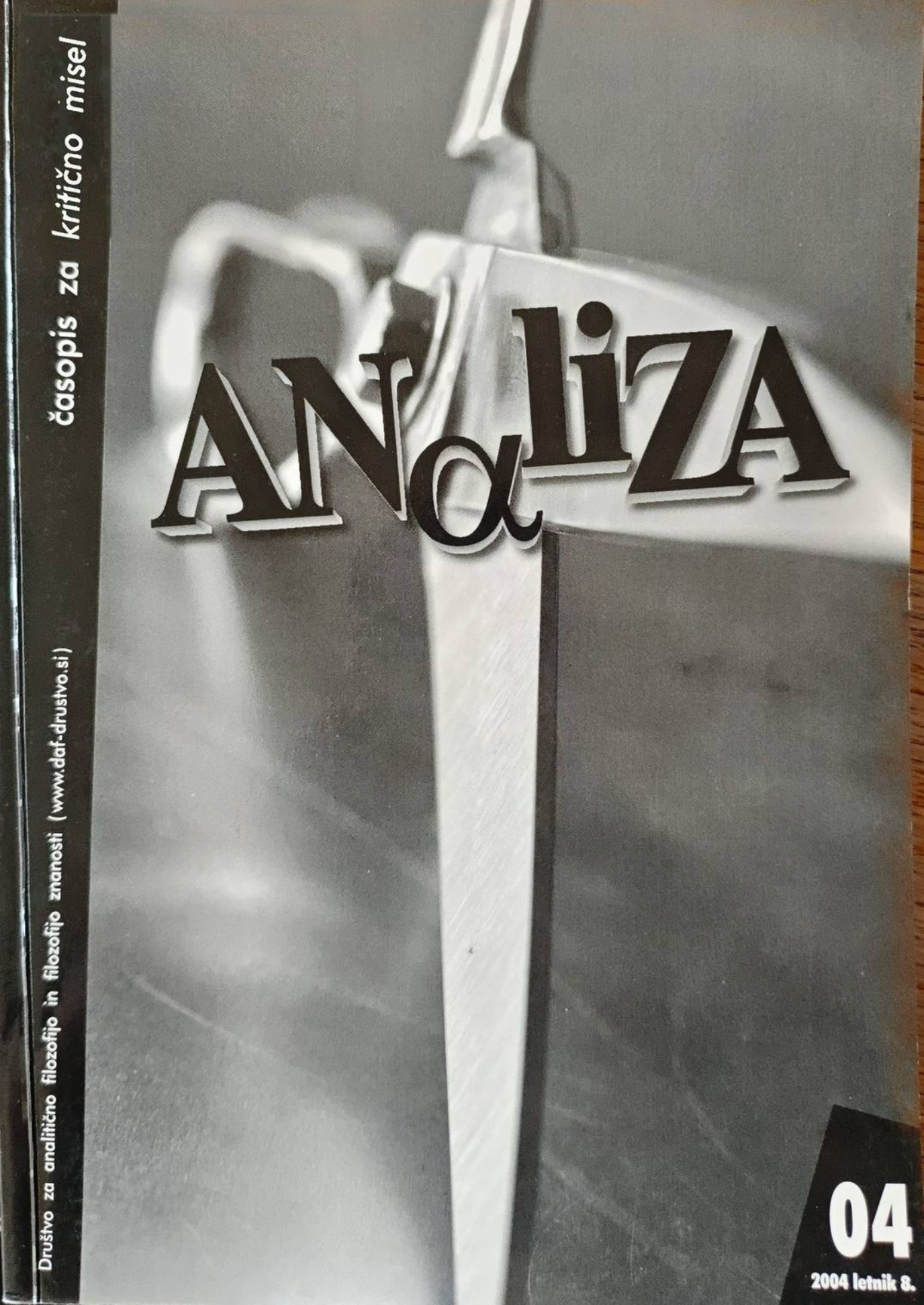

ANαliZA
časopis za kritično misel
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)
04
2004 letnik 8.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto VIII., december 2004, 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

Milan Franc
NOZICKOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI: PRAVIČNOST KOT UPRAVIČENOST 3

Miklavž Vospernik
VZROČNOST, ZNANOST, TEHNOLOGIJA 21

SVOBODA IN VOLJA

Harry G. Frankfurt
SVOBODNA VOLJA IN POJEM OSEBE 33

Danilo Šuster
HIERARHIJA VOLJE IN SVOBODA 46

RESNICA IN KORESPONDENCA

Bertrand Russell
O NARAVI RESNICE IN NERESNICE 61

J. L. Austin
RESNICA 70

P. F. Strawson
RESNICA 83

RECENZIJI

DOSEGLJIVOST RESNICE 105
HARIJEVA ODKRITJA 114

Milan Franc
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

NOZICKOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI: PRAVIČNOST KOT UPRAVIČENOST

Nozickova teorija pravičnosti kot upravičenosti predstavlja eno najbolj odmevnih teorij pravičnosti 20. stoletja. Zelo pogosto se jo pojmuje tudi kot najostrejše pa tudi najbolj uspešno nasprotje uveljavljeni Rawlsovi teoriji pravičnosti kot poštenosti. Jedro Nozickovega pojmovanja tvorijo trije zaporedno urejeni principi upravičenja, na katerih je posledično utemeljena tudi družbena porazdelitev dobrin. Nozickov tip družbe, ki izhaja iz nekaterih lockovskih pojmovanj naravnega stanja, je v sklepni fazi urejen in omejen z mehanizmi minimalne države, ki jo gre razumeti kot malo večje varnostno podjetje z monopolom nad legitimno uporabo nasilja.

Ključne besede: politična teorija, pravičnost, upravičenost, minimalna država, mikrostruktura, pravice posameznikov.

1. Uvodne predpostavke

Naravne pravice

Ljudje imajo po Nozicku, ki je nadaljuje lockovske teorije, že od vsega začetka naravne pravice, v skladu s katerimi tudi ravnajo. Gre za neke vrste naravno moralo, ki posameznike zavezuje k spoštovanju življenja, zdravja, svobode in lastnine soljudi.

Življenjsko okolje

Ljudje živijo v okolju, v katerem je sicer še dovolj naravnih virov, vendar se zavedajo, da jih ne bodo mogli izčrpavati v nedogled.

2. Model naravnega stanja

Ljudje živijo v naravnem stanju popolnoma svobodno, v dejanjih in s svojo lastnino ravnajo, kot se jim pač zdi, ne da bi morali koga vprašati za dovoljenje. Po tem pojmovanju imajo ljudje naravno pravico do svojega telesa in do proizvodov svojega dela. Upravičeni so tudi do sklepanja pogodb: pri tem so

vezani na naravne pravice, po katerih nihče ne sme škodovati življenju, zdravju, svobodi in lastnini soljudi, ter na pogodbene pogoje, ki so jih sprejeli prostovoljno. Proti kršilcem naravnih pravic in pogodb se je dovoljeno braniti; oškodovanci pa lahko od kaznovalcev spet zahtevajo zadoščenje. Tako ima vsak pravico kaznovati kršitve pravic, toda samo do te mere, do katere kazen služi kot povračilo za storjeno škodo in kot preprečitev nadaljnjega kršenja.

Vendar pa zasebna in osebna uveljavljanja pravic v naravnem stanju vodijo le v neskončne spore in spopade, ker ni na razpolago nobenih upravičenih postopkov, s katerimi bi dokončno pomirili sprte strani in zaustavili spopade. Medtem ko Locke predvideva, da neprijetnosti naravnega stanja ljudi same od sebe prisilijo v sklenitev družbene pogodbe, s katero vzpostavijo avtoriteto z nadzorom nad sredstvi prisile, da varuje pravice ljudi, vzpostavlja družbeni red in se ji pokorijo vsi, pa Nozick meni, da se državna oblast vzpostavi kar sama od sebe, ne da bi ji pri tem botrovalo kakršnokoli hoteno dejanje. To imenuje *potek nevidne roke*. Seveda posledično zagovarja prepričanje, da je lahko na tak način nastala državna tvorba moralno upravičena, ne da bi bila za to potrebna pogodba.

3. Upravičenje minimalne države

Potek nastanka minimalne države si Nozick predstavlja nekako takole: najprej pride do nastajanja majhnih zaščitnih združenj, v katera se združi več posameznikov, da bi se skupno branili pred napadi na svoje pravice, varovali svojo lastnino in kaznovali napadalce, pri tem pa bi moral biti vsak zmeraj pripravljen pomagati svojemu tovarišu. Takšna združenja pa imajo tri slabosti: (1) od vsakega izmed članov združenja zahtevajo stalno pripravljenost, da ščiti druge; (2) vsak izmed članov lahko tovariše pokliče na pomoč vselej, kadar misli, da mu kdo krati pravice; (3) težavo, ki nastane vselej, kadar se prepirajo člani združenja med seboj. Teh problemov se je mogoče znebiti z delitvijo dela in s postopkom, s katerim se preveri, ali je kdo komu res prizadejal škodo. Ker lahko zasebno maščevanje katerega izmed članov združenja sproži povračilno akcijo druge združbe, pred katero se morajo ostali člani ponovno zaščititi, združbe prej ko slej prepovedo zasebno maščevanje.

V naslednji fazi imamo tako več zaščitnih združenj, ki med seboj tekmujejo za prevlado. Pri konfliktnih situacijah med klienti prihaja do bojev predvsem tedaj, ko vpletene organizacije različno presodijo isto situacijo. Tako želi domače združenje klienta braniti, drugo pa od njega zahteva povračilo ali pa njegovo kaznovanje. Če se v spopadih kakšna organizacija večkrat izkaže za neuspešno, posamezniki iz nje izstopijo in se pridružijo tisti, za katero menijo, da bo bolje varovala njihove interese. To pripelje slednjič do tega, da ena organizacija na nekem območju prevzame vodilno vlogo. Takšno organizacijo Nozick imenuje *vodilna* ali *vladajoča organizacija*.

Vladajoča zaščitna organizacija se od države razlikuje po tem, da ji manjkata dve temeljni značilnosti: država je upravičena do monopola nad sredstvi prisile oz. do odločitve, kdaj ga sme uporabiti, kar je povezano s pravico, da sme kaznovati vsakogar, ki ta monopol krši; vladajoča zaščitna organizacija takšnega monopola

nima, saj ni nihče prisiljen vstopiti vanjo, in vsakdo lahko sleherni trenutek iz nje tudi izstopi. Države pa tudi jamčijo varstvo vsakomur, ki se nahaja znotraj njihovih meja, tudi če za to ne dobijo nikakršnega povračila; zaščitne organizacije pa za razliko od držav nudijo zaščito le tistim, ki zanjo plačajo ali pa jim pomagajo pri njihovih aktivnostih.

Iz sistema vodilnih zaščitnih organizacij se tako razvijejo državne tvorbe. Da bi pokazal moralno dopustnost takšnega razvoja dogodkov, Nozick razlikuje med *minimalno državo* in *ultraminimalno državo*. Minimalna država je upravičena do monopola nad vsako uporabo nasilja (razen pri silobranu) in jamči zaščito vseh državljanov z davčnim sistemom, katerega preporazdelitveni učinki so zanemarljivi (preporazdelitev je omejena s tem, da so do državne zaščite upravičeni tudi tisti, ki ne plačujejo davkov); ultraminimalna država ima prav tako monopol nad nasiljem, vendar nudi zaščito le tistim, ki ji delajo protiusluge.

Nozickova argumentacija predvideva, da iz več zaščitnih organizacij najprej nastane ultraminimalna država, ki se nato razvije v minimalno državo. Oba prehoda sta moralno dopustna tedaj, če ne kršita nobenega od *dodatnih moralnih pogojev*. Dodatni moralni pogoji prepovedujejo, da bi neranljivost ljudi žrtvovali kakršnim koli ciljem, ne glede na njihovo vrednost. Izhajajo pa iz Kantovega načela, da moramo ljudi vselej obravnavati tudi kot cilj, in ne zgolj kot sredstvo. Naj povzamem Nozickovo stališče:

> "Dodatni moralni pogoji naših dejanj odražajo, menim, samostojnost naše individualne eksistence, dejstvo, da med nami ne more biti nikakršne moralne zamenjave: tako človeško življenje ne more biti žrtvovano drugim, da bi se zaradi tega povečalo družbeno skupno dobro. Neupravičeno je nekatere žrtvovati volji drugih. Ta temeljna misel (...) je predmet dodatnih moralnih pogojev, menim pa, da vodi tudi k dodatnemu pogoju svobode, ki prepoveduje fizično nasilje nad drugimi." (Nozick, 1974: 33)

Odpadniki, ki niso člani nobene od vladajočih zaščitnih združb, uveljavljajo svoje pravice tako drug proti drugemu kot proti vodilni organizaciji. Vladajoča zaščitna združba odpadnikov vsekakor ne sme prisiliti, naj se ji pridružijo, lahko pa jim prepove napadati njene člane in jih za vsako kršitev kaznuje oz. terja odškodnino. Nozickovo načelo o odškodnini pa pravi tudi:

> "Če komu prepovemo dejanje, ki bi lahko škodilo drugim, in njegovo izvajanje resno škoduje drugim, tedaj morajo tisti, ki so ga zaradi povečanja lastne varnosti prepovedali, prizadetemu ponuditi odškodnino." (Nozick, 1974: 81-82)

Navedeno načelo velja seveda v podobnih primerih, kot je prepoved vožnje avtomobila za epileptike ipd., ne pa tudi za takšna dejanja, kot je, na primer, igranje ruske rulete. Se pravi, da velja za tiste dejavnosti, ki so neločljivo povezane z vsakodnevnim načinom življenja, vendar so lahko v nekaterih primerih za soljudi smrtno nevarne.

Nozick meni, da je vladajoča zaščitna združba do terjatev odškodnin od

odpadnikov upravičena zato, ker ima sleherni od njenih članov pravico do zaščite pred nasiljem. Zgodi pa se tudi to, da sleherna vodilna združba, ki svoje postopke smatra za upravičene, teži k temu, da vse druge postopke označi za neupravičene.

Tedaj jih na svojem geografskem območju prepove in dobi nad njim *faktični monopol*, čeprav ga odkrito ne zahteva. Tako vodilna zaščitna organizacija izpolni vse pogoje za nastanek države: ima monopol nad nasiljem in zagotavlja zaščito vseh prebivalcev na svojem ozemlju. Tako prehod od naravnega stanja k ultraminimalni državi kot prehod iz ultraminimalne države v minimalno pa se lahko zgodita na moralno dopusten način, in sicer tako, da ne kršita nikogaršnjih pravic.

4. Splošna načela pravičnosti v Nozickovi teoriji

Pravičnost porazdelitve dobrin je po Nozicku odvisna od treh okoliščin, in sicer od:

(1) Izvorne prisvojitve dobrin [*the original acquisition of holdings*], torej od prisvajanja še neposedovanih dobrin oz. predmetov – zato je potrebno načelo pravične prisvojitve;

(2) Prenosa dobrin [*transfer of holdings*] od ene osebe na drugo – zato je potrebno načelo pravičnega prenosa.

(3) Možnosti korekture prejšnjih kršitev prvih dveh načel pravičnosti – zato je potrebno načelo poprave nepravičnega posedovanja dobrin oz. lastnine. (glej Koller, 1987: 142)

V svetu brez krivic bi se lahko po Nozickovem mnenju celotna porazdelitev dobrin ravnala po treh načelih:

(1) Kdor si prisvoji neko dobrino v skladu z načelom pravične prisvojitve, je do nje upravičen.

(2) Kdor pridobi neko dobrino od nekoga drugega, ki je do nje sam upravičen, je v skladu z načelom pravičnega prenosa do te dobrine upravičen.

(3) Do lastništva dobrin ne more biti upravičen nihče, kdor jih ne prejme v skladu z načeloma 1 in 2. (Nozick, 1974: 151)

Neko dobrino si v skladu z načelom pravične prisvojitve pridobimo tedaj, če ta dobrina še nima lastnika; tako postanemo do nje tudi upravičeni, in jo lahko skladno z načelom pravičnega prenosa tudi komu dodelimo. Celotno Nozickovo načelo porazdelitve poudarja, da je pravična tista porazdelitev, pri kateri je vsak do dobrin, ki mu pripadejo pri porazdelitvi, upravičen. Lastnina posameznikov je pravično razdeljena takrat, če jim je pripadla po načelih pravične prisvojitve ali pravičnega prenosa ali po načelu poprave. Tedaj so do dobrin oz. lastnine upravičeni. Če je lastnina vsakega posameznega izmed njih porazdeljena pravično, je pravično porazdeljena tudi skupna količina (vsota) dobrin ali lastnine.

Nozick pojmuje svojo teorijo pravičnosti kot upravičenosti kot historično, saj je presoja o pravičnosti porazdelitve odvisna zgolj od tega, kako je do nje prišlo. Historičnim načelom pravičnosti pa Nozick vzporeja še t.i. načela končnega stanja [*end-state principles*], pri katerih je pravičnost porazdelitve odvisna od tega, kako so dobrine porazdeljene v določenem časovnem odseku ali zaporedju le-teh. Če izhajamo iz nekega časovno odsekovnega načela pravičnosti, presojamo pravičnost porazdelitve le po njeni strukturi. V kolikor bi pri neki primerjavi naleteli na dve strukturno enaki porazdelitvi, bi ju glede na načela končnega stanja imeli tudi za enako pravični. Kot primer teorije končnega stanja navaja Nozick ekonomijo blaginje. Bistvena pomanjkljivost takšnih teorij je, da sploh ne upoštevajo dejstva, ali je kdo svoj delež tudi zaslužil. Nozick opozarja:

> "Za večino ljudi sodobna, glede na časovni odsek orientirana načela, niso edino merilo (pravičnosti). Pri presoji pravičnosti neke situacije ne upoštevajo zgolj porazdelitve, ki jih trenutno zadeva, marveč tudi, kako je nastala. Če so nekateri ljudje v zaporu zaradi umora ali vojnega zločina, ne moremo trditi, da za presojo o pravičnosti družbene porazdelitve zadošča zgolj dognanje, kaj ima ta ali oni v določenem trenutku, temveč je veliko bolj pomembno to, zaradi česar si je tak slab delež (tj. kazen) zaslužil." (Nozick, 1974: 154)

5. Nozickova kritika načel vzorčnosti

Nozick pa poleg historičnih načel upravičenosti razlikuje seveda še načela vzorčnosti. Njihova glavna pomanjkljivost je po Nozicku ta, da ostro ločujejo med izdelavo oz. pridelavo in porazdelitvijo dobrin, saj ju obravnavajo kot dve popolnoma različni stvari, medtem ko ju ljudje ponavadi ne jemljejo za med seboj neodvisni reči; kajti če nekdo kaj naredi z lastnimi sredstvi, potem je do tega tudi upravičen. Zato za Nozicka ni vprašljivo, kdo kaj dobi.

