časopis za kritično misel

ANαliZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

04

2003 letnik 7.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto VII., december 2003, cena: 1.200 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

Marko Uršič
RACIONALNE PREDPOSTAVKE IN MEJE KOZMOLOGIJE....3

ANALITIČNO POJMOVANJE VZROČNOSTI

G. E. M. Anscombe
VZROČNOST IN DETERMINACIJA....21

Danilo Šuster
VZROČNOST....37

SENTIMENTALNOST V UMETNOSTI

Robert C. Solomon
V ZAGOVOR SENTIMENTALNOSTI....57

Božidar Kante
KAJ JE NAROBE S SENTIMENTALNOSTJO?....79

RAWLSOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI

John Rawls
TEME V KANTOVI FILOZOFIJI MORALE....99

Milan Franc
PRAVIČNOST KOT POŠTENOST....127

RECENZIJA

OSNOVE LOGIKE....147

Marko Uršič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

RACIONALNE PREDPOSTAVKE IN MEJE KOZMOLOGIJE

Osrednja tema te razprave je premislek o vprašanju, ali sodobna kozmologija ustreza osnovnim načelom racionalnosti in katere so njene spoznavne meje. Razvoj sodobne kozmologije je razdeljen na tri glavne faze, v katerih so se oblikovali: A) standardni model vesolja: vesolje se razteza in je nastalo iz vročega "prapoka"; B) dopolnjeni model, ki vključuje hipotezo "napihnjenja" vesolja; C) razširjeni modeli vesolja, ki uvajajo "multiverzum" (mnoga vesolja) in "antropično načelo" za razlago natančne naravnanosti našega vesolja za nastanek nas, opazovalcev, zavestnih bitij. Avtor utemeljuje stališče, da je argumentacija za fazo (A) glede na navedene epistemološke kriterije racionalnosti sprejemljiva, za fazo (B) deloma, za fazo (C) pa ni prepričljiva. Zato kot alternativno možnost razlage natančne naravnanosti vesolja predloga ponovni razmislek o teleoloških rešitvah, ki pa niso nujno tudi teološke.

Ključne besede: racionalnost, epistemologija, kozmologija, opazovalec, antropično načelo, multiverzum, teleologija, zavest.

Znanstvena in filozofska kozmologija

> Ko filozofi govorimo o sodobni kozmologiji, ki jo seveda bistveno opredeljuje znanost, zlasti fizika, se posvečamo predvsem njenim metodološkim, spoznavnim (epistemološkim), ontološkim in tudi etičnim vidikom; lahko bi torej rekli, da se ukvarjamo z metakozmologijo, kolikor se sama kozmologija pojmuje kot eksaktna naravoslovna znanost. Ne moremo se spuščati v podrobnosti matematično-fizikalne formulacije kozmoloških modelov, saj tega ne znamo, niti to ni naš namen – ampak je pred nami nič manj pomembna naloga, da s filozofsko analizo, refleksijo in seveda tudi sintezo osvetlimo in kritično pretehtamo nekatere osnovne predpostavke in implikacije sodobne znanstvene kozmologije ter premislimo, kakšen je njen doseg in katere so njene meje. Kozmologija kot neke vrste "mejna znanost" – namreč mejna v pomenu, da sega prav do mejá našega sveta in da poskuša misliti *celoto* vesolja – nujno potrebuje

dialog s filozofijo, predvsem z logiko in metodologijo ter s filozofijo narave, če hoče ostati racionalna in vsaj v osnovi tudi intuitivno razumljiva.

Racionalno mišljenje (ali racionalni diskurz) je najsplošnejša maksima vsake znanosti – tudi kozmologije. Logika od Aristotela dalje služi kot *organon* (orodje) racionalnega mišljenja in z njim tudi znanstvene metode. V stoletnem in tisočletnem razvoju zahodne filozofije in znanosti so se oblikovala načela dedukcije in indukcije, analize in sinteze, argumentacije, jasnosti in razločnosti, sistematizacije in formalizacije jezika ter povezave med logiko, matematiko in izkustvenimi znanostmi. Govorim o splošnih *načelih* oziroma predpostavkah racionalnega mišljenja, ki jim *zakoni*, izraženi v predmetnih jezikih posameznih znanosti, šele sledijo (tako lahko tudi v sami logiki razlikujemo, na primer, med splošnim načelom neprotislovnosti in samim formalnim zakonom neprotislovnosti, izraženim znotraj nekega izbranega formalnega sistema, recimo znotraj sistema propozicijske logike). V tej zvezi je treba tudi pripomniti, da *upoštevanje osnovnih načel racionalnega mišljenja ne implicira racionalizma* kot filozofskega stališča do resničnosti oziroma do spoznavanja resničnosti: upoštevanje racionalnosti v mišljenju oziroma v spoznavni metodi ni že *eo ipso* racionalizem v pomenu prepričanja o spoznavnem prvenstvu ali celo izključnosti razuma.

Najprej bom navedel *sedem osnovnih načel racionalnega mišljenja* – lahko bi rekli tudi racionalnega spoznavanja oziroma spoznanja -, za katere menim, da jih mora upoštevati vsaka racionalna znanost, seveda tudi kozmologija. Gre za predpostavke racionalnosti z različno "stopnjo nujnosti", bolje rečeno, z različno stopnjo obveznosti. Logični "aksiomi" (1) imajo čisti *normativni* status, vsa druga tu navedena načela (2-7) pa imajo predvsem *regulativni* status: so pravila *(regulae)*, ki naj jih racionalno mišljenje čim bolj (kolikor je pač mogoče) upošteva. Racionalnost neke hipoteze ali teorije lahko ovrednotimo tudi s "tehtanjem", katera izmed teh pravil (ali načel ali nujnih predpostavk) so zanjo pomembnejša, kateri razlogi v prid njene racionalnosti pretehtajo njene tozadevne pomanjkljivosti.

Sedem osnovnih načel racionalnega mišljenja

1. "Aksiomi logike". Po Aristotelu: identiteta, neprotislovnost, izključena tretja možnost (slednja z ustreznimi omejitvami, na primer pri *contingentia futura)*, iz katerih se je postopoma razvila celotna deduktivna logika, tj. logika kot teorija sklepanja v ožjem pomenu. Razlike med klasično aristotelsko logiko in sodobno "matematično" logiko lahko v tem kontekstu pustimo ob strani.

2. Načelo zadostnega razloga. Poznali so ga že Grki v obliki maksime *lógon didónai*, tj. dati razlog (argument) za vsako trditev, v novoveški obliki pa ga je formuliral Leibniz. To načelo v izkustvenih znanostih ne more biti strogo normativno, ker "resnice dejstev" nikoli ne morejo biti popolnoma, povsem zadostno utemeljene – razen če pokličemo na pomoč metafiziko in/ali teologijo, tako kot Leibniz, ki je poslednji "zadostni razlog" vseh kontingentih resnic našel v Bogu, stvarniku "najboljšega od vseh možnih svetov" -, sicer pa je načelo

zadostnega razloga v novoveški in sodobni znanosti *regulativno.*

3. Jasnost in razločnost. Racionalno mišljenje naj bo jasno in razločno (Descartes: *clair & distinct),* in sicer v tolikšni meri, kolikor je le mogoče na obravnavanem področju. Stvari, ki se dajo razložiti, je treba razložiti jasno & razločno, vsega pa se v racionalnem diskurzu seveda ne da razložiti, o vsem niti ne moremo govoriti – kot je rekel Wittgenstein: "O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati." Načelo jasnosti in razločnosti ima torej podobno kot načelo zadostnega razloga predvsem regulativni pomen.

4. Sistematičnost. Racionalno mišljenje naj bo sistematično, tj. koherentno, povezano; pregledno, urejeno bodisi v hierarhično (piramidno ali krožno oziroma sferično) bodisi v mrežno strukturo. Pri tem načelu gre spet za "regulo", ne za strogo obvezno normo. Na primer, v logiki je vzor sistematičnosti aksiomski sistem.

5. Enostavnost. Načelo enostavnosti (ali preprostosti) je znano iz zgodovine filozofije kot "Ockhamova britev" ali "načelo varčnosti" *(principum parsimoniae),* ki pravi: "Bivajočih entitet ni treba pomnoževati več, kot je nujno." *(Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda.)* Pri Williamu Ockhamu (14. stol.) nastopa to načelo predvsem v ontološkem pomenu, kot argument za nominalizem nasproti realizmu idej, v novoveški filozofiji in/ali znanosti pa je pomembnejše v spoznavnem oziroma metodološkem pomenu. Navaja ga tudi Isaac Newton v *Principia* (1687), kjer v III. delu pod naslovom "Sistem sveta" najdemo štiri "pravila eksperimentalne filozofije" (tj. znanosti, fizike); prvo pravilo se glasi: "Ne dopuščajmo več vzrokov [oziroma vzročnih razlag] naravnih stvari od tistih, ki so resnični in obenem zadostni za razlago učinkov." – V sodobni znanstveni rabi to načelo razumemo predvsem kot maksimo: "Med dvema sicer enakovrednima razlagama izberi preprostejšo!"

6. Upravičenost posplošitve (induktivne generalizacije) v izkustvenih znanostih. Od posameznih primerov lahko posplošimo obče zakonitosti, vendar le tedaj, če je bodisi dostopen dovolj "reprezentativen vzorec" (statistična generalizacija) bodisi če *a priori* predpostavimo uniformnost področja, ki ga raziskujemo ("humovska indukcija"). Uniformnost lahko pomeni prostorsko-časovno homogenost ali nomološko izenačenost celotne domene raziskave ipd. V sodobni kozmologiji to predpostavko izraža t. i. *kozmološko načelo,* o njem nekaj več pozneje. Tudi sicer se tu ne morem spuščati v široko in zahtevno filozofsko-logično problematiko indukcije, ki je predmet razprave od Davida Huma dalje, omenil bi samo Newtonovo zaupanje v "splošno indukcijo", ki je razvidno iz njegovega 4. pravila: "V eksperimentalni filozofiji moramo smatrati tiste trditve, ki so izpeljane iz dejstev s pomočjo splošne indukcije *(general induction),* za zelo močno verjetne ali skoraj resnične, ne glede na katerekoli nasprotne hipoteze, ki si jih lahko zamislimo – vse dokler se ne zgodijo druga dejstva, ki te trditve bodisi še bolj utrdijo in precizirajo bodisi jih uvrstijo med izjeme."

7. Skladnost z dejstvi. Da bi domneve (hipoteze) postale trditve (teze), se morajo skladati z dejstvi. To načelo je kljub možnim drugačnim pojmovanjem resnice (koherenčnim, pragmatičnim idr. teorijam resnice) še vedno bistvenega pomena

za izkustvene znanosti. Osebno menim, da je klasično pojmovanje resnice kot *adaequatio rei et intellectus* še vedno primarno v odnosu do drugih, alternativnih pojmovanj, ki klasično definicijo na različne načine "nadgrajujejo".

Kratek pogled v zgodovino kozmologije

Znano je, da je Nikolaj Kopernik pri uvedbi heliocentričnega sistema, ki je za človeka z neposredno intuitivnega stališča gotovo težje sprejemljiv kot geocentrični sistem, uporabljal tako matematične kakor tudi metafizične argumente. Pri obojih je sledil načelom racionalnega mišljenja. Pri matematični argumentaciji za heliocentrizem je igralo pomembno vlogo število krogov, s katerimi je bilo mogoče opisati gibanje petih tedaj znanih planetov: stari geocentrični Ptolemejev sistem, ki je bil v srednjem veku izpopolnjen do potankosti, je v ta namen potreboval vsaj 50 krogov (deferentov, epiciklov, ekvantov), nekateri avtorji (na primer Aleksandre Koyré) pa navajajo še večje število. Kopernik je v skladu z načelom enostavnosti oziroma "varčnosti" (5) ter načelom jasnosti in razločnosti (3) precej zmanjšal število krogov, s tem da je v središče sistema postavil Sonce – in v tej matematični poenostavitvi je videl pomemben razlog za heliocentrizem. Po drugi strani pa je našel močan filozofski argument za heliocentrizem v platonski tradiciji, predvsem v novoplatonizmu, ki je v metafizično središče kozmosa postavljal duhovno Luč, idejo Dobrega – najvišjo idejo, ki je neprimerljiva z vsemi drugimi idejami, saj je "onstran" vseh, in jo v čutnem svetu predstavlja Sonce (spomnimo se prispodobe o votlini). Pri tej metafizični argumentaciji je Kopernik sledil predvsem načelu zadostnega razloga (2).

Toda Kopernik se kljub "varčnemu" heliocentrizmu ni mogel znebiti vseh hipotetičnih krogov pri razlagi nebesne mehanike našega Osončja. To je uspelo šele Johannesu Keplerju, ki je na osnovi natančnejših opazovanj zamenjal krožnice z elipsami. Na videz je bila ta zamenjava korak nazaj pri racionalnosti razlage, kajti krog je zaradi svoje preprostosti veljal v vsej klasični filozofiji za najpopolnejši, najbolj "idealen" geometrijski lik – in če je nebesni red "posnetek" umnega sveta idej, kot je Platon učil v kozmološkem dialogu *Timaj*, potem se z elipsami vsekakor odmaknemo od te idealnosti. Žrtev je bila velika, tega se je Kepler, ki mu je bil platonizem blizu, dobro zavedal. Zanimiv je podatek, da se je celo Galileo Galilei, utemeljitelj modernega naravoslovja, ki je sicer zavračal metafizične argumente v znanosti, upiral Keplerjevi uvedbi elips, namreč ravno zaradi zaupanja v matematično jasnost in preprostost Kopernikovega sferičnega heliocentrizma.

Keplerjev "gambit" krogov za elipse pa se je izkazal kot smiseln: manj kot stoletje pozneje je v Newtonovi nebesni mehaniki nazorno jasnost nadomestila teoretska jasnost in splošnost spoznanja, da univerzalna gravitacija s svojimi načelno enostavnimi zakoni obvladuje gibanje tako na zemlji kot na nebu. In čeprav je pri Newtonu tudi Sonce že konceptualno "razsrediščeno" – saj fizikalno središče vesolja postane abstraktna točka, masno središče vseh nebesnih teles -, se po drugi strani močno okrepi racionalno "središče" vesolja, ki je na *teoretski*

ravni izraženo s splošnimi naravnimi zakoni: fizikalni zakoni veljajo *univerzalno* in z njimi je univerzum notranje bolje povezan in bolj teoretsko "usrediščen" kot kdajkoli prej. Newton se je pri uvedbi nebesne mehanike ravnal po racionalnih načelih (3), (4), (5), (6) in (7), a tudi po načelu (2), ki pa ga je razumel drugače kot njegovi predhodniki, namreč bliže sami teoriji: zadostni razlog neke teoretske trditve je predvsem v tem, da razloži čim večje področje izkustva. Seveda pa se tudi Newton ni povsem odrekel metafizičnim argumentom: v odgovoru na Leibnizeve očitke, da je delovanje gravitacijske sile skozi prazen prostor nerazumljivo, je v svoji "Splošni sholiji" k drugi izdaji *Principia* poklical na pomoč Boga, vsevladarja vesolja, ki je vesoljnem prostoru prisoten kot v svojem "senzoriju".

Novoveški obrat od predstavne k pojmovni preprostosti oziroma enostavnosti in obenem enotnosti teorije se je v sodobni kozmologiji samo še okrepil. Dandanes sploh ne gre več za preprostost naše *predstave* o vesolju, ki resnici na ljubo postaja vse bolj nepredstavljivo, ampak za enotnost oziroma "varčnost" kozmološke *teorije*, ki skuša v matematično -fizikalnem jeziku opisati vesolje. Gre za iskanje enotnega teoretskega *modela*, ki ni več "ikonična rekonstrukcija realnosti", kot pravi nemški filozof-kozmolog Bernulf Kanitscheider, temveč je "celota teoretskih idealizacij", matematično *simbolna* reprezentacija vesolja, ki naj poveže vse štiri osnovne fizikalne sile oziroma – kot so včasih rekli – "mikrokozmos" in "makrokozmos".

Preden nadaljujemo s sodobno kozmologijo, se še malce vrnimo v zgodovino filozofije: k Immanuelu Kantu in njegovemu kritičnemu odnosu do kozmološke znanosti. Čeprav je Kant, kot piše tudi na njegovem nagrobniku, najbolj občudoval "zvezdno nebo nad menoj in moralni zakon v meni", pa je – kot je splošno znano – v *Kritiki čistega uma* postavil proučevanju "zvezdnega neba" ostre omejitve. Z antinomijo prostora in časa je pokazal, da kozmološka teorija zaide v protislovja, če seže preko vsega "možnega izkustva"; raziskovanje *celote* vesolja namreč po Kantovem mnenju presega ne samo dejansko, ampak tudi vse možno izkustvo. Kantovo kritično zavrnitev kozmologije, utemeljeno v njegovi transcendentalni filozofiji, lahko razumemo tudi kot njegovo vztrajanje pri nekaterih osnovnih načelih racionalnega mišljenja, ki smo jih navedli, predvsem pri (2), (3) in (6): "posplošitev" od našega dejanskega izkustva na spoznanje celotnega vesolja za Kanta ni upravičena, niti ni jasna, niti nima zadostnega razloga.

Dandanes se je na področju kozmološke znanosti marsikaj spremenilo, česar Kant ni mogel upoštevati. Naj tu navedem samo dvoje: *prvič*, z odkritjem novih kozmoloških dejstev, med katerimi sta najpomembnejši raztezanje vesolja in prasevanje, se je izkazalo, da je v nekem smislu vendarle mogoče in znanstveno legitimno govoriti o izkustveni *celoti* vesolja, namreč našega vesolja, ki naj bi po sodobnem "standardnem modelu" nastalo s "prapokom"; in *drugič*, z uporabo neevklidskih geometrij v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti, ki je teoretski temelj sodobne kozmologije, je Kantova antinomija končnosti nasproti neskončnosti prostora in časa izgubila precej svoje ostrine, saj se je izkazalo, da je mogoče opisati na primer takšen prostor-čas, ki je končen in obenem

brezmejen. Torej ne gre več za antinomijo v strogem pomenu, ampak le še za konceptualno protislovje med končnostjo in neskončnostjo, ki pa bi bilo lahko na osnovi novih izkustvenih podatkov razrešeno v prid ene ali druge že v sorazmerno bližnji prihodnosti. Novi teoretski modeli so omogočili, da je povsem smiselna, na primer, naslednja fizikalno-filozofska hipoteza slavnega kozmologa Stephena Hawkinga:

> "Lahko bi rekli: *Robni pogoj vesolja je ta, da nima nobenega roba.* Vesolje je v celoti vsebovano sámo v sebi, in nič, kar je zunaj, nanj ne more vplivati. Ni ustvarjeno in tudi uničeno ne bo. Kratko malo je." (Hawking, 1994: 127)

Seveda je to – vsaj zaenkrat – samo Hawkingova hipoteza, pravzaprav le ena izmed njegovih drznih hipotez, vendar že sama možnost oziroma smiselnost postavljanja takšnih hipotez odvzema Kantovi teoretski kritiki kozmologije njeno prvotno ostrino.

Tri razvojne faze sodobne kozmologije

A) Standardni model vesolja: vesolje se razteza in je nastalo iz vročega "prapoka"

Spoznanje, da se vesolje razteza, da se vesoljni prostor med galaksijami širi, je prvo in temeljno spoznanje sodobne kozmologije. Gre za znamenito odkritje ameriškega astronoma Edwina Hubbla iz dvajsetih let minulega stoletja, do katerega je prišel z opazovanjem svetlobnih spektrov galaksij. Hubble je opazil "sistematični" (tj. splošni, z redkimi lokalnimi izjemami) rdeči premik spektralnih črt, iz katerega je sklepal, da se galaksije oddaljujejo od nas, kakor tudi med seboj, in to *kozmološko dejstvo* je izrazil z zakonom, ki ga imenujemo *Hubblov zakon:* hitrost oddaljevanja galaksij je premosorazmerna z njihovo medsebojno razdaljo v prostoru-času (če ne gremo predaleč proti horizontu, kakor je bilo ugotovljeno pozneje). Hubblov zakon izraža raztezanje vesoljnega prostora v času (oziroma raztezanje prostora-časa) ter s tem omogoča tudi oceno velikosti in starosti vesolja. Na filozofsko-intuitivni ravni pa Hubblov zakon pomeni nekaj presenetljivega: da se vesolje kot *celota* s časom spreminja!

Kmalu po odkritju raztezanja vesolja je astronom Arthur Eddington predlagal ponazoritev z balonom: raztezanje vesolja lahko primerjamo z balonom, na katerega so narisane pikice (ki ponazarjajo galaksije), ki se ob napihovanju balona medsebojno oddaljujejo: čim dlje so narazen, tem hitreje se oddaljujejo druga od druge. Ta ponazoritev pa je žal tudi malce zavajajoča, kajti središče raztezanja balonove dvodimenzionalne površine je v tretji prostorski dimenziji, sredi balona, medtem ko tridimenzionalno vesolje nima središča raztezanja v prostoru, v kakem "hiperprostoru", tj. v domnevni četrti prostorski dimenziji, ampak ima "središče" – pri čemer je ta beseda mišljena v prenesenem pomenu – *v času*, namreč v prvem kozmičnem "dogodku", ki ga figurativno imenujemo "veliki pok" ali "prapok".

Zamisel, da se je vesolje začelo s prapokom, je implikacija opaženega raztezanja: če se vesolje razteza, so bile nekoč galaksije bliže druga drugi ... in tako pridemo v mislih do neke "točke", imenovane *singularnost*, ki naj bi bila sam začetek raztezanja, ko je bila vsa masa/energija še "povsem skupaj". Lahko rečemo, da je takšno sklepanje racionalno glede na kriterije, ki smo jih navedli. (Poleg tega vodijo misli k singularnostim tudi nekateri fizikalni teoremi o črnih luknjah, ki sta jih v 60-ih letih dokazala Roger Penrose in Stephen Hawking.) Iracionalnost, vsaj s fizikalnega stališča, pa se skriva v samem pojmu singularnosti, v kateri naj bi fizikalne količine (gostota, temperatura, tlak idr.) dosegle neskončne vrednosti – s tem pa bi se izmuznile fiziki in nasploh znanosti. Zato se mnogi kozmologi, med njimi tudi sam Hawking, trudijo, da bi se izognili implikaciji singularnosti, in pri hipotezah, ki jih postavljajo v ta namen, uporabljajo predvsem dognanja kvantne mehanike. – Tu sem samo nakazal "vprašanje samega začetka", saj je to zapleten kozmološko-filozofski problem, ki ga moramo tu pustiti ob strani.

Vrnimo se torej k prvemu sodobnemu kozmološkemu dejstvu, da se vesolje razteza, torej da se *razvija kot celota*. Hubblovo spoznanje je bilo presenetljivo, kajti če se ozremo nazaj, v zgodovino filozofske kozmologije, lahko rečemo, da je od predsokratikov, preko Platona in Aristotela, renesančne kozmologije, pa vse do Newtona in celo Einsteina prevladovalo prepričanje, da je vesolje kot *celota* nespremenljivo, večno, eno – ne glede na to, da se "svetovi" v njem spreminjajo, kot je učil, na primer, Giordano Bruno, renesančni mislec neskončnosti *enega*, večnega, nespremenljivega univerzuma. In tudi njegovi ideološki nasprotniki, krščanski teologi, so na osnovi aristotelske kozmologije verjeli v nespremenljivost stvarstva, kajti ne glede na to, da *Sveto pismo* govori o začetku (v *Genezi)* in o eshatološkem koncu (v *Apokalipsi),* se med tema dvema skrajnostima tudi krščansko pojmovano vesolje ne razvija – zgodovinski razvoj sveta se dogaja kvečjemu na duhovnem področju.

Statičnost celote vesolja oziroma narave je nedvomna tudi v Spinozovem filozofskem monizmu, ki je, vsaj posredno, vplival na Alberta Einsteina, ko je leta 1917, komaj leto po objavi splošne teorije relativnosti, postavil prvi sodobni kozmološki model, v katerem je matematično, s pomočjo Riemannove "sferične" geometrije, opisal vesolje kot *statično,* končno in obenem neomejeno, in v ta namen uvedel tudi znamenito "kozmološko konstanto" (λ), ki naj bi uravnovešala gravitacijo oziroma ukrivljenost prostora. Toda po Hubblovem odkritju raztezanja je Einstein kmalu spoznal, da se je glede statičnosti vesolja motil. Revidiral je tudi svoje dotlej odklonilno stališče do dinamičnih rešitev "enačb polja", ki jih je že v začetku dvajsetih let predlagal ruski matematik Aleksander Friedmann. Leta 1931 je Einstein skupaj z Willemom de Sitterjem formuliral dinamični, v času raztezajoči se model za t. i. "ravno vesolje", tj. vesolje, v katerem zaradi natanko kritične gostote veljajo v globalnih razsežnostih zakoni evklidske geometrije.

Če se vprašamo, ali je trditev, da se vesolje razteza, *racionalna,* namreč glede na prej navedene kriterije racionalnosti, lahko na to vprašanje dandanes odgovorimo v glavnem pritrdilno. In tudi pomislek, *kam* se vesolje pravzaprav razteza – ki se nam morda vzbudi zaradi kartezijanske zahteve po jasnosti in razločnosti,

izražene z načelom (3) -, je v sodobnih kozmoloških modelih razrešen z Einsteinovo splošno relativnostno teorijo, ki povezuje mase/energije na eni strani (enačb polja) in prostore-čase na drugi. V splošni teoriji relativnosti je namreč gravitacija ukrivljenost prostora-časa, opisana z neevklidskimi geometrijami. Pomislek, kam se razteza vesolje, je torej v sodobni kozmologiji brezpredmeten, saj po Einsteinu sploh ni več nobenega "zunanjega prostora", kamor naj bi se vesolje širilo. Še najboljši odgovor na intuitivno vprašanje, kam se vesolje razteza, bi torej bil: *vesolje se razteza "sámo vase"*, naj se to sliši še tako čudno. (Morda si pri premagovanju te čudnosti lahko pomagamo s predstavo koordinatne mreže, ki se "kot celota" razteza sama vase, in sicer tako, da se njene enote povečujejo.) V poljudni kozmološki dikciji lahko izrazimo neobstoj "zunanjega prostora" tudi z naslednjo mislijo: prapok je bil in v nekem smislu še vedno je (kot "sled") – *povsod!*

Nadalje nas morda zanima vprašanje, ali je sklepanje z rdečih premikov galaksij na raztezanje vesoljnega prostora zares nujno in edino možno? Načelno so seveda možne tudi drugačne razlage rdečih premikov, na primer "utrujanje" svetlobe na velikanskih razdaljah, vendar so bile vse druge razlage razen raztezanja postopoma opuščene. O raztezanju prostora pričajo tudi opažene dilatacije (raztezanja) časa, ki jih predvideva posebna teorija relativnosti in so jih potrdili pri opazovanju zelo daljnih objektov, torej tistih z velikim rdečim premikom. In tudi t. i. "stacionarna teorija", ki jo je sredi minulega stoletja zagovarjal kozmolog Fred Hoyle – teorija, ki sicer priznava raztezanje vesolja, vendar pravi, da v vmesnem prostoru nastajajo vedno nove in nove galaksije ter tako ne potrebuje vročega začetka s prapokom je bila opuščena, in sicer predvsem zato, ker ni znala razložiti drugega pomembnega kozmološkega dejstva, namreč prasevanja oziroma "mikrovalovnega sevanja ozadja", ki sta ga odkrila Penzias & Wilson leta 1965 in ki ga standardni model razloži kot "sled" prvotne "ognjene krogle", tj. zgodnjega zelo vročega vesolja. V zadnjih desetletjih se je prav prasevanje izkazalo kot zelo dragoceno izkustveno izhodišče za kozmološke raziskave.

Skratka, dandanes ne moremo več dvomiti, da se vesolje razteza, torej da se vesoljni prostor-čas razvija. Razvijajo pa se tudi strukture, namreč galaksije, galaktične jate in "nadjate", o čemer priča tudi opaženo dejstvo, da se določeni objekti, na primer "kvazarji", za katere menijo, da so aktivna jedra mladih galaksij, pojavljajo v določenih prostorsko-časovnih "pasovih" oziroma na določenih oddaljenostih, pozneje – torej bližje nam – pa izginejo. Argumentacija za strukturni razvoj vesolja je podobna kot pri paleontologiji na zemlji: zemeljske plasti, v katerih najdemo, denimo, kosti dinozavrov, pričajo o razvoju zemlje v geološkem in biološkem pomenu. Kozmologija analogno dokazuje, da se *vesolje kot celota razvija.*

Standardni model v prvi razvojni fazi (A), ki sicer glede podrobnosti še vedno ni končana, je torej tako v fizikalnem kakor tudi v filozofskem, predvsem epistemološkem pomenu racionalno povsem sprejemljiv in tako rekoč nima alternative. Vendar pa sodobna kozmologija že s fazo (A) trči ob meje, ki jih je mogoče preseči zgolj z novimi, precej manj trdnimi oziroma prepričljivimi

hipotezami in teorijami.

B) Dopolnjeni model: "hipoteza napihnjenja" vesolja, iz katere sledi, da je vesolje veliko večje od Hubblove sfere, tj. od našega horizonta

Standardni model (A) ne more odgovoriti na več vprašanj, med katerimi se najpogosteje omenjata dve:

a) problem horizonta,

b) problem ravnosti.

Ad (a): V katerokoli smer pogledamo v nebo, je nebo "v globalu" (tj. če odmislimo lokalne različnosti) enako – izotropno. To še posebej velja za prasevanje, ki prihaja do nas s samega horizonta, kar pomeni, da je najstarejši vesoljni "fosil". Izotropija prasevanja je skoraj popolna, in še tisti majhni odkloni od izotropne "temperature neba" (ki dandanes znaša približno 2,7 °K), odkloni v velikostnem redu ene desettisočinke, ki jih kozmologi razlagajo kot sledi porajanja vesoljnih struktur, so precej izotropno razporejeni po nebu. Toda – odkod takšna izotropija, če pa regije, ki jih vidimo na različnih koncih našega vesoljnega horizonta, zaradi "pomanjkanja časa" niso mogle biti medsebojno vzročno usklajene, saj jih svetloba, ki potuje z zelo veliko, vendar končno konstantno hitrostjo c, preprosto še ni mogla povezati v času od prapoka do danes? Ali je bilo vesolje tako "dobro naravnano", namreč tako izotropno že v samem začetku, prapoku? Fiziki se hočejo tej implikaciji izogniti, zato standardnemu modelu dodajajo hipotezo napihnjenja.

Ad (b): Drugo vprašanje zadeva opaženo oziroma izmerjeno "ravnost" vesolja, ki sega zelo globoko v vesoljni prostor-čas, skoraj do samega horizonta. V sodobnih relativističnih kozmoloških modelih ima "ravno vesolje" povprečno gostoto natančno enako kritični gostoti med zaprtim ("sferičnim") in odprtim ("hiperboličnim") vesoljem. Kako to, da je vesolje tako "ravno"? (Pri tem seveda odmislimo lokalne ukrivljenosti prostora zaradi prisotnosti mas, tj. zvezd, galaksij, črnih lukenj idr.) Ali je bilo že v samem prapoku "naravnano"? Tudi tej implikaciji se fiziki želijo izogniti, pri čemer si pomagajo s hipotezo napihnjenja.

Hipotezo "napihnjenja" oziroma, kot pogosteje beremo, "inflacije" je leta 1981 prvi eksplicitno formuliral takrat še mladi znanstvenik Alan Guth, potem pa so se je oprijeli tako rekoč z obema rokama mnogi sodobni kozmologi, čeprav ni izkustveno preverjena in glede na naše sedanje raziskovalne zmožnosti še zdaleč ni preverljiva.

Guthova hipoteza pravi, da se je vesolje v drobnem delcu prve sekunde napihnilo za velikanski faktor 10^{30} ali več; tj. za (približno) razmerje med velikostjo atomskega jedra in celotnega Osončja. Ta silni dogodek, ki ga lahko izenačimo s samim prapokom – čeprav se ne zgodi v hipotetičnem kozmološkem času nič, niti v t. i. Planckovem času (10^{-43} s), ko začne teči smiselno opredeljeni fizikalni čas, ki ureja dogodke glede na relacijo prej-potem, ampak malce pozneje, a še vedno v prvi sekundi -, naj bi bil povzročen s t. i. "fazno spremembo" ob zlomu simetrije med močno in elektro-šibko jedrsko silo, ki naj bi sprostila velikansko

energijo, potrebno za inflacijski prapok. Hipoteza napihnjenja vesolja v prvi sekundi lahko odgovori tudi na zastavljeni vprašanji horizonta (a) in ravnosti (b), kajti inflacijsko raztezanje naj bi bilo *hitrejše* od svetlobne hitrosti *c* (kar ni v nasprotju z Einsteinovo relativnostno teorijo, saj gre pri inflaciji za raztezanje *prostora*, ne za hitrost med masami) – in to "od bliska hitrejše" raztezanje naj bi omogočilo homogenizacijo in izravnavo sicer vzročno (svetlobno) ločenih regij.

Glavna težava hipoteze napihnjenja, ki je zelo zaželeno dopolnilo k standardnemu modelu, saj pojasnjuje marsikaj v njem, kar sicer ostane nerazumljivo, pa je v tem, da so energije, ki naj bi delovale v omenjeni "fazni spremembi", tako velike, da jih je praktično nemogoče eksperimentalno raziskovati v zemeljskih laboratorijih, saj tako močnih pospeševalnikov delcev preprosto ni mogoče zgraditi – torej je tu, vsaj zaenkrat, onemogočen tisti fizikalno-izkustveni pristop, ki sicer nudi eksaktno, izkustveno osnovo za standardni kozmološki model v fazi (A), namreč laboratorijske raziskave o tem, kako se obnašajo visokoenergetski delci, ki po standardnem kozmološkem modelu prevladujejo v "prvih treh minutah" po prapoku, ali kakšne so lastnosti plazme, stanja snovi vse do nekaj stotisoč let po prapoku ipd.

Pomembna implikacija hipoteze napihnjenja pa je silno povečanje vesolja, daleč prek našega horizonta (Hubblove sfere ali Hubblovega radija). Celota vesolja, o kateri se govori v fazi (B), je veliko večja od zaznavne celote: lahko bi rekli, da gre tu za teoretsko ali miselno celoto, ki pa je potencialno še vedno *tostran* "možnega izkustva", če uporabimo Kantov termin, kajti s časom se Hubblova sfera povečuje in z njo tudi naša aktualna zaznavna celota vesolja (vsaj če ostajamo pri zdaj že klasičnih Friedmannovih oziroma FRW-modelih raztezajočega se vesolja).

Hipoteza napihnjenja ima sicer kar nekaj težav, če jo ocenjujemo z navedenimi kriteriji racionalnega mišljenja, čeprav v splošnem lahko rečemo, da njena racionalnost vendarle pretehta iracionalne momente. Njene prednosti so: jasnost (3), enostavnost (5) in skladnost z opažanji (7), bolje rečeno s pričakovanji, predvsem z izotropijo in "ravnostjo" vesolja. Pomanjkljiva pa je predvsem glede zadostnega razloga (2), saj je zaenkrat glavni argument zanjo predvsem njen *namen*, ne pa vzročno upravičenje. Seveda, če pa med razloge vključimo tudi namene (kar bi bilo v skladu z Leibnizevim duhom), potem je hipoteza napihnjenja zadosti upravičena tudi v tem pogledu. Posebej zanimiv pa je razmislek o upravičenosti posplošitve (6) pri povečanju vesolja onstran našega horizonta. Hipoteza inflacije, ki sega čez aktualni izkustveni horizont daleč tja v zgolj "možno izkustvo", se mora opreti na *apriorno* posplošitveno načelo, ki ga v kozmologiji običajno imenujemo kar *kozmološko načelo* (ali "posplošeno kopernikansko načelo"), ki pravi, da naše mesto v vesolju (oziroma naša regija) ni v nobenem bistvenem fizikalnem smislu specifično – ali, drugače rečeno: da je *vesolje* v *celoti homogeno*, v svojih globalnih značilnostih vsepovsod enako. Toda – kako naj vemo, ali je vesolje, ki sega onstran našega horizonta, zares enako kot naše? Ali dejstvo, da se nam iz naše lokacije, iz naše regije, v prostoru-času vesolje kaže "brez roba", pomeni, da je brez roba tudi v celoti, namreč kot teoretska celota, ki jo vpelje hipoteza napihnjenja? Poglejmo zanimiv odlomek,

ki govori o tem, vzet iz knjige *Pred začetkom – naše in druga vesolja* (1997), ki jo je napisal znani angleški kraljevi astronom Martin Rees:

> "Korak od našega sedanjega Hubblovega radija k celotnemu obsegu našega vesolja je morda mnogo večji kakor korak od enega samega delca do Hubblovega radija. Svetloba, ki nas bo dosegla v daljni prihodnosti, prihajajoča iz regij daleč onstran našega sedanjega horizonta, nam lahko razkrije, da živimo na (morda netipični) zaplati, všiti v veliko večjo strukturo. Možno je, na primer, da prebivamo celo v končnem ali 'otoškem' vesolju, katerega rob bi lahko nekoč uzrli." (Rees, 1997: 172)

C) Razširjeni modeli vesolja, ki uvajajo *multiverzum* (mnoga vesolja).

Sodobna kozmologija je z "multiverzumom" stopila v svojo tretjo, po mojem mnenju zelo problematično razvojno fazo. Tu ne gre več le za teoretsko dopolnitev standardnega modela, kot v fazi (B), ampak za temeljno *modifikacijo* modela, za takšno razširitev, ki je ne moremo smatrati zgolj za nadaljevanje faz (A+B), temveč za nekaj bistveno novega. Drži pa: podobno, kakor je kozmologija prišla do faze (B) zaradi meje, na katero je trčila v fazi (A), tako prihaja tudi do razširitve na multiverzum v fazi (C) zaradi meja, na katere sta trčili fazi (A+B).

Med protagonisti multiverzuma je morda najbolj znan ruski kozmolog, ki se je proslavil tudi v Ameriki, Andrej Linde, ki je na osnovi fenomena t. i. "kvantnih fluktuacij" oblikoval "novi inflacijski model" (1982) ali teorijo "kaotičnega napihovanja", v kateri se inflacijski prapoki ponavljajo in nenehno rojevajo nova "otroška vesolja" *(baby universes).* Za to teorijo, ki je konceptualno nekoliko sorodna Everettovi mnogosvetni interpretaciji kvantne mehanike (tj. hipotezi o obstoju mnogih "vzporednih", med seboj ločenih svetov), se ogreva precej sodobnih kozmologov, med njimi tudi že citirani Martin Rees:

> "Z 'mnogosvetno' verzijo kvantne mehanike je dan eden izmed pristopov k pojmu 'multiverzuma'. Drug možen kontekst, v katerem bi lahko obstajala druga vesolja, nudi zamisel 'večnega napihovanja' ('*eternal inflation*') tj. vedno novih napihnjenj [Linde], čeprav je še zelo spekulativna ... [kajti] napihovanje lahko ustvari ločena vesolja – [ali] ločene domene znotraj multiverzuma -, ki se na različne načine hladijo in v njih potem vladajo različni zakoni. [...] Do kompleksne evolucije morda lahko pride le v 'oazah', kjer imajo [fizikalne] konstante ugodne vrednosti. [...] Druga vesolja so lahko povsem ločena od našega, tako da ne bodo nikoli prišla v horizont naših daljnih zanamcev. [...] Kar je skupno vsem tem spekulativnim stališčem, je predstava, da je naš prapok le en dogodek v veliko večji *(grander)* strukturi; celotna zgodovina našega vesolja je zgolj ena epizoda v neskončnem multiverzumu." (Rees, 1997: 248-9)

Sliši se zares zelo "spekulativno". Toda katera je tista meja, tista uganka, ob katero je naletela kozmologija v fazah (A+B), da je prestopila v fazo (C), k multiverzumu, k mnogim drugim vesoljem, med katerimi naj bi bila celotna zgodovina našega "zgolj ena epizoda"? Razlogi prehoda v fazo (C) so različni,

mislim pa, da je glavni metodološki oziroma epistemološki razlog za uvedbo multiverzuma potreba po pojasnitvi "natančne naravnanosti" (*fine-tuning*, dobesedno "fine uglašenosti") našega vesolja – natančnosti, ki je s stališča verjetnostnega računa zelo malo verjetna. Tudi sama fizika napihnjenja je morala biti zelo "natančno naravnana", da se je sploh lahko razvilo vesolje, kaj šele takšno, ki omogoča, da se v njem rodimo mi – *opazovalci*.

Z natančno naravnanostjo je mišljena predvsem ustreznost osnovnih fizikalnih konstant (gravitacijske, Planckove, svetlobne hitrosti idr.), kakor tudi ustrezna razmerja med masami osnovnih delcev, med štirimi osnovnimi silami ipd. Vrednosti teh konstant in razmerij se namreč znotraj sedanjih fizikalnih teorij kažejo kot *kontingentne*, saj so dane oziroma izmerjene kot tolikšne, ne pa nujno določene s teoretskimi razlogi, vsaj dokler ne bo odkrita "končna teorija", o kateri "sanjajo" nekateri fiziki (na primer Steven Weinberg, avtor knjige *Sanje o končni teoriji)* — kar pa je v maksimalističnem pomenu tega izraza komaj verjetno.

Zastavimo si torej filozofsko vprašanje: *ali je potemtakem nastanek našega vesolja in naš položaj v njem* – ki je kljub kozmološkemu načelu, s katerim postuliramo fizikalno homogenost vesolja, vendarle "privilegiran" v tem pomenu, da smo lahko opazovalci – *rezultat golega naključja?* Razum se težko sprijazni z naključji, saj vedno zahteva kako racionalno razlago, ki naj naključja pojasni. In katere so možne razlage natančne naravnanosti našega vesolja, namreč za nas, opazovalce, če pustimo ob strani "končno teorijo", ki naj bi razložila prav vse? Pravzaprav ostaneta samo dve:

(α) Teleološka razlaga. Natančna naravnanost je izraz oziroma manifestacija (ali kar posledica) delovanja nekega umnega smotra (po grško: *telos)*, bodisi metafizičnega "smotrnega vzroka" (*causa finalis*) ali teološke "božje previdnosti" *(providentia dei)*. V klasični filozofiji so bile teleološke razlage narave in kozmosa splošno sprejete, vendar so postale nepriljubljene z začetki modernega naravoslovja in so s stališča današnje znanosti v glavnem še vedno nesprejemljive. Preveč je še živ spomin na aristotelske finalistične razlage narave, ki so med drugim žal služile tudi inkvizitorjem na Galilejevem procesu. Vendar se tu postavlja vprašanje, h kateremu se bom vrnil na koncu: kaj pa, če smotrnost ne predpostavlja stvarnika, demiurga, ampak deluje "od znotraj", brez transcendentne božje osebe, namreč kot *telos*, ki je *imanenten* sami naravi, vesolju?

(β) Razlaga z "antropičnim načelom" (Carter, 1974) pa poskuša razložiti natančno naravnanost našega vesolja na "naturalističen", lahko bi rekli evolucijski način – saj precej spominja na darvinistično razlago nastanka vrst, tudi človeka kot vrste *homo sapiens*. Poglejmo "antropično načelo" (AN) v obeh variantah, šibki in močni.

Šibka varianta antropičnega načela:

> "Upoštevati moramo dejstvo, da je naš položaj *(location)* v vesolju nujno privilegiran v tem smislu, da je združljiv z našim obstojem kot

> opazovalcev."

Močna varianta antropičnega načela:

> "Vesolje (tj. osnovni parametri, od katerih je odvisno) mora biti takšno, da dopušča nastanek opazovalcev znotraj sebe na neki [svoji razvojni] stopnji. Če parafraziramo Descartesa: *Cogito ergo mundus talis est* [Mislim, torej svet takšen je]."

Kot ugotavlja kanadski filozof-kozmolog John Leslie v knjigi *Universes* (1989), je razlika med šibko in močno varianto predvsem v tem, da prva govori o *naši lokaciji v* vesolju, druga pa o *vesolju kot celoti* — vendar se ta razlika precej zabriše, če "našo lokacijo" razumemo kot naš celoten zaznavni univerzum, tj. regijo vesolja znotraj našega horizonta, Hubblove sfere. Leslie upravičeno pravi, da razlika med obema variantama (AN) ni tako pomembna, kot se zdi na prvi pogled, da pa je pomembno predvsem to, da gre pri obeh variantah za poskus *ne*teleološke razlage natančne naravnanosti našega vesolja – za nastanek nas, zavestnih opazovalcev. Nekateri kozmologi namreč zmotno razumejo (AN) v teleološkem pomenu, toda (AN) naj bi ravno nasprotno pojasnjevalo natančno naravnanost *brez* smotrnih razlogov umnega stvarnika in tudi brez neke imanentne, v naravi sami prisotne teleologije (več o tem gl. Uršič, 2001).

Pri (AN) je pomembno razumeti naslednje: to, da je svet takšen, kakršen je, primeren za nas opazovalce, seveda ni "vzročna" posledica našega opazovanja (namreč v pomenu "smotrnega vzroka", *causae finalis*), ampak je zgolj *logična* posledica dejstva, da smo opazovalci. Filozofi si pri razumevanju (AN) lahko pomagamo z analognim sklepanjem v znamenitem Descartesovem stavku *Cogito ergo sum* (kolikor gre v njem sploh za sklepanje): bivanje moje misleče zavesti *(sum res cogitans)* ni vzročna, ampak je zgolj *logična* posledica mojega mišljenja, nedvomnega *cogita.* Drugače rečeno: s svojim mišljenjem ne ustvarjam svoje biti, samo dokazujem jo.

Torej, če se vrnemo k (AN): na vprašanje, kako to, da je vesolje tako natančno naravnano, privrženci (AN) odgovarjajo, da je naše vesolje pač eno od *mnogih* vesolij, en sam člen multiverzuma, in da mnoga druga "mrtva" vesolja, kjer ni nobenih opazovalcev, pač niso dovolj natančno naravnana, da bi bila opazovana, kar seveda posledično pomeni, da se v njih prav nihče niti ne more spraševati o njihovi (premalo) natančni naravnavi – in s tem naj bi bila uganka natančne naravnanosti *našega* vesolja razrešena: pravzaprav se ni ničemur čuditi, saj si v nekem "mrtvorojenem" vesolju vprašanja sploh ne bi mogli zastaviti.

Zdaj pa razmislimo o glavni težavi, ki nastopi v zvezi z (AN): da bi (AN) lahko sploh imelo nakazano razlagalsko vrednost, je treba *predpostaviti mnoga vesolja*, multiverzum, v katerem lahko (AN) "določa" parametre našega vesolja na način "opazovalne selekcije". Davek, ki ga je treba plačati za neteleološko (ali, če hočete, ateistično) razlago očitne natančne naravnanosti našega vesolja, namreč za nas kot opazovalce v njem, je uvedba mnogih *drugih* vesolij v kozmološko teorijo, in sicer ne zgolj kot teoretsko možnih variant našega vesolja (recimo kot možnosti v stvarnikovem božanskem umu, kot je mislil Leibniz), ampak drugih

vesolij kot ontološko *realnih entitet*, ki pa nam načeloma niso dostopna – saj so vendar *druga* vesolja v emfatičnem pomenu. Naj še enkrat poudarim, da brez te predpostavke *realnosti multiverzuma* ni možen "učinek opazovalne selekcije" kot predpogoj razlage natančne naravnanosti z (AN), bodisi s šibko bodisi z močno varianto. Spet lahko ugotavljamo podobnost z darvinizmom: ne zgolj hipotetični, ampak realno najdeni fosili izumrlih, evolucijsko ugaslih vej razvoja so prepričljiv argument za evolucijsko teorijo oziroma za delovanje učinka naravne selekcije. *Toda* med darvinizmom in kozmološkimi razlagami z (AN) obstaja bistvena *razlika*: fosili na zemlji so nam dostopni, lahko jih najdemo v našem svetu, medtem ko nam druga, "mrtva" vesolja načelno niso dostopna, saj so druga, od našega *ločena* vesolja (bodisi v prostoru-času, bodisi nomološko, bodisi kako drugače). V tem kontekstu bi opozoril še na nekaj: če premerimo multiverzum s kantovskim kritičnim pogledom, je teza o njegovem obstoju postavljena zares *onstran vsega možnega izkustva*. Vsaj dokler drugih vesolij nekako ne vključimo v naše ..., vendar potem ne bi bila več v pravem pomenu besede druga vesolja.

Naj povzamem in zaključim: v razširitvi standardnega modela na multiverzum (C) naletimo na precejšnje težave glede uskladitve teorij mnogih vesolij z osnovnimi načeli racionalnosti. Hipotezo (C) sicer podpira načelo sistematičnosti (4) in morda, vsaj v metodološkem smislu – podobno kot nekateri menijo tudi za hipotezo napihnjenja (B) – načelo zadostnega razloga (2), če med razloge vključimo tudi teoretske smotre. Po drugi strani pa hipoteza (C) slabo ali sploh ne ustreza načelom (3), (5), (6) in (7): ni jasna in razločna (3), saj je v razlagi z mnogimi vesolji *eksplanans* (multiverzum) pravzaprav še manj jasen od *eksplananduma* (natančne naravnanosti); ni epistemološko enostavna, še manj pa ontološko "varčna" (5), saj – kakor da se ne zmeni za Ockhamovo britev – uvaja množico vesolij, o katerih ne vemo in ne moremo vedeti prav nič; nadalje, posplošitev iz obstoja našega vesolja na obstoj mnogih drugih vesolij je skregana s načelom upravičenosti induktivne generalizacije (6), saj poznamo en sam "primer", namreč naše vesolje; in slednjič, hipoteza, da obstaja multiverzum, sploh ne more biti preverjena kot skladna z dejstvi (7), saj so nam druga vesolja načelno nedostopna. Ustvarjamo jih lahko v računalniku, o njihovem dejanskem obstoju pa ne moremo vedeti prav nič – kakor je v nekem intervjuju lepo rekel znani fizik Freeman J. Dyson iz Princetona o svojih mlajših kolegih: "Članke pišejo hitreje, kot jih lahko berem. Njihova dela so čudovita matematika, toda ali imajo kaj opraviti z resničnostjo, ni prav jasno." (*Delo*, 30.9.2003) Morda bi kdo od mlajših kolegov bolj optimistično pripomnil, da se je v zgodovini pogosto šele pozneje izkazalo, da imajo sprva povsem abstraktne matematične teorije precej "opraviti z resničnostjo"; lep primer so neevklidske geometrije.

Torej, kakšen je moj predlog pri vsem tem? Se je treba vrniti h kaki teleološki varianti (α) razlage natančne naravnanosti vesolja? Da, ta možnost mi je vsekakor bližja od uvajanja multiverzuma. Težko bi se strinjal z Reesovo pripombo iz knjige *Samo 6 števil (Just 6 Numbers*, 1999), češ da je nagnjenje k "enostavnim kozmologijam v smislu Ockhamove britve morda enako kratkoviden predsodek kakor Galilejevo vztrajanje pri krogih v polemiki s Keplerjem" (Rees, 1999:

156), saj gre pri slednjem vendarle za povsem drugačno epistemološko situacijo kot pri uvedbi multiverzuma. Prav tako ne vzdrži primerjava z mnogimi svetovi Giordana Bruna, ki jih je renesančni mislec v duhu videl *znotraj* enega neskončnega univerzuma. Po drugi strani pa, kot sem že nakazal, ni nujno, da je vsaka teleološka rešitev že *eo ipso* teološka, namreč teistična – ni nujno, da teleologija narave oziroma vesolja vključuje Boga kot stvarnika, kot osebo, namreč v pomenu, kakor te pojme razume klasična teologija. Saj vendar premalo vemo, kaj sploh pomeni *božja* oseba, volja, razum ... V zgodovini smo vse preveč prenašali lastnosti nas samih na Boga. Bližji kot klasični teizem mi je *panteizem,* predvsem takšen, ki vključuje razvoj in svobodno voljo, oziroma – če je izraz "panteizem" preveč historično obremenjen – *monizem* narave in duha, njuna identiteta v razvoju. S tega filozofskega stališča je smoter ali po grško *telos* vsebovan v vesolju kot njegov imanentni *logos,* iz katerega in v katerem se kakor iz semena razvija *kozmos.*

RATIONAL PRESUPPOSITIONS AND BOUNDARIES OF COSMOLOGY

The main topic of this paper is a consideration of the problem if modern cosmology satisfies some basic principles of rationality and which are its epistemic boundaries. The development of modern cosmology is divided into three main phases, corresponding to the formation of: A) the standard model of the universe which states that the universe is expanding and has emerged from the hot "Big Bang"; B) the enhanced standard model which includes the hypothesis of "inflation" of the universe; C) expanded models which introduce "multiverse" (many universes) and the "Anthropic Principle" as an explanation of the "fine-tuning" of our universe, namely for us, observers, conscious beings. The author argues that the available argumentation, following the proposed criteria of rationality, is sufficient for the phase (A), not quite conclusive for the phase (B), and still very deficient for the phase (C). Rethinking and revision of teleological solutions is proposed as a possible alternative explanation.

Keywords: rationality, epistemology, cosmology, observer, Anthropic Principle, multiverse, teleology, conscience.

Literatura

Barrow, John D. & Tipler, Frank J (1986). *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford: Oxford University Press.

Carter, Brandon (1974). "Large number coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology". Ponatis v Leslie, J. (ur.), *Modern Cosmology & Philosophy,* New York: Prometheus Books, 1998.

Harrison, Edward. (2000). *Cosmology: The Science of the Universe.* 2. izd. Cambridge: Cambridge University Press.

Hawking, Stephen (1994). *Kratka zgodovina časa.* Ljubljana: Sigma, DMFA.

Kanitscheider, Bernulf (1991). *Kosmologie: Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive.* Stuttgart: Reclam.

Koyré, Alexandre (1988). *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma.* Prev. Božidar Kante. Ljubljana: Studia humanitatis, Ljubljana.

Leslie, John (1989). *Universes.* London: Routledge.

Newton, Isaac (1962). *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World.* Angl. prev. Andrew Motte (1729), revidiral Florian Cajori (1934). Berkeley: University of California Press.

Rees, Martin (1997). *Before the Beginning: Our Universe and Others.* Reading, Mass.: Perseus Books.

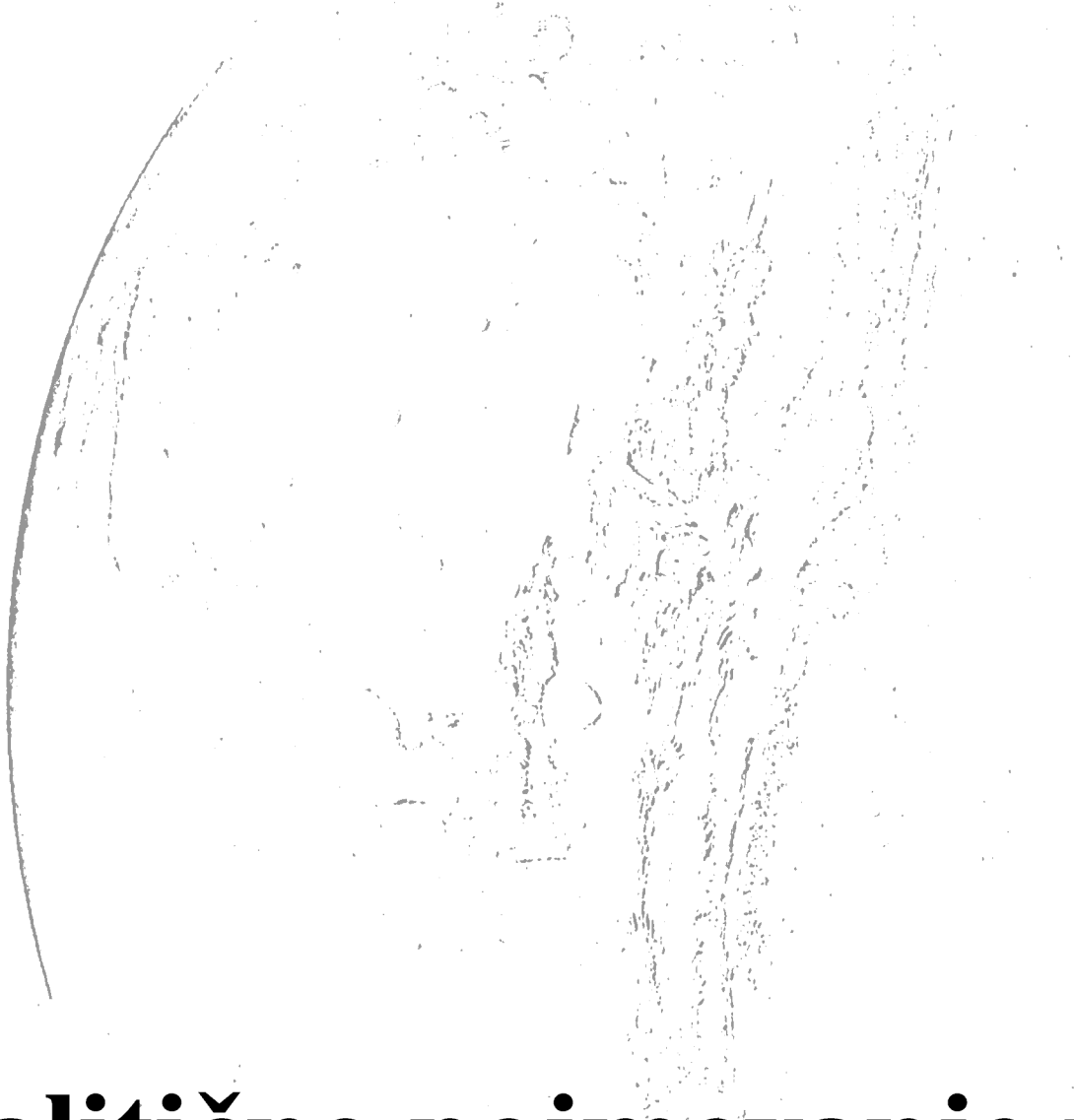
Rees, Martin (1999). *Just Six Numbers.* London: Weidenfeld & Nicolson.

Swinburne, Richard (1998). "Argument from the Fine-Tuning of the Universe". V Leslie, John (ur.), *Modem Cosmology & Philosophy,* New York: Prometheus Books.

Uršič, Marko (2002). "*Cogito ergo mundus talis est* – On some metaphysical and epistemological aspects of the Anthropic Cosmological Principle". *Acta Analytica,* 28.

Uršič, Marko (2002). *Štirje časi – Pomlad.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Weinberg, Steven (1996). *Sanje o končni teoriji.* Prev. Aleš Šuler. Nova Gorica: Flamingo.



Analitično pojmovanje vzročnosti

G. E. M. Anscombe
prevedel Danilo Šuster

VZROČNOST IN DETERMINACIJA[1]

1

Često se trdi ali privzema kot samoumevno, da je vzročnost neke vrste nujna zveza. Ali pa, da biti povzročen pomeni netrivialno uprimerjati neko posplošitev brez izjeme, ki pravi, da tak in tak dogodek vedno sledi takim in takim antecedensom. Ali pa se oba pristopa kombinirata.

Očitno je, da to pojasnilo lahko in tudi dejansko zajema mnoštvo različnih nazorov o vzročnosti. Vsako tako stališče pa vendar izpričuje neko posebno doktrino ali domnevo. Namreč:

> Če v enem primeru nastopi učinek, podoben učinek pa ne nastopi v navidez podobnem primeru, potem mora nekje nastopiti še neka druga relevantna razlika.

