resnico protidejstvenikov. S kritikami se strinjam, vendar menim, da vrednost semantičnega pojasnila s tem ni ogrožena.

Ključne besede: teorija protidejstvenikov, David Lewis, semantika možnih svetov, logika pogojnikov, podobnost.

> "Orr je bil nor in bi ga bilo mogoče zapisati za nesposobnega. Nič drugega mu ne bi bilo treba, kakor da prosi za to. Toda brž ko bi to storil, ne bi bil več nor in bi moral znova v akcijo. Orr bi bil nor, če bi še letel, in normalen, če bi se tega branil, toda brž ko je normalen, mora še leteti. Če še leti, je nor in mu v resnici ne bi bilo treba leteti: toda če noče leteti, je normalen in mora leteti."
>
> – Joseph Heller, Kavelj 22

I.

V razmišljanju o tem, kaj bi se zgodilo, če bi nesrečni pilot Orr zaprosil za razrešitev vojaških dolžnosti, se nam zvrti v glavi. Razlog za to je preplet pogojnikov, ki nas vodijo od ene nemogoče posledice do druge in nazaj. Pričujoča razprava je posvečena Lewisovi teoriji protidejstvenikov, pogojnikov, ki se začno z "če bi bilo resnično to, kar dejansko ni ..." in s tem poskus, da bi se

[1] V članku nastopajo predelani deli drugega in petega poglavja doktorske disertacije (Šuster, 1995), ki je nastala s podporo Ministrstva za znanost republike Slovenije.

s pomočjo logičnega in filozofskega pojasnila znašli v mreži pogojnikov in odvisnosti, v katero smo ujeti.

Protidejstveni pogojniki imajo pomembno vlogo v filozofskih analizah in pojasnilih. Logične in semantične lastnosti razreda pogojnih stavkov v naravnem jeziku so predmet preučevanja od Megarikov dalje. V članku bom predstavil sodobno semantično teorijo protidejstvenikov v modelu možnih svetov, ki jo je razvil David Lewis. Osredotočil se bom na semantično pojasnilo klasičnih sklepanj: hipotetični silogizem, kontrapozicija in okrepitev antecedensa. V Lewisovem pojasnilu neveljavnosti teh sklepanj nastopa pojem "podobnosti" med možnimi svetovi, ki ga Lewis sprva ni pojasnjeval, ampak se je zanašal na njegovo intuitivno razumevanje. Zato bom na koncu navedel nekaj kritik, po katerih intuitivna globalna podobnost med svetovi ni ne zadostni ne nujni pogoj za resnico protidejstvenikov. S kritikami se strinjam, vendar menim, da vrednost elegantnega semantičnega modela s tem ni ogrožena.

Najprej nekaj o pogojnikih. Stavek "Če *A*, potem *B*" je pogojni odvisnik, slovnica večine evropskih jezikov pa loči povedni in pogojni naklon (indikativ in konjunktiv). Zato se je uveljavila ločitev med pogojnikom v povednem naklonu in pogojnikom v pogojnem (veznem, želelnem) naklonu (lat. "modus subjunctivus"). V večini filozofskih razprav iz angleškega govornega področja je predmet obravnav "subjunctive conditional", pogojnik v veznem naklonu. Pogojni naklon podaja dejanje glede na možnost in pogoje njegove uresničitve, zato je primeren za izraz sodb o hipotetičnem, zgolj možnem (pa tudi želenem, zaukazanem, priporočenem ...), ki so pogosto predmet filozofskih raziskav. Protidejstvenik "Če bi bilo res, da *A*, potem bi bilo res, da *B*" (uporabljal bom oznako "*A* > *B*") je irealni pogojnik v pogojnem naklonu, saj ta konstrukcija nakazuje, da je antecedens dejansko napačen (zato PROTIdejstvenik). V slovenščini irealni pogojnik še najbolj natančno označimo s pomočjo besedice *ko*, ki zaznamuje nerealni pogoj, da se dejanje glavnega stavka ne more več uresničiti. "Ko bi prižgal vžigalico, bi ta zagorela" nas opozarja na nerealnost situacije, resničnost ali napačnost te zveze je (za slovničarja) neodvisna od dejstev.

Protidejstveniki imajo pomembno vlogo v filozofskih analizah in pojasnilih. Naj navedem nekaj tipičnih primerov takšnih analiz:

> "*Vzrok* lahko definiramo kot *predmet, ki mu sledi drugi, pri čemer vsem predmetom, ki so podobni prvemu, slede predmeti, podobni drugemu.* Ali z drugimi besedami, *če ne bi bilo prvega predmeta, ne bi bilo niti drugega*." (Hume, 1974: 119)
>
> Posplošitev "Vsi *F* so *G*" je pravi *zakon narave* in ne le univerzalna slučajna resnica, kadar iz nje sledi pogojnik "Če bi ta *a* bil *F*, tedaj bi *a* bil *G*."
>
> Oseba *x* ravna *svobodno*, kadar bi, če bi se tako odločila, lahko ravnala drugače, kot je.
>
> Propozicija *p* je *resnična* pomeni, da če bi obstajala Idealna Racionalna

Znanstvena Skupnost, bi ta sprejela propozicijo, da *p*.

Trditev, da ima predmet *a* (kocka sladkorja) neko *dispozicijsko* lastnost *F* (recimo topljivost) pomeni, da če bi *a* bil v okoliščinah *X* (v vodi), tedaj bi imel lastnost *G* (bi se raztopil).

Stavek v fikciji, recimo "Sherlock Holmes je detektiv", pomeni, da bi v primeru, če bi bile zgodbe Conana Doyla resnične, Sherlock Holmes zares bil detektiv.

Rešitve pomembnih filozofskih vprašanj – problem svobodne volje, status zakonov narave, pojasnilo pojma vzroka, narava dispozicijskih lastnosti, vprašanja ontologije in metafizike temelje na razmisleku o tem, kaj bi bilo res v neki nedejanski situaciji. Protidejstveniki nastopajo v teh pojasnilih, ker z njimi izražamo določene vzorce odvisnosti – vzročne, nomološke, razlagalne, mereološke ... Protidejstvena konstrukcija s tem, da označi hipotetično obnašanje predmetov ali uporabo pojmov ob izpolnitvi nekega hipotetičnega pogoja, zrcali tiste odvisnosti, ki jih želimo v analizi poudariti kot osnovno značilnost analiziranega pojma.

II.

Razcvet modalne semantike v 60-ih letih 20. stoletja je Davida Lewisa in Roberta Stalnakerja vodil do zamisli o pojasnilu protidejstvenikov v modelu možnih svetov. V semantiki možnih svetov je nujna resničnost propozicije razložena kot resnica te propozicije v vseh možnih svetovih. Stavek "$\Box A$" ("Nujno je res, da A") je tedaj resničen na svetu *i*, če in samo če je *A* resničen na vseh svetovih, ki so dostopni (možni) glede na izhodiščni svet *i*. Strogi pogojnik "$\Box(A \supset B)$"[2] pa je resničen na *i*, če in samo če je *B* resničen na vseh *A*-svetovih, ki so dostopni (možni) glede na svet *i* ("*A*-svet" je oznaka za možni svet, na katerem je *A* resnično).

Prva ideja v semantičnem modeliranju protidejstvenikov je kar ta, da protidejstvenik beremo kot neke vrste strogi pogojnik. Katera nujnost pa nastopa pri protidejstvenikih? Najbolj odmevna zamisel je bila, da je nujnost protidejstvenika resnica ustreznega materialnega pogojnika na vseh svetovih, ki so kar najmanj različni od sveta *i*, razlika je le v tem, da je na njih resničen dejansko napačni antecedens. Relaciji dostopnosti tedaj ustreza *podobnost* med svetovi, protidejstvenik pa je resničen, če je konsekvens resničen na vseh svetovih, ki so najmanj različni od dejanskega sveta (najbolj podobni dejanskemu svetu). Recimo, v drami B. Shawa junakinja pravi:

Če ti ne bi bilo ime Ernest, te ne bi ljubila.

Kdaj je to res? Vzemimo možne svetove, ki se od dejanskega sveta razlikujejo samo v tem, da na njem našemu Ernestu ni ime Ernest (ampak, recimo, Edvard, Henrik, Harald ...). Če junakinja na vsakem od teh svetov v tega moža ni

[2] "$A \supset B$" je oznaka za materialno implikacijo.

zaljubljena, potem je navedeni protidejstvenik resničen. Kaj pomeni reči, da je nek svet minimalno različen od dejanskega sveta? Za začetek zadošča, da se opremo na intuitivno razumevanje minimalne razlike, ki temelji na pojmu podobnosti in bližine dejanskemu svetu. Svet, na katerem je možu ime Huang Chi, je tako intuitivno bolj različen od dejanskega sveta kot pa svet, v katerem je junaku ime Edvard.

Naj bo torej "[]*A*" splošna oznaka za "podobnostno" nujnost – propozicija "[]*A*" trdi, da je *A* resničen na vseh svetovih, ki so najbolj *podobni* dejanskemu svetu. "*i* R *j*" pa beremo kot: "svet *j* je najbolj podoben (blizu) svetu *i*". Pogoj za resnico protidejstvenika se potem glasi:

(SP) $A > B$ je resnično, če in samo če je $[](A \supset B)$ resnično na svetu *i*, torej kadar je *B* resnično na vseh *A*-svetovih, ki so v relaciji R s svetom *i*.

Protidejstvenik kot "podobnostno" striktni pogojnik je po (SP) resničen na *i*, če in samo če je ustrezni materialni pogojnik resničen na vseh svetovih, ki so v relaciji R ("najbolj podobni") s svetom *i*. Gre za strogost glede na operator "[]", ki jo v kriteriju (SP) izraža besedica VSI (resnica na vseh svetovih določene vrste).

Toda takoj ko imamo v modalni logiki strogost, so veljavna naslednja sklepanja:

(MON) Iz $A \vdash B$ sledi $A, C \vdash B$

(NEC) Če velja $\vdash A$ / $\vdash B$, tedaj velja tudi $[]A$ / $[]B$

(OA) Iz $[](A \supset B)$ sledi $[]((A \,\&\, C) \supset B)$

Za logiko protidejstvenikov je odločilna okrepitev antecedensa (OA), ki sledi iz (MON) in (NEC) tudi v najšibkejši modalni logiki, ki temelji na "[]". (OA) pa v logiki protidejstvenikov ni mogoče sprejeti. Vzemimo:

(1) Če bi uprasnil vžigalico, bi ta zagorela.

(2) Če bi uprasnil vžigalico in jo namočil v mleko, bi ta zagorela.

Po teoriji strogega pogojnika bi morala biti (1) in (2) resnična, toda drugi pogojnik je intuitivno napačen. Problem je v spreminjanju strogosti kriterija podobnosti. Če postavimo strogo merilo glede na antecedens (1) (v najbolj podobnih svetovih ne namakam vžigalice), tedaj je resnično (1), vendar tudi (2), saj je ob tem kriteriju antecedens NAPAČEN na vseh zelo podobnih svetovih, materialni pogojnik pa zaradi neresničnega antecedensa resničen. Če kriterij podobnosti omilimo (podobni svetovi obsegajo tudi svetove, v katerih vžigalico namakam), potem je (2) sicer napačno, vendar tudi (1), saj ni več res, da na vseh podobnih svetovih uprasnjena vžigalica zagori. Problem sklepanja (OA) je, da če je *B* resnično na vsakem *A*-svetu, ki je v relaciji R z *i*, tedaj je *B* resnično tudi na vsakem (*A* & *C*)-svetu, ki je v relaciji R z *i*!

Najbolj znano pojasnilo protidejstvenikov, ki ohranja idejo nujnosti, toda ovrže sklepanje (OA), je razvil David Lewis. V Lewisovi prvi formulaciji je nujnost označena kot sfera svetov S_i okoli sveta *i*, v kateri so vsi dostopni svetovi, torej svetovi, ki so možni glede na svet *i*. Stavek "$\Box A$" je tedaj resničen na svetu *i*, če

in samo če je A resničen v celotni sferi S_i. Strogi pogojnik "$\Box(A \supset B)$" pa je resničen na *i*, če in samo če je materialni pogojnik "$(A \supset B)$" resničen v celotni sferi S_i, torej je *B* resničen na vseh *A*-svetovih v sferi S_i. Za različne relacije dostopnosti dobimo različne vrste nujnosti – logični nujnosti ustreza množica vseh logično možnih svetov, fizikalni nujnosti množica vseh svetov, kjer veljajo zakoni sveta *i* (Lewis, 1973: 7).

Protidejstvenik definira *podobnostna* nujnost – v sferi S_i so vsi svetovi, ki so do določene fiksne mere podobni svetu *i*. Problem protidejstvenikov pa je, da lahko najdemo naslednja resnična zaporedja:

$A > B$

$(A \,\&\, A') > \neg B$

$(A \,\&\, A' \,\&\, A'') > B$

...

Recimo (primer navaja Bennett, 1974: 384):

(1) Če bi jaz hodil po zaledenelem jezeru (*A*), bi ostal led čvrst (*B*).

(2) Če bi jaz in ti hodila po zaledenelem jezeru ($A \,\&\, A'$), bi se led vdrl ($\neg B$).

(3) Če bi jaz in ti hodila bosa po zaledenelem jezeru ($A \,\&\, A' \,\&\, A''$), bi ostal led čvrst (*B*).

Ko bi bil protidejstvenik strogi podobnostni pogojnik, potem bi bil konsekvens *B* resničen na vseh "podobnostno" dostopnih *A*-svetovih. Ker pa so vsi protidejstveniki v zaporedju resnični, torej hkrati prvi in drugi, ne more biti dejanskemu svetu dostopen noben ($A \,\&\, A'$)-svet: če bi bil, bi bilo na njem hkrati resnično *B* in $\neg B$, torej bi bil tak svet nemogoč. Če je prvi protidejstvenik (1) resničen, potem je v modelu strogih pogojnikov tudi drugi (2) trivialno resničen, saj je po večini teorij protidejstvenik, katerega antecedens je resničen na nemogočem svetu, trivialno resničen. Zato je resničen vsak protidejstvenik s tem antecedensom, torej denimo tudi:

> Če bi jaz in ti hodila po zaledenelem jezeru ($A \,\&\, A'$), potem bi ostal led čvrst (*B*).

Rešitev iz zagate je v ideji, da nas vsak nov antecedens v zaporedju (A; $A \,\&\, A'$; $A \,\&\, A' \,\&\, A''$...) "napoti" v območje svetov, ki so bolj oddaljeni (manj podobni) od dejanskega sveta. Razvrstitev po podobnosti razvršča svetove v sistem sfer okoli sveta *i*. Protidejstvenik je v tem modelu spremenljivi, "podobnostno" strogi pogojnik, kjer je ustrezna sfera S_i množica vseh svetov, ki so vsaj do neke fiksne stopnje podobni svetu *i*. V semantiki zadošča primerjalni pojem podobnosti: če je svet *j* bližji svetu *i* kot *k*, potem je bližje središču (svetu *i*). Možni svetovi, ki so v enaki meri podobni *i*, tvorijo neko podsfero okoli sveta *i*. Sfera okoli sveta *i* je množica svetov S_i, tako da je vsak element v S_i dostopen svetu *i* in bolj podoben svetu *i* kot vsak neelement te sfere.

Vsakemu svetu *i* pripišemo sistem sfer podobnosti $\$_i$, množico množic možnih svetov $\{S_1^i, S_2^i ...\}$. Vsaka sfera S_i^k vsebuje svetove, ki so podobni *i* do določene mere, mera podobnosti pa se spreminja. Manjša ko je sfera okoli sveta *i*, bolj podoben mora biti svet svetu *i*, če naj sodi v to sfero. Če je *j* bližje *i* kot pa *k*, potem vsaj ena sfera okoli *i* vsebuje *j*, ne pa *k*. Celotna množica svetov, ki so kakorkoli podobni svetu *i*, pa je strukturirana v vgnezdeni sistem sfer – za vsaki dve sferi velja, da ena popolnoma vsebuje drugo. Če svet *j* sodi v sfero S_i, potem sodi tudi v vsako večjo sfero, ki vsebuje sfero S_i.

Vzemimo spet začetni primer:

(1) Če bi uprasnil vžigalico (*A*), bi ta zagorela (*B*).

(2) Če bi uprasnil vžigalico in jo namočil v mleko (*A* & *C*), bi ta zagorela (*B*).

Po logični diagnozi je v primeru (1) v sferi S^1 okoli sveta *i* vsak *A*-svet tudi *B*-svet, torej je resnično $A > B$. Toda sfera S^1 je neprimerna za protidejstvenik (2), saj želimo reči, da znotraj neke sfere podobnosti noben (*A* & *C*)-svet *ni B*-svet. Torej drugemu protidejstveniku pripišemo drugačno (širšo) sfero podobnosti S^2, v kateri bo veljalo, da na nobenem (*A* & *C*)-svetu ni resnično, da *B*. Ker pa bi morebitni dodatni pogoj *D* lahko spremenil oceno resnice protidejstvenika, v tem primeru spet razširimo sfero podobnosti in zatrdimo, da so vsi (*A* & *C* & *D*)-svetovi znotraj sfere S^3 tudi *B*-svetovi. Strogi podobnostni pogojnik zahteva, da izberemo in *fiksiramo* eno samo sfero dostopnosti – pri tem pa je bila S^1 izbrana za prvi antecedens, S^2 za drugi, S^3 za tretji ... Za protidejstvenik kot spremenljivo strogi pogojnik pa ni potrebno izbirati, saj obstajajo različne sfere, v katerih so resnični različni pogojniki. *Spremenljivost* je logikova rešitev, kako najti pogojnik med "A ⊃ B" in "□(A ⊃ B)", ki bo ustrezal logičnim lastnostim protidejstvenikov.

Strogemu pogojniku ustreza ena sama sfera možnih svetov, protidejstveniku pa sistem sfer, definiranih z relacijo podobnosti. Strukturo sistema sfer natančneje označimo z operacijami iz teorije množic, osnovno idejo pa izrazijo naslednje definicije (Lewis, 1973: 20):

> □*A* je resnično na *i*, če in samo če je *A* resničen na vsakem svetu v *vsaki* sferi S v $\$_i$.
>
> □(*A* ⊃ *B*) je resnično na *i*, če in samo če je *B* resničen na vsakem *A*-svetu v vsaki sferi S v $\$_i$.
>
> $A > B$[3] je resničen na *i*, glede na sistem sfer $\$_i$, če in samo če:
> (i) nobenega *A*-sveta ni v nobeni sferi S v S_i
> ali
> (ii) neka sfera S v S_i vsebuje vsaj en *A*-svet in *A* ⊃ *B* je resnično na vsakem svetu v S.

V primeru (i) gre za antecedens, ki ni resničen na nobenem svetu, ki je možen (dostopen) glede na *i*, protidejstvenik je tedaj trivialno resničen. Kadar pa je

[3] Lewis za protidejstvenik sicer uporablja oznako "*A* □→ *B*".

antecedens možno resničen, tedaj je protidejstvenik resničen, če in samo če je v neki *A*-dopustni sferi (*A*-dopustna sfera vsebuje nek *A*-svet) *B* resničen na vseh *A*-svetovih. V tem modelu je $A > B$ lahko resnično na *i*, čeprav obstajajo tudi (A & $\neg B$)-svetovi, kolikor so ti "bolj oddaljeni" od *i*, v neki sferi v sistemu $\$_i$, ki zaobsega svetove, ki so manj podobni *i* kot pa (A & B)-svetovi.

Zgodovinsko gledano je osnovne ideje pojasnila protidejstvenikov s pomočjo možnih svetov prvi razvil Robert Stalnaker. Koristno bo, če Lewisovo in Stalnakerjevo teorijo postavim v širši okvir teorij o pogojniku:

	POGOJNIK	**SPREMENLJIVOST**	**STROGOST**
(1)	$A \supset B$ (Filon, Russell)	–	–
(2)	$A > B$ (Stalnaker)	+	–
(3)	$\Box(A \supset B)$ (C. I. Lewis)	–	+
(4)	$A \Box\!\!\rightarrow B$ (D. Lewis)	+	+

Nespremenljivi nestrogi pogojnik (1) je klasični Filonov materialni pogojnik. "$A \supset B$" izraža neko posebno, fiksno propozicijo, ki je resnična ali napačna glede na dejstva v eni sami (dejanski) situaciji. Kot je znano, je C. I. Lewis (3) razumel pogojnik strožje – kot strogo implikacijo. Za ugotavljanje njene resnice v semantiki možnih svetov preverjamo resnico materialnega pogojnika v mnoštvu situacij, ki pa je fiksirano, kot bi danes rekli, samo glede na tip nujnosti.

Med obema "stabilnima" pogojnikoma stoji spremenljivi pogojnik, pri čemer pa imamo spet dve možnosti. Pogojnik je variabilni materialni pogojnik (2) ali pa variabilni strogi pogojnik (4). Robert Stalnaker zagovarja prvo možnost kot splošno teorijo pogojnikov, tako tistih v povednem kot tistih v veznem naklonu. David Lewis zagovarja teorijo o protidejstveniku kot variabilno striktnem pogojniku. Razlika med Stalnakerjem in D. Lewisom pa je mnogo manjša kot, recimo, razlika med Russellom in C. S. Lewisom. Teorija o variabilno materialnem pogojniku je namreč posebni primer teorije variabilne strogega pogojnika.

Variabilnost pogojnika $A > B$ pomeni, da se v semantični oceni protidejstvenikov spreminja izbor *A*-sveta; strogost pomeni, da ne gre samo za en *A*-svet, ampak za *VSE* svetove, ki izpolnijo določen kriterij. Lewis in Stalnaker se strinjata, da je izbor variabilen, toda za Lewisa antecedens izbere, kadar kaj izbere, *vse* svetove določene vrste, za Stalnakerja pa vedno le enega. Zato ima Stalnakerjeva definicija obliko:

> $A > B$ je resnično na svetu *i*, če in samo če je *B* resničen na najbližjem dostopnem *A*-svetu glede na svet *i*, kadar tak svet obstaja.

Če se izognemo finesam, potem lahko standardno pojasnilo protidejstvenikov v modelu možnih svetov zapišemo kot:

> Protidejstvenik $A > B$ je resničen na svetu *i*, če in samo če je *B* resničen na vseh *A*-svetovih, ki so najbolj podobni svetu *i*.

III.

Posebnost protidejstvenikov je intuitivna neveljavnost nekaterih klasičnih vzorcev, ki običajno določajo pogojnike: hipotetični silogizem (HS), kontrapozicija (KP) in okrepitev antecedensa (OA).

(HS) $A > B, B > C / A > C$

(KP) $A > B / \neg B > \neg A$

(OA) $A > B / (A \,\&\, C) > B$

Vzemimo (HS), ki skupaj s sklepanji *modus ponens*, *modus tollens* in (KP) tvori klasično logiko pogojnikov. Gre za samoevidenten vzorec sklepanja, ki ne potrebuje upravičevanja, saj gre za načelo, ki ga predpostavlja vsak postopek racionalnega upravičevanja sklepanj. Toda vzemimo naslednji sklepanji:

(Am) Če bi živel na Aljaski, bi živel v ZDA.

Če bi živel v ZDA, bi živel v New Yorku. (Ker so mi tam ponudili zaposlitev, tam so moji sorodniki ...)

Če bi živel na Aljaski, bi živel v New Yorku.

(K) Če bi se temperatura v sosednji sobi dvignila za dve stopinji Celzija, bi kanarček v kuhinji še vedno prepeval.

Če bi prišlo v kuhinji do eksplozije plina, bi se temperatura v sosednji sobi dvignila za dve stopinji Celzija.

Če bi prišlo v kuhinji do eksplozije plina, bi kanarček v kuhinji še vedno prepeval.

Sklepanji imata obliko: $B > C$ in $A > B$, torej $A > C$. Če so premise resnične, potem v klasični logiki pogojnikov oblika teh sklepanj zagotavlja resnico sklepa. Toda če so v navedenih primerih premise resnične, tedaj protidejstveni sklep ni resničen! Če bi živel na Aljaski, seveda ne bi živel v New Yorku. In če bi prišlo v kuhinji do eksplozije plina, je kanarček zelo verjetno ne bi preživel.

Proti kontrapoziciji govorita naslednja protiprimera:

> Če bi imel več kot dva otroka, ne bi imel več kot deset otrok. Torej, če bi imel več kot deset otrok, ne bi imel več kot dva otroka.
>
> Moj pes je mešanec – oče in mati psa sta mešanca. Če bi oče tega psa bil čistokrven, bi bil pes še vedno mešanec. Torej, če bi bil pes čistokrven, bi bil njegov oče mešanec. (Stalnaker, 1987: 124)

Protidejstvena sklepanja (OA), (HS) in (KP) so sistematično povezana. Pravzaprav lahko vsak protidejstveni protiprimer za (HS) preoblikujemo v protiprimer sklepanju (OA). Recimo, da je res:

> Če Janez ne bi bil izločen na natečaju za zaposlitev, Jože ne bi dobil te zaposlitve.

Kajti Janez je bil resen protikandidat in če ne bi bil izločen, bi on dobil zaposlitev. Res je tudi:

Če bi Janez umrl, ne bi bil izločen na natečaju za zaposlitev.