Nadalje Nozick proti vzorčnim načelom navede še ugovor, da se pri vzorčni porazdelitvi dobrin lahko zelo hitro zgodi, da sama od sebe preide v drugače strukturirano porazdelitev, ki bi morala glede na prejšnjo obveljati kot nepravična. Kako bi namreč mogli preprečiti, da neka splošno sprejeta vzorčna porazdelitev V_1 zaradi prostovoljnih aktov darovanja, dedovanja, zamenjave ipd. preide v porazdelitev V,? Nozick meni, da je vsaka sprejeta vzorčna porazdelitev na daljši čas podvržena bistvenim spremembam in se sčasoma popolnoma spremeni. To dokazuje na zelo znanem protiprimeru:

> "Denimo, da je Wilt Chamberlain veliki košarkaški zvezdnik in pri košarkaških moštvih zelo iskan (privzemimo, da pogodbe trajajo le eno leto in da so igralci v svojih dejanjih svobodni). Z nekim moštvom podpiše pogodbo, po kateri dobi od vsake prodane vstopnice 25 centov (tukaj bomo zanemarili vprašanje, ali s tem izkorišča lastnike moštva). Igralna sezona se prične in gledalci kar derejo na igre njegovega moštva; kupujejo vstopnice in dajo vsakič 25 centov v blagajno s Chamberlainovim imenom. Nad njegovo igro so navdušeni in zdi se jim vredna svoje cene. Recimo, da v eni sezoni pride na igre njegovega moštva milijon ljudi in

> Wilt Chamberlain zasluži dodatnih četrt milijona dolarjev, kar je precej več od povprečnega dohodka in več od največjega dohodka do sedaj. Je do tega prihodka upravičen? Je nova porazdelitev R> nepravična? da, zakaj? Saj sploh ni vprašljivo, ali je bil vsak izmed udeležencev upravičen do deležev v razdelitvi R_1, ker naj bi ta (predpostavljeno) veljala za dopustno. Vsi udeleženci so se namreč prostovoljno odločili dati 25 centov svojega denarja Chamberlainu. Lahko bi ga porabili tudi za kino ali sladkarije, ali pa za to, da si kupijo številko *Dissent-Magazina* ali *Monthly Reviewa*. Toda vsi, vsekakor pa milijon ljudi se je odločilo dati denar Wiltu Chamberlainu, da bi ga videli igrati košarko. Če je bila porazdelitev $R,_1$ pravična in so ljudje prostovoljno prešli v porazdelitev R,, tako da so oddali del tega (...), kar so posedovali v R_1, mar ni pravična tudi porazdelitev R;? Če so bili ljudje upravičeni razpolagati z denarjem v porazdelitvi R_1, mar niso bili tudi upravičeni dati del tega denarja dati Wiltu Chamberlainu (...)? Se lahko kdo pritoži, da je bila storjena krivica? (Kajti) vsak drug ima že v R_1 svoj pravični delež. V R, nima nihče česa takšnega, do česar bi bil upravičen kdo drug. Potem ko so nekateri del svojega deleža prenesli na Wilta Chamberlaina, imajo preostali še vedno svoje pravične deleže. Njihovi deleži se namreč niso spremenili. Iz kakšnega razloga bi lahko prenos (dobrin) med dvema osebama pripeljal do v smislu porazdelitvene pravičnosti upravičene zahteve do dobrin nekoga tretjega, ki ni imel pred prenosom nikakršne upravičene zahteve do katerekoli dobrine koga drugega?" (Nozick, 1974: 161).

Na opisanem primeru jasno vidimo, da noben princip končnega stanja niti noben princip vzorčne porazdelitve ne more biti uresničen brez neprestanega poseganja v življenje ljudi, ki bi hoteli živeti zgolj po takšni ureditvi Vsaka dopustna porazdelitev bi v nedopustno prešla takoj, ko bi ljudje začeli prostovoljno razpolagati s svojimi dobrinami.

Težava njegove teorije, ki se je zaveda sam, pa je prav v vprašanju (prve) pravične prisvojitve neke dobrine, saj je od nje odvisna tudi pravičnost vseh naslednjih transakcij. Nozick se tukaj opre na Lockovo teorijo, ki pravi, da pravico do lastnine še neposedovane dobrine dobimo tako, da jo na kakršen koli način obdelamo. Ob tem pa se pojavi še problem, zakaj smo potem upravičeni do celotne dobrine in ne samo do presežka vrednosti, ki smo ga ustvarili s svojim delom. Locke odgovarja, da izboljšava nekega predmeta ali dobrine upravičuje lastninsko pravico do nje le tedaj, ko je za druge na voljo še dovolj prav tako dobrih predmetov oz. dobrin. Sedaj bi lahko ugovarjali, da vsaka takšna prisvojitev poslabša položaj drugih, ker jih oropa možnosti, da bi si dobrino prisvojili sami. Nozick pa na to odgovori, da prisvojitev neke dobrine poslabša položaj drugega v dveh pogledih: najprej s tem, da izgubi možnost izboljšanja lastnega položaja s prisvojitvijo neke določene ali poljubne dobrine, in drugič s tem, da nečesa (ne da bi si to prej prisvojil) ne sme več prostovoljno uporabljati. Strog pogoj, da se zaradi prisvojitve nekega predmeta ne sme poslabšati položaj drugih, bi izključil obe gledišči; šibkejši pogoj pa le drugo. Nozicku šibkejši pogoj popolnoma zadostuje, saj se tako ohranijo interesi tistih, ki si zaradi

poprejšnje prisvojitve drugih ne morejo več prisvojiti neke dobrine (lahko jo namreč še zmeraj uporabljajo, čeprav ni v njihovi lasti). Nozickov pogoj prisvajanja se torej glasi: dejanje, ki vodi v trajno, dedno lastninsko pravico do neke doslej še neposedovane stvari, je upravičeno tedaj, če ne poslabša položaja drugih tako, da stvari ne morejo več prosto uporabljati.

6. Nozickova kritika Rawlsove teorije nasploh

Pomemben del Nozickove teorije pomeni kritika Rawlsovih načel pravičnosti, tudi ali pa predvsem zato, ker z njo Nozickova teorija pridobi boljšo utemeljitev. Strnil jo bom v nekaj točkah:

1. Rawlsova načela pravičnosti zahtevajo povsem določeno porazdelitev vsote dobrin in bremen, ki nastanejo kot rezultat skupnega družbenega dela. Po Nozicku ni za razdelitev vsote nobene prave podlage. Zamislimo si skupino posameznikov, katerih skupna vsota dohodkov iz njihovih aktivnosti je enaka vsoti vseh njihovih prihodkov S. S skupnim delom pa dobimo večjo vsoto, tj. T. Kaj naj bo torej tisto, kar je po Rawlsu treba pravično razdeliti – skupni produkt T ali zgolj s skupnim delom nastalo presežno vrednost T-S? Rawls to razlikovanje popolnoma zanemari in predpostavlja, da je treba razdeliti kar skupno vsoto T. Da pa bi se ljudje, ki opravljajo neko skupno delo, s tako razdelitvijo tudi zares strinjali, pa ni povsem samoumevno.

2. Rawls s svojim konceptom vzpostavitve načel pravičnosti uzakoni princip končnega oz. časovno odsekovnega stanja, saj udeleženci pod tančico nevednosti, ki jim prikriva, do česa bodo na svojem družbenem položaju upravičeni, nimajo druge izbire. Tak princip jim zagotavlja določen delež dobrin ne glede na njihove sposobnosti in lastnosti. S tem pa vnaprej odpadejo vsa historično orientirana načela. Ker pa nobena predstava pravičnosti ne more shajati brez njih, je po Nozicku možen le sklep, da je celotna Rawlsova teorija napačna, če se katera koli teorija historičnega upravičenja izkaže za pravilno.

3. Rawls svoja načela namenja samo za socialno makrostrukturo, medtem ko o odnosih v družbenem mikro okolju ne pove ničesar. Za Rawlsa je makrostruktura očitno tako pomembna, da protiprimerov iz področja socialne mikrostrukture sploh ne priznava. In Nozick opominja, da v kolikor naj za pravično velja vsa družbena struktura, je treba pri obravnavi upoštevati vse njene dele. Za Rawlsa pa mikrostruktura očitno sploh ni pomembna. – Na tem Nozickovem ugovoru, ki se mi osebno zdi najpomembnejši od vseh, sem osnoval tudi poskus lastne teorije.

4. Rawls v svoji teoriji ugovarja postavki, s katero bi porazdelitev dobrin v celoti prepustili prostemu trgu ponudbe in povpraševanja, ki deleže uravnava glede na izvorno premoženjsko stanje ljudi in njihove naravne sposobnosti. Takšna ureditev po Rawlsu vodi v porazdelitev, ki je odvisna od poljubnih značilnosti, na katere ni mogoče vplivati, in so zato za vsakršno moralno ureditev porazdelitve popolnoma nepomembne. Med takšne značilnosti spadajo inteligenca, ročna spretnost ter druge posebne nadarjenosti. Ker so torej te lastnosti razdeljene

popolnoma poljubno, na pravično porazdelitev ne bi smele vplivati. Ugovor je po Nozicku mogoče razumeti na dva načina: bodisi tako, da je treba ukiniti vsako porazdelitev, ki je odvisna od poljubnih faktorjev, in jo nadomestiti z novo, ki je od njih neodvisna, ali pa tako, da poljubne značilnosti ne morejo nikoli zadostno upravičiti porazdelitve, ki je z njimi pogojena. Če Rawlsov ugovor razumemo kot prvo različico, bi moral navesti, od katerih dejavnikov naj bo razdelitev odvisna; Rawlsovo izhodišče je namreč enaka porazdelitev dobrin, na podlagi katere morajo biti upravičene vse nadaljnje neenakosti. Nozick trdi, da takšno upravičevanje neenakosti nima nobene osnove in da torej ni nikakršnega relevantnega razloga za trditev, da bi morale biti neenakosti, pa najsi so pogojene poljubno ali ne, odstranjene. V kolikor pa Rawlsov ugovor v prid začetnega egalitarizma razumemo kot postavko, da poljubne značilnosti ne morejo služiti kot moralno upravičenje za (neenako) razdelitev, se Nozick do neke mere z njim strinja. Argument, ki bi trdil, da ljudje zaslužijo dobrine že zaradi tega, ker zaslužijo svoje naravne predispozicije oz. darove in posledično vse tisto, kar jim le-ti prinašajo, je skrajno vprašljiv, saj temelji na premisi, da ljudje svoje sposobnosti zaslužijo; vendar pa je argument po Nozicku mogoče preoblikovati tako, da predikat ‘zaslužijo’ zamenjamo s ‘so upravičeni do’. Tako se po in dobimo njegovem mnenju obvarujemo pred Rawlsovimi pomisleki in dobimo takšno utemeljitev:

(1) Ljudje so upravičeni do svojih naravnih darov, ne glede na to, ali si jih zaslužijo ali ne.

(2) Če so ljudje do česa upravičeni, so upravičeni tudi do tistega, kar iz tega sledi (če nastane na tak način, da z njim niso prizadete nikogaršnje pravice oz. upravičene zahteve).

(3) Lastnina dobrin izhaja iz naravnih darov ljudi.

Torej:

∴ Ljudje so do svojega lastništva nad dobrinami upravičeni. (glej Nozick, 1974: 225).

To Nozickovo utemeljitev upravičenosti ljudi do njihovih naravnih darov in nadalje do dobrin, ki si jih z njimi prilastijo, pa lahko jemljemo kot uvod v njegovo argumentacijo proti egalitarizmu.

7. Nozick proti egalitarizmu

Nozicku samemu se v nasprotju z Rawlsom egalitarizem ne zdi posebno privlačen, ker je sama koncepcija tudi dokaj v nasprotju z njegovim konceptom pravičnosti kot upravičenosti. Klasični argument v prid egalitarizma ima ponavadi takšno vsebino:

> “Poglavitni razlog za stalno prisotnost zdravniške oskrbe je obstoj bolezni. Nujen, čeprav ne tudi zadosten pogoj za oskrbo pa je, da imamo na razpolago določena denarna sredstva, s katerimi oskrbo plačamo. Ker je razumno sklepati, da ljudje z enakimi potrebami potrebujejo tudi enaka

> sredstva za zdravljenje, je treba zahtevati, da imajo vsi bolniki enako višino denarnih sredstev za oskrbo." (Koller, 1987: 153).

Takšno sklepanje se Nozicku ne zdi dovolj trdno. Frizer si namreč lahko dovoli jemati v salon le takšne stranke, ki mu dobro plačajo oz. dajo veliko napitnino. Zakaj se ne bi smel tako obnašati tudi zdravnik?

Pa ne samo to: Nozick zavrača tudi prepričanje, da bi morala biti družba tista, ki bi morala poskrbeti za to, da bi zdravnik pri uresničevanju svojih lastnih interesov primerno skrbel tudi za potrebe ljudi. Kajti če je res, da je zdravje eden izmed temeljnih človeških pogojev za polno življenje, je tako tudi s prehrano, pa zato družbene institucije še niso posebej zadolžene, da nas mora vsak dan na mizi čakati toplo kosilo, temveč si ga moramo priskrbeti sami.

Argument, ki trdi, da bi se morali neenakostim izogibati zato, ker med ljudmi vzbujajo zavist. Vendar to še ne pomeni, da bi njihova odstranitev pomenila tudi konec zavisti. Ljudje si namreč samospoštovanje pridobijo iz zavesti, da so v nečem boljši od drugih. Takšno sklepanje utegne biti precej dvomljive narave, saj se zavist porodi tudi zaradi neenakosti naravnih darov, na katere pa uveljavitev egalitarizma ne more vplivati.

Nozick pa se ob tem posveti tudi Marxovi argumentaciji proti izkoriščanju. Po Marxu se izkoriščanje dogaja tako, da si delodajalec prisvojil del vrednosti izdelka, kar pomeni, da delavec ni plačan v skladu s svojim delom. Izkoriščanje je zato v marksistični teoriji razloženo tako, da so delavci ločeni od sredstev produkcije in s tem prisiljeni v prodajo svoje delovne sile kapitalistom. Razlaga zatorej implicira, da v primeru, če delavci ne bi bili ločeni od produkcijskih sredstev, tudi ne bi bilo izkoriščanja. Nozick opozarja, da v kolikor imamo na razpolago javni sektor produkcijskih sredstev, ki omogoča delo vsem zainteresiranim, izkoriščanje odpade. Toda tudi če imamo podjetja v zasebni lasti, ki zaposlujejo prostovoljne delojemalce, le-ti niso izkoriščani. Poleg tega pa danes ni mogoče več govoriti o popolni ločitvi delavcev od produkcijskih sredstev, saj lahko denar investirajo in ustanovijo podjetja z delavsko samoupravo. Marksizem sloni na postavki, po kateri je razmerje vrednosti dveh predmetov enako odnosu med obsegoma v obeh vsebovanega produkcijskega faktorja (tj. dela). Nozick navaja proti njej znan ugovor, da z enotnim merilom za delo ne more ustrezno vrednotiti intelektualnega in fizičnega dela ter med njima razlikovati. Poleg tega pa tudi ni rečeno, da ima delo z določenimi kvalifikacijami in intenzivnostjo za posledico tudi povsem določene rezultate. Da bi rezultate po marksistični teoriji sploh bilo mogoče meriti, bi morala vsebovati tudi pogoj, po katerem bi morali biti izdelani predmeti nujno tudi koristni. Zato ugotavlja, da ni vrednost predmetov tista, ki izhaja iz faktorjev produkcije, temveč se vrednost produkcijskih faktorjev (se pravi dela) določa po vrednosti končnih izdelkov, ki iz njih (tj. iz dela) izhajajo.

S tem poskuša Nozick upravičiti ustreznost delovanja prostega trga proti egalitarni razdelitvi.

Navaja pa tudi protiargument k enakopravnosti (političnega) odločanja o stvareh,

ki pomembno zadevajo in določajo naša življenja. Tukaj je zanimiv primer:

> "Če bi se štirje možje radi poročili z isto žensko, potem je očitno, da njena odločitev o tem, če in s katerim se bo poročila, pomembno vpliva na njihova življenja. Pa si drzne kdo trditi, da imajo tudi štirje moški pravico do soodločanja pri njeni odločitvi? Menda ne. Le ona sama ima to pravico. Ostali štirje, ki jih njena odločitev prav tako zelo zadeva, pa prav nobene." (Koller, 1987: 156).

Namen te analogije je pokazati, da obstajajo individualne pravice, ki pomembno omejujejo pravice tistih, ki jih neko individualno dejanje zadeva. In Nozick meni, da so tiste odločitve, ki določajo pravice ljudi, ravno te vrste. Če odštejemo tiste odločitve, pri katerih imajo ljudje pravico sodelovati, potem ni nobenih, pri katerih bi imeli pravico do odločanja samo zato, ker nas močno zadevajo.

Toliko torej o Nozickovi osvetlitvi tistih področij, o katerih imamo vsaj intuitivno predstavo, da bi za njih morala veljati bodisi egalitarna razdelitev dobrin bodisi enakopravnost pri odločanju oz. enaki obsegi pravic. Če ne zaradi drugega, je njegova argumentacija zanimiva predvsem zato, ker egalitarizmu tukaj ne nasprotuje odkrito, marveč bolj kot ne vnaša dvom v prepričanje o njegovem dejanskem obstoju oz. smiselnosti. Konec koncev pa drži tudi dejstvo, da ljudje v primerih političnega soodločanja izberejo le program oz. posameznike, za katere mislijo, da bodo najbolje zastopali njihove interese. Na njihove odločitve v konkretnih primerih pa nato nimajo (skoraj) nobenega vpliva.

8. Kritika Nozickove teorije

Čeprav Nozickovi teoriji ne manjka vsaj intuitivne plavzibilnosti, pa so nekatere točke njegove teorije malodane naivne. V podrazdelku o njeni kritiki se bom tako dotaknil njenih bistvenih slabosti.