Radikalno drugačno pojasnilo vzročnosti, v nasprotju s katerim bodo vsa ta različna stališča videti kot eno samo, bo to domnevo zanikalo. Takšno radikalno nasprotno stališče sprejema, da je pogosto, čeprav je težko v splošnem reči kdaj, domneva o radikalni razliki dobro načelo raziskovanja. Takšno stališče dopušča, da obstajajo vzroki, ki povzročajo po nujnosti, toda zavrača izenačitev vzročnosti in nujnosti. Sprejema obstoj situacij, v katerih bo glede na začetne pogoje in brez vmešavanja od zunaj samo en izid v skladu z zakoni narave. Toda po tem stališču ni splošnih, vnaprejšnjih razlogov za domnevo, da je katerikoli potek stvari bil tako determiniran. Tako lahko dopušča, da nas v mnogih primerih razlika v rezultatu zares prepriča v relevantno razliko v okoliščinah, zanika pa, da – povsem splošno – to *mora* biti tako.

Prvo stališče je skupno mnogim filozofom v preteklosti. Prav tako gre za, čeprav ne vedno v neohumovski obliki, prevladujoče sprejeto stališče v sodobnih živahnih in produktivnih filozofskih šolah angleško govorečega sveta, a tudi v nekaterih evropskih in latinskoameriških šolah, kjer filozofijo razumejo na podoben način. Ni pa omejeno samo na te šole. Tako globoko je ukoreninjeno, da za mnoge, tudi zunaj čiste filozofije, rutinsko določa pomen izraza "vzrok", ko ga zavestno uporabljamo kot teoretski izraz. O tem priča terminološko razlikovanje med "vzročnimi" in "stati-

1 Prevedeno po "Causality and Determination", v Sosa E., Tooley, M. (ur.), *Causation*, Oxford: Oxford University Press, 1993, str. 88-104 (iz knjige G. E. M. Anscombe, *Causality and Determination*, Cambridge University Press 1971). – op. prev.

stičnimi" zakoni, ki ga uporabljajo pisci o fiziki. In to prav tisti, ki takrat, ko v tem jeziku izražajo ustrezno razlikovanje, sebe ne razumejo kot zagovornike katerikoli filozofske šole.

O resnici tega pojmovanja se komajda razpravlja. Zares gre za del splošnega *Weltanschauung*-a: oblikuje okvir duha, ki je značilen za celotno kulturo.

Zveza med vzročnostjo in nujnostjo je stara, nastopa, na primer, že v Aristotelovi *Metafiziki*: "Ko se dejavnik in trpnik srečata ustrezno njunima močema, tedaj eden deluje, na drugega pa se deluje PO NUJNOSTI." Samo pri "racionalnih močeh" je potrebna dodatna značilnost za določitev izida: "Tisto, kar ima racionalno moč (na primer medicinsko znanje, ki lahko ubije *ali* ozdravi) PO NUJNOSTI stori tisto, za kar ima moč in kakor ima moč, kadar ima željo." [*Metafizika*, 9. knjiga, 5. poglavje]

Če preskočimo stoletja, najdemo pri Spinozi aksiom: "Glede na določujoči vzrok učinek sledi NUJNO, brez vzroka pa ni učinka." [*Etika*, i. 3.] In angleški filozof Hobbes: "Enostavni vzrok ali celotni vzrok je skupek vseh akcidentov tako dejavnikov, kolikor jih že je, kot trpnikov, vzetih vseh skupaj, tako da – ko privzamemo, da so vsi navzoči – NE MOREMO RAZUMETI DRUGAČE, KOT DA JE ISTOČASNO PROIZVEDEN TUDI UČINEK. In če le eden od njih manjka, tega NE MOREMO RAZUMETI DRUGAČE, KOT DA UČINEK NE NASTOPI." [*Elements of Philosophy Concerning Body*, pogl. 9]

Prav ta nazor, po katerem je zveza med vzrokom in učinkom očitno neke vrste *logična* zveza, je ovrgel Hume, najbolj vpliven filozof, ki je pisal o tej temi v angleško govorečih in povezanih šolah. Opozoril nas je, da glede na katerikoli posamični vzrok, ali, če že hočemo, popolno vzročno situacijo in njegov učinek, ni nobenega protislovja v domnevi, da prvi nastopi, drugi pa ne. To pomeni, da bi vedeli, kaj je bilo opisano – kaj bi pomenilo, da bi bilo resnično –, ko bi bilo rečeno, da je kotliček z vodo pristavljen neposredno na ogenj, kjer ga tudi pustimo, pa vendar se voda ni segrela.

Ko bi ne bilo prejšnjih filozofov, za katere je vzročnost neke vrste logična zveza, bi se čudili, zakaj se temu pravi Humovo odkritje. Kajti preprosto ljudstvo je vedno še prerado verjelo v razne čudeže in *lusus naturae*. Človeštvo v splošnem ni videlo nobenih protislovij tam, kjer je Hume tako trdo delal, da je filozofskemu svetu – državi Znanosti – pokazal, da jih ni.

Menili so, da gre za veliko odkritje. Toda glede izenačitve med vzročnostjo in nujnostjo ni Humova misel storila ničesar proti njej, ampak jo je na nek čuden način le še okrepila. Kajti Hume je sam privzel, da je NUJNA ZVEZA bistveni del ideje o zvezi med vzrokom in učinkom [*Treatise of Human Nature*, i. 3, razdelka 2 in 6] in iskal njeno naravo. Menil je, da nujnosti ni v situacijah, predmetih ali dogodkih, ki jih imenujemo "vzroki" in "učinki", ampak v tem, da je človeški duh določen, da po izkustvu STALNE KONJUNKCIJE preide od čutnega ali spominskega

vtisa enega člena v relaciji do prepričljive ideje drugega. Reči, da je bil nek dogodek povzročen, pomeni reči, da je bil nastop dogodka primer neke posplošitve, ki nima izjem in povezuje dani dogodek z danimi antecedensi v tej posplošitvi. Humov obrat v tej razpravi tako nakazuje zvezo med pojmoma vzročnosti in determinističnih zakonov – to je zakonov, v katerih je vedno, glede na začetne pogoje in te zakone, determiniran edinstveni izid.

Znameniti filozofi, ki so živeli po Humu, so mu morda sledili v razvoju vsaj nekaterih od njegovih idej ali pa so mu nasprotovali. Toda v nobenem primeru, vsaj kolikor je meni znano, ni nasprotovanje postavilo pod vprašaj izenačitve med vzročnostjo in nujnostjo.[2]

Kant, ki ga je predramilo Humovo odkritje, si je prizadeval pokazati, da je vzročnost pojem *a priori*. Dokazoval je, da je objektivni red časa "v tistem redu mnogoterosti pojavov po katerem, V SKLADU S PRAVILOM, dojetje tega, kar se pripeti, sledi dojetju tega, kar mu predhodi ... V skladu s takšnim pravilom mora biti v tem, kar predhodi dogodku, pogoj pravila, po katerem ta dogodek STALNO in NUJNO sledi." [*Kritika čistega uma*, 2. knjiga, 2. poglavje, razdelek 3, druga analogija] Kant je tako želel vzročnosti povrniti status *upravičenega* pojma, ki so ji ga odvzeli Humovi pomisleki. Zveza med nujnostjo in vzročnostjo se je s tem še enkrat okrepila. In to je glavna značilnost vseh tistih, ki so nasprotovali Humovemu pojmovanju vzročnosti. Vedno so želeli uveljaviti nujnost, ki so jo videli v vzročnosti: *a priori* ali pa nekako onstran izkustva.

Od Milla dalje je bilo v navadi pojasnjevati vzročnost na tak ali drugačen način s pomočjo "nujnih" in "zadostnih" pogojev. "Zadostni pogoj" je tehnični izraz, njegovi uporabniki lahko določijo njegov pomen tako, kakor jim ustreza. Zato lahko upravičeno odpravijo vprašanje "Ali ni mogoče, da nastopi zadostni pogoj za nek dogodek, pa ta dogodek vseeno ne nastopi?", kajti "zadostni pogoj" se uporablja na tak način, da kadarkoli so dani zadostni pogoji za X, tedaj X nastopi. Toda ta fraza nas premami, da ne uvidimo neke predpostavke. Kajti "zadostni pogoj" zveni kot "dovolj". In zagotovo *lahko* vprašamo: "Ali ni mogoče, da bi bilo *dovolj* tistega, kar naredi, da se nekaj pripeti, pa se to vendar ne pripeti?"

Russell je pisal o pojmu vzroka, ali vsaj o "zakonu vzročnosti" (zdi pa se, da je bil enakega mnenja tudi o "vzroku"), da mu je tako kot britanski monarhiji bilo dovoljeno preživeti samo zato, ker se je zmotno menilo, da ne povzroča nobene škode. V uničujočem in briljantnem eseju je podvomil v pojem nujnosti, ki nastopa v vzročnosti, razen če ga ne pojasnimo s splošnostjo. Dokazoval je, da se po podrobnem pregledu pojma determinacije in stalnega zaporedja, v katerem vsem predmetom, ki so podobni prvemu, slede predmeti, podobni drugemu, izkažeta za prazna – ne razločita med enim pojmljivim potekom stvari in drugim. Tako tudi Russell predpostavlja, da sta pod vprašajem nujnost ali univerzalnost in

2 Kolega Ian Hacking me je opozoril, da je izjema C. S. Peirce.

nikoli ne pomisli, da bi lahko obstajalo kako drugo pojmovanje vzročnosti. [“The notion of Cause” v *Mysticism and Logic*]

Ni posebej težko pokazati, da je na prvi pogled zmotno na tak način povezovati pojem vzroka z nujnostjo in univerzalnostjo. Ker je mnogo laže z gotovostjo slediti učinkom nazaj do vzrokov kot pa napovedovati učinke iz vzrokov, pogosto poznamo vzrok, ne da bi vedeli, ali obstaja brezizjemna posplošitev tiste vrste, o kateri govorimo, in ali gre za nujnost.

Na primer – ugotovili smo, da so bolezni določene vrste pogosto nalezljive. Če sem imel en sam stik z nekom, ki je obolel za tako boleznijo, in tudi sam zbolim, potem domnevamo, da sem se nalezel od te osebe. Toda, kaj če po tem, ko sem bil v stiku s to osebo, vprašam zdravnika, ali bom tudi sam zbolel. Običajno bo lahko rekel le: “Ne vem, morda boste zboleli, morda pa ne.”

Toda, porečete, poznavanje vzrokov je v tem primeru samo delno. Zdravniki redkokdaj poznajo kateregakoli od pogojev, ki brez izjeme vodijo do bolezni, kaj šele, da bi poznali celotne množice pogojev. Ta komentar temelji na predpostavki, da sploh je kaj takega, kar je mogoče poznati. Recimo, da je – še vedno velja, da ni potrebno najprej odgovoriti na vprašanje, ali je kaj takega, preden lahko vemo, kaj menimo s tem, ko govorimo o stiku kot vzroku za to, da sem zbolel.

Toda, ali bi ne mogla biti stvar taka: poznavanje vzrokov je možno, ne da bi imeli zadovoljivo pojmovanje o tem, kaj nastopa v vzročnosti. Spomnimo se na manjkajoča pojasnila za pojma “valenca” ali “frekvenca na dolge proge”, ki ju kemiki in statistiki uporabljajo brez takšnega pojasnila. Valenco in frekvenco, kakršnokoli je že ustrezno pojasnilo za ta pojma, poznamo. Na podoben način bi lahko katera od znanih filozofskih analiz vzročnosti, ali kaka nova v podobni smeri, bila pravilna, čeprav poznavanje te analize ni nujno za poznavanje vzrokov.

Tu je nekaj, kar imamo pred nosom. Temu so posvečali malo pozornosti, vendar je tako očitno, da se zdi že trivialno. Gre za tole: vzročnost je v izhajanju učinka iz njegovih vzrokov. To je jedro, skupna značilnost vzročnosti v njenih različnih vrstah. Učinki izvirajo, izhajajo, nastanejo iz svojih vzrokov. Na primer, vsi se strinjajo, da je fizikalno starševstvo vzročna relacija. Tu je izhajanje materialno, z delitvijo. Analiza, ki uporablja pojma nujnost in splošnost, nam ne pove nič o tem izhajanju učinka, na to kar pozabi. Nujnost bo po tej analizi nujnost zakonov narave, preko nje bomo *mi* sposobni izpeljati vednost o učinku iz vednosti o vzroku ali obratno. To pa nam ne pokaže vzroka kot izvora svojega učinka. Vzročnosti zato ne moremo identificirati z nujnostjo.

Kadar *A* izhaja iz *B*, to ne pomeni, da vsaka stvar, ki je podobna *A*-ju, izhaja iz nečesa, kar je podobno *B*-ju, ali pa, da za vsako stvar ali sestav, podoben *B*-ju, obstaja neka stvar, podobna *A*-ju, ki iz nje izhaja, ali da je, glede na *B*, *A* moral izhajati iz *B*, ali pa, da je, glede na *A*, moral obstajati *B*, ki je iz njega izhajal. Vsaka od teh zvez je lahko res-

nična, toda če je, je to dodatno dejstvo, ki ne nastopa v dejstvu, da *A* izhaja iz *B*. Če vzamemo "izhaja iz" v potovalnem smislu "prihaja iz", potem je to povsem očitno.

"Ampak to je zato, ker potovanje lahko opazujemo!" Vpliven humovski argument na tem mestu pravi, da vzročnosti v posamičnih primerih ne moremo opazovati na podoben način. [*Treatise of Human Nature*, i. 3, razd. 2] Zato mora biti razlog, zaradi katerega povezujemo to, čemur pravimo vzrok, in to, čemur pravimo učinek, v nečem drugem. Biti mora v tem, da je sledenje drugega za prvim take vrste, da ga redno opazimo.

O tem lahko rečem dvoje. *Najprej* o trditvi, da nikdar ne opazimo vzročnosti v posamičnih primerih. Kdor to pravi, enostavno ne bo ničesar štel za "opazovanje vzročnosti". To se v filozofiji pogosto pripeti. Dokazuje se, da lahko najdemo le "to in to", potem pa se izkaže, da je dokazovalec iz svoje zamisli o tem, kaj lahko najdemo, izključil vrsto stvari, o kateri pravi, da je ne moremo "najti". Ko pa razmislimo o tem, kaj je dopuščeno, da rečemo, da smo "našli", lahko z vso pravico obrnemo argument proti Humu in rečemo, da ne zaznavamo niti teles, recimo biljardnih krogel, ki se približujeta druga drugi. Ko "razmislimo o zadevi z največjo pozornostjo", najdemo le vtis potovanja, ki ga ustvarijo zaporedni položaji okrogle bele zaplate v našem vidnem polju ... ipd. "Humovsko" pojasnilo vzročnosti bi morali podati s pojmi konstantne konjunkcije fizikalnih predmetov, dogodkov ipd., ne pa s pojmi naših izkustev o teh predmetih. Če tako mora biti dopuščeno, da "najdemo", recimo, telesa v gibanju, katera teorija zaznave lahko potem upravičeno prepove zaznavo mnogih primerov vzročnosti? Resnicoljuben, čeprav ne preveč koristen odgovor na vprašanje "Kako smo prišli do našega izvornega vedenja vzročnosti?" je, da smo se z učenjem jezika naučili jezikovnih reprezentacij in aplikacij mnoštva vzročnih pojmov. Zelo veliko teh pojmov je reprezentiranih s prehodnimi glagoli in drugimi glagoli dejanj, ki jih uporabljamo v poročanju o tem, kar smo opazili. Drugi – dober primer je "inficirati" – ne tvorijo stavkov opazovanj, ampak izražajo vzročne hipoteze. Besedi "vzrok" in "povzročiti" sta zelo splošni. Kako nekdo izpriča, da poseduje pojem "vzroka"? Morda bi radi rekli – samo tako, da ta beseda nastopa v njegovem slovarju. Če je temu tako, potem manifestno posedovanje pojma predpostavlja obvladovanje še marsičesa drugega v jeziku. Hočem reči: besedo "vzrok" lahko *dodamo* jeziku, v katerem je že reprezentiranih mnogo vzročnih pojmov. Le majhen izbor: (o)*strgati*, *suniti*, (*z*)*močiti*, *nositi*, (po)*jesti*, *zažgati*, *prevrniti*, *odvračati*, *zmečkati*, *izdelovati* (na primer papirnate ladjice), *spuščati* (na primer glasove), *raniti*. Če pa se potrudimo in si zamislimo jezike, v katerem niso reprezentirani nikakršni posebni vzročni pojmi, potem noben opis rabe določene besede v takih jezikih ne bo mogel predstaviti tega opisa kot pomena besede *vzrok*. Opis prav tako ne bo vseboval besed za naravne vrste ali snovi niti besed, ki bi bile enakovredne besedam "telo", "veter" ali "ogenj". Kajti učenje rabe posebnih vzročnih glagolov je le del učenja apliciranja teh in še mnogih drugih samostalnikov. Tako zanesljivo, kot smo se naučili klicati ljudi po imenih ali pa tega, da na osnovi vidne zaznave

poročamo, da smo videli mačko na mizi, smo se prav tako na osnovi tega, kar smo opazili, naučili poročati, da je nekdo popil mleko ali da je pes spustil nenavaden zvok ali da so stvari porezane ali razbite od tistega, karkoli že to je, kar jih je porezalo ali razbilo.

(Omenila bom, samo da bi se temu v razpravi izognila, enega od izvorov Humovih argumentov, implicitno sklicevanje na kartezijanski skepticizem. Hume samozavestno zahteva od nas, da "najdemo primer, ko je učinkujoča moč takšna, da jo duh jasno odkrije, njeno delovanje pa je očitno naši zavesti ali občutkom." [*Treatise of Human Nature*, i. 3, razd. 14] Nič lažjega: ali rezanje, pitje, predenje ni "učinkovanje"? Res je, da je navidezna zaznava teh stvari zares samo navidezna: lahko da nas zavajajo varljivi videzi. Hume, kot kaže, želi, da "najdemo primer", v katerem je *učinkovanje* povezano z občutki na tak način kot *rdeče*. Res je, da tega ne moremo storiti, učinkovanje ni na tak način povezano z občutki. Argumentu, da "učinkovanja" ne zaznavamo, je v oporo tudi nenavadno prepričanje, da "učinkovanje" pomeni nekaj takega kot "nujna zveza"! Ob teh kartezijanskih izvorih argumenta pa se ne bom zaustavljala, saj predmet moje razprave ni filozofija zaznave.)

Drugič o instanciranju univerzalne posplošitve, ki naj bi oskrbela tisto, česar ne zaznamo v posamičnih primerih, vzročno relacijo – primeri so zares splošno znani. "Gibanju enega telesa v vseh preteklih primerih, ki jih je zajelo naše opazovanje, sledi po impulzu gibanje v drugem telesu," tako Hume [*Treatise of Human Nature*, ii. 3, razd. 1]. Vedno pa je nevarno, kadar posplošujemo preširoko. Hume je imel v mislih le primere, ko to zares opazimo – biljardne krogle, ki zadenejo prosto stoječe biljardne krogle v običajnih situacijah, ne pa biljardnih krogel, ki zadenejo v kamnite krogle. Neohumovci so bolj previdni. Zavedajo se, da ko vzamemo primer vzroka in učinka in ustrezno opišemo vzrok *A* in učinek *B* in potem tvorimo univerzalno propozicijo "Glede na *A* vedno sledi *B*", običajno ne dobimo ničesar resničnega. Navesti moramo še odsotnost okoliščin, v katerih primerek *A* ne bi povzročal primerka *B*. Toda vseh takšnih okoliščin ne moremo izključiti. Zdi se mi, da je v glavah ljudi neka nejasna povezava med univerzalnimi propozicijami, ki naj bi bile primeri ustreznih vrst posplošitev in zakoni narave. A tu ni nobene podobnosti.

Denimo, da imenujemo propozicije, v katerih nastopajo lastnosti substanc, "zakoni narave". Potem bo obstajal zakon narave oblike "Plamenišče takšne substance je ...", in to bo pomembno v pojasnilu, zakaj uprasnitev vžigalic običajno povzroči, da le-te zagorijo. Tak zakon narave pa nima oblike posplošitve "Vedno, kadar primerek takšne substance segrejemo do takšne temperature, ta zagori" niti ni ekvivalenten takemu opisu, pač pa je ekvivalenten z "Če je primerek takšne substance segret do takšne temperature in ne zagori, mora obstajati vzrok za to, zakaj ni zagorel". Če pustimo ob strani problem čistih vzorcev, potem je poanta v tem, da je pojem "normalnih okoliščin" povsem upravičeno nejasen. Zaradi tega dejstva so posplošitve oblike "Vedno ..." v teh primerih varljive. Potrebno jih bo opremiti s trditvami o normalnih okoliščinah, a lahko, da ne vemo

vnaprej, ali so okoliščine normalne ali ne, oziroma kaj bomo šteli kot nenormalne okoliščine. Domnevam, da bo v egzemplarični analitični praksi to enostavno relevantni pogoj, v katerem se posplošitev "Vedno, če se pripeti to in to, ...", ki ji dodamo nekaj očitnih pogojev, ki so avtorju prišli na misel, izkaže za neresnično. Tako je pogojnik "Če ne zagori, mora za to obstajati nek vzrok" boljše tolmačenje izvorne propozicije, saj ne pretendira na to, da bi specifično ali celo disjunktivno specifično izražal nekaj, kar se *vedno* dogaja. Verjetno zaradi teh dejstev oklevamo, da bi šteli propozicije o delovanju substanc za "zakone narave". Zakon o inerciji, recimo, bi težko izrazili kot "Če telo pospešuje, ne da bi nanj delovala kakršnakoli sila, mora obstajati nek vzrok za to". (Čeprav se sprašujem, ali bi se avtor *Principia* sam tega domislil.) Po drugi strani so ravno taki "zakoni", kot je ta o plamenišču substance, povezani s tem, da vžigalica zagori, ker je uprasnjena.

Če se vrnemo k primeru iz medicine – medicine seveda ne zanima brezupna naloga iskanja vseh množic pogojev, tako da pri njih ljudje vedno obolijo za določeno boleznijo. Poiskati skuša tisto posebnost, če kaj takega sploh obstaja, ki je vedno navzoča, kadar ljudje zbolijo za določeno boleznijo. Potem pa, glede na tak vzrok ali pogoj (ali v vsakem primeru), se medicina ukvarja z iskanjem okoliščin, v katerih ljudje ne zbolijo za to boleznijo ali vsaj težijo k temu, da ne. To je povezano z zanimanjem medicine najprej in predvsem za stvari, ki se dogajajo v neurejenih in zmedenih okoliščinah življenja. Samo takrat, kadar se medicina ne ukvarja s svojo prvotno nalogo, jo zanima, kaj se dogaja v okoliščinah, na katere ne vplivajo nekontrolirani in nestalni pogoji.

2

Toda moj argument je vedno podvržen obtožbi sklicevanja na nevednost. Zato moram predstaviti drugačno vrsto primerov.

Krogla leži vrh nekaj drugih krogel v prozorni navpični cevi. Vem, kako je prišla tja: z močno silo jo je, tako kot še mnoge druge, določena aparatura izvrgla v ograjen prostor nad vrsto ene zraven drugih ležečih cevi. Namen te konstrukcije je pokazati, kako se množica tako izvrženih krogel vedno razporedi v grobem skladu z isto krivuljo. A mene zanima samo ta določena krogla. Med tem, ko je bila izvržena, in tem, ko je dospela v to cev, je zadevala stranice, robove, druge krogle. Če bi posnela film o njenem gibanju, bi ga lahko zavrtela v počasnem posnetku in razbrala vpliv, ki ga je imela vsaka faza v njenem potovanju. Ali je bil končni rezultat nujen? V času, ko je Newtonova mehanika veljala kot neizpodbitna resnica, bi verjetno vsi rekli, da je bil. Prav vtis, ki ga je na Huma in kasnejše filozofe imela ta mehanika, je odgovoren za prepričanje v železno nujnost, po kateri se vse dogaja, v "absolutno usodo", po kateri "je vsak predmet determiniran v določeni meri in smeri svojega gibanja". [*Treatise of Human Nature*, ii. 3, razdelek 1]

Pa vendar nihče ne bi mogel izpeljati, kje se bo krogla zaustavila – zaradi nedoločenosti, ki je prisotna celo v Newtonovi mehaniki zaradi samo

končne natančnosti meritev. Iz natančnih podatkov o položaju, hitrosti, smeri, spinu in masi bi lahko izračunali rezultat tako natančno, kot bi želeli. Toda že najmanjša nenatančnost se bo množila naprej, tako da bo v kratkem času vsa informacija izginila. Glede na privzeto stopnjo napake v začetni oceni bi lahko za vsako cev pripisali določeno pridruženo verjetnost temu, da bo krogla padla v to cev. Če želite, da bo najvišja pripisana verjetnost zares visoka, tako da bi jo lahko vzeli kot praktično gotovost, potem bo težava v izračunu, kako majhna mora biti dopuščena meja začetne nenatančnosti. Problem je analogen vprašanju, kako majhen delček zrna prosa moram postaviti na prvo polje šahovnice, če naj po tem, ko ga podvojim na vsakem polju, končam tako, da moram izplačati samo funt [453,59 g, op. prev.] prosa. Število bi bilo tako majhnega reda velikosti, da ne bi imelo nobenega pomena kot število za mero zmote.

Toda, kdor verjame v klasično mehaniko, bo najbrž menil, da ne more biti takšne stvari, kot je takšna mera za razliko, ki nima nobenega pomena. Potem bi lahko mislili, da, čeprav za nas ni mogoče, da bi našli krivuljo, po kateri krogla neogibno potuje, ker so naše mere zmote prevelike, pa vendarle obstaja takšna krivulja, ki bi ji lahko bila pripisana zadostna verjetnost, da bi jo sprejel tisti (čeprav ne mi), ki bi bil sposoben izboljšati mero natančnosti v meritvah na zadovoljivo stopnjo. Najbrž bi šlo za tako majhen obseg, da bi se ukvarjal s subatomskimi delci in ga ne bi več zanimale meritve takih teles, kot so krogle. In zdaj lahko rečemo: pri določeni meri majhnosti pridemo na področje, v katerem nismo več prepričani v veljavnost Newtonove mehanike.

Če klasično mehaniko lahko uporabimo za izračun določenih realnih rezultatov, potem lahko pripišemo smisel in sprejmemo "nujnost" rezultata glede na antecedense. Tukaj pa ne moreš uporabiti mehanike za izračun rezultata, ampak kvečjemu kot razlog za prepričanje v njegovo nujnost. Da bi to bilo razumno, bi morali sprejeti sistem kot resničen. Saj ne, da bi to bilo dovolj, a če bi vsaj to bilo zagotovljeno, potem bi bilo vredno razpravljati o metafiziki absolutnih mer kontinuiranih kvantitet.

To točko je potrebno nekoliko bolj razdelati prav zato, ker je "sistem aplikabilen na takšna telesa" – se pravi na krogle zmerne mase. Saj vendar uporabljamo Newtona za izračun Sputnikov! "Sistem je aplikabilen na takšna telesa" je res samo v smislu in meri, da daje zadovoljive rezultate kalkulacij o teh telesih. To ne pomeni: za ta telesa je sistem resnica, tako da enostavno ni pomembno, da ga ne moremo uporabljati za izračun takšnega rezultata v takšnem primeru. Ne trdim, da deterministični sistem implicira individualno napovedljivost: očitno je, da je ne. Toda, ker ni napovedljivosti, je treba v determiniranost, ki jo deklarira deterministični sistem, verjeti, saj je sistem sam nekaj, v kar verjamemo.

Sklepam, da nimamo nobene osnove za to, da bi imeli pot krogle za determinirano – vsaj dokler krogla ni začela svoje poti. Toda, bi lahko ugovarjali, ali ni vsako stanje njene poti determinirano, čeprav ga mi ne moremo determinirati? Moj argument je delno temeljil na izgubi informacije zaradi množtva vplivov. Toda od enega do drugega vpliva je pot za-

nesljivo determinirana, torej je tudi celotna pot navsezadnje determinirana.

Sliši se plavzibilno: vsaka etapa je determinirana, torej je tudi celota. A kaj pomeni "determiniran"? Beseda je nenavadna (in ima nenavadno zgodovino). V tej vrsti konteksta je pogosto rabljena tako, kot bi *pomenila* "povzročen". Ali pa je morda beseda "povzročen" rabljena tako kot "determiniran". V vsakem primeru pa obstaja pomembna razlika – določena stvar ni bila povzročena, dokler se ni pripetila, lahko pa je determinirana, še preden se je pripetila.

(Pomembno je razlikovati med biti *determiniran* in biti *določen*. V indeterminističnifiziki se zdi, da ne drži ne eno ne drugo. Mene tu zanima samo prvo.)

Kadar je nek rezultat determiniran, ga implicitno povezujemo s predhodnim področjem možnosti in rečemo, da so vse, razen ene, prepovedane. To, kar jih prepoveduje, ni rezultat sam, ampak nekaj, kar je bilo rezultatu predhodno. Lahko gre za logično ali temporalno predhodnost ali pa za predhodnost v redu védenja. Od mnogih – predhodnih – možnosti je *zdaj* – predhodno – samo ena možna.

Matematične formule in človeške odločitve so mejni primeri, prve zaradi obskurnosti pojma predhodnih možnosti in druge zato, ker lahko odločitve popravimo.

V šahovski igri so predhodne možnosti, recimo, moči posameznih figur. Po pravilih določena pozicija izključuje vse, razen ene od mnogih potez, ki so bile v tem smislu predhodno možne. To je logična predhodnost. Naslednja poteza je determinirana.

V zigoti sta spol in barva oči že vnaprej determinirana. Predhodne možnosti v tem primeru so možnosti za spol in barvo oči otroka. Ali še ožje: za otroka teh staršev. Zdaj lahko rečemo, da so glede na kombinacijo tega jajčeca in te semenčice vse možnosti, razen ene, izključene.

Lahko bi rekli, da je bilo vse determinirano, ko se je enkrat pripetilo. Zdaj ni nobena možnost več odprta: zgodilo se je! V tem smislu je Aristotel dejal, da je preteklo in sedanje nujno. A to nas ne zanima: nas zanima *vnaprejšnja* determiniranost.

"Vsaka faza na poti krogle je determinirana" mora pomeniti "Glede na poljuben vpliv je možna samo ena pot krogle do naslednjega vpliva (če privzamemo, da ni nobenih zračnih tokov ipd.)". A kakšno osnovo lahko imamo za to prepričanje, če nismo prepričani v kak sistem, katerega posledica je ta trditev? Vzemimo jekleno kroglico, ki pada med dvema klinoma na Galtonovi plošči in zadene klin, ki leži spodaj na sredi med njima[3]. Ni pričakovati, da bo ostala v ravnotežnem položaju na tem klinu. Ima dve možnosti: da gre desno ali levo. Če imamo kak sistem, ki

3 Galtonova plošča se uporablja za statistične eksperimente. Gre za Pascalov trikotnik, kjer binomske koeficiente nadomeščajo klini, ki tvorijo mrežo možnih poti za kroglice, ki padajo z vrhnje vrste, kjer je en sam klin, do zadnje vrste klinov. Kadar kroglica zadene enega od klinov, se njen pad lahko nadaljuje levo ali desno. – op. prev.

nas v to sili, lahko rečemo: "Obstajati mora nek determinirajoči dejavnik, drugače bi tako kot Buridanov osel kroglica kolebala v ravnotežni legi na spodnjem klinu." Če pa takega sistema nimamo, potem bi morali reči, da je pot kroglice lahko nedoločena, dokler se ne premakne desno ali levo. Tu je kroglica imela le dve pomembni možnosti in morda ni bila vnaprej determinirana med njima. Temu je tako, ker je ne moremo imeti za determinirano – nobenega razumnega pojasnila ni, da bi vztrajali, da je temu tako – znotraj majhnega prostora možnosti, v katerem kroglica lahko pade levo ali desno. Pri naši leteči krogli prav tako obstaja tak majhen prostor možnosti. Nadaljnje posledice poti, po kateri lahko gre, niso omejene samo na dve pomembni možnosti kot pri koraku navzdol na Galtonovi plošči, območje možnosti se razširi, ko upoštevamo poti, po katerih lahko gre. Sicer pa sta primera podobna.

Da bi ideja o tem, da je nekaj determinirano, imela nek smisel, moramo imeti množico možnosti, ki se na koncu nekako zoži na eno samo – pred dogodkom.

To se lepo sklada z razumevanjem nezadovoljstva nekaterih fizikov s kvantno teorijo. Ni jim bila všeč nedoločenost posameznih kvantnih fenomenov.Tak fizik bi lahko izrazil svoje mnenje s trditvijo: "Jaz verjamem v vzročnost!" S tem meni: verjamem, da morajo realni zakoni fizike in začetni pogoji implicirati edinstvenost rezultata. Seveda, znotraj področja koordiniranih in med seboj izključujočih se možnih rezultatov se pripeti en sam – tak fizik meni, da moramo rezultat, ki se pripeti, razumeti kot edini, ki je bil možen, še preden se je pripetil.

Ali mora tak fizik biti "determinist"? Ali mora verjeti, da je celoten univerzum tak sistem, da če sta totalni stanja sistema v t in t' takšni in takšni, potem so zakoni narave takšni, da dopuščajo samo eno možnost za totalno stanje univerzuma v vsakem drugem trenutku časa? Ne. Lahko meni, da je ideja o totalnem stanju univerzuma v danem trenutku takšna, da si z njo nima kaj pomagati. Lahko, da celo nima nikakršnega mnenja o edinstvenosti možnih rezultatov za tisto, karkoli že to je, kar se dogaja v poljubnem volumnu prostora. Kajti "Naša teorija bi morala biti takšna, da je bil pri tem eksperimentu možen samo dejanski rezultat" ne pomeni "Naša teorija bi morala izključiti to, da se je eksperiment skazil ali pa da je nekdo vrgel škorenj, tako da nismo prišli do rezultata", ampak "Naša teorija bi morala biti takšna, da je bil pri tem eksperimentu možen samo ta rezultat kot *rezultat tega eksperimenta*". Tak fizik sovraži teorijo, ki rezultatu pripiše samo neko verjetnost in dopušča vrsto možnih rezultatov, ki jih nikdar ne zoži na enega samega, dokler se dani dogodek ne pripeti, četudi se mora začasno s tako teorijo sprijazniti.

Treba je priznati, da so takšni nezadovoljni fiziki zelo pogosto bili determinisiti. O tem priča Schrödingerjevo pojasnilo "načela vzročnosti": "Natančna fizikalna situacija v katerikoli točki P v danem trenutku t je nedvoumno determinirana z natančno fizikalno situacijo v okolici P v kateremkoli predhodnem trenutku, recimo v $t - \tau$. Če je τ velik, to je, če ta predhodni trenutek leži daleč nazaj, bi lahko bilo nujno poznati predhod-

no situacijo za zelo široko področje v okolici *P*." [Erwin Schrödinger, *Science and Humanism*, Cambridge, 1951] Ali pa Einsteinova bolj skromna verzija razvpite zgodnejše trditve: če bi vedel vse o vsebini sfere s polmerom 186.000 milj in poznal vse zakone, bi bil sposoben zanesljivo spoznati, kaj bi se zgodilo v središču te sfere v naslednji sekundi. Schrödinger pravi: katerakoli točka *P* in pri Einsteinovi sferi gre za poljubno sfero takega polmera. Torej pri njunem nazoru o vzročnosti ne gre za mojega hipotetičnega fizika, ki, kot sem rekla, morda nima nikakršnega mnenja o edinstvenosti možnih rezultatov, za karkoli se že dogaja v poljubnem volumnu prostora. Moj fizik omeji svojo zahtevo po edinstvenosti rezultata na situacije, v katerih se dogajajo določeni procesi ločeno od spreminjajočih se zunanjih vplivov, ali na situacije, v katerih ti vplivi niso pomembni, tako kot vreme na planetu ni pomembno za napoved poti planeta okrog sonca.

Velika uspešnost Newtonove astronomije je bila v enem pogledu intelektualna katastrofa: ustvarila je iluzijo, za katero trpimo še danes. To iluzijo so ustvarile okoliščine, da je Newtonova mehanika *imela dober model v sončnem sistemu*. Tako je nastal vtis, da imamo v tem primeru ideal znanstvenega pojasnila, v resnici pa gre le za uslužnost sončnega sistema, ki je zaradi svoje mirne zgodovine v času beleženja lahko ponujal tak model. Denimo, da bi nek planet v nekem trenutku izbruhnil s tako silo, da bi ga iz sončnega sistema pognalo kot raketo. Tak dogodek ne bi kršil Newtonovih zakonov, prav nasprotno, bil bi ilustracija teh zakonov. A prav tako ga ne bi bilo mogoče izračunati vnaprej, tako kot je mogoče izračunati pretekla in prihodnja gibanja planetov, ko privzamemo, da jih lahko obravnavamo kot enostavna "telesa" v Newtonovi mehaniki, pri čemer so njihove relevantne lastnosti samo masa, položaj, hitrost in razen gravitacije nobene druga sila ni pomembna.

Pretvarjajmo se, da so Newtonovi zakoni sprejemljivi brez vsakih omejitev, nobenih zadržkov ni v njihovi aplikaciji v termodinamiki, nobenih omejitev na telesa, ki potujejo s hitrostjo, ki je precej manjša od hitrosti svetlobe in nobenih kvantnih fenomenov. Newtonova mehanika je deterministični sistem, a to ne pomeni, da nas prepričanje vanjo zavezuje k determinizmu. Lahko bi rekli: seveda nič ne krši teh aksiomov ali zakonov sile gravitacije. Toda živali, recimo, tekajo po svetu po različnih poteh in nobena od poti jim ni vsiljena s strani teh zakonov, kot to velja za planete. Glede na sončni sistem (razen vprašanj kot, na primer, ali je v preteklosti kak planet razneslo) so zakoni takšni kot pravila otroške igre s kartami: ko so karte enkrat razdeljene, jih eno za drugo obračamo in polagamo na dva kupa, rdečega in črnega – zmagovalec ima največji kup rdečih. Ko so karte enkrat razdeljene, je igra determinirana in iz vsake pozicije v igri lahko izpeljemo vse ostale pozicije nazaj do začetne delitve ali naprej do zmage ali neodločenega izida. Toda v odnosu do tega, kar se dogaja na planetu in znotraj planeta, so zakoni bolj podobni pravilom šahovske igre – igra je redkokdaj determinirana, četudi nihče ne krši

njenih pravil.[4]

Od kod ta razlika? Naravni odgovor je: Newtonova mehanika ne daje specialnih zakonov za vse sile. Ne, recimo, za termične, nuklearne, električne, muskularne sile. In zdaj nam Newtonov model sugerira naslednjo sliko: glede na zakone vseh sil obstaja popolno pokritje za vse, kar se pripeti, in celotna igra gibanj je determinirana. Kajti po prvem zakonu vsak pospešek implicira neko silo, in ali ni tako, da ima vsaka sila zakon? Tako vsaj meni moj hipotetični fizik, ki bi zahteval, da so zakoni deterministični. A to še vedno ne pomeni, da mora biti "determinist", kajti, za razliko od gravitacije, veliko sil je takšnih, da jih lahko vklapljamo in izklapljamo, sile nastajajo in prav tako lahko njihovo delovanje omejimo s ščiti. Ena stvar je reči, da je v popolnoma jasni situaciji – v astronomski ali dobro nadzirani eksperimentalni situaciji, ki je bila načrtovana z namenom, da odkrijemo zakone – "rezultat" determiniran. Nekaj povsem drugega pa je reči, da mora biti v vrvežu mnogih navzkrižnih kontingenc vse, kar se kasneje pripeti, determinirano. Ali pa reči, da je tvorba sil (med drugim v človeških eksperimentalnih procedurah) vedno determinirana vnaprej, pred proceduro, ki jih generira. Ali pa reči, da vedno obstaja zakon kompozicije take vrste, da je kombinirani učinek množice sil v vsaki situaciji determiniran.

Kdor bi želel reči kaj takega ali to vsaj implicitno privzeti, je skoraj zanesljivo pod vplivom impresivne zveze med Newtonovo mehaniko in sončnim sistemom.

> "Spomnimo se, kako je bilo v mehaniki. Če poznaš položaj in hitrost delca v enem trenutku in če poznaš vse delujoče sile, potem je mogoče napovedati celotno prihodnjo pot delca. Če v Maxwellovi teoriji poznamo polje v enem samem trenutku, lahko deduciramo iz enačb teorije, kako se bo celotno polje spreminjalo v prostoru in času. Maxwellove enačbe nam omogočajo, da sledimo zgodovini polja, tako kot nam mehanične enačbe omogočajo, da sledimo zgodovini materialnih delcev ... S pomočjo Newtonovih zakonov lahko deduciramo gibanje Zemlje na osnovi sil, ki delujejo med Soncem in Zemljo." [Albert Einstein, Leopold Infeld: *The Evolution of Physics*, New York, 1938, paperback 1967, str. 146]

"Če poznaš vse delujoče sile" – to mora seveda vključevati tudi *prihodnje* delujoče sile, ne le sedanje. Podobno velja za enačbe, ki nam omogočijo, da sledimo zgodovini polja; spremembo lahko proizvede zunanji vpliv. Ko beremo Newtona in kasnejše pisce, nam pogosto da misliti besedica "zunanji". Seveda, če so dane "delujoče sile", potem so dane tudi zunanje sile in katerekoli nove sile, ki bi jih kasneje lahko uvedli v to situacijo. Zato so prvi stavki resnični, če so resnični, brez kake posebne podpore s strani usode, saj gre za splošne resnice mehanike in fizike. Toda zadnji stavek je resničen zaradi surovega dejstva, da je samo sila, ki deluje med

4 Zahvaliti se moram Gilbertu Rylu (*The Concept of Mind*, London 1949, 77) za to primerjavo. Toda njegova raba odprtosti šaha je nekoliko dvoumna in ni takšna kot moja. Kontrast z zaprto igro kart dolgujem A. J. P. Kennyju.

Zemljo in Soncem, pomembna za želene izpeljave.

Pojem nujnosti, kolikor je povezan z vzročnostjo, lahko pojasnimo takole: vzrok *C* je nujnostni vzrok učinka *E*, *kadar* (v primerih ko): če *C* nastopi, tedaj je gotovo, da bo povzročil *E*, razen če tega kaj ne prepreči. *C* in *E* gre tu razumeti kot splošna izraza in ne kot singularna. Če se zdi "gotovost" preveč epistemološki pojem: nujnostni vzrok *C* danega učinka *E* je tak, da ni mogoče (v danem primeru), da bi *C* nastopil in ne povzročil primerka *E*, niti ni ničesar, kar prepreči nastop *E*. Nenujnostni vzrok je potem tisti, ki lahko, da ne vodi do učinka, ne da bi do tega umanjkanja vodil poseg česa zunanjega. Odkrijemo lahko *tipe* nujnostnih in nenujnostnih vzrokov, steklina je, na primer, nujnostni vzrok smrti, ker ni mogoče, da bi kdo imel steklino in ozdravel, če ga ne zdravijo. Ni potrebno, da steklino vežemo na določen primer. Primer nenujnostnega vzroka omenja Feynman: bomba je povezana z Geigerjevim števcem, tako da se bo sprožila, če števec zabeleži določen odčitek. Toda ali bo na števcu odčitek, ni determinirano, saj je postavljen v bližino neke radioaktivne snovi, tako da števec ta odčitek lahko zabeleži ali pa tudi ne.

Nobenega dvoma ne bi bilo o vzroku za odčitek ali za eksplozijo, če bi se bomba sprožila. Max Born je eden tistih, ki je pripravljen razdružiti vzročnost in determinizem: vzrok in učinek eksplicira s pojmi odvisnosti učinka od vzroka. Ni povsem jasno, kaj naj bi "odvisnost" pomenila, a zdi se, da implicira vsaj to, da ne bi dobili učinka brez vzroka. Težava s tem pojasnilom je, da bi učinek lahko vseeno dobili – zaradi kakega drugega vzroka. Da je bil ta učinek povzročen s tem vzrokom, še ne pomeni, da ne bi bil ali mogel biti proizveden z nečim drugim v odsotnosti tega vzroka.

Nekateri filozofi so upoštevali možnost indeterminizma. C. D. Broad ga je v svojem nastopnem predavanju leta 1934 opisal kot možnost, a je dodal, da je vse, kar se pripeti, ne da bi bilo determinirano, slučajno. Ni razložil, kaj misli s tem, da je nekaj slučajno, v mislih je moral imeti več kot to, da ni nujno. Morda je menil: ne biti povzročen. Toda, če imam prav, potem ne biti determiniran ne implicira ne biti povzročen. Prav res, indeterminizem bi pojasnila kot tezo, da ni res, da je nastop vsakega fizičnega učinka nujen zaradi njegovega vzroka. A če pomislimo na Feynmanovo bombo, si lahko približno predstavljamo, kaj pomeni biti "slučajen". Gre za naključje, enostavno se je "pripetilo", da je radioaktivna snov emitirala delce na tak način, da je aktivirala Geigerjev števec v tolikšni meri, da je sprožila bombo. Gibanje igle Geigerjevega števca je zanesljivo povzročeno. In dejanska emisija je prav tako povzročena, do nje pride zato, ker je tam določena masa radioaktivne snovi. (Pokazala sem že, v nasprotju z mnenjem Huma, da obstaja mnogo različnih vrst vzročnosti.) A kljub temu je vzročnost sama, kot bi lahko rekli, *goli pripetljaj*. Težko je to idejo še naprej pojasnjevati.

C. D. Broad je uporabil to idejo za dokazovanje, da indeterminizem, če ga apliciramo na človeška dejanja, pomeni, da so človeška dejanja "slučaj-

na". Broad je imel pred očmi nazor o izbirah kot determinirajočih vzrokih, analogno determinirajočim fizikalnim vzrokom, pri čemer so izbire determinirane ali pa slučajne. Imeti izbiro kot tako – poljuben primer izbire – za predeterminirajoči vzročni dogodek se zdaj zdi naivna napaka v filozofiji duha, a v to zgodbo se tu ne morem spuščati.

Naravno je, da so v dobi, ko je fizika postala indeterministična, nekateri filozofi pograbili indeterminizem kot natanko tisto, kar je potrebno za obrambo svobode volje. Bili so deležni ostrih kritik iz dveh razlogov: prvič, ta "goli pripetljaj" je čisto zadnja stvar, ki bi jo želeli vpeljati kot fizikalni korelat "človeškega etičnega obnašanja". Drugič, kvantni zakoni napovedujejo statistiko dogodkov, kadar se situacije ponavljajo. Vmešavanje v delovanje teh zakonov, tako da bi volja determinirala individualne dogodke, ki so po zakonih narave ostali nedeterminirani, bi bila prav takšna kršitev zakonov narave, kot bi bilo vmešavanje, ki krši deterministične mehanične zakone.

Od Kanta dalje je med filozofi znana trditev, da smo lahko prepričani v oboje hkrati, v fizikalni determinizem in "etično" svobodo. Takšna pomiritev se mi je vedno zdela ali prazno besedičenje ali pa nekaj, zaradi česar je domnevna svoboda dejanj povsem nerealna. Moja dejanja so v glavnem fizikalna gibanja in če so ta fizikalna gibanja fizikalno vnaprej determinirana s procesi, nad katerimi nimam nadzora, potem je moja svoboda povsem iluzorna. Resnica fizikalnega indeterminizma je tako neizogibna, če naj ima trditev o svobodi kak smisel. A indeterminizem gotovo ni zadosten. Fizikalno nedeterminirano s tem še ni "svobodno". Kajti svoboda zahteva vsaj moč delovanja v skladu z idejo in nobene take stvari ne pripisujemo temu, karkoli že je subjekt (kaj bi sploh lahko bil relevantni subjekt?) nevnaprejšne determiniranosti v indeterministični fiziki. A vendar ni prav nič nesprejemljivega v ideji, da je "fizikalna slučajnost" edini fizikalni korelat človeške svobode dejanj in morda prav tako spontanosti in intencionalnosti v obnašanju drugih živali, ki jih ne imenujemo "svobodne". Svobode, intencionalnosti in spontanosti ne moremo analizirati kot fizikalni slučaj, niti kot nekaj takega, kar fizikalni slučaj proizvede. Ko govorimo o teh pojmih, govorimo o povsem drugačnih vzorcih kot pa takrat, ko omenjamo vzorce, ki nastopajo v opisih elementarnih procesov fizikalne vzročnosti.

Drugi ugovor se mi zdi bolj na mestu. Gotovo, če imamo statistični zakon, toda nedeterminirane posamične dogodke, za katere domnevamo, da jih volja dovolj veliko število usmerja v smer ovržbe statističnega zakona, imamo spet domnevo, ki postavlja voljo v nasprotje z naravnimi zakoni. Vendar sploh ni jasno, da bi moral biti vedno isti niz neznatnih fizikalnih dogodkov stalni korelat iste akcije – tak predlog se pravzaprav zdi neizmerno neplavzibilen. Toda prav to zahteva ta ugovor.

Za ilustracijo te poante naj služi naslednja analogija. Denimo, da imamo veliko stekleno škatlo, napolnjeno z milijoni izjemno majhnih obarvanih delcev, pri tem pa to škatlo stalno stresamo. Preučevanje škatle in delcev vodi do statističnih zakonov, vključno z zakoni o naključni tvorbi majhnih

zaplat iste barve. Škatla je nekaj izjemnega tudi zaradi naslednjega fenomena: besedo "Coca-Cola", oblikovano kot mozaik, lahko vedno prebe-remo, če pogledamo eno od strani škatle. Oblika črk ni vedno enaka, tudi njihova velikost, položaj in barva se spreminja, a ta beseda vedno nastopa. Sploh ni jasno, da bi morali predpostaviti, da delovanje vzroka za ta fenomen krši statistične zakone o naključnem gibanju delcev in njihovi tvorbi majhnih zaplat barve, tako da fenomena ne izpelje iz statističnih zakonov.

Šele odkritje indeterministične fizike je zamajalo precej splošno deljeno dogmatsko prepričanje, da je determinizem predpostavka ali morda sklep znanstvenega spoznanja. Saj ne, da bi tudi to kaj prida omajalo to prepričanje. Seveda, prepričanje, da so zakoni narave deterministični, je bilo omajano. A mislim, da se pogosto predpostavlja, da to ne spremeni kaj prida glede domneve o makroskopskem determinizmu. Kot da bi nedeterminiranost bila vedno vgnezdena v sistemih, katerih notranje delovanje bi lahko opisali samo s statističnimi zakoni, kjer pa je skupni končni učinek in posebej učinek navzven tako blizu temu, da skoraj ni razlike, da je vedno enak. Kolikšen pomen ima pravzaprav dejstvo, da se iskrenje, zaradi katerega je števílčnica ure svetlikava, pokorava statističnim zakonom, če je pa končni manifestni učinek v zadostni meri vedno zagotovljen s statističnim zakonom. Feynmanov primer bombe in Geigerjevega števca pobije takšno pojmovanje, a kolikor lahko presodim, traja nekaj časa, preden je lekcija naučena. Zdi se mi, da je podmena o determinizmu danes v splošnem bolj razširjena med ljudmi nasploh in filozofi, kot pa takrat, ko sem bila še študentka.

Lekcija je dobrodošla, toda indeterministična fizika (če nas uspe naučiti svojo lekcijo) je samo kulturno, ne pa logično potrebna za to, da sproži dvom v deterministično sliko. Kajti ta slika je vedno bila le ekstravagantna domislica, ki jo je v "dobi znanosti" opogumila srečna zveza med Newtonovo mehaniko in sončnim sistemom. Ne bi smelo biti pomembno, ali so zakoni narave deterministični ali ne. Biti determinističen za zakone pomeni, da iz njih skupaj z opisom situacije izhajajo edinstveni rezultati v situacijah, ki jih definirajo določeni relevantni predmeti in merila, kjer spreminjajoči se dejavniki, ki so zunanji tem definicijam, ne igrajo nobene vloge. Če je temu res tako, potem nam dejstvo, da so zakoni deterministični, ne pove, ali je "determinizem" resničen. Zajetje popolnoma vsakega gibanja, ki se pripeti, je tista čudaška trditev. Toda s tem ne mislim, da je katerokoli gibanje zunaj dosega fizikalnih zakonov ali pa da v vsakem danem kontekstu ne moremo reči, da bi določena gibanja pomenila kršitev fizikalnih zakonov. Spomnite se na kontrast med šahom in otroško igro kart.

Medtem pa je v neeksperimentalni filozofiji dovolj jasno, kaj je dogmatski dremež tega trenutka. Vedno znova se privzema, da vsaka singularna vzročna propozicija implicira univerzalno trditev oblike "Vedno, kadar to, potem to". Često se privzema, da so resnične singularne trditve o vzročnosti izpeljane iz takšnih posplošitev, v katere smo "induktivno prepričani". Primeri temu zares nasprotujejo, a zdi se, da to ne moti. Celo fi-

lozof, ki je dovolj bister, da se tega zaveda, kot je Davidson, bo rekel, ne da bi za to nudil kakršen koli razlog, da singularna vzročna trditev implicira, da *obstaja* takšna resnična univerzalna propozicija – čeprav je morda nikdar ne poznamo. [Donald Davidson, "Causal Relations", *Journal of Philosophy* 64 (nov. 1967)] Takšna teza zahteva kak razlog za to, da vanjo verjamemo! "Regularnosti v naravi": to ni ta razlog. Najbolj zapostavljeni od ključnih tem o tem predmetu razprave sta: vmešavanje in preprečitev.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

VZROČNOST

Pojem vzroka in vzročne zveze je eden osrednjih pojmov v naši pojmovni mreži in zato eden filozofsko najbolj zanimivih. Predstavljeni so osnovni problemi in alternative sodobnih filozofskih (analitičnih) pojasnil vzročnosti. Najprej gre za vprašanje analize – ali so vzročne relacije zvedljive na nevzročne in morda manj problematične? Na kakšnem nivoju obravnavati vzročno zvezo – splošnem (vzročni zakoni), posamičnem (zveza med konkretnimi dogodki) ali kot vzročne moči individualnih substanc? Kako ločiti prave vzroke od vzročnih pogojev? Največ razprav je o teoriji vzrokov kot pogojev za nastop učinkov (pravilnostna teorija, Mackiejeva teorija vzroka kot nujnega dela zadostnega pogoja, protidejstvena teorija). Obravnavana pa je tudi teorija vzročnosti kot verjetnostne zveze, manipulacije dejavnika, toka energije, pojasnjevalne relacije in fizikalnih procesov. V ontološka vprašanja o vzročnosti pa sodijo naslednja vprašanja o naravi vzročne zveze: (i) kaj so *relata* v vzročni relaciji; (ii) kakšen je modalni status vzročne zveze; (iii) kakšna je struktura relacije in kakšen je odnos med vzročnostjo in časom.

Ključne besede: vzročnost, teorije vzročnosti, vzrok kot pogoj, ontologija in metafizika vzročnosti.

1.

Pojem vzroka je enostavno ilustrirati, toda težko razložiti. Začnimo s primerom.

Dne 1. 2. 2003 se je vesoljsko plovilo *Columbia* 61 km nad površino Zemlje pri hitrosti 19.000 km na uro razletelo, pri čemer je umrlo vseh sedem članov posadke. Po prvih ugotovitvah je bil vzrok nesreče razpad keramične obloge. Napaka je morda nastala že pri vzletu. Del obloge se je odtrgal od nosilne rakete in udaril v spodnji rob levega krila. Po udarcu je morda odpadlo nekaj ploščic, ki so zaradi strahovitega pritiska pri vrnitvi sprožile verižno reakcijo. To pojasnilo iz časopisnega članka je klasično – nek dogodek, sprememba (razpad keramične obloge pri vzletu), je privedel do drugega dogodka, spremembe (verižne reakcije in eksplozije). Toda pozor – poročilo dodaja, da so vzroki za nesrečo morda bolj finančne kakor tehnične narave. Vesoljska agencija NASA je v zadnjem desetletju zmanjševala število strokovnjakov in krajšala varnostne procedure. Zdaj pa se določitev vzroka izkaže za bolj zapleteno – opustitev varnostnih ukrepov težko opišemo kot neko spremembo, ki vodi do druge spremembe. Opustitev sploh ni noben konkreten dogodek! Ta sklop vprašanj zadeva naravo entitet, ki nastopajo v vzročni zvezi.

In zakaj je NASA zmanjševala število strokovnjakov in krajšala varnostne

procedure? Ker so bila sredstva iz zveznega proračuna manjša. In zakaj so bila manjša? Ker po koncu hladne vojne in razpadu Sovjetske zveze vesoljska tehnologija ni bila več stvar prestiža in strateških interesov ZDA. V tej verigi sicer napreduje smer zgodovinsko zanimive *razlage*, izginja pa vzročnost kot proces, ki temelji na nekem fizičnem stiku. Res je tudi tole: če članom posadke ne bi prenehalo biti srce, potem ne bi umrli. Toda prenehanja bitja srca bi težko razglasili za vzrok smrti, saj je smrt *definirana* kot prenehanje funkcij krvnega obtoka in dihanja. In kaj reči o dejstvu, da brez vzleta Columbie sploh ne bi prišlo do njenega razleta? Očitno je nekaj samo nujni pogoj, da se nekaj drugega pripeti, ne pa pravi vzrok. Filozof se sprašuje, v čem je posebnost vzročnih povezav, kakšen je odnos med vzročnostjo in pojasnitvijo, kaj loči pogoje od pravih vzrokov in kakšno vlogo imajo v tej ločitvi čisto pragmatični in kontekstualni dejavniki.

V tem preglednem sestavku[1] enciklopedične narave bom predstavil nekaj osnovnih problemov in teorij o vzročnosti in skušal nekoliko urediti že skoraj nepregledni korpus sodobnih (analitičnih) razprav o pojmu vzroka.

2.

Začnimo z vprašanjem, ali je teorija vzročnosti in analiza pojma vzrok sploh možna. Ali je mogoče razviti enotno pojasnilo, ki bo pokrivalo konkretne dogodke in abstraktne opustitve, pragmatično izbrane dejavnike in fizikalne procese? Nekateri menijo, da gre za zmešnjavo različnih načel, vzročnost naj bi bila pojmovni dežnik, ki pokriva različne kriterije v različnih kontekstih.

V vprašanje analize sodi vprašanje redukcije – ali so vzročne relacije zvedljive na nevzročne in morda manj problematične? Reduktivisti oziroma vzročni antirealisti so praviloma empiristi, za katere je vzročnost in z njo povezana nujnost problematična, zato jo v svojem pojasnilu odpravijo kot značilnost sveta in zvedejo na stalna zaporedja dogodkov. Nekateri sodobni reduktivisti zvajajo vzročnost na neko fizikalno relacijo, ki jo odkrije znanost – recimo prenos energije ali gibalne količine, interakcijo sil ali osnovnih delcev, vzrok poseduje neko količino (energijo, gibalno količino, toploto ...), ki se ohranja in prenaša na nek drug objekt. V to paradigmo naj bi sodil že Leibniz. Za realiste pa je vzročnost osnovna značilnost sveta – vzročne relacije med dogodki so objektivne in nezvedljive na nevzročna dejstva in posplošitve.

Vrsta filozofov zagovarja "primitivizem" – pojem vzročnosti je ireducibilni osrednji del naše pojmovne sheme. Pojem vzročnosti je tako osnoven v našem pojmovanju sveta kot pojem števila: ne moremo ga brez krožnosti definirati s pomočjo drugih pojmov, pravi Scriven. (Scriven, 1993: 56, drugi zagovorniki nemožnosti analize vzročnosti so še Anscombe, 1993; Tooley, 1987; Carroll, 1994; Menzies, 1996) Recimo, lastnosti po nekaterih predlogih individuiramo prav z njihovimi vzročnimi vlogami, pojem la-

1 Del članka je povzet po geslu "vzrok", ki je bilo napisano za *Slovenski filozofski leksikon*.

stnosti pa nastopa v definiciji dogodka (neka stvar uprimerja neko lastnost ali neka stvar se spremeni v posedovanju neke lastnosti), torej je dogodek sam definiran s pojmom vzroka. Kako lahko tedaj brez krožnosti opišemo vzročno zvezo kot zvezo dveh dogodkov (tj. zvezo dveh bitnosti, ki sta sami definirani s pojmom vzroka)?