Mrtvega človeka seveda ni mogoče izločiti iz natečaja. Po (HS) bi potem sledilo:

Če bi Janez umrl, Jože ne bi dobil te zaposlitve.

Sklep pa ni resničen, saj bi Jože še vedno lahko dobil zaposlitev, tudi če Janez zaradi smrti ne bi sodeloval na natečaju.

Iz

Če Janez ne bi bil izločen na natečaju za zaposlitev, Jože ne bi dobil te zaposlitve.

bi po (OA) sledila neresnična propozicija:

Če bi Janez umrl in ne bi bil izločen na natečaju za zaposlitev, Jože ne bi dobil te zaposlitve.

Tudi sklepanji (KP) in (HS) sta med seboj povezani. Primer, ko ne velja (KP), lahko preoblikujemo v protiprimer za (HS). Recimo, da je na pošteni loteriji en glavni in več manjših dobitkov. Potem sprejmemo:

Če bi že zadel na loteriji, potem ne bi zadel glavnega dobitka. ($A > \neg B$)

Po (KP) pa sledi neresnica:

Če bi zadel glavni dobitek, tedaj ne bi zadel na loteriji. ($B > \neg A$)

V tem primeru seveda sprejmemo:

Če bi zadel glavni dobitek, tedaj bi zadel na loteriji. ($B > A$)

Iz obeh protidejstvenikov, ki ju sprejemamo kot resnična, $B > A$ in $A > \neg B$, sledi po (HS) sklep, ki je očitno neresničen:

Če bi zadel glavni dobitek, potem ne bi zadel glavnega dobitka. ($B > \neg B$)

Ko bi bil protidejstvenik materialni pogojnik, bi iz sklepa oblike $B > \neg B$ izpeljali, da ne bom zadel glavnega dobitka. Ko bi bil protidejstvenik strogi pogojnik, bi iz tega izpeljali, da nujno ne bom zadel glavnega dobitka. Oba sklepa se zdita problematična – prvi, ker protidejstvenik ni materialni pogojnik, in drugi, ker ni nujno, da ne zadenem glavnega dobitka!

Kot kažejo zgornji primeri, so sklepanja med seboj v sistematični zvezi. Iz veljavnosti (HS) sledi tudi veljavnost (OA):

(1) $A > B$ / hipoteza

(2) $(A \,\&\, C) > A$ / tavtologija klasične logike, ki jo lahko vedno vpeljem v dokaz

(3) $(A \,\&\, C) > B$ / iz 2 in 1 po (HS)

Iz veljavnosti (KP) prav tako sledi (OA) ob sprejetju oslabitve konsekvensa (OK): "Iz $A > B$ in $B \Rightarrow C$ izpelji $A > C$"; kjer "$B \Rightarrow C$" označuje, da "C" logično sledi iz

"*B*" (prim. Stalnaker, 1987: 125):

(1) $A > B$ / hipoteza

(2) $\neg B > \neg A$ / iz 1 po (KP)

(3) $\neg A \Rightarrow \neg(A \,\&\, C)$ / teza klasične logike, ki jo lahko vedno vpeljem v dokaz

(4) $\neg B > \neg(A \,\&\, C)$ / (OK) iz 3, 2

(5) $(A \,\&\, C) > B$ / iz 4 po (KP)

Povezave med navedenimi vzorci kažejo, da gre za neko globinsko, nemonotono logiko, ki razlikuje protidejstvenik tako od strogega kot od materialnega pogojnika. Semantični model tipa Stalnaker-Lewis (SL) je nastal ravno kot elegantno pojasnilo neveljavnosti sklepanj (HS), (KP) in (OA). Neveljavnost teh vzorcev semantično sledi iz *različnih* izborov najbližjega sveta glede na različne antecedense. Vzemimo začetni primer:

(Am) Če bi živel na Aljaski, bi živel v ZDA. ($A > B$)

Če bi živel v ZDA, bi živel v New Yorku. ($B > C$)

Če bi živel na Aljaski, bi živel v New Yorku. ($A > C$)

Neveljavnost (HS) temelji na tem, da je najbližji *A*-svet bolj različen od dejanskega sveta kot pa najbližji *B*-svet. Svet, v katerem živim na Aljaski, je manj podoben dejanskemu svetu od sveta, v katerem živim v ZDA (v kakem bolj razumnem kraju). "$A > B$" je resnično, torej je *B* resnično na najbližjih *A*-svetovih dejanskemu svetu. Najbližji "živim-na-Aljaski-svet" dejanskemu svetu je zares svet, v katerem živim v ZDA, saj je Aljaska del ZDA. Če je resnično "$B > C$", je "*C*" resnično na najbližjih *B*-svetovih, to pa so svetovi, v katerih živim v ZDA, ker imam tam službo, sorodnike … Čeprav velja "$A > B$", se najbližji *A*-svetovi (Aljaska svetovi) razlikujejo od najbližjih *B*-svetov (ZDA svetovi), zato protidejstvene posledice trditve "*B*" (v tem primeru je to "*C*") niso tudi protidejstvene posledice trditve "*A*". Najbližji *A*-svet smo izbrali tako, da smo se prestavili v hipotetično situacijo, v kateri živim na Aljaski. Gre za precejšen odmik od dejanskosti (morda me zagrabi čudna obsesivna želja po Aljaski ali zlata mrzlica ali kaj podobnega). V izboru najbližjega *B*-sveta pa se opiramo na drugačen in bolj verjeten scenarij, ta svet je bolj podoben dejanskemu svetu kot najbližji *A*-svet.

Podobna diagnoza velja tudi za (OA):

(1) Če bi uprasnil vžigalico, bi ta zagorela. ($A > B$)

(2) Če bi uprasnil vžigalico in jo namočil v mleko, bi ta zagorela. [$(A \,\&\, C) > B$]

Antecedensa v (1) in (2) izbirata različne podobne svetove. Najbližji *A*-svet je (za normalne ljudi) bližji dejanskemu svetu kot najbližji ($A \,\&\, C$)-svet. Svetovi so v (SL)-modelu popolnoma določeni, torej je v tem primeru najbližji *A*-svet, na katerem je res, da "*B*" (kjer uprasnem vžigalico in ta zagori) tudi $\neg C$-svet (svet, v katerem *ne* namočim vžigalice). Zato je resnično "$A > \neg C$", saj je nek ($A \,\&\, \neg C$)-

svet bližji *i* od vsakega (*A* & *C*)-sveta (v Lewisovem izvornem modelu), oziroma vsi najbližji *A*-svetovi so ¯*C*-svetovi. Najbližji (*A* & *C*)-svetovi pa so seveda takšni, da je v njih ¯*C* neresnično.

IV.

Model možnih svetov izjemno uspešno pojasni naše semantične intuicije o modalnih sklepanjih. Toda v njem nastopa pojem "bližine" ali "podobnosti", ki ga nismo podrobneje pojasnjevali. Kritiki modela možnih svetov včasih trdijo, da je analiza protidejstvenikov v semantiki možnih svetov povsem prazna, saj nima napovedne moči, ker ne pove ničesar o tem, kdaj je nek svet bolj ali manj podoben drugemu svetu. Lewis sprva govori o primitivni relaciji podobnosti, ki je nov semantičnotehnični pojem (Lewis, 1986: 163). Toda hkrati vendarle razume podobnost kot neko predhodno razumljeno relacijo globalne podobnosti med svetovi, njegovo pojasnilo pa je analiza protidejstvenikov v terminih te relacije (Lewis, 1973: 92).

Globalna podobnost med svetovi je parameter, ki odslikava siceršnjo nejasnost protidejstvenikov, njihovo odvisnost od konteksta, interesov in pričakovanj udeležencev v komunikaciji, ko izbirajo poteze sveta, ki so pomembne v oceni protidejstvenikov. Gre za mnoštvo podobnosti in razlik v mnoštvu aspektov primerjave glede na relativno pomembnost posameznih aspektov. Omejena nejasnost v podobnosti pojasni omejeno nejasnost protidejstvenikov in analiza na more biti jasnejša, kot je fenomen sam, pravi Lewis. S tem se je želel izogniti znanim kritikam, ki trdijo, da je podobnost neuporaben pojem, saj naj bi bilo aspektov podobnosti toliko, da sodbe oblike "*a* je bolj podoben *b* kot *c*" praktično nimajo nobene vrednosti. Pogoji resnice za protidejstvenik so fiksirani le približno – majejo se skupaj s podobnostjo, dva nejasna pojma sta nejasna na koordiniran način. Lewis se pri tem sklicuje na analogijo z barvo: obstajajo zelo nenatančni pogoji za resnico trditve, da je nekaj zeleno. Meja med modrim in zelenim ni fiksna, toda kljub nejasnosti vemo, da je nebo modro in trava zelena (Lewis, 1973: 92-93).

Težava s pojmom podobnosti je v tem, da intuitivna globalna podobnost ni ne zadostni ne nujni pogoj za resnico protidejstvenikov. Kot kažejo številni primeri, obstaja prepad med napovedno močjo po kriteriju podobnosti in intuitivno resnico protidejstvenikov. Intuitivna globalna sodba o podobnosti svetov daje prednost minimalnim razlikam od dejanskega sveta in ohranjanju potez dejanskosti, kar vodi do napačnih sodb o resnici protidejstvenikov. Recimo:

Če bi bil višji, kot sem, ...

> ... tedaj bi bil v najbolj podobnem svetu višji za en centimeter, ne pa za deset centimetrov.

Če bi bil tehtal med 100 in 120 kilogrami ...

Če bi imel več las, kot jih dejansko imam, ...

> ... tedaj bi tehtal, kot sem si sicer želel, 101 kilogram, ne pa 119 kilo-

gramov in imel bi en las več, ne pa, kot sem upal, precej las več.

"Če bi moj avto izginil iz garaže ..." reče voznik opoldne pred svojim vozilom.

Če bi avto izginil iz garaže, tedaj bi v najbolj podobnem svetu izginil malo pred izreko tega stavka, torej bi veljalo:

Če bi moj avto izginil iz garaže, tedaj bi izginil danes, ne pa včeraj zvečer.

Ampak protidejstvenik je napačen, saj je statistično bolj verjetno, da bi avto izginil ponoči!

Recimo, da imamo v laboratoriju substanco, ki se stali pri 23 stopinjah Celzija in zavre pri 24 stopinjah Celzija. Kaj reči o protidejstveniku:

Če bi bila temperatura višja, tedaj bi bila ta substanca v tekočem stanju (Nute, 1980: 70).

V modelu največje podobnosti je to res, toda intuitivno je napačno, kajti substanca bi se lahko uplinila. Ohranjanje potez dejanskosti v konstrukciji podobnosti vodi do napačnih sodb tudi v tipičnih primerih indeterminističnih procesov. Recimo, da vržem kovanec z levo roko in se pokaže cifra. Če bi vrgel kovanec z desno roko, bi se po modelu intuitivne podobnosti še vedno pokazala cifra, ker je svet, v katerem se pokaže cifra, pač najbolj podoben dejanskemu svetu, v katerem se je zares pokazala cifra (Kvart, 1986: 185). Ampak intuicije nam pravijo, da naslednji protidejstvenik ni resničen:

Če bi vrgel kovanec z desno roko, bi se pokazala cifra.

Če bi vrgel kovanec z desno roko, bi se lahko pokazala cifra ali grb, saj gre za indeterministični proces. Najbolj znan protiprimer Lewisovi analizi razvrščanja svetov po globalni intuitivni podobnosti pa je primer, ko v antecedensu nastopa majhna razlika od dejanskosti, ki vodi do konsekvensa, ki vodi do zelo različne dejanskosti. Gre za naslednji primer (iz časov hladne vojne, grozeče nuklearne nevarnosti in znamenite ovalne sobe, iz katere predsednik ZDA nadzira nuklearni arzenal svoje države):

Če bi Nixon pritisnil na gumb, bi prišlo do svetovne katastrofe (Fine, 1975: 452).

Svet, v katerem pride do katastrofe, se (na srečo in zaenkrat) po intuitivnih kriterijih globalne podobnosti med svetovi zelo razlikuje od dejanskosti, torej ji je manj podoben od sveta, v katerem Nixon pritisne na gumb, potem pa zaradi neke male okvare *ne* pride do sprožitve jedrskega orožja. Torej je protidejstvenik napačen po Lewisovem kriteriju podobnosti, čeprav bi ga v dani situaciji ocenili kot resničnega!

Lewis ima dva odgovora na te kritike. Prvi naj bi spodkopal očitke, da kriterij podobnosti vedno daje prednost čim manjšim razlikam od dejanskosti. Lewis uporabi standardno sklicevanje na kontekst, s katerim se spreminja "grobost" ("coarsness") relacije podobnosti. "Če bi bil tehtal med 100 in 120 kilogrami ..." v določenem kontekstu uvaja takšno relacijo podobnosti, po kateri vse teže med

100 in 120 vodijo do enako podobnih svetov. Torej ne upoštevamo minimalnih razlik, ki jih generira fina relacija podobnosti.

Bolj zanimiv je drugi odgovor, s katerim Lewis rešuje problem protidejstvenikov tipa: "Če bi se zgodila majhna sprememba v dejanskem svetu, tedaj bi ta sprememba vodila do sveta, ki se zelo razlikuje od dejanskega sveta." Lewis namesto intuitivne, globalne podobnosti, ki temelji na splošnih sodbah o podobnosti, postavlja vsebinsko določeno primerjalno podobnost. Merila za podobnost pa izpelje iz resnice protidejstvenikov, ki jih predhodno sprejemamo. Gre za dobro izdelan algoritem, v katerem tehtamo odmike od dejanskosti glede na kršitve zakonov narave in ujemanje v dejstvih, kar z intuitivno podobnostjo nima več prav veliko skupnega.

Z Lewisovo metriko ocenjevanja podobnosti med dejanskim svetom in najbližjim svetom, v katerem je realiziran dejansko neresnični antecedens, se v tej razpravi ne bom ukvarjal. Menim, da ni zadostna, toda to ne zmanjša vrednosti Lewisovega *semantičnega* modela. Podobnost je v semantičnem pojasnilu tehnični pojem, kjer nas zanimajo pogoji resnice protidejstvenikov zgolj v tisti meri, ki je potrebna, da razjasnimo njihove logične in sklepalne lastnosti. Formalna analiza razjasni strukturo problematičnega pojma in loči formalne probleme logike in veljavnosti določenih sklepanj od substancialnih vprašanj. Toda takšna analiza je samo skelet, okvir za postavitev substancialnih vprašanj. Od filozofskega pojasnila protidejstvenikov zares pričakujemo več, pojasnilo o naravi pogojev resnice za protidejstvenike – o tistem, kar naredi, da so protidejstveniki resnični, kadar so resnični. Kot substancialna teorija protidejstvenikov je Lewisova teorija podobnosti morda neuspešna, kot elegantno pojasnilo semantičnih lastnosti pa gre za model, ki je logiko pogojnikov postavil na nove temelje.

LEWIS ON COUNTERFACTUALS

Counterfactuals, conditionals of the form "if it had been the case, that A, then it would have been the case, that B", play an important role in the analyses of philosophically important concepts. David Lewis (and independently R. Stalnaker) developed an elegant semantical explanation in terms of possible worlds. According to Lewis counterfactuals are variably strict conditionals. This approach successfully explains semantical intuitions about inferential patterns valid in the classical logic of material and strict conditionals but invalid in the logic of counterfactuals. However, Lewis's account uses the notion of global similarity which was initially unanalysed. Counterexamples show that intuitive global similarity is neither a sufficient nor a necessary condition for the truth of counterfactuals. This critique might succeed as a refutation of the analysis of counterfactuals, but it does not undermine the value of semantical explanation in terms of possible worlds.

Keywords: David Lewis, theory of counterfactuals, conditional logic, possible worlds semantics, similarity.

Literatura

Bennett, J. (1974). "Counterfactuals and Possible Worlds". *Canadian Journal of Philosophy*, 4, str. 381-402.

Fine, K. (1975). "Critical Notice – Review of *Counterfactuals*". *Mind*, 84, str. 451-58.

Hume, D. (1974). *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska Matica.

Kvart, I. (1986). *A Theory of Counterfactuals*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Lewis, D. (1973, s popravki 1986). *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lewis, D. (1986). *Philosophical Papers Vol. II*. Oxford: Oxford University Press.

Nute, D. (1980). *Topics in Conditional Logic*. Dordrecht: D. Reidel.

Stalnaker, R. (1968). "A Theory of Conditionals". V Jackson, F. (ur.) (1991), *Conditionals*, Oxford: Basil Blackwell, str. 28-45.

Stalnaker, R. (1984[1], 1987). *Inquiry*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Šuster D. (1995). *Sodobna teorija modalnosti – protidejstvena odvisnost in vzročnost* (doktorska disertacija). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

KONTEKSTUALIZEM IN SKEPTICIZEM

V članku dokazujemo, da se Lewisova različica kontekstualnega odgovora skepticizmu v njegovem članku "Zmuzljiva vednost" sooča z resnimi problemi. Različica se opira na pravilo pozornosti, ki je dvoumno, ta dvoumnost pa se izrablja v zagovoru tega pravila. Lewisovski kontekstualist mora bodisi pokazati, kako iz trivialnega razumevanja tega pravila lahko sledi sploh kakršenkoli pomemben filozofski dosežek, bodisi zagovarjati njegovo netrivialno in zahtevnejše razumevanje. Po zahtevnejšem razumevanju pa pravilo predpisuje epistemično malomarnost in druge hibe. Zdi se tudi, da mu spodleti ohraniti zaprtost, in to navzlic Lewisovim nasprotnim trditvam. Videti je, da ti problemi vzdržujejo določeno stopnjo pesimizma glede splošne življenjske sposobnosti kontekstualizma kot odgovora na skepticizem.

Ključne besede: epistemologija, kontekstualizem, skepticizem, pravilo pozornosti, David Lewis.

I. Uvod

> Ko vidim mojo dobro prijateljico Majdo in njenega psa Fida, vem, da sta to onadva. Tako mi pravijo moje oči in spomin. Kar imam pred svojimi očmi, moje dokazno gradivo, izključuje možnost, da v sobi ni nikogar, ali pa da je Jan tisti, ki je pred mano, ali pa da se Majda igra z mačko in ne s psom ali papigo itn. Lahko mi brez oklevanja pripišete vednost in rečete: "Nenad ve, da sta Majda in Fido pred njim."[1] Bilo bi potrebno kar nekaj domišljije, če bi hoteli podvomiti o svojem pripisu. Nemara – če bi Fido imel brata dvojčka Lea in če bi se Majda, ne da bi za to vedel, igrala z Leom namesto s Fidom – moje prepričanje potem ne bi bilo resnično in potemtakem ne bi bilo vednost. Predpostavimo na primer, da sem na preizkusu za vpis na policijsko akademijo in da ste vi moj izpraševalec, ki ste me spremljali na Majdin dom in je zdaj moja kariera odvisna od resnice mojega prepričanja o Majdinem psu. Če je pes Leo, ne pa Fido, sem izgubil, zato je bolje, da sem previden. Moje dokazno gradivo ne izključuje naslednje alternative: Majda se igra z Leom, ne pa s Fidom. V takem položaju utegnete biti v skušnjavi, da bi rekli: "Dobro, Nenad dejansko ne *ve*, da sta pred njim Majda in Fido. On

[1] Z izrazom "pred njim" bi morali meniti "pred njim samim"; jaz vem, da sem jaz sam tisti, ki se sooča z gospo in njenim psom, samega sebe pa se zavedam na edinstven način: moja zavest je naravnana na *mene samega* (latinsko *de se*) na ta edinstven način.

zgolj *misli*, da sta." Zdi se, da je to, da ste si premislili, razumno. Merila ali standardi natančnosti, ki jih mora izpolniti detektiv, so veliko zahtevnejša od ohlapnih meril, uporabljenih v običajnem življenju. Izključiti moramo več alternativ, da bi dejansko vedeli. Splošneje *je za vas razumno, da svoj pripis vednosti meni spremenite vselej, ko se spremenita položaj ali kontekst vrednotenja*. To nas vodi neposredno h kontekstualizmu.

Kontekstualizem v epistemologiji je stališče, ki trdi naslednje. Različni konteksti vrednotenja narekujejo različna vrednotenja: primerek prepričanja lahko šteje za vednost v ohlapnem kontekstu, v zahtevnejšem pa ne. Mnogi kontekstualisti potem naredijo še naslednji korak, ki je samoumeven, če predpostavite: "da veljavno šteje kot vednost" je isto kot "biti vednost". Trdijo naslednje. Primerek prepričanja je vednost v danem kontekstu (s spremljajočimi merili za vednost ali upravičenje), ni pa vednost v nekem zahtevnejšem kontekstu (s strožjimi merili za vednost ali upravičenje). Nasprotna drža se imenuje "invariantizem": pripis vednosti se s konteksti ne spreminja.

Kontekstualizem se lahko aplicira na široko raznolikost upravičevalskih strategij ali strategij, ki jamčijo vednost. Koherentist je lahko koherentist-kontekstualist in trdi zgoraj omenjeno. V običajnih kontekstih se za vednost zahteva določena stopnja koherence, medtem ko se v posebnih kontekstih (znanost, policijsko delo) zahteva veliko višja stopnja koherence. Tudi fundacionalist lahko zagovarja nekakšno kombinacijo fundacionalizma in kontekstualizma. Če se vrnemo k zgornjemu primeru, potem bi zgodba lahko potekala takole. Moje prepričanje o sebi, da vidim Majdo in Fida, je utemeljeno v mojem čutnem dokaznem gradivu (preprosto se zdi, da sta pred mano) in v delovanju mojega spomina (edini par oseba-pes, ki sta videti takole, sta Majda in Fido). Za običajni položaj je utemeljitev dovolj dobra. Izključuje običajne alternative (na primer, da ni v sobi nikogar, da se Majda igra z mačko, ne pa s psom, da se igra z papigo itn.). Za policijski izpit pa utemeljitev ni zadostna. Ne izključuje alternative, da je pes Leo. Tako se zahteve za utemeljitev spreminjajo s kontekstom.

Če smo eksternalisti-reliabilisti, potem se lahko odločimo za kontekstualistično različico reliabilizma: Nenadove oči in njegov spomin (njegovi načini oblikovanja prepričanja v tem primeru) so dovolj dobri za običajno situacijo, ne pa za situacijo policijskega izpita. Na splošno je dani način oblikovanja prepričanja zanesljiv, ko ga presojamo z merili, veljavnimi v določenem kontekstu, in nezanesljiv, ko ga presojamo z višjimi merili, veljavnimi v drugih, zahtevnejših kontekstih. Podobno velja za druge različice eksternalizma, na primer vzročne teorije in teorije sledenja ter lewisovsko evidenčno teorijo.

To nas pripelje k skepticizmu. Kartezijanski skepticizem pogosto izzove obtožbo nenaravnosti in irelevance: alternativa, ki jo predlaga skeptik, scenarij zlega demona, je preprosto nenaravna in torej irelevantna. Različni zagovorniki zdravega razuma, še posebej vidni v wittgensteinovski tradiciji, so obtožbo razvili v filozofsko držo. Nekateri izmed njih dopuščajo, da utegne biti alternativa zlega demona pomembna za epistemologijo, vendar potem sklenejo, da je (tovrstna) epistemologija sama na sebi zelo poseben in domala eksotičen

posel. Upoštevajte, da ima tako razmišljanje za posledico, da je naše prepričanje v redu in je primer vednosti za običajne situacije, vendar pa ni nujno v redu za visoka (in nekako posebna in eksotična) merila epistemologije. Kot bi rekel sodobni privrženec Huma, ko se v svojem študiju ukvarjam z epistemologijo, me mučijo vse vrste dvomi in je gotovo, da ne vem mnogo običajnih stvari. Potem jih dejansko ne vem. Ko pa grem ven in igram biljard ali pa zabavam svoje goste, utegnem pozabiti svoje dvome s študija in potem *vem* vse te običajne stvari. To razločevanje pa ni nič drugega kot različica kontekstualistične trditve, o kateri smo pravkar razpravljali. Z drugimi besedami, kontekstualizem ponudi diagnozo skepticizma in nemara neki izhod. Naj navedem Davida Lewisa:

> "Kajti nič prej se ne lotimo epistemologije, ... dokler ne naletimo na nepremagljiv argument, da ne vemo skoraj nič." (Lewis, 1996: 503)
> "Morda je epistemologija hudodelka. Nemara nas to izjemno razvedrilo oropa naše vednosti." (Lewis, 1996: 505)

Njegova splošna kontekstualistična diagnoza je potem naslednja:

> "Ukvarjajte se z epistemologijo. Naj se razkrijejo vaše fantazije. Najdite neodstranjene možnosti zmote vsepovsod. Zdaj, ko ste nanje pozorni, ravno kakor sem vam povedal, jih nič več ne pravilno ali kako drugače spregledujete. Tako ste pristali v kontekstu z neznansko bogatim področjem potencialnih protiprimerov pripisovanju vednosti ... To je, kako je vednost zmuzljiva. Preučite jo in na mah izgine." (Lewis, 1996: 510)

Lewisu v podrobnostih ne sledijo vsi kontekstualisti. Vendar pa je splošna ideja skupna mnogim od njih.