Izključna 'negativnost' naravnih pravic

Nozick pravice do življenja, zdravja, svobode ter dolžnost do spoštovanja lastnine soljudi pojmuje izključno negativno, kar pomeni, da jih ima vsak človek pravico braniti pred drugimi. S tem pa še ni rečeno, da jih ima pravico oz. možnost tudi uživati oz. uveljaviti, saj po Nozicku nobena institucija ni samoumevno zadolžena za omogočanje njihovega uživanja. Tako je edina konstantna in nujna lastnost, ki določa državo, ta, da ima monopol nad nasiljem, ki ga je dolžna uporabiti samo takrat, ko so ogrožene navedene pravice enega, skupine ali pa vseh prebivalcev. Po Nozicku za določitev države ni nujna nobena druga institucija, sploh pa ne socialne, ki bi se ukvarjale z najrazličnejšimi oblikami pomoči in bi uveljavitev naravnih pravic (tj. njihovo 'pozitivnost') tudi omogočale. Tako je enega izmed najtehtnejših ugovorov proti izključni negativnosti pravic oz. zgolj negativnem pojmovanju obsega svobode, ki ga določajo, oblikoval zelo znani anglosaksonski etik Peter Singer:

> "Vzemimo za primer pravico do življenja. Tako kot to pravico razumemo v splošnem, ne vsebuje samo pravice ne biti umorjen, temveč tudi pravico

> do hrane, če stradamo, ko drugi živijo v izobilju, pravico do minimalne zdravniške oskrbe, če si družba, v kateri živimo, to lahko privošči. Če neka družba dopušča, da ljudje v njej umirajo od lakote, medtem ko je vsenaokoli dovolj živeža za nahranitev vseh, ali če dopušča, da ljudje umirajo zaradi bolezni, ker so prerevni ali pa živijo v nevednosti, da bi lahko dobili poceni injekcijo, potem gotovo ne bi mogli trditi, da je v tej družbi pravica do življenja zelo spoštovana. Z drugimi besedami, pravico do življenja je treba v splošnem razumeti tako kot pravico do podpore kot tudi pravico do varovanja pred nasiljem." (Koller, 1974: 159).

Takšno pojmovanje naravnih pravic pa od države zahteva oblikovanje institucij, ki bi terjale plačevanje davkov. Ker pa je po Nozicku plačevanje davkov isto kot prisilno delo, bi pomenil njihov obstoj že vmešavanje v svobodo posameznika, seveda pa bi z njimi daleč presegli okvire minimalne države.

Zamenjevanje imetja z lastnino

Kot ugotavlja Cheyney C. Ryan, je Rawlsova zmota tudi v tem, da v svojih principih upravičenja zamenjuje imetje z lastnino. Pojma namreč še malo nista sinonimna. Pooblastilo za razpolaganje s predmeti, podatki in izkoriščanje nekega položaja namreč še zdaleč ne pomeni, da imamo do teh predmetov tudi lastninsko pravico, se pravi, da jih lahko podarimo, komu prodamo ali pa volimo v dediščino. Ryan to ponazori s predavateljskim mestom na univerzi: čeprav je imetnikom takšnih pozicij dovoljeno, da lahko svobodno določajo vsebino, pogostnost in raziskovalno dejavnost v okviru predmetov, to nikakor ne pomeni, da so njihovi položaji naprodaj ali da jih lahko dedujejo njihovi otroci.

Nesprejemljive posledice Nozickovih načel upravičenja

Nozick namreč pravi, da je vse, kar nastane iz pravičnih načel na pravični način, tudi samo pravično, v kolikor ne krši katerega od dodatnih pogojev; dodatnim pogojem je zadoščeno, če se prenos dobrin med osebami, katerih pravice so pri tem upoštevane, zgodi prostovoljno. Po tej tezi pa bi moral Nozick sprejeti tudi naslednjo izpeljavo: "Vse, kar sledi iz pravičnih odnosov kot rezultat prostovoljnih transakcij med osebami, katerih pravice so upoštevane, je samo pravično." – Toda, kot bomo videli, se sklepanje, da je prenos pravic dovolj za vzpostavitev moralne legitimnosti, izkaže kot napačno.

Za utemeljitev svoje doktrine se Nozick sklicuje tudi na drugo formulacijo Kantovega kategoričnega imperativa, ki pravi, da soljudi ne smemo nikoli pojmovati zgolj kot sredstvo, temveč zmeraj tudi kot cilj. Po Nozickovem razumevanju pa temu načelu zadošča vsako ravnanje pod pogojem, da se zgodi s prostovoljnim privoljenjem tistih, ki jih zadeva, *ne glede pod kakšnimi pogoji izrazijo svoj pristanek*. Torej bi temu pogoju lahko ustrezalo tudi ravnanje ljudi, ki se sami prodajo v suženjstvo, ali pa delo otrok v tovarnah, ki opravljajo dela, škodljiva njihovemu zdravju, da bi sebe in svoje starše rešili lakote. Vendar nas Kant tudi opominja, da naj druge obravnavamo tako, da bodo lahko uveljavili svojo voljo, ne da bi se pustili izkoriščati. S tem pa smo zavrnili Nozickovo

trditev, da je vsaka prostovoljna transakcija oz. ravnanje v skladu s Kantovim načelom in s tem izpolnjuje dodatne moralne pogoje. Dopustnost socialnih okoliščin pa se ne določa samo po tem, ali so nastale s prostovoljnimi transakcijami, temveč tudi s tem, ali so bile moralno dopustne tiste okolnosti, v katerih so nastale.

Če so družbeni odnosi zaznamovani z velikimi razlikami v moči in lastnini, zaradi katerih nekateri sploh nimajo možnosti, da bi uveljavili svoje vitalne interese, in so dobesedno prisiljeni sklepati nepravične in izkoriščevalske pogodbe, tedaj takšno stanje krši dodatne moralne pogoje prav tako zelo kot določene oblike prisile.

Možnosti posameznikov, v okviru katerih uresničujejo svoje interese, so v veliki meri odvisne od njihove pogajalske pozicije, ki jim jo določajo institucionali pogoji in pravila, po katerih se transakcije dogajajo. Če imamo na razpolago zakone o omejitvi oz. prepovedi otroškega dela, zaščiti žensk na delovnem mestu, starostno zavarovanje ipd., lahko delavci sklepajo veliko ugodnejše pogodbe, kot pa če teh zakonov ni. Zatorej lahko rečemo, da se Nozick hudo moti, če meni, da je zgolj s prostovoljnostjo transakcij med individui in brez institucionalnih omejitev morali zadoščeno.

Pa tudi če imamo opraviti z okoliščinami prenosa, ki izhajajo tako iz pravične situacije, kot tudi ustrezajo dodatnim moralnim pogojem, še ni mogoče sklepati na pravičnost prenosa, in sicer zato, ker mora biti ravnanje oseb v odnosu racionalno. C. A. Cohen opominja, da bi o pravičnosti transakcij lahko z gotovostjo sklepali le tedaj, če bi lahko pritrdilno odgovorili na vprašanje, ali bi se z njimi strinjali tudi tedaj, ko bi vedeli, kakšen bo njihov izid oz. posledice.

Temu primerno bi se moralo načelo pravičnosti prenosa, ki bi omogočalo pravičnost začetnega stanja, prenosa in njegovega rezultata, glasiti, da je vse, kar izhaja iz pravičnih okoliščin kot rezultat prostovoljnih transakcij, s katerimi bi se strinjali vsi udeleženci, če bi vedeli, kakšne bodo posledice prenosov, samo po sebi pravično.

Prosti trg kot sredstvo porazdelitve dobrin

Kot smo videli, Nozick nasprotuje zahtevi, da bi se morali zaradi skupnega družbenega dela in njegovih produktov ukloniti načelom socialne pravičnosti in njenim kriterijem porazdelitve dobrin, saj se ne strinja s stališčem, da se rezultati skupnega dela razlikujejo od tistih, ki jih dobimo pri posamičnem delu. Namesto tega trdi, da prosti trg s konkurenčnimi cenami deluje kot sistem pravil, v katerem potekata izmenjava dobrin in uslug popolnoma prostovoljno *in že zato pravično*, brez kakršnihkoli moralnih pomislekov. Tudi ob predpostavki, da več posameznikov skupno sodeluje pri izdelavi dobrin, ne vidi nobenega razloga, da bi morali zaslužek deliti po kakršnemkoli vzorčnem načelu, ker zaradi obstoja prostega trga ni nobenih težav z izolacijo deležev posameznikov: vsak izmed njih dobi približno svoj mejni produkt, po katerem je vrednoteno njegovo delo.

Toda ravno Marx je bil tisti, ki je utemeljeno pokazal, da delitev dela v

gospodarstvu znotraj družbenih odnosov ne vodi zgolj v diferenciacijo produkcije ter v množico specializiranih produkcijskih aktivnosti, temveč se hkrati z njo dogaja tudi členitev družbe na različne socialne skupine, ki glede na svojo moč razpolaganja s produkcijskimi sredstvi tvorijo razslojeno vezno tkivo družbenih razredov, stanov ali slojev. Delitev dela v gospodarski produkciji je namreč vzročno povezana z neenakomerno porazdelitvijo ekonomskih resursov, možnostjo izvajanja družbenega vpliva in ne nazadnje z dostopom do pomembnih informacij, kar je po svoje krivo tudi za diferenciacijo socialne strukture v različne agregate s svojevrstnimi življenjskimi pogoji, socializacijskimi normami in vedenjskimi vzorci. Skladno s tem se tržno pogojeni odnosi izmenjave dogajajo v mreži deloma s silo podprtih, deloma pa samoobnavljajočih se družbenih praks, v katerih zasedajo posamezniki neenake pozicije moči, imajo neenake možnosti dostopa do materialnih in nematerialnih virov ter posledično povsem neenake priložnosti za vstop na tržišče.

Tako predstavljene okoliščine dogajanja na prostem trgu pa popolnoma negirajo Nozickovo predpostavko, da dobi vsak udeleženec v njem svoj mejni produkt, ki je približno enak višini njegovega produkta oz. dela, saj na višino njegovega iztržka vplivajo še vsi našteti faktorji. Da bi bila Nozickova predpostavka izpolnjena, bi morali družbeno-tržni odnosi popolnoma ustrezati pogojem popolne konkurence: prostemu dostopu do trga, velikemu številu povpraševalcev in ponudnikov, maksimalno zaslužkarskemu vedenju ljudi, tržni transparentnosti ter homogenosti in prosti nadomestljivosti oz. zamenljivosti produkcijskih faktorjev. To pa ni mogoče zaradi dejstva, da socialno razslojevanje povzroča tudi diferenciacijo družbenega delovnega tržišča na različne sektorje, znotraj katerih je dostop do poklicev pogojen z razredno specifično porazdelitvijo glede na izobrazbo in usposobljenost. Razlike v razredno specifičnih socializacijskih pogojih in poklicnih možnostih pa povzroče, da relevantno povpraševanje po visokih družbenih pozicijah ostane relativno nizko, medtem ko je istočasno ponudba slabše kvalificirane delovne sile visoka. Tako imajo tisti z boljšimi kvalifikacijami možnost, da so za svoje delo v pogojih prostega tržišča plačani kar nekajkrat višje, kot pa je dejanska vrednost njihovega mejnega produkta.

Iz napisanega seveda sledi, da se na prostem tržišču pri porazdeljevanju dobrin lahko dogajajo tudi hude krivice; Nozick pa za svojo tezo, da pomeni prosti trg v pogojih pravične izvorne porazdelitve idealno rešitev problema pravičnosti porazdelitve dobrin nasploh, ne navaja nobene dodatne utemeljitve.

Poleg tega so prednosti prostega ekonomskega tržišča v primeru, ko jih lahko koristi le majhno število premožnih ljudi, skrajno vprašljive. Primer za vprašljivo pravičnost prostega tržišča navajata E. K. Hunt in Howard J. Sherman:

> “Predstavljajmo si otok, na katerem otroci od časa do časa zbolijo za smrtno nevarno kužno boleznijo. Znano je, da se z njo okuži 80% otrok, vendar je na otoku tudi cepivo, ki drastično zmanjša njihovo smrtnost, če so cepljeni pred izbruhom kuge. Če se okuži še necepljen otrok, je verjetnost, da bo umrl, 90-odstotna. Pri prvem cepljenju se smrtnost zmanjša na borih 10%, pri drugem na 8% in pri tretjem na 5%. Nadaljnja

> cepljenja odstotka ne znižajo več. Denimo, da je na otoku 1000 otrok in da imajo prebivalci 1000 enot cepiva. Če naj bodo otroci rešeni, mora biti cepivo razdeljeno takoj. Kateri sistem porazdelitve naj bo uporabljen pri tako pomembni in redki dobrini? Če otoška vlada predlaga splošno cepljenje otrok, jih bo zbolelo 800. Ker pa je cepljen vsak otrok, jih bo 80 umrlo, 920 pa preživelo. Sedaj pa si predstavljajmo, da so ta otok ZDA, kjer problem porazdelitve cepiva prepustijo delovanju tržnih zakonitosti. Cepivo se torej porazdeli glede na višino prihodkov. Rezultat je tak: od 250 otrok najbogatejših staršev je vsak cepljen štirikrat. Od teh jih zboli približno 200, 10 pa jih umre. Od preostalih 750 otrok jih zboli 600 in 540 od teh šeststotih jih umre. Če bi opustili sistem tržne porazdelitve, bi jih od 1000 rešili 920. Če pa izhajamo iz sistema z neenakimi prihodki in privatiziranim gospodarstvom s tržno porazdelitvijo, 450 otrok preživi, 550 pa umre." (Koller, 1987: 171)

Vendar pa ta ugovor ne trdi, da so posledice utilitaristično naravnanega tržnega sistema za večino vselej slabe. Tukaj zadostuje namreč že trditev, da tržni sistem pod določenimi pogoji *lahko* privede do posledic, ki so skrajno nepravične.

Na srečo pa tržni odnosi izmenjave močno vplivajo le na del družbene strukture, zato se le-ta ne da v celoti zvesti na tržne odnose. Sistem prostega tržišča je namreč veliko bolj omejen z družbenimi pojavnimi oblikami (družino, sorodstvenimi odnosi in različnimi družbenimi skupinami), ki služijo socializaciji in reprodukciji življenja ter se tako močno odmikajo vzorcem tržne izmenjave. Te oblike so sploh predpogoj za to, da kaj takšnega kot prosto tržišče obstaja. Predpostavka o izoliranosti družbenih oblik življenja od tržnih zakonitosti je zatorej napačna. Hkrati z njo pa je napačna tudi Nozickova postavka o (absolutno) zadostni pravičnosti tržnega razdeljevanja dobrin kot takega.

(Ne)relevantnost Nozickove kritike vzorčnih načel pravičnosti

Nozick meni, da bi vzorčna struktura razdelitve dobrin zahtevala stalno vmešavanje državnih institucij zaradi zelo lahkega prehajanja v druge vrste porazdelitve. To bi držalo le takrat, če bi bila vzorčna struktura predvidena za vsako malenkost in če bi vsak odklon od nje pomenil za prizadete nevzdržno stanje. V kolikor pa je po njej določeno le delovanje temeljnih državnih institucij in tržnih odnosov, manjše odklone pa zanemarimo, je dovolj, da tista razmerja, ki so določena po vzorčnih načelih, v skladu z njimi od časa do časa korigiramo. Poskušati bi morali vzpostaviti tak sistem institucij in pravic, ki bi zagotavljal ravnotežje strukture družbene porazdelitve in individualnih svoboščin ter upravičenj oz. zahtev. Tako bi zagotovili kar najmanjšo stopnjo vmešavanja državnih institucij.

Očitno je tudi, da Nozickovo propagiranje naravnih pravic in svoboščin ne vodi do vzpostavitve teh pravic za vse. Ravno zaradi uveljavitve območja proste izbire ciljev za vse posameznike se zdi institucionalna ureditev družbe nujna za spoštovanje pogojev svobode v omejenem obsegu. Pa tudi če izhajamo iz šibkega postulata, da imajo vsi posamezniki pravico do vsaj minimalnih, če že ne enakih

življenjskih možnosti, so za to potrebne socialne institucije, ki poskrbijo za enako, četudi minimalno zadovoljitev osnovnih življenjskih potreb. Ze ta šibki postulat pa vodi do principa enake porazdelitve življenjskih potreb. Poleg tega pa je gotovo možno določiti tiste dobrine, ki naj veljajo za osnovne: potreba po hrani, obleki, bivališču, osnovni zdravstveni oskrbi, ter institucije, ki skrbijo za varnost in družbeno integracijo.

Nozickova teorija upravičuje (vsekakor pa *opravičuje*) nekatera moralno zelo sporna dogajanja v anglosaksonski zgodovini

Tako je ob upoštevanju Nozickovih načel možno upravičiti celoten proces britanske kolonizacije Severne Amerike (saj, kaj pa bi Indijanci počeli s toliko zemlje – če jih strpamo v rezervate, je dodatnim moralnim pogojem zadoščeno), Avstralije, Nove Zelandije in (v omejeni meri) celo umik keltskih staroselcev na odročne dele Britanskih otokov. Glede na to, da pa upravičuje tudi sklepanje neenakopravnih pogodb (ker ni važno, pod kakšnimi pogoji ljudje v pogodbo stopajo, če so le vstopili prostovoljno), pa je z njo mogoče moralno upravičiti celo izkoriščanje in suženjstvo. Če pa sprejmemo takšna upravičenja, nismo več daleč od sprejetja upravičenja dejanske hegemonije, ki jo imajo nekateri narodi nad dogajanjem na svetovnem političnem prizorišču. Pri tem se lahko distanciramo od vprašanja, ali je takšna hegemonija pravična. Dovolj je, če v okviru Nozickovih načel razmislimo o njeni upravičenosti.

Naivnost recepta za popravo krivic

Nozick namreč meni, da je krivice, prizadejane pri prisvajanju ali prenosu dobrin, mogoče popraviti tako, da vzpostavimo stanje, ki je veljalo pred njimi. Ali je res mogoče pričakovati, da bo Indijancem, Aboriginom in Maorom kdaj vrnjena odvzeta zemlja? Ali je konec koncev tudi pri nas mogoče realno pričakovati, da bo ugodno rešena velika večina denacionalizacijskih postopkov? Ali in v kolikšni meri je smiselno krivice dedov popravljati na njihovih vnukih? Odgovor na to zadnje vprašanje je lahko merilo realnosti Nozickovega recepta.

Očitna konzervativnost Nozickove teorije pravičnosti kot upravičenja

Če so nekateri kritiki za Rawlsovo teorijo pravičnosti dejali, da lahko nanjo gledamo le kot na zbirko liberalno demokratičnih idej, potem menim, da bi bilo o Nozickovi teoriji možno reči nekaj podobnega, le da tokrat z izrazito konzervativnega stališča. Zdi se namreč, da je ves njegov koncept pravičnosti namenjen zgolj upravičenju že obstoječe razdelitve dobrin. Vemo, da je količina virov na Zemlji končna. Kaj bi se zgodilo, če bi nekoč prav vsaka dobrina na njej (pa najsi gre za še tako majhno stvar) zaradi prenaseljenosti že imela svojega lastnika oz. tistega, ki bi nad njo imel lastniško pravico, pri tem pa bi upoštevali Nozickova načela upravičenja? Razumno je pričakovati, da bi 'varovalno načelo', ki govori o pravici do svobodne uporabe neke dobrine s strani tistih, ki si je iz takšnih ali drugačnih vzrokov niso mogli prisvojiti, prej ko slej nehali jemati resno (kdo pa bi načelo utegnil jemati resno danes, ko nekateri še živimo v sorazmernem obilju, pa tudi ni jasno). In če predpostavimo, da ga ne bi

upoštevali niti sedaj, ga bomo ob grozeči situaciji pomanjkanja gotovo še manj. Svet bi se torej po Nozickovem pojmovanju upravičenosti z vso pravico delil na peščico bogatih in ogromno množico revnih. Postavko o konzervativnosti Nozickove teorije pa še podpira njegova argumentacija proti egalitarizmu oz. proti enakosti nekaterih svoboščin.