Zagovornikom "primitivizma" oporekajo tisti, ki sledijo Humu in trdijo, da vzročne zveze nikdar ne opazimo in zaznamo – vse, kar vidimo, so stalna zaporedja dogodkov. Kako je potem lahko vzročnost nezvedljivi del naše pojmovne mreže? Armstrong (Armstrong, 1997) pa tudi Anscombova menita, da temu ni tako – v zaznavi in introspekciji po njunem mnenju neposredno zaznamo določeno relacijo kot vzročno, izkustva "potiskov in porivov" so neposredno izkustva vzrokov in učinkov. Tooley (Tooley, 1987) pa nezvedljivost vzročnosti brani tako, da opozarja, da lahko na vzročnost kot primitivno zvezo sklepamo teoretsko, po najboljši razlagi.

Najbolj radikalni filozofi vzročno relacijo kar eliminirajo (Russell, 1912; Quine, 1966). Posebej znan je Russellov odpor: "Menim, da je zakon vzročnosti tako kot še marsikaj drugega, kar je sprejeto v filozofiji, relikt minulih časov, ki je preživel, tako kot (britanska) monarhija samo zato, ker se zmotno meni, da ne povzroča nobene škode." Po njegovem mnenju znanost vzročnosti ne potrebuje. V diferencialnih enačbah fizike ni prostora za vzroke pač pa ta pojem pogosto nastopa v etiki in teoriji delovanja. Vzročnost je zato zanj naivna, skoraj "animistična" projekcija dejavnika v naravo, ki jo bo preseglo znanstveno pojmovanje sveta.

Toda, kot opozarja Schaffer (Schaffer, 2003), tudi pojmov, kot so *dogodek*, *zakon narave*, *pojasnitev* ..., v fizikalnih enačbah ne bomo našli. Pa vendar nam prav ti pojmi omogočajo sistematično razumevanje znanosti. V sodobni filozofiji s pojmom vzroka definiramo vrsto drugih pojmov, recimo pojasnitev, dispozicija, zaznava, dejavnost, odgovornost, funkcionalna vloga, konceptualna vsebina, pojem reference ... Eliminacija vzročnosti se zato zdi katastrofalna! "Primitivizem" se morda na koncu izkaže kot upravičen, toda to pomeni le odpoved dokončni reduktivni analizi, ki odpravi analizirani pojem. Šibkejši tip razlage je eksplikacija, ki prikaže strukturo pojma, ga razčleni na komponente in pokaže na zveze z drugimi sorodnimi pojmi.

3.

Katere so torej osnovne značilnosti vzročne zveze? Mellor (Mellor, 1995) navaja posredno oznako vzročnosti s pomočjo konotacij te relacije:

1. *Časovnost* – vzroki so v splošnem pred učinki.
2. *Stičnost* – vzroki in njihovi takojšnji učinki običajno nastopajo blizu drug drugemu.
3. *Konstantna konjunkcija* – vzrok in učinek stalno nastopata skupaj.
4. *Evidenca* – vzrok in učinek sta evidenca za nastop drug drugega.

5. *Pojasnitev* – vzroki pojasnijo učinke.

6. *Sredstvo-cilj* – vzroki so način (sredstvo), kako proizvesti učinek (doseči nek cilj).

   Dennett (Dennett, 2003: 71-72) pa v analizi tipične vzročne trditve "Zaradi Billovega spotikanja je Arthur padel" po upadajočem redu pomembnosti razvršča naslednje dejavnike, ki podpirajo to trditev.

7. Vzročna *nujnost* – prepričani smo, da brez spotikanja ne bi bilo padca.

8. Vzročna *zadostnost* – menimo, da je Arturjev padec neogibna posledica Billovega spotikanja.

9. *Neodvisnost* – pričakujemo, da sta vzrok in učinek logično neodvisna. Tako trditev "Pitje strupa pri človeku povzroči njegovo zastrupitev" ni vzročna, saj v njej nastopa pojmovna zveza.

10. Zanesljiv način ločevanja vzrokov od učinkov je *časovna predhodnost* vzrokov.

11. Vzrok pogosto opisuje *dejavnost* dejavnika, učinek pa *spremembe* v stanju pasivnega objekta. Pogosto tudi pričakujemo, da med vzrokom in učinkom pride do nekega *fizičnega stika*.

    V literaturi najdemo še pragmatični dejavnik – učinki nas *opozarjajo* na svoje vzroke, ki so najbolj *izstopajoči* del nekega vzročnega ozadja.

    Značilnosti (1), (2),(3) in (9) so del klasične, Humove oznake vzročnosti, čeprav danes niso več samoumevne. Morda je včasih mogoč nastop učinka pred njegovim vzrokom. Pojavi v kvantno-mehanskem svetu morda kršijo načelo zveznosti vzročnih procesov in dopuščajo vzročnost "na daljavo", brez časovno-prostorske stičnosti (na to so opozorili Einstein, Podolsky in Rosen v znamenitem miselnem poskusu). Kot vidimo, pa je za Dennetta najbolj pomembna vzročna nujnost – (7) . Tudi to najdemo že pri Humu in tvori jedro teorij, ki razumejo vzrok kot nek *pogoj* za nastop učinka.

4.

Izhodišče sodobnih (analitičnih) teorij o vzročnosti je naslednja Humova definicija: "... [L]ahko definiramo vzrok 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) V tej definiciji je vzrok najprej opredeljen kot nek pogoj, ki nastopa v stalni konjunkciji z učinkom, v drugem delu pa kot pogoj, brez katerega ne bi prišlo do učinka. V teorijo vzrokov kot pogojev sodita pravilnostna teorija vzročnosti (tudi teorija regularnosti) in protidejstvena teorija vzročnosti. Prvo zastopajo "generalisti", drugo pa, praviloma, "singularisti". V čem je razlika?

Vzročnost nastopa na treh ravneh. O *singularni* vzročnosti govorimo pri konkretnih, posamičnih primerkih nastopa te relacije – "sunek vetra je

prevrnil kolo". *Vzročni zakoni* povezujejo značilnosti, ki zanesljivo vodijo do drugih značilnosti ali pa jih preprečujejo – "povečanje količine denarja v obtoku vodi do zmanjšanja njegove vrednosti". Govorimo pa tudi o *vzročnih močeh*, ki jih poseduje neka stvar zaradi svojih lastnosti – aspirin ima *moč* umirjanja glavobola (Harré in Madden, 1975). Kakšen je odnos med temi ravnmi?

Za Huma in splošneže so osnovne vzročne posplošitve ("kratek stik je povzročil požar" pomeni, da generičnemu dogodku tipu "kratek stik" praviloma vedno sledi dogodek tip "požar"). Vzročne relacije med posamičnimi dogodki so določene z vzročnimi zakoni (univerzalnimi pravilnostmi) in nevzročnimi dejstvi o partikularijah. Singularisti pa, nasprotno, trdijo, da so osnovne relacije med posameznimi dogodki – ta konkretni in posamični dogodek "kratek stik" je povzročil ta konkretni in posamični dogodek "požar". Vzročne povezave med posamezni dogodki so lokalne in se jih ne da zvesti na nek vzročni zakon (Anscombe, Ducasse). Tudi zagovorniki vzročnih moči so praviloma singularisti – individuum poseduje zaradi svoje narave določeno vzročno moč. Cartwright tako zagovarja trditev, da so splošni vzročni zakoni le pripis kapacitet za singularno vzročnost (Cartwright , 1983). Pogost primer vzročnih zvez med posamičnimi dogodki, ki naj ne bi bile nomološke ali podprte z zakoni, so trditve o človeški dejavnosti.

Odnos vzročnosti v pravilnostni teoriji opišemo s pogojnikom ("Če nastopi dogodek *V*, nastopi tudi dogodek *U*"), ki izraža neko posplošitev. Konstantna konjunkcija generičnih dogodkov je zvedena pod neko zakonsko posplošitev, vsaka posamična vzročna zveza je primerek neke vzročne pravilnosti. Dogodek *V* je vzrok za dogodek *U*, kadar obstaja neka zakonska posplošitev, tako da *U* logično sledi iz te posplošitve, začetnih pogojev in *V*.

Najbolj izdelano teorijo, po kateri je vzrok nujni (operativni) del minimalnega zadostnega pogoja (ta obsega vse relevantne okoliščine), ki po neki pravilnosti vodi do učinka, je razvil Mackie (Mackie, 1980). Vzemimo kar njegov primer – v preiskavi po požaru strokovnjaki razglasijo kratek stik na določnem mestu v električni napeljavi kot vzrok požara. Kratek stik ni nujni pogoj za požar, saj bi do požara lahko prišlo na drugem mestu ali pa zaradi, recimo, uhajanja plina ipd. Kratek stik tudi ni zadostni pogoj za požar, saj so morali biti izpolnjeni tudi drugi pogoji, recimo gorljiv material v bližini, navzočnost kisika, odsotnost ustreznih varovalk ipd. Mnoštvo pogojev (navzočnost kisika, odsotnost ustreznih varovalk ...) skupaj s kratkim stikom tvori pogoj, ki je zadosten, ne pa nujen za nastop požara. V tem kompleksnem pogoju pa je bil kratki stik neogiben del: vsi ostali pogoji brez kratkega stika ne bi privedli do požara. Strokovnjaki so ugotovili, da je kratki stik pogoj, ki je nastopil, da so bili navzoče druge okoliščine, ki so skupaj s kratkim stikom tvorile zadostni pogoj za požar, ter da v danem primeru ni nastopil noben drug zadostni pogoj za nastop požara. Kratki stik je bil, sicer sam po sebi nezadosten, vendar nujni del celotnega pogoja, ki sam ni bil nujen, je pa bil zadosten za požar. Vzrok *V* je *vsaj* INUS pogoj (angleško: *Insufficient but*

Necessary part of Unnecessary but Sufficient condition) za učinek *U* oziroma "NePoZaNe" pogoj. *V* je ***ne***zadosten, toda ***po***treben (nujen) del (kompleksnega) pogoja, ki je ***za***dosten, ***ne*** pa nujen za nastop *U*. Besedica "vsaj" nastopa, ker Mackie dopušča tudi druge možnosti – *V* je lahko sam po sebi nujni in zadostni pogoj ali samo zadostni pogoj ali pa del edinega zadostnega pogoja za *U*.

Ustrezno pojasnilo vzročnosti mora upoštevati tudi pragmatične dejavnike v izboru vzrokov. Vzrok je *za nas* nek posebej relevanten, poudarjen dejavnik in ne kar množica vseh pogojev, ki so zadostni za nastop učinka. "Če se Napoleon ne bi rodil, potem ne bi zmagal v bitki pri Slawkovu" – to nedvomno drži, toda, ali je Napoleonovo rojstvo vzrok za njegovo zmago? Rekli bi, da ne, prej gre za vzročni pogoj [*background condition*], ne pa za pravi vzrok, ki je pripeljal do zmage. A kako določimo, kdaj je nekaj zgolj pogoj in kdaj pravi vzrok? Vzemimo primer, ko pacienta pri življenju ohranjajo aparati, ki jih tehnik, po nalogu zdravnika, izključi. Kajti pacient je že takrat, ko je bil še zdrav, pisno izrazil željo, da ne želi "vegetirati" na aparatih. Kaj, natanko, je vzrok pacientove smrti – njegova pisna želja, tehnikov fizični odklop, zdravnikov podpis na nalogu, pacientova bolezen ali nesreča, zaradi katere je sploh priklopljen na aparat?

Nekateri menijo, da za izbor pravega vzroka ni nobene objektivne osnove. Izbor je odvisen od interesov, je pragmatičen in nesistematičen (Mill, 1846; Lewis, 1986). Drugi pa opozarjajo na razliko med normalnim, pričakovanim in nenenormalnim, izstopajočim (Hart in Honore, 1985). Mackie uvaja pojem vzročnega polja, ki tvori kontekst ali množico pogojev, glede na katere trdimo vzročno zvezo. Tako vzrok kot učinek sta neka sprememba znotraj tega predpostavljenega polja, ki pa se spreminja glede na zastavljeno vprašanje (Mackie, 1980: 35). Vprašanje "Kaj je povzročilo eksplozijo?" recimo razumemo kot: "Kaj je tisto, kar je privedlo do odločilne razlike med okoliščinami, ko ni bilo eksplozije, in okoliščinami, ko je eksplozija nastopila?" Vse, kar predpostavljamo kot del danega vzročnega polja, je samo pogoj, ne pa pravi vzrok – lahko pa postane vzrok znotraj drugačnega polja, če postavimo drugačno vprašanje. Recimo, da je prišlo do eksplozije zaradi tega, ker si je Janez ob kavi prižgal cigareto, hkrati pa je, zaradi predhodne okvare v napeljavi, v stanovanju kritična količina plina. Najbolj očitna sprememba v tem vzročnem polju (stanovanjski blok v trenutku *t*) je prižig vžigalice, ki zato šteje kot vzrok za eksplozijo. Toda: če vzamemo za vzročno polje normalno življenje v bloku, ki vključuje tudi Janezovo vsakodnevno kajenje v trenutku *t*, potem bo tista odločilna sprememba, ki šteje kot vzrok, okvara v napeljavi. Kot vzrok je običajno izbran tisti dejavnik, ki je nov, posebej izstopajoč in nenavaden, opiramo pa se tudi na dejstva o tem, kako bi lahko preprečili dani učinek.

NePoZaNe pogoj še ne tvori popolne analize vzročnosti. Pojasniti moramo še pojma nujni in zadostni pogoj. Mackie nujni pogoj izrazi s protidejstvenim pogojnikom – kratek stik je vzrok za požar, ker je resničen pogojnik: "Če ne bi bilo kratkega stika, potem ne bi bilo požara." Ma-

ckie zagovarja sklepalni model protidejstvenikov – kratek stik je nujni pogoj za požar, če iz resničnih univerzalnih propozicij (zakonov narave) in propozicij o okoliščinah v hiši skupaj s propozicijo, da kratkega stika ni bilo, *izpeljemo*, da do požare ne bi prišlo. Podobna analiza velja za zadostni pogoj: to, da je *A* zadostni pogoj za *P*, pomeni, da obstajajo resnične univerzalne propozicije (zakoni), iz katerih, skupaj s propozicijo, ki trdi nastop *A* in singularnimi propozicijami, ki opisujejo dane okoliščine, sledi, da nastopi *P*. Mackiejeva analiza tako sodi v reduktivno pravilnostno teorijo vzročnosti, v kateri imajo primat vzročne posplošitve: *V* je vzrok za *U*, če *V* in *U* dejansko nastopita, hkrati pa obstajajo pogoji *P* (opišejo jih singularni stavki) in zakon narave *Z*, tako da *U* logično sledi iz *V*, *P* in *Z*.

Nasprotniki pravilnostne teorije, med katere sodi tudi Anscombova v prevedenem sestavku (Anscombe, 2003), opozarjajo predvsem na indeterministične primere vzročnosti. Tako naj škatla *R* vsebuje nek naključnostni mehanizem, glede na katerega se *R* lahko prestavi v eno od sto naključnih končnih stanj. Vsako končno stanje je enako verjetno. S škatlo je povezana pištola, ki se sproži samo, če je končno stanje škatle tisto, ki je označeno s številko 17. Če se pištola sproži, ubije mačko. Preklop v stanje 17 je vzrok smrti mačke, vendar pa ni primerek nobene pravilnosti! Nujni pogoj za smrt mačke je seveda ta, da je škatla *R* v nekem stanju. To stanje je rezultat vzročnega procesa – tistega, ki sproži mehanizem. Toda to, da je *R* v stanju 17, ni neogibni in stalni rezultat tega posega. Dretske in Snyder (Dretske in Snyder, 1972) pravita, da smo soočeni z naslednjo dilemo: ali lahko ubiješ mačko, ne da bi bil vzrok za njeno smrt ali pa gre za vzrok, v katerem ne nastopa nobena pravilnost. Morda je zato bolj prepričljiva teorija singularne vzročnosti, v kateri vzročni odnos pojasnjuje protidejstvenik: "Če ne bi bilo vzroka, potem ne bi bilo učinka."

5.

V modelu možnih svetov, katerega avtorja sta Lewis in Stalnaker, je protidejstvenik "Če bi bilo res, da *A*, potem bi bilo res da *B*" resničen, če in samo če je *B* resničen na vseh svetovih, kjer je res, da *A*, in ti svetovi so najbolj podobni dejanskemu svetu. Na tem modelu protidejstvenikov temelji Lewisova izvorna protidejstvena teorija · ingularne vzročnosti (Lewis, 1973), ki je omenjena že pri Humu: "Ali z drugimi besedami, *če ne bi bilo prvega predmeta, ne bi bilo niti drugega*." V vzročni zvezi je to, ali dogodek *U* nastopi ali ne, odvisno od nastopa ali nenastopa dogodka *V*. In zakaj ima vzročna nujnost prednost pred vzročno zadostnostjo? Vzemimo ostrostrelca, ki meri na oddaljeno žrtev (gre za guvernerja Kalifornije). Žrtev je zelo oddaljena, pogoji pa ne najboljši, zato je verjetnost, da bo ostrostrelec zadel žrtev, samo okrog 0.2. Tu je še vrsta naključnih dejavnikov – ptica lahko zmoti ostrostrelčevo pozornost, vse skupaj se dogaja v Kaliforniji, ki je znano potresno področje ... A recimo, da je ostrostrelec tokrat guvernerja zadel in ubil. Vsi bi se strinjali, da je bil strel vzrok smrti (brez strela guverner ne bi umrl), čeprav strel ni

bil zadosten pogoj za smrt (ne vodi neogibno do smrti)!

Če je *V* dogodek, naj bo *O*(*v*) propozicija, da je *V* nastopil, *O*(*u*) pa propozicija, da je nastopil dogodek *U*. Za poljubna dogodka *V* in *U* potem velja, da je *U* protidejstveno odvisen od *V*, če in samo če velja: (i) če ne bi bilo res, da *O*(*v*), tedaj ne bi bilo res, da *O*(*u*) ali v simbolih: ¬*O*(*v*) > ¬*O*(*u*); (ii) če bi bilo res, da *O*(*v*), tedaj bi bilo res, da *O*(*u*) *ali* *O*(*v*) > *O*(*u*). Dogodek *V* pa je vzrok za dogodek *U*, če in samo če velja: (i) *U* in *V* sta dva različna dogodka, ki sta dejansko nastopila; (ii) obstaja veriga protidejstvenih odvisnosti med *U* in *V* oziroma obstaja vzročna veriga, ki vodi od prvega do drugega. Vzročna veriga je končno zaporedje dejanskih dogodkov *C*, *D*, *E* ..., kjer je *D* protidejstveno odvisen od *C*, *E* je protidejstveno odvisen od *D* ... itn. Ta pogoj zagotavlja vzročno tranzitivnost, saj je vzročnost za večino teoretikov tranzitivna relacija, protidejstvena odvisnost pa ne. V kasnejši izboljšani protidejstveni teoriji vplivanja (Lewis, 2000) je osnovna zamisel razširjena: to, ali, kdaj in kako nastopi dogodek *U*, je protidejstveno odvisno od tega, ali, kdaj in kako nastopi dogodek *V*.

Protidejstvena teorija vzročnosti je bila deležna vrste kritik. Prve kritike so opozarjale na dejstvo, da je relacija protidejstvene odvisnosti preširoka, gre za *genus*, vzročnost pa je le ena od vrst protidejstvene odvisnosti. Kim je naštel vrsto primerov, v katerih velja, da brez *V* ne bi bilo res, da *U*, pa vendar *V* ni vzrok za *U* (Kim, 1974). Kadar med *V* in *U* nastopa logična in analitična odvisnost, tedaj velja tudi protidejstvena odvisnost. Kim navaja primere tipa: "Če ne bi napisal črke L, ne bi napisal imena glavnega mesta Slovenije," toda prvi dogodek ni vzrok za drugega, ampak le njegov del. Problematični so tudi primeri tako imenovane "Cambridge odvisnosti": "Če Sokrat ne bi umrl, tedaj Ksantipa ne bi postala vdova." Kim trdi, da gre za dva različna dogodka, ki nastopita sočasno, na različnih krajih, pa vendar prvi ni vzrok za drugega. Drugi znani primeri zadevajo dejanja – dejavnik stori nekaj s tem, da stori nekaj drugega. S tem da obrnem kljuko, odprem okno. Kimova splošna poanta je, da obstajajo različni vzorci odvisnosti med dogodki, ki izpolnijo pogoje protidejstvene analize. En dogodek lahko (asimetrično) določa drug dogodek, vendar ga ne določa vzročno.

Zagovornik teorije se bo zgornjih ugovorov lotil tako, da bo trdil, da v njih ne gre za protidejstveno odvisnost med dvema različnima dogodkoma, ali pa, da gre za primere, ko sploh ne gre za prave dogodke (prim. Swain, 1980; Yagisawa, 1979). Če izključimo obskurne primere *causa sui*, tedaj vzročna relacija nastopa med dvema različnima dogodkoma. Recimo, da je nekje navada, da se ljudje pozdravljajo tako, da se dotaknejo z nosovi. Potem je res, da bi brez dogodka "dotik teles" ne bilo dogodka "dotik nosov", saj dogodek "dotik nosov" po svoji *naravi* vsebuje dogodek "dotik teles", ni pa res, da dogodek "dotik teles" po svoji *naravi* vsebuje dogodek "dotik nosov". Toda, ali to pomeni, da je dotik teles vzrok za dotik nosov? Dogodka sicer nista identična, nista pa niti različna, eden je del drugega, in ker nista različna, ne bi rekli, da eden sploh *lahko* vzročno pojasnjuje drugega (Lewis, 1986: 263). Na ta način

se da po Lewisovem mnenju odgovoriti na večino Kimovih protiprimerov.

Protidejstvena teorija ima še druge težave, kritiki opozarjajo, da ji manjka ideja aktivnega zadostnega pogoja, vzroka kot dogodka, ki privede do učinka. Prav tako nekateri menijo, da ne uspe ustrezno pojasniti asimetrije med vzrokom in učinkom. A kljub temu gre za predlog, o katerem se v zadnjih letih veliko razpravlja, teorija pa je doživela tudi vrsto izboljšav (prim. Dennett, 2003; Ganeri, Noordhof in Ramachandran, 1996; Lewis, 1986 in 2000; McDermott, 2002; Paul, 2000; Yablo, 2002).

6.

Pojasnilo vzročnosti kot primerka *nomološke zveze* (pravilnostna teorija, pa tudi Davidson, 1980; Kim 1973; Horwich, 1987; Armstrong, 1999) in *protidejstvene odvisnosti* pa nista edina odgovora na vprašanje, kaj je metafizična osnova vzročnosti in kakšna je razlika med vzročnimi in nevzročnimi zvezami. Vzročnost analizirajo tudi kot primerek *statistične korelacije in verjetnostne zveze* (Suppes, 1970; Eells, 1991; Pearl, 2000), *manipulacije dejavnika* (Collingwood, 1940; Gasking, 1955; von Wright, 1971 in 1993; Price in Menzies, 1993), *toka energije* (Fair, 1979; Castañeda, 1984), *pojasnjevalne* relacije (Owens, Woodward), *fizikalnih procesov* (Russell, 1948; Salmon, 1984 in 1998) in *prenosa lastnosti* (Ehring, 1997).

Oglejmo si nekaj osnovnih zamisli teh teorij. Nastop načela nedoločenosti v moderni fiziki je vodil do spremembe tradicionalnega pojmovanja vzročnosti in razcveta verjetnostnih teorij. Prvi predlog je bil, da *V* povzroča *U*, kadar nastop dogodka *V* poveča verjetnost nastopa dogodka *U*. Scriven pa je opozoril na primer delne ohromelosti, ki včasih nastopi v zadnjih fazah obolenja za sifilisom. Verjetnost nastopa delne ohromelosti, kadar nekdo že ima sifilis, je zelo majhna. Kadar pa delna ohromelost nastopi, je vzrok zanjo zanesljivo sifilis. Torej ni res, da nastop dogodka *V* (sifilis) poveča verjetnost nastopa učinka *U* (delna ohromelost). Boljši predlog analize je naslednji: *V* povzroča *U*, kadar je verjetnost nastopa *U* višja, kadar nastopi *V*, kot pa brez nastopa *V*. Kvart (Kvart, 1997) opozarja, da je verjetnost bolj primerna za analizo *vzročne relevance*, ki je šibkejša relacija od vzročnosti. Vzročnost sama vsebuje tudi pojmovne (pojasnjevalne) in pragmatične komponente, vzročna relevanca pa temelji zgolj na pojmu objektivne verjetnosti in objektivnega slučaja.

Za Berkeleya je pravi vzrok lahko samo dejavnik, izvor pojma vzročnosti je zanj zveza med odločitvijo (dejanjem volje) in izvedenim dejanjem. V sodobni različici teorije *manipulacije* (intervencije) so vzroki sredstva za manipuliranje z učinki, ideja vzroka pa izvira iz človeškega delovanja in zmožnosti dejavne kontrole. Vzročne relacije so tiste, ki jih lahko izkoristimo za nadzor in upravljanje. Za von Wrighta (von Wright, 1993) je *V* vzrok glede na *U*, če in samo če s tem, da nek dejavnik s tem, da proizvede *V*, privede do *U*, in s tem, da prepreči nastop *V*, odstrani ali prepreči nastop *U*. Za Gaskinga (Gasking, 1955) je vzročnost blizu napotka za izvedbo ali preprečitev določenega učinka. Za sodobne različice (Pearl, 2000) je značilna povezava s protidejstveno teorijo – "*X* je

vzročno povezan z *Y*, samo če je resnično: če bi se vrednost *X* po intervenciji spremenila v tako in tako vrednost, tedaj bi se ustrezno spremenila vrednost *Y*". Teorija je priljubljena med družboslovci in statistiki.

Analizi vzročnosti prek dejavnika in dejavnosti očitajo antropocentričnost in to, da že predpostavlja pojem vzroka – v pojasnilu nastopa pojem "privedem do *U*, tako da storim *V*", ki je po svoji naravi vzročen. Težave so tudi v pojasnilu vzročnih relacij, pri katerih človeške manipulacije niso možne (recimo gravitacijska privlačnost med galaksijami). Nekateri (Horwich, 1987) zato menijo, da je ideja dejavnika in intervencije del vsakdanjega pojma vzročnosti, ki fiksira njegovo referenco, ne pa teorija, v kateri je manipulacija bolj primitiven nevzročen pojem. Drugi pa teorije ne razumejo kot reduktivne analize, pač pa z njo razlagajo vzročna sklepanja, medsebojne zveze med vzročnimi pojmi in eksperimentalno prakso.

Ker je vzrok po običajnem razumevanju pogoj, ki odstopa od pričakovanega, in tako relativen glede na kontekst razprave (Hart in Honore), nekateri zagovarjajo vzročnost kot *pojasnjevalno* in ne kot ontološko relacijo. Vzrok je dogodek, glede na katerega njegov učinek ni naključje, nastop vzroka pojasni nastop učinka, ne pa obratno (Owens, 1992). Ko rečemo, da je kratek stik povzročil požar, s tem dajemo odgovor na neko vprašanje "Zakaj?" – v tem primeru: zakaj je prišlo do požara in ne do nečesa drugega (Woodward, 1984)? V pojasnilu kot odgovor navedemo protidejstvenik, ki pove, kaj bi se zgodilo, če bi stvari bile drugačne: "Če ne bi bilo kratkega stika, tedaj, *ceteris paribus*, požar ne bi nastopil." V trditvi, da je kratek stik povzročil požar, sta implicitno naznačena dva možna izida v eksplanansu – nastop kratkega stika in nenastop kratkega stika – ter dva možna pogoja v explanandumu – nastop požara in nenastop požara. Pojasnilo trdi, da obstaja vzorec odvisnosti teh dveh izidov od danih pogojev, sprememba v pogojih v eksplanansu bi vodila do spremembe v eksplanandumu. Toda, kot opozarja Kim, odločiti se moramo med razlagalnim realizmom in antirealizmom (Kim, 1993). Antirealistična odvisnost razlag od konteksta ni preveč privlačna. Za realista pa relacija pojasnitve temelji na sistemu povezav, relacij determiniranja in medsebojnih odvisnosti, ki strukturirajo svet. Torej smo spet pri vzročnosti kot objektivni potezi sveta.

Vzročnost je pojem, ki mu v fiziki težko najdemo ustrezno interpretacijo. Prav zato je Russell, ki je pojem povezoval z zastarelimi filozofskimi spekulacijami, menil, da bi bilo najbolje ta pojem opustiti, saj v znanostih sploh ne nastopa. Sprva je predlagal, da vzročnost nadomestimo s pojmom indeterminističnih funkcionalnih odvisnosti. Kasneje uvaja pojem vzročnega procesa, ki mu pomeni vztrajanje nečesa (Russell, 1948). Sodobni zagovornik teorije vzročnih procesov je Salmon (Salmon, 1984 in 1998), ki obravnava vzročnost kot značilnost kontinuiranih procesov, kjer je za proces značilna konsistentnost strukture v času. Vzročni proces je tisti, ki prenaša "znamenje" – lokalno modifikacijo v svoji strukturi. Osnovni pojem je vzročna interakcija, ki proizvede spremembo, ki jo vzročni proces širi naprej. V vzročni interakciji pride do intersekcije dveh procesov in sprememba vztraja onstran točke intersekcije. Salmon upošteva tudi

pragmatični dejavnik – vsakdanja pojma vzrok in učinek se nanašata na tiste aspekte popolne vzročne strukture, ki so v dani situaciji relevantni. Vzemimo trk dveh krogel za biljard. Vsaka krogla je vzročni proces, trk je vzročna interakcija, gibanje krogel se v intersekciji procesov spremeni, obe gibanji pa se nadaljujeta (vztrajata) po trku naprej. Iz popolnega opisa vzročnih procesov pa smo zaradi pragmatičnih razlogov izpustili trenje, stik med molekulami zraka in kroglami ipd.

Kako se znajti v tej množici teorij? Kot ugotavlja Schaffer (Schaffer, 2003), lahko vsa pojasnila zvedemo na dve osnovni temi. Nomološke, statistične, protidejstvene in teorije dejavnika razumejo vzročnost probabilistično: povzročiti pomeni storiti, da bo nekaj bolj verjetno. Teorije spremembe, energije, procesa in prenosa pa obravnavajo zvezo kot nek proces: povzročiti pomeni nekaj fizično proizvesti (podobno pojasnilo zagovarja tudi Anscombe v prevedenem sestavku).

7.

V ontološka vprašanja o vzročnosti sodijo naslednja vprašanja o naravi vzročne zveze: (i) kaj so *relata* v vzročni relaciji; (ii) kakšen je modalni status vzročne zveze; (iii) kakšna je struktura relacije in kakšen je odnos med vzročnostjo in časom.

V običajnem govoru so vzroki in učinki lahko stvari (žoga je razbila okno), lastnosti (sovraštvo je vzrok za vojno), stanja stvari (oslabljen imunski sistem je vzrok za bolezen) in dogodki (kratek stik je povzročil požar). V sodobnih razpravah je vzročnost primarno odnos med dogodki, čeprav v naravnem jeziku zelo pogosto nastopajo tudi drugačne bitnosti, predvsem dejstva (dejstvo, da imajo zebre neprijeten značaj, je vzrok za dejstvo, da jih ni mogoče udomačiti). Nekateri (Bennett, 1988; Mellor, 1995) zato sprejemajo vzročnost kot relacijo med dejstvi, drugi (Davidson) pa poudarjajo, da so dejstva relevantna samo za vzročno pojasnilo, ne pa za vzročno zvezo. Med drugimi, redkejšimi kandidati so še poteze oziroma značilnosti (Dretske, 1977), tropi (Campbell, 1990), stanja stvari (Armstrong, 1997), situacije (Menzies, 1989) in aspekti (Paul, 2000). V teoriji manipulacije je vzrok lahko tudi substanca (dejavnik).

Dogodki so običajno razumljeni kot imanentni – konkretne bitnosti, ki nastopajo na določeni prostorsko-časovni lokaciji (razglasitev osamosvojitve Slovenije 26. 6. 1991 na Trgu Republike v Ljubljani). Dejstva pa so transcendentna – dejstvo, da je Slovenija razglasila samostojnost, je resnična propozicija, ki je nekaj abstraktnega, kar ni v prostoru in času. V dogodku določene lastnosti objektov vstopajo v vzročno zvezo – zaradi masivnosti veje in krhkosti okna je udarec veje razbil okno. Veliko dogodkov sodi med spremembe (predmet izgubi ali pridobi neko lastnost), zato *tradicionalni univerzalni zakon vzročnosti* pravi, da za vsako spremembo obstaja nek vzrok. V kvantitativni znanosti so dogodki spremembe v uprimerjanjih kvantitativne lastnosti v danem sistemu v določenem trenutku (na primer stopnja namagnetenosti dane substance). Dogodki so običajno relativno "grobozrnati", dejstva pa so bolj "fina". Dogodek Ani-

nega korakanja po ulici je tako enak dogodku Aninega urnega korakanja po ulici, toda dejstvo, da Ana koraka po ulici, se razlikuje od dejstva, da Ana urno koraka po ulici. Zagovorniki dogodkov pravijo, da morajo biti členi v vzročni relaciji konkretni, saj drugače vzroki ne bi mogli delovati na stvari v svetu in jih "potiskati" v razne smeri. Čeprav nekateri filozofi dopuščajo, da je dogodek lahko tudi neko stanje, pa je težava v tem pojasnilu ta, da dogodki ne morejo biti negativni ali disjunktivni, čeprav tudi v takih primerih govorimo o vzročnih odnosih (opustitev kajenja povzroči zmanjšanje nevarnosti za obolenja). Zagovorniki dejstev opozarjajo, da so tudi odsotnosti in opustitve lahko vzroki, to pa so lahko samo dejstva.

Hume je znan po svoji kritiki vzročne nujnosti in njegovi nasledniki, zagovorniki teorije pravilnosti, njegovo kritiko sprejemajo. Nujnih zvez med dvema različnima entitetama zanje ne more biti. Nujnost je kvečjemu pogojna – glede na zakone narave en dogodek vodi do drugega. Nujna zveza med tem, da les grejem, in tem, da ta zagori, ne počiva v naravi lesa, ampak v tem, da ustrezen pogojnik ("če les grejem, ta zagori") logično sledi iz zakonov kemije, ki so samo univerzalne posplošitve, in iz ustreznih okoliščin. Zagovorniki vzročne nujnosti pa praviloma trdijo, da nujnost zveze izhaja iz narave stvari in njihovih moči oziroma sprejemajo posebno, nomološko nujnost.

Vsako pojasnilo vzročnosti mora tudi ustrezno pojasniti strukturo te relacije. Relacija je irefleksivna (obstoj *causa sui* je skrajno dvomljiv in vezan na teološke spekualcije), asimetrična (če je dogodek *V* v odnosu vzročnosti z dogodkom *U*, potem dogodek *U* ni v tem odnosu z dogodkom *V*) in tranzitivna. Prav tako ima vzročnost neko značilno smer – dogodek vzrok ima vzročno prioriteto, vzročnost "teče" od vzroka do učinka, vzroki učinkujejo in vodijo do učinkov, ne pa obratno (Tooley, 179). Gre za značilno smer determiniranosti učinka z vzrokom, ki jo dolgo časa prevladujoča nomološka (pravilnostna) teorija vzročnosti težko razloži. Kadar je *V* del pogoja, ki glede na zakone narave določa *U*, tedaj zaradi deduktivne simetrije nomoloških relacij velja tudi obratno: *U* po zakonih določa *V*. Kajti če je *V* nujni in zadostni pogoj za *U*, je tudi *U* nujni in zadostni pogoj za *V*. Nomološka relacija je časovno simetrična: kadar je *V* del pogoja, ki glede na zakone narave določa *U*, tedaj to velja ne glede na to, ali dogodek *V* nastopi v času pred *U* ali po *U*. Zato filozofi problem vzročne asimetrije rešujejo s povezavo vprašanj vzročne in temporalne asimetrije, z različnimi kombinacijami analitičnega primata vzročnega in časovnega reda, z ali brez upoštevanja neke empirične poteze realnosti, ki ustvari ustrezno asimetrijo.

Prva možnost pojasnila je, da ima nek dogodek vzročno prioriteto samo, če ima časovno prioriteto (nastopi pred učinkom), in prav to pojasni vzročno asimetrijo in smer vzročnosti. Relacija med vzrokom in učinkom je asimetrična, ker je relacija "biti časovno predhoden" asimetrična, smer vzročnosti pa je smer časa. To je klasična Humova in Kantova rešitev, ki pa sproža vrsto vprašanj o zvezi med časom in vzročnostjo. Ker je časovna predhodnost vzroka *a priori* vgrajena v definicijo vzročnosti, tak-

šno pojasnilo ne more pojasniti simultane vzročnosti (vzroki nastopijo istočasno z učinki) in vsaj logične, če že ne fizikalne možnosti vzročnosti za nazaj ali retrovzročnosti, v kateri učinek nastopi časovno pred svojim vzrokom. Ali je res edina možnost ta, da s temporalnimi pojmi definiramo vzročne? Mnogi teoretiki zagovarjajo obratno možnost – da smer časa razložimo prav kot smer vzročnosti.

Ali lahko pojasnimo strukturo vzročne relacije, ne da bi jo utemeljili na časovnem zaporedju dogodkov? V starejših teorijah nastopa pojem moči – vzrok poseduje moč, zaradi katere pride do sprememb v drugi stvari. V sodobnih razpravah uvajajo smer ireverzibilnih fizikalnih procesov – smer razvejitve in vilic ([*forking*] – Reichenbach, 1956; Horwich, 1987; Dowe, 2000), smer naraščanja entropije in razpršitve reda in smer naddoločenosti (Lewis, 1979) kot smer vzročnosti. Popper, denimo, ugotavlja, da ko vržemo kamen v jezero (dogodek vzrok), se valovi širijo (učinek) navzven od mesta pljuska, nikdar obratno. Po predlogu entropistov ima dogodek *V* vzročno prioriteto pred *U*, če in samo če sta *V* in *U* del procesa, v katerem entropija narašča v smeri od *V* do *U*. Drugi predlagajo bolj antropomorfna merila – nastop vzrok *pojasni* nastop učinka, ne pa obratno. Po teoriji manipulacije pa ima dogodek *V* vzročni primat pred dogodkom *U*, če lahko manipuliramo z dogodkom *V* in na ta način privedemo ali preprečimo nastop dogodka *U*. Po teh pojasnilih je ujemanje časovnega in vzročnega reda samo kontingentna značilnost dejanskega sveta ali naše pojmovne sheme. Najbolj skrajno (in zato najmanj verjetno) pa je stališče, da asimetrija in smer vzročnosti enostavno odražata naše potrebe in interese, tako kot ločevanje med plevelom in drugimi rastlinami (Bennett, 1988: 44).

CAUSALITY

With regard to our total conceptual apparatus, causation is at the very center. In this survey article I present basic problems and alternatives in the contemporary (analytical) philosophical literature on causation. First, the problem of analysis is addressed: is causation reducible to less problematic notions? There are three levels of causation – general (causal laws), singular and causal powers – what is the relation between them? How to distinguish real causes from background conditions? The most influential were theories which treat causes as conditions of a certain type (regularitiy theory, Mackie and INUS conditions, counterfactual theory of causation). But other theories are mentioned, too, including analyses of causation in terms of nomological subsumption, statistical correlation, counterfactual dependence, agential manipulability, energy flow, physical processes, primitivism and eliminativism. Ontological questions of causality include: (i) the problem of *relata* in causal relation; (ii) modal status of causal connection; (iii) the structure of relation and the problem of causality and time.

Keywords: Causality, Theories of Causation, Causes as Conditions, Ontology and Metaphysics of Causation.

Literatura

Anscombe, G. E. M. (1993). "Causality and Determination". V Sosa, E.,

Tooley, M. (ur), *Causation*, Oxford: Oxford University Press, str. 88-104. Prvič objavljeno leta 1971.

Anscombe, G. E. M. (2003). "Vzročnost in determinacija". *Analiza*, št. 4, let. 7, str. xxx-xxx.

Armstrong, D. M. (1997). *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, D. M. (1999). "The Open Door". V Sankey, H. (ur.), *Causation and Laws of Nature*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, str. 175-85.

Bennett, J. (1988). *Events and their Names*. Indianapolis: Hackett Publishers.

Campbell, K. (1990). *Abstract Particulars*. Oxford: Basil Blackwell.

Carroll, J. (1994). *Laws of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press.

Cartwright, N. (1998). "Causation". V *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Castañeda, H.-N. (1984). "Causes, Causity, and Energy". V French, Uehling, Wettstein (ur.), *Midwest Studies in Philosophy* IX, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 17-27.

Collingwood, R. G. (1940). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Davidson, D. (1980). "Causal Relations". V Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, str. 149-62.

Dennett, D.C. (2003). *Freedom Evolves.* The Penguin Press.

Dowe, P. (2000). *Physical Causation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dretske, F. (1977). "Referring to Events". V French, Uehling, Wettstein (ur.), *Midwest Studies in Philosophy* II*,* Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 90-99.

Dretske, F. in Snyder (1972). "Causal Irregularity". *Philosophy of Science*, 39, str. 69-71.

Ducasse, C. J. (1926). "On the Nature and Observability of the Causal Relation". *Journal of Philosophy*, 23, str. 57-68.

Eells, E. (1991). *Probabilistic Causality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ehring, D. (1997). *Causation and Persistence*. Oxford: Oxford University Press.

Fair, D. (1979). "Causation and the Flow of Energy". *Erkenntnis,* 14, str. 219-250.

Ganeri, J., Noordhof, P., Ramachandran, M. (1996). "Counterfactuals and Preemptive Causation". *Analysis*, 56, str. 219-225.

Gasking, D. (1955). "Causation and Recipes". *Mind*, 64, str. 479-486.

Harré, R. in Madden, T.E. (1975). *Causal Powers*. Oxford: Blackwell.

Hart, H. L. A. in Honore, T. (1985). *Causation in the Law*. Oxford: Clarendon Press.

Horwich, P. (1987). *Asymmetries in Time*. Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press.

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

Kim, J. (1973). "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event". *Journal of Philosophy*, 70, str. 217-236.

Kim, J. (1974). "Noncausal Connections". *Noûs,* 8, str. 41-52.

Kim, J. (1993). "Explanatory Realism, Causal Realism and Explanatory Exclusion". V

Kvart, I. (1997). "Cause and Some Positive Causal Impact". V Tomberlin, J. E. (ur.), *Philosophical Perspectives 11: Mind, Causation, and World*, Oxford: Basil Blackwell, str. 401-432.

Lewis, D. (1973). "Causation". V *The Journal of Philosophy*, 70, str. 556-567. (Slovenski prevod: Lewis, D. (1993). "Vzročnost". *Anthropos*, št. 3-4, str. 284-293.)

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

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

Lewis, D. (1979). "Counterfactual Dependence and Time's Arrow". *Noûs*, 13, str. 455-476.

Mackie, J. L. (1980). *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press.

McDermott, M. (2002). "Causation, Influence, and Sufficiency". *Journal of Philosophy,* 99, str. 84-101.

Mellor, D. H. (1995). *The Facts of Causation*. London: Routledge.

Menzies, P. (1989). "A Unified Account of Causal *Relata*". *Australasian Journal of Philosophy*, 67, str. 59-83.

Menzies, P. (1996). "Probabilistic Causation and the Pre-emption Problem". *Mind*, 105, str. 85-117.

Menzies, P. in Price, H. (1993). "Causation as a Secondary Quality". *British Journal for the Philosophy of Science*, 44, str. 187-203.

Mill, J. S. (1846). *A System of Logic*. New York: Harper & Brothers.

Owens, D. (1992). *Causues and Coincidences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paul, L. A. (2000). "Aspect Causation". *Journal of Philosophy*, 97, str. 223-234.

Pearl, J. (2000). *Causality*. New York: Cambridge University Press.

Quine, W. V. O. (1966). *The Ways of Paradox*. New York: Random House.

Reichenbach, H. (1956). *The Direction of Time*. Berkeley: University of California Press.

Ruben, D. (ur), *Explanation*, Oxford: Oxford University Press.

Russell, B. (1913). "On the Notion of Cause". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 13, str. 1-26.

Russell, B. (1948). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Simon and Schuster.

Salmon, W. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Salmon, W. (1998). *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

Schaffer, J. (2003). "The Metaphysics of Causation". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Scriven, M. (1993). "Defects of the Necessary Condition Analysis of Causation". V Sosa, E., Tooley, M. (ur.), *Causation*, Oxford: Oxford University Press, str. 56-59.

Sosa E. in Tooley M. (ur) (1993). *Causation*. Oxford: Oxford University Press.

Suppes, P. (1970). *A Probabilistic Theory of Causality*. Amsterdam: North Holland Publishing.

Swain, M. (1980). "Causation and Distinct Events". V Van Inwagen, P. (ur.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Dordrecht: D. Reidel Publishing, str. 155-169.

Tooley, M. (1987). *Causation: A Realist Approach.* Oxford: Clarendon Press.

van Inwagen, P. (ur.) (1980). *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht: D. Reidel Publishing.

von Wright, G. H. (1993). "On the Logic and Epistemology of Causal Relations". V Sosa, E., Tooley, M. (ur.), *Causation*, Oxford: Oxford

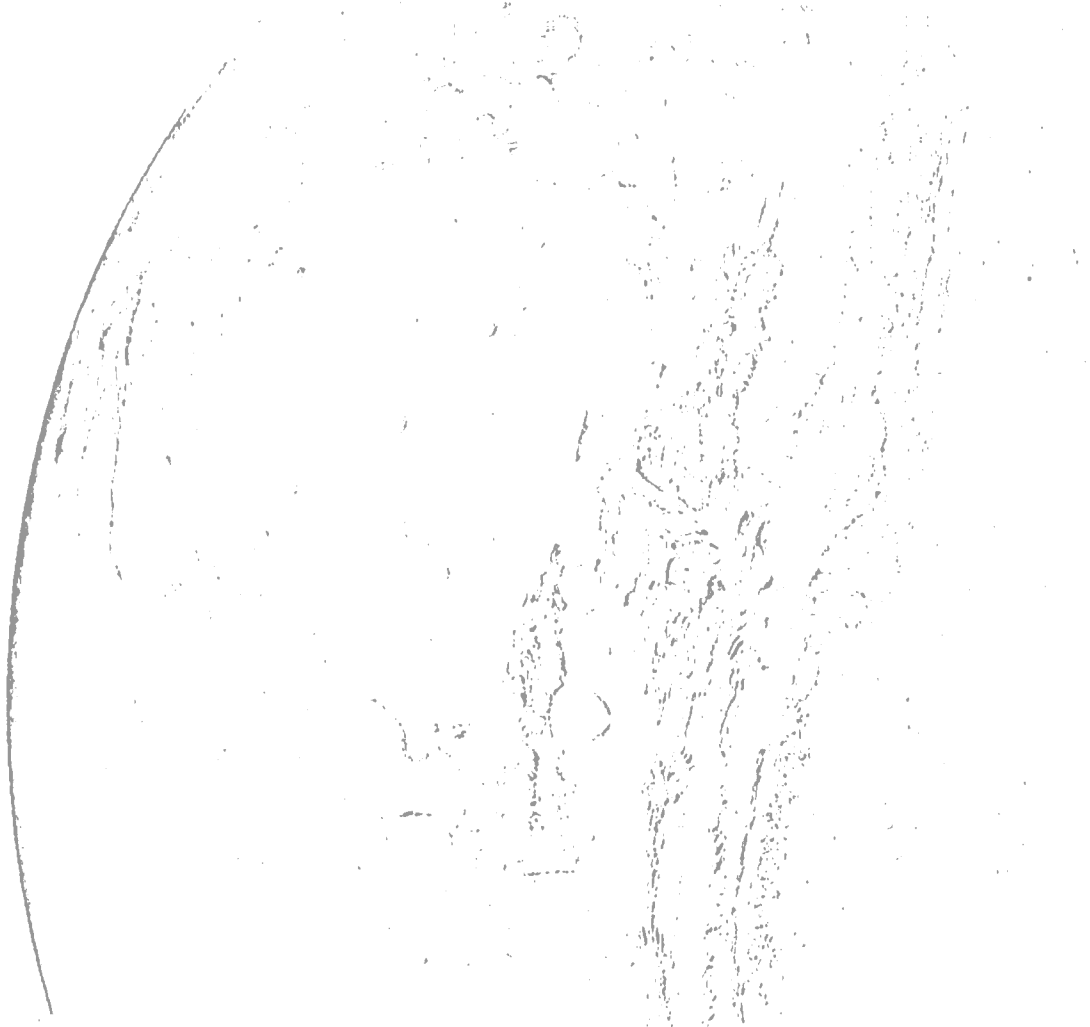
University Press.

Woodward, J. (1984). "A Theory of Singular Causal Explanation". *Erkenntnis*, 21, str. 231-262.

Wright, G. H. von (1971). *Explanation and Understanding*. Ithica, New York: Cornell University Press.

Yablo, S. (2002). "De Facto Dependence". *Journal of Philosophy*, 99, str. 130-148.

Yagisawa, T. (1979). "Counterfactual Analysis of Causation and Kim's Examples". *Analysis*, 39, str. 85-95.



Sentimentalnost v umetnosti

Robert C. Solomon
prevedel Božidar Kante

V ZAGOVOR SENTIMENTALNOSTI*

> Sentimentalnež je preprosto nekdo, ki si želi uživati razkošje čustev, ne da bi zanje plačal.
>
> – Oscar Wilde, *De Profundis*
>
> Kič vselej izvabi solzi ganotja, ki se pritrkljata neposredno druga za drugo. Prva solza pravi: otroci, ki tekajo po trati, kako čudovito!
>
> Druga solza pravi: kako čudovito je z vsem človeštvom deliti ganotje nad otroki, ki tekajo po trati!
>
> Šele druga solza iz kiča napravi kič.
>
> – Milan Kundera, *Neznosna lahkost bivanja*

Kaj je narobe s sentimentalnostjo? Vprašanje že kaže velik del stoletje starega predsodka, ki je opustošil tako etiko kot književnost. V skladu s tem predsodkom sploh ne gre omeniti, da je s sentimentalnostjo *nekaj* narobe, čeravno je težko "s prstom na to pokazati". Če vas imenujejo "sentimentalnega", to pomeni, da se vam posmehujejo ali da vas preprosto odslavljajo. Sentimentalnost je slabost, osebnostna hiba. Kaže na licemerje, vsekakor pa na pretirano, potvorjeno občutljivost. Ali pa je morda dejstvo, da sentimentalni ljudje spravljajo v zadrego druge ljudi. (Kako mučno je govoriti ali sedeti poleg nekoga, ki se joče ali toči solze, medtem ko imamo mi popolnoma suhe oči in smo otožni.) Nemara pa je dobro potrjeno dejstvo, da imajo sentimentalneži tako slab okus. Sentimentalna literatura je predvsem literatura, ki je brez okusa, poceni, plitva in manipulativna – z drugimi besedami, besedni *kič*. Taka sladkobna literatura izvablja solze iz sicer razumnih bralcev, sentimentalneži pa so tisti, ki dejansko uživajo v tej ponižujoči izkušnji. Morda je zato Oscar Wilde mislil, da so sentimentalneži dejansko ciniki. ("Sentimentalnost je zgolj praznik cinizma.")[1] Morda pa je tisto, kar nas muči, ono, kar je enkrat mučilo Michaela Tannerja: da se sentimentalni ljudje predajajo svojim občutkom, namesto da bi storili, kar je treba storiti.[2] Pogosto pravijo, da je težava v tem, da nam tako sentimentalnost kot sentimentalna literatura ponujata, zmoten pogled na svet, da pačita naše mišljenje in da nadomeščata tisto, za kar vsi vemo, da je grozovita realnost, s "sladkim" portretom sveta. Poleg tega pa lahko, kot več kot zgolj opozarja Mark Jefferson, "naivne simpatije" sentimentalnosti dejansko podpirajo fašizem in rasizem.[3]

---

* Prevedeno iz Mette Hjort & Sue Laver (ur.), *Emotion and the Arts*, New York & Oxford: Oxford University Press, str. 225-245.

[1] Navedeno po M. Tanner, "Sentimentality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 77, 1976.

[2] M. Tanner, nav. delo, str. 127.

[3] Mark Jefferson, "What is Wrong With Sentimentality?", *Mind* 92, 1983, str. 519 in 527.

Mary Midgley podobno kaže, da sentimentalnost vodi k brutalnosti.[4] Vendar pa se tudi tam, kjer je sentimentalnost zgolj neškodljivi obvoz – kakršen je roman Daphne du Maurier o žalostnem popoldnevu zdi, da vsekakor ni nikakršnega soglasja, da sentimentalnost ni nobena vrlina, četudi ni – kot sta surovost in licemerje – intrinzično izprijena. S sentimentalnostjo je nekaj narobe; edino vprašanje je, kaj je narobe?

V tem eseju želim dokazati, da s sentimentalnostjo ni *nič* narobe. Sentimentalnost – tako kot vsaka kvazietična kategorija – kajpada dopušča neupravičena pretiravanja, licemerne zlorabe in je nagnjena k raznim patološkim popačenjem. Vendar pa je predsodek do sentimentalnosti, tako hočem dokazati, neutemeljen. Je zgolj podaljšek tistega vse preveč znanega prezira do čustev v zahodnjaški literaturi in filozofiji. Naše omalovaževanje sentimentalnosti je racionalistovo nelagodje ob kazanju kateregakoli čustva, upravičenega in neupravičenega, ustreznega in neustreznega. Je tako, kot da bi bila sama beseda "sentimentalnost" obremenjena s sopomenom "preveč" – preveč čustev in premalo zdravega razuma in racionalnosti, kot da bi bile te lastnosti v nasprotju, ne pa da se vzajemno podpirajo. Je tako, kot da sentimentalnost in njeni sentimenti ne bi bili nikoli upravičeni in da so vselej neustrezni. Besedo so začeli uporabljati kot ime za pomanjkljivost ali slabost – če že ne, kot so zapisali nekateri kritiki: za bolezen. Jaz pa menim, da sentimentalnost ni nič manj in nič več kot "priklic nežnih občutij", in čeravno lahko s takimi občutji (vključno z našimi lastnimi) manipuliramo in jih zlorabljamo, in čeravno so lahko tu in tam napačno usmerjena ali pretirana, ni z njimi kot takimi nič narobe, nič pa ni narobe (v tem pogledu) niti z literaturo, ki nas izziva, ki nas "vodi" do abstraktnih čustev ali joka. Posledica sentimentalnost ni nikakršna pomanjkljivost naših racionalnih sposobnosti niti ne kakršnakoli neprimernost, nevoljnost ali pomanjkanje pripravljenosti za delovanje. Za sentimentalnost ni nujno, da vključuje kakršnokoli popačenost sveta in ni nujno, da nas ovira, temveč nas – nasprotno – pogosto pripravlja in motivira za delovanje v "realnem svetu". Ni treba, da je beg od realnosti ali odgovornosti, ravno nasprotno, lahko ponudi začetni pogoj za etično angažiranost, ni pa ovira za kaj takega.

I. Žalostni padec moralnih sentimentov

Zgodovinski usodi sentimentalnosti želim slediti vzporedno z usodo "sentimentov" in njihovega očitno spodletelega sklicevanja na njihovo etično legitimnost v tistem, kar se je nekoč imenovalo "teorija moralnih sentimentov". Moja teza je, da so sentimenti v anglo-ameriški moralni in socialni filozofiji preživljali slabe čase skoraj več kot stoletje, ravno za toliko časa pa je bila v nemilosti tudi sentimentalnost. Vsaj v enem delu 18. stoletja so za moralnost menili, da je predvsem zadeva primernih sentimentov (bodisi "naravnih" bodisi "umetno" vzgojenih), v skladu s tem pa je bila tudi sentimentalnost nekakšna vrlina. Dandanašnji pa sta teoretika "moralnih sentimentov" – David Hume in

[4] Mary Midgley, "Brutality and Sentimentality", *Philosophy*, 54, str. 385-390.

Adam Smith – predmet preučevanja zgolj zaradi njunih drugih vrlin, na primer Humovega omamnega skepticizma in Smithovega vedrega (čeravno dolgoveznega) zagovora svobodnega trga. Po njunem lastnem prepričanju pa so bile njune teorije o človekovi naravi in o "naravnih" sentimentih, ki so del te narave, bistvena gledišča njunih filozofij. Navzlic nekaterim prefinjenim prizadevanjem na kontinentu, da bi obdržali tradicijo moralnih sentimentov pri življenju (na primer v delu nemškega fenomenologa Maxa Schelerja), je ta tradicija v moralni filozofiji domala mrtva. Immanuel Kant je enkrat za vselej odpravil "razcejeno sočutje" kot vsebino etike že pred letom 1800 v enem samem sarkastičnem komentarju v *Grundlegung* ...: "Dobro delo, narejeno iz dolžnosti, ... je praktično, ne pa patološko ... in prebiva v volji, ne pa v nagnjenju občutka, v načelih dejanja, ne pa v razcejenem sočutju."[5] Z drugimi "nagnjenji" ni bilo v njegovi filozofiji nič boljše, razen mogoče s "spoštovanjem", "dostojanstvom" in "vero", ki pa jih zaradi njihove pomembnosti sploh ni obravnaval kot zgolj "sentimente".

Večina etike po Kantu se je popolnoma stopila v nestalnost razuma in v prioritete raznih praktičnih načel, ki so bila dokaj nezaupljiva do sentimentov. Ko se nekatere feministične psihologinje in filozofinje še pred nekaj desetletji dokazovale, da imajo občutki v etiki prostor poleg razuma, so njihov predlog obravnavali kot revolucionarnega, tako daleč od spomina se je oddaljila teorija moralnih sentimentov. Razum pa se je skliceval ne le na predsodke filozofov, temveč tudi na trdoglave dogmatiste na vsakem koraku življenja. Racionalna načela so univerzalna. Občutki so prepogosto posebni in osebni. Racionalna načela so "objektivna" in zahtevajo argumentacijo in dokaz. Sami občutki pa so popolnoma "subjektivni" (izraz, ki je v več smislih dvoumen) in (domnevno) neranljivi za logiko. Racionalna načela so (v nasprotju z ljubeznijo) za vselej resnična, medtem ko so občutki muhasti ter pridejo in odidejo. Racionalnost je že po svoji naravi nečustvena in "nezainteresirana". Sentimenti kot čustva pa niso le "zainteresirani", temveč so vpleteni, "ujeti" v okoliščine in niso zmožni presojati brez predsodkov. Humovski humanistični poudarek na sentimentih so v skladu s tem nadomestili z negibnimi sholastičnimi razpravami o deontični semantiki, pravilno delovanje pa je postalo bolj zadeva delovanja na pravilnih načelih (čeravno ne nujno kantovskih ali "deontoloških" načelih) kot pa zadeva čutenja pravih občutkov. Po tej razlagi etike je bilo najslabše doživljati zgolj občutke, ne pa na neki bolj ali manj samorazumevajoči način načel, na podlagi katerih smo zavezani k dejanju. Zgolj sentimenti – celo najbolj nežni sentimenti – so postali etična podvrženost.

Zato ne bi smelo biti presenetljivo, da je sentimentalnost doživela še slabše čase. Ni kazala le nezdravega poudarjanja sentimenta, temveč tudi patološko preobremenitev s sentimenti, in to ravno v tistih situacijah, ki bi jih razum moral obvladovati. V skladu s tem sentimentalnost ni le izključena iz večine razprav v etiki, temveč je – če se o njej sploh razpravlja – obsojena kot resna

[5] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral,* New York: Harper and Row, 1964, str. 13.

pomanjkljivost ali pomanjkljivost, ki si ji je treba smejati. Imenovati nekoga v etiki "sentimentalnež" pomeni odkloniti, da bi tako njega kot njegova stališča resno obravnavali. Nemara sledi še prezirljiv krohot in tiha obtožba lahkomiselnosti. Tako v literaturi kot v etiki pa gledajo na sentimentalnost kot na resno pomanjkljivost. Sentimentalnost je kič. Sentimentalnost nadomešča skrben izračun oblike ali uvideven razvoj lika s ceneno manipulacijo občutkov. Vendar pa sta sentimentalnost kot kič in sentimentalnost kot etična pomanjkljivost dve zelo različni obtožbi, del težave v splošni obtožbi sentimentalnosti pa je, da preveč zlahka prepozna obe in ju obravnava skupaj. Tu se bom vzdržal mnenja glede kiča, vendar pa želim zagovarjati sentimentalnost, z njo pa tudi vlogo čustev v etiki in literaturi nasproti slabemu slovesu, ki si ga pridobila pred nedavnim.