Ta članek obnavlja in razpravlja o Lewisovi rešitvi. Je uvod v razpravo. V naslednjem razdelku bom povzel glavne točke rešitve, se osredinil na glavno pravilo, ki ga predlaga, in ga potem v tretjem razdelku kritično pretresel.

II. Lewisov evidenčni *kontekstualizem*

Naj na kratko povzamem Lewisov kontekstualizem, uporabljajoč primer Majde in Fida. Njegov temeljni pojem je pojem naše evidence, ki določene alternative izloča, druge pa pušča nedotaknjene. Imenoval ga bom evidenčni. V našem primeru je moja evidenca *E* prizor pred mojimi očmi plus spominska informacija. Ta evidenca odstranjuje alternative, v katerih je Majda kje drugje in pred mano ni nikogar, ali da je Jan tisti, ki je pred mano, ali da se Majda igra z mačko in ne s psom ali papigo itn. Ohranja vse alternative, v katerih je Majda pred mano in se igra s Fidom in v katerih velja tudi veliko drugih stvari, ki jih evidenca pušča nedoločene. (Razmišljajte o alternativah tako, kot da so precej široke in da vsebujejo veliko stvari, ki jih moja evidenca ne omenja.) Na primer, *E* ohranja, tako da ne omenja stvari, ki ne zadevajo gospe in njenega psa, alternativo Majda-in-pes, v kateri je moj prijatelj Jan v Ljubljani, alternativo Majda-in-pes, v kateri je Jan v Mariboru, ali alternativo Majda-in-pes, v kateri je potres v Franciji. Ker je v vseh ohranjenih alternativah Majda pred mano in se igra s Fidom, *vem*, da je pred mano in se igra s Fidom.

<table>
<tr><td>EVIDENCA

E</td><td colspan="4">
ta prizor plus moja spominska prepričanja
(o tem, kako sta videti Majda in Fido)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">ALTERNATIVE</td><td>ODSTRANJENE</td><td>Majda je kje drugje in pred mano ni nikogar.</td><td>Majda je kje drugje in je Jan tisti, ki je pred mano.</td><td>Majda se igra z mačko, ne pa s psom.</td></tr>
<tr><td>NEODSTRANJENE</td><td>Jan je v Ljubljani.

<u>Majda je pred mano in se igra s Fidom</u>.</td><td>Jan je v Mariboru.

<u>Majda je pred mano in se igra s Fidom</u>.</td><td>V Franciji je potres.

<u>Majda je pred mano in se igra s Fidom</u>.</td></tr>
<tr><td>MOJ STATUS</td><td colspan="4">Vem, da je <u>Majda pred mano in se igra s Fidom</u>.</td></tr>
</table>

V položajih, prikazanih na razpredelnici, vem, da sta Majda in Fido pred mano. Posplošimo takole.

Lewis predlaga, da vemo, da *P* (na primer, vem, da sta Majda in Fido pred mano), če in le če *P* velja v vsaki možnosti, ki je *S*-jeva evidenca ne izključuje; enakovredno, če in le če *S*-jeva evidenca izključuje vsako možnost, v kateri ne-*P* (glej Lewis, 1996: 504).

Toda spomnite se morebitnih protiprimerov. Moja evidenca *E* ne izključuje, da se Majda igra z Leom, ne pa s Fidom. Niti ne izključuje bolj oddaljenega primera: dve bitji pred mano sta Marsovca, preoblečena v Majdo in Fida. Niti najbolj oddaljenega, v katerem me vara zli demon. Spomnite se tudi, da smo v običajni situaciji, ko o takih stvareh običajno ne razmišljamo. Tako Lewis poudarja, da ne bi smeli izključiti dobesedno vsake možnosti:

> "Vsaka možnost je kritična: ... če in le če *S*-jeva evidenca odstrani vsako možnost, v kateri ne-*P*. – Psst! Z izjemo tistih možnosti, ki jih ustrezno zanemarimo." (Lewis, 1996: 506)

Glede na to, da je kontekst, o katerem razpravljamo, običajen, ustrezno zanemarjam alternativo z Leom, bolj eksotično alternativo z Marsovci in popolnoma oddaljeno alternativo z zlim demonom. V našem primeru vem zadevno propozicijo. Možnosti, ki jih utiša *Psst!*, pustimo ob strani. Lewis imenuje kvalifikacijo, pravkar navedeno s *sotto voce* pridržkom, skrivna, šepetajoča opazka.

<table>
<tr><td>KONTEKST</td><td colspan="4">OBIČAJEN</td></tr>
<tr><td>EVIDENCA

E</td><td colspan="4">
ta prizor plus moja spominska prepričanja
(o tem, kako sta videti Majda in Fido)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">ALTERNATIVE</td><td>ODSTRANJENE</td><td colspan="3"><u>vse ustrezne ne Majda-in-Fido situacije</u></td></tr>
<tr><td>NEODSTRANJENE</td><td colspan="3"><u>Majda-in-Fido situacije</u></td></tr>
<tr><td>USTREZNO ZANEMARJENE
(in omenjene le šepetaje)</td><td>(A) Majda se igra z Leom, ne pa s Fidom.</td><td>(B) Dve bitji pred mano sta Marsovca, preoblečena v Majdo in Fida.</td><td>(C) Vara me zli demon: pred mano ni ničesar.</td></tr>
<tr><td>NEUSTREZNO ZANEMARJENE</td><td colspan="3">nobena</td></tr>
<tr><td>MOJ STATUS</td><td colspan="4">Vem, da je <u>Majda pred mano in se igra s Fidom</u>.</td></tr>
</table>

Podčrtani stavki kažejo bistveno vsebino moje vednosti, stavki v kurzivi (ki jih je treba izgovarjati šepetaje) kažejo stopnjo tveganja in nevarnosti, ki bi jo utegnila ogroziti. Bolj kot je gradivo podčrtano in manj kot je v kurzivi, bolje zame; moja vednost, ki zadeva situacijo (ali propozicijo) Majda-in-Fido, je bolj trdna in manj ranljiva. Vrnimo se zdaj k preizkusu za policijsko akademijo. Ko se kontekst spremeni v kontekst preizkusa, postane možnost, da se Majda igra z Leom, ne pa s Fidom, relevantna in ni več niti ustrezno zamolčana niti zanemarjena. Treba jo je glasno izpostaviti, jaz kot tisti, ki spoznava, pa moram nanjo odgovoriti. Če bi

postalo znano, da so Zemljo zasedli Marsovci, potem bi postala relevantna tudi oddaljena alternativa (B).[2]

In naposled, ko začnete preučevati in se ukvarjati z epistemologijo, se primeru (B) pridruži (C) in postane za vas relevanten ter ga morate upoštevati, kakor nas je učil Descartes, ga narediti eksplicitnega in ga ne smete več zamolčevati.[3]

Lewis nato predlaga prgišče pravil, da bi sistematiziral svojo kontekstualistično teorijo.[4] Pravilo, ki naj bi opravilo s skepticizmom, je naslednje:

[2] Slika se ustrezno spremeni. Predpostavimo, da ne morem odstraniti opcije (B). Potem je razpredelnica naslednja:

KONTEKST	splošno znana marsovska zasedba		
EVIDENCA *E*	ista: prizor plus spomin		
ALTERNATIVE	ODSTRANJENE	**<u>nekatere ne Majda-in-Fido situacije</u>**	
	NEODSTRANJENE	**<u>Majda-in-Fido situacije</u>**	
	USTREZNO ZANEMARJENE	(A) *Majda z Leom.*	(C) *Vara me zli demon: pred mano ni ničesar.*
	NEUSTREZNO ZANEMARJENE	(B) *Dve bitji pred mano sta Marsovca, preoblečena v Majdo in Fida.*	
MOJ STATUS	**Ne vem, da je pred mano Majda in se igra s Fidom.**		

[3] Če se potem še naprej obnašam, kot da se ni nič zgodilo in zanemarim (A), (B) in (C), potem izgubim vednost. Spodnji del razpredelnice je potem videti natanko nasprotno kot razpredelnica v običajnih kontekstih, to je takole:

USTREZNO ZANEMARJENE	*Nobena* (*ker ni nobene možnosti, ki bi jo epistemolog pustil neraziskano, zahteve pa so najstrožje*).		
NEUSTREZNO ZANEMARJENE	(A) *Majda se igra z Leom.*	(B) *Marsovca, preoblečena v Majdo in Fida.*	(C) *Zli demon.*
MOJ STATUS	**Ne vem, <u>da se Majda igra s Fidom</u>.**		

[4] Naj naštejem prvih sedem. Najprej tri prepovedi, da bi nam povedale, katere možnosti ne bi smeli ustrezno zanemariti (ki so relevantne alternative):
(1) PRAVILO AKTUALNOSTI. "Možnost, ki dejansko obstaja, ni nikoli ustrezno zanemarjena." (Lewis, 1996: 506)
(2) PRAVILO PREPRIČANJA. "Možnost, za katero je subjekt prepričan, da obstaja, ni ustrezno zanemarjena ne glede na to, ali ima prav, da je o tem prepričan." (Lewis, 1996: 507) Nasprotno ne drži (neprepričanje nima za posledico ustrezno zanemarjanje), vključno z obravnavo stopnje prepričanja. "Celo takrat, ko so vložki visoki, je mogoče ustrezno zanemariti nekatere možnosti. Katastrofalno kakor bi bilo obsoditi nedolžnega človeka, porotniki lahko še vedno zanemarijo možnost, da je bil pes, čudovito dobro izurjen, ki je sprožil usoden strel." (Lewis, 1996: 507)
(3) PRAVILO PODOBNOSTI. Predpostavimo, da je ena možnost očitno podobna drugi. Če potem ene od njiju ni mogoče ustrezno zanemariti, potem ni mogoče niti druge.
Pravila po Lewisovem mnenju rešujejo Gettierov problem (Lewis, 1996: 508). To naredijo na kratko takole:
(i) *Nogot in avtomobil*. Možnosti, da Nogot vozi Forda, ki ni njegova last, Havit pa niti ne vozi niti nima avtomobila, "ni mogoče ustrezno zanemariti. Zato, ker, prvič, aktualnosti ni mogoče ustrezno zanemariti, in, drugič, ta možnost je očitno podobna aktualnosti."
(ii) *Ustavljena ura, ki kaže prav dvakrat na dan*. "Zanemaril sem neodstranjeno možnost, da sem pogledal nanjo ob 4.22, medtem ko se je ustavila ob 4.39." Ta možnost je docela podobna aktualnosti, dokler ustavljena ura teče.
(iii) *Ponarejeni skednji in moje oči padejo na enega od maloštevilnih realnih skednjev*. "Lahko neustrezno zanemarim možnost, da vidim še enega od mnogih ponarejenih skednjev", ki "je očitno podoben aktualnosti glede mnoštva ponarejenih skednjev". (Lewis, 1996: 508)
(iv) *Donald, ki je v San Franciscu, pošilja lažna pisma preko svojega pomagača v Italiji*. Teh pisem nisem videl. "Zanemarim neizločeno možnost, da je Donald odšel v Italijo," ki je podobna aktualnosti tako glede na

> PRAVILO POZORNOSTI. "Ko rečemo, da *je* možnost ustrezno zanemarjena, mislimo natanko to; ne mislimo, da *bi lahko bila ustrezno zanemarjena*. Skladno s tem možnost, ki sploh ni zanemarjena, *ipso facto* ni ustrezno zanemarjena. Tisto, kar je zanemarjeno, in tisto, kar ni zanemarjeno, je značilnost posameznega konverzacijskega konteksta. Ne glede na to, kako za lase privlečena je lahko neka možnost, ne glede na to, kako ustrezno utegnemo zanemariti neko možnost v nekih drugih kontekstih, če je v *tem* kontekstu dejansko ne zanemarjamo, temveč smo nanjo pozorni, potem je ta možnost zdaj za nas relevantna alternativa." (Lewis, 1996: 510)

Zanemariti tu pomeni ne zavedati se – v nasprotju s pomenom "premišljeno ne upoštevati". Moč pravila stori, da je vednost zmuzljiva. Preučite jo in izginila bo na mah, piše Lewis. "Mislečevo vednost omejuje tudi njegova pametnost. Vedel bi več, če bi bil manj domišljijski." (Lewis, 1996: 511).

Upoštevajte, da pravilo pozornosti vpeljuje novo razsežnost konteksta. V prejšnjih primerih so bile značilnosti konteksta sorazmerno stabilne, od spoznavalca neodvisne značilnosti. Tokrat pa *moje samo kognitivno stanje postane očiten del konteksta*. Dalje, sprememba konteksta je nalezljiva. Od mene se lahko nalezete dvoma, vašega predmeta preučevanja, tako kot se nalezete virusa. Z drugimi besedami, pravilo se aplicira tranzitivno:

> "Toda namesto tega predpostavimo, da smo epistemologi, ki pretresamo, kaj *S* ve ... Če je *S* pozoren na določeno možnost, smo pozorni na *S*-jevo pozornost nanjo. Toda pozornost na *S*-jevo pozornost nanjo je *ipso facto* to, da smo mi sami pozorni nanjo." (Lewis, 1996: 511)

Kaj je splošni nauk? Nekateri kontekstualisti (M. Williams, S. Cohen) menijo, da relevanca konteksta kaže, da je skeptik v zmoti, da so njegove zahteve preveč stroge. Pika. Lewis potegne drugačen nauk. Dopušča spreminjajoče se stopnje jakosti vednosti. Spomnite se, da so prepričanja oborožena z določenimi uspehi glede izločanja možnosti (ki jih v naši razpredelnici predstavljajo **krepko** natisnjeni stavki) in okužena z neizločenimi, vendar spregledanimi možnostmi zmote (ki jih v naši razpredelnici predstavljajo stavki v *kurzivi*). Več kot je izločanja in manj kot je zanemarjanja (več **krepko** natisnjenih stavkov in manj stavkov v *kurzivi*), boljša je vednost. Tu je razlog, zakaj:

> "Boljša vednost je stabilnejša vednost: ima več možnosti, da bo preživela premik pozornosti, pri katerem začnemo biti pozorni na nekatere prej

---

to, da pisma prihajajo iz Italije, kot da prihajajo "od Donalda".

Potem pridejo pravila, ki natanko določajo, kaj je mogoče ustrezno zanemariti (= 4 permisivna pravila):

(4) PRAVILO ZANESLJIVOSTI (zajema tisto, kar je prav glede reliabilizma). "Preučite postopke, s katerimi se k nam prenaša informacija: zaznavanje, spomin in pričevanje. Ti postopki so dokaj zanesljivi. Znotraj določenih meja smo upravičeni, da jih jemljemo za samoumevne." (Lewis, 1996: 509)

Premisivna pravila metode. Običajno smo

(5) upravičeni predpostaviti, da je vzorec reprezentativen;

(6) upravičeni predpostaviti, da je najboljša pojasnitev naše evidence resnična pojasnitev.

(7) PRAVILO KONSERVATIVIZMA. "Predpostavimo, da tisti okrog nas običajno res zanemarijo nekatere možnosti in je na splošno znano, da to delajo ... Potem – spet zelo preklicno – je mogoče tiste splošno zanemarjene možnosti ustrezno zanemariti." (Lewis, 1996: 509)

> zanemarjene možnosti ... Naša vednost nikoli – dobro, stežka sploh kdajkoli – ne temelji docela na izločanju in sploh ne na zanemarjanju. Tako je le stežka kdajkoli povsem tako dobra, kot bi si utegnili želeti. V tem obsegu je nauk skepticizma pravilen – in to pravilen vseskozi, ne pa zgolj v začasnem in posebnem kontekstu epistemologije." (Lewis, 1996: 512)

Pravilo pozornosti nas tako vodi v samo srce filozofske razprave o skepticizmu in o sami naravi vednosti.

III. Razprava o pravilu pozornosti

Naj zdaj na kratko pretresemo pravilo pozornosti. Kakor je oblikovano, skriva subtilno in pomembno dvoumnost. Sam Lewis ga predstavlja kot domala truizem: če možnost ni zanemarjena, potem sploh nikakor ni zanemarjena, torej tudi ni ustrezno zanemarjena. To razumevanje poudarja "ni" in "zanemarjeno" (možnost, ki sploh ni zanemarjena, tudi *ipso facto ni* ustrezno *zanemarjena*). Imenujmo to "truistično razumevanje". Po tem razumevanju je pravilo praktično brez vsebine. Primerjajte pravilo: "Nekaznovani prestopnik *ipso facto* ni ustrezno kaznovan." Po truističnem razumevanju to zgolj pomeni, da glede na to, da oseba ni bila kaznovana, se sploh ne zastavlja vprašanje, ali je bila ustrezno kaznovana. To razumevanje nima nikakršne normativne vsebine in nič ne pove o nadaljnjem, pomembnejšem vprašanju: ali bi prestopnik moral biti kaznovan? Na splošno ima truistično razumevanje naslednjo obliko:

> ne φ-ane zadeve so ne δ-no φ-ane,

in to zato, ker

> ne φ-ane zadeve niso niti δ-no φ-ane niti ne δ-no φ-ane (ker sploh niso φ-ane).

Obstaja še drugo razumevanje. Vzemite najprej pravilo kaznovanja, ki je lažje. Po naravnejšem razumevanju stavek "... ni ustrezno kaznovan" pomeni isto kot "... ustrezno ni kaznovan" ali "ni prav, da bi moral biti kaznovan". To je zahtevnejše razumevanje, ki dopušča širši doseg izraza "ustrezno". Po tem razumevanju pravilo sploh ni truizem. Aplicirajte to na pravilo pozornosti. Pravilo potem pravi, da če je bila možnost zanemarjena, je bilo zanjo prav, da je bila tako zanemarjena. Poudarek je potem na "ustrezno" (... ni *ustrezno* zanemarjena), moč pa je jasno normativna.[5]

To je *edino* razumevanje, ki je filozofsko pomembno. Drugo razumevanje, to je truistično, nam ne pove ničesar o tem, kaj bi morali storiti. Nima nobene

[5] Pravilo je bilo deležno dokaj velike pozornosti v literaturi. I. T. Oakley (Oakley, 2001: 322) naredi podobno poanto kot zgoraj, le da predlaga nadomestitev izvirnega pravila z drugim, z njim povezanim pravilom. Ni potrebe po nadomestitvi, saj je formulacija pravila dovolj dvoumna, filozofsko želo pa ima zgolj zahtevnejše razumevanje. Michael Williams ugovarja, da "pravilo zamenjuje zanemarjanje nečesa z nezavedanjem le-tega ..." (Williams, 2000: 83). Po blagohotnem razumevanju "pravilo stipulira, da ni mogoče ustrezno zanemariti nobene zavestno prepoznane možnosti" (Williams, 2000: 83). Rezultat imenuje "krhkost vednosti". Njegov lastni predlog je, da "... moramo opustiti misel o eni sami dvigajoči se lestvici 'ravni natančnega preiskovanja'" (Williams, 2000: 85).

normativne moči. Težava je v tem, da Lewis zelo vztrajno trdi, da *je* pravilo truizem, hkrati pa želi iz njega potegniti pomembne normativne in splošne filozofske posledice. Truizem ravno ne prinese nobene netrivialne posledice. Iz dejstva, da ne φ-ane zadeve niso niti δ-no φ-ane niti ne δ-no φ-ane, ne sledijo nikakršne bistvene posledice.

Zahtevnejše razumevanje v sedanji obliki pa ima kajpada resno senčno plat. Je ravno tako nesprejemljivo kot analogno pravilo kaznovanja, ki pravi, da če prestopnik ni bil kaznovan, potem je vselej prav, da ni bil kaznovan. Isto poanto je mogoče pokazati, če pravilo prevedemo v običajen deontični okvir dopustitve in dolžnosti: če možnost *p* ni bila zanemarjena (¬i(*p*)), potem ni bilo dopuščeno (je bilo neustrezno) zanemariti jo (¬P i(*p*)), kjer "P" stoji za dopuščeno:

(1) $\neg i(p) \rightarrow \neg P\, i(p)$

Od tu je zgolj en sam korak do nenavadnega sklepa. (1) je primerek

(2) $\neg\varphi \rightarrow \neg P\varphi$

(3) $P\varphi \rightarrow \varphi$

To je nesprejemljivo. Da bi to videli, si poglejte dvojnost P-ja (dopustitev) in dolžnosti (D):

(4) $i = \neg A$ (zanemariti = ne biti pozoren)

(5) $\neg\neg Ap \rightarrow \neg P\neg Ap$

(6) $Ap \rightarrow DAp$

Vrstica (6) je primerek naslednje sheme: če *p*, potem je obvezno, da *p*. Kar je bodisi norost bodisi Hegel ali oboje.

Kar je potrebno, je pravilo pozornosti, ki ima časovni parameter:

> Če *p* do t_0 ni pritegnil *S*-jeve pozornosti, potem *S* ustrezno zanemarja *p* ob t_0.

Ali če naredimo doseg izraza "ustrezno" ekspliciten:

> Če *p* do t_0 ni pritegnil *S*-jeve pozornosti, potem je bilo za *S* prav, da je ob t_0 zanemaril *p*.

Tako oblikovano pravilo je logično košer in sicer popolnoma nenevarno. Je analogno vsakršnemu običajnemu permisivnemu pravilu, ki dopušča ohlapnost v dejanju, ker preprosto svetuje, naj speče pse pustimo spati. Na primer, minister za notranje zadeve lahko na vrhuncu turistične sezone svetuje svojim carinikom, da ne ovirajo prometa z nepotrebnimi pregledovanji: če nič sumljivega ne pritegne tvoje pozornosti, ne išči dalje in zanemari možnost, da potnik tihotapi droge ali orožje. Ali pa lahko on sam uporabi analogno pravilo za presojanje obnašanja carinikov. ("Janez, carinik, je spustil v državo tega zelo pametnega tihotapca z drogo, vendar mu tega ne bomo očitali, saj tihotapec nikakor ni bil videti sumljiv.")

Če smo zanemarili skeptično možnost, recimo zlega demona, potem je bilo po zahtevnejšem razumevanju prav, da smo storili tako. Vedno nam je dovoljeno zanemariti možnosti, ki niso bile izpostavljene naši pozornosti (ki jih nismo pritegnili v krog pozornosti mi ali kdo drug). Tako je skepticizem zavrnjen v enem pogledu: mi, epistemologi, lahko varno pripišemo vednost mnogim ljudem v mnogih situacijah glede na to, da jim je običajno malo mar, da bi se ukvarjali s skeptičnimi hipotezami. Vednost je upravičena v enem pomembnem vidiku, ki zadeva krhkost pripisane vednosti. Če bi se oseba za trenutek ukvarjala s kakršnimkoli pretiranim, paranoidnim dvomom, bi njena vednost izginila.

Toda razlaga še vedno ni brez problemov. Spomnite se na dvoumnost, ki smo jo opazili zgoraj. Uvede dodatno breme za lewisovce. Če je pravilo po truističnem razumevanju normativno in filozofsko brez moči, potem izvirna obramba, ki jo predlaga Lewis, namreč da je zgolj truizem, ne bo delovala. Lewisovci morajo narediti še kaj več, da bi obranili pravilo v njegovi zahtevnejši, bistveni obliki. Drugače se zdi, da je to preprosto pravilo, ki opravičuje epistemično malomarnost.

Da bi videli, da je položaj resen, upoštevajte, da pravilo stori, da so nekatere pomembne epistemične vrline precej problematične – to je najmanj, kar lahko rečemo. Če soglašamo, da je vednost cilj spoznavanja, potem je bolje imeti več kot manj vednosti. Toda če smo epistemično vestni, vedoželjni, domišljijski in inteligentni, potem smo prisiljeni opaziti bolj odprte možnosti, kot če smo brezskrbni in topoglavi. Potem bomo končali z manj vednosti, kakor si jo je nakopičil naš topoglav in brezskrben tekmec. Če pa so epistemične vrline tiste značilnosti, ki nas vodijo k našemu epistemičnemu cilju, potem so brezskrbnost, malomarnost, pomanjkanje domišljije in topoglavost vrline, medtem ko so vestnost, vedoželjnost, bujna domišljija in inteligenca epistemične hibe! Ta rezultat sprevrača običajno sliko epistemičnih vrlin in je zelo protiintuitiven. (Oglejte si analogijo s carinikom. Medtem ko utegne biti bolje, da je med turistično sezono sproščen, pa brezskrbnost, pomanjkanje radovednosti in inteligence plus malomarnost navzlic temu niso značilno vrline dobrega carinika.) Imeti nagnjenje, da pustimo spečega psa spati, ni vselej značilna vrlina.

Lewisovec bi lahko odgovoril, prvič, da podobni problemi tarejo vse predlagane definicije vednosti (ali upravičenja), in, drugič, da je cilj vednosti zgolj eden od večjega število tekmujočih epistemičnih ciljev, od katerih vsak daje prednost različnim epistemičnim značilnostim. Glede prvega, drugi predlogi lahko predpisujejo malomarnost z oddaljenimi posledicami, medtem ko pravilo, kakor ga interpretira Lewis, to predpisuje domala neposredno. Glede drugega se zdi le stežka verjetno, da bi moral cilj pridobivanja vednosti sam na sebi promovirati topoglavost, neumnost, brezskrbnost in podobno.