9. Uporaba načel in koncept državne ureditve

Videli smo, da je po Nozicku moč moralno upravičiti le minimalno državo kot varovalko tistih temeljnih pravic, ki izvirajo že iz naravnega stanja. Če pa si dovolimo trditev, da je Nozickov koncept minimalne države le kozmetika, ki naj bi nekoliko zakrila njegovo precejšnje nestrinjanje z naravo demokratičnih institucij, lahko brez težav ugotovimo naslednje: glede na to, da Nozick pojmuje prosti trg kot pravično sredstvo za razdeljevanje dobrin, bi Nozickovi koncepciji pravičnosti še najbolj ustrezala timokracija. Timokracija je po osnovni definiciji namreč vladavina razredov, ki se določajo glede na prihodke njihovih članov. Hkrati z boljšanjem razrednega položaja se večajo tudi obsegi njihovih pravic. Tako ima največje pravice tisti razred, ki ima največ prihodkov. Seveda pa ne gre brez nekaterih pridržkov: pri Nozicku bi najbrž na državne stroške lahko obstajale le tiste institucije, ki bi skrbele za varovanje naravnih pravic posameznikov in bi torej posedovale monopol nad nasiljem. Ostalo bi bilo prepuščeno zasebnikom in iznajdljivosti manj premožnih. V kolikor pa smo nekoliko manj strogi, pa lahko tudi zapišemo, da bi Nozickovim načelom ustrezala demokracija s strogo kapitalistično razdeljenostjo na razrede, prav tako kot ustavna monarhija (mislim na *proces* pridobivanja dobrin); pisana so tudi v prid ohranitve obstoječih patriarhalno ideoloških družbenih struktur (lahko jih uporabimo za upravičenje monarhije, aristokracije, teokracije, morda celo nekaterih variant totalitarizma). Nozick nam poskuša dokazati celo, da kot posamezniki na večino odločitev, ki zadevajo naše sobivanje z drugimi, tako nimamo vpliva, oz. da do vplivanja na odločitve nismo upravičeni že zgolj zato, ker nas zadevajo. Seveda – potem pač izberemo *karizmatične posameznike*, ki odločajo namesto nas.

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

Kot neke vrste merilo za ustreznost teorije bi lahko postavili naslednje vprašanje: ali obstaja družba, o kateri lahko z gotovostjo trdimo, da je bila njena začetna porazdelitev dobrin oz. lastnine v času izoblikovanja tržnih odnosov po Nozickovem razumevanju v celoti pravična? Brez dolgega oklevanja in brskanja po zgodovinskih podatkih bi lahko odgovorili, da ne. Pa tudi v današnjih družbah ji ne ustrezajo niti historične niti moralne danosti. Teorija po Kollerju ‘boleha’ za kronično neuporabnostjo glede na sedanje razmere.

Osebno pa bi dejal: čeprav je odgovor na zgornje vprašanje nikalen, vsebine Nozickove teorije nikakor ne gre povsem zanemariti. Menim namreč, da je možno iz njegovih načel precej dobro pojasniti delovanje prisvajanja in prenosa dobrin v socialni mikrostrukturi, tj. med posamezniki, posameznimi družinami,

posameznimi združenji, ustanovami ipd., kar Rawls v veliki meri prezre.

Še posebna odlika Nozickove teorije pa je zelo relevantna kritika nekaterih predpostavk o družbi, ki bi se morda drugače zdele samoumevne: tako na zanimiv in težko zavrnljiv način problematizira vprašanje izvorne enakosti dobrin in dejanske soudeležbe ljudi pri odločanju o stvareh, ki močno zadevajo njihova življenja.

Njegova kritika Rawlsove teorije pomeni poglavje zase, saj je (ob doslednem upoštevanju njenih postavk) težko najti kak Nozickov ugovor, ki ne bi bil relevanten. Razkrije namreč temeljne slabosti vzorčne strukture, nezadostno pojasnitev primerov svobodnega prenosa dobrin in ne nazadnje samovoljno predpostavljanje situacije izvornega egalitarizma v družbi. Čeprav je nadaljnjo zgradbo njegove teorije moč zavrniti, pa je vsaj naravno stanje zastavljeno veliko resničneje kakor Rawlsovo. Vendar pa ima Nozick sam prav tako veliko težavo, ko pride do moralnega upravičenja države: za današnji čas je njegov koncept minimalne države popolnoma irelevanten in bi komaj zadoščal za upravičenje kakšne manjše kneževine (morda bi pod njegovo teorijo lahko uvrstili Monako?).

Toda vendar ima z Rawlsovo teorijo Nozickova nekaj skupnega: če je bil že Rawlsu pri določitvi temeljnih vrednot očitan pretiran individualizem, ga je Nozicku na podlagi njegovega neprikritega zavračanja vsakršnih oblik družbenosti in njenih vrednot mogoče očitati še trikrat bolj. Kajti Nozick ne samo, da skupne oblike in institucije življenja zapostavlja, ampak jih v načelih svoje teorije pravičnosti tudi odkrito zavrača. Tako v njegovi teoriji umanjkajo vsakršne institucije socialne pomoči (ukiniti misli tudi minimalno zdravstveno oskrbo, v isti sapi pa na vsa usta zagovarja pravico do življenja) razen tistih, ki bi nastale zaradi nujnosti delovanja prostega trga.

Dejstvo je, da se stvari v družbenem življenju ne dogajajo niti po Rawlsovih, še manj pa po Nozickovih predvidevanjih. Po mojem mnenju se jima to zgodi zaradi tega, ker oba v svojih teorijah prezreta pomembna faktorja, ki vplivata na oblikovanje družbene dejanskosti: Rawls v svoji teoriji prezre delovanje socialne mikrostrukture, Nozick pa delovanje makrostrukture.

Tudi zaradi tega je o obeh teorijah moč govoriti kot o skupkih idealističnih načel, ki zagovarjajo pač vsak svojo pozicijo. Vendar pa pri tem ne gre pozabiti, da je Nozickova teorija v tem pogledu realnejša, ker, kot sem zapisal že v podrazdelku o njeni kritiki, se da z uporabo njenih načel upravičiti kar nekaj moralno spornih zgodovinskih procesov. Zato se v tem sam ne bi strinjal s Kollerjevo ugotovitvijo, da je Nozickova teorija, kar zadeva njeno nanašanje na družbeno realnost, tako zgodovinsko kot aktualno, prazna. Navsezadnje nam le poskuša povsem resno pojasniti, zakaj v družbeni urejenosti prihaja do neenakosti – in sicer zato, ker imamo ljudje že v naravnem stanju nekatere pravice, ki jih je treba zaščititi, in smo v svojih psihofizičnih sposobnostih (še posebno, kar zadeva situacijo izvornega prisvajanja) neenaki. Nesmiselno je namreč pričakovati, da se bomo v njem odrekli svojim naravnim nadarjenostim in sposobnostim, zato je zanimivo videti, kakšna načela in korektive Nozick uporabi pri upravičenju le-teh za razliko od idealističnega predpostavljanja enakosti.

NOZICK'S THEORY OF JUSTICE: JUSTICE AS ENTITLEMENT

At any rate, Nozick's theory of justice as entitlement offers an interesting alternative insight into existing conceptions of this term, particularly as opposed to communitarian and more altruistic liberal views. Especially today, it is conceived among political philosophers as the most powerful counter-theory to Rawls' *Justice as Fairness*. Its main contribution, in my own opinion, rests on a fairly innovative sequence of the three entitlement principles which, finally, determine the allotment of goods in his type of society. Nozick's understanding of it emerges from Lockean conception of natural state that eventually ends up in the form of minimal state as dominant protective agency holding the monopoly over the exertion of (legitimate) violence.

Keywords: political theory, justice, entitlement, minimal state, micro structure, rights of individuals.

Literatura

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

Nozick, R. (1996). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.

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

Miklavž Vospernik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

VZROČNOST, ZNANOST, TEHNOLOGIJA

V pričujočem članku zagovarjamo stališče, da russellijanski vzročni nihilizem ni postavljen na trdnih temeljih. Najprej opozorimo na skrito premiso v Russellovem argumentu. Ta premisa najvišjo avtoriteto o vprašanjih glede vzročnosti priznava znanstveni teoriji. Premisa, ki nam nalaga, da rešitve filozofskih problemov iščemo prek znanstvenih temeljev, seveda ne bi bila presenetljiva za Russella, ki je kot tipičen zgodnji logični pozitivist zapisan načelom verifikacionizma. To, kar preseneča, je, da si je Russell znotraj znanosti izbral prav znanstveno teorijo. V pričujočem članku se bomo zato ozrli širše in opozorili na dejstvo, da moderna znanost (tudi znanost, kot jo je poznal Russell) nujno vključuje tudi uporabno komponento – tehnologijo. V jedru članka bomo tako dokazovali, da tehnologija nujno vpleta vzročnost in da ta vzročnost ni nujno simetrična ter da vzročnost tehnologije ni plod kakršnegakoli odstopanja tehnologije od znanosti, vsaj ne v smislu, ki bi bil merodajen za vprašanja vzročnosti. Tako bomo lahko zaključili, da je tehnologija znanstveni teoriji enakopraven verifikacionističen temelj in je Russellova skrita premisa enostavno napačna in njegov argument ne drži.

Ključne besede: vzročnost, vzročni nihilizem, Russell, tehnologija.

I. Uvod

> Vzročnost je naš vsakdanji spremljevalec. Že ko si zjutraj umijemo zobe, povzročimo, da so čisti. Tudi če vsi zaspani nehote iz rok spustimo skodelico kave, povzročimo, da pade. Razbita skodelica na tleh in vonjave razlite kave povzročijo, da zaznamo, kaj se je zgodilo. Če nekoliko posplošimo, lahko celo trdimo (ko se, recimo, po napornem dnevu, do zadnje celice utrujeni, spravimo spat), da naša celična zgradba povzroča, da živimo.
>
> Za temi vsakdanjimi primeri se skrivajo različna filozofska tolmačenja vzročnosti. Za umivanjem zob se tako tipično skriva primer Lt vzročnosti delovalca oziroma akterja [*agent causation*]. Pri tem gre za to, da vzročnost

pojmujemo kot delovanje delovalca z namenom, da pride do neke posledice. Spuščanje skodelice in s tem "prepuščanje" skodelice naravnim zakonom, tj. sili gravitacije, predstavlja nekakšno splošnejše in močnejše pojmovanje vzročnosti, po katerem naj bi bilo vse, karkoli se v vesolju zgodi, eno samo povzročanje, kot je rekel Hume, vzročnost naj bi bila cement vesolja. Vonj razlite kave in neprijetno raztresene črepinje skodelice, ki oboji povzročajo, da jih zaznamo, pa govorijo o tem, kako posebno močno vlogo vzročnost igra v zaznavni teoriji. S tem mislimo na osnovno zamisel o zaznavanju, po kateri zaznavani predmet povzroča, da ga zaznavajoča oseba zazna. Celična zgradba, ki naj bi povzročala, da živimo, pa je primer tako imenovanega vzdrževalnega vzroka [*sustaining cause*], s pomočjo katerega bi naj bili v splošnem sposobni razložiti obstoj vsega, kar obstaja. Tu se zopet približamo Humu, ki je trdil, da je vzročnost osnova za vsa sklepanja (in s tem tudi za razlage in napovedi itd.), ki niso demonstrativna.

Kljub temu in ravno zaradi tega, ker ima vzročnost tako osrednji pomen v vsakdanjem življenju in tudi v filozofiji, pa se zdi, da so se v filozofiji pojavili nekateri pristopi vzročnosti, ki hočejo vzročnost izriniti iz filozofske analize. Ti pristopi temeljijo na dveh nasprotnih skrajnih stališčih. Prvo trdi, da je vzročnost tako osnovna, da se je sploh ne da analizirati. Drugo, ki bi ga lahko imenovali vzročni nihilizem, pa pravi, da ni stvari, kot je vzročnost. Znotraj prve skrajnosti se skrivata dva alternativna pristopa. Prvi trdi, da vzročnih pojmov sicer ne moremo analizirati, vendar pa jih lahko razlagamo tako, da opišemo, kakšen je njihov odnos do ustreznih nevzročnih pojmov (na primer Scriven, 1966) ali skromneje, da lahko vsaj orišemo logično obliko (enostavnih) vzročnih stavkov (na primer Davidson, 1967). Drugi, alternativni pristop znotraj prvega skrajnega stališča, pa je nekoliko radikalnejši. Trdi (v nasprotju s Humom), da odnos vzročnosti lahko neposredno zaznamo in da tako kakršna koli analiza vzročnosti ni ne potrebna ne mogoča (na primer Anscombe, 1971; Fales, 1990). Drugo skrajno stališče, vzročni nihilizem, trdi, da vzročnost sploh ne obstaja, in temelji na trditvi, da vzročnost nima vloge v moderni znanosti in je torej le antropocentrična projekcija, ki izvira iz našega zdravorazumskega dojemanja vsakodnevnega življenja (na primer Russell, 1912/1969). Takšen pogled lahko bodisi zanika obstoj vzročnosti na splošno (izvirni Russell) ali pa jo oklesti na vzročnost delovalca (recimo von Wright, 1974).

V pričujočem članku nas bo zanimalo drugo izmed obeh skrajnih stališč in to v izvirni Russellovi obliki. Russellov izvirni argument ima v kratkem naslednjo obliko:

(P_1) V teorijah modernih znanosti so izraze za vzročne odvisnosti zamenjale diferencialne enačbe.

(P_2) Diferencialne enačbe so vzročno simetrične.

(P_3) Formulacije teorij moderne znanosti so edine relevantne formulacije. (skrita premisa!)

Torej:

$\therefore$ Vzročnost ne obstaja.

Prvo premiso Russellovega argumenta so večkrat relativno uspešno izpodbijali – na primer Bromberger (1966), Steiner (1986). Druga premisa po matematičnih definicijah drži in ji torej ni mogoče oporekati. V pričujočem članku bomo napadali tretjo premiso. Ta premisa je res skrita, a je nujna, da argument vzdrži. Russell jo je seveda brez nadaljnjega privzel, kar je zgodovinsko razumljivo, saj je predstavnik zgodnjega logičnega pozitivizma, temelječega na verifikacionističnih načelih, ki pravijo, da je treba vse védenje preveriti, najboljši način za to preverjanje pa je znanost. Naš argument seveda ne bo naperjen proti dejstvu, da je znanost najboljši način preverjanja naših sodb. S tem se popolnoma strinjamo. To, kar bomo storili, bo, da bomo opozorili, da ima moderna znanost več obrazov in (matematične) formulacije znanstvenih teorij so zgolj eden izmed njih. Posebej bomo opozorili na uporabno znanost in tehnologijo.

II. Uporabna znanost

Zakaj se ukvarjamo z znanostjo? Odgovorov bi bilo lahko veliko. Z znanostjo bi se lahko ukvarjali samo zato, da bi ugotovili, kakšna je narava in svet okrog nas. Toda prav tako bi lahko mislili le, da je ukvarjanje z znanostjo nekaj, kar izboljšuje naše duhovne sposobnosti in razumske vrline – recimo, da je znanost nekakšen šah. Toda, zakaj ne bi bili zgolj panteisti, ki bi videli Boga povsod v naravi in privzeli, da je znanost najboljši način, kako slaviti takšnega Boga?

Če pa le malo globlje pomislimo, dejansko obstaja močnejši razlog za to, da se ukvarjamo z znanostjo: z njo se ukvarjamo zato, ker hočemo, da nam služi. Z drugimi besedami, kakšna je narava, nas zanima zato, ker hočemo izboljšati pogoje našega življenja, živeti bolj kakovostno, živeti dlje, živeti varneje, premagati lakoto, biti boljši športniki ... Vse to lahko seveda vključuje tudi želje po čimbolj zdravem okolju, skrb za ohranjanje ogroženih vrst, kitov, sibirskih tigrov itd. ali pa zgolj željo po čim večjem zaslužku. Povedano na kratko, z moderno znanostjo se ukvarjamo v veliki meri zato, ker jo hočemo uporabiti.

Če torej drži, da je ena izmed bistvenih potez moderne znanosti resnično njena uporabnost, potem se moramo vprašati, zakaj je temu tako. Z drugimi besedami, razumeti moramo povezavo med znanostjo in tehnologijo. Glavna vloga znanosti je, da opisuje in razlaga, kaj se dogaja v naravi, tako da postavlja znanstvene zakone, ki vključujejo t.i. protidejstvenike (protidejstvene pogojne stavke – tiste, ki zadevajo tako hipotetične kakor tudi dejanske primere). Na drugi strani pa tehnologijo zanima, kako dosegati cilje, ki si jih zastavljamo, oziroma natančneje, tiste cilje, ki jih ne moremo doseči neposredno. Recimo, da nas boli glava. Glavobola se ne moremo neposredno znebiti tako, da bi "popravili" svoj živčni system, to je, da bi neposredno spremenili kemijske reakcije ali električne signale v naših možganih. Namesto tega vzamemo aspirin, kar je nekaj, kar lahko storimo in je torej delček medicinske tehnologije, ki nam pomaga pri našem glavobolu.

Tehnologijo pa ne zanima zgolj doseganje posamičnih ciljev. Aspirin mora lajšati glavobole na splošno in ta splošnost ne sme biti slučajna. Zato se mora tudi tehnologija naslanjati na protidejstvenike. Toda v nasprotju z znanostjo, katere

zakoni naj bi zatrjevali vse protidejstvenike, ki jih lahko izpeljemo iz njih, tehnologijo zanimajo zgolj tisti protidejstveniki, ki so uporabni pri doseganju nekega cilja. To pomeni, da se naslanja zgolj na tiste protidejstvenike, katerih pogoji (antecedensi) so stvari, ki jih lahko storimo, in katerih posledice (konsekvensi) so stvari, ki jih želimo doseči, a tega ne moremo storiti neposredno. Takšne protidejstvenike bomo imenovali uporabni protidejstveniki.