Velja pripomniti, da žaljiv epitet "sentimentalnež" ni že dolgo zlorabljen izraz: še pred dvesto leti, ko se je Schiller skliceval na samega sebe in svoje pesništvo kot na "sentimentalno" (v nasprotju z Goethejevim "naivnim" slogom), je imel v mislih eleganco čustev, ne pa saharinsko sladkobnost in manipulacijo sladkih strasti. Toda leta 1823 je Southey odpravil Rousseauja kot pisca, ki "se naslavlja na sentimentalne razrede, osebe s strastno in morbidno občutljivostjo, ki so prepričane, da so sestavljene iz bolj finih prvin kot velika večina".[6] Ta obtožba elitizma se je kmalu preobrnila: sentimentalnež je kmalu imel razločevalne *nižje* občutke. Če je bilo Rousseaujevo poslušalstvo na začetku stoletja sporno, ker je bilo prepričano, da ima "finejše" občutke, je bil predmet roganja Oscarja Wilda (mladi lord Alfred Douglas) napaden kot "sentimentalnež" zaradi svojih sleparskih in prezirljivih strasti.. Na koncu stoletja je bil izraz "sentimentalnež" jasen izraz zasmehovanja.

Predlagal sem, da se je status "sentimentalnosti" poslabšal približno v istem času, ko so sentimenti izgubili svoj status v moralni filozofiji in da je bila ključna figura v tej filozofski preobrazbi Immanuel Kant. Morda bi morali tudi povedati, da je Kant v svojem "predkritičnem" obdobju (okrog 1770) pisal o sentimentu sočutja, ki je bilo v resnici lepo – *četudi naposled ni imelo nobenega etičnega pomena*. Petnajst let pozneje pa se je Kantova estetska ocena spremenila v prezirljivo zaničevanje, "razcejeno sočutje" pa je porogljivo zavrnil kot nepomembno celo za ljubezen. Na Kantov nezaslišan napad na sentiment in sentimentalnost je kajpada treba vsaj delno gledati kot ne le na odziv (nemara odziv iz drobovja) na filozofske teoretike moralnega sentimenta (ki jih je navsezadnje občudoval), temveč tudi kot odziv na poplavo popularnih ženskih pisateljic v Evropi in Ameriki, ki so tedaj vrgle na trg na tisoče zelo branih del in romanc, napisanih zgolj za zaslužek, in ki so vrlino in dobroto dejansko enačile s čezmernim sentimentom. Ni nikakršna skrivnost, da je imela obtožba sentimentalnosti dolgo seksistične posledice kot slabost, ki je splošnejša (celo "naravna") in bolj odpustljiva ženskam kot moškim. Lahko bi celo razumno zagovarjali tezo, da moralistovega napada na sentimentalnost ni mogoče ločiti od

[6] Navedeno po M. Jefferson, nav. delo, str. 519.

splošnejše viktorijanske kampanje v psevdoznanosti in politiki proti vedno močnejšim zahtevam po spolni enakosti. V domnevno nepolitičnem, brezspolnem svetu filozofije pa je bil sentimentalizem prisiljen v spopad z logiko in je postal napaka sklicevanja na čustva namesto napaka argumentacije (ki je sedaj standardna v domala vsakem priročniku iz etike ali logike). Če vas v etiki obtožijo "sentimentalnosti", to pomeni, da nezdravo in najbolj nefilozofsko dajete prednost iskrenim občutkom pred trdosrčnim razumom. Sentimentalizem je v splošnejšem smislu postal zadeva moralnega slabega okusa, slabost za ceneno čustvo namesto trdih dejstev in dvoumij človekovega družbenega življenja, literatura, ki je izzvala in podpirala taka čustva, pa je sama postala predmet moralne – in le literarne – obsodbe. Ni presenetljivo, da so bili prva tarča take obsodbe taisti romani žensk in čustva, ki so jih izzvali, ki jih je literarna srenja zavrnila in jih še zavrača kot "plažo".[7] Toda čeravno so jih njihovi obrekovalci označili za "sentimentalno plažo".[7] Toda čeravno so nekateri od teh romanov dosegli nezaslišan uspeh ne le glede priljubljenosti, temveč tudi glede moralnega in političnega vpliva. *Koča strica Toma*, delo, ki ga je Harriet Beecher Stowe zelo poniževala, ni bilo le prvi ameriški roman, ki se je prodal v milijonski nakladi, temveč morda tudi politično najvplivnejša knjiga v pokolonialni ameriški zgodovini. Sentimentalizem so njegovi kritiki (vključno s feminističnimi kritiki) morda zavrnili kot zgolj predajanje samemu sebi, vendar pa je imel dejansko dovolj močan moralni vpliv, da je jamčil svoj status kot tarča (če že ne ekspliciten predmet) Kantovega slovitega napada.

II. Sentimentalnost v umetnosti: kič

Sam pojem "okusa" v umetnosti zahteva obstoj "slabega okusa" in posledično obstoj slabe umetnosti. Slaba umetnost pa si privzema razne oblike in je podvržena različnim vrstam ugovorov. Če začnemo naštevati: obstaja čisto strokovna nekompetenca (čeravno je umetniška nesposobnost kot taka veliko manj usodna, kakor si mislijo), nepoznavanje medija, tradicije in njene zgodovine, trenutne mode in okusa časa. Za tiste, ki so zunaj živahnih umetniških središč, utegne biti tisto, kar se zdi slaba umetnost, zgolj slabo časovno tempiranje. Obstaja nedomišljijsko posnemanje in premočrtno ponarejanje. Obstaja nekaj takega kot "ne imeti očesa", nezmožnost razumeti barvo ali kompozicijo. Obstaja pa tudi "etična" razsežnost slabe umetnosti, kakor v opisu prepovedanega, bogokletnega, obstajajo vulgarni izrazi neizrekljivega, izzivanje neprimernega in okrutnosti. (Na primer, barski stolček, katerega noge so prave, nagačene bizonje noge.) Nekoč je bila slaba umetnost predvsem taka uporaba nesprejemljivih tem, ki so priklicale napačna čustva in izzvale napačne odzive (na primer fizični stud in gnus), vendar se tudi za to zdi, da je pred kratkim izpadlo iz te slike. Dandanes je za ambicioznega mladega umetnika pametneje, da žali ali povzroči gnus v gledalcu, kot da priklicuje take blage sentimente, kakršna sta simpatija in radost.

[7] Jane Tompkins, *Sensational Design*, New York: Oxford University Press, 1985, str. 125: "Velikanski [moški] intelekti se ročno bojujejo proti poplavi sentimentalne plaže."

To pa je ravno tisto, kar je s filozofskega stališča posebej zanimivo glede tiste posebne vrste "slabe umetnosti", ki se imenuje kič, in še posebej glede tiste vrste kiča, ki se včasih imenuje "sladek kič". Sladek kič je umetnost (ali če se zavarujemo pred izgubo na stavi, mišljena umetnost), ki se neprefinjeno in neapologetsko obrača na mehkejše, sladkobnejše sentimente. Običajni primeri so obcestni kipci iz keramike s široko odprtimi očmi in slike otrok s podobno odprtimi očmi v slogu Keana. Sladka religiozna umetnost (vse dokler je resna, ne pa sarkastična) bi bila sladek kič, tako pa bi se nemara zgodilo tudi z večino poezije, napisane v slogu Muzaka in Roda McLuena. Primere sladkega kiča pogosto omenjajo kot vzorčne primere slabe umetnosti, ravno narava njene "slabosti" pa je tista, ki povzroči, da je kič filozofsko zanimiv. Sladek kič ni vselej slabo narejen. Utegne biti zelo profesionalen, zelo moden, in se lahko zelo globoko zaveda umetniških in kulturnih tradicij, v katerih pridobi svojo privlačnost. Tisto, kar stori, da je sladek kič kič, se zdi, da je dejstvo, da ga kvari njegova lastna popolnost, njegova strokovna virtuoznost in njegova natančna izdelava, njegovo izrecno poznavanje tradicije, njegova pravočasnost in dejstvo, da podžiga najboljša čustva – "razcejene" sentimente prijaznosti in simpatije in mirne strasti radosti. Vendar pa se zdi, da so – kar zadeva umetnost – najboljša čustva najslabša čustva, reklo "bolje šokantno ali grenko kot sladko" pa je postalo nekakšno praktično pravilo za umetnike in merilo dobrega okusa za poznavalce. Zakaj pa je tako? Kaj je narobe s sladkim kičem? Zdi se, da so njegove pomanjkljivosti ravno tiste, ki bi jih sicer šteli za vrline: tehnične spretnosti in dobro usmerjeno nagovarjanje najboljših gledalčevih čustev.

Tisto, kar je narobe s sladkim kičem, je kajpada njegova sentimentalnost, njegovo lahkotno priklicevanje nekaterih "sladkih" čustev. (Ko tu preprosto govorim o "kiču", je treba razumeti, da je zgolj ta "sladka" vrsta tista, ki jo imam v mislih, čeravno lahko nekateri moji argumenti ravno tako dobro držijo tudi v primeru, ko gre za "grenak" in "trpek" kič.)[8] Sentimentalna umetnost je v 18. in 19. stoletju delila isto usodo kot sentimenti. Tako kot je nastop "ženskega romana" v popularni literaturi navdahnil poplavo zelo branih romanc, ki so enačile vrlino in dobroto s pretiranimi sentimenti, je v francoski umetnosti revolucionarnim moralnim sentimentom, ki so jih priklicali David in eksotične fantazije, navdahnjene z Delacroixom, sledilo sentimentalno mojstrstvo takih akademskih umetnikov, kot so bili Greuze, Messonier in Bouguereau.[9] Ob koncu 19. stoletja so umetniki v Parizu, ki so jih še stoletje prej slavili kot "genije" uradne umetnosti, postali tarča mržnje in posmeha, varuhi kiča, ki so ustvarili paradigmo "slabe umetnosti", ki jo držimo v naših muzejih zgolj zaradi zgodovinarjev in kot nasprotje velike umetnosti "zavrnjenih" v sosednji sobi. Kič nam tako dobro služi v muzejih, kjer ni le del zgodovinskega zapisa, temveč tudi muholovka za filistre, ki se v svoji nevednosti zbirajo pred sladko popolnostjo klasičnega kiča in puščajo vsaj nekoliko prostora pred velikimi impresionisti in

[8] Ali obstaja tudi "slan" kič?

[9] *Glej* na primer Robert Rosenblum, *Transformations in Late Eighteenth Century Art*, Princeton: Princeton University Press, 1967.

njihovimi nasledniki.

Sladek kič zajema različno kvaliteto. Na eni strani imamo tiste "cenene" množično narejene artefakte v slogu K-Mart, katerih zaničevanje ima gotovo več opraviti z ekonomskimi, razrednimi razlikami in proizvodno vrednostjo kot pa z estetskim vrednotenjem kot takim. Veliko literature, ki napada kič, je prej politične kot estetske narave, čeravno jo – ironično – veliko prihaja od marksistov in njim podobnim, ki prezirajo izvore kiča v množični proizvodnji, hkrati pa zagovarjajo ljudi, ki najverjetneje kupujejo take predmete. Ne glede na to, ali kič napadajo zaradi tega, ker je cenen in "nižjerazredni", ali zato, ker je izdelek razvrednotene ekonomije, pa tisto, kar je narobe s kičem, gotovo ne more biti, če govorimo filozofsko, niti racionalizacija snobovstva niti zaničevanje njegove izdelave in prodaje. (Morali bi biti nezaupljivi do globine razrednih predsodkov, ki so v temelju celo najbolj abstraktnih estetskih argumentov, in do mere, v kateri je obtožba "sentimentalnosti" dejansko napad na nezapleten okus.) Toda čeravno veliko tistega, kar se imenuje "kič", preziramo zato, ker je "ceneno" (beseda, ki pogosto prevzema več funkcij, ko razpravljamo o kiču), ker je množično proizvedeno in "plastično", zato, ker je take vrste stvar, ki bo (in bi morala) presenetiti nekoga z ustrezno estetsko vzgojo, pa po drugi strani obstaja nek povsem drag in dobro izdelan "visoki" kič, na primer, akademska slika iz sredine 19. stoletja, ki jih bom kmalu uporabil kot primer. Ravno to je tista vrsta kiča, ki usmerja našo pozornost na sentimentalnost kot tako, ki je pritegnila tako kritične zlorabe in ki je bila obtožena za moralno in umetniško izprijenost. Visokega kiča pa ni mogoče – karkoli drugega se že utegne reči o njem – očitno zavrniti kot "cenenega". Je značilno zelo profesionalen, dobro izdelan in drag. To seveda odpre nov argument v razredni smeri, kot napad na *nouveau riche*, ki imajo denar, ne pa okusa. Nedavna estetska teorija bi predlagala, da pravo estetsko vrednotenje sestoji iz vrednotenja forme, in predpostavljala več kot trohico izobrazbe in prefinjenosti v gledalcu. Če nas gane čustvena vsebina na način kontrasta, je to v najboljšem primeru odvrnitev, če že ne smrtna izdaja, da imamo "ceneno" čustveno izkustvo namesto kultiviranega estetskega odziva. Kič visokega razreda utegne biti "popoln" v svoji formi in kompoziciji: akademski slikarji so pogosto mojstri svoje obrti. Potemtakem obtožba, da je delo kič, ne temelji na pomanjkanju forme ali estetske vrednosti, temveč na prisotnosti posebno izzivalne čustvene vsebine. (Najboljša umetnost se, nasprotno, v celoti izogiba čustveni vsebini.)

Izraz "kič" izvira iz 19. stoletja. Ena od številnih predlaganih etimologij je, da je to nemška beseda za "igranje z blatom",[10] in če se s tem poigravamo, lahko tuhtamo, da je zadevno "blato" čustvo in da postopanje naokrog s čustvi osebo neizogibno "zamaže". Videti je, da je običajno mnenje, da gresta kič in nemorala skupaj in da je sentimentalnost tisto, kar je narobe z obema. Karsten Harries na primer pravi: "Kič so vedno obravnavali kot nemoralen."[11] Kič ene kulture ali

[10] Karsten Harries, *The Meaning of Modern Art: A Philosophical Interpretation*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968, str. 64. Pri tem se sklicuje na *Trübners Deutsche Wörterbuch.*

[11] Karsten Harries, nav. delo, str. 77.

ene generacije je kajpada lahko avantgarda v drugi generaciji ali kulturi, in tisto, kar je obvezno kot "sočutje" ali "simpatija" v eni dobi, utegne biti v drugi dobi zavrnjeno kot zgolj sentimentalnost. V skladu s tem se lahko ravno tako spreminjajo sentimenti, ki jih izziva in zaničuje sladki kič.[12] Vendar pa, kakršenkoli je že vzrok ali kontekst, je ravno sentimentalnost kiča tista, ki stori, da je kič kič, ki stori, da je kič moralno sumljiv, če že ne nemoralen. Gotovo, kič je lahko slaba umetnost. Gotovo, lahko kaže slab okus. Toda moje vprašanje je, zakaj je sentimentalnost kiča tista, ki jo je treba obsoditi, zakaj se misli, da je sentimentalnost etična hiba in nevarnost za družbo.

Oglejmo si sentimentalnost sladkega kiča. Nedavno sem se udeležil razstave v Art Museum v Denverju, ki je med drugimi francoskimi deli iz 19. stoletja predstavila tudi sliko Adolpha Bouguereauja (1825-1905) in eno Degajevo sliko, ki sta si v galeriji stali bolj ali manj nasproti. Bouguereaujeva slika je klasično urejen portret dveh zelo lepih mladih deklic v rožnati barvi in mehkih pastelih, ki sta postavljeni na ozadje razširjajočega se neba. Degas, nasprotno, ujame eno od svojih plesalk v nerodni pozi, ko si praska hrbet, njeno telo je obrnjeno stran od nas, obraza ni videti. Uokvirjena je v utesnjeno platno v bledo zeleni, oker in živo oranžni barvi. Bouguereau je eden od tistih dobro naslikanih del sladkega kiča, ki daje francoskemu akademskemu slikarstvu slabo ime. Obenem je to domala "popolna" slika. John Canady v svojem klasičnem priročniku o sodobni umetnosti piše:

> "Čudež Bouguereaujevih slik je, da so tako v celoti, tako popolnoma iz enega samega kosa. Iz harmonije s celoto ne izstopa niti ena sama prvina; ni nobene hibe v celoti enotnosti med zamislijo in izvedbo. Težava z Bouguereaujevo popolnostjo je, da sta zamisel in izvedba popolnoma varljivi. Vendar pa je to svojevrstna popolnost, čeravno perverzne vrste."[13]

Na drugi strani pa je Degas daleč od tega, da bi bil v tem smislu "popoln". Je eden tistih drobnih nelagodnih zakladov, ki gledalca preganjajo ure in ure, potem ko ga je videl. Vendar se izkaže, da je Bouguereau tisti, ki je eno od najbolj popularnih del v muzeju. Kuratorji razstave to komentirajo takole: "Večina naših obiskovalcev brez oklevanja priznava, da ne vedo veliko o umetnosti. Tako je zanje popolnoma naravno, da iščejo dela, ki so lepa in jih je lahko razumeti." Potem pa dodajo:

> "Gledalci-novinci le redkokdaj govorijo o lastnostih Bougiereaujeve slike in njenih estetskih kvalitetah. Namesto tega jo uporabljajo kot odskočno desko za sanje o prihodnosti ali za nostalgične spomine na preteklost. Izkušenejši gledalci se začnejo kmalu dolgočasiti."[14]

Kaj je tisto, kar stori, da je Bouguereau kič? Kaj ga naredi za slabo umetnost? Z

[12] Kathleen Higgins, "Sweet Kitsch", in *The Philosophy of the Visual Arts*, New York: Oxford University Press, 1992; Matei Calinescu, *Faces of Modernity*, Bloomington: Indiana University Press, 1977; Karsten Harries, nav. delo, str. 77.

[13] John Canaday, *Mainstreams of Modern Art*, New York: Holt, 1959, str. 154.

[14] Iz kataloga razstave.

estetskega stališča je "perverzna popolnost" tista, ki je žaljiva in se gabi, odsotnost kakršnegakoli interpretacijskega dvoumja ali razhajanja na strani gledalca, vendar pa je (za naše cilje) najpomembneje, da je manipulacija s čustvi, da je priklicevanje "cenenih", "varljivih" čustev tisto, ki stori, da je sicer "popolna" slika perverzna. Clement Greenberg se je, na primer, leta 1939 pritoževal, da je kič "mehaničen in deluje po formuli. Kič je nadomestno izkustvo in varljiv občutek ...Je povzetek vsega tistega nepristnega v življenju našega časa. Kič se pretvarja, da od svojih strank ne zahteva ničesar, razen denarja – celo njihovega časa ne."[15] Imenovati delo (slabe) umetnosti "kič" ne pomeni le obsoditi zgovornost njegove tehnike, pomeni tudi podvomiti o motivih umetnika in o čustveni zrelosti publike. V takih primerih je sentimentalnost obtoženka, s katero manipulira umetnik in ki se ji vdaja gledalec. Je, kakor slišimo od kritika do kritika, nepristno ("ponarejeno") čustvo. In tako sentimentalnost kiča ne postane naposled estetska, temveč etična, neka vrsta nepoštenosti. (Karsten Harries: "Ločiti estetiko od etike [pomeni] zmotno razumeti, o čem je sploh umetnost."[16])

Tisto, kar naredi Bouguereauja za kič, je enorazsežnostna čistost čustva. Te deklici ne delata nobenih grdih stvari, ki jih delajo majhni otroci. Ne cvilita, ne nagajata mački, ne tepeta ena drugo, nimata nobenih modric in ne bosta umrli. Sama umetnost nas pušča brez domišljije; v celoti določa podobe, ki naj bi jih imeli. "Manipulira" z našimi občutki. Ni nobenega dvoumja. Predvsem pa, ni nobenega nelagodja, nobene grdote ali mučnosti, ni občutka (kot pri Degasu) vdiranja v zasebnost. Sam Bouguereau piše: "V umetnosti vidim zgolj lepoto ... umetnost je lepa. Zakaj reproducirati tisto, kar je v naravi grdo?" (Primerjajte to z Degasom: "Svoje modele prikazujem kot oropane njihovih občutkov in miline, kot prignane na raven živali, ki se čistijo.") Ravno tu (vendar ne le tu) etika srečuje estetiko, v podobah, ki jih dajemo o človekovi realnosti, v vizualnih teorijah človekove narave, če že hočete – ena slika je portret čiste nedolžnosti, druga opomnik, da smo okorne živali. Sentimentalnost je "varljiva" zato, ker nam daje sliko samih sebe, ki je preveč čista, preveč etično enostranska. Toda ali ni Degasov portret ravno tako "enostranski", kar zadeva njegovo filozofijo (njegovo teorijo človekove narave)? Utegne biti neskončno boljša slika (kot slika), vendar pa, ali je boljši tudi kot moralna teorija? Četudi naj bi sprejeli zavrnitev kiča kot umetnosti, zakaj je treba potem obsoditi sentimentalnost kiča, z drugimi besedami, obsoditi ne le kot umetnost, temveč tudi kot etiko?

III. Sentimentalnost in družbena odgovornost

Veliki filozof Kant je sprožil napad na sentimentalni izbruh tako v morali kot v umetnosti (čeravno sam ni bil njen ne vem kako velik poznavalec) in od tedaj naprej sta ti dve stvari – slaba umetnost in skrajno čustveni smisel morale – pomešani. Skupaj ne ponujata le slabega okusa, temveč tudi – navzlic zmotni

[15] Clement Greenberg, *Art and Culture*, Boston: Beacon, 1965, str. 10.
[16] Karsten Harries, nav. delo, str. 77.

fronti sočutja – pomanjkanje družbene dovzetnosti in družbene odgovornosti. Dobra umetnost, pravilna morala in družbena odgovornost so bili kajpada povezani skupaj preko moralnih sentimentov že prej, še posebej v zasluženo slavni kritiki Denisa Diderota in v Schillerjevi pozitivni oceni sentimentalnosti, vendar pa je za njiju sentimentalnost jasno opogumljala častne etične vzgibe. Navzlic temu, eden od mojih ciljev tu je tudi ta, da bi te prvine razmotal. Slaba umetnost je eno, sentimentalnost nekaj drugega, in medtem ko še posebej slaba literatura lahko poskuša dokazati svojo odkupljajočo vrednost s priklicevanjem nežnih občutkov, pa njena sentimentalnost ni vzrok njene slabosti in ni neka vrsta nemorale. Sentimentalnost utegne biti – v določenih okoliščinah – kajpada v slabem okusu, toda sentimentalnost kot taka ni vselej (celo običajno ne) v slabem okusu, slab okus pa ne vselej (celo običajno ne) zrcali slabega značaja. Spodoben smisel za družbeno odgovornost je v našem času naletel na številne ovire (ne nazadnje na "racionalnost trga" in razširjeni politični cinizem), vendar pa sentimentalnosti ni med njimi (tako vsaj hočem dokazati).

Vendar pa si oglejmo nekatere znamenite protiprimere: William James opisuje matrono iz bogate družbe, ki joče ob žalostnem položaju lika v gledališču, medtem ko njen čakajoči služabnik zmrzuje zunaj na mrazu. Potem obstaja zgodba o Rudolphu Hessu, ki joče v operi, ki jo je uprizoril obsojeni judovski zapornik med holokavstom. Take zgodbe dejansko kažejo, da lahko sentimentalnost, ločena od življenja, zrcali še posebej priskutno ali nevarno patologijo, vendar pa ni sentimentalnost kot taka tista, ki je kriva v teh dveh slavnih primerih, enako obtožbo pa je mogoče nasloviti tudi na tisto uporabo razuma (kot v "mišljenju nezamisljivega"), ki se je ukvarjal s hipotezami teorije iger, medtem ko je preudarjal o usodi milijonov v izračunih jedrskega zastraševanja. Ni sentimentalnost (ali racionalnost) tista, ki je težavna, temveč njena izrecna neprimernost v zadevnem kontekstu. Sentimentalnost je redkokdaj simptom (še manj vzrok) moralne hibe. Lahko se strinjamo, da so nekateri sentimenti in sentimentalnost neprimerni in čezmerni, ne da bi priznali, da so sentimenti in sentimentalnost nemoralni ali patološki kot taki. Podobno se lahko tudi strinjamo, da utegne biti sentimentalnost v literaturi neprimerna in čezmerna, ne da bi dopustili, da sentimentalnost označuje hibo v literaturi ali v bralcu, ki se nanjo odziva. Preprosto ni res, kar so trdili nekateri veliki ciniki (Oscar Wilde med njimi), da sentimentalnost kaže cinizem. Prej se zgodi, da sentimentalnost izdaja cinika, saj je cinik, ne pa sentimentalnež, tisti, ki ne more prenašati častnega čustva.

Zgodovina moralnih sentimentov v povezavi z umetnostjo in literaturo je domala neizogibno privedla do tega, da hujskanje proti sentimentom ni bilo le vzporedno, temveč tudi izenačeno s huskanjem proti sentimentalizmu v umetnosti. Diderot je v oceni ene od bolj provokativnih političnih slik Jeana-Louisa Davida vztrajal, da je David predvsem želel, da me mora umetnost "ganiti, osupniti, zlomiti moje srce, povzročiti, da se tresem, jočem, buljim in da sem besen". Le stežka bi si zamislili, da podobno zahtevo postavlja današnji umetnostni kritik, toda Diderot je bil v veliki meri del moralne občutljivosti, ki je tvorila gibanje za moralni

sentiment. Te povezave med čustvi, umetnostjo in etiko, ko je enkrat vzpostavljena, ni mogoče zlahka prekiniti. Toda medtem ko je bilo enkrat priklicevanje čustev velika vrlina v romanu, pesmi ali sliki, je sedaj postalo nekakšna hiba, razlog ne le za omalovaževanje kvalitete dela, temveč tudi za dvom o iskrenosti in celovitosti pisca ali umetnika. Sijajno tehniko je mogoče vselej kritizirati kot "manipulativno" in za priklicana čustva je mogoče vselej reči, da so "varljiva" – kajti: kako je mogoče od fikcijskih del pričakovati, da bodo vzbujala "prava" čustva?

Sentimentalna umetnost in literatura sta tako postali "slaba" umetnost in literatura, to pa je spet zrcalilo tako moralno kot estetsko hibo v umetnosti in umetniku ter pri publiki. Kar pa je to predpostavljalo, je bilo, da je bila sama sentimentalnost nekako graje vredna, cinična ali grešna, moja teza tu pa je, da tako kot ni nič bistveno narobe s sentimentalnostjo (čeravno seveda obstajajo patološki ekscesi in neprimerni predmeti, tu kot tudi v rabi kategoričnega imperativa), ni nič narobe s sentimentalnostjo v literaturi. Nasprotno, sentimentalnost je bistvena tako za etiko kot literaturo, tisto pa, kar nas bi moralo skrbeti, so prej mnogi moralisti, ki mislijo, ne pa čutijo; tisti pisci, ki prodajajo, in tisti bralci, ki kupujejo čiste pripovedi ali razvedrilo, oropano nežnih občutkov; in tisti avantgardni pisci, ki kujejo dekonstrukcijo svojega lastnega pisanja in nas puščajo praznih rok. Čezmerna manipulacija nežnih občutkov ni problem sentimentalnosti; problem sentimentalnosti je njihova popolna odsotnost.

Sentimentalnost različno razumejo (1) v okviru "nežnih" čustev (to imenujem "minimalna" definicija), (2) v okviru čustvene hibe ali "čezmernega" čustva ("obremenjena" definicija) in (3) v okviru čustvenega samopredajanja ("diagnostična" definicija). Včasih sentimentalnost enačijo z (4) "epistemološko" definicijo v okviru njenih "varljivih" ali "ponarejenih" čustev, čeravno morajo potem ponuditi razlago, kaj utegne biti "varljivo" ali "ponarejeno" čustvo (v nasprotju z zgolj zaigranim čustvom). Očitno je, da je to, ali sentimentalnost lahko dokažemo (ali pa spodbijemo), odvisno od nevtralnosti ali predsodkov definicije. Moja glavna skrb je zagovor sentimentalnosti v okviru minimalne definicije – kot izraz sklicevanja na nežna čustva. Če za nežna čustva (usmiljenje, simpatijo, občudovanje, sočutje) sodimo ne le, da so etično nepomembna, temveč tudi etično nezaželena (na primer v nasprotju s trdoglavim praktičnim razumom), potem ni sentimentalnost tista, o kateri bi morali podvomiti, temveč prej pojmovanje etike, ki narekuje tako nečloveški odgovor. Moj osrednji argument, ki sem mu sledil tudi drugje, je, da ne more biti ustrezno nobeno pojmovanje etike, ki ne upošteva takih čustev, in to ne le zgolj kot "nagnjenj", temveč kot bistvenega dela substance same etike. Ravno to je način, kako želim zagovarjati sentimentalnost kot etično vrlino in predložiti, da je sentimentalnost v literaturi mogoče najbolje dojeti kot kultivacijo in "prakso" naših moralnih zmožnosti.

Če pa je sentimentalnost – po drugi strani – opredeljena ali prepoznana kot etična hiba, kot slabost prizanesljivosti do samega sebe (čeravno je daleč od tega, da bi bilo jasno, da sta slabost in prizanesljivost do samega sebe kot taki *etični* hibi),

potem to daje dodatno težo zadevi proti sentimentalnosti in otežuje, da bi videli, kako bi bil možen njen zagovor. Res je, sam izgovor izraza "sentimentalnež" kot tudi označitev "sentimentalnosti" kažeta globoko zaničevanje čustev kot nekakšnega nadlegovanja in čustvenosti kot ranljivosti. Na primer, težko je uvideti, kako bi lahko močni sentimenti predstavljali slabost, razen če že ne deluje nekakšna močna metafora, ki gleda na naše sentimente kot na tuje, in celoviti jaz kot volja, ki naj bi jih brzdala ali nadzirala, vendar ji to spodleti. Tudi za sentimentalnost se tako zdi, da je prizanesljivost do samega sebe, če na osebo gledamo tako, kot da se vdaja svoji čustveni slabosti. Tako bi lahko na bralca gledali kot na voljno žrtev čustveno manipulativnega avtorja, kakor je alkoholik voljna žrtev tistega prvega požirka. Sentimentalnost je "vdaja", dajanje prednosti sentimentalnosti pa kaže sprevrnjeno voljnost, da bi postali ranljivi. V skladu s to nelaskavo sliko se bralec torej vdaja sentimentom, ki niso njegovi lastni, temveč jih prej povzroča bolj ali manj vešč pripovedovalec zgodbe, moralna hiba pa je, da mu spodleti nadzirati ali brzdati ta čustva. Avtor pa je – po drugi strani – nekakšen zapeljivec, čeravno utegne biti sad uspešnega zapeljevanja le solza ali dve. Sentimentalna literatura krši bralčev smisel sebstva tako, da izzove te nedobrodošle čustvene motnje z intenzivnostjo, ki je ni mogoče nadzirati (razen kajpada tako, da odločno odložimo zadevno knjigo). Če pa temu dodamo še kako znano množico idej o estetski "nezainteresiranosti" ali "cenjenju forme", potem etična hiba postane tudi estetska. Karkoli drugega naj nam bi že storila literatura, pa vsekakor ne bi smela "manipulirati" z bralčevimi čustvi in se vmešavati tako v avtonomijo kot v estetsko vrednotenje. Vsak normalen bralec bo vsekakor čutil kako čustvo, vendar to ni pomembno za dobro literaturo kot tudi ne za delanje pravilnih stvari v etiki. Ali kakor piše Maureen Mullarkey v *Nation* 6. marca 1989: "Umetnost kot politično dejanje ni pomembna ... Umetniška in politična vest nista enaki, vložek v igri pa je previsok, da bi ju zamenjevali."

IV. Etika čustev

Neizrečena premisa v napadu na sentimentalnost je nelaskava narava sentimentov, samih čustev. Ravno čustveno angažiranje kot tako, nadomeščanje izračunov sredstvo-cilj in k razumu usmerjenega delovanja z občutki in njihovimi izrazi je tisto, ki je tuje primerno racionalnemu in idealno nezainteresiranemu sebstvu. Sentimentalnost sama na sebi ni tolikšen problem kot čustva, za katera postanemo ranljivi. Ta so vselej, razen v najbolj blagi obliki, "pretirana" – preveč samovpletena, preveč samoprizanesljiva in preveč vzburjena, da bi dopustila preudarno ali razumno sodbo. Po taki razlagi je vsako čustvo pretirano, kajti čustvo ali sentiment kot tak je prekinitev življenja razuma in ovira za estetsko vrednotenje, ne pa njuna bistvena sestavina. Pretirana sentimentalnost je lahko res hiba, toda sentimentalnost in sentimenti kot taki niso pretirani, razen če ne mislimo, da so čustva nadlegovanja, ki so vselej neupravičena in nedobrodošla – ravno to pa je tisto, za kar dajem slutiti, da predvsem stoji izza celotnega napada na sentimentalnost. Vendar pa zavračam te obremenjene označitve in bi rad pokazal, da jih večina kritične literature dejansko ne uporablja. Na primer,

Tannerjevi, Jeffersonovi in argumenti Midgleyjeve (kot tudi tisti, ki so skriti v Oscarju Wildu) ne jemljejo besede "sentimentalnost" v pomenu "preveč", temveč prej opozarjajo, da narava sentimentalnosti, četudi jo razumemo v minimalnem smislu, vodi k prizanesljivosti do samega sebe in k etični neprimernosti ali nedelovanju. Obtožba ni nepomembna in vsebinsko prazna, da "sentimentalnost" (podobno kot "hiba") že pomeni, da je nekaj narobe. Njihovi argumenti prej nagovarjajo subtilno naravo in posledice sentimentalnosti, domnevno varljivost sestavnih sentimentov, "popačenosti", ki jih ti vsiljujejo zaznavanju in sodbi, in nevarnosti tistega, za kar dokazujejo, da je nerealistična preproščina sentimentalnega svetovnega nazora.

Ta obtožba samoprizanesljivosti je resna, ne glede na metaforo sentimentov in čustev kot motenj in podobe sentimentalnosti kot slabosti. Uvid, ki stoji za to obtožbo, je, da mi pravzaprav uživamo, ko čustvujemo, včasih ne glede na to, o čem natanko je to čustvo. Tako lahko uživamo ob dobrem fikcijskem delu navzlic dejstvu, da zgodba ni, strogo govoreč, sploh "o" ničemer, saj liki ne obstajajo, niso nikoli obstajali, opisane okoliščine pa so v celoti fikcijske. Lahko se naslajamo ob "dobrem joku" ne glede na to, kaj povzroča ali sproža naše solze; dejansko je mnogo bolje, če je začetni dražljaj nepomemben ali neprimeren, sladkobni roman ali trivialna nezgoda, kot pa tragedija iz realnega življenja, ki bi v celoti upravičevala tako obnašanje. Tako je za večino nas tudi veliko bolj zaželeno, da uživamo ob drgetanju v velikih avanturah, ob brezumnem napadu grozot narave in ob suspenzu zagroženega umora, ki je povsem ločen od okoliščin v realnem življenju, ki bi navdihnile taka čustva. Drgetamo, groza nas je, smo v suspenzu, ne da bi sami kdajkoli bili v kakršnikoli realni nevarnosti. Ali je tako obnašanje samoprizanesljivo? Je mar napačno imeti čustvo zaradi čustva samega? In ali ni celo še slabše, če namerno izzivamo take občutke z uporabo literature in domišljije, namesto da bi bili pozorni na tragedije in stiske iz realnega življenja, glede katerih lahko dejansko kaj storimo?

Mislim, da je v tem primeru napaka sama ideja, da obstaja taka stvar kot "čustvo zaradi čustva samega". Vsako čustvo ima svoj kontekst, svoje posledice, svoje mesto v naši osebnosti, ne glede na to ali ima predmet, ki je realen ali ustrezen (v nasprotju s fikcijskimi predmeti). Nočem dokazovati, da je sentimentalnost ali čustvo nasploh "dobro samo za sebe". To, ali je neko čustvo "ustrezno", je odvisno od situacije, vključno s predmetom in naravo zadevnega čustva, identiteto in značajem osebe, ki ima čustvo, in splošnim družbenim kontekstom. To, ali je sentimentalnost primerna, dobra ali slaba, moralno dvigajoča, samoovrgljiva ali ponižujoča, je torej tudi odvisno od situacije, vključno s predmetom in naravo zadevnega sentimenta, identiteto in značajem "sentimentalneža" in splošnim družbenim kontekstom. Jokanje v operi, medtem ko v bližini na moj ukaz zaplinjajo Jude, je groteskno, jokanje v operi pa ni. Čustva tako kultiviramo in uživamo kot trpimo, vendar tega ne počnemo popolnoma ločeno od konteksta; tisti najmanjši kontekst je naše lastno samozavedanje. Ponašamo se z našo občutljivostjo in uživamo ob občutku moči kot tudi, v varnih okoliščinah, ob občutku nemoči. Lahko ugibamo o tem, zakaj

ljudje namerno izzivajo strah in suspenz v sebi (na primer z branjem napol fikcijskih razlag grozeče obsodbe ali avanturističnega drgetanja, ki nudi nekaj več, kot radovednost "kdo je morilec" v slogu Agathe Christie), vendar se zdi, da obstaja majhna skrivnost, zakaj naj bi ljudje gojili nežna čustva. Karkoli drugega se že utegne dogajati (Nietzsche, na primer, pa je omenil, da se "dogaja" veliko tega), mi se počutimo dobro, ko doživljamo nežna čustva, še bolje pa se počutimo, ko se refleksivno zaznavamo kot ljudje, ki doživljajo take občutke.

Ravno to je kontekst, v katerem bi morali brati zdaj že slavno razpravo o kiču in sentimentalnosti v romanu Milana Kundere *Neznosna lahkotnost življenja*, kjer piše:

> Kič vselej izvabi solzi ganotja, ki se pritrkljata neposredno druga za drugo. Prva solza pravi: otroci, ki tekajo po trati, kako čudovito!
>
> Druga solza pravi: kako čudovito je z vsem človeštvom deliti ganotje nad otroki, ki tekajo po trati!
>
> Šele druga solza iz kiča napravi kič.[17]

Bodite pozorni na to, da ta obtožba (posebna vrsta "samoprizanesljivosti") ne omenja, da imamo nežna čustva "zaradi njih samih", temveč zato, da bi se sami počutili bolje. Zdaj bi se lahko vprašali, kaj je s tem narobe (v nasprotju z, na primer, občutkom hinavstva, ki spremlja naše izpolnjevanje moralne dolžnosti ali moraliziranje v okviru tega ali onega moralnega načela)? Kundero seveda skrbi posebna vrsta politične propagande, ki namerno zamrači trdo realnost s čustvom in uporabi sladke sentimente, da bi preprečila politično kritiko. Sentimentalizirajoči fašizem je gotovo eden od najbolj jasnih možnih primerov "neprimerne" uporabe sentimentalnosti, vendar pa iz tega ne sledi, da je to prava narava sentimentalnosti ali da je sentimentalnost sama na sebi cinična ali slaba. Če bi čustvo bilo gnus ali strah, ali bi potem podobni premisleki (ob skupni vrlini prepoznavanja vulgarnosti in grozotnosti sveta) bili podobno sentimentalni? Zakaj so le nežna čustva tista, ki si nakopljejo tako kritiko in zlorabo? Pred kratkim je Kundera napisal: "Kič je prevod neumnosti sprejetih idej v jezik lepote in občutkov. Gane nas do te mere, da pretakamo solze za samega sebe, za banalnost tistega, kar mislimo in čutimo."[18] Tu obtožba sploh ni prizanesljivost do samega sebe, temveč prej naše banal ne in neizvirne ideje. Toda zakaj mora pristen občutek terjati izvirnost, in zakaj so spet zgolj nežni sentimenti tisti (v nasprotju s, na primer, takimi vulgarnimi negativnostmi, kot je fekalni monizem), ki so podvrženi takemu testu? Sicer lahko brez oklevanja delimo Kunderino skrb za rabo kiča kot kritja za totalitarizem, vendar potem ni sentimentalnost tista, ki je v zmoti, in prav nič ni intrinzično narobe, da nas ganejo otroci, ki se igrajo na travniku, in potem ni niti prav nič, nadalje, narobe, da smo ganjeni. Ali je "druga solza" prizanesljivost do samega sebe ali pa je v filozofskih krogih tisto, kar bi se normalno imenovalo preprosto "premislek", predpogoj "preučevanega življenja".

[17] Milan Kundera, *Neznosna lahkotnost bivanja*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1985, str. 303.
[18] Milan Kundera, "Lecture in Jerusalem", *Mishkenot Sha'ananim Newsletter*, 3 (1985), str. 5.

Zakaj bi moral biti premislek brez solza, razen če nismo poročeni z neupravičljivo ločitvijo med razumom in strastjo, pri čemer je slednja popolnoma zatopljena sama vase in brez razuma, prvi pa zgolj "idealni gledalec", popolnoma brezstrasten in popolnoma brez občutka?

V. Sentimentalnost, ustrezno delovanje in varljiva čustva

Michael Tanner zastavlja podoben, čeravno močnejši ugovor sentimentalizmu. Velja pripomniti, da Tanner vzame za svoj zgled sentimentalnost v glasbi (izhodišče, ki povzroči, da je njegova analiza nekako nekoherentna že od začetka, ujeta med nereprezentacijsko naravo glasbe in intencionalnostjo čustev, med zgolj estetsko uživanje glasbe in potrebo po energičnem delovanju, ki ustreza čustvu). Sentimentalnost v umetnosti pa Tannerja – navzlic njegovemu zgledu – skrbi le drugotno, saj se pokaže, da močno nasprotuje sentimentalnosti kot taki. Ponavlja Wildovo domnevo, da so občutki, ki tvorijo sentimentalnost, "v nekem pomembnem pogledu nezasluženi, da jih imamo na cenen način, da jih zlahka pridobimo ... biti sentimentalen pomeni biti plitek". Tannerjev pravi ugovor sentimentalnosti pa je, da sentimentalnost "ne pelje nikamor".[19] Ravno ta zev med sentimentalnostjo in dejanjem je tista, ki jo zavrača Tanner. "V čustveni velikodušnosti", ki jo Tanner neposredno primerja s sentimentalnostjo, "delujemo na naša čustva brez strahu glede smisla in vrednosti takega delovanja ... občutek in dejanje postaneta dokaj tesno povezana". Sentimentalni ljudje se, nasprotno, "izogibajo temu, da bi njihovim odzivom sledila *ustrezna* dejanja, če pa jim že ustrezno sledijo, so naključna".[20]

Če bi ta ugovor bilo mogoče podpreti, bi bilo veliko tega, kar tu dokazujemo, slaboumnega, namreč da je sentiment v etiki bistvenega pomena. Meni pa se zdi, da manipulativna sentimentalnost romana, kakršen je *Koča strica Toma*, povsem dokončno kaže, da sentimentalnost ni niti približno tako slabo usmerjena niti tako neučinkovita, kakor predlaga Tanner. Nasprotno, zdi se, da je dejstvo, da nas nekatere posebne (čeravno fikcijske) okoliščine (na primer smrt male Eve – ki jo Tompkins imenuje "povzetek viktorijanske sentimentalnosti") globoko ganejo, mnogo zanesljivejša spodbuda ali vsaj vodilo za delovanje (na primer za dvig glasu proti suženjstvu) kot dobro racionalizirana množica kategoričnih imperativov. Res je, da lahko le kaj malo storimo o politični situaciji v tuji deželi, ki vzbuja našo ogorčenost ali simpatijo (v nobenem primeru pa to dvoje ni primerek tistega, kar se običajno imenuje "sentimentalnost"), vendar pa to ne stori, da je ustrezno čustvo "ceneno" ali "zlahka pridobljeno". Neposredno dejanje bi bilo, blago rečeno, precej drago, vendar pa lahko vselej napišemo

[19] Michael Tanner, nav. delo, str. 130-131. Okrog vprašanja čustev in glasbe je nastalo neznansko veliko literature, od katere segaja nekatera dela vse do Platonove *Države* in Konfucija, ki je imel veliko povedati o čustvih, glasbi in etiki. Pred kratkim – leta 1854 – je oster napad Eduarda Hanslicka na čustva in sentimentalnost v glasbi (ali, natančneje, v poslušalcih glasbe) v njegovem delu *O glasbenem lepem* izzval dolgotrajno razpravo. Nekateri nedavni prispevki vključujejo naslednja dela: Peter Kivy, *The Corded Shell: Reflections on Musical Expression*, Princeton, N. J.: Princeton University Press; Kathleen M. Higgins, *The Music of Our Lives*, Philadelphia: Temple University Press in Stephen Davies, "The Expression of Emotion in Music", *Mind*, 89.

[20] Michael Tanner, nav. delo, str. 139-140.

pismo ali dve – ali pa ček. (Obstaja eksistencialistični slogan: vselej lahko *nekaj* storiš!)

Ali sentimentalnež deluje (ko in če deluje) zgolj iz zaskrbljenosti za tako delovanje? Res je, vselej obstaja prostor za licemerje, samoprevaro in neobrzdanost, vendar pa, ali je tu nevarnost kaj večja kot drugje na področju človekovega obnašanja? Kjer pa je predmet fikcijski, kakšna vrsta dejanja bi bila primerna in kaj bi bilo naključno? (Velja opozoriti, da nekateri kritiki sentimentalnega kiča, na primer Karsten Harries[21], ugovarjajo sentimentalnosti zato, ker nima tiste distance, ki ji ugovarja Tanner.) Obstajajo kajpada ljudje, ki postanejo taki ujetniki svojih lastnih čustvenih odzivov, da zagradijo njihov pristop ali pozornost do delovanja; obstajajo tudi ljudje, ki so sentimentalni ves čas in se neustrezno odzivajo na situacije kot "ganljive" ali "sladke", ko bi bilo bolje nanje gledati kot na gnusne ali nevarne. Toda taki patološki sentimentalneži so le stežka pošteni primeri sentimentalnosti kot take. Zev med čustvom in dejanjem sama na sebi ni ugovor proti sentimentalnosti.

Najobičajnejša tožba proti sentimentalnosti je, da vključuje varljiva čustva. Toda kaj pomeni, da je čustvo varljivo? To ne pomeni, kot sem dokazoval nekje drugje[22], da so čustva "namestniška". Dejstvo, da je čustvo namestniško (v nekem smislu "iz druge roke"), ne pomeni, da ni realno ali da ni moralno ustrezne vrste. Simpatija za fikcijski lik v romanu je navzlic temu pristna simpatija. Groza, ki jo izzove ostuden pogled na očitno obglavljeno mačko na filmskem platnu, je prava groza, mogoče jo spremlja pravi gnus in pravi stud ne glede na to, da gledalec ve, da gre za še enega od številnih hollywoodskih trikov in posebnih učinkov. Ogorčenje nad maltretiranjem afriških Američanov v *Koči strica Toma* je upravičeno ogorčenje ne glede na to, ali sta lik, ki priklicuje simpatijo, in situacija, ki izziva ogorčenje, dejanska ali pa narejena po modelu dejanske osebe in situacije. Niti ni čustvo "varljivo", če je ločeno od dejanja. Narava nekaterih čustev, kakršno je žalovanje, je taka, da so popolnoma odrezana od učinkovitega dejanja in odprta le za "naključen" (čeravno bolj ali manj ustrezen) izraz. Samovdajanje čustvu utegne povzročiti, da je to čustvo "nepravo" v smislu, da precenjujemo bodisi njegovo pomembnost bodisi njegove učinke, vendar pa ni čustvo tisto, ki je nepravo. Tudi pretirano samozavedanje naših čustev utegne ravno tako pripeljati do suma, da je čustvo skrajno nadzorovano ali "ponarejeno", vendar pa čustveno samozavedanje, kakor sem pokazal (s sklicevanjem na Kundero), ni samo na sebi varljivo, temveč prej pomembna filozofska vrlina, popolnoma upravičeno čustvo (tako, kakršna je ogorčenost) pa je lahko samozavedajoče se, ne da bi niti malo spodkopavalo svojo zahtevo po legitimnosti.

Eden od predlogov, ki bije v oči, je, da sentimentalnost ponuja "ponarejena" čustva zato, ker predmet čustva ni, kar trdi, da je. *Je premeščen.* Sentimentalnež

[21] Karsten Harries, nav. delo, str. 77.

[22] Glej Robert C. Solomon, "The Philosophy of Horror" (recenzija knjige N. Carrolla z enakim naslovom), v moji knjigi *Entertaining Ideas*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1992, in mojo recenzijo knjige B. Boruaha *Fiction and Emotion, The Review of Metaphysics* 43 (1990).

se zgolj pretvarja, da ga gane mučno stanje nekoga drugega; v resnici se odziva na veliko bolj osebno mučno stanje. Sentimentalnež se krčevito hlipajoč prebija skozi "srce parajoči" roman, vendar dejansko joče za pravkar izgubljenim ljubimcem, umirajočo teto, nedavnim in ponižujočim oštevanjem v službi. Lahko si zamislimo Milana Kundero, ki trdi, da je celo prva solza ponarejena, saj dejansko ne govori o otrocih, temveč o nas samih. Moramo pripomniti, da se to razlikuje od obtožbe, da so čustva, udeležena v sentimentalnosti, nadomestna, to je, da temeljijo na fikcijskih situacijah ali situacijah, ki niso naše lastne situacije. Nadomestna čustva imajo (v nekem zapletenem smislu) nerealne objekte, vendar pa je čustvo navzlic temu usmerjeno na te objekte. Za premeščena čustva pa se zgolj zdi, da so usmerjena na svoje domnevne objekte, vendar pa so dejansko usmerjena drugam. V obtožbi premeščanja je torej prisotna domneva licemerja, ki iz trditve, da je sentimentalnost nadomestna, sploh ni razvidna. Toda mnogo čustev je premeščenih. (Nekateri freudovci in simbolisti bi trdili, da so premeščena vsa.) Premeščanje nima nič posebnega opraviti s sentimentalnostjo in tudi na splošno ne povzroči, da je čustvo varljivo. Možakar se razjezi na svojega šefa v službi, pride domov in kriči na svoje otroke, ki se slabo vedejo. Njegova jeza je premeščena, vendar pa se navzlic temu ne zgodi, da "dejansko ni jezen na svoje otroke", čeravno je res, da bi v bolj blagem razpoloženju prenesel njihovo kričanje brez takega eksplozivnega vznemirjenja. Ženska je uničena, ko jo zapusti njen ljubimec, vendar pa se že naslednji teden noro zaljubi v moškega, ki je precej podoben tistemu, ki je pravkar odšel skozi njena vrata. "Ljubezen po razočaranju" je oblika premestitve, vendar, spet, ne smemo prehitro sklepati, da je zato varljiva. Kar se v takih razpravah predpostavlja, je nekakšna kvantitativna domneva "vse ali nič" ali kvalitativna enosmerna domneva, kakršna je ta, da ima lahko neko čustvo "dejansko" zgolj en sam in edini objekt. Če je možakar dejansko jezen na svojega šefa, ne more biti jezen tudi na svoje otroke, in če ženska še vedno ljubi svojega prvega ljubimca, ne more ljubiti tudi drugega moškega. Vendar pa ni nobenega razloga, da bi sprejeli take enopredmetne omejitve našega čustvenega življenja, če pa je sentimentalnost v veliki meri pojav premeščanja (zakaj bi se sicer odzivali na nekatere od tistih romanov in filmov?), potem bi ji morali pripisati, da bogati in širi naša čustvena življenja. Bila bi mora, ne pa zadeva integritete, če bi svoja čustva lahko usmerjali zgolj na njihove prvotne objekte, če sebe ne bi mogli izraziti in zadovoljiti tudi z drugotnimi, izpeljanimi in fikcijskimi objekti.

Star argument se glasi, da je sentimentalnosti mogoče ugovarjati in da so njena čustva varljiva zato, ker *potvarja.* Mary Midgley, na primer, dokazuje, da "je glavna zamera v samovaranju, v popačenju realnosti, da bi dobili pretvezo za vdajanje *kateremukoli* občutju". Ko se loteva zelo pogosto obravnavanega primera smrti male Nell v Dickensovem delu *Old Curiosity Shop* (za katerega je Wilde vztrajal, da ga ni mogoče brati brez smeha), trdi:

> "Dickens je z malo Nell in raznimi drugimi ženskimi osebami ustvaril lik, ki ni mogel obstajati v realnosti in je bil izdelek izpolnitve želja – ponižno, vdano, popolnoma razumevajočo mešanico otroka in ljubice, ki nima

> nobenih lastnih želja. Ta lik je bil dobro načrtovan, da izzove slasten smisel sočutja in premoči in da ustvari nadaljnje fantazije, v katerih bi se ta občutek lahko nadaljeval. Ena od težav glede tega očitno neškodljivega zasledovanja je, da pači razna pričakovanja; lahko stori, da ljudje niso zmožni opraviti z realnim svetom, še posebej z realnimi dekleti. Druga je, da jih lahko tako použije, da se ne morejo odzvati na tisto, kar je pristno bedno v svetu, ki jih obdaja."[23]

Sentimentalnost, dokazuje, je v središču "bega od in zaničevanja realnih ljudi". V literaturi so kičasti liki – Dickensova Nell ali Stowova Eva – enodimenzionalni in navdihujejo pretirano čistost čustva. Te deklice ne delajo nobenih nespodobnih stvari, ki jih delajo majhni otroci. Nimajo nobenega madeža na svoji popolni privlačnosti. V skladu s tem so varljivi liki, naši občutki pa so popačeni. Tako tudi Mark Jefferson dokazuje, da "sentimentalnost vključuje zvestobo do popačenih nizov prepričanj". Toda odgovor na ta ugovor je predvsem ta, da so v omenjenem smislu vsa čustva potvarjajoča. Jeza motri le žalitev in ji spodleti, da bi upoštevala dobro voljo svojega nasprotnika, ljubosumnost se zaveda zgolj grožnje, ne pa duhovitosti in šarma tekmeca, ljubezen slavi vrline, ne pa hib ljubljenega, zavist išče le predmete poželenja in ostaja ravnodušna do vprašanj splošne koristnosti in poštenosti zaželene prerazpodelitve. Toda zakaj imenovati to "popačenost", ne pa "gorišče" ali "skrb"? Kaj pa je alternativa – vsevednost? To, da smo vedno pozorni na vse, kar vemo ali se spomnimo o predmetu? To, da najprej preučimo tako zgodovino Danske kot literaturo o pastorkih, preden dovolimo, da nas *Hamlet* gane? To, da nikoli nimamo prijetne misli, ne da bi hkrati imeli tudi neprijetno? Tisto, kar je narobe s sentimentalnostjo, ni stvar popačenosti realnosti zaradi čustev, saj vsa čustva zgradijo perspektivo realnosti, ki specifično ustreza njihovim skrbem.

Seveda obstajajo načini razdeljevanja sveta, načini izbiranja sladkega iz obkrožajočih okoliščin, ki so dejansko ponarejajoči in nevarni. Lahko sentimentalno govorimo o položaju sužnjev na južnjaških plantažah pred državljansko vojno, o vrlih motivih "borcev za svobodo" v Nikaragvi. Lahko sentimentalno govorimo o nepoboljšljivih otrocih, ki so obsojeni na poboljševalnice (ali na še kaj slabšega), ali o vseh sesalcih, ki so na kmetijah ali v eksperimentalnih laboratorijih. Gwynne Dyer nas v svoji strašljivi študiji vojne opozarja na skušnjavo, da "sentimentalimo o vojni".[24] Očitno je, da smo v takih primerih že na področju etike, vendar pa je tisto, za kar tu gre, način kategorizacije, ne pa sentimentalnost. Enake rezultate bi utegnili doseči (in mnogi jih tudi dosegajo) z brezstrastno uporabo načel. Ni narava občutkov v tem, da označujejo take problematične primere tako imenovane "sentimentalnosti", temveč prej v neprimernem ali celo nevarnem načinu zmotnega dojemanja etično obremenjenega položaja. Tako bi se morali odzvati tudi na primer opere judovskega zapornika. Ni bil Hessov jok tisti, ki je obsodbe vreden, temveč

[23] Mary Midgley, nav. delo, str. 1.
[24] Gwynne Dyer, *War*, New York: Time-Life Books, 1987.

njegova zla sposobnost, da se je osredinil na en sam, ozek vidik položaja, ki bi moral vzbuditi grozo in gnus (ne pa sentimentalnih čustev) v vsakem civiliziranem človeškem bitju.

Mark Jefferson navaja primer – jaz pa mislim, da je to primer, ki veliko pove -, kako sentimentalnost lahko postane nevarna za moralo. V *Potovanju v indijo* E. M. Forsterja je angleška zaročenka (gospodična Quested) sentimentalizirana kot simbol "čistosti, poguma in ranljivosti angleške ženskosti". Njen domnevni napadalec (dr. Aziz) je komplementarno obsojen kot "od pohote gnan, verolomen" (kakor njegovi ljudje). Jaz pa bi rekel, da ima ta poanta tu veliko več opraviti s šovinizmom in rasizmom kot pa s sentimentalnostjo ter ima le malo tiste nedolžnosti občutka, ki tvori semtimentalnost. Tu gre za zamenjavo med domnevno nedolžnostjo gospodične Quested in nedolžnostjo občutkov, ki jih imajo do nje. Obstaja tudi ambivalenca o odnosu sentimentalnosti in delovanja, kajti medtem ko si Tanner in drugi prizadevajo obsoditi sentimentalnost zaradi njene "oddaljenosti" od delovanja, se tu Jefferson pritožuje, da sentimentalnost izzove najbolj nasilne vrste dejanj. Vendar pa ni sentimentalnost tista, ki (neposredno ali posredno) izzove sramotenje Aziza in njegovih ljudi, "naivne simpatije", podeljene gospodični Quested, pa so le stežka primer sentimentalnosti. Tu spet, tako mislim, vidimo nevarnost tistega "vse ali nič" smisla čustev, ki se kaže v zamenjavi med idealizacijo, po eni strani, in razcepljujočim spopadom, na drugi strani. Ko slavimo vrline angleške ženske, nam ni treba iz tega izpeljati nič nelaskavega o ne-Angležih. Tekmujoči dobitniki imajo lahko za posledico možnost poražencev in hvala ima lahko za posledico možnost graje, vendar obstaja mnogo oblik idealizacije, ki nimajo za posledico takih kontrastov.