Da bi prešli k drugi moteči posledici pravila, naj začnem z rutinskim vprašanjem. Če vem, da *P* (da situacija Majda-in-Fido obstaja), in *P* implicira *Q* (ni nobenega zlega demona), ali potem vem *Q* (da ni nobenega zlega demona)? Z drugimi besedami, ali je vednost zaprta pod implikacijo? Da, pravi Lewis. Zaprtje velja, vendar je pragmatično problematično: kontekst se spremeni, ko preidemo od

vednosti o Majdi in Fidu k vednosti o demonu. Tu je način, kako ga razumeti. Položaj, v katerem vem, da *P*, je običajen kontekst, v tem položaju se vprašanje o *Q* (o zlem demonu) sploh ne zastavlja, torej je ustrezno spregledano in v tem zelo obledelem smislu razvrščam izraz "vedeti", da ne-*Q*. V trenutku, ko se to vprašanje zastavi, izgubim svojo vednost, tako da v tem primeru – in zgolj v tem primeru – zaprtje velja brez vsebine.

To ni impresivno razumevanje Lewisa, saj bi izvirno vprašanje moralo biti, ali se vednost ohranja preko *znane* implikacije. V tem primeru pa se stvari še bolj poslabšajo, in to v naslednjem smislu. Domnevam, da uporabljamo ista merila pozornosti za vednost obeh propozicij, *P* in *P*-implicira-*Q*. Da bi vedel *P*, moram biti nanj pozoren, torej bi moralo enako veljati za vednost o implikaciji *P*-implicira-*Q*. Če pa poznam implikacijo tako, da jo pozorno obravnavam, potem sem pozoren na možnost *Q*. Po predpostavki se tu zbudi dvom. (Razen če ni moj duh izjemno razpredalčkan in sem lahko pozoren na implikacijo, ne da bi se sploh ukvarjal z možnostjo *Q*; toda kako potem sploh razumem implikacijo? Ali, *kdo* jo res razume, kateri oddelek?) Če predpostavimo, da razumevanje implikacije vključuje imetje dispozicije, da neposredno in z jasno zavestjo uporabimo pravilo izločanja, ni nobenega oddelka mojega duha, ki hkrati ve tako, da *P*, kot tudi ve (razume) implikacijo. Če bi tak oddelek obstajal, bi že bil izgubil vednost o *P*. Ko sem torej enkrat pozoren na pogojnik, *Q* ni več ustrezno zanemarjen. Toda potem ne poznam *P*. Edini način, kako se ohrani zaprtje, je potemtakem *brez vsebine*. *Nikoli* se ne primeri, da hkrati vem *P* in vem, da *P* implicira *Q*. To je del cene zmuzljivosti. Potem pa vendar dejansko plačujemo dvojno ceno: pripis vednosti je relativiziran, zaprtje *pa* dejansko ni ohranjeno. Zakaj se potem raje ne pridružimo invariantistom, ki odkrito zavračajo zaprtje, vendar vsaj ohranijo pojem enotne, nerelativizirane vednosti?

Naj sklenem razpravo s kratkim metafilozofskim pripisom, z obravnavo statusa pojma vednosti. "Čemu služi?" se sprašuje Lewis. "Zakaj imeti pojem vednosti, ki deluje na opisan način?" (Lewis, 1996: 512) Dobro, "... je eden od neurejenih bližnjic, ... h katerim se zatekamo, ker nismo dovolj pametni, da bi se izkazali vredni za res vrhunska, popolnoma bayesovska merila racionalnosti" (Lewis, 1996: 512). Pričujoča teza, da je naš pojem vednosti neurejena bližnjica, krasno ponazarja pomembno vprašanje v filozofski analizi. Oglejte si filozofinjo, ki z Lewisom soglaša glede analize pojma "vednosti", vendar ne soglaša glede pomembnosti pojma. Zanjo – kot tudi za večino epistemologov – je biti del vednosti najvišja odlika, ki jo lahko ima prepričanje. Taista analiza pojma "vednosti", ki jo deli z Lewisom, po njenem mnenju torej daje "realno definicijo" pomembne in realne lastnosti, vpogled v samo bistvo spoznavanja. Nauk: analiza pojma sama na sebi – ne glede kako osrednja je – vam zelo malo pove o statusu lastnosti, na katero se domnevno nanaša pojem. Lahko bi odvrnili s trditvijo, da kontekstualistična analiza Lewisove vrste sama na sebi izključuje vsakršen resen status zadevne lastnosti, tako da je naša zamišljena filozofinja iracionalna in slaba filozofinja, če še naprej obravnava tako definirano vednost kot pomembno in realno lastnost. Vendar pa niso vsi kontekstualisti tako omalovažujoči do vednosti, kot je Lewis; razen če niso vsi iracionalni in zelo slabi filozofi, je reak-

cija pretirana. Ni sama analiza tista, ki določa, kateri pojmi stojijo za resne lastnosti in kateri ne, temveč nadaljnje teoretiziranje.

Naj povzamem: Lewisova različica kontekstualizma se sooča z resnimi problemi. Opira se na pravilo pozornosti, ki je dvoumno, ta dvoumnost pa se izrablja v zagovarjanju le-tega. Ko je enkrat razvozlano, narekuje dodatne in še neizpolnjene naloge lewisovskemu kontekstualistu; bodisi da mora pokazati, kako iz trivialnega razumevanja tega pravila sledi kakršenkoli pomemben filozofski rezultat, bodisi da mora zagovarjati netrivialno in zahtevnejše razumevanje. Po zahtevnejšem razumevanju pa pravilo predpisuje epistemično malomarnost in druge hibe. Zdi se, da mu tudi ne uspe ohraniti zaprtja navzlic Lewisovim nasprotnim trditvam. Lewisova različica je včasih opisana kot najboljša obstoječa različica kontekstualizma. Torej: če se sooča z resnimi problemi, je to slab znak za splošno življenjsko sposobnost kontekstualizma kot odgovora na skepticizem.

prevedel Božidar Kante

CONTEXTUALISM AND SKEPTICISM

It is argued that Lewis's version of contextualist reply to skepticism in his "Elusive knowledge" faces serious problems. It relies on the Rule of Attention which is ambiguous, and the ambiguity is being exploited in its defense. The Lewisian contextualist has either to show how any important philosophical result can follow from its trivial reading, or to defend a non-trivial and demanding one. But on the demanding reading, the Rule enjoins epistemic sloth and other vices. It also appears to fail to preserve closure, in spite of Lewis's claims to the contrary. These problems seem to support a measure of pessimism as to the general viability of contextualism as an answer to skepticism.

Keywords: epistemology, contextualism, skepticism, Rule of Attention, David Lewis.

Literatura

Lewis, D. (1999). “Elusive Knowledge” (prva objava v *Australasian Journal of Philosophy*, 74, 1996, str. 549-567), ponatisnjeno v Sosa, E. in Kim, J. (ur.), *Epistemology, An anthology*, Oxford: Blackwell. (Navedki se držijo paginacije ponatisa).

Oakley, I. T. (2002). “A Skeptic’s Reply to Lewisian Contextualism”. *Canadian Journal of Philosophy*, zv. 31, št. 3., str. 309-332.

Williams M. (2000). “Is Contextualism Statable”. V Sosa, E. in Villanueva, E. (ur.), *Skepticism*, Oxford: Blackwell.

Matjaž Potrč
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

LEWISOV ENKRATNI POMEN

Predstavljen je pristop s stališča posamičnosti. Normativno avtoriteto posamičnega lahko razločimo v Lewisovi ontologiji ter v njegovi identitetni teoriji. To lahko Lewisovo stališče premakne stran od redukcionizma ter bližje k neredukcionizmu.

Ključne besede: David Lewis, posamičnost, redukcionizem, neredukcionizem, identitetna teorija vloge.

1. Lewisova vpetost med kontekstualizem in med redukcionizem

Pri Lewisu je mogoče zaslediti napetost med njegovo podporo kontekstualnim načelom ter med njegovim redukcionizmom. Medtem ko se kontekstualna načela zavzemajo za pluralnost in raznolikost razlage, pa redukcionizem izbere monistično vrsto razlage. Tako obstaja v Lewisovem delu več smernic, ki kažejo stran od redukcionizma. Nekaj izmed teh pa lahko prepoznamo v bližini pristopa s stališča posamičnosti.

Lewis se zavzema za kontekstualna načela še zlasti v svojem članku "Točkovanje v jezikovni igri" (Lewis, 1983). Pravilnost in ustreznost izrekanja v situaciji določajo skrite notranje silnice, ki oblikujejo omenjeni položaj. Te silnice pa se ob poteku razgovora lahko spremenijo. Enostaven primer kažejo normativna določila, pod katerimi uporabimo izraz "ravno". Ko se najin pogovor pričenja, se lahko strinjava, da predikat "biti raven" ustrezno uporabimo za opredelitev lastnosti površine tele mize. Ko pa s pogovorom nadaljujeva, te spomnim, da bi bilo pod strožjimi pogoji, ko si, denimo, bolj podrobno ogledam površino ob uporabi mikroskopa, pravzaprav napačno, če bi še vedno trdila, da je površina ravna. Normativnost, ki je vodila ustrezno uporabo predikata "raven", se je spremenila zavoljo spremenjenih norm, ki vodijo najin pogovor. Z drugimi besedami, ne obstaja eno samo splošno načelo, ki bi vodilo ustrezno in primerno uporabo predikata, kakršen je "biti raven". Razlog je, da se točkovanje, ki vodi pomen predikata, spreminja obenem z določbami, ki vodijo najin razgovor. Namesto da bi imeli eno samo načelo, ki določa semantično vrednost nekega izraza, obstaja več načel, ki so odvisna od dinamično spremenljivih in bogatih položajev, v katerih je izraz uporabljen. To seveda ne more pomeniti, da se zabriše vsakršno temeljno razlikovanje med pomenoma izrazov "biti raven" in "biti nagrbančen". Pomeni pa, da silnice, ki vodijo pomen, lahko utišajo ali pa celo zamenjajo smer pomena izrazov, kakršno pač določa slovar. Kolikor

sledimo kontekstualnim vodilom, na vsak način obstaja mnoštvo načel in ne le eno načelo, ki bi med pogovorom vodilo pomen izrazov. Lastnosti posamičnega konteksta so tako pomembne pri določitvi pomena. Seveda je najbolj pogosto tako, da nas zanima pomen izraza v prav tejle posamezni situaciji, le poredko pa nas pomen izraza zanima v slovarskem smislu oziroma v leksičnem nekontekstualnem položaju. Na ta način pridejo v ospredje pluralnost, bogastvo in kontekst.

Na drugi strani pa se Lewis oprijema redukcionizma, namreč prepričanja, da ne obstaja mnoštvo razlagalnih ravni. V temelju obstaja zgolj ena sama raven, in sicer raven fizike, kjer ima svoje mesto vzročna učinkovitost. Fizikalizem je na vsak način naravnan redukcionistično, saj trdi, da obstaja zgolj ena temeljna ontološka in razlagalna raven, namreč raven fizike. Ne glede na to, da lahko obstaja mnogo lastnosti, je le nekaj med temi lastnostmi res temeljnih, in sicer v tem smislu, da omogočijo ustrezno učinkovitost. "Duševna stanja" so, na primer, "naključno identična s fizikalnimi stanji" (Lewis, 1995: 412). Po Lewisovem mnenju moramo "sliko zvesti na točke" (Lewis, 1995: 413). "Supervenienca je redukcija" (Lewis, 1995: 414). Skrb, ki daje zagon redukcionizmu, je v tem, da bi se morali izogniti mnoštvu, in sicer bodisi mnoštvu ravni, na katerih nastopajo lastnosti, ali pa mnoštvu razlagalnih ravni. Na ta način naj bi potem zagotovili poenoteno obravnavo določenega področja. Tako je najboljše, če se navidezno bogastvo zvede na eno samo temeljno raven. Fizika pa s tem določa tako temeljne predikate kot tudi merila, kaj lahko velja za ustrezno razlagalno prakso.

Ni težko videti, da lahko obstaja napetost med sprejemanjem pluralistično naravnanih kontekstualnih praks in med podpiranjem monističnih redukcionističnih načel. Zdi se, da se bo Lewis moral zateči h kompromisni strategiji, če naj med sabo uskladi napetosti med tema dvema dejavnikoma. Če naj zgolj podamo namig v to smer, predstavlja Lewisova teorija identitetne vloge tak kompromis med pluralisičnimi interesi ter med interesi s stališča posamičnosti. Koristno bo na kratko očrtati motivacije moralnega stališča, ki poudarja pomen posamičnosti – partikularizma. Na ta način bomo ilustrirali ter bolj ustrezno umestili napetost med kontekstualizmom in redukcionizmom.

2. Kaj je moralni partikularizem?

Partikularizem je etični nauk, ki nastopa proti monizmu. Monizem trdi, da obstaja zgolj eno samo splošno načelo brez izjem, kakršno je, denimo, načelo najvišjega dobrega oziroma zopet načelo koristnosti. Sprejemanje takšnega načela se ponuja kot vodilo pri odločitvah, katera dejanja naj nekdo izvrši. Partikularizem je bližje etičnemu pluralizmu, ki je najbolj poznan kot Rossovo stališče (Ross, 1930). Po mnenju slednjega obstaja več *prima facie* dolžnosti in ne le ena sama. Vsako od teh različnih dolžnosti moraš posamič upoštevati kot tisto načelo, ki naj vodi tvoje odločitve. Vendar pa to ni mogoče, saj se te dolžnosti pojavljajo v snopih, tako da mora v konkretnih situacijah njihova avtoriteta popustiti pred avtoriteto kakšnih drugih podobnih dolžnosti. *Ceteris paribus* (če nič ne pride vmes) so načela, na katerih slone te dolžnosti, bodisi

povožena ali pa utišana v holističnih položajih, kjer nastopa več načel, ki lahko med seboj pridejo v spor. Ko enkrat zavzame takšno stališče in pogled, se partikularist lahko vpraša, če je sploh še smiselno slediti splošnim načelom. Tudi takšnim splošnim načelom, ki vsebujejo določila *ceteris paribus*. Morda sploh ni nikakršnih splošnih načel, ki bi jim morali slediti ob odločanju za moralne korake. Pozorni moramo biti zgolj na značilnosti posamične situacije, s katero imamo trenutno opravka. Odločitev, da bomo delovali na pravilen oziroma na nepravilen način, je sprejeta na temelju holistične narave tukajšnje kompleksne posamične situacije. Namesto da bi uporabljali splošna načela, sledimo presojanju in sodbi. To pa lahko privede do tega, da pripišemo tem dejanjem dobro ali slabo vrednost.

Partikularizem je stališče z možnostjo precej širše uporabe, kot pa jo nudi zgolj omejitev na področje etičnega presojanja. Obstaja možnost semantičnega partikularizma, morda prav na takšen način, kot smo to začrtali v povzetku našega spreminjanja točk v Lewisovi pogovorni igri. Takšno stališče si ne jemlje za svoje vodilo, da naj semantiko usmerjajo pravila brez izjem. Voditi jo morajo sodbe, ki svojo normativno moč pridobijo v konkretnih posameznih bogatih situacijah, kot se te pač samodejno prilagodijo ustreznemu točkovanju ter ustreznim silnicam.[1] Partikularizem lahko tako postavimo v razmerje s tistimi področji, ki imajo opravka z normativnostjo. To so področja morale, semantike ali pa zopet estetike. V estetiki je lahko naša sodba pravilna ali pa tudi napačna. Do takšne sodbe pridemo na primeren način na temelju holističnih posamičnih situacij, pri katerih sklicevanje na s pravili vodena načela brez izjem morda ni najboljša izbira. Partikularistični pristop pa lahko ponudimo še na drugih področjih, kjer ni toliko primeren mehanično izračunljiv rezultat, ampak razmere prej zahtevajo sodbo. Do sodbe tedaj pridemo na temelju bogatega in porazlikovanega ozadja, ki terja normativnost. Duševnost in spoznanje sta področji, kjer imajo svoje mesto normativne zahteve sistematičnosti in produktivnosti. V tem primeru se bo partikularizem postavil po robu pogosto postavljeni zahtevi, da dosežemo sistematičnost in produktivnost zgolj na podlagi uvajanja splošnih pravil brez izjem. Lahko se zgodi, da bodo modeli, ki temelje na priznanju nesledne raznovrstnosti, kot je, denimo, model dinamičnega spoznanja, bližje ustreznemu opisu, kako pridemo do odločitev ali izbir, bodo pa tudi bližje partikularizmu.[2]

3. Normativna avtoriteta posamičnega

[1] Lewisov pristop k semantiki v njegovi konvenciji posvečeni knjigi (1969) je utemeljen s koordinacijo oziroma na medsebojnem usklajevanju. Zato ima njegov pristop pomembno normativno sestavino, ki jo morda lahko razložimo na partikularistični način, torej na način, ki podčrtuje pomen posamičnosti. V tej knjigi se Lewis problemov konvencije loteva po humovsko. Ker je najširša Humova naravnanost, da ne sprejema splošnosti oziroma univerzalnosti, je Humovec naravni kandidat za nekoga, ki ga velja interpretirati partikularistično.

[2] Dinamično spoznanje, kakršnega predlagata Horgan and Tienson (1996), torej vsebuje normativno razsežnost. Njen rezultat je jezik misli. In sicer takšna zvrst modela jezika misli, ki ga lahko dosežemo brez vključevanja dokončnih splošnih pravil in torej v bližini takšne podlage, kot jo ponuja posamičnost. To se seveda razlikuje od modelov, ki so podprti s splošnimi slednimi pravili. *Ceteris paribus*, splošna pravila z izjemami, so tako vpeta med partikularizem ter med pristop s stališča splošnosti.

Če naj partikularizem uspešno deluje, ni dovolj le, da se skličemo na posamične primere v njihovi holistični enkratnosti. Glavna zamisel je, da imamo normativno avtoriteto posamičnega, v nasprotju z normativno avtoriteto splošnega. Humov primer pa je tod pomemben. Če ne drugače že zato, ker je Lewis Humovec. Hume je zavrnil normativno avtoriteto splošnosti ter se je praktično zavzel za normativno avtoriteto posamičnega. Prav podobno tudi Lewis ne goji kakšnih posebnih simpatij do univerzalij. Priznava pa, da mora biti opravljena naloga, ki pripada univerzalijam. To lahko razumemo kot predlog prenosa normativne avtoritete na posamično.

3.1 Hume: zavrnitev normativne avtoritete univerzalij in prevzem normativne avtoritete posamičnega

Locke je poudarjal pomen "abstraktnih idej", kar je omogočilo izvajanje splošnosti iz posamičnih primerkov ter tudi prepoznanje splošnosti v teh primerkih. O tej splošnosti lahko govorimo na tak način kot, denimo, govorimo o rdečem, ki je skupno vsem posamičnim primerkom rdečih stvari. Splošnost ima potemtakem opravka s tem, kako prepoznamo posamične primerke, da le-ti sodijo pod isti splošni pojem. Ontološko gledano pa je primerno reči, da obstaja ta splošna abstraktna značilnost rdečega, ki jo imajo vsi tisti predmeti, ki jih prepoznamo kot predmete z isto barvo. Tako v spoznavnem smislu univerzaliji rdeče zagotovo pripada jasna naloga. Univerzalija rdeče nam omogoča razvrščati in umestiti posamične primerke kot primerke vrste. Ker pa obstaja ta objektivna univerzalija rdečega, smo priča tudi objektivni opori podobnosti med več posamičnimi primerki predmetov. V tem smislu izvaja po Locku svojo normativno avtoriteto univerzalija oziroma splošnost.

Hume nasprotno ne pristaja na normativno avtoriteto splošnega. Vsak izmed več rdečih predmetov ima svoj posebni odtenek rdečega, in vsakemu je ta odtenek lasten kot njemu samemu v njegovi individualnosti. To pa so "vitke univerzalije":

> "Posamičnim odtenkom barve lahko rečemo vitke univerzalije, ker pač ustrezajo najmanjšemu možnemu režnju naravne razvrstitve barv." (Tienson, 1984: 319)

Ni "debelih univerzalij " in tako idej o univerzalijah ne moremo tvoriti na podlagi odmišljanja. Lahko, da obstaja podobnost, vendar "je ne moremo analizirati v izrazju, da ima nekaj z nečim nekaj skupnega" (Tienson, 1984: 319). Zato po Humu tudi ni normativne avtoritete univerzalnega oziroma splošnega. Določeni odtenki rdečega "so si vsi eden drugemu podobni, pa ne zato, ker bi imeli kaj skupnega, ampak zato, ker so si pač podobni odtenki barve" (Tienson, 1984: 320). Tod imamo normativno avtoriteto posamičnih primerkov rdečega, in zatorej le-ta ne izhaja iz nečesa univerzalnega oziroma iz debele univerzalije.

3.2 Lewis: zavrnitev relacije udejanjenja ali oprimerjenja: sprejem normativne avtoritete posamičnega

Čemu omenjamo Humovo zavrnitev normativne avtoritete splošnega? Ker je

Lewis Humovec. Humu sledi na različne načine, eden med temi pa je prevzem zdravega razuma oziroma zdravo razumske psihologije. Lewis ne želi sprejeti udejanjenja oziroma oprimerjenja. To pa nima za posledico neposredne zavrnitve splošnega ali univerzalnega, temveč zavrnitev njune normativne avtoritete. Kajti če bi obstajalo oprimerjenje – denimo oprimerjenje rdečega – bi potem običajno razumeli, da to oprimerjenje oziroma udejanjenje obstaja zaradi obstoja univerzalije ali splošnega izraza, katerega oprimerjenje pač je.

Odpor, da bi sprejeli normativnost splošnega zasledimo pri Lewisovi teoriji identitete. Na eni strani je Lewis na tem področju redukcionist ter verjame v normativno avtoriteto monističnega načela razlage, kakršnega vodijo merila značilna za znanost fizike. Vendar pa bi na drugi strani strogo oprijemanje takšne poti vodilo v identitetni šovinizem. Tej potezi pa nasprotuje uvedba kontekstualno pogojene identitete, ki je omejena na določeno vlogo.

3.3 Naredimo Lewisovo teorijo identitete posamično!

Običajno predlagani identitetni teoriji sta teoriji identitete tip-tip in primerek-primerek. Izkaže se, da je prva od teh dveh preveč okorna, saj omeji udejanjenje tipov zgolj na človeške možgane. Identiteta primerkov se zavoljo svojega funkcionalstičnega navdiha zelo dobro izkaže pri nediskriminaciji. Vendar pa se problemi pojavljajo, ko naj bi s pomočjo svoje disjunktivne baze dosegla primerno identiteto. Za Lewisovo teorijo identitete vloge se zdi, da se precej oddalji od tega, ko krene po srednji poti: identiteto omeji na vrste. Kot naj jih že postavljamo v kontekst, pa vrste še vedno oskrbe avtoriteto splošnega. Argument v korist partikularizma razdeli vrste v posamične primerke identitete, ki velja za individue.

4. Kaj je teorija identitete: tip-tip, primerek-primerek

Obstajata dve splošni vrsti identitetne teorije: identitetna teorija tip-tip in identitetna teorija primerek-primerek. Tip-tip zatrjuje identiteto med tipi duševnih stanj ter med tipi fizikalnih stanj. To so naključne identitete, katerih model so primerki identitet v empirični znanosti. U. T. Place je prvi zatrdil identiteto med tipi duševnih stanj ter med tipi fizikalnih stanj, ko je zapisal

zavest = možganski proces,

kar je bilo zanj zgolj še en primer naključne identitete po meri identitet, kakršne ugotavljajo v znanosti, kot je

voda = H_2O.

Glede na to razumevanje je identiteta na področju duševnosti empirično odkrita resnica, katero lahko načeloma spodnesejo poznejša empirična odkritja.

Lewis se strinja z identitetno teorijo tip-tip, v kolikor ta teži k monističnemu pogledu na stvari: identiteta psihološkega je kar identiteta s procesom v možganih, in tako končno govorimo o fizikalni snovi. Identiteta je prav tako uvedena kot nekaj naključnega, kar ne postavlja pod vprašanje temeljne

monistične naravnanosti, ampak zgolj terja njeno okrepitev s pomočjo možnih empiričnih protiprimerov. Tako poteka v primeru identitetne teorije tip-tip normativna identiteta na podlagi splošnosti.

Zopet pa je druga znana vrsta identitetne teorije poimenovana primerek-primerek. To pa zato, ker trdi, da je vsak primerek duševnega dogodka nujno identičen z nekim primerkom fizikalnega dogodka. Davidson kot eden izmed predstavnikov tega stališča je mnenja, naj se slednje podgradi na a priorni način, tako da ni stvar empiričnega in na naključnosti vezanega poteka. Ker omejitve glede identitete v tem primeru niso več tako stroge, kot so bile v primeru identitetne teorije tip-tip, je omogočeno, da se identiteta duševnega dogodka zgodi v več različnh fizikalnih dogodkih. Takšna raznolikost fizikalnega temelja se gotovo ujema s funkcionalističnim naukom. Zavoljo sorodnosti te vrste pristopa k identiteti z njegovo splošno kontekstualistično naravnanostjo je Lewis naklonjen sprejetju takega nauka.