III. Uporabni protidejstveniki

Naslednje vprašanje, ki si ga lahko zastavimo, je, za kakšne vrste protidejstvenikov pravzaprav gre pri uporabnih protidejstvenikih. Ali so to protidejstveniki, ki opisujejo vzročne zveze med antecedensi in konsekvensi – tj., da v antecedensu lahko prepoznamo vzrok, v konsekvensu pa njegovo posledico -, ali pa gre za protidejstvenike, ki zgolj epistemično povezujejo antecedense in konsekvense. Pri tem mislimo na to, da taki epistemični protidejstveniki zgolj razlagajo in napovedujejo, kakšne so povezave med spremembami (kakšna sprememba v antecedensu je potrebna za določeno spremembo v konsekvensu in obratno).

Da bi bolje razumeli razliko med vzročnimi in epistemičnimi protidejstveniki, si oglejmo preprost primer. Iz fizike si sposodimo Boylov plinski zakon, ki se glasi pV=konst. (zmnožek pritiska in prostornine (za določeno količino idealnega plina pri konstantni temperaturi) je konstanten). Z matematičnimi sredstvi (odvajanjem) lahko iz te matematične oblike dobimo novo obliko, ki izražena z besedami pravi, da so spremembe v prostornini plina (pri omenjenih konstantnih pogojih) sorazmerne s spremembami v tlaku plina in obratno. Ta zakon torej vsebuje dva simetrična epistemična protidejstvenika. Prvega, ki govori o tem (razlaga in napoveduje), da je določena sprememba v tlaku (po določenimi pogoji) sorazmerna z določeno spremembo v prostornini ali simbolično:

Δp soraz. ΔV,

ter drugega, ki govori, da je določena sprememba v prostornini (pod določenimi pogoji) sorazmerna z določeno spremembo v tlaku ali zopet simbolično:

ΔV soraz. Δp.

Seveda pa imata ta dva epistemična protidejstvenika tudi svoja vzročna vrstnika: “določena sprememba v tlaku (pod določenimi pogoji) povzroči določeno spremembo v prostornini” ali simbolično:

Δp povz. ΔV,

ter “določena sprememba v prostornini (pod določenimi) pogoji povzroči določeno spremembo v tlaku” ali simbolično:

ΔV povz. Δp.

Boylov zakon zatrjuje oba, saj je vzročno simetričen. Gre namreč za poseben tip zakona, tako imenovan “zakon ravnovesja”, katerega značilnost načeloma je, da so takšni zakoni vzročno simetrični. (Mnogi zakoni narave niso taki; zgled je

recimo že drugi Newtonov zakon: F=ma. Sila namreč lahko povzroči spremembo pospeška, sprememba pospeška pa seveda ne more povzročiti spremembe sile.)

Poskušajmo torej sedaj odgovoriti na vprašanje, ki smo si ga zgoraj zastavili. Kakšni protidejstveniki so uporabni protidejstveniki? Ostanimo pri našem zgledu, Boylovem plinskem zakonu. Vzemimo primerek, na katerega se ta zakon nanaša: kolesarsko tlačilko. Nadalje vzemimo primer tehnologije, izpeljane iz našega primerka – spomnimo se, kako napihujemo zračnice z uporabo takšne tlačilke. V cilindru tlačilke zmanjšamo prostornino zraka, dokler njegov pritisk ne naraste preko pritiska v zračnici. Tedaj se odpre ventil in spusti zrak v zračnico. Ko sta pritisk v zračnici in v cilindru tlačilke enaka, se postopek ustavi. Če želimo napihovati naprej, postopek ponovimo. Vse to seveda velja za katerokoli kolesarsko tlačilko, ki deluje kot naš primerek.

Spomnimo se najprej, da je Boylov zakon tako imenovani "zakon ravnovesja" in je zaradi tega simetričen v spremembah tlaka in spremembah prostornine tudi v vzročnih protidejstvenikih. To seveda velja na splošno, na ravni tipa. Seveda pa na stopnji tehnoloških primerkov asimetrija obstaja. Že pri našem primerku – kolesarski tlačilki – je več kot očitno, da imamo opravka samo z enim vzročnim protidejstvenikom, namreč:

ΔV povz. Δp.

Jasno je, da s premikanjem ročke na tlačilki spreminjamo prostornino zraka v njej in s tem povzročamo, da se spremeni njegov pritisk (in posledično pritisk v zračnici), ne pa obratno. Obraten vzročni protidejstvenik:

Δp povz. ΔV,

pri tem primerku ne drži. Resnično torej lahko zaključimo, da so pri uporabi znanosti, tj. pri njeni tehnološki komponenti, načeloma resnični le "enosmerni" vzročni pogojniki. Vzročne simetrije ni več.

Seveda se moramo nujno vprašati, zakaj prihaja do te razlike med vzročnimi in epistemičnimi protidejstveniki? Zdi se, da je temu tako prav zaradi razlike v njihovi uporabnosti. Recimo, da bi si želeli, da se tlačilkina prostornina prepolovi, in bi upali, da lahko to storimo neposredno z podvajanjem tlaka v njej. Tega ne bi mogli storiti natanko zaradi tega, ker odgovarjajoči vzročni protidejstvenik: "Δp povz. ΔV" pri primerku tlačilke ni resničen. Dejstvo, da epistemični protidejstvenik "Δp soraz. ΔV" še vedno drži, tu pač sploh ni uporabno. Zaključimo torej lahko, da morajo biti uporabni protidejstveniki vzročni protidejstveniki in ne samo epistemični.

III. Uporabnost vzročnih protidejstvenikov

Znanost in tehnologija se vsekakor prekrivata – obe zatrjujeta vzročne protidejstvenike, četudi naj bi (recimo po Russellovem mnenju) znanost bila v vzročnih protidejstvenikih popolnoma simetrična. Tako vsaj načeloma vsak znanstveni zakon omogoča neko možno tehnologijo, ker vsebuje vzročne protidejstvenike, ki bi lahko bili uporabni. Če so uporabni ali niso, je seveda

drugo vprašanje, to vprašanje pa se zdi relativno neodvisno od znanosti. Oglejmo si, kako je s to relativnostjo, in če njej navkljub lahko s tem, kar smo povedali o tehnologiji in uporabni znanosti, oporekamo Russellu. Obstajata dva dejavnika, ki določata uporabnost vzročnega protidejstvenika.

Prvi med njima je ta, da mora antecedent protidejstvenika biti nekaj, kar je lahko dejansko povzročeno. Na primer, čeprav nam drugi Newtonov zakon gibanja pove, kako lahko spreminjamo gibanje masnih teles, tega vedenja ne moremo uporabiti tako, da bi z neko silo delovali na Zemljo, da bi se le-ta začela gibati okoli Sonca tako, da bi se izničili vplivi globalnega ogrevanja. Ta vzročni protidejstvenik ni uporaben. Seveda načeloma obstajajo zakoni, iz katerih ne moremo izpeljati nobenega za nas uporabnega protidejstvenika. Takšni zakoni ne bodo nikdar uporabljeni v nobeni (naši) tehnologiji. Toda to ni nikakršen razlog, s katerim bi zanikali, da ti zakoni ne zatrjujejo vzročnih protidejstvenikov, ki vsaj načeloma lahko postanejo uporabni, četudi niso (in ne bodo) uporabni za nas. Ta dejavnik zato ne more popolnoma odtujiti tehnologije od znanosti in njene teorije in torej ne oporeka našemu napadu na Russellov argument.

Drugi dejavnik je, da nekatere posledice, ki sledijo iz možnih antecedensov, niso zaželene. Do tega lahko pride zaradi različnih razlogov, a načeloma nobeden od njih ni utemeljen zgolj v znanosti. Tehnologijo lahko omejujemo že enostavno zaradi ekonomskih vidikov uporabljanja znanosti. Najbolj pogosto gre pri tem za vprašanje, ali si lahko privoščimo ceno tega, da napravimo uporaben protidejstvenik resničen, ali celo enostavneje samo za to, če se uporaba znanosti v določenem konkretnem primeru sploh finančno splača. Toda to še ni vse. Poleg dobička obstajajo še drugi zadržki, ki jih tehnologija mora spoštovati. Mislimo na etična (in posledično pravna) vprašanja. Mnogo vrst uporabe znanosti v tehnološke namene ni zaželenih, ker so njihove posledice etično nesprejemljive. Če bi, na primer, silili del prebivalstva, ki bi ga označili kot “asocialnega”, da se podvrže sterilizaciji, je nemoralno in se ne sme zgoditi, čeprav je tehnično izvedljivo, finančno ugodno in bi dejansko lahko bilo povečini zaželeno.

Vidimo, da drugi dejavnik uporabnosti konsekventa v uporabnih protidejstvenikih skriva veliko odprtih predpostavk, ki s samo znanostjo nimajo nikakršne zveze. Niti etičnih niti ekonomskih dejavnikov uporabnosti znanost sama ne more upravičiti. Na srečo pa ti dejavniki ne zadevajo povezave med znanostjo in tehnologijo, ampak zgolj njeno uporabnost samo. Zato jih lahko pustimo ob strani, saj ne prizadenejo našega argumenta proti Russellu. (Tudi dejstvo, da se kljub temu nekateri (celo čisto teoretični) znanstveniki počutijo etično in moralno odgovorne za svoja odkritja (recimo Einstein in atomska bomba) v smislu njihovih možnih uporab, ne govori proti nam. Ravno nasprotno. To dejstvo govori kvečjemu o tem, kako blizu sta si znanost in tehnologija.)

IV. Znanost in tehnologija

Do sedaj smo pokazali, da tehnologija potrebuje vzročnost, saj pri doseganju svojih ciljev potrebuje vzročne protidejstvenike, še več, v teh protidejstvenikih vsaj načeloma ni zahteve po vzročnih simetrijah. Pokazali smo tudi, da sta

znanost in tehnologija dovolj trdno povezani skozi znanstvene teorije in njihove zakone in da po tej plati tehnologija kljub svoji zavezanosti uporabnosti ni odtujena od znanosti. Z vsem tem smo učinkovito spodkopali Russellovo tretjo premiso, ki trdi, da so formulacije znanstvene teorije najrelevantnejše za vprašanja vzročnosti. Toda popolnoma je še nismo zrušili, saj smo pokazali le, da ena izmed bistvenih plati znanosti – njena uporabna komponenta – nujno potrebuje vzročnost. Russell bi namreč še vedno lahko trdil, da je tehnologija nekakšna bleda kopija prave znanosti in njene teorije (karkoli naj bi to po Russellu že bilo), ki zgolj prikrojuje prave znanstvene zakone v svoje banalne uporabne namene. V tem razdelku bomo šli dlje. Opirajoč se na nekaj zgodovinskih zgledov, bomo pokazali, da tehnologija sama, večkrat pred teoretično naravnano čisto znanostjo (v Russellovem smislu), odkriva naravne zakone. Tehnologija je torej, vsaj v klasičnem neopozitivističnem verifikacionističnem smislu, teoretični znanosti primerljivo močan temelj človeškemu vedenju.

V zgodovini znanosti lahko najdemo mnogo primerov, ki podkrepijo dejstvo, da tehnologija lahko prednjači pred znanstveno teorijo, ki jo razlaga. Dober primer je termodinamika. Dolgo preden so bili zakoni termodinamike vsaj približno postavljeni, je odgovarjajoča tehnologija – iz čistega ekonomskega zanosa – doživljala opazen napredek. Spomnimo se parnega stroja. Ekonomski interes za "služnost" [*duty*] (nestandardna količina, definirana kot količina čevelj visoko načrpanih funtov vode na košaro premoga) teh strojev je prinesel stalen in relativno dolgo trajajoč napredek: Newcomenov atmosferski stroj (1709), Wattov kondenzacijski stroj (1767), Trevithickov visoko tlačni stroj (1798). Znanstvena teorija in znanstveni zakoni termodinamike so prišli dosti pozneje, načeloma šele v začetku devetnajstega stoletja s Carnotom.

Vprašanje, ki si ga lahko sedaj zastavimo, je, kako in zakaj se je tehnologija uspela razvijati, ne da bi jo podpirala prava znanstvena teorija. Tehnologijo smo predstavili kot dejavnost, ki išče uresničljive vzroke, ki povzročajo zaželene posledice, do katerih pa ne moremo priti neposredno. Povedano krajše: tehnologija se ukvarja z uporabno vzročnostjo. Tako lahko na novo oblikujemo zastavljeno vprašanje in se vprašamo, kaj razen znanstvene teorije lahko omogoči odkrivanje uporabne vzročnosti in tako dopusti tehnologiji, da prednjači odgovarjajoči znanstveni teoriji. Brez dvoma je eno izmed glavnih gibal za odločitve, kaj je uporabno, ekonomski interes (na žalost etika in morala nastopita šele kasneje – dejansko pogosteje zavirata, tj. govorita o tem, kar ne sme biti uporabno). Toda, četudi nam ekonomski interes govori o tem, katere posledice so uporabne, pa vseeno ne more zagotoviti same uporabne vzročnosti, ki stoji za takšnimi uporabnimi posledicami. Slednja pa je bistvo tehnološkega napredka. Razlog je v tem, da niti ekonomski interes, niti etika, niti podjetništvu prijazna zakonodaja ne morejo upravičiti verovanja v uporabne vzročne protidejstvenike, ki omogočajo tehnologijo. Toda zgodovinski primer iz termodinamike kljub temu kaže, da obstaja pot do vzročnih protidejstvenikov brez teoriziranja.

S tem pa se zastavlja splošno vprašanje: kako lahko drugače, kot preko teorije, ugotovimo resničnost vzročnih protidejstvenikov? Če se resnično lahko

zanesemo na njih, ne da bi sledili kakšni znanstveni teoriji, mora biti naše vedenje o njihovi resničnosti neodvisno od našega vedenja o teoriji, iz katere sledijo. Z drugimi besedami, vzročnost, ki jo zahtevamo za neodvisen razvoj tehnologije, se opira na vzročne regularnosti, ki so izpeljive iz znanstvenih zakonov, ki pa jih še ne poznamo. Če se, na primer, vrnemo k našemu primeru, lahko rečemo, da je uporabna vzročnost, ki je botrovala razvoju tehnologije parnega stroja v osemnajstem stoletju, temeljila na (tedaj še neodkriti) termodinamiki. Samo zaradi tega razloga je bila ta tehnologija uspešna.

Toda kako so naši predniki lahko dosegli tak uspeh? Vzročne regularnosti lahko postavljamo neodvisno od znanstvene teorije tako, da se opremo na poskuse. Spomnimo se zopet kolesarske tlačilke. Tudi če ne poznamo Boylovega plinskega zakona, lahko pokažemo, da obstaja vzročna povezava med razlikami v prostornini in tistimi v pritisku. Seveda je res, da postavitev splošnega sklepa za vse odgovarjajoče spremembe zahteva induktivno ekstrapolacijo iz eksperimentalnih podatkov, ki naj bi jo v idealnem primeru podpirala razlagalna teorija. Toda, kakor kaže zgodovina razvoja tehnologije, nam ni treba formulirati teorije, da bi nas poskusi prepričali, da je povezava med razlikami vzročna. Do tega zaključka lahko pridemo že prej. Seveda pa bo ta zaključek naravno sprožil potrebo po teoriji, ki naj bi vzročnost razložila, kot je razvoj parnega stroja sprožil razvoj termodinamike, ki mu je sledila.

V. Zaključek

V pričujočem članku smo zagovarjali stališče, da russellijanski vzročni nihilizem ni postavljen na trdih temeljih. Naš prvi korak je bil v tem, da smo opozorili na skrito premiso v Russellovem argumentu. Ta premisa je najvišjo avtoriteto o vseh vprašanjih, kakor tudi o vprašanjih o vzročnosti, pripisovala znanstveni teoriji. Premisa, ki nam nalaga, da rešitve filozofskih problemov iščemo prek znanstvenih temeljev, seveda ne bi bila presenetljiva za Russella, ki je kot tipičen zgodnji logični pozitivist zapisan načelom verifikacionizma. To, kar preseneča, je, da si je Russell znotraj znanosti izbral prav znanstveno teorijo. V pričujočem članku smo se zato ozrli širše in opozorili na dejstvo, da moderna znanost (tudi znanost, kakor jo je poznal Russell) nujno vključuje tudi uporabno komponento – tehnologijo.

V jedru članka smo tako dokazovali, da tehnologija nujno vpleta vzročnost in da ta vzročnost ni nujno simetrična. Tako smo lahko zaključili, da je vzročnost del znanosti, vsaj njene uporabne komponente. V nadaljevanju smo potem dokazovali, da vzročnost tehnologije ni plod kakršnegakoli odstopanja tehnologije od znanosti, vsaj ne v smislu, ki bi bil merodajen za vprašanja vzročnosti. Tako smo lahko zaključili, da je tehnologija znanstveni teoriji enakopraven verifikacionističen temelj. Tako je tretja, skrita premisa, pri Russellu enostavno napačna in njegov argument ne drži. Russellov temelj za vzročni nihilizem ne vzdrži.

CAUSALITY, SCIENCE, TECHNOLOGY

In the following article I argue that Russellian causal nihilism does not have any solid bearing. My first move is to bring to attention a hidden premis in Russell's argument. This premis tells us that scientific theory should be the highest authority in questions about causality. Although a premis maintaining that philosophical problems should be settled by appealing to science would be as natural to Russell as to any verificationist philosophy, it still is surprising that he opted for a particular branch of science – scientific theory (to be more precise, its mathematical formulations). Therefore we try to show that there are other aspects of modern science, such as applied science and technology. These, however essentially invoke causality, which typically does not invoke causal symmetry. What is more, modern technology definitely shares epistemically comparably strong principles as those invoked by modern scientific theory. So we may conclude that as a verificationist fundament, modern technology fares as well as scientific theory and so Russell's hidden premis does not hold and so therefore does not his argument.

Keywords: causality, causal nihilism, Russell, technology.

Literatura

Anscombe, G. E. M. (1971). *Causality and Determination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carnap, R. (1939). *Foundations of Logic and Mathematics*. Chicago: University of Chicago Press.

Davidson, D. (1967). "Causal Relations". *Journal of Philosophy*, 64, str. 691-703.

Fales, E. (1990). *Causation and Universals*. London in New York: Routledge.

Mill, J. S. (1959[1843]). *A System of Logic*. London: Longmans.

Popper, K. R. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana : Studia humanitatis.

Rosenberg, A. (1989). "Russell versus Steiner on Physics and Causality". *Philosophy of Science*, 56, str. 341-347.

Russell, B. (1969). "On the Notion of Cause". V *Mysticism and Logic*, str. 132-

151. [*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1912-13].

Russell, B. (1927). *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

Steiner, M. (1986). "Events and Causality". *The Journal of Philosophy*, 65, str. 249-264.

Scriven, M. (1966). "Defects of the Necessary Condition Analysis of Causation". V Dray, W. (ur.), *Philosophical Analysis and History*, New York: Harper and Row.

von Wright, G. H. (1973). "On the Logic and Epistemology of the Causal Relation". V Suppes et al. (ur.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science IV*, Amsterdam: North Holland Publishing Company.