Tako nam tudi Jeffersonov primer vojne propagande o Nemcih ("Švabih"), ki nabijajo na bajonete belgijske otroke, nič ne pove o nevarnosti sentimentalnosti. Pove nam nekaj o vojni paranoji in predpostavlja nežne sentimente, ki jih vsi imamo do otrok in ki povzročijo, da so taki opisi ostudni. Ti sentimenti pa bodo ponižani kot sentimentalni le, če so sprevrženo ponižani ali groteskno zmotno razumljeni. Če pa je skrb za otroke sentimentalnost, zakaj se potem Jefferson sprašuje, "kaj je narobe s sentimentalnostjo"? To ni niti "bolezen" niti "popačenje tega, kakšne so stvari", niti ni "fikcija", ki naj bi bila "povezana z brutalnostjo" (razen da se najbolj bojimo škode, prizadejane najbolj ranljivim in nam najdražjim ljudem). S sentimentalnostjo, to hočem dokazati, ni nič narobe, vsaj v etiki ne. Tako tukaj kot kje drugje pa je kajpada dovolj prostora za pretiravanje in patologijo, vendar pa sentimentalnost sama na sebi ni niti pretirana niti patološka. Obtožbe proti njej zrcalijo našo splošno nelagodje glede čustev, posebno "sladkih" čustev, in to predvsem nelagodje "trdoglavih" intelektualcev. Lahko bi dodali sociološko-zgodovinsko hipotezo o dejstvu, da se višji razred mnogih družb istoveti s čustvenim nadzorom in zavrača sentimentalnost kot izraz nižjih, nevzgojenih bitij, zlahka pa bi lahko dodali tudi zdaj že znano pripombo, da je tako stališče imela posebej moška družba. Sentimentalnost naj ne bi bila dostojanstva vredna (v nasprotju z, recimo,

hladnokrvnim spoštovanjem, ki je oropano občutkov). To pa je kajpada odvisno od tega, kaj si mislimo z "dostojanstvom", jaz pa hočem predlagati, da je več človeškega dostojanstva, če nam čas mineva v ukvarjanju s kiču podobnimi otročički ali kužki, kot pa v ponosni nadutosti, da "smo visoko nad takimi stvarmi".

VI. Sklep: v zagovor sentimentalnosti

Kar postaja vse bolj in bolj razvidno, ko sledimo ugovorom proti sentimentalnosti, je, da je dejanski ugovor proti sentimentalnosti (in kiču) zavračanje (ali strah) pred čustvi, še posebej pred določeno vrsto čustva ali sentimenta, ki je označen kot "nežen" ali "sladek" ali "nostalgičen" (Harries: "ostudna sladkost", "sladka lepljivost"). Lahko pripomnimo, da najdemo malo podobnih ugovorov – tako v umetnosti kot v etiki – enodimenzionalnemu cinizmu, tistemu mračnemu pogledu na svet, ki si običajno privzame ime "realizma". Karsten Harries nas opozarja: "Kako lahko je obup premazati z liričnim, se v njem valjati, uživati v njem. Tudi to je kič, grenak kič."[25] Mary Midgley kaže, da imajo "grozljivke" veliko skupnega s kičem in sentimentalnostjo, čeravno potvarjajo realnost in manipulirajo s čustvi z drugačnim ciljem, "da bi se bralec lahko počutil ... prijetno grobo in neusmiljeno". V praksi pa obtožba proti sentimentalnosti domala vselej meri na nek skupen nežen človeški sentiment – na primer na naše odzive na otrokov smeh ali na otrokovo smrt. Res je, da take stvari, še posebej, če so predstavljene otipljivo, nedvoumno in neprefinjeno, dejansko jamčijo, da bodo vzbudila čustva in potemtakem nudijo lahko sredstvo za drogorazredne ali tretjerazredne slikarje in romanopisce. Če pa so taki dogodki klišejski, se to zgodi ravno zato, ker so tako običajna in dejansko univerzalna skrb, dejstvo, da to lahko ustvari nekaj zelo slabe umetnosti in literature, pa ne bi smeli uporabljati za okrepitev naše osuplosti ob doživljanju teh povsem naravnih sentimentov ali za njihovo zavračanje.

Ravno nelagodje z nežnimi čustvi je – tako sem prepričan – poslednji razlog za modni napad na sentimentalnost. Filozofi so dolgo čutili nelagodje glede čustev in strasti nasploh (posebej tistih, ki jih je Hume imenoval "nasilna"), vendar pa napad na sentimentalnost, čeravno očitni simptom tega nelagodja, ni toliko napad na čustvo kot tako (jezno ogorčenje in grenka nejevolja nista nikoli prišli iz mode v zahodnjaškem intelektualnem življenju), kolikor napad na "sladke" sentimente, ki jih je tako lahko priklicati v vseh nas in ki so tako osupljivi za trdoglavce. Res je, da taki sentimenti "pačijo" realnost, in res je, da to počnejo v službi njihove previdne in očitno samoslužne kultivacije nekaterih prijetnih čustev. Zdaj pa je čas, da mi, filozofi, nehamo zavračati in začnemo uživati v teh čustvih kot filozofi. Telefonski oglasi, ki nas priganjajo, da naj "sežemo po" stari mami ali vnuku ali dolgo odsotnemu prijatelju, utegnejo biti dolgočasni zato, ker so surovo komercialni, vendar pa niso priklicana močna, nežna občutja tista, ki bi morala

[25] Karsten Harries, nav. delo, str. 253.

biti tarča našega omalovaževanja. Nekako podobni razglasi javne službe *Save the Children Foundation and Care* izzovejo podobne občutke brez spremljajočega omalovaževanja in zdi se popolnoma prav in ustrezno zanje, da to počnejo. Kako bi sicer mogli prositi za donacije, da bi nahranili stradajočo družino ali cepili prizadeto vas proti pustošenje bolezni? S sklicevanjem na naš kantovski smisel za dolžnost?

Nostalgija je oblika sentimentalnosti, in glede na nesrečno dejstvo, da je večina naših izkustev vsaj obarvana z neprijetnostjo, nostalgija zahteva znatno mero naporov pri izbiranju, urejanju in predstavljanju spominov. To kajpada ne pomeni, da so spomini zlagani ali ponarejeni, čeravno se to utegne včasih zgoditi. Spomniti se dedka na dan, ki utegne biti njegov edini zdrav in srečen dan v celem desetletju, ne pomeni imeti zlagan spomin, in spomniti se s pretirano nežnostjo in smehom pol ducata drobcenih tragedij, ki so skoraj uničile poroko in potemtakem tudi zakon, ni ponarejanje. Nostalgija kot sentimentalnost je zmožnost, da postavimo v središče ali da se spomnimo nečesa prijetnega sredi tistega, kar je bilo dejansko tragedija in groza; stari vojaki se, na primer, nežno spominjajo tovarištva vojskovanja in pozabijo grozo, prelivanje krvi in smrt, ki so jih obkrožali. Toda zakaj naj bi bilo to vzrok za napad in ogorčenje? Če bi bilo to uporabljeno kot obramba vojne, za "sentimentalizacijo vojne", bi tako ogorčenje utegnilo biti upravičeno, vendar to ni njegov običajni cilj in stežka se zdi, da bi kaj takega zahtevalo preventivni splošni napad.

Kar predlagam, je, da je napad na sentimentalnost zmoten, in verjetno še huje, zadeva samovaranja ali resnega samozanikanja. (To je kajpada natanko tisto, kar kritiki pravijo o sentimentalnosti.) Običajni napad na sentimentalnost je, tako sem prepričan, prepogosto napad na nedolžnost in nedolžno uživanje naših lastnih nežnih in potemtakem "razcejenih" čustev. Mark Jefferson naredi to poanto precej prepričljivo, čeravno se potem tudi sam pridruži napadu. Dokazuje, da sentimentalnost pači realnost in da je "zmotno oblikovana", potem pa modro sklene, da "je res, da zmotno predstavljamo svet, da bi se vdajali mnogim vrstam čustva – 'mehkim' in 'trdim', – vendar pa ni res, da je mogoče v enaki meri ugovarjati vsaki vrsti čustvenega vdajanja".[26] In vendarle se Jefferson upira, da bi to priznanje razširil tudi na sentimentalnost kot tako. Kakor se pokaže, so domala vselej mehka čustva tista, ki so najbolj izpostavljena napadom. Jefferson gre še naprej in katalogizira številne take "nepoštene ali samovarljive ocene sveta", vključno z "iskalci groze" in ljudmi, ki so po omiki melodramatični in prezirljivi. Na koncu teh ocen (od katerih se mi vse ne zdijo niti "nepoštene niti samovarljive") pride sentimentalnež, čigar "trik je, da zmotno predstavlja svet, da bi čutil brezpogojno toplino pri srcu glede delčkov tega sveta". Vendar mi sploh ni jasno, da običajni primeri (mala Nell pri Dickensu) "pačijo" realnost v kakršnemkoli škodljivem smislu, kot ga predlaga, podpirajoč Midgleyevo, Jefferson. To, da si dovoljujemo, da nam stopijo solze v oči ob tragični smrti nemogoče idealizirane deklice, ne povzroči, da "se nismo sposobni spopasti z

[26] Mark Jefferson, nav. delo, str. 523.

realnim svetom", temveč prej sproži našo občutljivost za manjše ali ravno tako velike dejanske tragedije. Vselej obstajajo odklonski primeri staršev, ki gredo s solzami v očeh preko otroka, ki so ga fizično zlorabili, vendar je spet groteskna napaka, *če* tako neprimerno in (patološko) nekonsistentno sentimentalnost zamenjujemo z brutalnostjo, ki gre z njo. Pogled na našo čustveno ekonomijo v obliki skupnega zneska, v skladu s katerim lahko porabimo le toliko in toliko simpatije, se mi zdi še posebej nepremišljen in pokvarjen nauk (kakor se je zdel tudi večjemu številu drugih avtorjev, na primer Jeromu Neuju in Ronaldu de Sousi[27]). Res je, da lahko ena sama travma izčrpa naše čustvene vire, vendar pa ni verjetno, da nam bosta branje o mali Nell ali mali Evi in izkustvo "ganljivega sočutja" naredila kaj takega. Vrlina sentimentalnosti je res natanko ta, da spodbuja in uporablja naše simpatije, ne da bi jih prenapenjala in izčrpala. Tako ocenjena sentimentalnost (kot nekakšna duhovna vaja) ni čustvena hiba, temveč vrlina.

[27] Jerome Neu, "Jealous Thoughts", v A. O. Rorty (ur.), *Explaining Emotions,* Los Angeles: University of California Press, 1980, str. 425-463 in Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion,* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

KAJ JE NAROBE S SENTIMENTALNOSTJO?

Članek predstavi zgodovino pojma sentimentalnosti in pretresa kritične ugovore proti sentimentalnosti. Prvi ugovor leti na to, da sentimentalnost vključuje varljiva čustva. To pa ne bi smelo pomeniti, da so čustva "namestniška". Dejstvo, da je čustvo namestniško (v nekem smislu "iz druge roke"), ne pomeni, da ni realno ali da ni moralno ustrezne vrste. Simpatija za fikcijski lik v romanu je navzlic temu pristna simpatija. Drugi ugovor je ugovor iz nedejavnosti, da se sentimentalni ljudje predajajo svojim občutkom, namesto da bi storili, kar je treba storiti. Dokazujemo, da ima sentimentalnost včasih ravno nasprotni učinek, da nas pri delovanje torej ne ovira, temveč celo motivira. Naposled, sentimentalnost lahko kot moralna lastnost umetnine prispeva k njeni razumljivosti.

Ključne besede: racionalizem, emotivizem, etika, estetika, kič, sentimentalnost, slaba vera.

Pogled v zgodovino

> "Kajti bila je mrtva. Tam, na svoji postelji, je ležala v miru. Resnoben mir zdaj ni bil čudovit.
>
> Bila je mrtva. Noben spanec ni bil tako lep in miren, tako osvobojen vsakršne sledi bolečine, tako pravičen za vreči pogled nanj. Zdela se je bitje, ki je pravkar prišlo iz božjih rok in čakalo, da ji kdo vdihne življenje, ne pa bitje, ki je živelo in umrlo.
>
> Njeno ležišče je bilo tu in tam okrašeno z zimskimi jagodami in zelenim listjem, nabranimi v koščku, ki ga je imela najrajši. 'Ko bom umrla, dajte poleg mene nekaj takega, kar ima rado svetlobo in nad sabo vselej nebo.' To so bile njene besede.
>
> Bila je mrtva. Draga, mila, potrpežljiva, plemenita Nell je bila mrtva. Njena mala ptička – uboga neznatna stvar, ki bi jo zdrobil že pritisk prsta – je razburjeno drobencljala po kletki; močno srce njene otroške gospodarice

je bilo za vselej gluho in negibno."

To je odlomek iz Dickensovega dela *The Old Curiosity Shop,* za katerega je Oscar Wilde menil, "da bi morali imeti srce iz kamna", da bi ga brali brez smeha.[1] Wildovi aforizmi običajno vsebujejo prvino presenečenja: pogosto nam dajejo nekaj popolnoma drugega, kot od njih pričakujemo. S to duhovito domislico Wilde predre naš samozadovoljni milni mehurček prepričanj, da si rahločutni ljudje ne morejo kaj, da se ne bi ob takih žalostnih dogodkih, kakršen je smrt male Nell, jokali. Toda ob upoštevanju Wildove domislice se naša prepričanja v celoti ne preobrnejo. Z drugimi besedami, zaradi tega nismo nenadoma prepričani, da se bo pristno rahločutnim ljudem zdela smrt male Nell smešna. Zakaj je Wildova domislica tako učinkovita? Del svojega učinka gotovo dolguje dejstvu, da je v opisu te smrti hkrati nekaj tragičnega in komičnega. Ugotavljamo, da ni nič čudnega, če se ob opisu smrti tega nemogoče dobrega otroka krohotajo tudi tisti, ki nimajo srca iz kamna, hkrati pa nam ta smeh še vedno zveni dokaj nenavadno in neprimerno.

Da bo prikaz še izčrpnejši, se vrnimo spet k Dickensu, ki so ga obtoževali sentimentalizacije smrti svojih mladih oziroma otroških likov. Eno od poglavij Dickensove mojstrovine *Dombey in sin* je posvečeno opisu smrti Dombeyjevega sina, malega Paula. Gre za prizor, nabit s sentimentalnimi občutji, kjer mladi deček dobesedno bedi nad svojo lastno smrtno posteljo in poskuša tolažiti hudo prizadete odrasle z blagimi in preudarnimi besedami: "Ne bodi tako žalosten zaradi mene, ljubi papa! Res sem čisto srečen." (Dickens, 1976: 278) Samoobvladovanje malega Paula – odsotnost vsakršnega javnega prikazovanja njegovega strahu kot tudi vsakršne potrebe po psihološki podpori s strani odraslih – daje Paulovemu opisu idealizirano razsežnost. To je videti tako tudi zato, ker je en vir naše groze ob smrti mladih otrok ta, da smo prisiljeni pustiti ranljivo bitje, ki ne nadzoruje popolnoma svojih duševnih in mentalnih zmožnosti, neukrotljivemu prijemu smrti. Dickensov opis vse to zanika, zato njegove smrti ne bi smeli čutiti kot vir neolajšanega nemira.

Izraz "sentimentalen" izhaja iz latinske besedne zveze "sentire in mente", dobesedno "čutiti v duhu". Pridevnik "sentimental" je sorazmerno mlad; v Angliji se pojavi šele sredi 18. stoletja. Je izpeljanka iz samostalnika "sentiment" (poznolatinsko "sentimentum"), ki ga pozna srednjeveška francoščina; od tam ga je prevzela angleščina (najprej kot "sentement", potem kot "sentiment"). Oboje

[1] *Glej* Oscar Wilde, "De Profundis", v Rupert Hart-Davis (ur.), *The Letters of Oscar Wilde*, New York: Harcourt, 1962, str. 500-507. To je del pisma, ki ga Wilde iz zapora Reading naslavlja na svojega ljubimca lorda Alfreda Douglasa in v katerem ga obtožuje hinavščine in moralne sluzavosti. Po Wildovem mnenju je Douglas privzel plemenito držo usmiljenja do svoje matere, medtem ko je iztiskal denar iz Wilda, da bi podpiral svoj drag življenjski slog. Na podlagi te denarne in moralne neodgovornosti Wilde razvije metaforo za sentimentalnost: "Sentimentalnež je preprosto nekdo, ki si želi uživati razkošje čustev, ne da bi zanje plačal. To, da si predlagal, da bi prizanesli žepu tvoje matere, je bilo lepo. Da pa si to storil na moj račun, je bilo grdo. Misliš, da lahko imamo svoja čustva zastonj. Ne moremo. Tudi za najbolj prefinjena in samožrtvujoča čustva je treba plačati. Dovolj nenavadno – ravno to je tisto, kar jih naredi za prefinjena." Wilde v nadaljevanju šiba pripravljenost običajnih ljudi, da se zadovoljijo s sprejemanjem zaloge čustvenih izrazov drugih ljudi, namesto da bi si izmislili svoje lastne. Njihovo "intelektualno in čustveno življenje", pravi Wilde, je zelo zaničljiva zadeva. Tako kot si sposojajo svoje ideje od nekakšne knjižnice misli, ki so v obtoku – od *Zeitgeista* neke dobe, ki nima duše —, in jih umazane pošiljajo nazaj ob koncu vsakega tedna, tudi vselej poskušajo dobiti svoja čustva na kredit in zavrnejo plačilo računa, ko jim je ta izstavljen.

naj bi pomenilo "opinion" (mnenje). Po mnenju Allena B. Spragua naletimo na najzgodnejšo nesporno rabo izraza "sentimentalen" v pismu lady Bradshaigh Richardsonu leta 1749: "Kakšen je po vašem mnenju pomen besede *sentimentalen,* tako v modi med olikanimi ljudmi, v mestu kakor tudi na deželi ... Ta beseda zajema vse preudarno in primerno." (Sprague, 1933: 303-307) Pri pomenu in rabi izraza bi morali po mnenju Renate Rieve razločevati tri stopnje *(glej* Bogataj-Gradišnik, 1984: 5-7). Prva stopnja je še zelo razumska; njeni reprezentativni predstavniki so angleški moralisti, ki izraz pojmujejo v smislu "ideje", "sodbe", "maksime". Druga stopnja že vključuje moralno vrednotenje, tretja stopnja pa se začenja z izidom Sternovega romana *A Sentimental Journey* (leta 1768): "Sternu je 'sentiment' sinonim za 'sensibility', torej občutljiva odzivnost na dražljaje, tenkočutno dojemanje lepot v naravi in umetnosti, a tudi že zmožnost za duhovito, ironično uživanje ob svojih lastnih občutkih in čustvih. Izraz označuje celotno skalo nežnih čustev v prijateljstvu in ljubezni, zlasti pa tudi vsesplošno človekoljubje in sočutnost do vseh živih bitij." (Bogataj-Gradišnik, 1984: 6) Tem trem stopnjam sledi razvrednotenje izraza; okrog leta 1770 je že skovana nova beseda "sentimentality" ("sentimentalnost"), ki ima največkrat negativen pomen v smislu nepristnega, varljivega, solzavega in nenaravnega občutja in čustva. Zanimivo dejstvo pri vsem tem pa je, da je izraz "sentiment" obdržal nevtralen pomen.[2]

Vprašanje, ki si ga zastavljamo, je, kaj je – če je sploh kaj – narobe s sentimentalnostjo? Četudi izraz uporabimo v negativnem pomenu in nekoga obtožimo, da je sentimentalen, nekako čutimo, da ta obtožba ni na isti ravni oziroma enakovredna obtožbam za neke druge hibe. Če na primer rečete "Jaz sem tako sentimentalen", bo moj odziv povsem drugačen, če rečete "Jaz sem tako krut (egoističen, pokvarjen)". Če rečete "Jože poskuša biti sentimentalen", vam lahko odgovorim takole: "S tem ni nič narobe." To je odgovor, ki vam ga verjetno nikoli ne bi dal, če bi mi rekli "Jože poskuša biti krut".

Ko je pilot ugrabljenega letala prosil za pristanek na bejrutskem letališču med zadnjo vojno v Libanonu in navedel kot razlog za nujen pristanek dejstvo, da imajo na letalu nekoga, ki je imel srčni napad, mu je nadzornik poletov odvrnil, da naj nikar ne bo sentimentalen, saj v Libanonu ljudje umirajo vsepovsod. Za slike Andrewa Wyetha, znane pod imenom "Helgine slike", so kritiki tudi menili, da so sentimentalne. Mestni muzej umetnosti v New Yorku je zavrnil prošnjo, da bi te slike razstavljali v njegovih prostorih, čeprav so bile že razstavljene v nekaterih drugih ameriških muzejih. Direktor muzeja je zavrnil možnost razstave, rekoč, da taka sentimentalna dela sodijo na voščilnice, ne pa v muzej umetnosti v New Yorku. Kritik Hilton Kramer je dal naslednjo oceno Wyethovega dela:

[2] David Hume je na primer uporabljal izraz "sentiment" zgolj v pomenu "občutka"; Thomas Reid se je s tem izrazom nanašal na kombinacijo občutkov in sodb in je tako kombiniral dva latinska korena. Vrlina je bila povezana s pozitivnimi občutki ali sentimenti, hibe z negativnimi. Pozitivni sentimenti so se navezovali na lepoto, negativni pa na grdoto. Obstajajo tudi pomembne povezave med "sentimentalnim" in "občutljivostjo" ali (v francoščini) "sensibilite". Po mnenju nekaterih naj bi bila "sensibilite" v Franciji predvsem literarno gibanje, ki so ga označevali opisi čustvenih izkustev likov. Ti opisi naj bi bili moralno poučni. Globoka čustva so štela za zanesljiv znak vrline. V nekem romanu se mati glede tega, kateri od dveh snubcev naj dobi roko njene hčerke, odloči tako, da ju odpelje v gledališče. Izbranec je tisti, ki se joče skozi celotno dramo.

> "Je provincialno, je sentimentalno, je ilustracija in je brez bistva. Po mojem mnenju ne more slikati. Te slike so zgolj nekakšne barvne risbe. Njegovo delo je eno tistih ilustriranih sanj, ki ljudem, ki nimajo radi umetnosti, omogočajo, da si domišljajo, da ne živijo v 20. stoletju." (McGill C. D., 1987: 6)

Filozofska literatura se ravno ne more pohvaliti s kakim obširnim seznamom, ki bi zadeval sentimentalnost. Vsekakor pa obstaja nekaj prispevkov, ki poskušajo pokazati, kakšne posledice ima sentimentalnost in kakšni so razlogi za to, da naj bi mislili, kako je sentimentalnost nekaj slabega. Ena od prvih in najbolj obsežnih razprav o tej temi je razprava I. A. Richardsa, za katerega se vprašanje sentimentalnosti skrči na vprašanje ustreznega odgovora. Pri sentimentalnosti je nekaj narobe s vpletenimi občutki in čustvi, natančneje, sentimentalnost daje slutiti, da so čustva prelahko vzbujena:

> "Vse naše čustvene dovzetnosti so lahko bolj ali manj prizadete, toda rezultate najbolj zaznamujejo tista čustva, v katerih lahko uživamo, tista, ki očitno ne ogrožajo našega dobrega mnenja o samem sebi." (Richards, 1929: 242-243)

V književnosti se to kaže z uporabo konvencionalnih ali "stereotipnih" metafor in drugih slogovnih sredstev, ki zahtevajo stereotipne odzive. Vzroki sentimentalnosti se spreminjajo. Sentimentalnost je pogosto rezultat prepovedi – vsaj tako misli Richards. Pisci in bralci se osredinjajo na en vidik stvari ali položaja zato, ker se bojijo razmišljati o drugih vidikih. O otroštvu in vojni najbolj zlahka razmišljamo v okviru nedolžnosti in tovarištva. V drugih primerih pa se spet zdi, tako pravi Richards, da se sami bralci bojijo odkritega in pretiranega čustvenega odziva in tako pesmim pripisujejo sentimentalnost ne tedaj, ko "imajo njihove žrtve na voljo preveč občutka, temveč ... premalo; življenje vidijo na preveč specializiran način in se nanj odzovejo preozko". (Richards, 1929: 254) Richards očitno meni in priznava, da je "sentimentalnost" izraz, s katerim je mogoče opisati tako estetske predmete kot moralne delovalce. Obstajajo tako dobre in slabe pesmi kot dobri in slabi bralci teh pesmi. Premalo občutkov, preplitvih občutkov, prevelikega vdajanja občutkom ali neustreznih občutkov ni mogoče ovrednotiti zgolj v okviru lastnosti objektov, na katere se odzivamo.

Michael Tanner je svojo podrobno razčlenitev sentimentalnosti usmeril predvsem na okoliščine, v katerih ljudem pripišemo sentimentalnost. Zdi se, pravi Tanner, da se vsi strinjamo, da so sentimentalni občutki ceneni, zlahka pridobljeni in usmerjeni na predmete, ki tega niso vredni, vendar pa sam meni, da Richardsova pojasnitev sentimentalnosti kot togega in neustreznega odziva na objekt ni ustrezna, kajti včasih, kot na primer v glasbenem delu, sploh ni objekta oziroma situacije. Tanner prevzema in ponavlja Wildovo domnevo, da so občutki, ki tvorijo sentimentalnost, "v nekem pomembnem pogledu nezasluženi, da jih imamo na cenen način, da jih zlahka pridobimo ... biti sentimentalen pomeni biti plitek". Tannerjev pravi ugovor sentimentalnosti pa je, da sentimentalnost "ne

pelje nikamor". (Tanner, 1976: 130-131) Ravno ta zev med sentimentalnostjo in dejanjem je tista, ki jo zavrača Tanner. "V čustveni velikodušnosti", ki jo Tanner neposredno primerja s sentimentalnostjo, "delujemo na naša čustva brez strahu glede smisla in vrednosti takega delovanja ... občutek in dejanje postaneta dokaj tesno povezana". Sentimentalni ljudje se, nasprotno, "izogibajo temu, da bi njihovim odzivom sledila *ustrezna* dejanja, če pa jim že ustrezno sledijo, so naključna". (Tanner, 1976: 139-140) Hkrati tudi postavi tezo, da se čustva premeščajo s svojih objektov. Ker čustva ustvarja tisti, ki jih ima, so pogosto samovarljiva in nepristna ter tako vsebujejo prvino nedovoljenega uživanja. Posledica tega so čustva, ki so na zahrbten in nevaren način izgubila stik s svojim izvirom. Neustreznost je posledica tega, da sentimentalni ljudje ne delujejo na svoja čustva tako, da bi le-ta verjetno prenehala obstajati oziroma izginila. Namesto tega iščejo zadovoljstvo v tem, da delajo stvari, ki bodo verjetno povzročile, da se bodo taka čustva nadaljevala.

Na morda najpopolnejšo obravnavo sentimentalnosti pa naletimo v knjigi Anthonyja Savilla *The Test of Time*. V svoji razpravi našteje naslednje značilnosti oziroma lastnosti sentimentalnosti:

1. Ni nobenega posebnega občutja ali vsebine misli, ki bi ju lahko uvrstili pod ime "sentimentalnost"; tisto, kar izpolnjuje pogoje za uvrščanje pod ta izraz, so naši običajni občutki žalosti, jeze, sočutja in podobnega ter misli, ki so s takimi občutki notranje povezane. To kajpada ne pomeni, da je vsak pojav takega občutka ali misli sentimentalen – sentimentalni so le tedaj, ko jih občutimo na poseben način. Na sentimentalnost je treba ustrezno gledati kot na način čustvovanja ali mišljenja, ne pa kot na občutek posebne vrste.

2. Sentimentalnost je vselej izpostavljena kritiki. Z njo je vedno nekaj narobe. V primeru sentimentalnosti ni nobene situacije, katere ustrezna zaznava bi zahtevala sentimentalni odziv. Misel, na kateri se utemeljuje sentimentalna žalost ali sočutje glede neke stvari, je vselej nekako varljiva, ta bistvena varljivost pa kaže na njeno naravo.

3. V raziskovanju, ki si prizadeva za oziroma išče resnico, je dokaj naravno, da naletimo na dve pomanjkljivosti, namreč na zmoto in pomanjkanje evidenčnega upravičenja. Medtem ko je gotovo res, da ko sentimentalno razmišljam o nekem objektu, bo nekaj v moji misli o njem zmotnega oziroma evidentno neupravičenega, vendar pa ti napaki – bodisi vsaka zase bodisi skupaj – ne zajameta njegovega bistva. Če vidim, kako te je podrl avto in te zamenjam za tvojega brata, potem čutim sočutje do tvojega brata, vendar ni nujno, da to storim na sentimentalen način. Če mi pokažejo, da je tako prepričanje (to je, da je avto zbil tvojega brata) zmotno ali da ga nisem upravičen imeti, ga bom opustil ali vsaj postavil v oklepaj. V nasprotju s tem pa si bo človek, čigar žalost, jeza ali ljubezen so sentimentalni, prizadeval upirati temu, da bi spremenil misel, na kateri se utemeljuje njegovo čustvo. To upiranje pa nakazuje, da tisto, kar drži misel na svojem mestu, ni želja po resnici in vednosti, temveč nekaj drugega – želja, ki se lahko zadovolji tako, da vidi objekt v napačni luči. Bistveno

prepričanje o objektu ni toliko zmotno kot prepričanje, do katerega pridemo tako, da ga dejavno zmotno barvamo.

4. Katera želja, če že ne želja po resnici, potemtakem vodi sentimentalno misel? Tisto, kar išče sentimentalnež, je pojav nekakšnega prijetnega, nasladnega čustva. Ker pa čustva ni mogoče imeti, razen če ga ne podpira neka misel o njegovem objektu, se je treba z ustrezno mislijo ukvarjati zaradi užitka. Kjer sam objekt ne ustrezno podpre te misli, si jo moram izmisliti s projekcijo.

5. Bolj zanimiv in gotovo tudi pogostejši primer je primer, v katerem tisto, kar si želimo, ni toliko prijeten občutek kolikor prijetna podoba samega sebe, ki jo podpira izmišljeno čustvo. Vzemimo na primer otroke in hišne ljubljenčke, ki so pogosti objekti sentimentalizacije. Ko vanje projiciramo pretirano ranljivost in nedolžnost, se opogumljamo, da bi do njih čutili nežno sočutje, tako, ki ga lahko uporabimo v podporo misli, češ, kako blagi ljudje smo in kakšna prefinjena čustva gojimo. Res, ob predpostavki, da je čustvo, ki ga imam, čustvo, ki dejansko podpira značaj, ki ga želim, sentimentalnost utegne ponuditi dodatno prednost, da mi mogoče sploh ni treba ničesar storiti glede tega. Moj cilj je dosežen v čustvu.

6. Sentimentalnost zahteva idealizacijo objekta.

Na podlagi zgornjih značilnosti sentimentalnosti Saville izpelje naslednjo definicijo:

> “Sentimentalni način mišljenja je tisti način, ki idealizira svoj predmet pod vodstvom želje po užitku in pomirjenju.” (Saville, 1982: 240)

Odgovori na nekatere kritike sentimentalnosti

Po pregledu najpomembnejših filozofskih prispevkov, ki kritično obravnavajo sentimentalnost, lahko njihove temeljne kritične opazke strnemo v nekaj točk

Ugovor premeščenosti

Objekt sentimentalnega čustva je premeščen. Sentimentalnež zgolj hlini, da ga gane mučno stanje nekoga drugega; v resnici se odziva na veliko bolj osebno mučno stanje. Psihodinamično premeščanje naj bi se po mnenju nekaterih ravnalo po pravilu iracionalnega sklepanja, ki ima naslednjo obliko:

(a) Glavna premisa (vztrajajoča naravnanost): “*X* ima lastnost *Z*” – to je slabo, temu se je treba izogniti.

(b) Stranska premisa (posebna situacija): *X* ima lastnost *Z.*

∴ *X* nima lastnosti *Z* – ima jo nekdo drug.

Običajno gre pri premeščanju za to, da svoja lastna, nepriznana čustva pripisujemo drugim. Pri sentimentalnem odnosu pa lahko opazimo tudi ravno nasprotno, namreč, da se smer prenosa obrne, saj je v središču pozornosti naš

lasten jaz, naše lastno mučno duševno stanje, ne pa stanje nekoga drugega. Po eni strani je lahko sentimentalen odnos projektiven – objektu pripišemo neko lastnost oziroma stanje, ki ga nima, po drugi strani pa gre za prijetno podobo samega sebe, ki jo podpira to izmišljeno (projicirano) čustvo. Pri tem zadnjem, to je pri prijetni podobi samega sebe, gre za to, da imamo ljudje močno željo po ohranitvi pozitivne samopodobe.

Zdi se, da ta kritični ugovor proti sentimentalnosti temelji na domnevi, da čustveni odziv na premeščeni objekt nekako ne more biti odziv, ki bi mu lahko pripisali čustvenost v pravem, pristnem pomenu te besede. Čustveni odzivi na premeščeni objekt naj bi bili "obledeli", naj ne bi bili tako živi kot odzivi na "pravi" predmet, zgolj sence pravih, živih čustvenih odzivov. Tu moramo biti pazljivi in trditve o premeščenosti ne smemo zamenjevati s trditvijo o "namestniški" funkciji čustev. Trditev o namestniški funkciji čustev odpira zelo široko področje o odnosu med čustvi in fikcijo, ki presega obseg naše razprave. Mimogrede naj le omenim, da dejstvo, da je čustvo namestniško (ali kot pravi Solomon "nekako iz druge roke"), še ne pomeni, da ga ne moremo prišteti med realna čustva ali da ni moralno ustrezne vrste. Simpatija za fikcijski lik v romanu je navzlic temu pristna simpatija. Groza, ki jo izzove ostuden pogled na očitno obglavljeno truplo na filmskem platnu, je prava groza, mogoče jo spremlja pravi gnus in pravi stud ne glede na to, da gledalec ve, da gre za še enega od številnih hollywoodskih trikov in posebnih učinkov. Ogorčenje nad maltretiranjem afriških Američanov v *Koči strica Toma* je upravičeno ogorčenje ne glede na to, ali sta lik, ki priklicuje simpatijo, in situacija, ki izziva ogorčenje, dejanska ali pa narejena po modelu dejanske osebe in situacije. Toda vrnimo se zdaj spet k trditvi o premeščenosti. Salomonovo prepričanje je, da sentimentalnost nima kakega posebnega opravka s trditvijo o premeščenosti.

Navaja primer možakarja, ki se razjezi na svojega šefa v službi, pride domov in kriči na svoje otroke, ki se slabo vedejo. V tem primeru gre vsekakor za premeščeno jezo, vendar pa se navzlic temu ne zgodi, da "dejansko ni jezen na svoje otroke", čeravno je res, da bi v drugačnem razpoloženju prenesel njihovo kričanje brez takega eksplozivnega vznemirjenja. Drugi primer: ženska je popolnoma na tleh, ko jo zapusti njen ljubimec, vendar pa se že naslednji teden na vrat na nos noro zaljubi v moškega, ki je dokaj zvesta kopija tistega, ki je pravkar odkorakal skozi njena vrata. "Ljubezen po razočaranju" je oblika premestitve, vendar, spet, ne smemo prehitro sklepati, da je zato varljiva. Tisti, ki prehitro sklepajo, razmišljajo takole: Če je možakar dejansko jezen na svojega šefa, ne more biti jezen tudi na svoje otroke, in če ženska še vedno ljubi svojega prvega ljubimca, ne more ljubiti tudi drugega moškega. Salomon meni, da ni nobenega razloga, "da bi sprejeli take enopredmetne omejitve našega čustvenega življenja, če pa je sentimentalnost v veliki meri pojav premeščanja (zakaj bi se sicer odzivali na nekatere od tistih romanov in filmov?), potem bi ji morali pripisati, da bogati in širi naša čustvena življenja. Bila bi mora, ne pa zadeva integritete, če bi svoja čustva lahko usmerjali zgolj na njihove prvotne objekte, če sebe ne bi mogli izraziti in zadovoljiti tudi z drugotnimi, izpeljanimi in

fikcijskimi objekti.” (Solomon, 2002: 73-74)

Naš odgovor na kritično pripombo proti sentimentalizmu se opira na Solomonov predlog, da sentimentalnost in premeščanje pravzaprav nimata nič skupnega. Prepričani smo, da gre v zgoraj navedenih primerih jeze na svojega predpostavljenega in ljubezni do ljubimca in novega moškega za dve različni jezi in dve različni ljubezni. Naj pojasnimo: Čustvo ni objekt, ki bi ga lahko premeščali; čustva nastanejo iz vrednotenj dogodkov in konfliktnih ciljev, ki prihajajo v ospredje. Taka vrednotenja so vir ponavljajočih se in vzajemno prepletajočih se epizod čustva, ko prepoznamo njihove nadaljnje implikacije tako, da o njih razmišljamo, ali tako, da postanejo pomembni novi cilji. Drugače povedano, jeza možakarja, ki jo stresa na svoje otroke, je nanovo ustvarjena jeza, saj so za njen nastanek potrebni drugačni premisleki. V tem primeru ni bilo nič premeščeno. To jezo je mogoče dojeti v okviru ciljev in interpretacije dogodka, ki je drugačen in neprimerljiv z dogodkom, ko je človek jezen na svojega predpostavljenega.

Ugovor iz nedejavnosti

Sentimentalnež ni zmožen ustreznega delovanja; sentimentalni ljudje se izogibajo temu, da bi njihovim odzivom sledila ustrezna dejanja, če pa jim že ustrezno sledijo, so naključna, kot pravi Tanner *(glej* Tanner, 1976: 139-140). Očitek torej leti na dejstvo, da sentimentalnost zanemarja motivacijsko sestavino čustva. Motivacijska sestavina čustva se nanaša na željo oziroma pripravljenost ohraniti ali spremeniti sedanje, pretekle ali prihodnje okoliščine. Pri nekaterih čustvih, kakršni sta jeza in seksualna želja, je ta želja oziroma pripravljenost bolj vidna in se kaže v očitnem obnašanju, medtem ko je pri drugih čustvih, kakršni sta na primer zavidanje in upanje, manj razvidna in se kaže zgolj v obliki želje. Druga indikacija pomembnosti motivacijske sestavine je v tem, da številni nevrofiziološki in hormonski sistemi, ki so vključeni v čustveno izkustvo, sodelujejo tudi pri tem, da organizem pripravijo do delovanja. Čustva potemtakem niso (zgolj) kontemplativna, teoretska stanja, temveč vključujejo tudi praktične zadeve, ki so povezane s pripravljenostjo za delovanje. Ker so čustva tudi vrednotenjsko naravnana in torej vključujejo pozitivno ali negativno držo do objekta, imajo za posledico bodisi dejanje bodisi pripravljenost za delovanje, ki je združljivo z vrednotenjem. Gotovo je res, da je večina čustev povezana s pripravljenostjo za delovanje, vendar pa to ni bistvena značilnost vseh čustvenih stanj. Spomnimo se na primer žalovanja ali raznih melanholičnih in nostalgičnih stanj!

Ta prepad, ki naj bi pri sentimentalnih čustvih zijal med samim čustvom in delovanjem, naj bi po mnenju nekaterih kritikov sentimentalnosti vodil v eskapizem, ki je eden od zanesljivih vzrokov za sprijaznjenje z obstoječim položajem. Eskapizem otopi ost družbene kritike in tlakuje pot v ravnodušno stanje. To opaža tudi M. Midgley, ko pravi, da je Dickens z malo Nell in podobnimi drugimi ženskimi osebami ustvaril lik, čigar vzor nikakor ni mogel

obstajati v realnosti in je bil bolj plod zidanja gradov v oblakih. Mala Nell je ponižna, vdana, popolnoma razumevajoča mešanica otroka in ljubice, ki nima nobenih lastnih želj. Ena od težav očitnega zasledovanja takih likov je, da izkrivlja razna pričakovanja; lahko stori, da ljudje niso zmožni opraviti z realnim svetom, še posebej z realnimi dekleti. Druga je, da jih lahko tako posrka vase, da se ne morejo odzvati na tisto, kar je pristno bedno v svetu, ki jih obdaja. Posledica sentimentalnosti je beg od vsakdanjih težav in reve realnih ljudi, je zaničevanje in omalovaževanje teh ljudi. Tako koncipirani liki v umetnosti ustvarijo zmotna prepričanja o realnem življenju, posledica tega pa so nerazumna ali neučinkovita dejanja, ki temeljijo na takih zmotnih prepričanjih. Tako naj bi na primer Dickensovo delo *A Christmas Carol* zrcalilo zmotne poglede na reveže, saj njihovo mizerijo pripisuje zgolj nemoralnemu ekonomskemu sistemu, ne da bi si sploh zastavilo vprašanje, v kolikšni meri je njihov položaj tudi posledica osebnih hib, zmotne poglede na moralno poboljšanje (Scroogeva čudežna spreobrnitev ne kaže nikakršne stanovitnosti, ki je potrebna, ko se pojavijo neizogibne ovire, ki so v samem temelju dobrodelne dejavnosti) in zmotne poglede na to, kako odpraviti družbeno bedo (to naj bi bilo mogoče odpraviti zgolj z blagosrčnostjo in razdeljevanjem denarja, ne pa s korenitimi spremembami moralne, izobraževalne ali družbene strukture). Taka zmotna in hkrati tudi sentimentalna prepričanja hrabrijo in napeljuje publiko k temu, da si oblikuje preveč preprosta prepričanja, na podlagi katerih potem tudi deluje (ali pa ne). Ker bodo dejanja (če do njih sploh pride) na podlagi takih zmotnih prepričanj po vsej verjetnosti neuspešna, lahko neuspešen delovalec postane tako vdan v usodo, da nima več nobene volje in moči, da bi se v prihodnje še naprej loteval kakršnihkoli dejanj.

Tako pridemo do nagnjenja, ki ga opazimo pri mnogih ljudeh, namreč da se poskušajo izogniti kakršnimkoli dejanjem in raje namesto tega poiščejo pribežališče v svetu prijetne etične oziroma estetske domišljije. Sentimentalnost naj bi spodbujala taka eskapistična nagnjenja, saj njeni ponaredki vključujejo projekcijo ganljive lastnosti v svoj idealiziran predmet. Če bi bila na primer Cratchits in Tiny Tim predstavljena tako, kot da sta prežeta z nezadovoljstvom in če Scrooge na koncu ne bil prikazan kot “velika peč ene same realne sreče” – kar bi bilo kajpada psihološko in socialno bliže dejanskemu življenju -, potem verjetno ne bi bili do njih tako nežni, kot smo sicer. Tako drža kaže na to, da je v določenih okoliščinah nekaj v človekovi naravi, kar ga žene v skušnjavo, da bi raje ostal znotraj varnega estetiziranega pribežališča sentimentalnega “sveta”, kot pa se ukvarjal z realnimi revnimi ljudmi, katerih nerešljive zmote in napake utegnejo biti vzrok našega globokega vznemirjenja in nelagodja. Zakaj naj bi se ukvarjali z revami realnih ljudi, če se lahko ukvarjamo zgolj z njihovimi prijetnejšimi dvojniki v umetnosti? Homer v *Iliadi* prikaže Hektorjevo smrt zelo “higiensko” oziroma olepšano: zataji in prikrije telesno odbojnost krvi in raztrganega mesa, da bi patiniral veličino vojščakove smrti. Tako prikazovanje utegne pri nekaterih zbuditi vtis vabljivega pogleda na vojno in kot posledica, da nekritično sprejema vojno. (Spomnimo se samo medijskih podob sodobnih vojn,

ki so prikazane bolj kot računalniška igra oziroma simulacija, brez pogleda iz oči v oči, kot "aseptične", brez grozljivih posnetkov, od katerih nezadržno in samohotno odvračamo oči – od tod tudi večja pripravljenost večine ljudi, da ravnodušno sprejemajo sodobne vojne.)

Iliade kajpade ni mogoče obsoditi zgolj zato, ker utegne nekateri ljudi napeljati k zmotnim prepričanjem o vojni in zato tudi do napačnih odzivov (dejanj). Medtem ko priznavamo, da se kaj takega res utegne zgoditi, lahko tudi povsem legitimno rečemo, da bi zvračanje krivice na *Iliado* preneslo preveč odgovornosti na samo umetnino. Nedvomno je tudi res, da se *Iliade* lotevamo na podlagi svojih lastnih moralnih, intelektualnih in psiholoških prepričanj in smo zato tudi sami odgovorni za ocenjevanje zvestosti raznih sestavin umetnine. Neobčutljivost do realitet smrti na bojnem polju zrcali plitko zgodovinsko ali intelektualno ozadje. Na podlagi drugačnih, alternativnih poročilih o smrti na bojnem polju, lahko *Iliado* ocenimo na bolj uravnotežen način, tiste olepšane in poveličane poglede na smrt na bojnem polju pa lahko imamo za tisto, kar so: namreč umetniška preoblikovanja, ne pa razlage resnice. Enako lahko rečemo za sentimentalne ponaredke.

Očitek, da sentimentalnost "ne pelje nikamor", da se sentimentalna čustva ne iztečejo v ustrezno dejanje, nas nekoliko spominja na misel, da so čustva "utajena dejanja", to je na tezo, ki jo zagovarja del privržencev družbene konstrukcije čustev. Po eni teoriji družbene konstrukcije čustev ljudje kažejo obnašanje, za katerega so se naučili, da je družbeno primerno v dani situaciji. Tako obnašanje se imenuje "utajeno dejanje" zato, ker niti posameznik niti družba ne priznavata, da je to tisto, kar se dogaja, temveč si tako obnašanje razlagata kot naraven in neizogiben odziv na okoliščine in kot obnašanje, ki je onstran posameznikovega nadzora. Privrženci tega stališča menijo, da čustva tvorimo zato, ker naj bi kot trpna, neizogibna stanja pridobila posebne privilegije tistim, ki so jim podvrženi. Griffiths navaja Averilla, ki opisuje presenetljiv primer takega dejanja, ko razpravlja o družbeni konstrukciji bolezni v Novi Gvineji *(glej* Griffiths, 1998: 140). Ljudje iz plemena Gururumba doživljajo stanje, ki se imenuje "biti divja svinja". Gre za stanje, v katerem ljudje pobesnijo, zaplenijo predmete manjše vrednosti in napadajo ljudi, ki so priče dogodka. Pripadniki plemena Gururumba so prepričani, da je "sindrom divje svinje" posledica tega, da je nekoga osleparil duh pravkar umrlega pripadnika plemena. Tako nesocialno obnašanje se v veliki meri tolerira, omejuje pa se na moške med petindvajsetim in petintridesetim letom, ko so pod velikim ekonomskim pritiskom, saj si v teh letih ponavadi kupijo ženo. Zdi se, da se ta sindrom pojavi takrat, ko moški ne more izpolniti svojih finančnih obveznosti. Ko se ta sindrom pojavi pri posamezniku, je ta deležen posebne obravnave glede teh finančnih obveznosti. S tem moški doseže posebno obravnavo, ne da bi zanikal dejstvo, da so zahteve do njega upravičene. Tako obnašanje je sicer neko dejanje, vendar pa ga niti družba niti posameznik ne priznavata kot takega, značilnost tega dejanja pa naj bi bilo tudi to, da ni samovoljno. Sindrom divje svinje pomaga posamezniku, da odvrže družbene vezi in družbi dopusti, da omeji implicitni izziv njenemu moralnemu redu tako, da za

dogodek krivi duhove.

Ugovor iz neavtentičnosti

Nekateri sentimentalnost enačijo z "epistemološko" definicijo v smislu, da gre pri sentimentalnosti za "varljiva" ali "ponarejena" čustva, čeravno morajo potem ponuditi razlago, kaj utegne biti "varljivo" ali "ponarejeno" čustvo (v nasprotju z zgolj zaigranim čustvom). Sentimentalna čustva so, kot smo že videli, nekakšna vrsta bega pred realnimi ljudmi, pred svobodo in odgovornostjo; so del našega neavtentičnega, nepristnega bivanja in jih lahko povežemo s Sartrovim pojmom "slabe vere", ki ga ponazarja s primerom ženske, ki gre na prvi zmenek:

> "Zelo dobro pozna namene moškega, s katerim govori. Ve tudi, da bo slej ali prej morala sprejeti odločitev. Vendar se noče ovesti njene nujnosti: oprime se le tistega, kar je spoštljivega in diskretnega v drži njenega partnerja. Njegovega ravnanja ne dojame kot poskus uresničiti tisto, kar imenujemo 'prvi poskus zbližanja', ... v stavkih, ki ji jih reče, prebere le eksplicitni pomen; če ji reče: 'Tako vas občudujem', temu stavku odvzame njegovo seksualno ozadje, govoru in ravnanju svojega govorca pripiše le neposredne pomene, ki jih obravnava kot objektivne lastnosti ... In tu jo prime za roko.

S tem dejanjem sogovorec tvega, da bo položaj spremenil, saj zahteva nemudno odločitev: če roke ne odmakne, je privolila v flirt, se je angažirala. Če jo odmakne, bo pretrgala to težavno in nestabilno harmonijo, ki daje dogodku šarm. Trenutek odločitve naj se torej čim bolj odmakne. Vemo, kaj se bo zgodilo: dekle bo pustilo roko ... roka inertno počiva v vročih rokah njenega partnerja: ne privoljuje in se ne upira – postala je stvar." (Sartre, 1943: 94-95)

Za tako žensko pravimo, da je v slabi veri. Uporablja razne postopke, da bi se ohranila v tej slabi veri [*mauvaise foi*]. Dejanja svojega partnerja je razoroţila tako, da jih je omejila zgolj na tisto, kar so, to je, da eksistirajo zgolj na način biti-na-sebi, vendar pa si dovoljuje, da uživa ob njegovi želji do te mere, da jo dojema kot nekaj, kar ni tisto, kar je, da priznava njeno transcendenco. Medtem ko globoko čuti prisotnost svojega lastnega telesa, zase ugotovi, da ni svoje lastno telo in ga pojmuje kot od zgoraj, kot trpni predmet, kateremu se dogodki lahko primerijo. Teh dogodkov telo ne more niti povzročiti niti se jim ne more izogniti, saj so vse njihove možnosti zunaj tega telesa. Kakšno enotnost – če sploh kako – lahko najdemo v teh raznih vidikih slabe vere, se sprašuje Sartre? Ta enotnost je nekakšen način oblikovanja protislovnih pojmov, ki združujejo v sebi tako neko idejo kot njeno zanikanje. Tako izoblikovan temeljni pojem se sklicuje na dvojno lastnost človeškega bitja, ki je hkrati *fakticiteta* in *transcendenca.* Fakticiteta so skupne značilnosti biti-na-sebi, ki nanje kot človeška bitja ne moremo vplivati. Ta vidika človekove realnosti sta in tudi morata biti zmožna učinkovitega usklajevanja. Toda slaba vera si ne želi niti njunega usklajevanja niti tega, da bi ju sintetično presegla.

Slaba vera si prizadeva potrditi njuno identiteto, medtem ko ohranja njune

razlike. Fakticiteto mora potrjevati, kot da je transcendenca, in transcendenco, kot da je fakticiteta na tak način, da v trenutku, ko dojemamo eno, smo nenadoma soočeni tudi z drugo.

Na prototipe slabe vere lahko naletimo v znamenitih rekih, kakršna sta “Ljubezen je več kot le ljubezen” in “Jaz sem prevelik za samega sebe”. Pri prvem reku vidimo, kako je vzpostavljena enotnost med med sedanjo ljubeznijo v njeni fakticiteti – “stikom med dvema kožama”, senzualnostjo, egoizmom, Proustovim mehanizmom ljubosumnosti, Adlerjevim bojem med spoloma – in ljubeznijo kot transcendenco – hrepenenjem po neskončnosti, Platonovim erosom, Lawrencovo globoko kozmično intuicijo itn. Vsi ti reki merijo na to, da bi pokazali, da jaz nisem tisto, kar sem. Lahko bi na primer resno vzel kritiko, ki jo nekdo naslavlja name, se brez predsodkov izprašal in bil morebiti v njej prisiljen prepoznati resnico. Zahvaljujoč transcendenci pa nisem podvržen vsemu tistemu, kar sem. Ni mi niti treba razpravljati o upravičenosti očitka ali kot pravi Suzana Figaru: “Dokazati, da imam prav, bi pomenilo priznati, da sem lahko v zmoti.” Sem na tisti ravni, ko se me ne more dotakniti noben očitek, saj je tisto, kar dejansko sem, moja transcendenca. Bežim od sebe, se sebi izogibam, moja razcapana obleka pa ostane v rokah grajavca. Dvoumje, potrebno za slabo vero, pa izvira iz dejstva, da tu potrjujem, da sem svoja transcendenca na način reči. Samo tako lahko dejansko čutim, da se izogibam vsem očitkom. Naše mlado dekle očisti željo vsakršne ponižujoče prvine tako, da jo je voljna obravnavati kot zgolj čisto transcendenco.

Vzemimo primer, ki ga navaja sam Sartre: homoseksualec ima pogosto neznosen občutek krivde, ta občutek pa v mnogočem določa njegovo celotno bivanje. Lahko zlahka napovemo, da živi v slabi veri. Dejansko se pogosto zgodi, da ta človek – medtem ko priznava svojo homoseksualno nagnjenje, medtem ko ne skriva nobenega svojega posebnega hudodelstva, ki ga je storil – na vso moč zavrača, da bi sam sebe imel za “pederasta”. Njegov primer je vselej “drugačen”, poseben. Njegov del je vselej nekakšna igra, naključje, nesreča – vse napake so v preteklosti, pojasnjuje jih neko pojmovanje lepote, ki mu ženske ne morejo zadostiti. Na vsa ta njegova dejanja bi morali gledati kot na rezultat nemirnega iskanja, ne pa kot na izkazovanje globoko zakoreninjenega nagnjenja itn. Tu ima zagotovo človeka, ki živi v slabi veri in ki meji na smešno, saj medtem ko priznava vsa dejstva, ki so mu pripisana, zavrača, da bi iz njih izpeljal sklepe, ki jih nakazujejo. Njegovega prijatelja, ki je njegov najbolj resen kritik, ta dvojnost jezi. Tu se vprašamo: Kdo živi v slabi veri? Homoseksualec ali zagovornik iskrenosti?

Homoseksualec priznava svoje napake, vendar se z vso močjo bojuje proti uničujočemu stališču, da so njegove napake zanj njegova usoda. Ne želi dopustiti, da bi se ga imelo za stvar. Ima nejasen, vendar močan občutek, da homoseksualec ni homoseksualec tako, kot je ta miza miza ali kot je ta rdečelasec rdečelas. Zdi se mu, da je ubežal vsakršni napaki, takoj ko jo je postavil in priznal. Celo čuti, da ga duševno trajanje samo na sebi očiščuje slehernega

hudodelstva, tvori zanj nedoločeno prihodnost in povzroči, da se znova rodi. Ali se moti? Mar ne v sebi prepoznava poseben, nezvedljiv značaj človekove realnosti? Njegova drža potemtakem vključuje neizpodbitno dojemanje resnice, hkrati pa potrebuje to nenehno ponovno rojevanje, ta nenehen beg, da bi živel. Mora se nenehno postavljati zunaj dosega, da bi se izognil grozni sodbi skupnosti. Tako se igra z besedo "biti". Dejansko bi imel prav, če bi besedno zvezo "Nisem homoseksualec" razumel v pomenu "Jaz nisem to, kar sem". To je, če bi sam sebi razglasil: "V meri, v kateri je vzorec obnašanja opredeljen kot obnašanje homoseksualca in v meri, v kateri sem to obnašanje prevzel, sem homoseksualec. V meri pa, v kateri človekove realnosti ni mogoče naposled opredeliti z vzorci obnašanja, nisem homoseksualec." Toda namesto tega skrivno zdrsne v drugačno konotacijo besede "biti". "Ne biti" razume v pomenu "ne-biti-sam-na-sebi". Trdi, da ni homoseksualec v pomenu, v katerem ta miza ni črnilnik.

Cilj slabe vere je potemtakem postaviti se zunaj dosega, slaba vera je pobeg. Toda slaba vera ni omejena na zanikanje kvalitet, ki jih imam, poskuša me tudi konstituirati kot tisto, kar nisem. Dojema me pozitivno kot pogumnega, ko to nisem. To pa je mogoče le, če sem tisto, kar nisem. Če ne bi bil na primer pogumen na način, kot ta črnilnik ni miza, to je, če bi bil v svoji strahopetnosti osamljen, nezmožen to strahopetnost postaviti v relacijo do njenega nasprotja, če ne bi bil zmožen določiti sebe kot strahopetnega – to je, zanikati sebi pogum in tako ubežati svoji strahopetnosti v taistem trenutku, ko sem jo ugotovil -, potem bi mi bil prepovedan vsakršen projekt slabe vere.

Sartre se tu sklicuje na razliko med "biti-sredi-sveta" in "biti-v-svetu". Naše zgoraj omenjeno dekle izbere našo bit-sredi-sveta, torej našo inertno prisotnost kakor trpni objekt med drugimi objekti, da bi se znebila funkcij in nalog svoje biti-v-svetu. Ker se je izbrala kot bit-sredi-sveta, kot trpno, nedejavno bitje, živi v slabi veri. Noče biti to, kar je, noče biti bit-v-svetu, noče tega sveta dejavno ustvarjati in za to prevzemati odgovornosti.

Sentimentalnost in spomin

Preteklo izkustvo ima dvojni učinek na naš sedanji blagor ali srečo. Po eni strani obstaja učinek obogatitve: spomin dobrega dogodka je dober, lep spomin, spomin slabega dogodka je slab spomin. Dobra preteklost si torej prizadeva izboljšati sedanjost, slaba pa jo poslabšati. Po drugi strani pa obstaja učinek primerjave: dobro izkustvo v preteklosti si prizadeva razvrednotiti manj dobre izkušnje v sedanjosti, slabo izkustvo v preteklosti pa bo – podobno – na sedanjost vrglo svetlo luč. Obed v nenadkriljivo dobri italijanski restavraciji lahko pri nekomu povzroči, da bo ob kasnejših obedih v italijanskih (in nemara tudi v drugih) restavracijah užival manj, kot bi sicer. Nasprotno, nihče ne bolj ceni zdravja od tistega, ki si je pravkar opomogel od bolezni.

Pri povezavi sentimentalnosti in spomina gre dejansko za mehanizme, ki delujejo

skupaj, v parih. Celo v primeru, ko je sprožitev teh mehanizmov mogoče napovedati, iz tega še ne sledi, da bo tudi znan njihov neto (čisti) učinek. To so mehanizmi, ki jih J. Elster (glej Elster, 1999: I. pogl.) imenuje mehanizmi B vrste. Primera zanje sta vpliv davkov na ponudbo dela in primer kamelij N. Cartwright (Cartwright, 1983: 51-52). Višja stopnja davkov zniža priložnostni strošek ali "ceno" prostega časa in tako – kot vsakršno blago, katerega cena se je znižala – spodbuja ljudi, da ga porabijo več in tako manj delajo. Po drugi strani pa višji davki znižajo prihodke ljudi in jih s tem lahko navedejo k povečanemu delu, tako da obdržijo svoj življenjski standard. Ta dva učinka v ekonomističnih okvirih delujeta v nasprotnih smereh, njunega neto učinka pa ni mogoče napovedati zgolj iz teorije. Cartwrightova navaja primer, ko je v svoj vrt posadila kamelije. Vedela je, da imajo kamelije rade plodno zemljo, zato jih je posadila v kompost. Po drugi strani pa je bil kompost še topel, vedela pa je tudi, da korenine kamelije ne prenesejo visokih temperatur. Tako ni vedela, kaj lahko pričakuje glede tega, ali se bodo kamelije prijele. Ko pa se mnogo kamelij navzlic sicer popolni skrbi ni prijelo, je vedela, kaj je bilo narobe. Kamelije se niso prijele, ker jih je posadila v pretoplo zemljo.

Oba primera sta primera mehanizmov B vrste, ki delujejo, ko lahko napovemo sprožitev dveh vzročnih verig, ki vplivata na neodvisno spremenljivko v nasprotnih smereh in puščata neto učinek nedoločen. Pri mehanizmih B vrste se torej znajdemo v situaciji, v kateri lahko nismo zmožni oceniti neto učinek dveh nasprotujočih si mehanizmov, ko sta oba sprožena. Znotraj mehanizmov B vrste lahko razlikujemo med primeri, v katerih dva nasprotujoča si mehanizma hkrati sproži isti vzrok, in primeri, v katerih en mehanizem sproži drugega. Te mehanizme Elster imenuje mehanizmi B_1 vrste in mehanizmi B_2 vrste. Primer s kamelijami in primer višjih davkov sta primera mehanizmov B_1 vrste. Kot primer za mehanizem B_2 vrste si oglejmo obnašanje osebe, ki pri doseganju svojega cilja naleti na neko prepreko ali oviro. Ta grožnja svobodi njenega dejanja naj bi povzročila reakcijo: razlog za ponovno pridobitev svobode. Ker je en način ponovne vzpostavitve naše svobode ta, da ciljni predmet pridobimo navzlic oviri, bi lahko pričakovali, da bo nagnjenje za pridobitev ciljnega predmeta neposredno odvisno od velikosti ovire. To pa bi zanemarilo prizadevanje, nujno za premagovanje ovire, ki tudi narašča z velikostjo ovire. V meri, v kateri je to prizadevanje škodljivo, bo omejilo naše nagnjenje, da bi poskusili oviro premagati. Torej obstaja napovedovalna slepa ulica, tako da učinki ovire in posledične reakcije nasprotujejo drug drugemu in ni mogoče povedati, kateri učinek bo, če bo sploh kateri, močnejši.