Ker pa oba pristopa – tip in primerek – v celoti med seboj nista združljiva, bo Lewis med njima moral iskati nekakšen vmesni izhod.

4.1 Problemi za vsako od identitetnih teorij primerkov ali tipov: prva je preveč toga, druga je preveč nedoločena (udejanjenje, ki je združljivo s funkcionalizmom disjunktivne identitete)

Tukaj je problem za identitetno teorijo tip-tip: vse preveč je toga, ko šovinistično omeji identiteto duševnega tipa zgolj na fizikalno identiteto s tipom človeških možgan. V nasprotju s tem bi želeli dopustiti druge vrste fizikalnih podlag za duševni tip, za druge vrste fizikalne snovi.

Čeprav ima na drugi strani identitetna teorija primerek-primerek to zaželeno lastnost, da dopušča raznolikost fizikalnih snovi kot svoj identitetni temelj, pa morda ni dovolj omejena. Zgolj identitete primerek-primerek so preveč nedoločene in aprioristične. Tod pa je še večja težava, ki je prav tako aprioristična: različna udejanjenja enega duševnega tipa sploh ne bodo dopuščala ustreznega temelja identitete, in sicer zavoljo svoje disjunktivne narave. Kajti identiteta tipa z disjunkcijo morda ni primerna možnost. Zagovornik identitetne teorije primerek-primerek bo odvrnil, da tedaj, ko imamo opravka s primerkom, nima smisla govoriti o identiteti disjunktivnih materialnih udejanjenj. Kajti govorjenje o disjunkciji kot takšno že uvaja tip. To pa ni kaj takega, za čemer bi hlepel identitetni teoretik, ki je zavezan primerkom. Ker teoretik primerkov na tak način zavrne govor o udejanjenju oziroma o oprimerjenju, je to točka, na kateri se bo Lewis z njim lahko strinjal.

4.3 Lewisov predlog: identitetna teorija vloge: na vrste omejena identiteta

Preden predstavimo posebno zvrst Lewisove teorije identitete, je na mestu splošna opomba. Teorijo bomo ubesedili v izrazju udejanjenja in oprimerjenja, tako da bo razumljivejša. Zavoljo Lewisove zavezanosti humovskim izhodiščem pa takšno govorjenje konec koncev ne more biti ustrezno. Tisto pravo opravilo vloge je namreč ravno v tem, da stori nepotrebno udejanjenje oziroma

oprimerjenje. Na tak način pa stori odvečno tudi avtoriteto splošnega.

Tukajle je Lewisov predlog: Obstaja več možnih udejanjenj duševnega tipa, in potemtakem obstaja težnja, da ne bi krenili po šovinistični poti. Norec je stvor, ki se fizikalno ujema z nami ljudmi, se pa zopet kar precej razlikuje od nas po funkcionalni plati. Ko doživlja izkustvo bolečine, bo na vsak način in za vsako ceno skušal reševati matematične probleme. Marsovec pa ima zopet zelenkasto želatinasto sluz namesto naše možganske tvari. Ko čuti bolečino pa ima funkcionalno isto vrsto odziva, kakršnega imamo tudi mi sami. Lewisova identitetna teorija sprejme tako norca kot tudi Marsovca. Ta dva predstavljata dve vrsti, poleg še mnogih drugih vrst, kjer lahko zatrdimo identiteto bolečine z določeno fizikalno tvarjo. Vendar pa ne moremo v pravilnem smislu reči, da je tip bolečine udejanjen v različnih zvrsteh snovi. Ne, obstaja vloga, morda vrsta funkcionalne vloge, ki jo prevzame fizikalna snov v primeru ljudi, norcev, Marsovcev, ali pa zopet v primerih kakšnih drugih vrst.

Jasno je, da omejitev identitete na vrste, in njeno igranje vloge bolečine kot bolečine omogoča Lewisu vključitev nekaterih kontekstualnih viž. To je v bližini partikularizma, ki pa ga ne sprejme v vsej njegovi razsežnosti. Kajti na tak način smo še vedno zavezani vrstam. Na drugi strani pa imamo tudi poklon partikularizmu, in sicer glede tega, da ni dovoljeno govorjenje o uprimerjenju oziroma o udejanjenju tipa »bolečina«. Vsaj zdi se, da je to v prid partikularizmu, kajti na ta način je vloga omejena na posamično situacijo, kjer igra snov določene vrste sebi lastno vlogo – da je, denimo, identična z bolečino. V nasprotnem primeru bi imeli, kot meni Lewis, opravka z nezaželenim podvojevanjem vzrokov. Obstajali bi vzroki tipa oziroma univerzalne bolečine, poleg teh pa še vzroki posamičnih primerkov bolečine. Lewis se tod odloči sprejeti posamične situacije za vzročne in razlagalne podlage. Ima pa še vrste. Od tod napetost, ki obstaja v njegovem pristopu kot celoti.

4.4 Argument za partikularizem: realizatorje razstavi na posamične primerke

To napetost med tipi ter med njihovimi na posamičnost uglašenimi udejanjenji – dejansko ta kot udejanjenja oziroma kot uprimerjenja niso možna, saj so partikularistična – opazi Horgan.

Oglejmo si najprej, kako se Lewis izogne večkratnemu udejanjenju. Ne zasnuje ga kot večkratnega udejanjenja ene duševne lastnosti s pomočjo različnih fizikalnih lastnosti, ampak raje uvede "večkratne reference netogega imena *D* kot imena za duševno stanje" (Horgan, 2001: 208). Zakaj pa bi potem takšno taktiko omejili na tak način, da bi zajemala zgolj identitete z vrstami? Močno večkrano udejanjenje lahko uvedemo na naslednji način:

> "Duševna lastnost je *močno* večkratno udejanjena v stvorih dane vrste *V*, če je večkratno udejanjena znotraj enega samega takšnega stvora na eni sami stopnji njegovega razvoja kot posameznika." (Horgan, 2001: 208)

Uvedba močne večkratne udejanjenosti kaže svojo moč, ko se praktično prenaša na posamične primerke identitete. V nasprotju z denimo Davidsonovo identitetno

teorijo primerek-primerek tukaj ne sprejmemo apriorija. Od tod lahko usmerimo napad na opustitev drugega kraka Lewisove dileme, in sicer monistične fizikalistične trditve, da se moramo držati zgolj ene razlagalne ravni.

Če enostavno uvedemo ravni, na katerih je mogoče prepoznati vzročno učinkovitost, nam to omogoča obdržati zadeve, ki so podobne vrstam, in se tako lahko še nadalje oklepamo naturalizma. Vrste predstavljajo več monizmu podobnih zadev, monizem pa je primeren temelj za fizikalizem. Vrstam podobne stvari se lahko pojavijo na več ravneh, in se tako ne pojavljajo več zgolj na ravni fizike. Vzročnost prepoznamo sedaj kot fizikalno vzročnost, ali pa zopet kot duševno vzročnost. To se bo potem ujemalo s kontekstualizmom, na katerega Lewis sicer izrecno pristaja. Vse to nas peha v smer neredukcionizma.

5. Partikularizem in neredukcionizem

Lewis samega sebe oznanja za redukcionista. Ko pa si ogleduje supervenienco kot tipični primer redukcionizma, mi sami na drugi strani prav tako lahko predlagamo, da nastopa supervenienca v oporo neredukcionizmu. Še en neredukcionistični namig prihaja iz območja obravnavanja univerzalij, ki se domala ujemajo z naravnimi lastnostmi, katerih model je fizika. Le zakaj ne bi pristali tudi na nenaravne lastnosti? To bi predstavljalo smiselno potezo, z rezultatom, da se neredukcionistična možnost pririne bolj v ospredje. Končno lahko pristanemo pri neredukcionizmu kot pri posledici porazdeljevanja identitete vloge na posamične primere. Tako potem sledimo možnosti argumenta za partikularizem iz prejšnjega odseka.

5.1 Dvoumje pri Lewisovem prevzemu supervenience, ko je že redukcionist (boljša poteza je, da vidimo supervenienco kot neredukcionistično, kar je sicer tudi večinsko mnenje)

Lewis samega sebe razglaša za redukcionista. Supervenienco uporablja kot dokaz v oporo redukcionizmu. Vendar pa supervenienco običajno obravnavajo kot prispevek v oporo neredukcionističnim intuicijam. Lewis pravi takole:

> “Predstavljajte si razporeditev milijona malih točk – pikslov –, od katerih je vsaka lahko bodisi svetla ali pa zopet temna. Nekaj med temi je svetlih, nekaj pa jih je temnih. In tako tvorijo sliko, prepleteno z zanimivimi notranjimi lastnostmi likov. Tak primer nas sili v redukcionistične pripombe. Ja, slika prav res obstaja. Ja, prav res ima te lastnosti likov. Vendar pa je slika in so te lastnosti reducirane oziroma jih je mogoče zvesti na razporeditev svetlih in temnih pikslov. Slika ni nič več kaj takega, kar bi se pojavljalo nad piksli. Zavoljo slike in lastnosti ne more postati resnično nič drugega kot tisto, kar je že tako ali tako resnično zavoljo pikslov. Če slike in lastnosti sploh ne bi omenili na seznamu vsega tega, kar obstaja, ta seznam zato ne bi postal nič manj popoln ... Slika je reducirana oziroma zvedena na piksle. To pa zato, ker slika supervenira na pikslih.” (Lewis, 1995: 413)

To je prav zares zgodba o tem, kako je slika utemeljena v pikslih. In to pomeni, kako je utemeljena v svojem subvenientnem temelju. Vendar pa s tem ni odpravljena možnost vzročne učinkovitosti slike *kot* slike. In prav res se zdi dejstvo, da je vse to združljivo z vzročno učinkovitostjo slike *kot* slike. Če je na sliki narisana lepa cvetlica, potem ugodje, ki ga dobim na podlagi opazovanja slike, name ne učinkuje *kot* ugodje, povzročeno z razporeditvijo drobnih pikslov, ampak kot lastnost lika v celoti, kot ga pač opazujem. Lastnosti, da je nekaj učinkovito *kot* slika, ne moremo reducirati oziroma zvesti na to, da nekaj kaže učinkovitost *kot* razporeditev pikslov.

Lahko se poslužimo še nekega drugega primera. Dejstvo, da je ta ženska postala histerična, je vzbudila lastnost tukajšnje stvari *kot* zmečkane srajce. Njen histerični napad ni posledica srajce, dojete pod opisom elektronov, ki so razvrščeni na takšen ali na kakšen drugačen način, četudi takšnemu opisu z merili fizike ni mogoče prav nič ugovarjati.

Z drugimi besedami ni prav nič jasno, da bi bile supervenientne oziroma nenaravne lastnosti v svoji učinkovitosti reducirane oziroma zvedene na subvenientno fizikalno podlago. Supervenienca zatorej prav lahko ponudi zgodbo v oporo neredukcionizmu, ne pa zgodbe v oporo redukcionizmu.

Zapomnimo si tudi, da so redukcionistične možnosti monistične in da je zategadelj v njihovi naravi, da ne pustijo nikakršnega prostora tistemu, kar je pluralistično oziroma holistično. Zdi se, da je enostavno napačno naprezanje, da ne bi pripoznali nikakršnih lastnosti razen temeljnih fizikalnih lastnosti. In te naj bi bile tiste lastnosti, ki jim pripadata učinkovitost in obstoj. Pot v to smer stori, da postane naše vesolje bolj revno, kot pa če pripoznamo njegovo bogato večkratno razsežnost.

5.2 Neredukcionizem kot posledica univerzalij: bolje je, če prevzameš tudi nenaravne lastnosti, potem pa se podaš na pot neredukcionizma

Kaj je ozadje Lewisovega redukcionizma? Na določen način ga lahko podamo v izrazju lastnosti. Ne glede na to, da je Lewis zavrnil pomen univerzalij, v sozvočju z njegovimi humovskimi nagnjenji onemogočanja normativne avtoritete splošnega, pa Lewis tudi upošteva, da obstaja naloga, ki jo običajno naložimo univerzalijam. Lewis nato sprejme lastnosti, ter nadalje razlikuje med naravnimi ter med nenaravnimi lastnostmi. Zdi pa se, da naravne lastnosti, ki se tu nahajajo zavoljo Lewisovih redukcionističnih nagnjenj, dejansko prevzamejo zadolžitve univerzalij, ki so v Armstrongovih očeh v bližini naravoslovnih zakonov. Z našega zornega kota pa so zatorej blizu redukcionizmu. To pa izključi možnost naravnih lastnosti višjega reda:

> “Temeljna zamisel je takšnale. Docela naravne lastnosti so vse po vrsti fizikalne lastnosti ter nastopajo v temeljnih fizikalnih zakonih. Vendar pa so druge naravne lastnosti, in sicer tiste, ki so manj kot docela naravne lastnosti, razplastene v ravni, tako da ustrezajo različnim posebnim znanostim v hierarhiji znanosti ... Ni treba, da bi lastnosti z naravnostjo višjega reda izražale *fizikalno* naravnost.” (Horgan, 2001: 211)

To pomeni, da prevzem redukcionizma in ostajanje zgolj z lastnostmi, ki se prilegajo fiziki, pravzaprav je pristajanje na monizem. Monizem pa skuša spodnesti in zmanjšati več plasti lastnosti, ki obstajajo na temelju subvenientnih fizikalnih lastnosti, imajo pa sebi lastno vzročno učinkovitost, vse do te mere, da jih morajo opredeliti posebne znanosti. To zopet pomeni, da je obubožanje, ki ga prinaša redukcionizem v tem, da ne vidimo vsega bogastva, ki ga pokrivajo te posebne znanosti.

Pozornost, ki jo namenimo značilnostim naravnih lastnosti pokaže, da njihovo pripoznanje ne ovira tega, da bi obstajale raznolike lastnosti na netemeljnih oziroma zopet na nenaravnih ravneh. Neredukcionizem tako postane zaželjena možnost.

5.3 Neredukcionizem kot posledica porazdeljevanja identitetne teorije vloge vse do posamičnih primerov

Zadnji način, kako izpeljemo neredukcionizem, je, da kar enostavno sledimo nauku identitetne teorije vloge, ki jo oznanja Lewis. Identitetna teorija vloge je posledica opustitve napetosti med kontekstualizmu in partikularizmu naklonjenimi nagnjenji pri Lewisu na eni strani ter med njegovo monistično navdahnjeno čezmerno redukcionistično težnjo na drugi strani. Identiteta vloge, to je identiteta duševne lastnosti *D* z vlogo v vrsti omogoča, da so vsi od Marsovca pa do norca, človeka oziroma do računalnika v oporo identiteti z *D*-stanjem. Identiteta je v njihovih primerih omejena na vrste. Kot trditev, ki zadeva vlogo, to tudi ni trditev o ontološki identiteti kot taki, ampak o mnogovrstni netogi referenci – netogost tod omogoča združljivost z zahtevami naključne identitete.

Zakaj pa naj bi se odsotnost sledenja pogojem identitete zaustavila v primeru vrst? Še ena možnost je, če vidimo vsak posamični individualni pogoj identitete na tak način kot da je *posamična* vrsta. To pa pomeni, da je navsezadnje in enostavno kar posamičnost. Zdi se, da vse to zopet premika težišče v smer neredukcionizma.

matjaz.potrcŽguest.arnes.si

PARTICULARLY LEWIS

Particularism is presented. Normative authority of the particular may be discerned in Lewis ontology and in his identity theory. This may push Lewis position away from reductionism and closer to nonreductionism.

Keywords: David Lewis, particularism, reductionism, nonreductionism, role identity theory.

Literatura

Horgan, T. (2001). “Multiple Reference, Multiple Realization, and the Reduction of Mind”. V Preyer, G. & Siebelt, F. (izd.), *Reality and Humean Supervenience*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, str. 205-21.

Horgan, T. & John Tienson, J. (1996). *Connectionism and the Philosophy of Mind.* Cambridge: MIT.

Lewis, D. (1969). *Convention*. Cambridge: Harvard University Press.

Lewis, D. (1983). “Mad Pain and Martian Pain”. V *Philosophical Papers*, Volume I, Oxford: Oxfrod University Press, str. 122-132.

Lewis, D. (1995). “Reduction of Mind”. V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 412-431.

Lewis, D. (1983). “Scorekeeping in a Language Game”. V *Philosophical Papers*, Volume I, Oxford: Oxford University Press, str. 233-249.

Place, U. T. (1956). “Is Consciousness a Process in the Brain?”. *Brit. J. Psychol.*, 47, str. 42-51.

Potrč, M. (neobjavljeno). “Intentionality and the Brain”.

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (1939). *The Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Tienson, J. (1984). “Hume on Universals and General Terms”. *Nous*, 18, str. 311-330.

Timmons, M. (neobjavljeno). “Moral Particularism”.

Bojan Žalec
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

VREDNOTENJE IN ŽELJA[1]

Namen pričujočega besedila je predstavitev in ovrednotenje dispozicijske teorije vrednot lansko leto umrlega ameriškega filozofa Davida Lewisa. Njegova naturalistična teorija je nepredmetnostna: ne sprejema *sui generis* predmetov vrednotenj. Vrednotenja so želje višjega, drugega reda. Soglašam z Lewisovim poudarjanjem vloge domišljijskega razuma pri ugotavljanju tega, kaj so naše prave vrednote. Ne strinjam se z Lewisom, da so vsa naša vrednotenja želje. Nekatera od njih so stremljenja. Na koncu zagovarjam tezo, da se Lewis znajde pred dilemo: opustiti mora bodisi trditev, da ni *sui generis* predmetov vrednotenj, ali pa ostane brez dobrega razloga za intuitivno zelo trdno trditev, da vrednote niso prepričanja.

Ključne besede: vrednotenje, dispozicijska teorija, želja, prepričanje, predmeti vrednotenj.

I. Uvod

Lewis opredeli vrednote takole:

> "Nekaj, kar je ustrezne kategorije, je vrednota, če in samo če so naše dispozicije takšne, da bi to pod idealnimi pogoji vrednotili." (Lewis, 2000: 68)

Nato nam zastavi nekatera vprašanja. Odgovori na njih tvorijo njegovo pojasnitev zgornje definicije: I. Kaj je prednostna naravnanost vrednotenja? II. Kaj je ustrezna kategorija stvari, ki so vrednote? III. Kateri pogoji so idealni za vrednotenje? IV. Kdo smo mi? V. Kakšen je modalni status ekvivalence? Lewis je menil, da bo z odgovori razvil dispozicijsko teorijo vrednotenja.

Njegova teorija je *naturalistična*: najprej razvije definicijo vrednote, ki se vklaplja v naturalistično metafiziko. Sklicuje se samo na bitnosti, ki jih tako ali tako sprejemamo. Dejstva o vrednotah reducira na dejstva o naši psihologiji. Ta njegova teorija je *subjektivna*: vrednote analizira preko pojmov o naših

[1] Skrajšano verzijo tega članka sem predstavil na *Simpoziju ob smrti Davida Lewisa* (1941 – 2001), ki ga je priredilo Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti in je 20. decembra 2001 potekal na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Besedilo predstavlja nekatere rezultate raziskovanja v okviru projekta "Sodobni pristopi k motivaciji in tekmovalnosti v modelih samopodobe: medkulturna študija" [J5 3322-0553-01], ki ga financira Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije.

naravnanostih. Teorija je *internalistična*[2]: pojmovno povezuje vrednoto in motivacijo (Lewis, 2000: 69 in 71-73).[3] Teorija je *kognitivistična*: dopušča vednost o tem, kar je vredno. To vedenje je aposteriorno vedenje o kontingentnih dejstvih. Načeloma bi lahko do njega prišli s psihološkim eksperimentiranjem, bolj verjetno pa je, da do njega pridemo s težavnim uporabljanjem domišljije, sedeč morda v filozofskem ali pisateljskem naslonjaču. Teorija je *pogojno relativistična*: ne izključuje možnosti, da ni vrednot *simpliciter*, ampak samo vrednote te ali one populacije (vendar relativizma ne implicira, ampak pušča vprašanje odprto). Na koncu bomo lažje artikulirali odgovor na vprašanje, ali gre za obliko *realizma o vrednotah*. Še ena formulacija Lewisovega pogleda: V uvodu v zbirko njegovih spisov *Papers in ethics and social philosophy* (Lewis, 2000: 2) je zapisal, da v članku "Dispositional theories of value", ki se tudi nahaja v tej zbirki, zagovarja subjektivistično stališče v metaetiki: obliko naturalizma, ki vrednote opredeljuje kot lastnosti, za katere smo dispozicionirani ob določeni meri empatijskega razumevanja, *da si želimo, da bi si jih želeli*.

II. Kakšna *naravnanost* je vrednotenje?

Lewis je navedel tri možnosti: prepričanje, želja, čustvo ali občutje [*feeling*]? *Čustva oziroma občutja* zavrne, ker so takrat, ko vrednotimo stvari, preveč raznolika (Lewis, 2000: 70). Lahko bi dejali, da vrednotimo kakšno stvar takrat, ko smo prepričani, da je vredna. Toda proti *prepričanjem* Lewis navaja dva ugovora: kot prvo se vpraša, kakšna vrsta prepričanj so vrednotenja, kajti očitno se mu zdi evidentno vsaj to, da niso vsa prepričanja vrednotenja. Kdor pravi, da so vrednotenja prepričanja, po Lewisu trdi, da vrednotiti določeno stvar pomeni biti prepričan, da je ta stvar vredna. Če bi bila vrednotenjska naravnanost prepričanje, bi potemtakem po dispozicijski teoriji veljalo naslednje: biti vrednota je določena lastnost, ki je taka, da jo nekaj ima, če in samo če smo pod idealnimi pogoji dispozicionirani verjeti, da jo to ima (da je to naše prepričanje pravilno). Toda lastnosti, za katere velja zgornja ugotovitev, je zelo veliko. Ta določitev nam pove zelo malo, premalo o tem, kaj je vrednotenje. Drugi razlog za izločitev prepričanj: Če bi bilo vrednotenje prepričanje, potem ni pojmovnega razloga, da bi bilo "prednostna" naravnanost: "vrednoti" bi lahko nasprotovali ali pa bi bili do nje indiferentni (Lewis, 2000: 70). Torej ostanejo *želje*. Vendar se moramo zavedati, da vrednotiti kaj ni isto kot to želeti. Zasvojenec si lahko želi heroin, vendar ga ne vrednoti. Lahko se sovraži, zato ker si želi nekaj, česar ne vrednoti. Te želje se želi znebiti. Ne vrednoti, kar si želi, ampak vrednoti tisto, kar si želi, da bi si želel (Lewis, 2000: 71). Biti vrednota pomeni biti taka stvar, da smo pod idealnimi pogoji dispozicionirani, da si jo želimo želeti. To dopušča tudi možnost, da pod pogoji, ki niso idealni, kaj napačno vrednotimo, vrednotimo nekaj, kar v resnici ni dobro. Kanonična pot, da preverimo, ali je za določeno osebo določena stvar vrednota, je, da to osebo postavimo v idealne pogoje. Če si

[2] Motivacijski internalizem je stališče, ki pravi, da če oseba vidi, da ima dolžnost narediti določeno dejanje ali da bi bilo prav, če bi ga naredila, potem ima nujno motiv, da to dejanje naredi.

[3] Ta povezava je nedoločena, toda vse, kar je bolj določeno, je (še) manj verjetno, kot je ta nedoločena povezava.

pod njimi želi, da bi si želela zadevno stvar, potem je ta stvar zanjo vrednota (Lewis, 2000: 72-73).

III. Kaj je ustrezna kategorija?

Očitno gre za bitnosti, ki si jih lahko želimo. Te so po Lewisu dveh vrst: vrednote *de dicto* in vrednote *de se*. Včasih si želimo, da bi bil svet tak in tak. Take želje Lewis imenuje *de dicto* želje; kadar pa si želimo, da bi mi sami imeli določeno lastnost, govori Lewis o *de se* želji (Lewis, 2000: 73-74). Možnost redukcije drugih na prve spodbija s primerom, ko Gorazd misli, da je Mojca (ali pa o svoji identiteti ni gotov). Takrat njegove *de se* želje "Jaz si želim biti srečen" ne moremo reducirati na željo *de dicto* "Jaz si želim, da bi bila Mojca srečna", trdi Lewis. Če sprejmemo razlikovanje med željami *de dicto* in *de se*, moramo razlikovati dva smisla besed "želeti isto stvar" (Lewis, 2000: 74-75). Če imata Gorazd in Mojca oba rajši mastno meso, potem si želita isto, sta psihološko gledano enaka. Toda njune želje se ne ujemajo v primeru, če imata samo en masten in en pust zalogaj. Lahko pa se razlikujeta psihološko, vendar se praktično ujemata. Oba sta srečna, če si Gorazd želi pusto meso, in ga tudi je, Mojca pa mastno, ki ga z veseljem in užitkom pospravi.Torej smo lahko po svojih željah enaki/različni *de dicto* ali pa *de se*. Enake želje lahko vodijo v konflikt, ujemanje različnih želja pa je lahko podlaga harmoničnega življenja, je ugotavljal Lewis in človek bi mu v tej točki težko ugovarjal. *Vrednote de dicto* so takšne neegocentrične in neindeksikalne propozicije, za katere velja, da so naše dispozicije take, da bi si v idealnih pogojih želeli, da bi si želeli, da bi bile resnične. Vrednote *de se* so lastnosti, za katere velja, da so naše dispozicije takšne, da bi si v idealnih pogojih želeli, da bi si želeli, da bi jih imeli mi. *Vrednote de se* so take lastnosti, ki nastopajo samo v egocentričnih in indeksikalnih propozicijah in za te propozicije velja, da so naše dispozicije takšne, da bi si mi pod idealnimi pogoji želeli, da bi si želeli, da bi te propozicije bile resnične. Pomembnost zgornjega razlikovanja je Lewis ilustriral na primeru obravnave egoizma. Egoizem *de dicto* trdi, da je resnična vsaka propozicija "*X* je srečen je edina vrednota", v kateri *X* stoji za katerokoli osebo. Je toliko edinih vrednot, kolikor je ljudi. Egoizem *de dicto* je nekonsistenten, je ugotavljal Moore (*prim.* Moore, 2000 in Žalec, 1994: 123). Egoizem *de se* trdi, da je sreča, ki nastopa v resnični egocentrični in indeksikalni propoziciji "Jaz sem srečen", edina vrednota. Lastnost *biti srečen* je edina vrednota in ta vrednota je *de se*. Egoizem *de se* je napačen in ogaben, je pa konsistenten.