Svoboda in volja

Harry G. Frankfurt
Prevedla Milan Franc in Danilo Šuster

SVOBODNA VOLJA IN POJEM OSEBE*

Kar filozofi zadnje čase sprejemajo kot analizo pojma osebe, pravzaprav sploh ni analiza *tega* pojma. Strawson, katerega raba je sodobni standard, pojem osebe opredeli kot "pojem tipa bitnosti, ki je takšna, da lahko tako predikate, ki pripisujejo stanja zavesti, kot predikate, ki pripisujejo telesne značilnosti, enakovredno pripišemo individuumu posameznega tipa".[1] Vendar pa obstaja razen oseb še mnogo drugih bitnosti, ki imajo tako mentalne kot psihične lastnosti. Zato se dogaja, čeprav se zdi nekoliko nenavadno, da za tip bitnosti, ki jo ima v mislih Strawson, v angleškem jeziku ne najdemo ustreznega izraza. Gre za tip, ki ne vključuje samo ljudi, ampak tudi različne vrste živali. Kljub temu pa to komaj opraviči neustrezno rabo dragocenega filozofskega termina.

Tega, ali so pripadniki določene živalske vrste osebe, vsekakor ne moremo dognati zgolj tako, da določimo, ali je pravilno, da na njih apliciramo predikate, ki pripisujejo stanja zavesti in ne le tiste, ki pripisujejo telesne značilnosti. Aplikacija termina 'oseba' na številna bitja, ki imajo hkrati psihološke in materialne lastnosti, vendar se ne manifestirajo kot osebe v nobenem normalnem pomenu te besede, je posiljevanje jezika. Takšna jezikovna zloraba nedvomno ne zagreši nobene teoretične napake. Čeprav je spotika zgolj verbalna, povzroči pomembno škodo, saj neupravičeno osiromaši filozofski besednjak in poveča možnost prezrtja pomembnega področja raziskav, ki ga kar najbolj samoumevno povezujemo s pojmom 'oseba'. Lahko bi pričakovali, da za filozofe ni bolj osrednjega in trajnega problema od poskusa razumevanja tega, kaj v bistvu smo. A ravno to vprašanje je tako vsesplošno zanemarjeno, da smo dopustili celo krajo njegovega poimenovanja, ne da bi nas pri tem mučil kak hud občutek izgube.

Beseda 'oseba' lahko pomeni samo edninsko obliko pojma 'ljudje', pri tem pa oba termina ne označujeta nič več kot pripadnost določeni biološki vrsti. V tistih pomenih besede, ki so predmet filozofskega zanimanja, pa merila za določanje bistva osebe primarno niso namenjeni razločevanju pripadnikov naše vrste od pripadnikov drugih vrst. Merila za določanje bistva osebe naj bi zajela tiste značilnosti, ki so predmet našega najglobljega zanimanja za nas same in izvor tega, kar štejemo za najpomembnejše in najbolj problematično v našem življenju. Tisto, kar nas najbolj zanima v naši človeški situaciji, nas ne bi nič manj zanimalo, tudi če bi šlo za značilnost drugih bitij.

---

* Prevedeno po H. G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, zv. 68, št. 1 (14. jan. 1971), str. 5-20. Oštevilčene opombe so izvirne.

[1] P. F. Strawson, *Individuals* (London, Methuen, 1959), 101-102. Ayerjeva raba termina 'oseba' je zelo podobna: 'za osebe je v tem smislu značilno, da so poleg raznih fizičnih lastnosti ... obdarjene tudi z različnimi oblikami zavesti' (A. J. Ayer, *The Concept of Person* (New York: St. Martin's, 1963), 82). Kar zanima Strawsona in Ayerja, je v prvi vrsti problem povezanosti duha in telesa, za razliko od precej drugačnega problema, kaj pomeni biti bitje, ki nima samo duha in telesa, marveč je tudi oseba.

Našega lastnega pojmovanja nas samih kot oseb zatorej ne gre razumeti kot pojma, sestavljenega iz atributov, ki so nujno specifični za našo vrsto. Konceptualno gledano je namreč možno, da bi bili kot osebe pojmovani tudi člani novih ali celo znanih nečloveških vrst, pa tudi, da nekateri člani človeške vrste niso osebe. Dejansko sicer zares privzemamo, da noben pripadnik drugih vrst ni oseba. V skladu s tem velja predpostavka, da vse tisto, kar je bistveno za osebo, sodi med zbir lastnosti, za katere na splošno domnevamo – pa najsi bo po pravici ali po krivici —, da so edinstveno človeške.

Po mojem mnenju lahko eno od bistvenih razlik med osebami in drugimi bitji najdemo v zgradbi volje osebe. Človeška bitja niso edina, ki imajo želje in motive ali sposobnost izbiranja. Te lastnosti delijo s pripadniki določenih drugih vrst in za nekatere izmed njih se celo zdi, da presojajo ter sprejemajo odločitve na osnovi predhodnega razmisleka. Sposobnost oblikovanja tega, kar bom imenoval ‘želje drugega reda’, pa se vendar zdi edinstvena lastnost ljudi.

Poleg tega, da hočejo, izbirajo in so motivirani, *da storijo* to ali ono, ljudje prav tako lahko hočejo imeti (ali ne imeti) določene želje in motive. Zmožni so hoteti biti drugačni, kot so v svojih preferencah in namenih. Za mnoge živali se namreč zdi, da so sposobne imeti to, kar bom imenoval ‘želje prvega reda’, ki so preprosto želje storiti ali ne storiti to ali ono. Kljub vsemu pa se dozdeva, da nobena žival razen človeka nima zmožnosti reflektivnega samovrednotenja, ki se izpričuje v oblikovanju želja drugega reda.[2]

I.

Pojem, ki ga označujemo z glagolom ‘hoteti’ [*want*], je nenavadno težko opredeljiv. Trditev oblike *“A* hoče *X”* nam sama po sebi in vzeta iz konteksta, s katerim razložimo ali specificiramo njen pomen, posreduje izjemno malo informacij. Takšna trditev je, na primer, združljiva z vsako od naslednjih: (a) pričakovanje, da bo storil *X*, ne izzove nobenega občutka ali introspektivnega čustvenega odziva v *A*; (b) *A* se ne zaveda, da hoče *X; (c) A* je prepričan, da noče *X*; (d) *A* se želi vzdržati početja *X*; (e) *A* hoče y in je prepričan, da je zanj nemogoče, da bi hkrati storil *Y* in *X*; (f) *A* “v resnici” noče storiti *X*; (g) *A bi raje umrl*, kot pa storil *X*, in tako naprej. Formuliranje razlike med željami prvega in drugega reda na način, kot ga jaz predlagam in po katerem ima nekdo željo prvega reda, ko želi ali ne želi storiti nečesa, in željo drugega reda, ko želi ali ne želi imeti želje prvega reda, je zato komaj zadostno.

Pri mojem razumevanju trditve oblike *“A* hoče *X”* pokrivajo kar precejšen obseg

[2] Zavoljo preglednosti se bom ukvarjal samo s tem, kar kdo hoče ali želi, ter pri tem zanemaril sorodne fenomene, kot so izbire in odločitve. Predlagam, da uporabljamo glagola ‘hoteti’ [*to want*] in ‘želeti’ kot zamenljiva, čeprav nikakor nista popolnoma sinonima. Moj vzgib za opustitev uveljavljenih pomenskih odtenkov izhaja iz dejstva, da glagol ‘hoteti’, ki sicer pomensko bolje ustreza mojemu namenu, ni tako pripraven za tvorbo samostalnikov kot glagol ‘želeti’. Morebiti bi bilo sprejemljivejše, čeprav grdo, govoriti v množini o “hotnostih” [*wants*] določene osebe. Toda govoriti o hotnosti določene osebe v ednini bi bilo gnusno. [V prevodu je ‘want’ dosledno preveden kot ‘hoteti’ ali ‘hotenje’, ‘desire’ pa kot ‘želeti’ ali ‘želja’. – op. prev.]

možnosti.[3] Lahko so resnične tudi tedaj, ko so resnične trditve od (a) do (g): ko se *A* ne zaveda nobenih občutkov, ki zadevajo *X*; ko se *A* ne zaveda, da hoče *X*; ko se slepi o tem, kar hoče, in je zmotno prepričan, da noče *X*; ko ima še druge želje, ki so v nasprotju z *X*; in ko je *A* ambivalenten. Omenjene želje so lahko zavestne ali nezavedne, lahko da niso nedvoumne in *A* se lahko o njih tudi moti. Vendar obstaja dodaten vir negotovosti, povezan s trditvami, ki identificirajo želje dane osebe in tu moramo biti strožji.

Najprej razmislimo o tistih trditvah oblike "*A* hoče *X*", ki opredelijo želje prvega reda in v katerih se *X* nanaša na dejanje. Trditev te vrste sama po sebi ne nakazuje relativne moči A-jeve želje po *X*. Iz nje ni razvidno, ali ta želja sploh igra odločilno vlogo pri tem, kar *A* v resnici stori ali poskuša storiti. Lahko bi bilo povsem pravilno reči, da *A* hoče *X* celo v primeru, ko je njegova želja po *X* samo ena od njegovih želja, in četudi je daleč od tega, da bi bila najodločilnejša med njimi. Res pa je lahko tudi to, da *A* hoče *X* kljub dejstvu, da ga takrat, ko stori, kar stori, ne motivira želja po *X*. Po drugi strani pa lahko nekdo, ki trdi, da *A* hoče *X*, s tem meni, da je ravno ta želja (po *X)* tista, ki dejavnika *A* motivira ali vodi do tega, da stori, kar dejansko stori, ali da ga bo k ravnanju navedla prav ta želja (razen *če* si ne premisli).

Samo v tem drugem smislu gre za trditev, ki določa A-jevo voljo, glede na posebno rabo pojma "volja", kot jo jaz predlagam. Določiti voljo dejavnika pomeni določiti željo (ali želje), ki ga motivirajo za dano dejanje, ki ga izvede, ali določiti želje, ki ga bodo ali bi ga motivirale v primeru, ko dejanje izvede ali bi ga izvedel. Volja dejavnika je potemtakem istovetna z eno ali več njegovih želja prvega reda. Vendar pojem volje, kot ga tu uporabljam, nima enakega obsega kot pojem želje prvega reda. Ne gre samo za pojem nečesa, kar zgolj do neke mere nagiba dejavnika, da ravna na določen način. Gre za pojem *učinkovite* želje, tiste, ki spodbudi (ali bo oz. bi spodbudila) osebo k dejanju. Zato pojem volje nima enakega obsega s pojmom tega, kar dejavnik namerava storiti. Četudi ima kdo trden namen storiti *X*, lahko še vseeno stori nekaj drugega, ker je njegova želja storiti *X* – kljub njegovi nameri – šibkejša ali manj učinkovita od neke nasprotne želje.

Sedaj pa si oglejmo še trditve oblike '*A* hoče *X*', ki določajo želje drugega reda, se pravi trditve, v katerih se termin *X* nanaša na željo prvega reda. Tudi tukaj obstajata dve vrsti situacij, v katerih je lahko res, da *A* hoče hoteti *X*. *V* prvem primeru bi za *A* lahko veljajo, da hoče imeti željo po *X*, kljub dejstvu, da ima enoznačno željo, ki je nedvoumna in ji nič ne nasprotuje, da bi se vzdržal tega, da bi storil *X*. Z drugimi besedami, nekdo bi lahko hotel imeti določeno željo, vendar bi hkrati nedvoumno hotel, da ta želja ostane nezadovoljena.

Vzemimo, da je zdravnik, ki se ukvarja s psihoterapijo narkomanov, prepričan, da bi svojo sposobnost pomoči zasvojencem izboljšal, če bi bolje razumel, kaj za

[3] To, o čemer govorim v tem odstavku, se ne nanaša samo na primere, v katerih se 'da bi *X* nanaša na možno dejanje ali nedejavnost, temveč tudi na primere, v katerih se 'da bi *X* nanaša na željo prvega reda in v katerih je trditev 'X hoče *X* skrajšana verzija za '*A* hoče hoteti *X*, ki označuje željo drugega reda.

njih pomeni želeti si mamilo, s katerim so zasvojeni. Denimo, da ga to napelje k hotenju, da bi imel željo po mamilu. Če je želja, ki jo hoče imeti, pristna, potem ne le da hoče občutiti stanje, značilno za počutje zasvojencev, ko jih grabi želja po mamilu, ampak (v kolikor hoče imeti to željo) hoče biti do določene mere nagnjen ali spodbujen k zaužitju mamila.

Povsem mogoče pa je, da kljub hotenju, da bi imel željo, ki bi ga spodbudila k jemanju mamila, noče, da bi ta želja bila učinkovita. Mogoče ne želi, da ga vodi prav do končnega dejanja. Ni nujno, da ga zanima, kaj pomeni vzeti mamilo. In v kolikor zgolj hoče, da bi ga *hotel* vzeti, ne pa tudi, da bi ga *resnično* vzel, v njegovem trenutnem hotenju ni ničesar takega, kar bi bilo zadovoljeno z mamilom samim. Pravzaprav lahko ima v tem trenutku enoznačno željo, da mamila *ne* vzame; lahko torej tako preudarno uredi okoliščine, da si onemogoči zadovoljitev želje, ki bi jo imel, če bi bila njegova želja po hotenju mamila pravočasno zadovoljena.

Iz dejstva, da si zdravnik trenutno hoče želeti, da bi vzel mamilo, bi bilo zatorej napačno sklepati, da si v resnici že želi, da bi ga vzel. Iz njegove želja drugega reda, da bi bil motiviran za vzetje mamila, še ne sledi, da ima željo prvega reda po mamilu. Če bi mu dali mamilo, to morda ne bi zadovoljilo nobene želje, ki je implicirana v njegovi želji po hotenju, da bi odmerek vzel. Kajti ko lahko hoče, da bi hotel vzeti mamilo, morda nima *nobene* želje po tem, da bi ga zaužil. Morda je *vse*, kar si želi, okusiti željo po mamilu. To pa pomeni, da njegova želja, da bi imel določeno željo, ki je nima, ni nujno hkrati tudi želja, da bi bila njegova volja kakorkoli drugačna, kot je.

Kdor zgolj na tak okrnjen način hoče *X*, je na meji izumetničenosti in dejstvo, da hoče hoteti *X*, ni primerno za določitev njegove volje. Vendar pa obstaja še drugačna vrsta situacij, ki jih lahko opišemo kot *"A* hoče *X"*, in kadar trditev uporabimo za opis situacije te vrste, se le-ta nanaša na tisto, za kar *A* hoče, da je njegova volja. V teh primerih trditev pomeni, da *A* hoče, da je želja po *X* tista želja, ki ga spodbudi (vodi) k učinkovitemu dejanju. Ne gre za to, da hoče imeti željo po *X* med željami, ki ga v večji ali manjši meri motivirajo ali spodbujajo k dejanju. *A* hoče, da je ta želja tudi učinkovita, da priskrbi motiv za to, kar *A* dejansko stori. Ko na ta način uporabimo trditev, da *A* hoče hoteti *X*, iz tega sledi, da *A že* ima željo po *X*. Ne more biti hkrati resnično, da *A* hoče, da ga želja po *X* spodbudi k dejanju in da hkrati noče *X*. Samo v primeru, ko hoče *X*, lahko koherentno hoče željo po *X* ne zgolj kot eno izmed svojih želja, pač pa – kar je bolj odločujoče – kot svojo voljo.[4]

Vzemimo, da nekdo hoče v svojem ravnanju biti motiviran z željo po

[4] Ni povsem jasno, ali tukaj opisana relacija sledenja drži za tiste vrste primerov, za katere sicer sam menim, da so neobičajni in v katerih je bistvena razlika med običajnimi in neobičajnimi primeri v vrsti opisa, s katerim je označena dana želja prvega reda. Torej predpostavimo, da *A* tako klečeplazno občuduje *B*, da četudi ne ve, kaj *B* želi početi, *A* hoče biti spodbujen k dejanju od katerekoli želje, ki k dejanju učinkovito navede *B*. Z drugimi besedami, ne da bi vedel, kakšna je B-jeva volja, *A* hoče, da je njegova enaka B-jevi. Vsekakor pa iz tega ne sledi, da *A* že ima med svojimi željami prav takšno, ki tvori B-jevo voljo. Na tem mestu se ne bom ukvarjal z vprašanjem, ali za trditev, vsebovano v besedilu, obstajajo pravi protiprimeri oziroma kako bi jo bilo treba spremeniti, če bi obstajali.

osredotočenju na svoje delo. Če je ta predpostavka pravilna, potem je nujno res, da se že hoče osredotočiti na svoje delo. Ta želja se sedaj nahaja med njegovimi željami. Toda vprašanje, ali je njegova želja drugega reda izpolnjena ali ne, ni odvisno samo od tega, ali je želja, ki jo hoče, ena od njegovih želja, temveč od tega, ali je ta želja, kot to hoče sam, tudi njegova učinkovita želja ali volja. Če je v trenutku, ko so vse stave položene, res njegova želja po osredotočenju na delo tista, ki ga spodbudi k temu, kar naredi, potem je to, kar ob tistem času hoče, zares (v relevantnem smislu) to, kar hoče hoteti. Če pa ga k dejanju spodbudi kakšna druga želja, potem to, kar hoče v tistem trenutku (v relevantnem smislu), ni tisto, kar hoče hoteti, in to kljub dejstvu, da želja po osredotočenju na delo še naprej ostaja med njegovimi željami.

II.

Željo drugega reda imamo lahko bodisi tedaj, ko preprosto hočemo imeti določeno željo, bodisi v primeru, ko hočemo, da določena želja postane naša volja. V drugem primeru bom želje drugega reda imenoval drugoredna hotenja ali hotenja drugega reda [*volitions of the second order*]. Posedovanje hotenj drugega reda in ne le posedovanje želja drugega reda je tisto, kar je zame bistveno za osebo. Četudi skrajno neverjetno, je vseeno logično možno, da obstaja dejavnik z željami drugega reda, ki pa nima hotenj drugega reda. Po mojem mnenju takšno bitje ne bi bilo oseba. Za dejavnike, ki imajo želje prvega reda, vendar pa niso osebe, ker nimajo hotenj drugega reda, ne glede na to, ali imajo ali nimajo želje drugega reda, bom uporabljal termin 'hotnež' [*wanton*].[5*]

Bistvena značilnost hotneža je, da mu ni mar za njegovo voljo. Njegove želje ga spodbujajo k ravnanju, ne da bi to hkrati pomenilo, da hoče biti vzpodbujen s temi željami ali da bi bil raje motiviran z drugimi željami. Razred hotnežev vključuje vse nehumanoidne živali in vse zelo majhne otroke. Morda vključuje tudi nekaj odraslih ljudi. V vsakem primeru so lahko tudi odrasli bolj ali manj hotneži. Bolj ali manj pogosto lahko ravnajo kot hotneži v svojih odzivih na tiste želje prvega reda, glede katerih nimajo hotenj drugega reda.