Videti je, da sentimentalnost sodi v domeno učinka primerjave, ki tudi zadeva vprašanje neto učinka izkustva iz nekega prejšnjega časa na dobrobit oziroma na srečo v nekem poznejšem času. V preučevanju neto učinka sta A. Tversky in D. Griffin domnevala, da učinek primerjave – v nasprotju z učinkom obogatitve – zahteva nekakšno podobnost med sedanjostjo in preteklostjo (Tversky in Griffin, 1991). Nenadkriljiv obed v italijanski restavraciji ne bo na primer razvrednotil obeda v kitajski restavraciji. V tem posebnem primeru se zdi njuna domneva

razumna. Če pa si kajpada zamišljamo moža v zaporu, ki skromno razmišlja, kako bi bilo biti svoboden, ali okrevajočega bolnika, ki uživa v svojem izboljšanem zdravju, potem nam ni treba predpostavljati primerjave med posebnimi vrstami izkustva. Glede na to domnevo in na močno dovzetnost sodb podobnosti za učinke uokvirjanja pripominjata, da moramo najti načine za to, da bi pozitivna izkustva preteklosti obravnavali kot drugačna od sedanjosti.

Mogoče je tudi domnevati, da so k sentimentalnosti bolj nagnjeni tisti posamezniki, ki so bolj dovzetni za učinek primerjave kot pa za učinek obogatitve. Take posameznike utegnemo torej prepoznati tudi na podlagi drugih lastnosti. V nekaterih primerih napovedovanja neto učinka se potemtakem lahko sklicujemo tako na značilnosti situacije kot na posameznika. Ko čustveni dražljaj torej sproži nasprotne reakcije v simpatičnem in parasimpatičnem živčnem sistemu, utegne biti neto učinek odvisen tako od intenzivnosti dražljaja kot od položaja posameznika na lestvici ekstrovertnosti-introvertnosti.

Sklep

V turističnih katalogih in drugih tovrstnih publikacijah velikokrat naletimo na fotografije kakih eksotičnih krajev oziroma plaž, ki so tako lepe, da so že – če parafraziramo Rilkejevo reklo – nagravžnega znosni začetek. Ali pa pomislimo na kako fotografijo sončnega zahoda, ki je že na robu kiča. Ampak če se vprašamo, kaj je tisto, kar nas na tej fotografiji moti, je odgovor presenetljiv – moti nas njena popolnost. Podobno velja tudi za lepe predmete iz narave ali razglede na naravne pojave. “Perverzna popolnost” teh stvari je tista, ki je žaljiva in se gabi, odsotnost kakršnegakoli interpretacijskega dvoumja ali razhajanja na strani gledalca pa pripomore k temu, da ta “perverzna popolnost” manipulira s čustvi, da je priklicevanje “cenenih”, “varljivih” čustev tisto, ki stori, da je sicer “popolna” slika perverzna. Toda ali mora prav vsaka umetnina vedno držati zrcalo družbi, biti kritična?

Strinjamo se tudi s Solomonom, ki trdi, da je “sentimentalnost redkokdaj simptom (še manj vzrok) moralne hibe. Lahko se strinjamo, da so nekateri sentimenti in sentimentalnost neprimerni in čezmerni, ne da bi priznali, da so sentimenti in sentimentalnost nemoralni ali patološki kot taki. Podobno se lahko tudi strinjamo, da utegne biti sentimentalnost v literaturi neprimerna in čezmerna, ne da bi dopustili, da sentimentalnost označuje hibo v literaturi ali v bralcu, ki se nanjo odziva.” (Solomon, 2003: 66) Dodati je treba še naslednje: moralne (beri: sentimentalne) lastnosti so pomembne za umetniško vrednost umetnine toliko, kolikor spodkopujejo ali pospešujejo razumljivost predstavljenih likov, dogodkov in stanj stvari glede na ustrezno občutljivo občinstvo. Kjer se umetnina bistveno ukvarja z moralnimi lastnostmi, držami in pogledi, so moralni premisleki povezani z razumljivostjo te umetnine. Dalje, ni pomembno, ali je moralni pogled izkrivljen (kar naj bi se zgodilo v primeru sentimentalnosti), pomembno je, ali je razumljiv ali ne. Če torej sentimentalni vložki ne prispevajo k razumljivosti umetnine, potem je umetnina nesmiselna. Moralni, torej

sentimentalni pogled umetnine lahko včasih poveča ali pa zmanjša njeno splošno umetniško vrednost. Nekatere moralne (sentimentalne) lastnosti umetnine zadevajo razumljivost moralnega pogleda, druge pa to, ali je ta pogled zaslužen ali ne. Estetsko pomembne so zgolj prve. Razumljivost je lastna ovrednotenju dela kot umetnine.

WHAT IS WRONG WITH SENTIMENTALITY?

The article brings into focus the history of the notion of sentimentality and critically surveys the objections against sentimentality. The first objection claims that sentimentality involves faked or false emotions. But that should not mean for an emotion to be vicarious. The fact that an emotion is vicarious does not mean that is not real or of the morally appropriate type. Sympathy felt for the character in a movie is nevertheless real, authentic sympathy. The second objection assume that sentimentality implies unwillingness or lack of alert to act. Sentimental people are self-indulgent not the people of action. We argue for the contrary: sentimentality is in many cases motivating force for an action rather than impediment. Finally, sentimentality as moral property of an artwork might contribute to its understanding.

Keywords: rationalism, emotivism, ethics, aesthetics, kitsch, sentimentality, bad faith.

Literatura

Bogataj-Gradišnik, K. (1984). *Sentimentalni roman.* Ljubljana: Državna založba.

Cartwright, N. (1983). *Why the Laws of Physics Lie.* Oxford: Oxford University Press.

Dickens, C. (1976). *Dombey in sin.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Elster, J. (1999). *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Griffiths, E. P. (1998). *What Emotions Really Are.* Chicago in London: The University of Chicago Press.

Mc Gill, C. D. (1987). "'Helga' Show Renews Debate on Andrew Wyeth", *New York Times*, 3. februar.

Richards, A. I. (1929). *Practical Criticism.* New York: Harcourt, Brace and World.

Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant.* Paris: Gallimard.

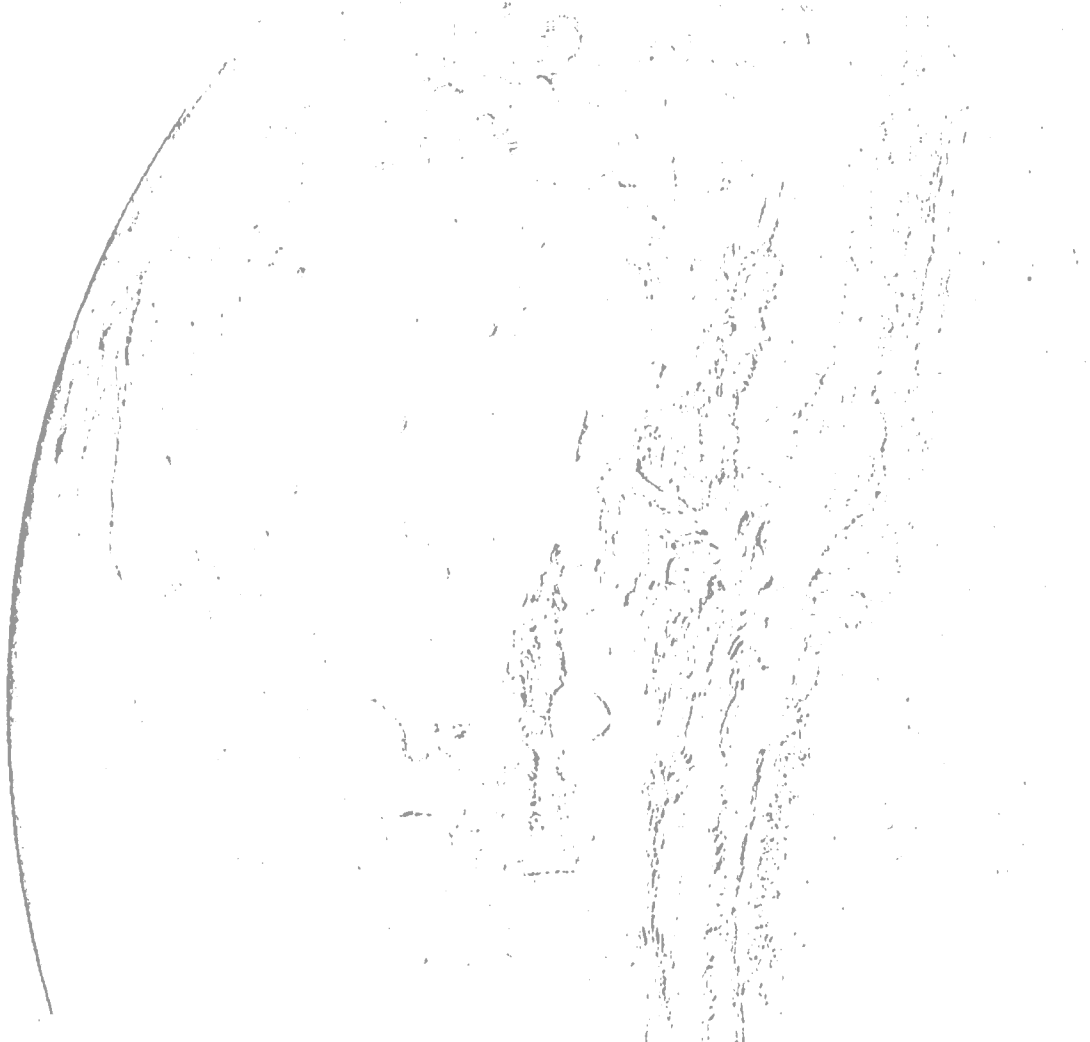
Saville, A. (1982). *The Test of Time.* Oxford: Clarendon Press.

Solomon, C. R. (2003). "V zagovor sentimentalnosti". *Analiza*, 7, št. 4, str. 57-78.

Sprague, B. A. (1933). "The date of sentimental and derivatives". *Proceedings of the Modern Language Association*, 48. zv., str. 303-307.

Tanner, M. (1976). "Sentimentality". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 77. zv., str. 127-147.

Tversky, A. in Griffin, D. (1991). "Endowment and contrast in judgments of well-being". V Zeckhauser R. (ur.), *Strategy and Choice*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, str. 297-318.



Rawlsova teorija pravičnosti

John Rawls
prevedel Milan Franc

TEME V KANTOVI FILOZOFIJI MORALE[†]

Na tem mestu bom razpravljal o več povezanih temah v Kantovi filozofiji morale, še posebej pa o tistem, kar sam označujem kot moralni konstruktivizem in dejstva uma [*fact of reason*], ter o tem, kako se ta dejstva povezujejo z dokazovanjem verodostojnosti [*authentication*] moralnega zakona in moralnega zakona kot zakona svobode. Vsaka izmed tem je zelo obširna, zato lahko podam le grob oris; toda morda se da iz njega vendarle pridobiti neko kratko pregledno stališče. Želel sem zaključiti z nekaterimi komentarji o tem, kaj je imel Kant v mislih s praktičnim stališčem [*practical point of view*], pa se je to zaradi pomanjkanja prostora žal izkazalo za nemogoče.

Za osvetlitev ozadja napovedanih tem bom najprej podal shematičen oris Kantovega razumevanja moralnega zakona, kategoričnega imperativa in postopka za aplikacijo slednjega. Nekakšna razlaga tega postopka je namreč bistven uvod v razumevanje njegovega konstruktivizma. Popolna obrazložitev seveda ne pride v poštev, vendar menim, da številne zanimive podrobnosti njegove interpretacije niso bistvene vse dotlej, dokler razlaga zadošča določenim pogojem (glej razdelek 1.5). Upam, da bo predlagano branje dovolj natančno za predstavitev bolj osrednjih prvin Kantovega konstruktivizma ter za povezavo tega nauka z drugimi temami.

Moja razprava je sestavljena iz petih delov: prvi vsebuje postopek za aplikacijo kategoričnega imperativa, ki ga bom sam imenoval tudi kot postopek KI; drugi del pregleduje šest pojmovanj dobrega in kako so le-ta zgrajena [*constructed*] v urejenem zaporedju; tretji del, temelječ na prejšnjih dveh, pa preučuje tiste vidike Kantovega nauka, ki ga naredijo konstruktivističnega in ki podrobneje določajo pojmovanje objektivnosti. Četrti in peti del se vsak zase lotevata vrste upravičenja [*justification*] ali dokazovanja, ki jo lahko navedemo ali uporabimo v prid moralnemu zakonu, in kako je moralni zakon kot ideja uma razumljen kot zakon svobode in kako se to povezuje s Kantovo idejo filozofije kot obrambe.

1. Postopek KI v štirih korakih

1. Začel bom z zelo shematičnim prikazom Kantovega pojmovanja kategoričnega imperativa.[1] Mislim, da se ta imperativ aplicira na normalne okoliščine

[†] Prevedeno po John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press 1999, str. 497-528.

[1] Z nekaj manjšimi variacijami moj prikaz postopka KI v tem razdelku zvesto sledi [*follows*] razlagi Onore (Nell) O'Neill v njenem delu *Acting on Principle* (New York: Columbia University Press, 1975). Glej tudi Paul Dietrichson, "When is a Maxim Universalizable?", *Kant Studien*, 56 (1964). Pri domnevanju, da ob

človeškega življenja s tistim, kar bom imenoval "postopek kategoričnega imperativa" ali na kratko "postopek KI". Ta postopek nam je v pomoč pri določevanju vsebine moralnega zakona, kakor se nanaša na nas same kot umne in racionalne osebe, obdarjene z vestjo in moralno občutljivostjo in ki jih zadevajo – vendar pa ne tudi določajo – naše naravne želje in nagnjenja. Želje in nagnjenja namreč odsevajo naše potrebe kot končnih bitij, ki imajo v naravnem redu posebno mesto.

Spomnimo se, da so moralni zakon, kategorični imperativ in postopek KI tri različne stvari. Prvi je ideja uma in določa načelo, ki se nanaša na vsa umna in racionalna bitja ne glede na to, ali so podobna nam kot končnim bitjem z določenimi potrebami. Druga stvar je imperativ, in kot takšen naslavlja zgolj tista umna in racionalna bitja, ki zato, ker so končna bitja z določenimi potrebami, doživljajo moralni zakon kot omejitev. Ker smo mi takšna bitja, doživljamo moralni zakon pač na ta način, in tako se kategorični imperativ nanaša na nas same. Postopek KI prilagaja kategorični imperativ našim okoliščinam tako, da upošteva normalne okoliščine človeškega življenja in našo situacijo kot končnih bitij s potrebami v danem naravnem redu.

Vseskozi pa si moramo zapomniti, da Kanta zanima le razmišljanje popolnoma umnih in racionalnih ter iskrenih agentov. Postopek KI je shema, s katero želimo nadrobno opisati tiste okvire premišljanja, ki jih taki agenti implicitno uporabljajo v svojih moralnih preudarkih. Zdi se mu namreč samoumevno, da aplikacija tega postopka predpostavlja določeno mero moralne občutljivosti, ki je del naše skupne človečnosti.[2] Bilo pa bi napak, če bi o postopku KI razmišljali bodisi kot o algoritmu, ki bolj ali manj mehansko privede do pravilne sodbe, bodisi – po drugi strani – kot o nizu pravil razprave, s katerimi bi. ujeli v past lažnivce, goljufe, cinike in druge nepridiprave, tako da bi razkrinkali njihova rokohitrstva.

2. Postopek KI ima naslednje štiri korake.[3] Pri prvem imamo opraviti z agentovo maksimo, ki je – po domnevi – z agentovega vidika racionalna.

To pomeni, da je racionalna glede na agentovo situacijo in alternative, ki so na voljo skupaj z agentovimi željami, zmožnostmi in prepričanji (za katera se prav tako predpostavlja, da so racionalna glede na okoliščine). Prav tako se za maksimo domneva, da je iskrena, to je da odslikava dejanske agentove razloge (kakor bi jih verodostojno opisal on sam) za nameravano dejanje. Torej se postopek KI nanaša na maksime, do katerih pridejo racionalni agenti glede na tisto, za kar menijo, da so relevantne značilnosti njihovih okoliščin. Dodati pa

uporabi postopka KI privzemamo [*we are to suppose*], da je agentova maksima racionalna, sem sledil Barbari Herman. Glej njeno delo "Morality as Rationality: A Study in Kant's Ethics", doktorska disertacija, Harvard University, 1976.

[2] O tej predpostavki glej poučno razpravo v delu Barbare Herman "The Practice of Moral Judgment", *Journal of Philosophy*, 82 (1985): 414-436 in v njeni knjigi *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 4. pogl.

[3] Pri opisu teh korakov sem prikril številne prefinjenosti. Reinhardu Brandtu se zahvaljujem za vrsto poučnih razprav na ta rovaš. Vendar, kot sem že dejal, mora biti prikaz zgolj toliko natančen, da pripravi podlago za teme, ki zadevajo moralni konstruktivizem in dokazovanje moralnega zakona ter ostalo.

moramo, da ta postopek velja v enaki meri tudi za tiste maksime, do katerih bi racionalni in iskreni agenti lahko prišli glede na normalne okoliščine človekovega življenja.

Če povzamemo: pri prvem koraku imamo agentovo maksimo, ki je hkrati racionalna in iskrena. To je posebni hipotetični imperativ (ki ga je treba kasneje razlikovati od *splošnega* hipotetičnega imperativa *[the hypothetical imperative"!)*, ki ima obliko:

(1) Narediti bi moral *X* v okoliščinah *C*, da bi povzročil *Y*. (V tem primeru je *X* dejanje, *Y* pa stanje stvari).

Drugi korak je posplošitev maksime na prvem koraku, tako da dobimo:

(2) Vsakdo bi moral narediti *X* v okoliščinah *C*, da bi povzročil Y.

Pri tretjem koraku splošen predpis iz (2) pretvorimo v naravni zakon in tako dobimo: .

(3) Vsakdo vselej naredi *X* v okoliščinah *C*, da bi povzročil *Y* (kot po naravnem zakonu).

Četrti korak je najbolj zapleten in zastavlja vprašanja, na katera tukaj ne morem odgovarjati. Zamisel pa je naslednja:

(4) Naravni zakon iz (3) moramo dodati k že obstoječim naravnim zakonom (kakor jih pač razumemo) in nato predvideti [*to calculate*], kot najbolje znamo, kakšen bi bil naravni red, potem ko bi bili sami učinki na novo dodanega naravnega zakona imeli možnost, da delujejo.

Privzemimo, da novi naravni red izhaja iz dodajanja zakona na tretjem koraku k drugim naravnim zakonom in da ima ta novi naravni red ustaljeno stanje ravnotežja, katerega relevantne značilnosti smo zmožni ugotoviti. Poimenujmo ta novi naravni red "moten družbeni svet" in si ga zamislimo kot povezanega z maksimo iz prvega koraka.

Kantov kategorični imperativ sedaj lahko podamo na naslednji način: v skladu z racionalnostjo in iskrenostjo maksime v prvem koraku lahko ravnamo le, če sta izpolnjena dva pogoja. Prvič, kot iskreni, umni in racionalni agenti moramo biti sposobni nameravati dejanje v skladu s to maksimo, v kolikor sami sebe pojmujemo kot člana motenega družbenega sveta, ki je z njo povezan (torej kot delujoče znotraj njega in podrejene njegovim pogojem), in drugič, biti moramo zmožni hoteti moten družbeni svet po sebi ter ga, kolikor mu pripadamo, tudi potrjevati.

Torej, *če* ne moremo hkrati hoteti tega motenega družbenega sveta in nameravati delovati v skladu s to maksimo kot njegov pripadnik, ne moremo ravnati v skladu z njo, četudi je – po predpostavki – v naših sedanjih okoliščinah racionalna in iskrena. Načelo, predstavljeno s postopkom KI, se nanaša na nas ne glede na posledice, ki jih ima za naše racionalne interese, kakor jih razumemo tukaj. Ravno na tej točki pride do veljave prioriteta čistega praktičnega uma pred

empiričnim praktičnim umom. Vendar pustimo za zdaj to ob strani.

3. Za ilustracijo uporabe postopka v štirih korakih si oglejmo četrti primer iz *Grundlegung* (Gr 4: 423). Maksima, ki naj bi bila testirana, je maksima, ki izraža ravnodušje do dobrobiti drugih, ki potrebujejo našo pomoč in podporo. Odločiti bi se morali, ali moremo hoteti moten družbeni svet, ki bi bil povezan s to maksimo, izraženo takole:

   > Ni mi treba storiti ničesar v pomoč drugim ali jim v primeru gorja nuditi podporo, razen če je to v tistem času racionalno glede na moje interese.

   Moten družbeni svet, povezan s to maksimo, je svet, v katerem nihče nikoli ne stori ničesar, da bi pomagal drugim (zgolj) zaradi njihove dobrobiti. In to velja za vsakogar v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Takšno je relevantno stanje ravnotežja; in predstavljati bi si morali, da to stanje obstaja in traja večno kot vsako drugo naravno stanje v preteklosti in prihodnosti. Kant jemlje za samoumevno, da vsakdo v motenem družbenem svetu pozna zakone človeškega obnašanja, ki izhajajo iz posplošenih maksim, in da je vsakdo zmožen ugotoviti relevantno stanje ravnotežja. Še več, postavka, da to zmore vsak, je sama na sebi javno znana. Torej postopek pri tretjem koraku pretvori splošen predpis [*precept*] iz drugega koraka v javno pri(po)znan zakon (človeške) narave. Da Kant vse to jemlje za samoumevno, je najbolj razvidno iz njegovega drugega primera, primera “varljive obljube”.

   Kant pravi, da motenega družbenega sveta, ki bi bil povezan z maksimo o ravnodušnosti, ne moremo hoteti, ker v takem svetu lahko pride do mnogih situacij, v katerih bi potrebovali ljubezen in sočutje drugih. V takih situacijah bi se ob zakonu, izvirajočem iz naše lastne volje, oropali nečesa, kar potrebujemo. Zatorej bi bilo iracionalno, če bi hoteli družbeni svet, v katerem je vsak – kot po naravnem zakonu – gluh za prošnje, ki temeljijo na gornjih dveh potrebah. Kant ne pove veliko o tem, kako ideja racionalne volje deluje v tem primeru. Poleg tega pa je preizkus, ki ga uporabi za maksimo o ravnodušnosti, prestrog: to pomeni, da ta (isti) test zavrača tiste maksime, ki vodijo do kakršnekoli oblike predpisa (ali dolžnosti) vzajemne pomoči. Razlog za to je v tem, da nam vsak tak predpis narekuje, da pomagamo drugim, ko so v stiski. V motenem družbenem svetu, delujočem v skladu s predpisom, da je treba pomagati drugim v stiski, pa lahko pride tudi do situacij, v katerih bi si zelo želeli, da jim ne bi pomagali. Okoliščine so lahko takšne, da bi naša pomoč resno ovirala načrte, ki jih imamo sami. Tako bi se tudi v teh primerih lahko zgodilo, da bi zaradi zakona, izvirajočega iz naše lastne volje, sebi preprečili doseči nekaj, kar si v resnici zelo želimo. Težava je dovolj nazorna: v kateremkoli motenem družbenem svetu bodo vsi moralni predpisi nasprotovali našim naravnim željam in urejenim intencam vsaj v nekaterih primerih. Torej je test postopka KI, kakor ga očitno razume Kant, prestrog: zdi se namreč, da zavrača vse maksime, ki naj bi privedle do moralnih predpisov (ali dolžnosti).

4. Mislim, da je eden od izhodov iz zagate – nikakor pa ne pravim, da je tudi edini –

v tem, da poskusimo razviti primerno pojmovanje tega, kar imenujemo "resnične človeške potrebe", besedne zveze, ki jo Kant nekajkrat uporabi v *Metafiziki morale* (MM 6: 393, 432; glej tudi 452-458).[4] Ko enkrat to storimo, lahko protislovje v preizkusu volje podamo na naslednji način:

> Ali morem hoteti moten družbeni svet, povezan s predpisom o ravnodušnosti, bolj kot moten družbeni svet, ki deluje v skladu s predpisom o vzajemni pomoči, tj. z maksimo, ki mi narekuje, da pomagam drugim v stiski? Pri iskanju odgovora na to vprašanje bi se moral ozirati zgolj na svoje resnične človeške potrebe (za katere predpostavljam, da jih – kot del postopka KI – imam in so enake pri vseh).

Zato je treba ob uporabi postopka, kakor smo ga sedaj popravili, razumeti, da bo katerikoli splošni predpis omejil naša dejanja, ki so nasledki naših želja in nagnjenj, vsaj v nekaterih ali celo v mnogih primerih. Torej je treba primerjati alternativne družbene svetove ter ovrednotiti celotne posledice tega, da si enega od teh svetov želimo raje kot drugega. Da bi pa to lahko storili, moramo upoštevati ravnovesje verjetnih posledic skozi čas za naše resnične človeške potrebe. Zato da bi ta ideja delovala, pa kajpada potrebujemo neko razlago teh potreb. Ta pa lahko vključuje tudi nekatera moralna pojmovanja, zakoreninjena v našem skupnem moralnem čutu.

Menim, da Kant tudi privzema, da je vrednotenje motenih družbenih svetov v četrtem koraku podvrženo vsaj dvema omejitvama, ki zadevata potrebne informacije. Prva omejitev je, da bi morali zanemariti tako posebnejše značilnosti oseb, vključno z nami, kakor tudi specifično vsebino njihovih in naših končnih smotrov ter želja (Gr 4: 433). Druga omejitev nastopi, ko bi – kadar se vprašamo, ali moremo hoteti moten družbeni svet, povezan z našo maksimo – morali razmišljati tako, kakor da ne vemo, kakšno mesto utegnemo imeti v tem svetu (glej razpravo o *Tipiki v Kritiki praktičnega uma* 5: 69-70). Če namreč v dani moteni družbeni svet projiciramo specifično vsebino naših lastnih končnih smotrov ali posebne značilnosti naših sedanjih ali bodočih okoliščin, je raba postopka KI zgrešena. Pri četrtem koraku moramo namreč razmišljati tako na osnovi resničnih človeških potreb kot tudi s primernega splošnega gledišča, ki zadosti tema dvema omejitvama glede posebnih informacij (v nasprotju s splošnimi informacijami). Nase moramo namreč gledati kot na predlagatelja javnih moralnih zakonov za potekajoči družbeni svet, ki naj se skozi čas tudi obdrži.

5. Ta kratek shematičen oris postopka KI naj bo zgolj za ozadje razlage niza pojmovanj dobrega v drugem razdelku ter Kantovega moralnega konstruktivizma v tretjem razdelku. Da bi dosegel svoj namen, mora postopek KI izpolniti dva pogoja: prvič, zahtev moralnega zakona ne sme predstaviti kot zgolj formalnih, kajti v nasprotnem primeru moralni zakon nima zadostne vsebine za konstruktivistično stališče; drugič, imeti mora lastnosti, ki nam omogočajo

[4] Z uporabo tega izhoda izboljšujemo ali nadgrajujemo Kantov prikaz. Ker pa to ne ogroža bistvenih prvin njegovega nauka, verjamem, da glede tega ravnam v kantovskem duhu.

sprevideti, kaj ima v mislih Kant, ko pravi, da nam moralni zakon razkriva našo svobodo (obravnavano v petem razdelku); tudi to je namreč bistveni del Kantovega konstruktivizma, saj je svoboda moralnega razmišljanja in dejanj potrebna za dokaz objektivnosti konstruktivističnega postopka, kot dokaz za to, da je delo uma (kar obravnavamo v četrtem razdelku).

Izkaže se, da je za izpolnitev drugega pogoja potrebna jasna ponazoritev delovanja postopka KI na njegovi površini, tako rekoč kot načina, v katerem čisti praktični um predhaja empirični praktični um. Nadalje nam to omogoča razumevanje posebne strukture Kantovega moralnega pojmovanja ter kako je mogoče, da se nam naša svoboda izkazuje skozi moralni zakon.

Kaj ta prioriteta pomeni, bo postalo jasneje v nadaljevanju. Za zdaj povejmo le, da čisti praktični um omejuje empirični praktični um in si ga popolnoma podredi. To je vidik enotnosti uma. Način, kako čisti praktični um omejuje in si podredi empirični praktični um, izraža v imperativni obliki postopek KI, ki predstavlja zahteve čistega praktičnega uma tako, da ustrezajo pogojem človeškega življenja. Empirični praktični um je načelo racionalnega preudarka, ki določa, kdaj so posebni hipotetični imperativi racionalni. Postopek KI omeji empirični praktični um z zahtevo, da naj se agentovi racionalni in iskreni preudarki vodijo v skladu s stipulacijami, ki smo jih pravkar pregledali. Če maksima ne vzdrži preizkusa postopka KI, je ravnanje v skladu z njo prepovedano. S stališča praktičnega uma kot celote, tj. njegovega praktičnega in empiričnega dela, je ta izid preizkušanja dokončen. Pregled šestih pojmovanj dobrega v Kantovem nauku v naslednjem razdelku (tretji razdelek) pa bo dopolnil te opazke o tem, kako se ti dve obliki praktičnega uma povezujeta v enotnost praktičnega uma.

6. Preden pa se posvetimo temu pregledu, naj navedem še nekaj komentarjev k očrtu postopka KI. Ko sem karakteriziral osebe, sem uporabil besedno zvezo “umne in racionalne”. Moj namen je opozoriti na dejstvo, da Kant uporablja izraz “vernünftig” za izražanje “močnega” pojmovanja [*full-bodied conception*], ki pokriva termina “umen” in “racionalen”, kakor ju pogosto uporabljamo. V slovenščini, na primer, vemo, kaj nekdo želi povedati, ko reče: “Njihov predlog je racionalen glede na okoliščine, vendar vseeno ne(raz)umen [*unreasonable*].” V grobem to pomeni, da ljudje, o katerih govori, izsiljujejo sprejetje težkega in nepoštenega dogovora, za katerega vedo, da je v njihovem interesu, vendar ne bi pričakovali, da ga bomo sprejeli, če se ne bi zavedali premoči svojega položaja. “Umen” lahko pomeni tudi “razsoden” [*judicious*], “biti pripravljen prisluhniti umu/razlogom”, kjer v slednjem primeru pomeni biti voljan prisluhniti in premisliti o razlogih, ki so jih ponudili drugi. *Vernünftig* lahko v nemščini pomeni isto: lahko ima širok pomen “umnega” kot tudi ožji pomen “racionalnega”, kjer to v grobem pomeni le zasledovanje lastnih interesov na najbolj učinkovit način. Kant .v pomenski uporabi izraza niha, toda kadar ga aplicira na osebe, ponavadi pokriva oba pojma, “umen” in “racionalen”. Njegova uporaba izraza “um” pa ima pogosto celo polnejši pomen filozofske tradicije. Pomislite, kaj *Vernunft* pomeni v naslovu *Kritika čistega* uma*! Smo svetove daleč*

od "racionalnega" v ožjem pomenu besede. Veliko vprašanje je (ki ga bom pustil ob strani), ali Kantovo pojmovanje "uma" vključuje še kaj več kot sam um.

Koristno je torej uporabljati termina "umen" in "racionalen" kot priročna termina za označevanje razločka med dvema oblikama praktičnega uma, čisto in empirično. Prva je izražena kot imperativ v kategoričnem imperativu, druga kot imperativ v hipotetičnem imperativu. Ti obliki praktičnega uma je treba tudi razlikovati od partikularnih kategoričnih in hipotetičnih imperativov (partikularnih maksim v prvem koraku), ki izpolnjujejo ustrezne zahteve praktičnega uma v partikularnih okoliščinah. Termina "umen" in "racionalen" nas opominjata na polnost Kantovega pojmovanja praktičnega uma in na dve obliki uma, ki ju le-to vsebuje.

7. Končal bom z nekaterimi opombami o relaciji med Kantovimi tremi različnimi formulacijami kategoričnega imperativa. Nekateri (podobno kot jaz) menijo, da opiranje na zgolj prvo formulacijo da le nepopolno predstavo o njegovi vsebini. Resda je lahko nepopolna, vendar sem navzlic temu prepričan, da je za naš namen primerna. Kant pravi (Gr 4: 436-437), da so tri formulacije samo "mnogotere formule enega in istega zakona". Pripominja pa tudi, da so med njimi razlike, kar je prej subjektivno kot objektivno praktično. Namen večjega števila formulacij je približati idejo uma (moralnega zakona) zoru v skladu z določeno analogijo, ki je s tem hkrati bližja občutku [*feeling*]. Na koncu odlomka (paragrafi 72-75 drugega poglavja) Kant pristavi, da v kolikor želimo dostop (ali vstop) v moralni zakon[5], je koristno, da eno in isto dejanje podjarmimo vsem trem formulacijam in "ga tako privedemo, kolikor je to mogoče, bliže k zoru". Prav tako nam svetuje, da se je pri moralnem presojanju bolje "vselej ravnati po najstrožji metodi in postaviti v temelj univerzalno formulo kategoričnega imperativa". Ta imperativ smo interpretirali v skladu s formulo naravnega zakona (Gr 4: 421); omenili pa smo tudi *Kritiko praktičnega uma* z njeno razlago *Tipike, Kritika* praktičnega uma, str. 68-71.

Tu so v Kantovem stališču nekatere nejasnosti. Vendar o njih sedaj ne bom razpravljal, temveč bom samo navedel tisto, za kar menim, da sta dve njegovi bistveni točki. Prvič, postopek KI v štirih korakih bi morali uporabiti vselej, kadarkoli želimo preveriti, ali je naša maksima v skladu s kategoričnim imperativom. Preostale formulacije k vsebini moralnega zakona, kakor se ta nanaša na nas same, ne prispevajo ničesar. Kar je tu pomembno, je, da na kakršenkoli način že interpretiramo drugo in tretjo formulacijo, le-ti ne smeta prinesti nobenih zahtev, ki že niso utemeljene v postopku KI. To velja še zlasti za drugo formulacijo, ki od nas zahteva, da osebe vselej obravnavamo kot smotre in nikoli kot sredstva (glej Gr 4:429). Z uporabo termina "človeštvo" [*Menschheit*] se zdi ta formulacija osupljivo drugačna od prve in tretje. Vendar ta videz vara, saj je iz uvoda v *Metafiziko morale* razvidno, da "človeštvo" pomeni zmožnosti [*powers*], ki nas označujejo kot umna in racionalna bitja, ki spadajo k naravnemu

[5] V nemščini se ta del besedila glasi: "Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen." Tukaj je pomen Kantovega teksta nejasen; glej spodaj, zadnji odstavek prvega razdelka.

redu. Naše človeštvo je naš čisti praktični um skupaj z našim moralnim čutom (našo zmožnostjo za moralno občutenje). Ti dve sposobnosti tvorita moralno osebnost in vključujeta sposobnost postavljanja smotrov [*power to set ends*], (MM 6: 392); omogočata namreč dobro voljo [*good will*] in moralni značaj. Naša dolžnost je, da gojimo naše naravne zmožnosti, da bi bili sami postali vredni našega človeštva (MM 6: 387). Zaradi tega je dolžnost, da človeštvo v nas samih in v drugih obravnavamo kot smoter in nikoli kot sredstvo, hkrati tudi dolžnost, da spoštujemo moralni potencial v sebi in drugih ter negujemo naše naravne zmožnosti na način, s katerim se izkažemo za vredne tega potenciala. Glede na modul premikov gledišč, kakor je opisan v naslednjem odstavku, prva formulacija kategoričnega imperativa določa, katere posamezne dolžnosti pokriva ta dolžnost. Prvo načelo nauka o vrlini (MM 6: 395) je poseben primer te formulacije. Menim, da ne moremo razbrati, kaj želi Kant povedati z drugo formulacijo, razen tistega, kar je navedel v *Metafiziki morale.*

8. Druga opomba k relaciji med tremi formulacijami: mislim, da je namen druge in tretje formulacije osvetliti aplikacijo postopka KI iz dveh dodatnih zornih kotov. Ideja je naslednja: vsaka formulacija obravnava ta postopek z drugačnega zornega kota. V prvi formulaciji, ki je stroga metoda, gledamo na svojo maksimo z našega lastnega stališča. To je razvidno iz tega, kako je postopek opisan. Nase naj bi gledali kot na podrejene naravnemu zakonu in želimo si izvedeti, kaj ta od nas zahteva. V drugi formulaciji pa bi morali na našo maksimo gledati z vidika naše človečnosti kot temeljne prvine naše osebnosti, ki zahteva spoštovanje, ali z vidika drugih oseb, ki jih bo naše ravnanje prizadelo. Človečnost/človeštvo v nas in v drugih osebah je obravnavana(o) *trpno:* kot tista(o), ki jo (ga) naše ravnanje (pri)zadeva. Kot navaja Kant (*Kritika praktičnega uma:* 86) v očitnem nanašanju na drugo formulacijo v njegovi *Grundlegung*, avtonomija umnih in racionalnih bitij ne bi smela biti podvržena nobeni nameri, "ki ni možna glede na zakon, ki bi lahko izhajal iz volje trpnega subjekta samega". Toda ko tak trpni subjekt presoja, kateri zakoni lahko izhajajo iz njegove volje, mora uporabiti postopek KI. Kleč je preprosto ta, da vse osebe, ki jih dejanja zadevajo, morajo uporabiti ta postopek na enak način tako za sprejem kot zavrnitev istih maksim. S tem je zagotovljeno univerzalno soglasje, ki utira pot tretji formulaciji.

   V tej formulaciji se povrnemo k agentovemu stališču, vendar tokrat ne kot k nekomu, ki je moralnemu zakonu podrejen, marveč kot nekomu, ki ga ustvarja. Postopek KI je tukaj obravnavan kot postopek, kateremu pripadnost s popolnim dojetjem njegovega pomena nam omogoča, da sebe uzremo kot zakonodajalce – kot tiste, ki ustvarjajo univerzalni javni zakon za potencialno moralno skupnost. Takšno skupnost Kant imenuje kraljestvo smotrov *[realm of ends}*, zvezo držav, ne pa kraljestvo, pojmovanje katere je tudi ideja uma.

   Ne nazadnje je uporaba vseh treh formulacij moralnega zakona subjektivno praktična z dveh vidikov: najprej nam posedovanje teh formulacij poglobi naše razumevanje moralnega zakona tako, da nam pokaže kako pojmuje dejanja iz različnih zornih kotov; nadalje pa globlje razumevanje moralnega zakona tudi

okrepi naša prizadevanja, da bi ravnali v skladu z njim. To pa je tisto, za kar menim, da ima v mislih Kant s pridobitvijo vstopa ali dostopa do moralnega zakona[6]..

2. Zaporedje šestih pojmovanj dobrega

1. Da bi razumeli Kantov konstruktivizem in njegovo prepričanje, da nam moralni zakon razkrije svobodo, si moramo ogledati prioriteto čistega praktičnega uma pred empiričnim praktičnim umom in razločevati med šestimi pojmovanji dobrega v Kantovem nauku. Pojmovanja so grajena v zaporedju, v katerem vsako naslednje sledi iz predhodnega. Zaporedje lahko predstavimo s sklicevanjem na postopek KI v štirih korakih, saj lahko sleherno od pojmovanj povežemo z določenim korakom v postopku. To je obenem nadvse uporaben način ureditve teh pojmovanj in razloži njihove medsebojne odnose. Omogoča nam tudi, da razložimo, kaj je mišljeno z imenovanjem kraljestva smotrov kot nujnim objektom volje, določene z moralnim zakonom in tudi, na kaj merimo, ko pravimo, da je to kraljestvo tej čisti volji dano a priori *(Kritika praktičnega* uma*: 4).*

   Prvo od šestih pojmovanj je dano z neomejenim empiričnim praktičnim umom. To je pojmovanje sreče, kot je urejena s hipotetičnim imperativom (v nasprotju s partikularnim). To pojmovanje lahko povežemo s prvim korakom postopka KI, ker za maksimo na tem koraku privzemamo, da je racionalna in iskrena glede na to pojmovanje. Zato maksima ustreza tistim načelom racionalnega premisleka, ki označujejo hipotetični imperativ ali tisto, kar lahko imenujemo "racionalno". Ni nobenih omejitev glede dosega informacij, ki so dostopne iskrenim in racionalnim agentom, kar velja tako za oblikovanje njihovih pojmovanj sreče kakor za oblikovanje njihovih partikularnih maksim: za vse relevantne partikularnosti glede njihovih želja, zmožnosti, položaja in razpoložljivih alternativ se domneva, da so znane.

   Drugo pojmovanje dobrega je izpolnitev resničnih človeških potreb. Predlagal sem, da pri četrtem koraku postopka KI potrebujemo neko tako idejo, sicer agent, ki gre skozi postopek, ne more primerjati motenih družbenih svetov, povezanih z različnimi maksimami. Najprej bi lahko mislili, da je mogoče to primerjavo narediti na osnovi agentovega pojmovanja sreče. Vendar četudi agent ve, kakšno je to pojmovanje, se s tem težavi ne izognemo, ker Kant predpostavlja, da imajo različni agenti različna pojmovanja lastne sreče. Po tem gledišču je sreča ideal, ne uma, temveč domišljije, in tako je naše pojmovanje sreče odvisno od naključij našega življenja in od posebnih načinov razmišljanja in čutenja, ki smo jih razvili s polnoletnostjo. Če bi bila pojmovanja sreče uporabljena pri presoji družbenih svetov na četrtem koraku, tedaj bi bilo vprašanje, ali bo maksima naredila izpit glede postopka KI, odvisno od tega, kdo ga uporablja. Takšna odvisnost pa bi spodkopala Kantovo stališče. Kajti v kolikor nas sledenje postopku KI ne privede

[6] Razjasnitev tega dela besedila dolgujem Michaelu Friedmanu.

do približnega soglasja, ko ga uporabljamo inteligentno in vestno in na ozadju iste informacije, tedaj takemu zakonu manjka objektivna vsebina. Objektivna vsebina pa tu pomeni vsebino, ki je javno priznana kot pravilna in utemeljena na zadostnih razlogih ter (v grobem) enaka za vse umne in iskrene agente.

Opomniti velja, da je drugo pojmovanje dobrega, utemeljeno na resničnih človeških potrebah, oblikovano izrecno za uporabo na četrtem koraku postopka KI. Formulirano je namreč tako, da zadosti potrebam uma: namreč, da ima moralni zakon zadostno objektivno vsebino. Še več, če na postopek gledamo, kot da ga vsi uporabljajo konsistentno skozi čas ter v skladu z zahtevami popolne določenosti (Gr. 4: 436), tedaj specificira vsebino pojmovanja prava [*right*] in pravičnosti, ki bi bili udejanjeni v kraljestvu smotrov. To pojmovanje je, v nasprotju s prvim, omejeno, se pravi, da je zasnovano v smislu omejitev glede na informacijo, ki so jim podvrženi agenti na četrtem koraku postopka KI.

Tretje pojmovanje dobrega je dobro kot izpolnitev vsakodnevnih "dovoljenih smotrov" (MM 6: 388), kot jih imenuje Kant. Sem spadajo tisti smotri, ki spoštujejo omejitve moralnega zakona. V praksi to pomeni, da bi . morali predrugačiti, opustiti ali celo zatreti tiste želje in nagnjenja, ki nas pri prvem koraku spodbadajo k takšnim racionalnim in iskrenim maksimam, ki jih postopek KI zavrača. Tukaj ne gre za tehtanje moči in pomembnosti naših naravnih želja za nas nasproti moči in pomembnosti čistih praktičnih interesov, ki jih imamo, ko delujemo na podlagi moralnega zakona. Tako tehtanje je povsem izključeno. Gre prej za to, da bi morali, kadarkoli je naša maksima zavrnjena, ponovno razmisliti o našem nameravanem poteku dejanja, saj je v tem primeru naša zahteva po zadovoljitvi zadevnih želja zavrnjena. Na tej točki je kontrast z utilitarizmom očiten, kajti za Kanta tretje pojmovanje dobrega predpostavlja moralni zakon in načela čistega praktičnega uma. Medtem ko utilitarizem izhaja iz pojmovanja dobrega, ki je pred pravom (moralnim zakonom) in je od njega neodvisno, in šele nato iz tega neodvisnega pojmovanja izpelje svoja pojmovanja o pravu in moralni vrednosti v navedenem vrstnem redu, je za Kanta neomejena racionalnost ali racionalno uokvirjeno in popolnoma podrejeno postopku, ki zajema omejitve umnega. S tem postopkom so dopustna pojmovanja dobrega in njihovi dovoljeni smotri podrobneje določeni.

2. Prvo od treh preostalih pojmovanj dobrega je znano pojmovanje dobre volje. To je Kantovo pojmovanje moralne vrednosti: popolna dobra volja je najvišje (čeprav ne popolno) dobro oseb in njihovih značajev kot umnih in racionalnih bitij. To dobro tvori trdna in ustaljena želja najvišjega reda, ki nas privede do zainteresiranosti za ravnanje na podlagi moralnega zakona zaradi njega samega, ali, kar v v praksi vodi do istega, za' podpiranje kraljestva smotrov, kakor zahteva moralni zakon. Kadar imamo popolno dobro voljo, je ta želja najvišjega reda sama na sebi vselej dovolj močna, da zagotovi ravnanje na podlagi (in ne zgolj v skladu z njim) moralnega zakona, ne glede na to, kako močno ji nasprotujejo naše naravne želje in nagnjenja.

Naslednje pojmovanje dobrega je dobro kot predmet moralnega zakona, ki je, kot

smo nakazali zgoraj, kraljestvo smotrov. Ta predmet pa je preprosto družbeni svet, do katerega bi prišlo (vsaj v razumno ugodnih okoliščinah), če bi vsakdo sledil celoti predpisov, ki izhajajo iz pravilne aplikacije postopka KI. Kant se včasih sklicuje na kraljestvo smotrov kot na nujni objekt volje, ki jo določa moralni zakon ali, alternativno, kot objekt, ki je volji, določeni s tem zakonom, dan a priori (*Kritika praktičnega* uma*: 6). S tem on – po mojem mnenju – meni, da je kraljestvo smotrov objekt – družbeni svet -, katerega moralno konstitucijo in uravnavo podrobno določa celota predpisov, ki zadostijo preizkusu postopka KI (ko te predpise uredi in uskladi zahteva popolne določenosti). Z drugimi besedami, kraljestvo smotrov ni družbeni svet, ki bi ga lahko opisali pred in neodvisno od pojmov in načel praktičnega uma in postopka, s katerim jih uvajamo. To kraljestvo ni že obstoječi opisljivi objekt, narava katerega določa vsebino moralnega zakona. To bi se zgodilo v primeru, če bi tak zakon razumeli kot zakon, ki govori o tem, kaj je treba storiti, da bi dobili dobro družbo, katere narava in institucije bi bile že podrobno določene ločeno od moralnega zakona. Da je takšno teleološko pojmovanje Kantu tuje, je očitno iz drugega poglavja Analitike v* Kritiki praktičnega uma. *Jedro [*burden*] tega poglavja je razlaga tega, kar imenujemo Kantova "kopernikanska revolucija" v moralni filozofiji* Kritika praktičnega uma: *61-66)*[7]*. Raje kot da bi izhajali iz pojmovanja dobrega, ki je dano neodvisno od pravilnega, začnemo s pojmovanjem pravilnega – moralnega zakona —, ki je dan s čistim praktičnim umom (v nasprotju z empiričnim). V luči tega pojmovanja nato podrobno določimo, kateri smotri so dopustni in katere družbene ureditve so pravilne in pravične. Lahko bi tudi rekli, da se moralno pojmovanje ne sme vrteti okoli dobrega kot neodvisnega objekta, temveč okoli pojmovanja pravilnega, kakor ga zgradi naš čisti praktični um, v katerega se mora prilegati vsako dopustno dobro. Kant meni, da mora biti – ko enkrat izhajamo iz dobrega kot neodvisnega danega objekta – moralno pojmovanje heteronomno, kar je res tako za Leibnizov perfekcionizem kot za psihološki naturalizem, ki je v temelju Humovega utilitarizma. V teh dveh primerih našo voljo določa dani objekt in ne načela, ki bi izvirala iz našega čistega uma kot umnih in racionalnih bitij.*

Naposled, obstaja tudi Kantovo pojmovanje popolnega dobrega. To je dobro, ki je doseženo tedaj, ko obstaja kraljestvo smotrov in ko ima vsak njegov član ne samo popolno dobro voljo, temveč je tudi popolnoma srečen, kolikor to pač dovoljujejo normalne okoliščine človeškega življenja. Seveda je tukaj sreča podrobno določena z zadovoljitvijo smotrov, ki upoštevajo zahteve moralnega zakona in so tako dopustni smotri. Kant popolno dobro velikokrat imenuje tudi najvišje dobro. To je njegov priljubljen termin po *Grundlegung*, še posebej takrat, ko predstavlja svoj nauk umne vere [*reasonable faith*] v svoji drugi *Kritiki*. Sam bom uporabljal bolj profan izraz "udejanjeno kraljestvo smotrov" in domneval, da se je temu popolnemu dobru v naravnem svetu mogoče približati – vsaj v razumno ugodnih okoliščinah. V tem smislu je to naravno dobro, ki se mu znotraj naravnega reda lahko približamo, čeprav ga ne moremo nikoli popolnoma

[7] John Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined", *Kant-Studien*, 51 (1959).

uresničiti.

Kant trdi, da je v primeru popolnega dobrega dobra volja najvišje dobro, kar pomeni, da moramo posedovati dobro voljo, če želimo, da naj bodo druga dobra, ki jih uživamo, resnično dobra in naše uživanje le-teh povsem primerno. To se nanaša še posebej na tisto dobro, ki je sreča, ker Kant meni, da nas lahko samo posedovanje dobre volje naredi vredne sreče. Misli pa tudi, da sta ti dve vrsti dobrega (namreč dobra volja in sreča) po svoji naravi in svojih temeljih v nas tako različni, da sta nesoizmerljivi; zato sta lahko v enem enotnem in popolnem dobrem povezani samo z relacijo stroge prioritete enega pred drugim.

Gornji oris Kantovih pojmovanj dobrega torej kaže, kako so zgrajena ali narejena v urejenem zaporedju ena za drugo, v katerem so vsa pojmovanja razen prvega odvisna od predhodnih. Če jemljemo drugo (tisto o resničnih človeških potrebah) kot del postopka KI samega, bi lahko dejali, da začenši s tretjim (tistim o dopustnih smotrih), ta pojmovanja predpostavljajo neodvisno pojmovanje pravilnega (umnega). Takšno pojmovanje pravilnega je predstavljeno s postopkom KI kot aplikacijo čistega praktičnega uma na okoliščine človeškega življenja. Samo prvo pojmovanje dobrega je povsem neodvisno od moralnega zakona, saj je racionalno brez omejitev. Zato je zaporedje pojmovanj od drugega naprej primer prioritete čistega praktičnega uma pred empiričnim praktičnim umom in nam razkriva posebno deontološko in konstruktivistično strukturo Kantovih stališč. Začenjamo z dvema oblikama praktičnega uma, umno in racionalno. Enotnost praktičnega uma je namreč utemeljena v načinu, kako umno uokvirja racionalno in ga povsem omeji. Nato korak za korakom nadaljujemo do zasnove različnih pojmovanj dobrega ter na zadnjih dveh korakih dosežemo pojmovanji dobre volje in popolnega dobrega kot povsem udejanjenega kraljestva smotrov. Kontrast med deontološko in konstruktivistično strukturo Kantovega nauka in linearno strukturo teleološkega stališča je, v kolikor začnemo z neodvisnim pojmovanjem dobrega, tako očiten, da ne potrebuje komentarja.

3. Kantov moralni konstruktivizem

1. Sedaj smo torej zmožni uvideti, kaj je mišljeno, ko rečemo, da je Kantov moralni nauk konstruktivističen, in zakaj je izraz “konstruktivističen” primeren.

   Eden izmed načinov, da pokažemo značilnosti Kantovega konstruktivizma, je, da ga primerjamo z racionalnim intuicionizmom. Slednjega so izrazili na mnogo načinov, vendar je v tej ali oni obliki prevladoval v moralni filozofiji od Platona in Aristotela naprej, vse dokler mu nista oporekala Hobbes in Hume ter v precej drugačnem slogu – tako mislim – še Kant. Če zadevo poenostavim, je zame racionalni intuicionizem stališče, ki ga v angleškem filozofskem izročilu zastopajo Samuel Clarke, Richard Price, Henry Sidgwick, G. E. Moore in, formuliranega z minimalnimi osnovami, še W. D. Ross. Z nekaterimi spremembami in pod plaščem perfekcionizma sta ga sprejemala tudi Leibniz in Christian Wolff. V tej obliki pa ga je poznal tudi Kant.

Za namene tega članka lahko racionalni intuicionizem povzamemo v treh tezah, od katerih imata prvi dve veliko skupnega s številnimi drugimi pogledi, vključno s Kantovim. Te tri teze so: *prvič*, osnovni moralni pojmi o pravilnem, dobrem in moralni vrednosti ljudi se ne dajo analizirati v okviru ne-moralnih pojmov (četudi je možno, da jih je mogoče analizirati v okviru drug drugega). *Drugič*, prva načela morale (bodisi eno bodisi več načel) – ko so pravilno izrečena – so resnične trditve o tem, kakšne vrste premišljevanja so dobri razlogi za uporabo enega od treh osnovnih moralnih pojmov, tj. za trditve, da je nekaj (intrinzično) dobro ali da je neka institucija pravična ali da je neko dejanje pravilno ali da ima neka poteza v značaju ali motivu moralno vrednost. *Tretjič* (in to je za naš namen razločevalna teza), prva načela morale kot trditve o dobrih razlogih imamo za pravilna ali napačna zaradi moralnega reda vrednot, ki je pred in neodvisen od naših pojmovanj osebnosti in družbe in javnih družbenih vlog moralnih naukov.

Ta predhodni moralni red je že dan, tako rekoč, z naravo stvari samih in se ga da spoznati z racionalno intuicijo (ali v nekaterih pojmovanjih z moralnim čutom, vendar bom to možnost tukaj zanemaril). Za naše soglasje v presoji, ko je ustrezno utemeljena, je rečeno, da temelji na skupnem poznavanju resnic o predhodnem redu vrednot, ki je dostopen umu. Zapomnite si, da tukaj ni nobenega sklicevanja na samorazvidnost, kajti čeprav imajo intuicionisti prva načela mnogokrat za samorazvidna, pa ta lastnost ni bistvena.

Treba je pripomniti, da je racionalni intuicionizem združljiv z vrsto vsebin za prva načela moralnih pojmovanj. Celo klasični utilitarizem, ki ga je bil Sidgwick v svoji knjigi *Methods of Ethics* zelo nagnjen protežirati, je včasih po njegovem mnenju izhajal iz treh še bolj temeljnih načel, ki jih je racionalna intuicija dojela sama po sebi. Kar zadeva nedavne različice racionalnega intuicionizma, je priziv na racionalno intuicijo morda še najbolj v oči bijoč v Moorovem tako imenovanem idealnem utilitarizmu iz

Principia Ethica. Posledica Moorovega načela organske enotnosti je, da je njegovo stališče izredno pluralistično: obstaja le malo, če sploh kako uporabno prvo načelo, zato se moramo o najrazličnejših vrstah primerov odločati z intuicijo takrat, ko se pojavijo. Moore je zagovarjal vrsto platonističnega atomizma[8]: moralni pojmi (skupaj z drugimi) obstajajo in so samostojne bitnosti, ki se jih da zapopasti z umom. Dejstvo, da sta užitek in lepota dobri in da so različne kombinacije zgolj njiju dveh ali skupaj z drugimi dobri tudi dobre in v kolikšni meri, je resnica, ki jo spoznavamo z intuicijo tako, da z očesom duha [*with the mind's eye*] uvidimo, kako so ti različni objekti (univerzalije) medsebojno (brezčasno) povezani.

Moj cilj s priklicevanjem teh znanih zadev je pokazati, kako se racionalni intuicionizem, kot ga ponazarjajo Sidgwick, Moore in Ross, razlikuje od konstruktivističnega pojmovanja morale. Da bo Kant zavrnil Humov psihološki naturalizem kot heteronomen, je jasno. Vendar menim, da je nasprotje z

[8] Ta opis pripada Petru Hyltonu.

racionalnim intuicionizmom, ne glede na njegove posebne vsebine (bodisi utilitaristične bodisi perfekcionistične bodisi pluralistične), še bolj poučno. Zdi se namreč manj očitno, da je za Kanta heteronomen tudi slednji. Morda je razlog v tem, da so pri racionalnem intuicionizmu osnovni moralni pojmi konceptualno neodvisni od naravnih pojmov in so prva načela, zapopadena z racionalno intuicijo, pojmovana kot sintetična *a priori* – torej neodvisna od kakršnegakoli naravnega reda. Pravzaprav nam dajejo, tako rekoč, vsebino etike stvarjenja: so namreč načela, ki bi jih uporabil Bog, da bi z njimi dognal, kateri je najboljši izmed vseh možnih svetov. Zato se lahko dozdeva, da za Kanta takšna načela niso heteronomna.

Vendar je v Kantovem konstruktivizmu zadosten razlog za heteronomnost že to, da prva načela obstajajo zaradi relacij med objekti, katerih naravo ne prizadeva ali določa naše pojmovanje nas samih kot umnih in racionalnih oseb (kot oseb, ki imajo zmožnosti praktičnega uma) in javne vloge moralnih načel v družbi, sestavljeni iz takšnih oseb. Še posebej pomembno je pojmovanje oseb kot umnih in racionalnih in zato tudi kot svobodnih in enakopravnih in kot osnovnih enot delovanja in odgovornosti. Kantova ideja avtonomnosti zahteva, da ne obstaja noben moralni red pred in neodvisen od tistih pojmovanj, ki naj bi določala obliko postopka, ki podrobno določa vsebino prvih načel pravilnega in pravičnosti med svobodnimi in enakopravnimi osebami. Heteronomnost pa ni prisotna samo takrat, ko prva načela določa posebna psihološka zgradba človeške narave, kot pravi Hume, temveč tudi tedaj, ko jih določa red univerzalij ali moralnih vrednot, spoznanih s pomočjo moralne intuicije kot, na primer, v Platonovem svetu idej ali v Leibnizovi hierarhiji perfekcij.

Zato spada med bistvene posebne značilnosti Kantovega moralnega konstruktivizma to, da so prva načela pravilnega in pravičnosti uzrta kot določena s postopkom izgradnje [*construction*] (s postopkom KI), katerega oblika in struktura zrcali našo svobodno moralno osebnost kot umno in racionalno. Takšno pojmovanje osebnosti ima Kant za implicitno v vsakodnevni moralni zavesti. Kantovski nauk lahko trdi (kot je trdil Kant sam), da je postopek, s katerim so določena ali zgrajena prva načela, sintetičen a priori. Vendar mora biti takšna teza pravilno razumljena. To preprosto pomeni, da oblika in struktura postopka izražata zahteve praktičnega uma. Te zahteve pa so vgrajene v naše pojmovanje oseb kot umnih in racionalnih temeljnih enot delovanja in odgovornosti. Takšno pojmovanje najdemo v načinu, kako si predstavljamo svobodno in enakopravno moralno osebnost v vsakodnevnem življenju ali v tistem, kar Kant v svoji drugi *Kritiki* poimenuje “dejstva uma”.