IV. Kateri so idealni pogoji?

Če Fatima malo ve o tem, kako bi bilo, če bi bila izobražena, prosta omejujočega zakona, predsodkov, slabe tradicije, potem so te stvari zelo težko njena vrednota. Kar ji po Lewisovem mnenju manjka, je *domišljijska seznanjenost* z njimi. Če pa Fatimi pomagamo in če se potrudi in si poskuša predstavljati omenjeno stanje bolj ali manj živo, potem je z njim bolj ali manj domišljijsko seznanjena; teh reči ne sprejema zgolj kot vrednote na slepo, ampak je to, da je predmet njenega vred-

notenja prava vrednota, zanesljivo toliko bolj, kolikor večja je stopnja njene domišljijske seznanjenosti z zadevo, ki jo vrednoti. Če oseba doseže najvišjo stopnjo domišljijske seznanjenosti z določeno bitnostjo, potem je njeno vrednotenje te bitnosti neovrgljiv pokazatelj, da je zadevna bitnost prava vrednota te osebe. Po Lewisu je določena bitnost vrednota, če so naše dispozicije take, da to bitnost vrednotimo pod pogoji najpopolnejše možne domišljijske seznanjenosti (Lewis, 2000: 77). Informativna je Lewisova primerjava lastnega pogleda s stališčem intuicionistov, ki ga lahko ilustriramo takole:

(1) Po napornem predstavljanju, razmišljanju, zamišljanju Fatima postane domišljijsko seznanjena z *x*.

(2) Učinek te, kar pa ni nikakršen sklep, vrste sklepanja je, da Fatima uvidi, da ima *x* določeno nenaturalistično lastnost, ki je ni mogoče analizirati, analitično razstaviti.

(3) Učinek tega je Fatimino vrednotenje *x*.

Lewis je zapisal, da se strinja z intuicionizmom v prvem in zadnjem koraku, srednji korak pa je preprosto izpustil kot nepotreben, odvečen. Ključno vlogo ima uporaba predstavljanja, zamišljanja, domišljijskega razuma, kot pravi Lewis [*imaginative reason*]. Odnos prej naštetega do tistega, kar sledi, ni sklepalen, ampak vzročen. Do vrednotenja *x* pride bolj neposredno kot pri intuicionizmu. Dovolj je samo domišljijska seznanjenost z določenimi bitnostmi in že vrednotimo *x*. Ni potrebno, da bi si na *x* predstavljali določeno dodatno lastnost, vrednoto, in na podlagi te lastnosti, vrednote, oziroma njenega predstavljanja vrednotili *x* (Lewis, 2000: 77). Zamisliti si je potrebno tako popolno, kot se da, kaj bi se zgodilo, če bi bila zadevna vrednota uresničena. Upati moramo, da smo si zadeve zamislili tako popolno, da večja popolnost ne bi spremenila našega odnosa do domnevne vrednote. Ta domišljijska seznanjenost lahko služi potem kot evidenca za to, da imamo opraviti s pravo vrednoto oziroma, da ni tako. Popolnoma prepričani ne moremo biti, toda to je lahko podlaga za naš odnos do (ne)vrednote, ki pa je podvržen nadaljnji možni obravnavi v luči nove evidence (Lewis, 2000: 78). Kaj je lahko nova evidenca? Lahko je učinek boljše uporabe domišljijskega razuma, lahko pričevanje drugih, lahko (četudi je to v dogledni prihodnosti po Lewisovem mnenju malo verjetno) rezultat znanstvene psihologije. Kanonična metoda za ugotavljanje, ali je določen *x* za nas vrednota ali ne, je, da smo subjekti najboljše domišljijske seznanjenosti, ki jo zmoremo, in potem vidimo, ali si lahko želimo želeti *x* (Lewis, 2000: 87). Lewis je poudaril, da oseba, ki vrednoti, ni kakšen nestrasten in nepristranski razsodnik, ampak nekakšen specialist (za večjo ali manjšo množico vrednot). Zamišljanje je simulacija, vživljanje v različne "kože". Pri tem je zanimivo to, da si nekaterih vrednot ne moremo "živo" zamišljati naenkrat.[4] Lewisov primer sta energičnost in mirnost, ki sta lahko obe vrednoti, vendar ne moremo biti z obema hkrati domišljijsko seznanjeni (Lewis, 2000: 82). Denimo, da sta moji vrednoti to, da se kdaj od srca nasmejem, in to, da se zavedam, da v Afriki umre vsako minuto

[4] Ta nezdružljivost bi lahko bila pojmovna, ne zgolj psihološka.

ogromno otrok zaradi lakote, bolezni ... Te vrednote lahko hkrati vrednotimo, toda samo z eno od obeh smo lahko v določenem času domišljijsko seznanjeni v Lewisovem smislu, pri drugi pa gre le za kakšen trajen učinek prejšnjih domišljijskih seznanjenosti. Lewis pa spekulativno, brez navajanja primera, dopušča možnost vrednot, ki ne bi bile zgolj take, da z njimi ne bi mogli biti hkrati domišljijsko seznanjeni, ampak "huje", take, da jih ne bi mogli hkrati vrednotiti. Tu ne gre za primere težkih odločitev (nujna operacija siamskih dvojčic, katero pa lahko preživi samo ena, mati ali otrok na porodu, nujna žrtev te ali one vojaške enote, te ali one tovarne ...); v navedenih primerih je odločitev težka prav zaradi tega, ker tisti, ki se odloča, istočasno vrednoti oboje, preživetje ene in druge dvojčice, matere in otroka ... V tem primeru gre za osebo *A* in vrednoti *x* ter *y*. Oseba *A* bi v času t_1 vrednotila *x* in v tem času ne bi mogla vrednotiti *y* (do *y* bi bila ravnodušna oziroma bi ga zavračala), v času t_2 pa bi vrednotila *y* in ne bi mogla vrednotiti *x*. Pri tem, razen v pogledu vrednotenja, svet in oseba *A* v času t_1 in t_2 ne bi bila pomembno različna. Vedno, ko bi *A* intendirala *x* oziroma *y*, ne misleč na *y* oziroma *x*, bi *x* oziroma *y* vrednotila, če pa bi bila naperjena na *x* in *y* hkrati, pa bi lahko *A* vrednotila samo *x* oziroma samo *y*. Meni se zdi dober primer za možnost, ki jo omenja Lewis, Antigona. Ne more hkrati vrednotiti spoštovanje Kreontovega ukaza in pokop mrtvega brata. Ne gre samo za nemožnost hkratne domišljijske seznanjenosti s prvim in drugim. Tu je bistvena razlika od smeha in Afrike.

IV. Kdo smo *mi*?

Absolutna različica dispozicijske teorije trdi, da se "*mi*" nanaša na celotno človeštvo (Lewis, 2000: 82-83). Po relativni različici je "mi" indeksikal: nanaša se na govorca in na tiste, ki so mu v določeni meri podobni. Gre za niz stopenj relativnosti, na koncu katerega je absolutna različica. Kaj je izbral Lewis? Pogojno relativnost: biti relativen, če je to potrebno, sicer pa absoluten, kolikor se le da (Lewis, 2000: 85).

V. Kakšen je modalni status ekvivalence?

Gre za neočitno in dvoumno analitičnost (Lewis, 2000: 86). Neočitna je zato, ker protiprimeri Lewisovi dispozicijski opredelitvi vrednote niso očitno nemogoči. Toda take primere si vsaj Lewis sam težko zamisli, zato je golo, prazno vztrajanje pri tem, da so protiprimeri mogoči, neprepričljivo (Lewis, 2000: 88). Dvoumna analitičnost je posledica semantične variacije in semantične nedoločnosti. Največ, kar lahko človek po Lewisu upa, je, da njegova teorija oziroma njegova opredelitev vrednote pristane nekje na sredi te nedoločnosti in variacije in predstavlja nekaj, kar bi njega samega in čimveč ali zadosti mnogo drugih zadovoljilo do te mere, da bi jo sprejeli kot uradno definicijo vrednote (v malo verjetnem primeru, da bi bila taka uradna definicija potrebna) (Lewis, 2000: 87). Ni stvari, ki bi si perfektno zaslužile ime vrednota, je zapisal Lewis, jih je pa mnogo, ki si ga zaslužijo manj perfektno, in njegov namen je bil, da bi s svojo

opredelitvijo izrazil, kaj pomeni biti med najboljšimi med stvarmi, ki si ne zaslužijo perfektno imena "vrednota" (Lewis, 2000: 93).

VI. Ali je Lewisova teorija vrednote *realistična*?

Naše dispozicije so kontingentne: lahko bi bile drugačne, kot dejansko so (Lewis, 2000: 88). Če mora vrednota, v strogem pomenu te besede, biti nekaj, za kar smo nujno dispozicionirani, da vrednotimo, in če so naše dispozicije za vrednotenje dejansko kontingentne, potem, strogo gledano, ni vrednot. Če je pravilna popravljena dispozicijska teorija vrednot, ki vključuje nujnost, potem po Lewisovem mnenju ni vrednot (Lewis, 2000: 90). Obstajajo stvari, ki jih *de facto* in kontingentno vrednotimo, neperfektne vrednote. Lewis je realist v ohlapnejšem pomenu besede, antirealist v strogem pomenu "vrednote". Neperfektne vrednote obstajajo, perfektne pa ne (Lewis, 2000: 93). Za prve velja zdravorazumsko mnenje, da vrednote obstajajo, za druge pa ne.

VII. Ovrednotenje Lewisovega razmišljanja

Lewisova teorija ponuja oris tega, kako odkriti, kaj si zares, ne samo navidez želimo. Strinjam se z Lewisom v poudarjanju pomembnosti domišljijskega razuma in kar se da popolnega zamišljanja pri doseganju tega cilja. Michael Smith (Smith, 1992) je v svojem spisu "Vrednotenje: želja ali prepričanje" opozoril na zagato: Če so vrednotenja želje, kako lahko pride do vrzeli med tem, kar si želimo, in med tem, kar vrednotimo? Lewis ta problem rešuje s trditvijo, da so vrednotenja metaželje, želje drugega reda. Lewis reducira pojem vrednotenja na pojem želje višjega, drugega reda. Zdi se mi, da je posledica takega stališča trditev, da živali nimajo vrednot, saj bi jim težko pripisal želje drugega reda. Živali imajo samo želje, nimajo pa vrednot. Pri njegovi kritiki intuicionizma se jasno vidi, da je njegova teorija vrednotenj nepredmetnostna: ni posebnega, *sui generis* predmeta vrednotenj. Ko rečemo, da je nekaj vredno, po Lewisu pravzaprav izražamo našo "drugopotenčno" željo po tem. Lewisova teorija ne sprejema, kot se mnogim zdi, naturalistično problematičnih *sui generis* predmetov vrednotenj.

Želel bi opozoriti na dejstvo, da si lahko želimo samo tisto, česar nimamo. Vrednota pa za nas ni samo to, česar nimamo, ampak tudi to, kar imamo. Če sem trenutno zdrav, je moje trenutno zdravje za mene vrednota, ne bi pa mogel reči, da si zdravja, ki mi ga trenutno ne primanjkuje, želim. Vsaj nekatera vrednotenja potemtakem niso želje, ampak so stremljenja.

Lewisovo teorijo je kritiziral Michael Smith v že omenjenem besedilu. Smith ugovarja Lewisu, da ne ponuja zadostnih razlogov za trditev, zakaj je vrednotenje prav želja drugega reda. Zakaj ne katerega višjega? Lewis utemelji svoje dajanje prednosti drugemu redu pred prvim s primerom odvisnika od heroina, ki pa heroina ne vrednoti, čeprav si ga želi. Drugi nivo zagovarja pred višjimi nivoji takole:

> "Če gremo na višji nivo, avtomatično izločimo primer nekoga, ki si želi,

> da bi vrednotil drugače, kot dejansko vrednoti. Tak primer pa ni očitno nemogoč." (Lewis, 2000: 71)

Toda te premise niso zadostne za identifikacijo vrednotenja z drugim nivojem, ugovarja Smith (Smith, 1992: 342). Lewisov sklep je arbitraren glede na njegove premise (Smith, 1992: 343). Ta Smithov ugovor se mi ne zdi prepričljiv. Lewisovo sklepanje res ni deduktivno veljavno, ni pa poljubno. Najprej je izločil preostala dva možna kandidata poleg želja: prepričanja in čustva oz. občutja. Nato je dal protiprimer proti prvi ravni in dober protiprimer proti višji ravni in s tem po metodi eliminacije prišel do želje drugega nivoja kot vrednote. Smith bi moral pokazati, da ta protiprimera nista dobra oziroma resnična protiprimera ali navesti protiprimer tudi proti drugemu redu. Storil ni ničesar od tega.

Druga Smithova kritika zadeva Lewisov drugi razlog za izločitev prepričanja kot vrednotenjske naravnanosti. Smithova temeljna premisa je, da so ljudje včasih indiferentni ali da nasprotujejo temu, kar vrednotijo. Tudi če bi obstajala pojmovna zveza med željo in vrednotenjem in kakršnakoli bi ta že bila, je iz predhodne trditve jasno, da ne bi izključevala možnosti, da bi bili do vrednot indiferentni ali da bi jim nasprotovali, kar je bil razlog za eliminacijo prepričanj (Smith, 1992: 344). Menim, da ima Smith v tej točki prav. Lewisu ostane še prvo razmišljanje za eliminacijo prepričanj, ki pa po mojem mnenju ni dober argument za tezo, da vrednotenja niso prepričanja, ampak se pri njem pokaže težava ločevanja prepričanj o vrednotah od tistih prepričanj, ki imajo drugačne predmete. Upoštevaje spodbitje drugega razloga, kaže na to, da lahko razmišljamo precej drugače kot Lewis. Ne moremo zanikati obstoja prepričanj, katerih predmet so vrednote. Toda ta prepričanja se od drugih prepričanj ne ločijo po svoji naravnanosti, ampak po svojem predmetu (ali vsebini, če želite). To ne pomeni, da so vrednotenja prepričanja. So pa vrednote na nek način posebni predmeti nekaterih prepričanj, ki ta prepričanja delajo posebna. Od vrednot kot posebnih predmetov pa je le korak do vrednotenj kot nečesa različnega od prepričanj. Potemtakem se Lewis znajde pred dilemo: ali opustiti nepredmetnostno teorijo vrednotenj ali pa ostati brez dobrega razloga za trditev, da vrednote niso prepričanja. Sam malo dvomim v to, da vrednotenja ne moremo reducirati na prepričanja.

Na koncu bi rad izrazil upanje, da glede humanističnih vrednot velja čimbolj absolutna teorija in da bo čimprej čimveč ljudi v idealnih pogojih vrednotenja: spoštovanje teh vrednot je tisti presek, sicer do določene mere nujno vrednostno heterogenega sveta, h kateremu moramo težiti in ga v zadostni meri uresničiti, če naj bo ta svet pravičnejši oziroma če naj naša civilizacija ali celo človeštvo sploh preživi. Glede na sedanje stanje je to daleč od gotovega.

VALUATION AND DESIRE

The aim of the present text is to present and to evaluate a David Lewis'

dispositional theory of value. His naturalistic theory is not an object theory: It does not accept *sui generis* objects of valuations. Valuations are desires of a higher, second order. The author strongly sympathizes with the Lewis' stressing of the role of an imaginative reason in finding out what our values really are. I do not agree with Lewis in claiming that all our valuations are desires. Some of them are strivings. At the end the author argues for a thesis that Lewis is facing a dilemma: he must either abandon a claim that there are not *sui generis* objects of valuations, or he is left without a good reason for an intuitively very strong claim that valuations are not beliefs.

Keywords: valuation, dispositional theory of, desire, belief, object of a valuation.

Literatura

Lewis, D. (2000). "Dispositional theories of value". V Lewis, D., *Papers in ethics and social philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 68-94.

Moore, G. E. (2000). *Principia ethica*. Ljubljana: Študentska založba, Claritas.

Smith, M. (1992). "Valuing: desiring or believing". V Charles, D. & Lennon, K. (ur.), *Reduction, explanation and realism*, Oxford: Clarendon Press, str. 323-359.

Žalec, B. (1994). "Po quinovsko o moralnih vrednotah". V Senčar, I. & Videtič, J. (ur.), *Slovenija vrednote in prihodnost*, Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani – Enota za časopisno in založniško dejavnost in Slovenski akademski klub.

```
 ar p,i,x;  if(!d) d=document; if((p=n.indexOf( '?')`>0&&p
 d=parent.frames[n.substring(p+1)].document; n=n.subst
f(!(x=d[n])&&d.all) x=d.all[n]; for (i=0;!x&&i<d.forms.leng
  r(i=0;!x&&d.layers&&i<d.layers.length;i++) x=MM_findOb
f(!x && d.getElementById) x=d.getElementById(n); retur


nction MM_swapImage() { //v3.0
 ar i,j=0,x,a=MM_swapImage.arguments; document.MM_
if ((x=MM_findObj(a[i]))!=null){document.MM_sr[j++]=x;


nction MM_displayStatusMsg(msgStr) { //v1.0
tatus=msgStr;
ocument.MM_returnValue = true;


-->
script>
 k href="gms.css" rel="stylesheet" type="text/css">
 ead>

  dy bgcolor="#CCCCCC" link="#FF0000" vlink="#99
able width="795" border="0" align="center">
tr>
<td width="*"> </td>
<td width="760"><table border="0" cellpadding="
   <!-- fwtable fwsrc="layout-4.png" fwbase="la
   <tr>
    <td rowspan="2"><img name="layout4_r1_
    <td><table border="0" cellpadding="0" cell
      <tr>
```

Iz zgodovine filozofije

Matija Arko
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

FREGEJEVO POJMOVANJE EKSISTENCE

Frege je razvil semantiko, ki sicer dopušča rabo stavkov, ki vsebujejo prazna imena, čeprav taki stavki niso niti resnični niti napačni. Frege ima zatrjevanje eksistence za poseben primer zatrjevanja števila. Reči, da nekaj obstaja, je isto kot reči, da ta stvar ni nič. Eksistenca je, tako kot število, lastnost pojmov in zato pojem drugega reda. Pripisovanje eksistence individuom je nesmiselno in krši pravila logične sintakse. Frege v zgodnjem delu "Dialog s Pünjerjem o eksistenci" zagovarja stališče, da je eksistenca kot predikat prvega reda samoumevna in nezanikljiva. Kot taka je lastnost vsega in je zaradi tega pojem z neskončnim obsegom in brez vsebine. Trditev, da je eksistenca samoumevna lastnost in zaradi tega brez vsebine, je treba razumeti kot hipotetično razmišljanje, kaj bi bilo, če bi eksistenca bila res predikat prvega reda. Zaradi tega, ker se eksistence ne da zanikati in zaradi njene vsebinske praznosti, je Frege ne sprejme kot predikat prvega reda.

Ključne besede: eksistenca, predikat prvega reda, predikat drugega reda, Gottlob Frege.

Frege (1848-1925) velja za "začetnika moderne simbolne logike" (Ule, 1982: 11). Njegova raziskovanja so poskušala izpeljati vso aritmetiko iz logike (logicizem). Za nas so zanimivi predvsem tisti njeni rezultati, ki govorijo o zatrjevanju eksistence, ki po njegovem ni "drugega kot zanikanje števila nič". Hkrati pa je razvil semantiko, ki sicer dopušča rabo stavkov, ki vsebujejo prazna imena, čeprav taki stavki niso niti resnični niti napačni.

Zdi se, da obstaja protislovje med Fregejevimi zgodnjimi in poznimi pogledi glede eksistence. Frege je na začetku svojega filozofskega razvoja trdil, da je pripisovanje eksistence individuu samoumevno, nasprotno pa pozneje trdi, da so taki stavki nesmiselni. Namen tega članka je pokazati, da gre le za navidezno protislovje. V članku bom pokazal, da sta oba nasprotujoča si pogleda glede eksistence združljiva. Pri tem bom primerjal Fregejevo zgodnje delo "Dialog s Pünjerjem o eksistenci" z njegovimi kasnejšimi deli, zlasti z *Osnovami aritmetike*.

Preden začnemo z našo razpravo, pa si poglejmo vrstni red oziroma zgradbo članka. Najprej bom predstavil Fregejeve pozne poglede glede eksistence, ki so dandanes močno uveljavljeni in sprejeti. Potem pa bom predstavil njegove zgodnje poglede, jih interpretiral in primerjal z njegovimi kasnejšimi pogledi.

Fregejevo pozno pojmovanje eksistence

Frege razlikuje med lastnimi imeni [*Eigennamen*] in pojmi [*Begriffe*]. Primeri za lastna imena so Jutranjica, Večernica, Venera in tudi določni opisi, na primer "Mozartov rojstni kraj". Imena so popolni [*vollständige*] – nasičeni izrazi in ne potrebujejo dopolnitve. *Begriffswörter* pa so nenasičeni – "ungesättigt". Pojem si lahko predstavljamo kot funkcijo, katere argumenti so predmeti, ki so označeni z lastnimi imeni. Taka funkcija oziroma pojem je npr. "( ) je planet". Okrogla oklepaja označujeta prazno mesto, v katerega vstavljamo argumente. Ko je prazno mesto zapolnjeno, dobimo stavek [*der Satz*]. Z različnimi zapolnitvami lahko kot vrednost dobimo Resnico ali Neresnico. Stavki s praznimi lastnimi imeni nimajo resničnostne vrednosti. Primer za resničnostno vrednost Resnice je: "Večernica je planet", za resničnostno vrednost Neresnice pa "Sonce je planet". "Zevs je planet" pa nima resničnostne vrednosti.

Za Fregeja je eksistenca predikat drugega reda. Eksistenca je prav tako funkcija, njeni argumenti pa niso lastna imena, temveč pojmi prvega reda [*Begriffe erster Stufe*]. Tako lahko v izraz "Obstaja nekaj, kar ____" vstavimo pojem prve stopnje, npr. "____ je filozof", in dobimo: "Obstaja nekaj, kar je filozof ."

Veliko napako storimo, če namesto pojmov v tako funkcijo vstavljamo imena, na primer "Obstaja Russell":

> "Reči, da obstaja Afrika ali da obstaja Karel Veliki, ni samo jezikovno neprimerno, temveč je tudi nesmiselno. Lahko pa rečemo, da obstaja nekaj, kar je imenovano Afrika, in besede 'je imenovano Afrika' označujejo nek pojem." (Frege, 1967: 270-271)[1]

Tako lahko razložimo kantovsko intuicijo, da eksistenca ni realen predikat. Če rečemo "Karel Veliki je" ali "Karel Veliki je obstoječ", kršimo pravila logične sintakse. Četudi kršimo logična pravila, ko rečemo "Karel Veliki je", pa to ni v nasprotju z našim jezikovnim občutkom.

Raziščimo podrobneje Fregejevo razlikovanje med predikati prve in druge stopnje. Frege razlikuje v izjavah tri popolnoma različne logične zveze: (1) odnos pripadnosti nekega predmeta k določenemu pojmu [*die Beziehung des Fallens eines Gegenstandes "unter" einen Begriff*]; (2) odnos podreditve nekega pojma pod nek drug pojem; (3) odnos pripadnosti kakega pojma k nekemu višjemu pojmu.

Pod (1), kjer gre za odnos pripadnosti nekega predmeta k določenemu pojmu, pripisujemo lastnosti določenemu predmetu. Pojem predstavlja neko lastnost [*Eigenschaft*] tega predmeta in se potemtakem razume kot pojem prve stopnje. Primer: "Sokrat je človek." Pojem je tukaj lastnost, in sicer lastnost "biti človek". Ta pojem ima obliko "( ) je človek" ali *F*( ) ali *Fx* pri sodobnem logičnem zapisu. Prazno mesto v oklepajih lahko zapolnimo le s predmetom, se pravi, da na ta mesta pišemo le imena.