Dejstvo, da hotnež nima hotenj drugega reda, še ne pomeni, da je vsaka izmed njegovih želja prvega reda brez pomisleka in takoj prevedena v dejanje. Lahko se namreč zgodi, da nima priložnosti, da bi ravnal v skladu z nekaterimi od želja. Še več, prevod njegovih želja v dejanja je lahko preložen ali onemogočen zaradi nasprotujočih si želja prvega reda ali zaradi kakega razmisleka. Kajti tudi hotnež lahko poseduje in uporablja racionalne sposobnosti na visokem nivoju. Nič v pojmovanju hotneža le-temu ne odreka razuma ali presoje o tem, kako storiti to,

[5] Bitja z željami drugega reda, vendar brez hotenj drugega reda, se pomembno razlikujejo od živali brez razuma in bi jih za nekatere namene bilo smiselno obravnavati kot osebe. Moja raba, ki jim odreka oznako biti oseba, je zato do neke mere arbitrarna. V glavnem jo privzemam zato, ker poenostavi formulacijo nekaterih dognanj, ki jih želim poudariti. Torej, kadarkoli obravnavam trditve oblike "*A* hoče hoteti *X*", imam v mislih trditve, ki določajo hotenja drugega reda, ne pa trditve, ki določajo želje drugega reda, ki niso hotenja drugega reda.

[*] 'Hotnež', ki nastopa v prevodu, konotira pohotnost, ki v angleški besedi 'wanton' ni primarna. Vendar tak prevod ohranja koren glagola 'hoteti' in vsaj tako ustreza angleški dvojici 'want' in 'wanton'. – op. prev.

kar hoče. Racionalni hotnež se od drugih racionalnih dejavnikov loči po tem, da ga ne skrbi zaželenost njegovih želja samih. Vprašanje, kaj oz. kakšna naj bo njegova volja, preprosto ignorira. Ne le, da sledi tistemu toku dejanj, h kateremu je pač najmočneje nagnjen, temveč mu sploh ni mar, katero od njegovih nagnjenj je najmočnejše.

Racionalno bitje, ki reflektivno ocenjuje primernost svojih želja glede na ta ali oni tok dejanj, je kljub temu lahko hotnež. Ko trdim, da bistvo osebe ni v razumu, ampak v volji, sem daleč od tega, da bi trdil, da je bitje brez razuma lahko oseba. Kajti zgolj v okviru racionalnih zmožnosti se oseba lahko kritično zave svoje lastne volje in oblikovanja hotenj drugega reda. Skladno s tem šele struktura volje dane osebe predpostavlja, da gre za racionalno bitje.

Razloček med osebo in hotnežem lahko ponazorimo z razliko med dvema zasvojencema z mamili. Privzemimo, da so fiziološki pogoji, ki pojasnjujejo zasvojenost, pri obeh enaki in da se oba neogibno vdajata ponavljajoči se želji po mamilu, s katerim sta zasvojena. Eden od zasvojencev svojo zasvojenost sovraži in se vselej obupno bori proti navalu želje po drogi, čeprav brez uspeha. Poskusi vse, kar bi mu kakorkoli pomagalo premagati željo po drogi. Vendar pa je želja kljub temu premočna, da bi se ji lahko uprl, zato se nazadnje vda. To je primer upirajočega se zasvojenca, ki je nemočen plen svojih želja.

Upirajoči se zasvojenec ima nasprotujoči si želji prvega reda: mamilo hoče vzeti, hkrati pa se hoče droge vzdržati. Poleg teh dveh želja prvega reda pa ima tudi hotenje drugega reda, kajti v sporu med željo po mamilu in željo po vzdržanju ni nevtralen. Druga želja in ne prva je tista, za katero hoče, da bi tvorila njegovo voljo in za katero hoče, da bi bila učinkovita ter mu priskrbela namen, ki ga bo skušal udejaniti v svojem ravnanjem.

Drugi zasvojenec je hotnež. Njegova dejanja odražajo ekonomijo želja prvega reda, ne da bi ga pri tem skrbelo, ali so želje, ki ga spodbudijo k dejanjem, hkrati tudi želje, za katere hoče, da ga motivirajo v delovanju. Če naleti na težave pri preskrbi z mamilom ali pri jemanju samem, lahko njegovi odzivi na njegove potrebe vključujejo razumno presojo. Vendar pa se nikoli ne vpraša, ali hoče, da odnos med njegovimi željami vodi do tega, da ima voljo, ki jo ima. Hotni odvisnik je lahko tudi žival, in tako nezmožen biti zaskrbljen za svojo voljo. V vsakem primeru se, kar zadeva njegovo hotno pomanjkanje skrbi za svojo voljo, ne razlikuje od živali.

Drugi zasvojenec lahko trpi zaradi spora med željami prvega reda, ki je podoben tistemu sporu, ki ga preživlja upirajoči se zasvojenec. Ne glede na to, ali gre za človeka ali ne, lahko tudi hotnež (morda zaradi pogojevanja) hoče vzeti mamilo in hkrati hoče, da bi se vzdržal. Za razliko od upirajočega se zasvojenca pa hotni zasvojenec noče, da bi katera od želja prevladala nad drugimi. Nima preference po tem, da bi bila katera od nasprotujočih si želja prvega reda tvorila njegovo voljo. Zavajajoče bi bilo, če bi dejali, da je glede konflikta med svojimi željami nevtralen, ker bi to lahko pomenilo, da so zanj vse enako sprejemljive. Ker sam

nima nobene identitete onstran želja prvega reda, zanj ne drži niti to, da ima nekatere izmed želja raje kot druge, niti to, da je glede tega raje nepristran.

Upirajočemu se zasvojencu, ki je oseba, je pomembno, katera od njegovih nasprotujočih si želja prvega reda zmaga. Gotovo je, da sta obe želji njegovi; in četudi navsezadnje vzame mamilo ali pa se ga vzdrži, ravna tako, da bi zadovoljil tisto, kar je v dobesednem pomenu njegova lastna želja. V obeh primerih stori nekaj, kar hoče storiti in tega ne naredi zavoljo kakšnega zunanjega vpliva, katerega cilj je po naključju enak njegovemu, marveč zaradi lastne želje, da bi to storil. Upirajoči se zasvojenec se v oblikovanju hotenja drugega reda poistoveti z eno od nasprotujočih se želja prvega reda. Ena od želja postane bolj resnično njegova lastna, s tem pa se odmakne od druge. Zaradi tega poistovetenja in odmika, do katerega pride v oblikovanju hotenja drugega reda, lahko upirajoči se zasvojenec povsem pomenljivo zatrdi sicer analitično težko razumljive trditve, da sila, ki ga vodi k jemanju mamila, ni njegova lastna in da tega ne dela po svoji lastni volji, ampak proti svoji volji.

Hotnega odvisnika ne more skrbeti ali ga ne skrbi, katera od njegovih nasprotujočih si želja bo prevladala. Vendar razlog za njegovo pomanjkanje zaskrbljenosti ni v njegovi nezmožnosti, da bi našel prepričljivo osnovo za to, čemu dati prednost. Gre za pomanjkanje sposobnosti za refleksijo ali pa za lahkomiselno ravnodušnost do tega, da bi ovrednotil lastne želje in motive.[6] Boj med njegovimi željami prvega reda se lahko razreši samo tako, da je ena ali druga želja močnejša. Ker ga spodbujata obe želji, ne bo čisto zadovoljen s svojim ravnanjem, ne glede na to, katera od obeh je učinkovita. Toda *zanj* ni pomembno, ali bo prevladalo poželenje ali vzdržnost. V spor med njima ni vložil ničesar, zato, v nasprotju z upirajočim se zasvojencem, v boju, v katerega je vpleten, ne more niti zmagati niti izgubiti. Kadar deluje *oseba*, je želja, ki dejanje motivira, bodisi volja, ki jo oseba hoče, ali pa volja, ki je noče. Ko pa deluje *hotnež*, ni ne eno ne drugo.

III.

Obstaja tesna zveza med zmožnostjo oblikovanja hotenj drugega reda in še eno zmožnostjo, ki je za osebe bistvena in ki se velikokrat pojmuje kot tisto, kar je posebna razlikovalna značilnost človekovega položaja v svetu. Samo zato, ker ima hotenja drugega reda, oseba lahko uživa svobodo volje ali pa je lahko takšna, da svobode volje nima. Pojem osebe torej ni samo pojem tipa bitnosti, ki ima tako želje prvega reda kot hotenja drugega reda. Lahko ga razložimo tudi kot pojem tipa bitnosti, za katero je svoboda njene volje lahko problem. Tak pojem izključuje vse hotneže, tako pripadnike nižjih vrst kot ljudi, saj ne zadostijo

[6] Ko govorim o vrednotenju lastnih motivov in želja kot značilnosti oseb, ne želim reči, da hotenja drugega reda dane osebe nujno manifestirajo njeno *moralno* držo do želja prvega reda. Ni nujno, da oseba vrednoti svoje želje prvega reda z vidika moralnosti. Še več, oseba je lahko pri oblikovanju svojih hotenj drugega reda muhasta in neodgovorna, lahko da njihove pomembnosti sploh ne jemlje resno. Hotenja drugega reda izražajo vrednotenja samo zato, ker izražajo preference. Ni pa omejitev glede načina in osnove, če sploh kakšna je, na kateri so utemeljena.

bistvenega pogoja za uživanje svobode volje. Izključuje pa tudi vsa tista nadčloveška bitja, če taka so, katerih volje so nujno svobodne.

Torej, kakšne vrste svoboda je svoboda volje? To vprašanje zahteva prepoznanje posebnega področja človeškega izkustva, za katerega je pojem svobodne volje, za razliko od pojmov drugih vrst svobode, še zlasti značilen. Pri ukvarjanju s tem pojmom bo moj cilj primarno določitev problema, s katerim se oseba najbolj neposredno ukvarja, ko se ukvarja s svobodo svoje volje.

V skladu z znano filozofsko tradicijo smo v osnovi svobodni takrat, ko ravnamo tako, kot hočemo. No, pojem dejavnika, ki stori to, kar hoče, je vse prej kot jasen: tako ravnanje kot hotenje pa tudi ustrezna zveza med njima zahtevata natančnejšo pojasnitev. Toda čeprav je treba fokus tega pojmovanja še izostriti in njegovo formulacijo izboljšati, sem vendarle prepričan, da to pojmovanje res zajame vsaj del tistega, kar je implicirano v ideji dejavnika, ki *ravna* svobodno. Vendar pa ta pojem popolnoma zgreši posebno vsebino precej drugačne ideje dejavnika, katerega *volja* je svobodna.

Za živali ne predpostavljamo, da uživajo svobodo volje, čeprav priznavamo, da lahko žival svobodno steče, kamorkoli hoče. Zatorej imeti svobodo, po kateri storimo to, kar hočemo, ni zadosten pogoj za posedovanje svobodne volje. Ni pa niti nujni pogoj. Če koga prikrajšamo za svobodo dejanj, to še ne pomeni, da smo izničili svobodo njegove volje. Če se dejavnik zaveda, da so nekatera dejanja takšna, da v njih ni svoboden, to nedvomno vpliva na njegove želje in omejuje obseg izbir, za katere se lahko odloči. Toda privzemimo, da je nekdo resnično izgubil svobodo dejanj ali bil prikrajšan zanjo, ne da bi se tega zavedal. Čeprav ne more več svobodno storiti tega, kar hoče, lahko njegova volja ostane enako svobodna, kot je bila prej. Navzlic dejstvu, da ne more svobodno prevesti svojih želja v dejanja ali pa ravnati v skladu z odločitvami svoje volje, lahko še vedno oblikuje te želje in sprejema odločitve tako svobodno, kot da njegova svoboda ravnanja ne bi bila okrnjena.

Ko se namreč vprašamo, ali je volja neke osebe svobodna, se ne sprašujemo, ali ima možnost pretvoriti svoje želje prvega reda v dejanja. To je vprašanje, ali lahko ravna, tako kot se mu zljubi. Vprašanje volje dane osebe ne zadeva odnosa med tem, kar stori in kar hoče storiti. Gre za želje same. Toda za kakšno vprašanje o željah tu gre?

Naravno in obenem koristno se mi zdi obravnavati vprašanje, ali je volja dane osebe svobodna, po analogiji z vprašanjem, ali dejavnik uživa svobodo dejanj. Svoboda dejanj je (vsaj v grobem) svoboda, da storiš to, kar hočeš. Torej po analogiji trditev, da oseba uživa svobodo volje, pomeni (prav tako v grobem), da oseba svobodno hoče to, kar hoče hoteti. Natančneje, to pomeni, da je svoboden hoteti to, kar hoče hoteti, ali da ima voljo, ki jo hoče. Tako kot je vprašanje svobode dejanja vprašanje o tem, ali gre za dejanje, ki ga dejavnik hoče izvesti, tako je vprašanje svobode njegove volje vprašanje o tem, ali gre za voljo, ki jo hoče imeti.

V tem, da uskladi svojo voljo s svojimi hotenji drugega reda, oseba izpriča svobodo volje. V neskladnosti med voljo in hotenji drugega reda, ali pa v zavedanju, da njun sklad ni plod njene lastne volje, ampak zgolj srečno naključje, oseba, ki svobode volje nima, občuti njeno pomanjkanje. Volja upirajočega se zasvojenca ni svobodna. To smo pokazali z dejstvom, da ne gre za voljo, ki jo hoče. Prav tako je res, čeprav na drugačen način, da volja hotnega zasvojenca ni svobodna. Odvisnik-hotnež nima niti volje, ki jo hoče, niti volje, ki se razlikuje od volje, ki jo hoče. Ker sploh nima hotenj drugega reda, svoboda volje zanj ne more biti problem. Že v samem izhodišču ni deležen svobode volje.

Ljudje so v splošnem veliko bolj zapleteni, kot bi lahko sklepali iz mojega približnega orisa zgradbe volje oseb. Glede želja drugega reda obstaja prav toliko možnosti za ambivalentnost, konflikt in samoprevare kot glede želja prvega reda. Kadar pri komu obstaja nerazrešen konflikt med željami drugega reda, potem obstaja nevarnost, da bo ostal brez hotenj drugega reda. Če konflikta ne razreši, tudi nima nobenih preferenc glede tega, katera od njegovih želja prvega reda naj bo njegova volja. Če je konflikt tako resen, da mu preprečuje, da bi se v zadostni meri poistovetil s *katerokoli* od nasprotujočih si želja prvega reda, ga bo to uničilo kot osebo. Konflikt bo paraliziral njegovo voljo in mu preprečil kakršnokoli delovanje ali pa ga bo ločil od njegove volje, tako da bo volja delovala brez njegove udeležbe. V obeh primerih postane, podobno kot upirajoči se zasvojenec, čeprav na drugačen način, zgolj nemočen opazovalec sil, ki ga ženejo.

Dodatne zaplete predstavlja dejstvo, da ima lahko oseba – še posebej če so njene želje drugega reda v konfliktu – želje in hotenja, ki so višjega reda od drugega. Teoretske meje za dolžino zaporedij želja vedno višjih redov ni; nič drugega kot zdravi razumi ter morda odrešujoče utrujenosti ne preprečuje posamezniku, da ne bi obsedeno zavračal poistovetenja s katerokoli od lastnih želja, dokler ne oblikuje želje naslednjega višjega reda.

Težnja po tvorbi takšnega zaporedja aktov oblikovanja želja, kar bi pomenilo "podivjanje" humanizacije, prav tako vodi do izničenja osebe.

Takšno zaporedje aktov pa je mogoče prekiniti, ne da bi ga samovoljno presekali. Ko se oseba *odločilno* poistoveti z eno od želja prvega reda, ta zavezanost "odzvanja" skozi potencialno neskončno vrsto višjih redov. Zamislimo si osebo, ki brez zadržkov ali konfliktov hoče, da jo motivira želja po osredotočenju na svoje delo. Dejstvo, da je njeno hotenje drugega reda, tj. hotenje biti spodbujen s strani želje po osredotočenju na delo, odločilno, pomeni, da v tem primeru ni prostora za vprašanja, ki zadevajo primernost želja ali hotenj višjih redov. Denimo, da osebo vprašamo, ali hoče hoteti, da je osredotočena na svoje delo. Povsem umestno lahko vztraja, da to vprašanje, povezano z željo tretjega reda, sploh ne nastopi. Napak bi bilo trditi, da je ta oseba zaradi tega, ker ni pomislila, ali hoče imeti hotenje drugega reda, ki ga je oblikovala, ravnodušna do vprašanja, ali hoče, da je njena volja skladna s tem ali kakšnim drugim hotenjem drugega reda. Odločilnost njene zavezanosti pomeni, da se je odločila, da ni več nobenih

vprašanj o njenih hotenjih drugega reda, ki bi jih postavljala s kakšnega višjega reda. Pri tem je relativno nepomembno, ali to pojasnimo tako, da rečemo, da takšna zavezanost bodisi generira neskončno zaporedje potrjujočih želja višjega reda, ali pa rečemo, da je ta zavezanost nekaj takega kot izničenje smiselnosti vseh nadaljnjih vprašanj, ki zadevajo višje rede želja.

Primeri, kot ga ponazarja upirajoči se zasvojenec, nas lahko navedejo na misel, da morajo biti hotenja drugega ali višjih redov oblikovana namerno in da je zanje značilen trud oseb, da bi jih zadovoljile. Vendar pa je skladnost volje dane osebe z njenimi hotenji višjega reda lahko veliko bolj samodejna in spontana. Nekatere ljudi že po naravi motivira prijaznost, kadar želijo biti prijazni, in neprijaznost, kadar želijo biti neprijazni, brez kakršnegakoli vnaprejšnjega razmisleka in brez potrebe po energičnem samonadzoru. Druge motivira neprijaznost, kadar hočejo biti prijazni, in prijaznost, kadar nameravajo biti neprijazni, prav tako brez vnaprejšnjega razmisleka ali aktivnega odpora proti tem kršitvam njihovih želja višjega reda. Nekaterim je uživanje svobode dano z lahkoto, drugi pa se morajo naprezati, da bi jo dosegli.

IV.