Za Kantov nauk je značilno, da igra v njej sorazmerno zapleteno pojmovanje osebnosti osrednjo vlogo pri specifikaciji vsebine njegovih moralnih stališč. Nasprotno pa zahteva racionalni intuicionizem razpršeno pojmovanje, ki temelji na ideji osebe kot (s)poznavalca. To je zato, ker je vsebina prvih načel že dana in je edina zahteva, da smo sposobni spoznati, kaj so ta načela in da nas ta vednost (z)gane. Osnovna psihološka predpostavka je, da prepoznanje prvih načel kot

resničnih za predhodni red moralnih vrednot privede skupaj z zmožnostjo racionalno-intuitivnega spoznavanja teh načel do želje, da bi delovali na njihovi podlagi zaradi njih samih. Moralno motivacijo določa sklicevanje na želje, ki imajo posebno vrsto vzročnega izvora, namreč intuitivno dojetje prvih načel. To razpršeno pojmovanje osebnosti skupaj s to psihološko predpostavko je značilno za moralno psihologijo Sidgwicka, Moora in Rossa. Seveda pa intuicionizem ni prisiljen v tako ohlapno pojmovanje. Bistveno je namreč, da zaradi predhodne danosti vsebine prvih načel preprosto ni potrebno imeti bolj dovršene moralne psihologije ali natančnejšega pojmovanja osebnosti, ki ju potrebujemo za določitev oblike, strukture in vsebine konstruktivističnega moralnega nazora.

2. Toliko torej o razlagi Kantovega moralnega konstruktivizma v primerjavi z racionalnim intuicionizmom. Obrnimo se k bolj posebni razlagi konstruktivističnih značilnosti njegovega nauka. Najprej pa moram omeniti, da se pojem konstruktivizem pojavlja v moralni in politični filozofiji. Termin "konstruktivističen" pa se ne uporablja zaradi analogije s konstruktivizmom v filozofiji matematike, čeprav je Kantova razlaga sintetične apriorne narave aritmetike in geometrije ena izmed zgodovinskih virov konstruktivističnih pojmovanj matematičnih resnic, pomembne elemente konstruktivizma pa najdemo tudi v Kantovem mnenju o osnovi Newtonove mehanike[9]. Korenine Kantovega konstruktivizma tičijo globoko v njegovem transcendentalnem idealizmu, vendar tukaj ne bom razpravljal o teh vzporednicah.

   Moj namen je uvideti način, kako ima Kantov moralni nauk značilnosti, ki nas povsem naravno navajajo k temu, da o njih mislimo kot o konstruktivističnih, in potem, kako se to povezuje s temami enotnosti uma in moralnega zakona kot ideje svobode. V ta namen si oglejmo tri vprašanja.

   Najprej, kaj je v moralnem konstruktivizmu *tisto, kar* je konstruirano? Odgovor je: *vsebina* nauka[10]. V Kantovem primeru to pomeni, da je celota partikularnih kategoričnih imperativov (splošnih predpisov na drugem koraku), ki prestanejo preizkus postopka KI, uzrta kot tista, ki jo zgradi postopek izgradnje, ki so ga izdelali *racionalni* agenti, podvrženi raznim *umnim* omejitvam. Ti agenti so racionalni v tem, da jih – podvržene umnim omejitvam postopka – vodi empirični praktični um ali načela racionalnega preudarka, ki spadajo pod hipotetični imperativ.

   Drugo vprašanje je, ali je sam postopek KI konstruiran? Ne, ni, temveč je prej preprosto točno načrtovan [*laid out*]. Kant trdi, da se naše vsakodnevno razumevanje implicitno zaveda zahtev praktičnega uma, tako čistega kot empiričnega. Kot bomo videli, je to del njegovega nauka o dejstvih uma. Zato si bomo ogledali, kako se zdi, da sklepa Kant, ko predstavlja svoje različne primere,

[9] Glede tega glej Michael Friedman, "The Metaphysical Foundations of Newtonian Science", v *Kant's Philosophy of Science*, ur. R. E. Butts (Dordrecht: Reidel, 1986).

[10] Pripomniti je treba, da te vsebine ne moremo nikoli popolnoma določiti. Moralni zakon je namreč ideja uma, in ker ideje uma ni mogoče nikoli popolnoma realizirati, prav tako ne moremo popolnoma realizirati njene vsebine. Zatorej je uresničevanje vselej stvar približevanja, iskanja približkov, in kot tako zmeraj podvrženo napakam in njihovim popravkom.

in poskušali v proceduralni obliki *razprostreti [*lay out*] vse pogoje, na katere se sam sklicuje. To bomo naredili zaradi tega, ker želimo v ta postopek vključiti* vsa *relevantna merila praktične umnosti in racionalnosti, tako da so sodbe, ki izhajajo iz* pravilne *uporabe postopka, tudi* same *pravilne (glede na zahtevana resnična prepričanja o družbenem svetu). Takšne sodbe so pravilne zato, ker zadoščajo vsem zahtevam praktičnega uma.*

Tretjič, kaj natančneje pomeni reči, da oblika in struktura postopka KI *zrcalita* podobo naše svobodne moralne osebnosti kot umne in racionalne, kot sem dejal malo prej? Namen stvari tu je, da vse ne more biti konstruirano in da ima vsaka konstrukcija temelje, tako rekoč določene gradnike *(materials],* iz katerih začenja graditi. Ker torej postopek KI sam ni, kot smo opazili zgoraj, zgrajen [*constructed*], temveč točno načrtovan, ima temelj; ta temelj pa je pojmovanje svobodnih in enakopravnih oseb kot umnih in racionalnih, torej pojmovanje, ki se *zrcali* v postopku. Kako se osebe zrcalijo v postopku, razberemo z zaznavanjem tega, kakšne moči in zmožnosti, vrsto prepričanj in želja in podobnega morajo imeti kot agenti, na katere se gleda kot na tiste, ki jih implicitno vodi postopek, in kot na tiste, ki delujejo tako, da bi bili v skladu s partikularnimi kategoričnimi imperativi, ki jih postopek overi. Na postopek gledamo kot na načrtovan in tehtamo, kako ga Kant uporablja, iz tega pa poskušamo ugotoviti, kakšno naj bi bilo njegovo pojmovanje osebe. To pojmovanje obenem s pojmovanjem družbe takšnih oseb, od katerih je vsaka lahko zakonodajni član kraljestva smotrov, je osnova Kantovega konstruktivizma. Zato ne rečemo, da sta pojmovanji osebnosti in družbe konstruirani. Ni jasno, kaj bi to lahko pomenilo. Niti ne rečemo, da sta načrtovani. Ti pojmovanji sta prej *izvabljeni [*elicited*] iz našega moralnega izkustva in vsega tistega, kar je vključeno v to, da smo se zmožni prebiti skozi postopek KI in delovati na podlagi moralnega zakona, kakor se le-ta nanaša na nas.*

Zadevo lahko ponazorimo takole: to, da smo hkrati umni in racionalni, se zrcali v dejstvu, da postopek KI vključuje obe obliki razmišljanja [*reasoning*]. Rečeno je, da smo racionalni na prvem koraku in dejansko na vseh korakih, ker premisleki agentov znotraj omejitev postopka vselej sodijo v racionalno. Rečeno je tudi, da smo umni, kajti če nas umno ne bi nagovorilo, se ne bi polastili tistega, kar Kant imenuje čisti praktični interes za preverjanje naših maksim glede na postopek KI, niti ne bi imeli – ko je maksima zavrnjena – takega interesa za revidiranje naših intenc in za preverjanje, ali je naša popravljena maksima sprejemljiva. Premislek agentov *znotraj* korakov postopka ter podvrženost njegovim umnim omejitvam zrcalita našo racionalnost. Naša motiviranost kot oseb, ki jih te omejitve skrbijo, in zainteresiranost, da delujemo na načine, ki ustrezajo zahtevam postopka, pa zrcalita našo umnost.

Pojmovanje svobodnih in enakopravnih oseb kot umnih in racionalnih je torej *temelj* konstrukcije. Če to pojmovanje in zmožnosti moralne osebnosti, ki jih vključuje – naše človeštvo -, v človeških bitjih ne bi bilo nekako živo, moralni zakon v svetu ne bi imel nobenih temeljev. Ob tem se spomnimo Kantove misli,

da storiti samomor pomeni izruvati [*to root out*] obstoj moralnosti iz sveta (MM 6: 422-423).

3. Pomembno je razumeti, da nasprotje med racionalnim intuicionizmom in Kantovim moralnim konstruktivizmom ni nasprotje med objektivizmom in subjektivizmom, kajti obe stališči vsebujeta pojmovanje objektivnosti, vendar ga vsako razume na drugačen način.

   Pri racionalnem intuicionizmu je pravilna moralna sodba ali načelo tisto, ki je resnično za predhoden in neodvisen red moralnih vrednot. Ta red tudi predhaja merila umnosti in racionalnosti kot tudi ustrezno pojmovanje oseb kot avtonomnih, odgovornih, svobodnih in enakopravnih članov moralne skupnosti. Dejansko je ta red tisti, ki ureja, kakšna so tista umna in racionalna merila in kako je treba pojmovati avtonomijo in odgovornost.

   Po drugi strani pa je v Kantovem moralnem nauku pravilna moralna sodba tista, ki je v skladu z vsemi relevantnimi merili umnosti in racionalnosti, katerih celotna moč je izražena v načinu, kako so povezana v postopek KI. Za ta postopek sam meni, da v sebi primerno združuje vse zahteve našega (človeškega) čistega in empiričnega praktičnega uma v enotno shemo praktičnega razmišljanja/sklepanja [*reasoning*]. Kot smo videli, je to vidik enotnosti uma. Zato splošna načela in predpisi, ki jih tvori pravilna uporaba tega postopka premišljevanja, zadostijo pogojem za veljavne sodbe, ki jih nalagata oblika in struktura našega skupnega (človeškega) praktičnega uma. Le-ti sta apriorni in temeljita v našem čistem praktičnem umu, zato sta za nas praktično nujni. Sodba, podprta s temi načeli in predpisi, mora biti potemtakem spoznana za pravilno s strani vseh umnih, racionalnih (in informiranih) oseb.

   Pojmovanje objektivnosti mora vsebovati razlago našega soglasja o sodbah, kako do tega pride. Kant razloži to soglasje s tem, da si delimo skupen praktični um. Če naj bo ideja uspešna, moramo podobno kot Kant domnevati, da kdorkoli uporablja postopek KI, slednjič prispe do približno enakih sodb, v kolikor ga seveda pametno in vestno uporablja in v kolikor je ozadje prepričanj in informacij približno enako. Umne in racionalne osebe morajo zato priti do bolj ali manj enakih razlogov in jim pripisati bolj ali manj enako težo. Da bi pa idejo razsojanja sploh lahko uporabljali – v nasprotju z idejo, da bi preprosto izrazili naše psihološko stanje -, moramo biti zmožni doseči soglasje v presoji, sicer ne vselej, pač pa pogosto. Ko pa tega ne moremo storiti, moramo biti naš neuspeh zmožni razložiti s težavnostjo vprašanja, tj. s težavami pri pregledovanju in ocenjevanju dokaznega gradiva ali tudi občutljivega ravnotežja tekmujočih razlogov na nasprotnih straneh predmeta razprave, kar pa nas vzeto vsako posebej ali pa oboje skupaj privede do pričakovanja, da se umne osebe med seboj lahko razlikujejo. Po drugi strani pa do nestrinjanja pride zaradi pomanjkanja umnosti, racionalnosti ali vestnosti pri eni ali več osebah, ki so vpletene, kjer seveda preizkus tega pomanjkanja ne more biti preprosto dejstvo samega nestrinjanja ali dejstvo, da druge osebe z nami ne soglašajo. Zato da mislimo, da so prisotni ti vzroki nesoglasja, moramo imeti druge, neodvisne razloge.

Naposled, da bi se izognil morebitnemu nesporazumu, moram na koncu razdelka dodati, da za Kantov konstruktivizem ne drži, da so moralna dejstva, še manj pa vsa dejstva, konstruirana. Konstruktivistični postopek prej nudi načela in predpise, ki podrobno določajo, *katera* dejstva o osebah, institucijah, dejanjih in svetu nasploh so relevantna pri moralnem premisleku. Te norme nam podrobno povedo, katera dejstva lahko *veljajo za* razloge. Ne bi smeli namreč reči, da so moralna dejstva konstruirana, kajti misel o konstruiranju dejstev se zdi čudna in je lahko nekoherentna. Nasprotno pa se zdi ideja o konstruktivističnem postopku, s katerim pridemo do načel in predpisov in ki izlušči tista dejstva, ki štejejo za razloge, dokaj jasna. Spomniti se moramo le, kako postopek KI nekatere maksime sprejme, druge zavrne. Dejstva so namreč že prisotna, tako rekoč na voljo v našem vsakodnevnem izkustvu ali pa jih identificira naš teoretični um, vendar pa so ločeno od konstruktivističnega moralnega pojmovanja zgolj dejstva. Potrebujemo pa način, s katerim izluščimo tista dejstva, ki so relevantna z moralnega vidika in s katerim določimo njihovo težo kot razlogov. Gledano iz tega zornega kota konstruktivistično stališče ne nasprotuje naši običajni ideji resnice in dejstvenim stanjem.

4. Kakšno vrsto dokazov verodostojnosti imamo na voljo za moralni zakon?

1. V prvem dodatku k prvemu poglavju Analitike v *Kritiki praktičnega uma* Kant zapiše, da moralnega zakona ni mogoče dobiti z dedukcijo, se pravi z upravičenjem njegove objektivne in univerzalne veljavnosti, marveč zakon sam sloni na dejstvu uma. To dejstvo (kot ga razumem sam) je dejstvo, da v naši skupni moralni zavesti prepoznamo in priznamo moralni zakon kot najvišji avtoritativni in neposredni napotek za nas. Kant nato dodaja, da moralni zakon ne potrebuje nobenih upravičujočih razlogov, ampak – nasprotno – ta ne dokazuje samo možnost svobode, temveč tudi njeno dejanskost v tistih, ki ga prepoznajo in priznajo za najvišjo avtoriteto. Moralni zakon zato daje objektivnost, čeprav le praktično, realnosti ideje svobode in s tem izpolnjuje [*answers*] potrebo spekulativnega uma, ki mora zaradi konsistentnosti s samim seboj predpostavljati možnost svobode. Takšna vloga moralnega zakona pa je sama po sebi zadostno dokazilo ali kreditiv zanj, kot pravi Kant. Ta kreditiv pa nadomešča vse tiste neuspele poskuse, da bi ga upravičili s teoretičnim umom, bodisi spekulativnim bodisi empiričnim *(Kritika praktičnega* uma*: 46-50).*

   Glede na *Grundlegung*, kjer poskuša Kant v zadnjem poglavju izpeljati moralni zakon iz ideje svobode, je to bistvena sprememba. Toda, kakšen je pravzaprav njen pomen[11]? Menim, da nakazuje Kantovo priznanje, da ima vsaka od štirih oblik uma v njegovi kritični filozofiji drugačno mesto in vlogo, kar zadeva njegovo enotnost. Um si namreč predstavlja kot samostojno enotnost načel, v kateri vsak člen obstaja za vsakega drugega in vsi za vsakega posebej (glej Bxxiii

[11] Kar zadeva pomembnost te spremembe se v večini strinjam z vsebino dragocene razprave Karla Ameriksa v njegovi knjigi *Kant's Theory of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 6. pogl., kjer razpravlja o stališčih L. W. Becka in H. J. Patona, ki poskušata ohraniti kontinuiteto Kantovega nauka in zanikata bistvenost te spremembe.

in *Kritika praktičnega uma:* 119-121). V najsplošnejšem smislu obstaja dokaz za posamezno obliko uma v obrazložitvi njenega mesta in vloge znotraj tistega, kar bom imenoval konstitucija uma kot celote. Glede upravičenja uma kot takega za Kanta ne more biti nobenega dvoma, kajti um mora na vsa vprašanja o sebi odgovoriti iz svojih lastnih virov (A 476-84/B 504-12) in mora vsebovati vodilo za kakršnokoli kritično preiskavo vsake svoje uporabe *(Kritika praktičnega uma:* 16), kajti konstitucija uma mora biti samoutemeljujoča oz. samodokazujoča [*self-authenticating*].

Ko enkrat na dokazovanje verodostojnosti posameznih oblik uma gledamo kot na obrazložitev njihovih vlog znotraj konstitucije uma, tedaj bi zaradi razlik med njihovimi vlogami lahko pričakovali, da se bodo njihova dokazovanja med seboj razlikovala. Vsako izmed njih je konstituciji uma prilagojeno na različen način, in določnejši premisleki o razlagi njihovih vlog v tej konstituciji bodo temu primerno različni. Moralni zakon nima iste vrste dokazovanja kot kategorije, namreč posebne oblike argumenta, ki ga Kant zanje navaja v transcendentalni dedukciji iz prve *Kritike.* Argument naj bi pokazal, da so tovrstni pojmi in načela predpostavljeni v neke vrste izkustvu ali zavesti, v nasprotju z, na primer s tem, da so regulative uporabe sposobnosti.

Čisti spekulativni um prav tako pozna to, kar Kant imenuje dedukcija (A670/B698), tj. upravičenje ali dokazovanje objektivne veljavnosti svojih idej in načel kot transcendentalnih načel. (A651/B679). Kar je tukaj pomembno, je, da ima moralni zakon kot ideja čistega praktičnega uma celo drugačno dokazovanje kot čisti spekulativni um. Naj preciziram: za Kanta je čisti um, v nasprotju tako z razumom kot empiričnim praktičnim umom, sposobnost orientacije[12]. Medtem ko je dejavnost uma na obeh področjih podobna, opravlja svoje delo na teoretičnem področju drugače kot na praktičnem. Na vsakem od njiju um skrbi za orientacijo s svojo normativnostjo: postavlja smotre in jih ureja v celoto, tako da vodi uporabo sposobnosti, razum na teoretičnem področju in moč izbire na praktičnem. Na teoretičnem področju je čisti um prej regulativen kot konstitutiven: vloga njegovih idej in načel je namreč določitev ideje najvišje možne sistematične enotnosti ter vodstvo pri uvajanju te nujne enotnosti v naše vedenje o objektih in v naše pojmovanje sveta kot celote. Na ta način dejavnost uma daje zadostno merilo empirične resnice (A651/B679)[13]. Brez čistega uma vsakovrstna splošna pojmovanja sveta – religija, mit, znanost, kozmologija – ne bi bila mogoča. Ideje in načela uma, ki jih artikulirajo in ki v primeru znanosti podajo merilo empirične resnice, ne bi obstajale, kajti njihov vir je ravno um.

[12] To stališče, kakor tudi moje mnenje o Kantovem pojmovanju vloge uma nasploh, v veliki meri že nekaj let dolgujem Susan Neiman. Glej njeno doktorsko disertacijo "The Unity of Reason: Rereading Kant", Harvard University 1986.

[13] Glej A644/B672: "Um ima ... za svoj edini objekt razum in njegovo učinkovito aplikacijo. Podobno kot razum združuje mnogoterost v objektu s pomočjo pojmov, um združuje mnogoterost pojmov s pomočjo idej, postavljajoč določeno kolektivno enotnost za cilj dejavnosti in razuma." Tukaj je treba biti pozoren na to, da je um *normativen* v odnosu do razuma in da postavlja smotre za njegove dejavnosti. Sam razum ne more dojeti tega smotra in si dejansko sploh ne more postavljati smotrov, še več, medtem ko so dejavnosti razuma spontane v smislu, da ta deluje skozi aplikacijo svojih lastnih pojmov in kategorij v konstituiranju izkustva predmetov, in ga ne, kot misli Hume, vodijo naravni psihološki zakoni (na primer zakon asociacije idej), pa razum navzlic temu ni svoboden. Svoboden je čisti um. Glej tudi A669-695/B697-723.

Vloga spekulativnega uma pri reguliranju razuma in organiziranju našega empiričnega vedenja v celoto dokazuje njegove ideje in načela.

Nasprotno pa na praktičnem področju čisti um ni niti konstitutiven niti regulativen, temveč usmerjevalen: to je, neposredno usmerja moč izbire, ki sama ne nudi neodvisnega gradiva za organiziranje, kot to stori razum. Na tem področju je empirični praktični um tisti, ki je regulativen, kajti empirični praktični um organizira – z načelom hipotetičnega imperativa – v racionalno idejo sreče najrazličnejše želje in nagnjenja, ki sodijo v nižjo sposobnost želje *(Kritika praktičnega uma:120). V* nasprotju z njo pa je moč izbire višja sposobnost želje, ki jo *neposredno* usmerja moralni zakon kot ideja čistega uma, s katerim um za moč izbire zgradi njen praktično nujni objekt: kraljestvo smotrov.

Čisti um poskuša oblikovati tisto, kar Kant imenuje enotnost uma na način, primeren tako za teoretično kot praktično področje. Obstajajo tri take enotnosti: najprej je to na teoretičnem področju najvišja možna sistematična enotnost vedenja o predmetih, ki je potrebna za zadostno merilo empirične resnice; druga enotnost, ki zajema praktično področje, je najvišja možna sistematična enotnost smotrov v kraljestvu smotrov. Tretja enotnost pa je enotnost teoretičnega in praktičnega uma v eni konstituciji uma, kjer je teoretični um podrejen praktičnemu, tako da ima slednji prvenstvo *(Kritika praktičnega uma:* 116-119).

2. Sedaj se bom od teh splošnih opomb obrnil k vprašanju, zakaj je Kant opustil poskus, da bi dal argument za moralni zakon iz teoretičnega uma, tako da bom raziskal nekaj oblik, ki bi jih tak argument lahko imel.

V sedemdesetih letih 18. stoletja je Kant v to smer napravil kar nekaj korakov. Dieter Henrich jih deli v dve skupini[14]. V prvi naj bi Kant poskusil pokazati, kako teoretična raba uma, ko jo apliciramo na totaliteto naših želja in smotrov dejanj, v racionalnem agentu nujno spodbudi ne le značilno odobravanje moralnega razsojanja, temveč tudi priganja k delovanju na podlagi te presoje. V drugi skupini pa naj bi Kant poskušal izpeljati bistvene elemente moralnega razsojanja iz tistega, kar ima on za nujno predpostavko moralne filozofije, vendar predpostavko, ki je lahko pojmovana kot nujna zgolj z uporabo teoretičnega uma, namreč pojma svobode.

Za vsako skupino Henrich navede nekaj primerov, vendar bom te podrobnosti zanemaril. Ustrezna poanta je, da je Kant poskušal utemeljiti moralni zakon izključno na teoretičnem umu in konceptu racionalnosti. Izpeljati poskuša umno iz racionalnega. Začne s pojmovanjem samozavedajočega racionalnega agenta (v nasprotju z umnim), ki razpolaga z vsemi močmi teoretičnega uma in ga ženejo le naravne potrebe in želje. Ti argumenti pričajo o Kantovem večletnem

[14] Dieter Heinrich je napisal študijo o teh argumentih iz Kantovega dela *Nachlass,* kjer predlaga, da ima Kant, ko govori o "tej zaman iskani dedukciji" moralnega zakona, v mislih svoj lastni neuspeh. Glej "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft", v *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* ur. Dieter Heinrich et. al. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960), str. 239-247, čigar eseju veliko dolgujem.

prizadevanju, da bi našel izpeljavo moralnega zakona iz teoretičnega uma.

Druga vrsta argumenta za moralni zakon, podobna vrsti argumenta, ki ga Kant daje za kategorije, bi lahko bila naslednja: poskusili bi pokazati, da je moralni zakon predpostavljen v naši *moralni zavesti* na enak način, kot so kategorije predpostavljene v našem čutnem izkustvu objektov v prostoru in času[15]. Zaradi tega bi lahko trdili, da nobeno drugo moralno pojmovanje ne more podrobneje razložiti pojmov dolžnosti in obveznosti ali pojmov, ki potrebujejo imeti svojevrstne moralne občutke krivde in sramu, kesanja in užaljenosti ipd. Da določeno moralno pojmovanje vključuje nujno ozadje za takšne pojme, je seveda umna zahteva. Vendar pa argument poskuša doseči preveč: ni sprejemljivo zanikati, da druga pojmovanja ravno tako zadostujejo za to ozadje. Pojmovanja dveh družb se lahko potemtakem medsebojno v veliki meri razlikujejo, čeprav so ljudje v obeh družbah sposobni moralnega zavedanja. Navedeni pogoj izpolnjuje veliko naukov poleg tega, ki ga podrobno določa moralni zakon.

Pri tej vrsti argumenta je napaka v tem, da privzema razlikovanje med pojmom in čistim zorom, medtem ko v moralni zavesti sami razlikovanja ni. Teoretični um zadeva vedenje o objektih, čutno izkustvo pa mu priskrbi materialno osnovo. Praktično vedenje pa zadeva umne in racionalne temelje za produkcijo objektov. Popolno dobro je zato realizacija konstruiranega objekta: kraljestva smotrov kot nujnega objekta volje, ki jo neposredno določa moralni zakon. Moralna zavest pa sploh ni čutno izkustvo nekega objekta, zato ta vrsta argumenta nima potrebne opore. Premislimo še o naslednjem argumentu. Lahko bi, na primer, rekli: ker dedukcija kategorij kaže na to, da je njihova objektivna veljavnost in univerzalnost njihove aplikacije predpostavljena v našem skupnem, javnem izkustvu objektov, bi podoben argument za moralni zakon lahko pokazal, da le-ta tvori edino možno osnovo za enoten javni red obnašanja za množico oseb, ki imajo konfliktne cilje in interese. Trditev je, da smo brez naravnega zakona prepuščeni boju vseh proti vsem, kot je to prikazano v obvezi Franca I. *(Kritika čistega uma:* 30). Takšno stališče nam bi omogočilo reči, da je moralni zakon sestavni del slehernega enotnega javnega reda v družbenem svetu[16].

Ta pristop pa je po mojem mnenju prav tako obsojen na propad. Zahteva, da moralno pojmovanje določi enoten in skupen javni red obnašanja, je spet povsem umna. Očitna težava je, da lahko utilitarizem, perfekcionizem, intuicionizem kot tudi drugi nauki določijo tak red. Moralni zakon je, kot smo videli, aprioren glede na empirični praktični um. Aprioren je tudi kot ideja uma, vendar pa ni aprioren v dodatnem smislu, da mora na njem temelji vsakršen enoten javni red.

Menim namreč, da Kant sam ne trdi, da je moralni zakon aprioren tudi v tem dodatnem smislu. Pri čemer pa on dejansko vztraja, je dejstvo, da je moralni zakon za nas edini način, kako konstruirati enoten javni red obnašanja, ne da bi

[15] Kot pravi Lewis White Beck, bi od Kanta lahko pričakovali, da bo na tem mestu izvedel kritično regresijo predpostavk moralnega izkustva. Glej *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), str. 171.

[16] Zdi se, da tak način dedukcije moralnega zakona predlaga Ernst Cassirer v *Kant's Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1981) str. 238-247, še posebej str. 239-243, vendar ga ni natančneje razvil.

zabredli v heteronomijo. Kant idejo avtonomije uporablja implicitno v konstruktivističnem pojmovanju moralnega uma, da bi odstranil alternativne moralne nauke. Čeprav Kant nikoli ne razpravlja o utilitarizmu[17], perfekcionizmu in intuicionizmu, kot jih poznamo danes, je vendarle razvidno, da bi tudi na te sodobne nauke gledal kot na oblike heteronomije. Skliceval bi se na moralni zakon kot načelo svobodnega konstruktivnega uma.

3. Na koncu se na kratko povrnimo še k drugi *Kritiki,* v kateri Kant razloži, zakaj moralni zakon nima dedukcije *(Kritika praktičnega uma:* 47-51). Na tem mestu poudari razlike med teoretičnim in praktičnim umom. Teoretični um se ukvarja z vednostjo objekov, kakor so nam le-ti dani v čutnem izkustvu. Praktični um pa zadeva našo zmožnost umnih in racionalnih bitij, da povzročimo [*bring about*] oz. proizvedemo predmete v skladu z njihovim pojmovanjem. Objekt je razumljen kot smoter dejanja in za Kanta imajo v tem smislu vsa dejanja nek objekt. Dejanje na podlagi čistega praktičnega uma zato vključuje, prvič, povzročitev objekta [*bringing about an object*], pojmovanje katerega je zasnovano v luči idej in načel čistega praktičnega uma, in, drugič, našo zagnanost (na ustrezen način) zaradi praktičnega interesa pri udejanjanju tega pojmovanja. Ker smo zaradi našega uma taki, da smo lahko popolnoma svobodni, so *popolnoma* svobodna samo tista dejanja, ki izpolnjujejo oba pogoja. Iz doslej povedanega bi se lahko zdelo, da je dokazovanje moralnega zakona zelo problematično. Prav ta težavnost pa pripravi prizorišče za Kantovo uvedbo nauka o dejstvih uma v drugi *Kritiki.* Kajti moralnega zakona ni mogoče izpeljati iz pojmov teoretičnega uma skupaj s pojmom racionalnega agenta; niti ni predpostavljen v našem moralnem izkustvu ali nujen za podrobno določitev enotnega reda javnega obnašanja. Tudi ne more biti izpeljan iz ideje svobode, ker ni na voljo nobenega intelektualnega zora svobode. Še več, moralni zakon ne sme biti regulativen glede neke sposobnosti s svojim lastnim gradivom. Ta vrsta dokazovanja velja za spekulativni um in na praktičnem področju za empirični praktični um, ki uravnava nižje sposobnosti želenja. Vendar naposled Kant kljub vsemu trdi, da obstaja način, s katerim se da dokazati moralni zakon:

> "Povrh tega je moralni zakon dan, tako rekoč, kot faktum čistega uma, ki se ga a priori zavedamo in ki je apodiktično gotov, tudi če vzamemo, da v izkustvu ni mogoče najti primera, v katerem bi bil povsem ustrezno izvršen. Objektivne realnosti moralnega zakona torej ne more dokazati nobena dedukcija, nikakršno prizadevanje teoretičnega, spekulativnega ali empirično podkrepljenega uma ... kljub temu pa je trdno vzpostavljena sama v sebi."

In dodaja:

> "Na mesto te dedukcije moralnega načela, ki jo zaman iščejo, pa stopa nekaj drugega in popolnoma paradoksnega: to načelo rabi, narobe, samo kot načelo za dedukcijo neke zmožnosti, ki je ni mogoče do kraja raziskati

[17] V *Kritiki praktičnega uma:* 37-39 (v zadnji opombi osmega paragrafa) se sicer nahaja nekaj kritičnega razpravljanja o utilitarizmu, vendar menim, da ne vpliva na sporočilo besedila.

> in je ne more dokazati nobeno izkustvo, spekulativni um pa je moral predpostaviti (... da bi tako ne bil v protislovju s samim seboj), da je vsaj možna – in sicer zmožnosti svobode, za katero dokazuje moralni zakon, ki sam ne rabi razlogov, ki bi ga upravičevali, da ni zgolj možna, ampak da *je* pri bitjih, ki priznavajo ta zakon kot nekaj zanje zavezujočega, tudi dejanska."

Če sklenemo: vsaka izmed oblik uma v Kantovem kritičnem nauku ima svoj lastni dokaz. Kategorije in načela razuma so predpostavljena v našem izkustvu predmetov znotraj časa in prostora, čisti spekulativni um pa se dokazuje s svojo vlogo urejanja empiričnega vedenja razuma v sistematično enoto empiričnega vedenja razuma in tako ponudi zadostno merilo za empirično resnico. Empirični praktični um ima podobno vlogo glede na našo nižjo sposobnost želenja: svoja nagnjenja in hotenja organizira v racionalno pojmovanje sreče. *Čisti* praktični um je tisti, katerega dokazovanje se zdi najbolj zmuzljivo: podobno, kot je to več let počel Kant, hrepenimo za tem, da bi njegova načela izpeljali iz nekega trdnega temelja, bodisi v teoretičnem umu bodisi v izkustvu ali pa v nujnih pogojih skupnega javnega reda obnašanja. V kolikor pa pri izpeljavi iz teh treh kljub vsemu ne bi bili uspešni, nam preostane še izpeljava iz ideje same svobode, česar se Kant še zmeraj nadeja, da bo storil v *Grundlegung.*

Vendar pa v Kantovi kritični filozofiji ne najdemo nobenega od teh dokazov. V drugi *Kritiki* Kant to prizna in sprejme stališče, da čisti praktični um z moralnim zakonom kot svojim prvim načelom dokazujejo dejstva uma in zaradi takega dokazovanja z dejstvi tiste osebe, ki priznavajo moralni zakon kot zavezujoč in objektivno realnost svobode, čeprav vedno (kar je treba poudariti) zgolj iz praktičnega vidika. Na enak način moralni zakon dokazuje ideji Boga in nesmrtnosti. Zato je obenem s svobodo moralni zakon sklepni kamen [*keystone*] celotnega sistema čistega uma *(Kritika praktičnega uma:* 5). Čisti praktični um pa je slednjič dokazan s postavko o prvenstvu glede na spekulativni um ter s tem, da se povezuje in – kar je še več – *dopolnjuje* konstitucijo uma kot enotnega sistema [*body*] načel: vse to naredi um kot celoto samodokazujoč *(Kritika praktičnega uma:* 117-121).

Menim, da do nastanka svoje druge *Kritike* Kant ni razvil samo konstruktivističnega pojmovanja praktičnega uma, temveč tudi koherentističen razlago njegovega dokazovanja. V tem je pomen njegovega nauka o dejstvih uma in njegove takratne opustitve jalovega iskanja tako imenovane dedukcije moralnega zakona. Ta nauk se lahko zdi kot korak nazaj v intuicionizem ali celo v dogmatizem. Nekateri so ga poskušali interpretirati tako, da bi ga ukrojili po meri Kantovih prejšnjih stališč, drugi pa so ga zgolj obžalovali. Kljub vsemu pa se mi na tem mestu zdi, da je bil Kant pred svojimi kritiki. Konstruktivističen in koherentističen nauk praktičnega uma navsezadnje ni brez svojih prednosti kot možno stališče. Kot tak je del Kantove zapuščine v izročilu moralne filozofije.

5. Moralni zakon kot zakon svobode

1. Ena izmed posebnih značilnosti Kantovega pojmovanja svobode je osrednje mesto, ki ga ima moralni zakon kot ideja čistega uma. Čisti um, tako teoretični kot praktični, je svoboden. Za Kanta ni bistvene razlike med svobodo volje in svobodo misli. Če je svobodno naše matematično in teoretično mišljenje, kakor je to razvidno iz svobodnega razsojanja, tedaj je svobodno tudi naše čisto praktično razsojanje, kot je razvidno iz svobodnih deliberativnih sodb. V obeh primerih pa moramo svobodno razsojanje ločevati od besednih izjav, ki preprosto le izražajo ali pa so (vzročna) posledica naših psiholoških stanj, hotenj in naravnanosti. Sodbe terjajo veljavnost in resnico, trditve, ki jih je mogoče podpreti z razlogi. Svoboda čistega uma vsebuje svobodo praktičnega in teoretičnega uma, ker sta obe vrsti svobode svoboda enega in istega uma (Gr 4: 391; *Kritika praktičnega uma:* 89, 119). Kantov pristop zahteva, da moralni zakon kaže tiste značilnosti, ki razkrivajo našo svobodo in bi morale biti ugotovljive takorekoč že iz površine postopka KI. Moralni zakon služi kot *ratio cognoscendi* svobode *(Kritika praktičnega uma:* 6). Moramo se le spomniti značilnosti tega postopka (obravnavanega v prvem razdelku), za katere Kant meni, da nam omogočajo, da ga spoznamo kot zakon svobode[18].

   Najprej si oglejmo značilnosti, s katerimi postopek KI prikaže moralni zakon kot brezpogojen. Le-te so razvidne v načinu, kako umno omejuje racionalno in si ga popolnoma podredi. Postopek KI (umno) omeji empirični praktični um (racionalno) tako, da je delovanje na podlagi maksime – razen če te agentove racionalne in iskrene maksime ne sprejme postopek KI – absolutno prepovedano. Ta rezultat je namreč s stališča praktičnega uma kot celote, čistega in empiričnega, dokončen. Zato moralni zakon, prikazan s postopkom KI, določa obseg, znotraj katerega sodijo vsi dopustni smotri, kakor tudi omejitve sredstev, ki jih lahko privzamemo za njihovo doseganje. Iz tega izvirajoči obseg in omejitve začrtajo dolžnosti pravičnosti [*duties of justice*]. Moralni zakon nam namreč nekatere smotre nalaga kot smotre, ki jih moramo zasledovati in dati določeno težo. Te dolžnosti so dolžnosti vrline. Brezpogojnost moralnega zakona, kot je predstavljen v postopku KI, pa preprosto pomeni, da so omejitve slednjega veljavne za vse umne in racionalne osebe, ne glede na njihove naravne želje in nagnjenja.

   Lahko bi tudi dejali, da je čisti praktični um aprioren glede na empirični praktični um. Tukaj se termin “a priori” seveda nanaša na čisto praktično vedenje in ne na vedenje o predmetih, danih v izkustvu. Izraža dejstvo, da se vnaprej zavedamo – ne glede na to, kakšne utegnejo biti naše naravne želje – tega, da moralni zakon nalaga določene smotre kot tudi omejitve glede sredstev in da so te zahteve za nas vselej veljavne. To ustreza tradicionalnemu epistemološkemu pomenu termina a priori in je skladno tudi z definicijo, ki jo zanj poda Kant v *Kritiki praktičnega uma.* Kant vidika brezpogojnosti in apriorne danosti moralnega zakona uporablja tako, da razloži smisel, v katerem naše ravnanje na podlagi

[18] Po Kantu obstajajo tri ideje svobode, med katerimi je treba razlikovati in jih povezati pri razlagi praktičnega stališča: ideja o delovanju pod idejo svobode, ideja o praktični svobodi in ideja o transcendentalni svobodi. Žal pa jih tukaj ne morem obravnavati.

njega kaže na našo neodvisnost od narave in na to, da smo osvobojeni od tega, da bi nas določale želje in potrebe, ki jih v nas vzbudijo naravni in psihološki vzroki (tako imenovana negativna svoboda).

2. Nadalje, vprašajmo se, kako postopek KI prikaže moralni zakon kot po sebi zadosten, da določa voljo. Tu moramo biti pazljivi, da te značilnosti ne interpretiramo prestrogo. Mislim, da Kant ne želi povedati, vsekakor pa mu tega ni treba, da moralni zakon določa vse relevantne vidike našega ravnanja. Moralni zakon prej podrobno določi obseg, *znotraj* katerega morajo spadati vsi dopustni smotri in tudi *omeji* sredstva, ki jih lahko uporabimo za njihovo doseganje, kar deloma že naredi moralni zakon po sebi zadosten, da določa voljo. (Posebne želje določajo, katere smotre je za nas racionalno dosegati in tudi določajo, znotraj dovoljenih omejitev, na kakšen način jih je za nas racionalno dosegati. Tak odklon pojmujem kot združljiv s Kantovim namenom.)

   Poleg določanja obsega dopustnih smotrov in omejevanja sredstev za njihovo dosego pa mora moralni zakon priskrbeti tudi zadostne temelje za določanje volje, tako da identificira določene smotre, ki so tudi dolžnosti, ter od nas zahteva, da jim damo vsaj nekaj teže. Ker moralni zakon določa oba vidika dejanja, tako smotre kot sredstva dejanj, je čisti praktični um skozi moralni zakon kot idejo uma *zadosten*, da določa voljo[19]. Pomembno je pripomniti, da ima za Kanta dejanje nek smoter: če bi moralni zakon zgrešil identifikacijo nekaterih smotrov kot hkrati dolžnosti, ne bi zadoščal za določanje bistvenih lastnosti dejanj.

   Za Kantovo stališče je osrednjega pomena dejstvo, da mora biti moralni zakon zgolj formalen, obenem pa imeti dovolj vsebine, da je v sebi zadosten za določanje smotrov v naravnem pomenu besede. Čisti um namreč ne zgolj najde najbolj učinkovite poti do uresničitve danih smotrov, temveč med njimi tudi izbira in presoja [*criticizes*]. In prav to njegovo dejavnost ima v mislih Kant, ko pravi, da moralni zakon specificira pozitivni pojem svobode. Svobodni smo namreč ne le v smislu, da lahko ravnamo neodvisno od naših naravnih želja in potreb, ampak tudi v tem, da imamo načelo, ki je regulativno *tako* za smotre *kot* sredstva, na podlagi katerih naj ravnamo, načelo avtonomije, ki je umnim in racionalnim bitjem tudi primerno.

3. Toliko o načinu, na katerega postopek KI prikaže moralni zakon kot brezpogojen in zadosten po sebi, da določa voljo. Poleg tega postopka, ki kaže, kako nam moralni zakon nalaga smotre, ki so hkrati dolžnosti, kaže ta zakon tudi kot tisti, ki opravlja delo uma, ko postavlja smotre in zagotavlja njihovo urejeno enotnost, tako da ni več zgolj načelo racionalnosti. Spoznamo pa lahko še način, kako moralni zakon konstruira kraljestvo smotrov ter s tem podrobneje določa

[19] *Tretji* in najmočnejši način, po katerem bi moralni zakon lahko zadoščal za določitev volje, bi dozdevno lahko bil takšen: v Kantovem *Nauku o vrlini* beremo, da morajo biti smotri vseh naših dejanj smotri, ki so hkrati dolžnosti. Edini odklon [*leeway*], ki nam preostane, je v pomembnosti, ki jim jo lahko pripišemo in v izbiri najučinkovitejših sredstev za njihovo doseganje. Običajne življenjske radosti so dopustne samo, v kolikor jih potrebujemo za ohranitev samospoštovanja, čuta dobrega počutja in zdravja, če naj vestno in inteligentno izpolnjujemo svoje dolžnosti. To je ena od interpretacij Kantovega tako imenovanega rigorizma, ki je tukaj ne bom obširneje razlagal.

pojmovanje svojega predmeta. Skratka, postopek KI v svojih konstrukcijah oblikuje vse bistvene značilnosti načela in opravlja delo čistega uma na praktičnem področju.

Ta postopek tudi razjasni nekatere splošnejše vidike praktičnega uma, na katere se Kant sklicuje v odlomku iz prve *Kritike*, kjer pravi:

> "Um ne ... sledi redu stvari, kot se le-te same predstavljajo v pojavu, temveč zase v popolni spontanosti oblikuje svoj lastni red v skladu z idejami [*čistega uma*], ki mu prilagodi empirične pogoje, in v skladu s katerim deklarira dejanja kot [*praktično*] nujna (A548/B576). Kaj s tem misli Kant, lahko dojamemo: namreč, da čisti praktični um iz sebe samega konstruira pojmovanje kraljestva smotrov kot reda, ki je iz samega sebe skladen z idejami uma; in glede na zgodovinske in materialne okoliščine, v katerih se nahaja družba, nas to pojmovanje vodi v oblikovanju institucij in praks, ki ji ustrezajo.

Posebne značilnosti kraljestva smotrov bi morale potemtakem biti prilagojene empiričnim, se pravi historičnim in materialnim pogojem. Kaj natanko je vsebina dopustnih ciljev državljanov in kakšne specifične institucije so najbolj primerne za vzpostavitev moralne skupnosti, ki jo uravnava moralni zakon, vse to mora biti povezano z okoliščinami. Toda tisto, kar vemo vnaprej, so nekatere splošne lastnosti takšne moralne skupnosti: narava smotrov, ki so tudi dolžnosti, in njihova ureditev v smislu gojenja naše moralne in naravne popolnosti ter dolžnosti podpiranja/pospeševanja sreče (dopustnih smotrov) drugih. Vemo tudi, da je v ugodnih okoliščinah kraljestvo smotrov nekakšna oblika konstitucionalne demokracije.

4. Sedaj pa si oglejmo še dva primera, ki ju Kant navede v pripombi k šestemu paragrafu prvega poglavja Analitike (*Kritika praktičnega* uma*: 32). V prvem Kant prikaže moža, ki trdi, da ima tako močno naravno slo, da bi bila želja, če bi bil želeni objekt živo postavljen predenj, neubranljiva. Meni, da mož pretirava ali pa se moti. Če bi namreč mož vedel, da bo usmrčen takoj, ko bo sla izpolnjena, in bi bila usmrtitvena naprava (na primer vislice) prav tako živo pred njim kakor privlačni želeni objekt, bi gotovo spoznal, da obstajajo druge želje, v skrajnem primeru pa njegova ljubezen do življenja kot vsota vseh naravnih želja, izražajočih življenje, ki bi se vmešale, da bi se uprl tej domnevno neubranljivi sli. V skrajni sili [*in the last resort*] je ljubezen do življenja, ko* je v *enaki meri živo vzbujena, sposobna nadzorovati vse druge naravne želje. Kant namreč predpostavlja, da kot povsem racionalna in naravna bitja ne moremo delovati v nasprotju z ljubeznijo do življenja.*

Drugi primer pa govori o možu, ki mu je njegov knez ukazal, da lažno priča proti častivredni osebi, ki se ga je knez želel znebiti pod verjetno pretvezo. Privzeti moramo, da je ta ukaz podprt z grožnjo takojšnje usmrtitve, prisotne na podobno živ način kot v prejšnjem primeru, vendar pa tokrat ljubezni do življenja nasprotuje želja ravnati iz moralnega zakona. Tukaj Kant meni, da čeprav morda

nihče izmed nas ne bi hotel povedati, kaj bi v takšni situaciji storil, podobno kot ta mož tudi mi vemo, da bi se bilo knezovemu ukazu *možno* upreti. O tem možu Kant pravi: "Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana." *(Kritika praktičnega* uma*: 33)*

Kantov cilj *je,* da nas s temi primeri prepriča, da čeprav kot povsem naravna bitja, obdarjena z močmi racionalnega, ne pa tudi umnega, ne moremo nasprotovati ljubezni do življenja, to kljub vsemu lahko storimo kot bitja, obdarjena s *človečnostjo [*humanity*] kot združitvijo moči umnega z moralnim čutom*[20]*. Še več: naše zavedanje moralnega zakona razkriva, da se lahko postavimo proti totaliteti naravnih želja; to pa nam hkrati odkriva našo zmožnost, da se lahko upremo celoti naših naravnih želja, to pa spet razkriva našo zmožnost ravnati neodvisno od naravnega reda. Naša zavest moralnega zakona pa tega ne bi mogla storiti, v kolikor le-ta sam ne bi bil le brezpogojen in po sebi zadosten, da določa našo voljo, in če ne bi imel vseh lastnosti načela čistega praktičnega uma. Te značilnosti morajo biti izpostavljene v našem moralnem razmišljanju in čutenju na podoben način, kot so predstavljene v postopku KI. Vedenje, da* lahko *ravnamo iz zakona* te *vrste – se pravi iz zakona, ki je načelo avtonomije je to, kar nam razkriva našo svobodo.*

5. Za sklep pa omenimo še nek drug odlomek: najdemo ga v *Kritiki praktičnega uma:* 94, kjer Kant navaja, da obstajajo pisci, ki mislijo, da lahko svobodo razložijo z empiričnimi načeli. Obravnavajo jo kot psihološko lastnost, ki jo lahko pojasnimo z natančno preiskavo duše in gonil volje, ki sodijo k čutnemu izkustvu. Ti pisci na svobodo ne gledajo kot na transcendentalni predikat vzročnosti pri osebah, ki obenem zavzemajo mesto v naravnem redu, vendar pa niso, kot nakaže Kant, povsem iz naravnega sveta. Kant pravi:

> "Ker pa s tem razveljavljajo veličastno odkritje, ki nam ga nudi čisti praktični um s pomočjo moralnega zakona, in sicer odkritje inteligibilnega sveta s pomočjo realizacije pojma svobode, ki je sicer transcendenten, ker potemtakem razveljavljajo sam moralni zakon, ki ne priznava absolutno nobenega empiričnega določitvenega razloga, bomo morali tu še nekaj dodati, da bi se obvarovali pred tem slepilom in da bi prikazali empirizem v vsej njegovi goloti in plehkosti."

Ta neprizanesljiv odlomek izraža vso globino Kantovega prepričanja, da tisti, ki so brez pojmovanja moralnega zakona in jim primanjkuje moralne občutljivosti, ne morejo vedeti, da so svobodni. Sami sebi se dozdevajo kot povsem naravna

[20] Kant pri svoji uporabi termina človečnost ni vselej konsistenten, vendar ponavadi pomeni to, kar je nakazano v tem besedilu. Naj spomnimo na dogodek, ko je Kanta v njegovih poslednjih dnevih obiskal njegov zdravnik, tedaj rektor na univerzi, Kant je izčrpan in oslabljen vstal s stola, in ko ga je rektor prosil, naj sede, je to le nerad storil. E. A. C. Wasianski, ki je poznal Kantovo vljudnost in njegovo nadvse udvorljivo vedenje, je rektorju zatrdil, da bo Kant sedel takoj, ko sede on sam. Ko je rektor podvomil o takem razlogu, so ga o njegovi pravilnosti hitro prepričale Kantove besede, izgovorjene z velikim naporom, potem ko je le-ta zbral dovolj moči: "Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen," s čimer je želel pokazati: "Še zmeraj lahko ravnam, kot bi moral, in potemtakem moram stati, dokler moj obiskovalec ne sede." Ta znani pripetljaj lepo ponazarja pomen človeštva/človečnosti. Opisan je v Cassirerjevem delu *Kant's Life and Thought*, str. 412.

bitja, obdarjena z racionalnostjo, vendar brez bistvenih elementov človečnosti. Če bi nas kakšen filozofski ali drug nauk prepričala, da je moralni zakon slepilo in naš moralni čut preprosto artefakt narave za nadaljevanje vrste ali pa družbeni izum za stabiliziranje in zavarovanje institucij, bi bili v nevarnosti, da izgubimo človečnost, čeprav Kant meni, da je ne moremo povsem izgubiti. Slepilu empirizma, kot ga imenuje Kant, ne sme biti dovoljeno, da nas oropa veličastnega odkritja naše avtonomije, kot jo spoznamo skozi moralni zakon kot idejo čistega uma. Filozofija kot obramba (apologija v tradicionalnem pomenu besede), vloga, ki ji jo daje Kant, je preprečitev te izgube.

Milan Franc
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

PRAVIČNOST KOT POŠTENOST

Rawlsova teorija nedvomno pomeni eno izmed najpomembnejših, če ne kar najpomembnejšo teorijo pravičnosti 20. stoletja. To njegovo delo je v marsičem oblikovalo stališča in koncepte sodobne anglosaške politične filozofije, kajti mnoga njihova besedila imamo lahko preprosto za opombe k Rawlsovim konceptom etike in pravičnosti. Izhodiščno stališče, iz katerega izhaja Rawls pri svojem pojmovanju teorije pravičnosti, je, da mora pojem pravičnosti temeljiti na konceptu poštenosti, podobno kot no določenem pojmu ali predstavi o poštenosti temeljijo igre no srečo, športne dejavnosti in gospodarska konkurenca. Poštenost pomeni začetno enakopravnost udeležencev ter odsotnost vsakršnih privilegijev. Predmet pravičnosti je osnovna družbena struktura, katere temelje sestavljajo institucije kot oblikovalke življenjskih možnosti in priložnosti posameznikov. To pomeni, da v veliki meri določajo njihove izhodiščne položaje, s tem po tudi nadaljnjo usmerjenost.

Ključne besede: politična teorija, pravičnost, poštenost, naravno stanje, družbene razlike, načela enakosti, prioritete, država.

1. Uvodne predpostavke

Poštenost

Po Rawlsu je neka družbena dejavnost poštena tedaj, če nihče izmed udeležencev ni privilegiran oziroma nima prevelikih prednosti, ali če nihče izmed njih ni prisiljen izpolniti zahtev, ki niso legitimne. Kot izhodišče za svoj koncept poudarja, da mora biti pojem pravičnosti sestavljen tako, da bi se o njem lahko sporazumeli svobodni ljudje pri izvajanju skupnih dejavnosti, potem ko bi določili pravila, s katerimi so postavili temelje medsebojnega sodelovanja ter vzajemnih pravic in dolžnosti.

Družba

Rawls razume družbo kot relativno zaprto skupnost ljudi, združenih v sistem sodelovanja, delujočega v dobro udeležencev, zaradi katerega priznavajo

določena pravila vedenja kot zavezujoča.

Osnovna družbena struktura

Predmet pravičnosti je osnovna družbena struktura. Le-ta se kaže kot način, s katerim temeljne družbene institucije razdeljujejo ali podeljujejo osnovne pravice oziroma svoboščine, dolžnosti in produkte sodelovanja. Temeljne institucije so ustava in gospodarske ter družbene ustanove, ki urejajo medsebojna razmerja. Osnovna družbena struktura pa je predmet pravičnosti zlasti zato, ker njene ustanove v največji meri določajo in vplivajo na življenjske priložnosti ljudi. Politične, družbene in ekonomske ustanove v sistemu so namreč povezane z določenim položajem v družbi, ta pa močno vpliva tako na izhodiščno pozicijo posameznika, kot tudi na njegovo nadaljnjo življenjsko perspektivo.

Pogoji pravičnosti

Zahteva po pravičnosti družbenih institucij se lahko pojavi le pod določenimi pogoji. To so pogoji, ki sodelovanje najprej sploh omogočajo in zaradi katerih je samo sodelovanje nujno. Že postavka, da je družba sistem sodelovanja, od katerega imajo udeleženci vzajemno korist, skriva podmeno, da v njem obstajajo določeni interesi, v skladu s katerimi naj bi deloval. Ob tem se zdi več kot očitno, da je interesov več in da med njimi obstajajo neizogibna nasprotja. Zatorej je treba opredeliti pogoje, pod katerimi lahko določena koncepcija pravičnosti sploh deluje.

Rawls razlikuje dve vrsti konstitutivnih pogojev pravičnosti: objektivne in subjektivne. Objektivni pogoji so povezani zlasti z omejenostjo obstoječih naravnih virov: dejstvo je, da jih nimamo v izobilju, vendar lahko nekatere s pomočjo načrtnega sodelovanja povečamo, čeprav ne do tolikšne mere, da bi lahko v nedogled zadovoljevali potrebe po njih. Pod objektivne pogoje pa prišteva tudi ranljivost posameznika, se pravi lastnost, zaradi katere mu je mogoče z napadi povzročiti škodo ali mu lahko drugi prekrižajo načrte.

Subjektivni pogoji izhajajo iz dejstva, da imajo ljudje kljub podobnim potrebam in interesom vendarle lastne predstave o tem, kaj je zanje kot posameznike dobro. To pa pomeni pestrost in velikokrat tudi konkuriranje ciljev in interesov, kar zadeva tudi in predvsem porabo socialnih resursov.

2. Model naravnega stanja

Model naravnega stanja je pri vseh družbeno-pogodbenih teorijah pravičnosti ena izmed njihovih konstitutivnih komponent. Pomeni namreč tisto začetno situacijo oziroma stanje družbe, ki je za slehernega kontraktualističnega teoretika zaradi smiselne utemeljitve njegovih porazdelitvenih načel nujno – za Rawlsa pa to še posebej velja, saj sam poudarja, da njegove različice naravnega stanja ne gre jemati kot resnično zgodovinsko možno stanje, marveč ga pojmuje zgolj kot teoretično situacijo odločanja, ki je sicer v dejanskem svetu ne more biti, vendar jo lahko miselno rekonstruiramo in se vanjo vživimo. Rawlsov model naravnega

stanja sestavljajo ti elementi:

1. Tančica nevednosti. Pri odločanju o načelih pravičnosti ne sme nihče odločati o njih glede na svoje razmere, tj. razmere, v katerih živi. Poskrbljeno mora biti za to, da udeleženci ne izberejo takšnih načel, ki bi jih izbrali tedaj, če bi poznali določena dejstva o sebi, na primer socialni status, individualna nagnjenja, psihične lastnosti, raso, spol, veroizpoved ipd. Zato v Rawlsovem naravnem stanju nihče ne pozna niti svojega položaja, količine svojega premoženja, nagnjenj in drugih informacij, ki bi lahko vplivale na izbiro načela. Tančica nevednosti takšne informacije vsem udeležencem zakriva. Vendar pa individui vedo, da so razmere v družbah, v katerih bodo živeli, določene z zgoraj navedenimi pogoji pravičnosti, se pravi z omejenostjo virov in s konkurenco različnih interesov. Dopuščeno jim je tudi vedenje o osnovah ekonomskih teorij, osnovah sociologije in temeljnih psiholoških zakonitostih. Ker naj bi bile predstave o pravičnosti prilagojene lastnostim različnih družbenih sistemov (Rawls svoji teoriji namreč prisoja univerzalnost), ni po njegovem nobenega razloga, da bi iz naravnega stanja izključili poznavanje splošnih dejstev.

2. Enakost. V naravnem stanju so vsi ljudje enaki. Enakost je treba razumeti kot pogoj, s katerim ima vsak posameznik pri izbiri načel pravičnosti enake pravice kot vsak drug udeleženec. Tako ima, na primer, pravico do oblikovanja predlogov, pojasnjevanja razlogov zanje itd. Vsi ljudje so po tej inačici naravnega stanja pojmovani kot moralni subjekti z lastnimi predstavami o dobrem in z lastnim čutom za pravičnost.

3. Razumnost. Ljudje v Rawlsovem naravnem stanju so razumni, pri čemer je razumnost treba razumeti v povsem ekonomskem smislu – kot zmožnost izgradnje neprotislovnega sistema prednostnih pravil odločanja, po katerem posamezniki izbirajo med več možnimi alternativami. Udeleženci so torej sposobni dane možnosti hierarhično razvrstiti glede na njihovo funkcionalnost (namenskost) za cilje in interese, ki jim ustrezajo. Zato je treba tukaj vpeljati še pojem *osnovnih dobrin*, ki so predmet njihovih interesov. Osnovne dobrine so po Rawlsu “stvari, za katere se domneva, da bi si jih želel vsak razumen človek pred vsemi drugimi stvarmi”. To so tiste stvari, ki človeku omogočajo uresničevanje njegovih ciljev: politične pravice in svoboščine, življenjske priložnosti, prihodki, premoženje in samospoštovanje.

4. Medsebojna ravnodušnost. Motivi ljudi v Rawlsovem naravnem stanju niso določeni z zavistjo, torej ni nikomur mar, če kdo poseduje več osnovnih dobrin kot on sam, saj bi v nasprotnem primeru prihajalo do konfliktov, ki bi slej ko prej porušili medsebojno enakost. Prav tako pa ni medsebojne ljubezni, ker bi le-ta v naravnem stanju privedla do primerov samožrtvovanja za druge, in s tem povzročila neenakosti med udeleženci.

5. Čut za pravičnost in zavezujočnost načel. V naravnem stanju po Rawlsu imajo ljudje že izoblikovan čut za pravičnost, glede na katerega jemljejo načela, potem ko so le-ta enkrat sprejeta, za splošno zavezujoča in se po njih tudi ravnajo. Čut za pravičnost je v Rawlsovem naravnem stanju nujno potreben zato, da se z njim zagotovi veljavnost naknadno sprejetih načel pravičnosti, ki jih bom obravnaval v

naslednjem podrazdelku.

3. Splošna načela pravičnosti v Rawlsovi teoriji

Kot sem zapisal že v podrazdelku o uvodnih predpostavkah teorije, je po Rawlsu osnovna struktura družbe tisti dejavnik, od katerega je odvisno razdeljevanje nekaterih osnovnih dobrin, torej dobrin, ki si jih vsak posameznik želi imeti kar največ, in to pred vsemi preostalimi dobrinami, ker so zanj življenjskega pomena, ne glede na to, kakšne načrte ima in kaj od življenja pričakuje: to so pravice, svoboščine, priložnosti, prihodki, premoženje in samospoštovanje; druge pomembne osnovne dobrine, kot so zdravje, inteligenca in bogata domišljija, ima Rawls za naravne dobrine, na katere pa osnovna družbena struktura bodisi ne more vplivati bodisi lahko vpliva nanje le posredno. Njegova splošna predstava pravičnosti je oblikovana nekako takole: vse socialne vrednote, kot so npr. osnovne dobrine, morajo biti razdeljene enakomerno, razen če je njihova neenakomerna porazdelitev v prid vsakomur. Kar zadeva porazdelitev materialnih dobrin, zagovarja Rawls načelo vzorčnosti (“pattern principle”).