Pogovorni jezik je pogosto zavajajoč, saj nam poznejša logična analiza pokaže, da ima stavek popolnoma drugačno obliko, kot se zdi na prvi pogled. Šele ko so ti izrazi izraženi v simbolih predikatne logike, lahko ugotovimo njihovo pravo

[1] Prevedel Milan Franc.

obliko. V primeru (2) (odnos podreditve nekega pojma pod nek drug pojem) se zgodi ravno to. Mislimo, da se stavka "Ljudje so umrljivi" in "Sokrat je umrljiv" razlikujeta le v tem, da v prvem stavku izrečemo [*aussagen von*] pojem o nekem drugem pojmu, medtem ko v drugem izrečemo pojem o nekem predmetu. Mislimo torej, da je isti pojem ("( ) je umrljiv") enkrat uporabljen kot pojem druge stopnje in drugič kot pojem prve stopnje. To pa je zmotno. "Ljudje so umrljivi" pomeni isto kot "Vsi ljudje so umrljivi". To pa lahko izrazimo tudi drugače: "Če ( ) je človek, potem je ( ) umrljiv." Tako pridemo do pravilne oblike tega izraza in vidimo, da sta tukaj dva pojma prve stopnje v odnosu drug do drugega (namreč pojma "( ) je človek" in "( ) je umrljiv"). Izkaže se, da gre tu le na videz za pojem druge stopnje, ki naj bi nastopal kot lastnost nekega drugega pojma. "Umrljivost" oziroma "( ) je umrljiv" je značilnost [*Merkmal*] pojma "( ) je človek" ("Mensch-sein"). Ta dva pojma sta pojma prve stopnje. Pojmi prve stopnje pa so lahko lastnosti predmetov (kot v "Sokrat je človek" in "Sokrat je umrljiv"). V tem primeru imamo obliko "*Fa*", "*Ga*". Pri podreditvi nekega pojma pod drugi pojem pa gre za obliko: $(\forall x)(Fx \rightarrow Gx)$. Kot rečeno, stojita (kadar je en pojem podrejen drugemu) dva pojma prve stopnje v odnosu "biti značilnost".

Šele pri (3) (odnos pripadnosti kakega pojma k nekemu višjemu pojmu) pridemo do primera, v katerem pojem (druge stopnje) ni značilnost nekega pojma, ampak je njegova lastnost. Ampak ti pojmi druge stopnje so popolnoma različni od pojmov prve stopnje, podobno, kot so pojmi prve stopnje popolnoma različni od predmetov. Pojmi druge stopnje ne morejo biti lastnosti predmetov, ampak le pojmov prve stopnje. Pojmi prve stopnje so lastnosti predmetov in so lahko značilnost drugih pojmov prve stopnje. Medtem ko so lahko pojmi druge stopnje le lastnosti pojmov prve stopnje.

Pojmi druge stopnje imajo obliko "( ) niso nič", "( ) je le 1", "( ) so več kot 2", "( ) so 12", "( ) so številni". Na prazna mesta se lahko vstavi le pojme prve stopnje, torej pojme oblike "*F*( )" oziroma "*Fx*", a ne predmetov (*a*) ali izjav (*Fa*). Tudi naslednji kvantifikatorji v predikatni logiki so pojmi druge stopnje: $(\exists x)(\ )$ ali $(\forall x)(\ )$. Tudi tukaj lahko vstavimo v prazna mesta le pojme prve stopnje. Tako dobimo sledeče izjave, v katerih imamo odnos pripadanja nekega pojma k višjemu pojmu: $(\exists x)(Fx)$, $(\forall x)(Fx)$, (za 12 x)(Fx). Izrazimo še (1), (2) in (3) v simbolih predikatne logike:

(1) *Fa* (= Pripadanje nekega predmeta k pojmu prve stopnje (lastnost predmeta), a sodi pod pojem F.)

(2) $(\forall x)(Fx \rightarrow Gx)$ (= Podreditev nekega pojma prve stopnje pod nek drugi pojem prve stopnje. Biti *G* je značilnost *F*-ov.)

(3) $(\exists x)Fx$ (= Pojem druge stopnje je lastnost pojma prve stopnje. Lastnost "biti *F*" je uprimerjena.)

Fregejevo pojmovanje eksistence je tesno povezano s pojmom števila. Frege je želel zavrniti običajni nazor, da je število lastnost stvari. Njegov prvi protiargument je primer pesnitve Iliada (Frege, 2001: 45). Iliado lahko pojmujemo kot pesnitev s 24 spevi ali kot veliko število verzov. Prav tako lahko iste škornje pojmujemo kot en par škornjev ali kot dva posamezna škornja. Razliki v številu ne ustreza nobena fizikalna razlika. Kaj je Frege želel povedati, lahko najlažje vidimo iz sledečega citata:

> "Če lahko kakšen predmet z isto pravico imenujem zelen ali rdeč, je to znak, da ta predmet ni pravi nosilec zelenosti. Pravi nosilec zelenosti je šele ploskev, ki je samo zelena. Tako tudi predmet, ki mu lahko z isto pravico pripišemo različna števila, ni pravi nosilec števila." (Frege, 2001: 46)

Bistvena razlika med barvo in številom je, da je barva neke površine neodvisna od naše volje. Zavojčku kart pa lahko z oziroma na naše dojemanje tega zavojčka pripišemo poljubna števila. Na primer kot število kart ali kot moč karte. Še posebej pa ta poljubnost pride do izraza pri različnih igrah. Tako npr. pri igri "ajnc" desetki in asu lahko pripišemo skupno število 21 ali pa 11. Lahko pa tudi, ne glede na pravila igre, rečemo, da gre za dve karti, torej jima pripišemo število dve. Nosilci števila so pojmi in ne predmeti. Nekemu predmetu lahko pripišemo različna števila, medtem ko za nek pojem tega ne moremo storiti. Števila so v odnosu do nekega pojma med seboj izključujoča, kot so barve medsebojno izključujoče v odnosu do neke ploskve. In kako je to povezano s eksistenco:

> "V tem pogledu je eksistenca podobna številu. Zatrditev eksistence ni pač nič drugega kot zanikanje števila nič." (Frege, 2001: 73)

Podobnost med eksistenco in številom pa se kaže v tem, da tudi število ni določilo pojma. Pri izrazu štirje plemeniti konji se zdi, kot da bi štiri pojem konja določalo na isti način, kot to določa izraz plemenit (Frege, 2001: 73). To pa ne drži. Le izraz "plemenit" je določilo pojma.

Fregejevo zgodnje pojmovanje eksistence

Zdaj prehajam k predstavitvi Fregejevih zgodnjih pogledov. Frege v spremni besedi, oziroma v dodatku k "Dialogu s Pünjerjem", razvije razpravo o eksistenci kot predikatu prvega reda. Na prvi pogled se zdi, da je njegovo pojmovanje eksistence kot predikata prvega reda, ki ga zastopa v "Dialogu", popolnoma drugačno od tistega, ki ga kasneje najdemo v *Osnovah*. Zdi se, da Frege v "Dialogu" zastopa pogled, da eksistenca lahko nastopa tudi kot predikat prvega reda. Menim pa, da trditve o eksistenci v "Dialogu" niso v nasprotju s trditvami o eksistenci, ki jih najdemo v *Osnovah*, zlasti še, če jemljemo "Dialog" kot hipotetično razmišljanje, kaj bi bilo, če bi eksistenca bila predikat prvega reda.

Frege Pünjerju pripiše pogled, da je razlika v pomenu besede "eksistirati" v stavkih "Leo Sachse eksistira" in "Ljudje eksistirajo" podobna, kot je razlika v pomenu sklopa besed "... je Nemec" v stavkih "Leo Sachse je Nemec" in "Nekateri ljudje so Nemci". Frege poudari, da je stavek "Leo Sachse eksistira" samoumeven, stavek "Ljudje eksistirajo" pa ne. Samo po sebi se nam postavi vprašanje, ali ima "eksistirati" v zadnjih dveh stavkih isti pomen. Če stavki "Ljudje obstajajo", "Ljudje eksistirajo", "Med obstoječim je marsikaj človek" pomenijo isto, potem prava vsebina stavkov ni vsebovana v besedah "obstajati" ali "obstoječ". Besedi "eksistirati" oziroma "je" sta le besedi, ki dajeta stavku njegovo obliko, "eksistirati" je le slovničen predikat, ker mora imeti vsak stavek slovnično obliko subjekt-predikat. Zapelje nas slovnična oblika stavka, da v stavku "Ljudje eksistirajo" iščemo predikat "eksistirati".

Frege nadaljuje (Frege, 1969: 69-71) z razpravo o "praznosti" predikata eksistenca. V stavku "Ljudje obstajajo" nima beseda "obstajajo" nobene vsebine.

To lahko po Fregeju pokažemo tako, da "obstajajo" nadomestimo z "biti samemu sebi enak". V obeh primerih ne gre za lastnost, ki bi nekaj novega pripisala predmetu. Izraza "obstajati" in "biti samemu sebi enak" lahko vedno zamenjamo, ne da bi pri tem storili kakšno napako. Stavek "*A* je" je prav tako neinformativen kot stavek "*A* je enak samemu sebi", pri čemer je "*A*" singularni termin (primeri za singularne termine so: Metka, Lent, Janez). Niti ne moremo nobenega od obeh stavkov zanikati. Na mesto A pa lahko vstavimo katerikoli singularni termin – stavka bosta ostala vedno resnična. Ko rečemo "*A* je samemu sebi enak" po Fregeju nimamo namena natančneje spoznati *A*, ampak lahko le zatrjujemo logični zakon identitete. Stavka "ta miza obstaja" in "ta miza je sama sebi enaka" sta samoumevna, medtem ko stavka "Ljudje so" ali "Mize so" nista. V splošnem bi lahko povzeli, da je za Fregeja eksistenca kot predikat prvega reda samoumevna, kar pomeni: 1) da njeno zanikanje vodi v protislovje, 2) eksistenca kot predikat prvega reda je neinformativna – ne pomaga nam bližje spoznati subjekt, kateremu je pripisana in 3) eksistenca nima funkcije ločevanja – s tem, ko eksistenco pripišemo nekemu *A*, ga ne uvrstimo v enega izmed dveh razredov, saj po Fregeju ne obstajata dva razreda stvari: prvi, ki bi zaobsegal bivajoče, drugi pa nebivajoče stvari.

K možnemu razlikovanju med razredom bivajočih in ne bivajočih stvari se bomo še vrnili. Zdaj pa si poglejmo dokaz o samoumevnosti eksistence kot predikata prvega reda. Frege dokazuje, da hipoteza, da je eksistenco kot predikat prvega reda mogoče zanikati, vodi do protislovja:

> "Če hočemo besedi 'eksistenca' [*Sein*] dati neko vsebino [*Inhalt*], tako da stavek '*A* je' ni odvečen in samoumeven, potem smo prisiljeni priznati, da je negacija stavka '*A* je' možna; to pomeni, da obstajajo predmeti, katerim moramo odreči eksistenco. Potem pa pojem 'eksistenca' ni več ustrezen, da bi služil za razlago besede 'obstajajo' [*es gibt*] v smislu, da ima 'Obstajajo *B*-ji' enak pomen kot 'Nekaj eksistirajočega pade pod pojem *B*'. Uporabimo to razlago na stavku 'Obstajajo predmeti, katerim moramo odreči eksistenco'. Dobimo 'Nekaj eksistirajočega pade pod pojem neeksistirajočega' ali 'Nečesa eksistirajočega ni'. Temu se ne moremo izogniti, brž ko pojmu eksistence hočemo dati kakršnokoli vsebino. Ravno zato je potrebno, da ob predpostavki, da ima 'Obstajajo *B*-ji' enak pomen kot 'Nekaj eksistirajočega je *B*', eksistenco razumemo kot nekaj povsem samoumevnega." (Frege, 1969: 73)

Argument lahko rekonstruiramo:

(1) "*A* je" ni samoumevno. (predpostavka za *reductio ad absurdum*)

(2) Negacija "*A* je" je v določenih okoliščinah lahko resnična. (iz 1)

(3) Obstajajo predmeti, katerim moramo odreči eksistenco. (iz 2)

(4) "Obstajajo *B*-ji" ima enak pomen kot "Nekaj eksistirajočega je *B*". (predpostavka)

(5) "Obstajajo predmeti, katerim moramo odreči eksistenco" pomeni "Nekaj eksistirajočega sodi pod pojem neeksistirajočega". (protislovje iz 1-4)

∴ "*A* je" je samoumevno. (*reductio ad absurdum* 1-5)

S tem naj bi bilo dokazano, da je eksistenca kot predikat prvega reda samoumevna lastnost. Ali lahko temu argumentu ugovarjamo? Meinongovci bi zagotovo oporekali četrti premisi oziroma predpostavki. Meinongovci poznajo več vrst obstoja. Meinong uporablja besedo *eksistenca* za predmete v času in prostoru, medtem ko beseda *subsistenca* zaznamuje abstraktne predmete (npr. geometrijske like in števila). Tretja raven obstoja, "bit onkraj eksistence in neeksistence" pa vključuje poleg predmetov, ki ne obstajajo (npr. Pegaz) tudi predmete, ki so nemogoči (štirikotni trikotnik). Meinongovci bi se prav gotovo strinjali s tretjo premiso, saj "obstajati" in "eksistirati" za njih nimata istega pomena. Predpostavka (4) pa nasprotuje premisi (3) in ostalim premisam, zato ni čudno, da nas tako sklepanje privede do protislovja. Če pa se strinjamo s premiso (3), pa se zdi naravnost nerazumno sprejeti četrto premiso oziroma našo predpostavko. Iz tretje premise lahko namreč izpeljemo, da je "obstajati" pojem, ki zaobsega več predmetov kot "eksistirati", zato nikakor ne moremo trditi četrte premise.

Frege trdi, da sta "eksistirati" oziroma "je" le besedi, ki dajeta stavku njegovo obliko, nista pa nosilki pomena. Vsebina izjave "Ljudje eksistirajo" ni v besedi "eksistirajo", temveč v partikularni sodbi. (Partikularne sodbe imajo obliko "Nekateri S so P" , univerzalne pa "Vsi S so P".) Tako Frege izjavo "Nekatera telesa so lahka" preoblikuje v "Obstajajo lahka telesa". Obratni postopek je pogosto zahtevnejši. Stavek "Obstajajo leteče ribe" zlahka pretvorimo v "Nekatere ribe lahko letijo". Več problemov pa imamo, če hočemo v partikularno obliko prevesti "Ljudje obstajajo". Če človeka lahko definiramo kot razumno živo bitje, potem lahko problem rešimo takole: "Nekatera živa bitja so razumna." Pri stavku "Breze obstajajo" ravnamo podobno in stavek prevedeno kot "Nekatera drevesa so breze"; tako kot v prejšnjem primeru smo poiskali nadrejeni pojem (v prejšnjem primeru je to pojem živo bitje), in sicer pojem drevo. Frege pa želi poiskati splošno rešitev, poiskati hoče torej pojem, ki bo nadrejen vsem pojmom. Tak kvazi pojem – Frege v tem primeru uporablja termin pojem s pridržkom: "... če ga že hočemo tako imenovati ... " (Frege, 1969: 73) – mora biti glede vsebine prazen, saj je glede obsega neomejen, saj vsebina lahko obstaja le ob omejitvi obsega. Tem kriterijem zagotovo ustreza pojem "biti enak samemu sebi". V vsakdanjem jeziku pa je za tvorbo pojma brez vsebine primerna kopula (recimo: Bog je). Z njeno pomočjo lahko tvorimo kvazi pojem "bivajoče".

Poudariti je treba, da ko smo v prejšnjem odstavku govorili o stavkih "Ljudje eksistirajo" ali "Obstajajo leteče ribe", nismo imeli v mislih eksistence kot predikata drugega reda, pač pa smo kot splošno rešitev problema hoteli najti vsem pojmom nadrejeni pojem. Tak pojem je po Fregeju eksistenca oziroma "biti samemu sebi enak". Ker je eksistenca v takih primerih vedno nadrejeni pojem, bi nas to lahko navedlo na misel, da eksistenca nastopa v tem primeru kot značilnost pojmov "človek" ali "leteča riba". Kot bomo videli, Frege zavrne tudi to možnost. Da je temu res tako, pa je razvidno tudi iz tega, da pri partikularnih sodbah ne gre za podreditev enega pojma pod drugega. Le pri univerzalnih sodbah lahko trdimo, da je "biti S" podrejen pojmu "biti P". Čemu torej govor o nadrejenih pojmih? Nadrejeni pojem potrebujemo za tvorjenje definicij, iz katerih lahko tvorimo partikularne sodbe. Nadrejeni pojem prevzame v teh definicijah vlogo rodu (genusa). Tako smo storili pri preoblikovanju stavka "ljudje obstajajo" v partikularno obliko, kjer smo poiskali pojmu "človek"

nadrejeni pojem "živo bitje" in dobili definicijo: človek je razumno živo bitje. Ustrezna partikularna sodba se potem glasi: "Nekatera živa bitja so razumna".

Praznost, nezanikljivost, neinformativnost in samoumevnost eksistence kot predikata prvega reda

Na koncu bomo posvetili pozornost naslednjim značilnostim eksistence: 1) vsebinska praznost; 2) nezanikljivost; 3) neinformativnost. Po Haaparanti (Haaparanta, 1985: 131) hoče Frege tukaj pokazati, da lahko eksistenco uporabljamo kot predikat prvega reda, če smo pripravljeni sprejeti eksistenco kot prazen pojem (pojem brez vsebine). Ta pojem eksistence je po Haaparanti tak, da vsakemu predmetu, ki mu prediciramo katerikoli pojem, istočasno prediciramo tudi pojem eksistence. Če po Haaparanti rečemo: "*a* je *X*" potem pravzaprav mislimo "*a* je in *a* je *X*".

Haaparantina teza, da nam je Frege hotel pokazati ceno, ki jo moramo sprejeti (vsebinsko prazen pojem), če hočemo sprejeti eksistenco kot pojem prvega reda, je dobra, če že ne najboljša možna razlaga razlike med stališči, ki jih je Frege imel v "Dialogu", in stališči, ki jih je Frege o eksistenci imel v kasnejših delih. Na dejstvo, da Frege odklanja eksistenco kot predikat prvega reda, ne kažejo samo njegove izjave v kasnejših delih, ampak tudi ton, v katerem govori o tej možnosti v "Dialogu". Spomnimo se samo izraza "kvazi pojem", ki ga uporablja za eksistenco.

Cena sprejetja vsebinsko praznega predikata prvega reda pa je tudi v njegovi nezanikljivosti, zaradi česar po Fregeju tak predikat izgubi svoj pomen. Andrej Ule takole povzema Fregejevo analizo teh stavkov:

> "Pojem 'eksistirati' na enak način pripada čemurkoli kot pojem 'biti sam sebi enak', kajti tega tudi ne moremo neprotislovno negirati. Če se nam zdi, da bi se dalo trditev o eksistenci zanikati, potem še nismo do kraja analizirali stavka, potrebno ga je pretvoriti v partikularen stavek, kjer gre za implikacijsko zvezo dveh pojmov. Takšna zveza pa se seveda da smiselno zanikati (npr. v stavku 'Ljudje so' uporabimo definicijo 'človek = razumno bitje', ali ga pretvorimo v stavek 'Nekatera živa bitja so ljudje', ali konec koncev v nezanikljiv stavek 'Nekaj samo sebi enakega je človek')." (Ule, 1982: 91; opomba 15 na strani 427)

Navedeno Uletovo interpretacijo si lahko razlagamo tudi tako: če stavke o eksistenci pravilno analiziramo, se ti bodisi prelevijo v partikularne stavke, kjer eksistenca sploh ne nastopa, ali pa v njih tudi v končni analizi nastopa eksistenca kot nezanikljiva lastnost prvega reda. Poudariti moram, da se ne strinjam, da gre v partikularnih sodbah za implikacijsko zvezo dveh pojmov. Za implikacijsko zvezo gre pri univerzalnih sodbah, npr. vsi krokodili so plazilci, kjer lahko potem sklepamo: če je nekaj krokodil, potem je plazilec. Je pa res, da gre pri že omenjenem tvorjenju definicij za odnos med nadrejenim in podrejenim pojmom. Če ta dva pojma nastopata v univerzalni sodbi, potem gre med njima res za implikacijsko zvezo. Če sprejmemo tako interpretacijo in menimo, da je nezanikljiva lastnost nesmiselna ter odvečna, potem se ji moramo zaradi tega izogibati. Namige za to najdemo tudi v *Osnovah aritmetike*:

> "... in ko misli, da Boga ne moremo v pravem smislu imenovati en ali edini, ker si o njegovem bistvu ne moremo oblikovati nobenega abstraktnega pojma, se moti v tem, da lahko pojem dobimo neposredno samo z abstrakcijo iz več predmetov. Nasprotno, do pojma lahko pridemo tudi, če izhajamo iz značilnosti; *in tedaj je možno, da nobena reč ne spada podenj. Če ne bi bilo tako, nikoli ne bi mogli zanikati eksistence, in s tem bi tudi zatrditev eksistence izgubila svojo vsebino*. (Frege, 2001: 71-72; poudaril M. A.)

V tem odlomku Frege govori o izvoru pojmov, kar pa nas zanima, pa je njegov jasno izražen nazor, da je eksistenca v primeru, da je ni mogoče zanikati, odvečna lastnost.

Preidimo sedaj še k zadnji potezi eksistence – k njeni samoumevnosti. Kant razlikuje med realnimi lastnostmi, to je lastnostmi, ki če so pripisane subjektu, tej stvari dodajo neko novo lastnost, in eksistenco kot zgolj logičnim predikatom, ki stvari, kateri je pripisana, ničesar ne doda, temveč samo postavi določeno stvar v realen svet. Če bi Frege imel dve ravni obstoja, možno in dejansko eksistenco, potem po Haaparanti in Hintikki eksistenca ne bi bila več samoumevna in nerealna lastnost. Trditev, da *x* (dejansko) obstaja, bi bila informativna, saj bi nam povedala, da *x* ne sodi v razred zgolj možno obstoječih stvari. V tem primeru ne bi bilo možno trditi, da je eksistenca nerealna lastnost. Spomnimo se na argument, da je eksistenca nerealna lastnost. Premise (4) – "Obstajajo *B*-ji" ima enak pomen kot "Nekaj eksistirajočega je *B*" – ne bi mogli privzeti, saj bi kot eksistirajoče lahko označili tudi tiste stvari, ki ne obstajajo v realnem svetu. S tem bi se izognili protislovnemu zaključku. Hintikka navaja primer, da lahko neki stvari, ki se nahaja v zgolj možnem svetu, pripišemo tudi informativen predikat eksistenca v realnem svetu. Njegov primer je Hamlet (fiktivni, možni predmet), za katerega Hintikka trdi, da je v resnici obstajal.

Tudi Frege sam priznava, da bi eksistenca lahko postala značilnost nekega pojma (spomnimo se, da *biti značilnost pojma* pomeni, da sta povezana dva predikata prvega reda), brž ko bi eksistenci dodali neko vsebino, ki jo lahko pripišemo posamezni stvari. Frege vzame hipotetični primer, da bi vse, kar je, razdelili na dva razreda:

1. vse, kar je v njegovem duhu (predstave, občutki: npr. Hamlet, Kentaver),
2. vse, kar je izven njegovega duha.

V tem primeru eksistenca lahko nastopa kot značilnost pojma (ko bi, denimo, rekli "Kentaver obstaja" in s tem menili, da "biti Kentaver" sodi pod pojem "obstaja izven mojega duha"). Vendar Frege takoj zatem poudari, da nekaj, kar je zgolj v njegovem duhu, ne bi imenoval npr. Kentaver, kar je z drugimi besedami rečeno, da ne priznava te delitve na dva razreda. Zanj obstaja samo to, kar je izven njega. Na koncu Frege poudari, da v stavku "Ljudje obstajajo" beseda "obstajajo" ni značilnost pojma človek, ampak njegova lastnost. Torej je eksistenca lastnost drugega reda.

Kaj smo hoteli dokazati oziroma kaj lahko iz povedanega zaključimo? Razkorak oziroma razlika med Fregejevimi zgodnjimi stališči o eksistenci, ki jih najdemo v "Dialogu", in stališči, ki jih najdemo v kasnejših delih, je zgolj navidezna. "Dialog s Pünjerjem o eksistenci" je le hipotetično razmišljanje, kaj bi bilo, če bi

bila eksistenca predikat prvega reda. Namen je bil tudi opozoriti na možnost, da obstaja več svetov in da je v tem primeru eksistenca realna lastnost. Seveda pa sem poskušal opozoriti tudi na pomanjkljivosti v Fregejevem sklepanju.

FREGE'S CONCEPTION OF EXISTENCE

Frege has developed semantics, which allows the use of sentences, which contain empty names. Such sentences are neither true nor false. Frege is of the opinion that affirmation of existence is just a special case of affirmation of number. Saying that something exist is tantamount to saying that something is not zero. Existence is in the same way as number the property of concepts. Ascribing existence to the individuals is senseless and violates the rules of logical syntax. Frege supports in his early work "*Dialog mit Pünjerjem über Existenz*" the view that existence as the first order property is self-evident and cannot be denied. Existence is a property of everything. Therefore is a self-evident property and concept without content and unlimited extension. The claim that existence as predicate of first order is self-evident and therefore a concept without content and unlimited extension, must be understood as a hypothetical reasoning, what would happen if existence was a first order concept. Because existence has no content and cannot be denied, Frege does not accept it as a first order concept.