Načelo vzorčnosti

Po načelu vzorčnosti vsak posameznik dobi določeno količino dobrin proporcionalno: glede na merilo, po katerem se razdeljevanje dogaja. Zapisano v formalni obliki, se načelo vzorčnosti glasi:

> “Vsak dobi *x* glede na njegov (njen) *y*.”

V zapisu pomeni *x* neko materialno dobrino (denar, hrano, obleko), *y* pa pomeni merilo, po katerem se dobrina razdeljuje. Konkreten primer vzorčne razdelitve bi lahko bil, na primer:

> “Vsak delavec dobi 700 SIT glede na število delovnih ur.”

Ali:

> “Vsak dobi denar glede na njegovo inteligenco.”

Intuitivno se zdi takšno načelo bržkone pravično. Vendar se je že Rawls sam zavedal nekaterih težav, ki se pojavijo s tako zastavljenim razdeljevanjem dobrin. Tako bi npr. nastale velike razlike med tistimi, ki imajo zelo veliko zahtevane lastnosti, in tistimi, ki je imajo zelo malo ali nič. Zato je v svoj koncept pravičnosti kot poštenosti uvedel dve načeli pravičnosti (“principles of justice”), s katerima se poskuša izogniti prevelikim razlikam pri razdelitvi.

Dve načeli pravičnosti

Prvo načelo:

> “Vsak ima pravico do najširšega možnega obsega temeljnih svoboščin, ki so v skladu s podobno pravico drugih.” (Rawls, 1976: 60)

Drugo načelo (načelo razlike):

> "Socialne in ekonomske razlike morajo biti urejene tako, da so kar najbolj koristne za najbolj zapostavljene in so povezane z družbenimi položaji in službami, ki morajo biti vsem enako dostopne." (Rawls, 1976: 60)

Pod temeljnimi svoboščinami gre razumeti demokratične pravice, kot so aktivna in pasivna volilna pravica, svoboda govora in zbiranja, svoboda vesti in mišljenja (še posebej svobodna veroizpoved), pravica do osebne nedotakljivosti (kar pomeni pravico do zaščite pred psihičnim in fizičnim zatiranjem ter zlorabo), pravica do zasebne lastnine (kamor pa ne sodi nujno tudi pravica do produkcijskih sredstev) in pravica do zaščite pred samovoljnim odvzemom prostosti.

Drugo načelo zajema družbene in gospodarske osnovne dobrine, kot so prihodki in premoženje, status in moč. Tudi te dobrine naj bi bile porazdeljene enako, razen seveda, če so neenakosti v razdelitvi vsakemu v prid in je dostop do privilegiranih pozicij omogočen vsakomur.

Seveda pa se kmalu zastavi tudi vprašanje prioritete med svoboščinami in materialnimi dobrinami; iz zapisanega namreč ni jasno, katero načelo pravičnosti ima prednost pred drugim: ali prvo, ki ureja vprašanje temeljnih svoboščin, ali drugo, ki govori o razdelitvi materialnih dobrin. Zato mora Rawls v svojo teorijo vpeljati še pravili prioritete.

Pravili prioritete

Prvo pravilo prioritete (prednost svobode):

> "Kadar zmanjšamo obseg svobode, se morajo o tem sporazumeti vsi udeleženi v sistemu; manj kot enaka svoboda mora biti za tiste z manjšim obsegom svobode sprejemljiva." (Koller, 1987: 54)

Drugo pravilo prioritete (prednost pravičnosti pred učinkovitostjo in blaginjo):

> "Neenakost priložnosti mora povečati obseg priložnosti za tiste, ki jih imajo manj; presežek prihrankov mora lajšati breme tistih, ki so zaradi njega najbolj obremenjeni." (ravno tam)

Iz obeh pravil je moč razbrati, da lahko svoboščine omejimo zgolj zaradi svobode same (kjer gre verjetno za izboljšanje kvalitete življenja v skupnosti nasploh). To velja v tistem primeru, ko so socialne razmere tako slabe, da temeljne svoboščine niti ne pridejo do izraza (v kolikor večina prebivalstva ne dosega niti eksistenčnega minimuma). Če pa je v družbi prisotna neenakost priložnosti oziroma možnosti, v okviru katerih njeni člani uresničujejo svoje cilje, je ta dopustna samo v primeru, če pomeni več priložnosti za tiste, ki jih imajo manj. Tukaj je moč govoriti o *formalni* enakosti možnosti in *pošteni* enakosti možnosti. Pri formalni enakosti gre zgolj za golo večanje obsega možnosti (na primer, nekje odprejo večje število zelo slabo plačanih delovnih mest, ki so za odpuščene delavce še slabša od prejšnjih); poštena enakost možnosti pa pomeni ne le večanje njihovega obsega, temveč tudi realno večja pričakovanja (na primer prihodki, dobiček) za (najbolj) zapostavljene.

V svoji teoriji pravičnosti pa Rawls spregovori tudi o povsem formalnih pogojih, ki jim morajo zapisana načela ustrezati in ki hkrati pomenijo tudi preizkusni kamen njihove veljavnosti. Zadostiti pa jim mora tudi vsaka druga dobra teorija.

4. Formalni pogoji teorije pravičnosti

1. Splošnost načel. Načela v teoriji morajo biti splošna, kar pomeni, da ne smejo vsebovati nikakršnih lastnih imen ali zaprtih singularnih opisov. Predikati morajo potemtakem izražati splošne lastnosti in relacije. Samo načela, ki izpolnjujejo ta pogoj, lahko tvorijo načela, ki so glede njihove aplikacije oziroma nanašanja ali uporabe dokončna, in so zaradi tega zmeraj veljavna ter lahko delujejo kot najsplošnejše temeljne zakonitosti neke družbe.
2. Univerzalna uporabnost načel. Načela morajo vključevati vsakega posameznika, ki je moralni subjekt, in veljati za vse. K temu sodi tudi zahteva, da so načela vsakomur razumljiva in so lahko predmet premisleka. Načela z neugodnimi posledicami tako izpadejo. Sestavljena morajo biti tako, da je najboljše možno stanje doseženo tedaj, če jim vsak sledi. Zato so nedopustna tista načela, ki se jim je smiselno podrediti tedaj, če se preostali podrejajo drugim.
3. Javnost načel. Načela, o katerih so ljudje dosegli sporazum, morajo biti splošno znana, da lahko vsak posameznik ve, da so o njih informirani tudi drugi. Za moralna načela so zato lahko spoznana le tista, o katerih je znano, da so kot taka tudi javno priznana, in zatorej lahko funkcionirajo kot moralne smernice družbenega življenja.
4. Zmožnost načel, da vzpostavijo hierarhijo med tekmujočimi interesi. Ker naj bi načela urejala tudi konkurenčne interese, morajo vsebovati tudi izhodišča, po katerih bi jih bilo mogoče konsistentno razvrstiti po hierarhični lestvici. Omogočajo naj razsojanje, s katerim je moč določiti, ali je neko stanje glede na drugo boljše oziroma slabše. Za hierarhijo interesov pa mora veljati zakon tranzitivnosti: če je stanje A boljše od stanja B, stanje B pa boljše od stanja C, tedaj mora biti tudi stanje A boljše od stanja C.
5. Dokončnost načel. Načela, o katerih se ljudje sporazumejo, delujejo kot najvišja instanca utemeljitve družbene morale: njihova aplikacija (uporaba) vodi torej do dokončnih rezultatov. Načela imajo prednost pred vsemi drugimi vrstami presojanja, kot so, na primer, presojanja o smotrnosti in lastnem interesu posameznika.

Pravilo “maximin”

Rawlsova sistematična utemeljitev načel pravičnosti je poskus deduktivne izpeljave teh načel iz situacije opisanega naravnega stanja. Trdi namreč, da so navedena načela pravičnosti tista rešitev problema, do katere bi nujno privedla uporaba pravila “maximin”. Po pravilu “maximin” je treba vse alternative možnih družbeno-gospodarskih stanj razvrščati glede na najslabše možne izide, do katerih lahko privede vsaka od alternativ. Nato pa izberemo tisto alternativo, katere najslabši možni izid je boljši od vsakega najslabšega možnega izida

preostalih alternativ. Uporaba pravila maximin je zatorej najbolj smiselna takrat, ko se želimo pri izbiri določene alternative izogniti tudi najmanjšemu tveganju. Čeprav je njegova uporaba kaj malo primerna za odločanje o tveganju v običajnih situacijah (o tem bom spregovoril v razdelku o kritiki Rawlsove teorije), pa jo je v posebnih okoliščinah bržkone smiselno uporabiti. Takšne okoliščine je moč okarakterizirati s tremi značilnostmi:

1. Odločujoči nima nobene vednosti o verjetnosti alternativ, ki so na izbiro, ali pa je le-ta zelo negotova.

2. Odločujočemu so prednosti drugih alternativ manj pomembne od tiste, ki mu z uporabo pravila "maximin" zagotavlja minimum.

3. Preostale alternative imajo tako slabe izide in posledice, da se mu zdi vsako večje tveganje preveliko.

Rawls trdi, da so v opisanem modelu naravnega stanja vse tri značilnosti prisotne v najvišji meri, tako da je le-to šolski primer situacije, v kateri je najbolj smiselno uporabiti "maximin":

1. Zaradi tančice nevednosti so posameznikom neznani vsi parametri, ki določajo sestavo družbe ali njihovo pozicijo v njej. Prav tako nimajo nobenega vedenja o verjetnostih dogodkov, tako da umanjka vsakršna podlaga za izračun verjetnosti situacije, v kateri se bo znašel kak posameznik.

2. Obe načeli pravičnosti zagotavljata individuom zadosten minimum (svoboščin in preživetja), tako da niso kdove kako zelo zainteresirani, da bi dobili več. Zagotovljeni minimum se jim zdi pomembnejši od vseh družbeno-gospodarskih prednosti.

Druge koncepcije pravičnosti bi lahko pripeljale do institucij, ki so za udeležence nesprejemljive.

5. Uporaba načel in koncept državne ureditve

Rawls si uporabo načel zamišlja kot postopen proces, v katerem pomeni vsaka posamična stopnja osnovo za obravnavo določene vrste vprašanj, ki sodijo v domeno pravičnosti. Proces ima štiri stopnje:

1. Naravno stanje. Naravno stanje pomeni prvo stopnjo, v kateri so za tančico nevednosti določeni splošni principi pravičnosti.

2. Ustavodajni svet. Potem ko so načela pravičnosti določena, se pogodbeni partnerji sestanejo na neke vrste ustavodajnem zasedanju, kjer se dogovorijo o politični ureditvi, ki ustreza načelom pravičnosti. Pri tem gre za določitev postopkov, ki regulirajo izvajanje vladnih dejavnosti, upoštevanje temeljnih državljanskih pravic in uveljavitev različnih političnih strank ter nazorov. Tančica nevednosti je na tej stopnji delno "privzdignjena", saj načela pravičnosti že obstajajo; sicer udeleženci ustavodajnega zasedanja na tej stopnji še zmeraj ne vedo ničesar o svojem družbenem položaju, nadarjenostih ipd., vendar so sedaj že seznanjeni z najsplošnejšimi dejstvi o naravnih virih ter tehnični, gospodarski

in politični stopnji razvoja njihove družbe. Njihova naloga je, da izberejo najprimernejšo ustavo, ki mora seveda ne le ustrezati sprejetim načelom pravičnosti, temveč vodi tudi do pravične in učinkovite zakonodaje.

3. Sprejemanje zakonov. Zakoni, ki jih udeleženci sprejmejo v tretji fazi postopka, morajo biti skladni tako z načeli pravičnosti kot tudi z vsemi ustavnimi določili. Da se zagotovi zakonodajna reprezentativnost, morajo za zakonodajno telo veljati iste omejitve vednosti kot za ustavodajno zasedanje. Stopnji 2. in 3. med seboj nista ostro ločeni, saj že ob sprejemanju ustave velja postavka, da mora biti sestavljena tako, da bo dala kar najboljše zakone. Rawls meni, da je takšno ravnanje v skladu s prvim načelom pravičnosti, ki mora biti ob sprejemanju ustave glavno vodilo: ustava mora namreč vsem zagotavljati enakopraven status glede državljanskih pravic, saj le tako jamči za udejanjanje politike pravičnosti. Drugo načelo je v ospredju pri sprejemanju zakonodaje, saj od socialne in gospodarske politike terja maksimizacijo dolgoročnih izgledov za najbolj zapostavljene člane v okviru enakih priložnosti, vseeno pa mora biti pri tem enakost svoboščin še posebej zaščitena. Še poseben pomen imajo na tej stopnji vednost o vseh splošnih družbenih in gospodarskih dejstvih.

4. Aplikacija zakonskih določil na posamezne primere. Aplikacija se slednjič dogaja tako na ravni državne uprave in sodišč kot tudi na ravni upoštevanja zakonskih predpisov s strani državljanov.

Potek sprejemanja načel pravičnosti in upravnih postopkov temelji na načelu demokratične udeležbe, ki predpostavlja enakopravnost glasovanja in tajnost volitev. To načelo je še dodatno zavarovano s svobodo govora, zbiranja in političnega prepričanja. Rawls predvideva, da je to načelo uveljavljeno v vsaki predstavniški demokraciji. Tako zatrjuje, da načelo “en volivec – en glas” zagotavlja vsakemu oddanemu glasu približno enak vpliv na izid volitev. Tak način pa obenem jamči za to, da parlamentarni predstavniki, v kolikor imajo enake pravice glasovanja, zastopajo enako število ljudi. Zastavlja pa se tudi vprašanje, v kolikšni meri načelo politične udeležbe omogoča izravnavo družbenih in gospodarskih neenakosti, saj prav te pomembno sodoločajo vrednost (smiselnost) udeležbe pri političnem odločanju. Ravno zato morajo vsi državljani imeti na razpolago sredstva za informiranje o političnih vprašanjih, da lahko presodijo, kako določeni politični programi vplivajo na njihovo blaginjo in kateri načrti ustrezajo njihovim predstavam o pravičnosti. Državljani pa morajo imeti tudi možnost, da sami oblikujejo predloge in rešitve, ki lahko postanejo predmet političnih diskusij in odločanj.

Še poseben pomen pa ima pri odločanju obseg enakopravne politične udeležbe, ki je določen s pravilom navadne večine. Če je načelo navadne večine omejeno z ustavo, in sicer tako, da je v nekaterih primerih predpisana kvalificirana (na primer dvotretjinska) večina ali pa so zakonodajna pooblastila omejena z listo temeljnih pravic, je politična svoboda za vse enako zmanjšana. Z ustavo omejene politične svobode pa ne gre zamenjevati z neenakostjo politične svobode, kar pomeni, da nima vsak pravice glasovanja. Medtem ko pomeni slednji primer kršitev temeljnih svoboščin, je primere omejene politične svobode moč upravičiti

tako, da s tem varujemo druge svoboščine. S podobnimi omejitvami se zavarujejo interesi manjšin, saj je za dosego večine potrebno večje število glasov, večino pa prisilimo, da večkrat premisli o svojih predlogih in dejansko zbere vse sile za njihovo uveljavitev.

Iz zapisanega je moč sklepati, da je Rawlsov koncept teorije pravičnosti in aplikacije njenih principov še najbolj skladen z državno ureditvijo, ki ima obliko predstavniške demokracije z določenimi omejitvami pravila navadne večine, le-ta pa je seveda podprta z zakoni tržnega gospodarstva in ugodno socialno politiko "države blaginje" (welfare state).

6. Kritika Rawlsove teorije

V tem podrazdelku bom obravnaval nekatere od najtehtnejših ugovorov, ki so jih vse od njenega izida pa do danes navedli številni politični teoretiki. Zaradi boljše preglednosti bom vsak ugovor zapisal z manjšim podnaslovom. Sam menim, da so nekateri izmed ugovorov tako močni, da bi utegnili spodnesti večji del, morda pa kar celotno teorijo, kar se zdi zaradi današnje uveljavljenosti v slovenskih strokovnih politično-filozofskih krogih morda toliko bolj nenavadno.

Pretirani subjektivizem teorije

Po mnenju B. R. M. Hareja zastopa Rawls s svojim prepričanjem, da bi morala biti (njegova) načela pravičnosti dovolj evidentna, da bi po njih ravnali tudi v najbolj vsakodnevnih sodbah, subjektivizem najslabše vrste. Še več, tudi sam se opira na najsplošnejše moralne intuicije (čeprav, kot smo videli, intuicionizem zavrne), kar pa je za utemeljitev načel, če niso zadostno podprta z empiričnimi dokazi, zmeraj vprašljivo.

Ugovora proti kontraktivistični utemeljitvi

Dworkin in Hoerster trdita, da hipotetična pogodba, kot si jo zamišlja Rawls, nikoli ne more biti sama po sebi zadosten argument za utemeljitev osrednjih moralnih načel, in sicer zaradi tega, ker takšna pogodba sploh ni pogodba (temveč kvečjemu miselni eksperiment). Dejstvo, da bi se pod določenimi pogoji stranke v pogodbi dokopale do obravnavanih načel, je po njunem mnenju samovoljno. Rawlsovi načeli pravičnosti lahko obveljata le, če bi mu uspelo v resnici dokazati, da sta v interesu vsakogar. To pa je, kot meni Dworkin, komajda mogoče.

Drugi protiargument izhaja iz predpostavke, da bi bilo mogoče obravnavani načeli kot splošni sprejeti le tedaj, če bi veljali ne glede na (časovno) stanje, v katerem sta sprejeti – to pa za Rawlsovi načeli ne drži, saj ju udeleženci ustavodajnega zasedanja sprejmejo pod tančico nevednosti, in skorajda nesmiselno je trditi, da bi se udeleženci o istih načelih strinjali tudi pozneje, ko so jim vsa dejstva o njihovem družbenem položaju znana. Prav tako po Hoersterju ni niti najmanj samoumevno, zakaj bi morala človekova izbira moralnih načel temeljiti na neki fiktivni situaciji, ki naj bi bila merodajna za to, katera načela bi

izbral iz lastnega interesa, ko pa ne pozna nekaterih najbolj vsakodnevnih dejstev o svojem osebnem položaju.

Skratka, ni nujno, da je nekaj (moralno) pravilno že zato, ker nekdo hipotetično predvideva, da tako misli večina. Drži pa tudi, da nek koncept ne more biti upravičen že zaradi tega, ker ga lahko izpeljemo iz neke hipotetične situacije.

Neuniverzalnost Rawlsove teorije

Kakor vemo, si Rawls prizadeva za nadhistoričnost in dokončnost svojih načel, in tudi misli, da ju je s svojima principoma dosegel. Toda, kot sem zapisal že v enem od prejšnjih ugovorov, je Rawlsova domneva, da naj bi tudi v svojih vsakodnevnih razsojanjih ravnali v skladu z njimi, malo verjetna, če pa je resnična, bi jo bilo treba podpreti s trdnimi dokazi; žal pa le-ti, kot bomo videli na primeru dejanske uporabe pravila “maximin”, govorijo prej proti njej kot pa za njo, torej je v tem primeru vsakršna želja po univerzalnosti neutemeljena. Še več: nekaterim avtorjem, kot so Allan Bloom, C. B. Macpherson, Dean H. Clarke in Philip Pettit, je uspelo uveljaviti mnenje, da je Rawlsova koncepcija pravičnosti v najboljšem primeru le povzetek liberalnih, demokratičnih in socialnih idealov, ne pa teorija, ki bi ji šlo pripisati nadzgodovinsko ali celo medkulturno veljavo. Vendar pa gre poudariti, da si je Rawls s svojo zamislijo naravnega stanja prizadeval ravno za to, prenapeto pa bi bilo tudi sklepati, da so moralna načela neke družbe le plod kulturne ali zgodovinske pogojenosti.

Neustrezna zasnovanost naravnega stanja

Tako sem naslovil ugovor P. H. Novell-Smitha, ki opozarja, da tistih podatkov, ki jih Rawls predvideva v naravnem stanju, v realnem življenju nimamo, tistih podatkov, ki pa so v resničnem življenju samoumevni, pa nimamo v naravnem stanju. In resnično se zdi preveč pričakovati, da bo imela povprečno izobražena oseba v resničnosti na razpolago podatke o osnovah politike, gospodarske teorije, družbeni organizaciji in temeljnih zakonih psihologije; hkrati pa udeleženci v naravnem stanju nimajo nobene vednosti o svojem spolu, rasi, nagnjenjih, talentih ... Pa vendar zanje predvideva, da se bodo obnašali razumno. Tu se mi zastavlja vprašanje, kako je mogoče, da bodo udeleženci v naravnem stanju ravnali razumno, ko pa nimajo osnovnih pojmov oziroma védenj, iz katerih bi (razumne) sklepe izvajali?!

Ob tem se mi tudi osebno zdi čudno, kako lahko Rawls na podlagi tako zastavljene fiktivne izhodiščne situacije pričakuje, da bodo njene karakteristike zadostne za upravičenje njegovih načel pravičnosti, kajti če bi vso zgradbo njegove teorije ocenjevali samo po njenih temeljnih izhodiščih, bi morali priti do sklepa, da le-ta ni pisana za ljudi, marveč za kakšno vrsto Nezemljanov.

Pojem dobrega je v naravnem stanju vselej že (vsaj implicitno) vsebovan

Eno izmed izhodišč Rawlsovega naravnega stanja je, da udeleženci v njem nimajo niti koncepta dobrega, glede na katerega bi se odločali o sprejetih načelih pravičnosti. To vedenje je izključeno zato, da bi udeleženci dosegli vsesplošno

strinjanje o pojmu ter se tako izognili sklepanju kompromisov o njem. Thomas Nagel pa poudarja, da mora vsaka hipotetična situacija, zasnovana na strinjanju pogodbenih strank, odločanju postaviti omejitve; omejitve odločanja pa so lahko upravičene samo takrat, kadar so postavljene v imenu nekega pojma dobrega. Sicer Rawls ta pojem deloma nadomesti s kategorijo temeljnih dobrin, tako da ni povsem jasno, kako lahko na takšni podlagi pride do splošnega abstrahiranja vseh vrednostnih predstav udeležencev. Mislim, da je tukaj ponovno moč trditi, da je Rawls sam s seboj v protislovju, saj je s kategorijo osnovnih dobrin, o katere obsegu se udeleženci odločajo, več kot očitno sugerirano, *kaj* naj pojmujejo kot *dobro.* To domnevo pa že lahko navežemo na naslednji ugovor.

Pristranskost Rawlsove teorije

Če naj bi Rawlsova teorija pravičnosti ustrezala zahtevam univerzalnosti in nadzgodovinskosti, potem bi najbrž morala biti tudi nepristranska, saj je sleherna pristranskost omejujoča. Tako tudi Nagel pravi, da vodi Rawlsov koncept osnovnih dobrin v favoriziranje individualističnih življenjskih načrtov, kar je značilno predvsem za liberalistično pojmovanje človeških odnosov. Rawlsova teorija je torej vse prej kot nepristranska, saj daje prednost liberalno-demokratičnim vrednotam. Njena tendencioznost pa povzroči tudi oženje eksplanatornega obsega teorije same, saj je jasno, da njen koncept dobrega in posledično tudi načeli pravičnosti ne morejo veljati za vse vrste obstoječih družbenih sistemov (tako v zgodovini kot v sedanjosti).

Enaki deleži osnovnih dobrin ne pomenijo tudi enakih življenjskih možnosti za vse

Rawlsovo predpostavko o tem, da enaki deleži osnovnih dobrin omogočajo tudi enake možnosti, je zavrnil Kenneth J. Arrow s primerom hemofilika, ki porabi večji del svojih letnih prihodkov za preskrbo zadostne količine krvi, se pravi, da mu njegova bolezen ne omogoča enakih življenjskih možnosti kot zdravim ljudem. Sprašuje se, zakaj Rawls na listo osnovnih dobrin ni uvrstil tudi zdravja.

Individualizem proti skupnosti

Benjamin R. Barber opozarja na dejstvo, da Rawls med osnovne dobrine ni uvrstil nobene izmed kolektivnih dobrin, kot so solidarnost, dobrodelnost, medsebojna pomoč ipd., kar pomeni izključno prednost individualističnih vrednot (že iz naravnega stanja izhaja, da se morajo v njem udeleženci zediniti o takšnem načelu, ki bo slehernemu izmed njih prineslo največji obseg osnovnih dobrin; sicer pa bi lahko rekli, da je Rawls to popravil z načelom razlike).

Kontraintuitivnost sklepanja glede na pravilo “maximin”

S tem smo se dotaknili enega od najtehtnejših ugovorov proti teoriji pravičnosti kot poštenosti, ki je delo Johna C. Harsanyija, in sicer skorajda popolni zgrešenosti domneve, da bi lahko pravilo “maximin” kot obliko sklepanja smiselno uporabljali v vsakdanjih situaciji, malo verjetna pa je tudi njegova

uporaba v okoliščinah naravnega stanja. Oglejmo si tehtnost ugovora na protiprimeru:

Osebi C, ki živi v New Yorku, istočasno ponudijo dve službi, in sicer eno, ki je neprijetna in še slabo plačana, je pa zato v New Yorku, in drugo, ki je dobro plačana, prijetna, vendar se delovno mesto nahaja v Chicagu. Od New Yorka pa do Chicaga je mogoče leteti z letalom, vendar obstaja zelo majhna možnost, da se letalo med potjo zruši in oseba C umre. Tako ima oseba C na voljo štiri možnosti:

a) Oseba C ostane v N.Y., letalo za Chicago se zruši – C ima slabo službo, vendar ostane pri življenju.

b) C odpotuje v Chicago, letalo se zruši – C umre.

c) C ostane v N.Y., letalo pa varno prispe v Chicago – C ima slabo službo in živi (naprej).

d) Oseba C odpotuje v Chicago, letalo varno prispe – C živi, ima pa tudi dobro službo. *(glej* Koller, 1987: 94)

Najbrž bi se velika večina ljudi odločila za zadnjo alternativo, saj je tveganje minimalno. Toda če bi v rizičnih situacijah zmeraj uporabljali maximin, bi morali obdržati službo v New Yorku, ker je najslabša posledica odločitve za službo v Chicagu (torej smrt) še zmeraj slabša od vseh možnih alternativ odločitve, da ostanemo v New Yorku.

Kot pripominja Harsanyi, pa je takšno sklepanje na meji razumnega. Če bi tako ravnali pri vseh življenjskih odločitvah, si kmalu ne bi upali niti prečkati ceste, ker pač zmeraj obstaja možnost, da nas povozi avtomobil. Rawls se seveda brani tako, da še enkrat našteje tri okoliščine, v katerih je uporaba "maximina" smiselna: a) ocenitev alternativ pri neki odločitvi ni mogoča; b) če primerjamo najslabše izmed možnih alternativ, je najboljša med njimi še zmeraj dovolj dobra, da smo z njo zadovoljni; in c) najslabše alternative drugih možnosti izbire so tako slabe, da si ne moremo privoščiti tveganja, četudi so nekatere alternative zelo dobre.

Kljub temu pa se Harsanyi s takšnim razmišljanjem ne strinja, saj bi lahko ljudje v Rawlsovem naravnem stanju prav tako (če ne še bolj verjetno) izhajali iz postavke o enakih možnostih, kjer obstaja za vse enaka verjetnost, da zasedejo nek družbeni položaj, se pravi 1/n, kjer je n število alternativ. Pravilo "maximin" je neprimerno preprosto zaradi tega, ker pri njegovi uporabi že predpostavljamo, da je verjetnost, da bomo končali na najslabšem družbenem položaju, skoraj enaka ali enaka 1.

Če bi rekonstruirali situacijo naravnega stanja s pomočjo teorije odločanja, kot sta to storila Rawls (za sklepanje iz pravila "maximin") in Harsanyi (za sklepanje iz postavke o enakih možnostih), bi v prvem primeru dobili načelo razlike, v drugem pa načelo najvišje povprečne koristnosti.

Sicer pa so moralne intuicije, iz katerih sklepamo o naravnem stanju, preveč nezanesljive, da bi lahko z njimi upravičili načeli pravičnosti. Pa tudi

predpostavka, da v naravnem stanju ni mogoče izračunati verjetnosti neke situacije (kot trdi Rawls), je sama po sebi za utemeljitev sklepanja po pravilu "maximin" nezadostna.

Če pa upoštevamo še vrednotenje koristnosti možnih alternativ, se pokaže, da pomeni vsak prirastek količine osnovnih dobrin do točke, ki si jo je Rawls zamislil kot minimum osn. dobrin, strmo naraščanje koristnosti, vsak nadaljnji prirastek pa koristnost le malo poveča, in funkcijska krivulja narašča veliko počasneje – in takšen razvoj predvideva tudi Rawls sam. V kolikor pa to predvidevamo, pravilo "maximin" ni nujno za utemeljitev opisane funkcije koristi, ker do podobnih sklepov pridemo tudi z upoštevanjem načela največje povprečne koristi.

Še več: sklenemo lahko, da je pravilo "maximin" mejni primer načela največje povprečne koristi: medtem ko je slednje načelo umestno pri vseh funkcijah ocenjevanja koristi, je pravilo "maximin" umestno le v omejenem obsegu situacij.

Funkcija ocenjevanja koristi, kot jo predvideva Rawls, pomeni ekstremno odklanjanje vsakršnega tveganja. Pa je takšno vedenje v naravnem stanju mogoče utemeljiti? – Če vemo, da v naravnem stanju nihče nima vedenja, ali je k tveganju nagnjen ali ne, iz tega še ni mogoče sklepati, da ga vsi osebki striktno odklanjajo. Razumneje bi bilo domnevati, da je v naravnem stanju situacija podobna običajnim razmeram: manjša količina zelo rada tvega, manjša količina ga skoraj popolnoma zavrača, večina pa se nahaja med obema skrajnostma. Takšno sklepanje pa govori v prid povprečja, in ne pravila "maximin". Sicer pa, mar osnove gospodarske teorije udeležencem v naravnem stanju ne omogočajo podobnih sklepanj?

Manjka definicija svobode

Kot opozarja Otto Weinberger, Rawlsu pri njegovi utemeljitvi teorije pravičnosti manjka definicija svobode, s katero bi lahko razložili odnose med svoboščinami udeležencev. Pravi, da ni povsem jasno, kakšen obseg naj ima svoboda prepričanja, oziroma ali naj bo vsakomur dovoljeno, da svoje prepričanje brani z ognjem in mečem. Osebno se mi ta ugovor ne zdi pretirano relevanten, saj Rawls eksplicitno pove, da mora biti vsakemu udeležencu v naravnem stanju dodeljen enak in obenem največji možni obseg svoboščin. Menim, da iz Rawlsove zahteve dovolj jasno sledi t. i. "negativna definicija svobode", po kateri ima vsak član v družbi toliko svobode, da ne omejuje drugih. Povedano z Mihovimi besedami, "meja svobode slehernega člana v Rawlsovem naravnem stanju je svoboda drugih".

Ni rečeno, da je princip svoboščin realno nadrejen ekonomskim koristim

Rawls s svojima praviloma prioritete jasno zagovarja prednost osnovnih svoboščin pred ekonomskimi koristmi. To pa bi lahko držalo le v primeru, če bi tudi v resnici vedeli, da so osnovne svoboščine posameznikom v naravnem stanju vselej pomembnejše od drugih dobrin. Kajti v dejanskosti bolj ali manj drži

zakonitost, ki jo navaja H. L. A. Hart, ko pravi, da ljudje prisojajo svobodi toliko večjo vrednost, kolikor boljše so urejene njihove materialne razmere; to pa zaradi tega, ker z dvigom blaginje ostaja nezadovoljenih vedno manj nujnih potreb, in postaja uresničevanje lastnih življenjskih načrtov vse pomembnejše.

Sicer pa velja tukaj opomniti, da se Rawlsova zadnja, popravljena verzija načela razlike glasi takole: "Socialne in gospodarske razlike morajo biti urejene tako, da (...) prinašajo najbolj zapostavljenim največ prednosti."

Težave hipoteze o verižni povezanosti družbenih pozicij

Kot dodatno utemeljitev načela razlike Rawls malce prikrito navede tezo o verižni povezanosti družbenih položajev, ki trdi, da v kolikor se izboljša položaj najmanj privilegiranih, pomeni to tudi izboljšanje položaja razredov nad njimi. Vendar primeri iz zgodovine kažejo, da gre pri tej tezi zgolj za samovoljno privzemanje, ker je njena veljavnost vse prej kot nujna. Douglas Rae dokazuje, da so se v času gospodarskih kriz dogajale prerazporeditve položajev in dobrin, ki tej tezi nasprotujejo.

Za izhodišče vzemimo tipično družbo srednjega sloja z majhnim številom bogatih in majhnim številom revnih. Po obdobju *x*, ki so ga spremljali, na primer, veliki padci borznih tečajev, pa dobimo naslednjo razporeditev: položaj revnejših slojev se nekoliko dvigne (ker so že tako ali tako zelo vezani na lastna sredstva in se ne izpostavljajo tveganju), del srednjega sloja se zaradi uspešnih špekulacij pomakne k tistemu delu bogatejših, ki je ohranil svoja sredstva, in si sedaj prisvoji levji delež najboljših pozicij, medtem ko stanje prej najmočnejšega srednjega sloja zdrkne na raven, ki je le malo višje od tiste z najmanj privilegiranimi položaji. Kot vidimo na tem primeru, teza o verižni povezanosti pozicij ne drži, saj bi se moral potemtakem z dvigom položaja najmanj privilegiranih dvigniti tudi položaj srednjega sloja.

Teza je torej vse prej kot nevprašljiva, zato ne more veljati kot podlaga za načelo "maximin", kar pomeni, da moramo za načelo razlike poiskati boljšo razlago. Eno najodmevnejših (načelo "leximin") je predlagal Amartya Sen, ki pravi:

1. Maksimiraj položaj najbolj zapostavljenih.
2. Ko dosežeš enako blaginjo za vse najbolj zapostavljene, maksimiraj blaginjo tistih, ki so po položaju na predzadnjem mestu,
3. ... in delaj po enakem zaporedju, dokler ne dosežeš ...
4. ... maksimizacije blaginje najbolj privilegiranega razreda ali posameznika. *(glej* Koller, 1987: 118)

Prednosti takšne rešitve so očitne: porazdelitev po pravilu "leximin" je veliko *enakomernejša* (morda zato tudi pravičnejša?), razlike med družbenimi sloji so glede na okoliščine zmanjšane na minimum, od porazdelitve pridobijo v zadnji fazi vsi sloji prebivalstva (in ne samo najbolj zapostavljeni), zadoščeno pa je tudi pravilu "maximin"; če naj bi teza o verižni povezanosti socialnih pozicij držala, bi bilo najprimernejše takšno načelo porazdelitve. Z "leximinom" pa dosežemo

tudi stro‌žjo zahtevo po upravičenju razlik med sloji prebivalstva. Tako bi morala vsaka neenaka porazdelitev dobrin dokazati svojo legitimnost v primerjavi s kakšno manj neenakomerno porazdelitvijo dobrin (če bi pravilo "leximin" vzeli za kriterij legitimnosti).

Koller k temu dodaja še lastno interpretacijo, poimenovano "prerazporeditveno načelo leximin":

> "Gospodarske in družbene dobrine je treba porazdeliti čim bolj enakomerno. Neenakomerna porazdelitev pa je dopustna samo v obsegu in le v primeru, če je nemogoče doseči takšno prerazporeditev dobrin od premožnejših na revnejše, ki bi dolgoročno izboljšala možnosti revnejših slojev." (Koller, 1987: 121)

Rawlsu so namreč očitali, da v svoji teoriji govori zgolj o boljšanju položaja najbolj zapostavljenih, splošno blaginjo družbe pa pri tem zanemari. Zato sta tako Senovo načelo "leximin" kot tudi Kollerjev princip prerazporeditve sprejemljiva popravka teorije.

Vprašljiva izpeljava Rawlsovih teoretskih načel

Barry, Fishkin, pa tudi drugi so uspeli dokazati, da iz Rawlsovega koncepta naravnega stanja ne sledijo nujno niti tri okoliščine, v katerih je dopustna uporaba sklepanja po pravilu "maximin", niti njegova koncepcija temeljnih dobrin. Takšna izpeljava načel je tako v najboljšem primeru zgolj *verjetna*, ne pa tudi nujna, kot bi rad dokazal Rawls, saj ima njegova argumentacija, kot sem zapisal tudi v svojem delu, kar nekaj šibkih točk. Zato so nekateri avtorji po pravici dokazovali, da je do Rawlsovih teoretskih načel moč priti tudi z uporabo Harsanyijeve koncepcije maksimizacije pričakovanih koristi.

Barryjev ugovor glede Rawlsove izpeljave načel je takšen: Rawls si naravno stanje zamišlja tako, da udeležence pri izbiri načel pravičnosti vodi presoja, po kateri bodo izbrali tisto razdelitev, ki jim bo prinesla kar največji obseg osnovnih dobrin. Na podlagi te presoje naj bi nato (nujno!) izbrali načelo, ki bi vsebovalo zahtevo, da mora biti obseg osnovnih dobrin, ki naj bi jim pripadel ob razdelitvi, karseda velik. Tako sklepanje pa je po Barryju napačno, saj iz dejstva, da vsakdo želi imeti kar največ neke dobrine, ne sledi nujno, da je zaželjeno tudi končno stanje, v katerem ima vsak kar največ temeljnih dobrin. Zamislimo si stanje, v katerem bi vsak izmed udeležencev, ki živijo na omejenem prostoru, želel imeti avto, ker bi ga imeli za osnovno dobrino. Končno stanje bi izglodalo tako, da bi se vsi dušili v dimu, ropotu in nesnagi. Vendar pa se je Rawls "zavaroval" tako, da je v prvem načelu individualnih svoboščin omejil na obseg, ki omogoča znosno in uspešno skupnost posameznikov. Ko v tem načelu govori o "najširšem skupnem obsegu enakih temeljnih svoboščin, ki je mogoč za vse", pri tem ni mišljena samo logična kontingenca enakih svoboščin posameznikov, temveč tudi uravnoteženost skupnega obsega.

Kadar pa kolektivne posledice dejanja, pri katerem bi vsak želel imeti kar največ neke dobrine (na primer premoženja), niso zaželene, tedaj bi lahko rekli, da ta

dobrina za posameznika nima več tolikšne vrednosti, kot jo je imela poprej, ko so je imeli vsi manj. To pa bi pomenilo, da je produkcija te dobrine prekoračila točko, pri kateri je njena proizvodnja še koristna; zatorej tudi ne bi mogla več veljati za osnovno dobrino, ker ne bi bilo več vzroka, zaradi katerega bi je vsi hoteli imeti več.

S tem razmišljanjem bomo kritiko Rawlsove teorije sklenili in se posvetili splošni ocenitvi ustreznosti teorije glede na dejansko stanje.

7. Splošna ocenitev teorije in njena ustreznost glede na dejansko stanje

Da bi lahko ocenili teorijo glede na njeno ustreznost in konec koncev tudi uporabnost za razlago dejanskega stanja, si na kratko oglejmo nekaj njenih najšibkejših točk:

1. Odsotnost kriterija za določanje temeljnih dobrin. Rawls ne navede nikakršnega utemeljenega kriterija za to, katere dobrine naj bi spadale v domeno temeljnih dobrin. Rawlsov seznam, ki ga ponudi namesto kriterija, se zdi nekoliko samovoljen. Če naj bo glavna značilnost osnovnih dobrin ta, da njihovo posedovanje spada med temeljne človeške interese, tedaj ni povsem jasno, zakaj med njimi umanjkajo vse kolektivne dobrine, kot so zdravje, solidarnost, dobrodelnost, prosti čas ipd.

2. Neutemeljenost naravnega stanja. Rawlsova predpostavka, da predstavlja naravno stanje odločitveno situacijo, v kateri se uporaba sklepanja po pravilu “maximin” izkaže za razumno, se je izkazala kot neutemeljena, še zlasti vprašljiva pa je teza, da v njem ni mogoče oceniti verjetnosti družbenih pozicij. Pa tudi za sklepanje o enormnem odklanjanju tveganja ni nobenega pravega razloga.

3. Neutemeljenost prednosti državljanskih pravic in svoboščin pred ekonomskimi koristmi. Četudi bi se strinjali z Rawlsom, da državljanske pravice in svoboščine zaslužijo posebno mesto med družbenimi dobrinami, to še ni zadosten razlog, da jim pripišemo absolutno prioriteto pred vsakršnimi gospodarskimi in družbenimi dobrinami. Navsezadnje se v resničnosti kar pogosto dogaja, da ljudje žrtvujejo nemajhen del svojih svoboščin za pričakovane gospodarske koristi. Primer za to je lahko tudi znani televizijski show “Veliki brat”.

4. Neustreznost načela “maximin” kot pravičnega načela porazdelitve. Načela “maximin” se ne da izpeljati iz naravnega stanja, še manj pa je ustrezno kot pravično načelo porazdelitve dobrin: ker verižna povezanost družbenih položajev ne drži, je z njegovim upoštevanjem popolnoma zanemarjen splošni blagor, še manj pa je verjetno, da bo omililo vse tiste družbene razlike, ki so neupravičene.

   Osebno menim, da je še največji prispevek teorije njeno vzorčno načelo porazdelitve. Izhodiščna situacija oziroma naravno stanje, iz katerega nato “vznikne” celotna teorija, pa se mi zdi skrajno neustrezno, in menim, da bi ga morali zaradi njegove pretirane hipotetičnosti povsem opustiti, saj slabša eksplanatorno moč celotne teorije, ki naj bi vzpostavila in pojasnila takšen sistem

pravičnosti, ki bi bil univerzalno sprejemljiv. Zaradi njega vsa teorija sloni na pogojni konstrukciji stavka:

> "Če bi obstajalo določeno stanje *x*, je zelo verjetno, da bi principa *a* in *b* veljala za načeli pravičnosti."

Toda takšnega stanja v resničnosti ne najdemo, še več, niti ni verjetno. In tukaj se zastavlja vprašanje, kakšno teorijo pravičnosti pravzaprav hočemo. Ali takšno, ki temelji na hipotetični situaciji in je pisana za (kot sledi iz navedenih ugovorov) določene situacije in celo za določene družbene sisteme, ali pa takšno, ki bo imela svoje temelje v resničnosti, in bomo po njej lahko presojali realno možne situacije? Sam namreč mislim, da je hipotetičnost docela odveč. Rawls sicer za svojo teorijo terja univerzalnost, vendar je, kot smo videli, še precej daleč od nje. Njena pristranskost se namreč kaže že v konceptu osnovnih dobrin, ki jih izbere za udeležence naravnega stanja. Sam se zato popolnoma strinjam s Pettitom in drugimi, ki pravijo, da je Rawlsova teorija v najboljšem primeru le zbirka liberalno-demokratičnih idej in načel. Dodal bi še mnenje, da je večina preostalega le golo predpostavljanje, ki nima nikakršne realne osnove, in ne zadošča niti pogojem nujne izpeljave načel iz sprejetih predpostavk. Zato bi rekel, da je Rawlsovo delo prej velika umetnina ameriškega liberalizma in njegove "welfare state", kot pa realno osnovana teorija, ki si prizadeva na podlagi možnega priti do resnice in jo razložiti v okviru vsebovanih dognanj. Sicer pa je zasnovana precej idealistično in bi jo priporočal v branje vsem tistim, ki se želijo podrobneje poučiti o konceptih anglosaške etike in možnostih njene aplikacije na realnost.

RAWLS' THEORY OF JUSTICE: JUSTICE AS FAIRNESS

Certainly, Rawls' theory represents one of the most important, if not the most important theory of justice in the late 20th century. In many aspects, his work formed and inspired the opinions, arguments and concepts of the modern Anglo-Saxon ethics and political theory. According to his initial standpoint, the conception of justice has to be based on a notion of fairness. Roughly, fairness is achieved by the starting equality of all participants and the absence of all privileges. Consequentially, the object of justice is defined as basic social structure, consisting of the institutions that substantially contribute to individuals' life chances and opportunities. Therefore, this also means they allocate their initial positions and form their life perspectives. In this article, I also list several most important

objections to Rawls' theory, and give some final evaluation regarding its practical value and implications on actual state of affairs.

Keywords: political theory, justice, fairness, natural state, social differences, principles of equality, state.

Literatura

Ackerman, B. A. (1980). *Social Justice in the Liberal State.* Yale University Press.

Acton, H. B. (1971). *The Morals of Markets. An Ethical Exploration.* London: Longman.

Bibič, A. (ur.) (1997). *Kaj je politika? Kompendij sodobnih teorij politike.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

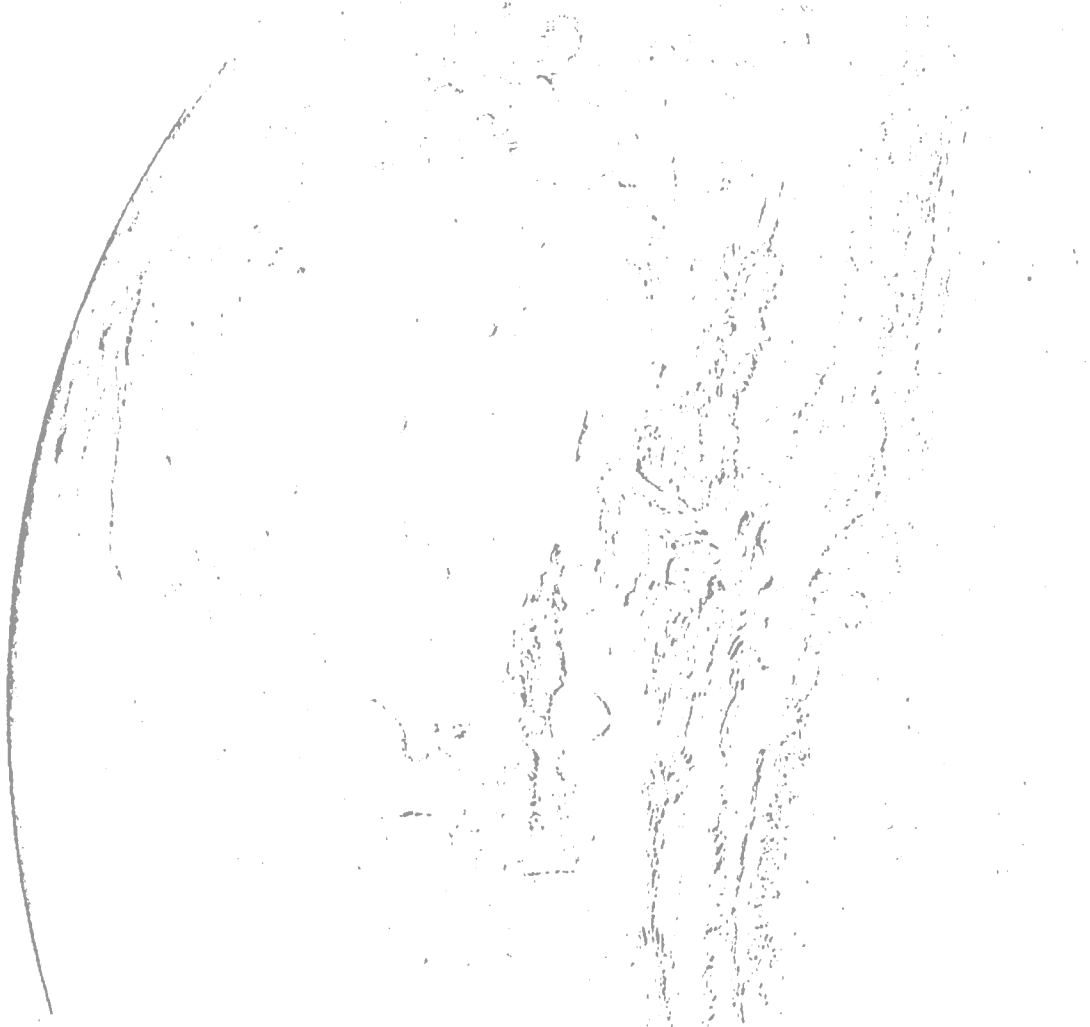
Dahl, R. A. (1997). *Uvod v teorijo demokracije*. Ljubljana: Krt.

Held, D. (1989). *Modeli demokracije.* Ljubljana: Krt.

Jamnik, A. (1998). *Liberalizem in vprašanje etike.* Ljubljana: Nova revija.

Koller, P. (1987). *Neue Theorien des Sozialkontrakts.* Berlin: Duncker & Humblot.

Rawls, J. (1976). *A Theory of Justice.* Oxford: Oxford University Press.



Recenzija

Marko Uršič, Olga Markič

recenziral Vojko Strahovnik

OSNOVE LOGIKE

Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2003

Pred kratkim je izšla druga, dopolnjena izdaja učbenika logike, ki je v prvi vrsti namenjen študentom na študijskem programu filozofije. Z dopolnitvami pa se je po mojem mnenju ta izdaja približala tudi širšemu bralstvu. Učbenik sega tako vse od prikaza zgodovinskega razvoja logike, predstavitev posameznih pomembnejših avtorjev, preko predstavitev poglavitnih logičnih sistemov vse do osnov logike, pojmovane v širšem pomenu besede. Poleg (obsežnih) vsebinskih dopolnitev in sprememb od prve izdaje, ki jih bomo obravnavali kasneje, je novost tudi sveža oblikovna zasnova, zaradi katere je nova izdaja preglednejša in s tem bralcu bolj prijazna.

V uvodnem poglavju "Kaj je logika" nam avtorja predstavita pojem logike same, njena osnovna načela ter forme sklepanja in njeno tesno prepletenost s filozofijo. Bralec se tako sreča z ožjim (znanost o sklepanju oziroma teorija sklepanja) in širšim (znanost o oblikah racionalnega jezika in splošna metoda racionalnega spoznanja) pojmovanjem logike. Sledi predstavitev osnovnih načel logike – načela identitete, neprotislovnosti, izključitve tretjega in načela zadostnega razloga. Razlaga je tu, kakor tudi skozi celoten učbenik, jasna in razumljiva, pomembnejši pojmi pa so še posebej izpostavljeni in opredeljeni. Prikazu osnovnih načel logike sledi kratek oris osnovnih značilnosti in oblik sklepanja ter obravnava povezanosti logike z nekaterimi znanostmi (matematiko, lingvistiko in psihologijo) ter filozofijo.

V obsežnem drugem poglavju "Argumenti – od naravnega jezika do logične forme" je na sintetičen način zaobjeta osnova argumentiranja. Predstavljena je osnovna zgradba argumentov, opredeljene so njihove značilnosti ter prikazani načini dokazovanja njihove veljavnosti (primerjalne resničnostne tabele, semantična drevesa in naravna dedukcija). Bralec tukaj spozna tudi prevajanje oziroma pretvarjanje argumentov iz naravnega jezika v jezik logike in nekaj osnovnih pravil slednjega. Večinoma je v tem poglavju obravnavana stavčna logika, nekaj pa je tudi silogistične. Tako je ne glede na dejstvo, da podrobna predstavitev obeh logičnih sistemov sledi šele v nadaljevanju knjige. Toda tega nikakor ne smemo šteti za pomanjkljivost ali nedoslednost učbenika, kajti zgolj abstraktna obravnava narave argumentov brez primerov bi bila nedvomno manj razumljiva in razvidna. Hkrati pa lahko tako zasnovano drugo poglavje služi tistemu bralcu, ki želi zgolj v grobem osvežiti znanje osnov logike. Poglavje zaključuje obravnava najpogostejših napak in zmot pri argumentiranju, ki so dobro predstavljene tudi v naravnem jeziku oziroma na vsakdanjih primerih.

V knjigi sledi obravnava treh osnovnih logičnih sistemov: silogistične,

propozicijske in predikatne logike. Obravnave vseh treh spremljajo tudi kratke zgodovinske notice o njihovem razvoju. Sledi predstavitev osnovnih pojmov in zakonitosti posameznega sistema. To osnovno obravnavo dopolnjujejo tudi spremljajoče teme, ki so zahtevnejše in zajemajo tematike, ki osnovno vsebino dodatno osvetljujejo, razširjajo ali pa so na nek način sklenjene predstavitve teoretsko bolj zapletenih značilnosti ali področij logike. Da bi bile bolj nazorne in uporabne pri študiju, so razlage in izpeljave bogato pospremljene s preglednimi primeri. Bralec vseskozi srečuje tudi povezave s temami in pojmi, obravnavanimi v drugih delih knjige, ki jih spremljajo tudi napotila na te dele teksta. Poglavja, ki obravnavajo osnovne logične sisteme, so tudi osrednja poglavja knjige ter so s tega vidika tudi najbolj kompleksno strukturirana. Avtorja sta dobro ujela mejo med tekočostjo same predstavitve vsebine in (z didaktičnega vidika dobrodošlo, če ne celo nujno) strukturiranostjo snovi na posamezne razdelke.

V nadaljevanju knjige sledi predstavitev aksiomskih sistemov in aksiomatike. Obravnavana je struktura aksiomskega sistema in njene značilnosti, predstavljenih pa je tudi nekaj konkretnih aksiomskih sistemov. Poglavje skleneta razdelka o dokazovanju neodvisnosti aksiomov in pomenu same aksiomatike za urejanje formalnih sistemov, dokazovanje zakonov znotraj njih in določanje oziroma oblikovanje novih formalnih sistemov.

Učbeniku je glede na prvo izdajo povsem na novo pridano poglavje “Kratek oris modalne logike”, ki je pomembno tudi zaradi obravnave semantike možnih svetov in protidejstvenikov, saj so ti pogosto prisotni in jih študentje srečujejo na številnih področjih filozofije (filozofija duha, semantika, epistemologija, metafizika, nenazadnje se pojavljajo tudi pri argumentih v etiki oziroma metaetiki).

Povsem novo je tudi naslednje poglavje “Osnove induktivne logike”, katerega začetek spet prinaša zgodovinsko obravnavo razvoja indukcije. Nato so predstavljene različne variante in variacije indukcije, značilnosti induktivnega sklepanja ter njegova uporabnost. Poglavje sklene kratka obravnava abdukcije oziroma sklepanja na najboljšo razlago in pogostih napak, ki jih lahko srečamo pri induktivnem sklepanju (zmota prehitre posplošitve, zmota pri sklepanju po analogiji, hazarderjeva zmota in zmota napačnega vzroka).

Zadnje, deveto poglavje bralca uvede v nekatere logične paradokse kot posebno vrsto logičnega protislovja. Predstavljeni so Russellov paradoks, Tarskega paradoks lažnivca, problem neodločljivosti in Gödlov paradoks ter še nekateri drugi paradoksi, ki izvirajo iz samonanašanja oziroma samoreference.

V celoti gledano predstavlja druga izdaja *Osnov logike* dragocen študijski pripomoček študentom, ki se v študijskem programu srečajo z logiko, posamezni deli s splošnejšo vsebino pa so študijsko uporabni tudi širše. Če še enkrat povzamemo vsebinske novosti, potem ne smemo spregledati poglavja o argumentu in argumentaciji, modalni logiki in logičnih paradoksih ter vsebinskih dopolnitev pri ostalih poglavjih, kar je vse pripomoglo k zaokroženosti knjige. Z

veseljem pa lahko pričakujemo še predviden dodatek – izid vaj kot didaktične dopolnitve tega učbenika logike.

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.

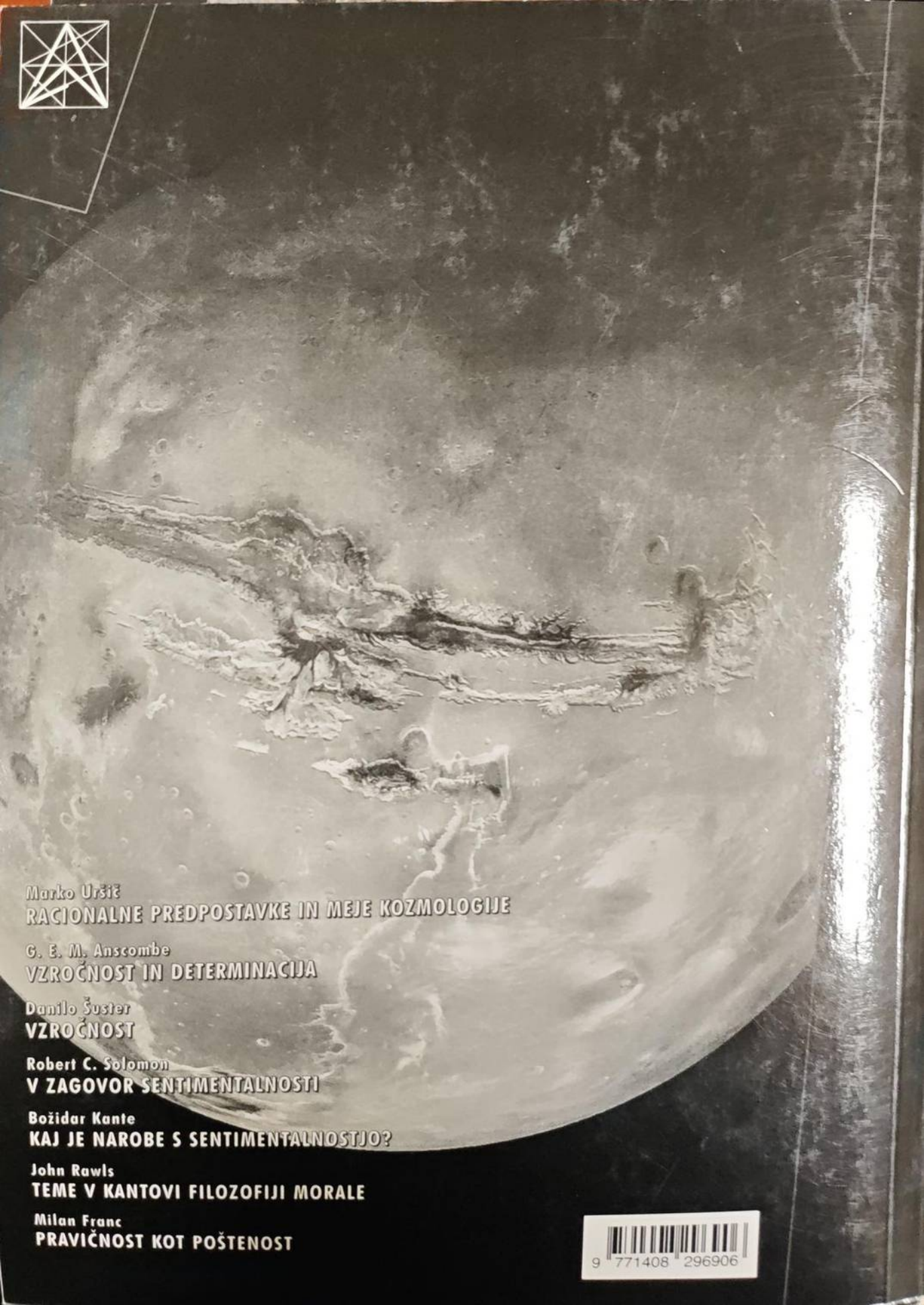
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Marko Uršič
RACIONALNE PREDPOSTAVKE IN MEJE KOZMOLOGIJE

G. E. M. Anscombe
VZROČNOST IN DETERMINACIJA

Danilo Šuster
VZROČNOST

Robert C. Solomon
V ZAGOVOR SENTIMENTALNOSTI

Božidar Kante
KAJ JE NAROBE S SENTIMENTALNOSTJO?

John Rawls
TEME V KANTOVI FILOZOFIJI MORALE

Milan Franc
PRAVIČNOST KOT POŠTENOST

9 771408 296906