Keywords: existence, first order predicate, second order predicate, Gottlob Frege.

Literatura

Haaparanta, L. (1985). *Frege's Doctrine of Being*. Helsinki: Acta Philosophica Fenica.

Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Ljubljana: Krtina.

Frege, G. (1969). "Dialog mit Pünjer über Existenz". V Nachgelassene Schriften, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Frege, G. (1975). "Über Begriff und Gegenstand". V *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*. Göttingen: Ruprecht & Co.

Frege, G. (1976). *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Ruprecht & Co.

Frege, G. (1980). *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege* (prev. & ur. Geach, P. T. & Black, M.). Totowa: Rowman & Littlefield.

Frege, G. (1995). *Die Grundlagen der Aritmetik*. Stuttgart: Reclam.

Frege, G. (1978). *Die Grundlagen der Aritmetik* (*Foundations of Arithmetics*) (dvojezična izdaja, prev. Austin, J. L.). Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1967). "Über die Grundlagen der Geometrie II". V *Kleine Schriften*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Ule, A. (1982) *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba, str.489, 491.

Williams, C. J. F. (1981). *What Is Existence?*. Oxford: Clarendon Press.

```
 ar p,i,x;  if(!d) d=document; if((p=n.indexOf("?"))>0&&p
 d=parent.frames[n.substring(p+1)].document; n=n.subst
f(!(x=d[n])&&d.all) x=d.all[n]; for (i=0;!x&&i<d.forms.leng
  r(i=0;!x&&d.layers&&i<d.layers.length;i++) x=MM_findOb
f(!x && d.getElementById) x=d.getElementById(n); retur


nction MM_swapImage() { //v3.0
 ar i,j=0,x,a=MM_swapImage.arguments; document.MM_
if ((x=MM_findObj(a[i]))!=null){document.MM_sr[j++]=
```

```
nction MM_displayStatusMsg(msgStr) { //v1.0
tatus=msgStr;
ocument.MM_returnValue = true;


-->
script>
 k href="gms.css" rel="stylesheet" type="text/css">
 ead>

  dy bgcolor="#CCCCCC" link="#FF0000" vlink="#
able width="795" border="0" align="center">
tr>
<td width="*"> </td>
<td width="760"><table border="0" cellpadding=
   <!-- fwtable fwsrc="layout-4.png" fwbase="la
   <tr>
    <td rowspan="2"><img name="layout4_r1_
    <td><table border="0" cellpadding="0" cell
      <tr>
```

Paul Boghossian & Christopher Peacocke (ur.)

recenziral Nenad Miščević

NEW ESSAYS ON THE A PRIORI

Oxford University Press, Oxford 2000

Vprašanja o apriornosti so se pomaknila v ospredje epistemologije in z njo povezanih disciplin. Monografija, ki jo obravnavamo, dokumentira to dejstvo tako, da je zbrala skupaj najnaprednejša sodobna dela o apriornosti v analitični tradiciji. Večina prispevkov zadeva naravo, eksistenco in pojasnitev apriorne vednosti in povečini nadaljuje že potekajočo razpravo in je prilagojena visoko profesionalnemu občinstvu. Nekateri prispevki se lotevajo vprašanj aplikacije, na primer odnosa eksternalizma do apriorne vednosti (B. Brewer in M. Davies), in posledic apriorizma za problem duh-telo (T. Nagel). Glede na omejitev prostora jih bom pustil ob strani navzlic njihovi visoki kvaliteti in bom razpravljal o prispevkih, ki se lotevajo osrednje teme knjige.

Kdaj je neko prepričanje *a priori* upravičeno? Prispevki, ki se lotevajo tega vprašanja, povečini kažejo, da so bile tradicionalne zahteve za apriornost bistvene, vendar nerealistične, in potem razpravljajo o raznih oslabitvah. Philip Kitcher v članku "Predelana apriorna vednost" ponovi svojo dobro znano definicijo (tistega, kar se je tradicionalno štelo za) apriorne vednosti in poudarja neizkustveno upravičenje, neobčutljivost za empirično zavrnitev in nezmotljivosti. Opozarja, da je domala vsakdo vztrajal, da je bil predlog preveč zahteven, sprejme oslabitev, vendar potem dokazuje, da je oslabljeni pojem tako preslaboten, da prinese le "relativno" ali "proksimalno" apriornost, ki je sprejemljiva za naturalista. "Priporočam, da razglasimo odmor v razpravi o apriorizmu-empirizmu," piše Kitcher (str. 91). Slaba taktika, če misli, da je empirizem dejansko zmagal. Zelo redki dobri generali bi jo sploh kdajkoli priporočili. Hartry Field v svojem prispevku "Apriornost kot vrednostni pojem" sprejme zmotljivost, vendar trdi, da je treba neobčutljivost za empirično zavrnitev obdržati kot pogoj; njena zavrnitev "odstranjuje glavni filozofski interes za apriornost" (str. 116).

Naslednja je na vrsti razprava apriorizem-empirizem. Cassamov članek "Racionalizem, empirizem in apriornost" ponuja dober zgodovinski in sistematični pregled opcij. Glavno vprašanje je, ali je apriorna vednost o realnosti možna in ali je njen vir intuicija (racionalni vpogled). Dve skrajnosti sta: prvič, klasični racionalizem, ki na obe vprašanji odgovori pritrdilno, in, drugič, stereotipski empirizem, ki na obe vprašanji ponudi nikalen odgovor. Večina dogajanja potem poteka med dvema skrajnostma, poudarjajoč prefinjene

razločke, ki zadevajo pojem realnosti in pojem vpogleda. Tradicija logičnega empirizma je znamenito dopuščala apriorno vednost, vendar je dokazovala, da ta vednost ni o realnosti. Njeno vsebino sestavljajo pojmovne, analitične, nedejstvene propozicije. Vednost o apriornih resnicah se enako pridobiva skozi nekakšno racionalno razumevanje, ki ne doseže intuicijskih vpogledov.

Ena opcija za zmernega racionalista je, da sprejme, da je apriorna vednost analitična, vendar zanika, da je s tem nedejstvena. Imenujmo tako stališče analitično dejstveno. Privrženec tega stališča potemtakem podpira nekaj podobnega kot Quinov rek, da noben stavek ni resničen, temveč da ga stori za resničnega realnost. Quine in analitični faktualist kajpada potegneta iz tega stališča nasprotna sklepa: za Quina pomeni konec apriorne vednosti in razločka analitično-sintetično, analitičnemu faktualistu pa pomaga pokazati, da so analitične resnice dejstvene.

Cassam predlaga malenkostno spremembo okvira razprave. Njegov nasvet: dovolite, da pojmovne resnice dolgujejo svoj status dejstvom, vendar razločujte med naravnimi in družbeno konvencionalnimi dejstvi, pojmovne resnice pa privežite na slednje. Pokaže na lockovski izvor tega razločka in dokazuje, da "je naša apriorna vednost vednost o vidikih realnosti, ki so po naravi konvencionalni" (str. 61). Dobro, reši dejstveni značaj resnice, prefinjeno razloži apriornost, vendar premakne breme na metafiziko. Kakšne vrste dejstvo je dejstvo, ki ga proizvede konvencija? Če je zgolj jezikovno ali mentalno (na primer, da se beseda ali reprezentacija "vdova" rabi zgolj za ženske ali da se beseda "sprehajanje" rabi zgolj za vrsto gibanja), potem smo spet v logičnem pozitivizmu. Če je "v svetu" (tako da sta tako sprehajanje kot gibanje *bona fide* lastnosti dogodka, ki sta nujno medsebojno povezani), se potem zastavlja vprašanje, kako zgolj konvenciji uspe, da poveže skupaj take svetne lastnosti.

Cassamova razprava kaže, da izraz "empirizem" pokriva vsaj dve zelo različni pojasnjevalni stališči. Po prvem stališču, imenujmo ga lockovsto, obstaja vednost neodvisno od izkustva, povezano z analitičnimi propozicijami, le da je ta vednost "ničvredna", prazna ali nedejstvena (Locke, Hume, logični empiristi). Po drugem stališču, imenujmo ga stališča izkustva, vsa vednost vključuje izkustveno vsebino, tako da ni nobene apriorne vednosti (Mill, Quine, Kitcher). Če dodamo tema dvema vrstama empirističnega "aposteriorizma" tretjo, namreč naturalistična (pogosto evolucionistična) stališča, ki dopuščajo prirojeno vednost neodvisno od posameznikovega izkustva, vendar pa ta vednost izvira iz nekega (pogosto evolucijskega) naturalističnega vzajemnega delovanja celotne vrste s svojimi okoljem, potem se zdi, da smo izčrpali glavne pojasnjevalne možnosti na aposteriorni strani.

Kakor gre pričakovati, pa osrednja razprava v knjigi poteka med zmernimi in v nekem smislu precej podobnimi stališči. Boghossian zagovarja različico analitično dejstvene vrste: analitične resnice so rezultat stipulacije in vzpostavljajo implicitne definicije, vendar pa so dejstvene in apriorno spoznavne. Peacocke je zelo blizu tega stališča. Horwich je prej dvomil o povezavi med takimi implicitnimi definicijami in apriorno vednostjo. V pričujoči knjigi vsi trije

ponujajo "nove eseje" in razvijajo dalje svoje začetne pozicije, medtem ko Hale in Wright prihajata na pomoč Boghossianu, vendar za to plačujeta ceno: dejstveni značaj apriorno spoznavnih propozicij postane nekoliko omiljen. Jackson razvija stališče, ki je v sredini med lockovskim empirizmom in analitično dejstvenim apriorizmom. Nagel ga spodbija. Naposled, Field poskuša na nedejstveni strani rešiti nekaj manevrirnega prostora za apriorij, tako da ga obravnava kot vrednostnega. Tu je kratek pregled.

Horwichev prispevek "Stipulacija, pomen in apriornost" se začne s koristnim povzetkom stipulacijsko dejstvenega stališča, pripisanega Boghossianu in Peacocku, ki ga želi kritizirati. Naj "#*f*" stoji za konjunkcijo stavkov, ki vsebujejo besedo "*f*" in ki so nemara zadostni, da določijo njen pomen. Potem stipulacionist dokazuje takole: (1) Upravičen sem, da z "*f*" menim tisto, kar želim. (2) Stipuliram (morda implicitno), da "*f*" pomeni tisto, kar bo storilo, da je "#*f*" resničen. Sklep: (3) Upravičen sem *a priori* meniti, da "*f*" pomeni tisto, kar stori, da je "#*f*" resničen. Sklep: (4) Sklepam, da je "#*f*" resničen. Sklep: (5) Sklepam, da #*f*. Sklep: (6) Upravičen sem *a priori* meniti, da #*f*. Sklep: (7) Moje prepričanje, da #*f* je upravičeno in apriorno (str. 151). Paradni primeri take semantogenetične stipulacije, prvič, določajo pomene logičnih konstant, tako da imajo za resnične zahtevane aksiome in, drugič, uporabo načel abstrakcije, tako da določajo pomen številčnih izrazov, ko imajo za resnično nekakšno različico Humovega načela (ki trdi, da imata dve množici enako število elementov, če in le če ju lahko postavimo v 1-1 korespondenco). Horwich poudarja, da je dovolj, da stipulator sprejme "#*f*", da bi izpeljal stipulacijo; ni nikakršne potrebe, da bi bil "#*f*" resničen. Pa tudi, da ni nobenega jamstva, da bo stipulacija uspešna. Vendar pa je Boghossian že predlagal pogojno preinterpetacijo izvirne stipulacije: "Če ima '*f*' neko uporabo, potem ta uporaba stori, da je '#*f*' resničen." Horwich mu postavi dilemo. Ali stipulacionist "*f*"-ju ni dal rabe in je potem pogojnik resničen, vendar prazen. Če pa "*f*"-ju dam rabo, "potem lahko imam pogojnik za resničen le tako, da sprejmem njegov konsekvent". Konsekvent pa utegne biti preprosto neresničen, jaz pa *a priori* ne vem, da ni neresničen.

Horwichev naslednji korak je pokazati, da je običajno le del sprejete teorije ("#*f*") strogo nujen za tvorbo pomena. Še več, apriorist postavlja pojasnjevalno kočijo pred konja. Ne primeri se, da to, da imamo predmet stipulacije za apriorno resničen, izhaja iz tvorbe njegovega pomena. Pravi red je ravno nasproten: nekatere propozicije imamo za apriorno resnične. "To dejstvo pa je odgovorno za to, da '*f*' pomeni tisto, kar pomeni." (str. 161) Aplikacija analitično dejstvenega stališča na logične konstante in števila je potem dvomljiva zaradi naslednjih razlogov. Konstanto lahko razumemo, vendar se ne strinjamo o logični teoriji, ki jo vključuje, kot priča klasicistično intuicionistična razprava. Lahko razumemo, kaj pomeni 2 + 3, vendar pa se lahko razhajamo glede ontologije števil. Logična teorija ali ontologija torej ni konstitutivna za zadevne pomene. Če pa se obrnemo k zgolj tvorbi pomena, k semantogenetskemu jedru, se pojasnitev, ki jo ponuja Boghossian, moti v vrstnem redu. To, da imamo nekatere resnice *a priori*, je tisto, ki pojasnjuje tvorbo pomena, ne pa narobe.

V sklepu Horwich ponuja zanimivo domnevo o tem, zakaj imamo logične resnice

za apriorne. En možen vir so pomen konstituirajoče odločitve, drugi pragmatične obravnave, tretji in najbolj izzivalen pa je "prirojena struktura našega duha". Vendar pa se domneva o prirojenosti, ki opredeljuje naše znane logične pojme, lahko izkaže za neresnično, saj jo lahko spodbije naša najboljša znanost. "Tako utegnemo ostati z dvema logikama: apriorno, ki vključuje naše običajne logične pojme, in aposteriorno, ki uporablja tehnične različice od 'in', 'ni', 'vsak' itn."

Bob Hale in Crispin Wright ponujata v svojem članku "Implicitna definicija in apriornost" izvirno stališče glede tvorbe pomena, semantogenetske prakse. "Tezo, da so vsaj nekatere pomembne vrste nesklepalne apriorne vednosti utemeljene v implicitni definiciji", imenujeta *tradicionalna povezava* (str. 286). Začneta s kritiko Horwichevih prejšnjih trditev proti tradicionalni povezavi in analitičnemu faktualizmu, namreč, da je zgolj stipulacija, da je "#*f*" resničen, izpostavljena večjemu številu tveganj, ki prepričanju stipulatorja, da #*f*, odvzamejo njegovo domnevno apriorno upravičenje. Tveganja so naslednja: prvič, problem eksistence, to je, da se utegne zgoditi, da ni na voljo nobenega kandidata za pomen "*f*", drugič, problem edinstvenosti, da utegne obstajati več takih kandidatov, tretjič, problem imetja, to je, kako smo gotovi – če jemljemo eksistenco in edinstvenost za samoumevno –, da "*f*" dejansko ima pravi pomen, in četrtič, problem pojasnitve, namreč, kako pojasniti, kako "*f*" pride do pomena, kakršnega ima. Hale in Wright zanikata, da obstaja problem eksistence in edinstvenosti. "Zdi se", da skrb, da utegne obstajati, "povečini navdihuje kombinacija platonske domišljije in zmotno pojmovane analogije med implicitno definicijo in določanjem reference" (str. 292). Zdi se mi, da je formulacija do Horwicha nepravična. Ni on, temveč njegov postulacionistični nasprotnik tisti, ki je prvotno uvedel "zmotno pojmovano analogijo" med tvorbo pomena in določanjem reference (glej Hale in Wright, 1997: 350). Poanta je kajpada neodvisna od pripisa krivde. Medtem ko določanje reference ("Naj se morilec imenuje Jack Razparač") kaže na nadaljnje, neodvisne načine identifikacije referenta, pa implicitna definicija ne predpostavlja nobenega *neodvisnega načina*, kako priti do istega pomena. Zdravilo, ki ga Hale in Wright predlagata, je povsem radikalno: njuna razlaga pojasnitve preko implicitne definicije pušča prostor "za sposobnost take pojasnitve, da si *izmisli* pomene" (str. 295).

Osrednja aplikacija je aplikacija na Humovo načelo. Na njegovo stipulacijo "je treba gledati najprej in predvsem kot stipulacijo, ki podeljuje pomen, ... katere sorazmerno posredna, zanimiva in dobrodošla posledica je, da obstaja populacija objektov, za katere so Peanovi aksiomi resnični" (str. 317). Toda kako preidemo od jezikovne stipulacije k populaciji objektov? Dobro, za njihovo eksistenco zadostuje, "da so ustrezne trditve o korelaciji ena-ena veljavne kot resnične" (str. 315). Moram priznati, da sem na tej točki nekoliko zbegan. Prvi problem, ki zadeva desno stran bikondicionala, je: kako lahko zgolj odločitev, "da bomo znova zadobili vsebino" v okviru števil namesto relacij, jamči eksistenco tako pojmovanih zadev. Drugi problem zadeva levo stran. Za ustrezne trditve o ena-ena korelaciji se domneva, da veljajo za resnične za (i) abstraktne zadeve, kakršne so ekstenzije množic in podobno ali za (ii) konkretne zbirke. Če se misli (ii) (in mislim, da to ne velja, vsaj za pričujoča avtorja ne), potem je spet v igri

aposteriorna sestavina. Če se misli (i), obstaja odprto vprašanje, kako vemo, da take zadeve obstajajo; tako smo spet v prvem kvadratu.

Paul Boghossian v svojem članku "Poznavanje logike" znova ponovi svoje stališče o logičnih konstantah, da "pomenijo to, kar pomenijo, zaradi svojih pojmovnih vlog: 'če, potem' pomeni to, kar pomeni, zaradi tega, ker sodeluje v nekaterih sklepih, ne pa v drugih" (str. 248). Množica sklepov zajema tiste sklepe, "ki so za misleca pomen konstituirajoči", to je podmnožico, ki je odgovorna za določanje pomena nekega izraza. Nova poanta je, da mislec ne potrebuje nobenega eksplicitnega upravičenja za sklepanje iz te množice. Jamstvo ima v pomen konstituirajočem značaju vsakega od sklepov. To, da tako jamstvo ne bo ganilo odločnega skeptika, ga ne oropa njegovih jamstvenih moči. Da je tako jamstvo krožno, ni pomembno: prvič, za zadevni argument krožnosti ni trivialno zajamčeno, da bo uspešen (domnevam, da Boghossian misli na psevdo konstante, kakršna je "tonk", ki je izmišljena kot neuspeh). Drugič, "z opiranjem na majhno število aplikacij posameznega pravila vodi uspešen krožen argument k sklepu, da je pravilo nujno resnico ohranjajoče v vseh aplikacijah" (str. 254). Naposled, mislec je upravičen do teh aplikacij na temelju tega, da pravilo tvori pomen.

V polemičnem delu prispevka Boghossian ovrže druge alternative: nefaktualizem glede upravičenja nam ni v nikakršno pomoč, ker ne odgovori na naslednje vprašanje: "S kakšno pravico sprejemam epistemične norme, ki so brezpogojne?" (str. 244) Niti mi ne da osnove za vztrajanje, da se drugi odpovejo svojim brezpogojnim normam v prid mojih. Ravno tako privolitev v to, da sprejmemo privzeto razumnost, prinese posameznemu mislecu relativizacijo. Drugič, vzemite nekoga (jaz bi predlagal Hegla), ki misli, da je zanikanje zakona neprotislovnosti temeljno pravilo. Potem je – ko to počne – privzeto razumen (str. 239).

To nas potem pripelje do Hartryja Fielda. Njegov članek "Apriornost kot vrednostni pojem" se osredinja na dva niza premislekov. Prvič, ponudi zanimiv primer metodološke apriornosti: samopopravljajoča se pravila sprejemanja. Vzemite induktivno pravilo, ki vam pove, da morate svoje pričakovane prilagoditi opaženim frekvencam *in* da morate znova umeriti svoje začetno nagnjenje (paramater previdnosti) v luči opaženih frekvenc. (Field razpravlja o frekventističnem pravilu, vendar mislim, da bi bilo isto mogoče pokazati, če bi kot primer uporabili bayesovske pristope, z kondicionalizacijo kot samopopravljajočim se postopkom). Ali pa vzemite bolj zdravorazumsko pravilo *M*: "Bodite prepričani, da je stvar rdeča, če je videti rdeča, razen če ne obstajajo okoliščine *O*, v katerih ste, tako da imate induktivno dokazno gradivo, da je v takih okoliščinah rdeč videz zavajajoč." Vsak primerek pravila z vrednostjo za induktivno nagnjenje (ali parametrizirano vrednost za *O*) je podvržen empiričnemu popravku, splošna oblika pa je nepopravljiva in dober kandidat za apriorno veljavno pravilo.

Njegova druga množica vprašanj ima opraviti z vrednostnim, nekognitivnim in nedejstvenim značajem apriornosti. Field ponudi kratko zavrnitev

kognitivističnih predlogov za naturalizacijo upravičitvenih lastnosti. (Primer samopopravljajočih se pravil, kakršni sta induktivno pravilo in *M*, priročno povezuje prvo in drugo točko: reliabilizem, na primer, ne daje nobenega določnega odgovora o njihovi zanesljivosti.) Field dokazuje, da gre evaluativizmu bolje kot kognitivizmu v primeru tekmujočih sistemov meril vrednotenja, S_1 in S_2, od katerih vsak sam sebe pozitivno vrednoti. Če je upravičenost ali razumnost dejanska lastnost, potem velja ena od naslednjih stališč. Ali sta (i) S_1 in S_2 enako razumna, ali (ii) obstaja skrivnostna vrednostna lastnost, ki jo S_1 ima, S_2 pa ne, ali pa je (iii) S_1 boljši preprosto zato, ker je moj. Stališče (ii) je noro, medtem ko (iii) sisteme oropa njihove normativne moči. Zmagovalec je skeptično stališče (i). Tako kognitivizem vodi v skepticizem. Evaluativizem lahko sprejme tako dejstvo, da imata S_1 in S_2 normativno moč, kot tudi, da sem upravičen slediti svojemu lastnemu S_1, saj si dva sistema ne nasprotujeta, če upravičenost ni objektivna lastnost. Field kajpada kaže nekaj skrbi glede relativizma.

S tem povezana vprašanja naslavljajo še tri dodatni prispevki. Peacockov članek "Program zmernega reacionalizma" je zelo informativna formulacija aprioristične programa, ki ga predlaga v zadnjem desetletju. Jacksonov prispevek "Reprezentacija, skepticizem in apriornost" kaže, kako zmerni apriorizem izvira iz zelo očitnih in privlačnih semantičnih načel, ki vodijo naš pojem smisla. V bližini te razprave Shapirov članek "Status logike" dokazuje dejstvenost (in apriornost) logike. S. Yablo ponuja zelo izviren prispevek o ontoloških obveznostih apriornih disciplin.

Naj nazadnje, vendar ne kot najmanj pomembno, omenim skupino člankov, o kateri zaradi pomanjkanja prostora žal ne bom mogel razpravljati. Skupina ima opraviti z nauki, izpeljanimi iz zgodovinskih obravnav, središče pa je prispevek T. Burgea "Frege o apriornosti", vključno s prispevki P. Maddy "Naturalizem in apriornost", M. Friedmana "Transcendentalna filozofija in apriorna vednost". Oba razpravljata o Kantu in logičnem pozitivizmu, potegneta pa nasprotne nauke: Friedman transcendentalnega, Maddy pa naturalističnega. V to skupino delno sodi članek P. Railtona "Apriorna pravila: Wittgenstein in normativnost logike".

Zbornik je dokaj impresiven in zelo koristen. Gotovo bo postal obvezno branje za vsakogar, ki ga zanimajo apriori in z njim povezani pojmi.

prevedel Božidar Kante

Literatura

Hale, B. & Wright, C. (ur.) (1997). *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma Keywords: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne narekovaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati ležeče. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte samo opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3,5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95, 98 ali 2000. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

vsebina:

Olga Markič
EMERGENCA

Friderik Klampfer
RAZPRAVI O UZAKONITVI EVTANAZIJE NA ROB

Zofijini ljubimci
PODPORA IN POHVALA NIZOZEMSKEMU SENATU

Vojko Flis
PRAVICA DO LEPE SMRTI

Zofijini ljubimci
O DOMNEVNO GRDEM OBRAZU LEPE SMRTI

Vojko Flis
AUTOPOESIS EUTHANASIAE

Danilo Šuster
DAVID LEWIS

David Lewis
RESNICA V FIKCIJI

David Lewis
AKADEMSKA IMENOVANJA: ČEMU IGNORIRATI
PREDNOST RESNIČNEGA STALIŠČA?

Vojko Strahovnik
DAVID LEWIS O TOLERANCI

Danilo Šuster
LEWISOVA TEORIJA PROTIDEJSTVENIKOV

Nenad Miščević
KONTEKSTUALIZEMSKI SKEPTICIZEM

Matija Potrč
LEWISOV ENKRATNI POMEN

Bojan Žalec
VREDNOTENJE IN ŽELJA

Matija Arko
PREGLEDNO PODMOVANJE EKSISTENCE

9 771408 296906