Moja teorija o svobodi volje enostavno pojasni, zakaj nismo pripravljeni dopustiti, da bi bila takšna svoboda dostopna pripadnikom katerekoli nižje vrste od naše. Zadosti pa tudi še enemu pogoju, ki ga mora izpolniti vsaka podobna teorija, saj je po njej takoj razvidno, zakaj je svoboda volje tako zaželena. Uživati svobodno voljo pomeni zadovoljitev določenih želja – želja drugega ali višjih redov, nesvoboda volje pa pomeni frustracijo teh želja. Zadovoljitve želja, za katere gre, so tiste, ki sodijo k osebi, za katero lahko rečemo, da je njena volja njena lastna volja. V primeru neizpolnitve teh želja pa gre za frustracije osebe, za katero lahko rečemo, da je sama sebi odtujena ali pa je popolnoma pasivna in nemočna opazovalka sil, ki jo ženejo.

Za osebo, ki svobodno stori, kar stori, še ni nujno res, da ima voljo, ki jo hoče. Denimo pa, da uživa tako svobodo dejanj kot svobodo volje. Tedaj ni samo svobodna storiti to, kar hoče, ampak tudi svobodno hoče, kar hoče hoteti. Zdi se mi, da ima v tem primeru vso svobodo, ki si jo je mogoče želeti ali zamisliti. Morda obstajajo druge dobre stvari v življenju, ki jih takšna oseba nima. Toda glede svobode ji ne manjka prav ničesar.

Vse prej kot jasno je, ali tudi druge teorije svobode izpolnjujejo te temeljne, vendar bistvene pogoje: da je razumljivo, zakaj si to svobodo želimo in zakaj je nočemo pripisati živalim. Oglejmo si, denimo, Chisholmovo nenavadno verzijo doktrine, po kateri iz človeške svobode izhaja odsotnost vzročne določenosti.[7] Kadarkoli oseba izvede svobodno dejanje, je to za Chisholma čudež. Kadar oseba premakne roko, je sam gib zgolj rezultat zaporedja fizičnih vzrokov; toda eden

[7] 'Freedom and Action', v *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer ur., (New York: Random House, 1966), 11-44.

izmed dogodkov v tem zaporedju, "in domnevno eden tistih, ki so se zgodili v možganih, je bil povzročen s strani dejavnika, ne pa z drugimi dogodki" (18). Svobodni dejavnik ima zatorej "posebne ugodnosti, ki jih nekateri pripisujejo le Bogu: kadar ravnamo, je vsak od nas v vlogi prvega gibalca, ki se sam ne giblje" (23).

Po tem pojasnilu pa ni razlogov za dvom v to, da so tudi nečloveške živali deležne svobode, ki jo takšna definicija opredeljuje. Chisholm ne trdi nič takega, zaradi česar bi se zdelo manj verjetno, da tudi zajec napravi čudež, ko premakne nogo, podobno, kot je to pri človekovem premiku roke. Toda, navsezadnje, zakaj bi kogarkoli *skrbelo*, ali lahko prekine naravni red vzrokov na način, kot ga Chisholm opisuje? Chisholm ne navede nobenega razloga za prepričanje, da obstaja kakršnakoli opazna razlika med izkustvom človeka, ki s premikom svoje roke čudežno sproži zaporedje vzrokov, in človekom, ki svojo roko premakne brez vsakršne prekinitve normalnega vzročnega zaporedja. Zdi se, da ni nobene konkretne osnove, zaradi katere bi bilo bolj zaželeno biti vpleten v eno od obeh stanj stvari in ne v drugo.[8]

V splošnem se predpostavlja, da, poleg tega, da izpolni dva pogoja, ki sem ju navedel, zadovoljiva teorija svobodne volje nujno oskrbi tudi analizo enega od pogojev moralne odgovornosti. Najobičajnejši novejši pristop k problemu razumevanja svobodne volje je bil zares ta, da raziščemo posledice predpostavke, da je oseba moralno odgovorna za svoja dejanja. Toda po mojem mnenju so odnos med moralno odgovornostjo in svobodo volje v glavnem razumeli napačno. Ni res, da je oseba moralno odgovorna za tisto, kar je storila, samo, če je bila njena volja svobodna, ko je to storila. Oseba je lahko moralno odgovorna za to, kar je storila, čeprav njena volja sploh ni bila svobodna.

Volja osebe je svobodna samo, če je svobodna imeti voljo, ki jo hoče. To pomeni, da je glede na katerokoli njeno željo prvega reda oseba svobodna, da naredi to željo za svojo voljo ali pa naredi kako drugo željo prvega reda za svojo voljo. Kakršnakoli že je njena volja, volja osebe, ki ima svobodno voljo, bi lahko bila drugačna. Lahko bi ravnala drugače, kot pa da je osnovala svojo voljo tako, kot jo je. Kako natanko razumeti stavek "lahko bi storila drugače" v teh kontekstih, je sporno vprašanje. A četudi je to vprašanje pomembno za teorijo svobode, pa nima vpliva na teorijo moralne odgovornosti. Kajti iz predpostavke, da je oseba moralno odgovorna za to, kar stori, ne sledi, da je oseba bila v položaju, v katerem je imela voljo, kakršno je hotela imeti.

Iz te predpostavke (o moralni odgovornosti) *zares* sledi, da je oseba svobodno storila, kar je storila, ali da je ravnala po svoji svobodni volji. Napak pa bi bilo verjeti, da nekdo ravna svobodno samo, če lahko svobodno stori, karkoli hoče, ali da ravna po svobodni volji samo, če je njegova volja svobodna. Denimo, da je oseba storila, kar je hotela, da je to storila zato, ker je tako hotela in da je bila

[8] Ne želim navajati na misel, da je dozdevna razlika med obema stanjema stvari nepreverljiva. Nasprotno, fiziologi bi lahko pokazali, da Chisholmovi pogoji za svobodno dejanje niso izpolnjeni, če bi dokazali, da ni ustreznega dogodka v možganih, za katerega ne bi mogli najti zadostnega fizičnega vzroka.

volja, ki jo je motivirala, njena volja, saj je bila to volja, ki jo je oseba hotela. Tedaj je oseba to dejanja izvedla svobodno in po svoji lastni svobodni volji. Tudi ob domnevi, da bi lahko ravnala drugače, ne bi ravnala drugače. In celo ob predpostavki, da bi lahko bila imela drugačno voljo, ne bi hotela, da bi se njena volja razlikovala od volje, kakršno je imela. Še več, ker je bila volja, ki jo je spodbudila k dejanju, njena volja, saj je tako tudi hotela, ne more trditi, da ji je bila ta volja vsiljena ali da je bila ta oseba pri njenem oblikovanju zgolj pasivna opazovalka. Pod temi pogoji je za oceno njene moralne odgovornosti precej nepomembno, ali so ji bile alternative, proti katerim se je odločala, dejansko na voljo.[9]

V ponazoritev si oglejmo še tretjo vrsto odvisnika. Denimo, da ima njegova odvisnost enako fiziološko osnovo in neubranljivo moč kot odvisnosti upirajočega se in hotnega odvisnika, vendar je ta odvisnik na splošno izjemno zadovoljen s svojim stanjem. Gre za prostovoljnega zasvojenca, ki ne bi hotel, da bi bile stvari kakorkoli drugačne. Če bi začel primež njegove odvisnosti kakorkoli popuščati, bi storil vse, da bi obnovil njegovo moč. Če bi njegova želja po mamilu začela popuščati, bi naredil vse, da obnovi njeno intenzivnost.

Volja prostovoljnega zasvojenca ni svobodna, saj bi njegova želja po mamilu učinkovala ne glede na to, ali on hoče, da ta želja tvori njegovo voljo, ali ne. Toda kadar vzame mamilo, to stori svobodno in po svoji lastni svobodni volji. Zato se nagibljem k temu, da bi to situacijo razumel kot naddoločenost njegove želje prvega reda po jemanju mamila. Ta želja deluje zaradi njegove fiziološke odvisnosti. Učinkovita pa je tudi zato, ker on tako hoče. Njegova volja ni pod njegovim nadzorom, toda zaradi njegovega hotenja drugega reda, da naj želja po mamilu deluje, je to njegova lastna volja. Če torej izhajamo iz dejstva, da njegova želja po mamilu ni učinkovita samo zaradi njegove odvisnosti, je lahko tak zasvojenec moralno odgovoren za jemanje mamila.

Za moje pojmovanje svobode volje se zdi, da je nevtralno glede problema determinizma.

Lahko si zamislimo, da bi bilo vzročno določeno, da je oseba svobodna, da hoče, kar hoče hoteti. Če si to lahko zamislimo, potem je lahko vzročno determinirano, da oseba uživa svobodo volje. V tem, da je vzročno določeno, neizbežno in s silami, nad katerimi nimajo nadzora, da nekateri ljudje imajo svobodno voljo, drugi pa ne, gre samo za neškodljivi videz paradoksa. V tezi, da je za dejstvo, da dana oseba poseduje ali pa ne poseduje svobode volje, odgovoren (*celo moralno* odgovoren) kak drug dejavnik in ne ta oseba sama, ni nobene nekoherence. Mogoče je tudi, da je kakšna oseba moralno odgovorna za tisto, kar stori po svoji svobodni volji, vendar pa je tudi neka druga oseba moralno odgovorna za to, da je prva oseba to storila.[10]

[9] Za dodatno razpravo o pomislekih, ki izražajo dvom v načelo, da je oseba za svoja dejanja moralno odgovorna le tedaj, če bi lahko v dani situaciji ravnala drugače, glej moj članek 'Alternate Possibilities and Moral Responsibility', *Journal of Philosophy*, 1969, 829-839.

[10] Obstaja razlika med biti *popolnoma* in biti *izključno* odgovoren. Recimo, da je prostovoljni zasvojenec postal odvisnik zaradi preračunljivega ravnanja druge osebe. Tedaj lahko drži, da sta oba, odvisnik in ta druga oseba

Prav tako pa je pojmljivo, da je po naključju prišlo do tega, da je oseba svobodna v tem, da ima voljo, ki jo hoče. In če je to mogoče, potem bi lahko bila stvar naključja tudi to, da nekateri ljudje uživajo svobodo volje, drugi pa ne. Morda je prav tako pojmljivo, kot je prepričano nekaj filozofov, da stanja stvari nastanejo na kak drug način in ne po naključju ali po nekem zaporedju naravnih vzrokov. Če je zares pojmljivo, da ustrezna stanja stvari nastanejo na kak tretji način, potem je prav tako možno, da oseba na tak tretji način pride do tega, da uživa svobodo volje.

popolnoma odgovorna za odvisnikovo jemanje mamila, čeprav nobeden od njiju ni izključno odgovoren. Razlika med popolno moralno odgovornostjo in izključno moralno odgovornostjo je razvidna v naslednjem primeru. Neka luč se lahko prižge s pritiskom na katerokoli od dveh stikal, ki ju istočasno pritisneta dve osebi, vendar se druga druge ne zavedata. Nobena od njiju ni izključno odgovorna za prižig luči, niti si odgovornosti ne delita v smislu, da je vsaka od njiju delno odgovorna, temveč je vsaka od njiju popolnoma odgovorna.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

HIERARHIJA VOLJE IN SVOBODA

Za zagovornike združljivosti svobode in determinizma smo svobodni takrat, kadar delamo to, kar hočemo. Toda, ali ni prava svoboda *volje* šele v tem, da imamo voljo, ki jo hočemo? Po Frankfurtovi *hierarhični* teoriji volje svobodno dejanje izvira iz želje, ki jo oseba hoče imeti in je usklajena z višjimi elementi dejavnikovega avtentičnega sebstva. V članku posebej opozorim na večkrat spregledano razlikovanje med tem, ali uživamo svobodo volje, tj. ravnamo po volji, s katero se *poistovetimo* in ki zadošča za moralno odgovornost, ter svobodno voljo, ki zahteva obstoj alternativ. Hierarhična teorija volje ima dve glavni težavi. Problem *regresa"^*, zakaj sploh sprejemamo hotenja drugega reda. Iskanje odgovora v hotenjih vedno višjih redov gre lahko v neskončnost. Problem manipulacije pa je, da so hotenja drugega in višjih redov lahko proizvod sil, nad katerimi nimamo nadzora. Problem regresa Frankfurt rešuje podobno kot fundacionalisti zaustavijo regres upravičevanja vedenja. Svobodno oseba se iskreno poistoveti s svojo voljo na tak način, da odobri hotenje višjega reda, s katerim je povsem *zadovoljna* in s tem zaustavi regres. Na problem možne manipulacije in vzročne determiniranosti hotenj višjega reda pa Frankfurt kot dosledni kompatibilist odgovarja, da je svoboda volje povsem interna strukturna lastnost, pri kateri zgodovina njenega nastanka ni pomembna.

Ključne besede: Frankfurt, oseba, svoboda volje in svobodna volja, hierarhija volje, problem regresa, problem manipulacije.

1.

> Za kompatibiliste, zagovornike združljivosti svobode in determinizma, svoboda tipično pomeni moč delovanja v skladu z določitvami lastne volje, kot pravi že Hume. Dejanja osebe so svobodna, kadar so odvisna od njenih motivov in ne od zunanjih sil (grožnje, hipnoze ...). Toda včasih zares ravnamo tako, kot želimo, pa vendar se nam zdi, da naše ravnanje ni bilo svobodno, saj nas vodi volja, ki si je niti najmanj ne želimo. Pomislimo na zasvojenosti, fobije in obsedenosti, ki ne

zajemajo le odvisnosti od raznih substanc, pač pa, denimo, tudi pretirano redoljubnost, zaradi katere ne prenesemo prahu in zato dneve preživljamo v obsedenem čiščenju vseh mogočih površin. Včasih nas prav naše želje ovirajo v tem, da bi storili tisto, kar *zares* hočemo (recimo, da bi bili malo manj redoljubni). Ali ni prava svoboda *volje* šele v tem, da imamo voljo, ki jo hočemo, in ne le, da delamo to, kar hočemo?

Harry Frankfurt (prevedeni članek, objavljen leta 1971) dokazuje, da sodobni kompatibilizem lahko vključi tudi refleksijo o željah in zgradbi volje. Po *hierarhični* teoriji volje (mimogrede – na Freuda tu pozabite!) svoboda pomeni, da so želje med sabo usklajene in "vpete" druga v drugo kot sistem zobatih kolesc pri uri, zato to teorijo včasih imenujejo tudi *hierarhična teorija zobatih koles* [*hierarchical mesh theory*]. Svobodno dejanje izvira iz želje, ki je usklajena z višjimi in bolj obsežnimi elementi dejavnikovega sebstva [*self*]. V tem članku bom predstavil Frankfurtovo teorijo v širšem okviru sodobnega kompatibilizma in komentiral nekatera težja mesta prevedenega članka. Posebej bom opozoril na razlikovanje med tem, ali uživamo svobodo volje, tj. ravnamo po volji, s katero se *poistovetimo*, in svobodno voljo, ki zahteva obstoj alternativ. V drugem delu pa bom analiziral dve težavi hierarhične teorije volje, problem regresa in problem manipulacije.

2.

Volja je po Frankfurtovi tehnični opredelitvi tista želja, ki dejavnika motivira za dejanje, dejansko učinkovita želja, zaradi katere stori, kar pač stori. Morda si že leta želim svojemu šefu končno po pravici povedati, kar mu gre, pa se to nikdar ne zgodi. Ta želja ne postane moja volja. Kadar pa želim prečkati cesto, to v veliki večini primerov tudi naredim in s tem uspešno udejanim svojo voljo. Predmet želje je običajno neko dejanje (prečkanje ceste), lahko pa je predmet želje tudi želja sama – želim si, da bi imel željo po jutranji telovadbi ali da ne bi imel želje po čokoladi. V tem primeru gre za željo *drugega reda. Hotenje* drugega reda pa je za Frankfurta želja drugega reda, da bi neka želja prvega reda postala moja volja. Od višje razvitih živali oseb ne loči dejstvo, da imajo želje in motive, pa tudi ne sposobnost izbiranja in odločanja. Bistvena značilnost *oseb* je, da imajo hotenja drugega reda, da so sposobne oblikovanja takšnih želja, s katerimi se poistovetijo. Samo oseba si lahko želi, da bi imela drugačno voljo. Volja zato ni samo neko psihološko stanje, ampak izraz značaja, trajnih dispozicij, kaj in kakšna oseba kdo je.

Frankfurtovo teorijo o zgradbi in svobodi volje lahko ponazorimo s tabelo, v kateri nastopa pet likov. V tabeli so naslednji simboli: 'A' in 'B' označujeta dejanji, ki sta predmet želje; '↓' označuje željo, ki si jo S želi; '⇓' označuje željo, za katero S hoče, da deluje; '||' označuje voljo (delujočo željo); '|' označuje naravnanost neke želje, ki ne postane volja; '×' pa označuje nasprotje med željami.

Odisej	*Hotnež*	*Oseba, ki uživa svobodo volje*	*Upirajoči se zasvojenec*	*Prostovoljni zasvojenec*
i) želi ($Ž_2$) željo $ž_1$ po A; ii) noče, da $ž_1$ deluje; iii) $ž_1$ ne deluje.	i) želi $ž_1$ po A in želi $ž_1$' po B; ii) zmaga močnejša želja.	i) hoče (H_2) željo $ž_1$ po A; ii) hoče, da $ž_1$ deluje; iii) $ž_1$ deluje.	i) hoče (H_2) željo $ž_1$ po A; ii) hoče, da $ž_1$ deluje; iii) deluje $ž_1$' po B.	i) hoče (H_2) željo $ž_1$ po A; ii) hoče, da $ž_1$ deluje; iii) $ž_1$ deluje, a ne (le) zaradi H_2.
$Ž_2$ ↓ ⇓ $ž_1$ × $ž_1$' | || A B	 $ž_1$ × $ž_1$' || | A B	H_2 ⇓↓ $ž_1$ × $ž_1$' || | A B	H_2 ⇓↓ $ž_1$ × $ž_1$' | || A B	H_2 ⇓↓ $ž_1$ × $ž_1$' || fiziološka A ← nujnost

V znani epizodi epa imajo vsi mornarji razen *Odiseja* vosek v ušesih, junak pa je privezan na jambor, ker želi slišati pesem siren in občutiti hrepenenje, s katerim te njihova pesem navda. Odisej je privezan, ker ne želi, da bi hrepenenje delovalo in ga izročilo sirenam v roke (saj bi ga te požrle), zato nima *hotenja* drugega reda, ampak samo željo drugega reda, da bi imel ustrezno željo prvega reda. Odisej si ne želi, da bi bila želja, ki jo želi imeti, tudi njegova volja. Oseba, ki je na dieti in ponoči hodi po prigrizke v hladilnik, pa morda zares hoče, da bi bila njena želja po hujšanju učinkovita, da bi to bila njena volja. Vendar ji to ne uspe. Teoretskih omejitev za hierarhijo želja ni. Oseba, ki je na dieti in hoče, da bi bila njena želja po hujšanju učinkovita, lahko po razmisleku ugotovi, da je njeno hotenje drugega reda plod propagande in manipulacij. Mediji in okolje ji vsiljujejo podobo vitkosti, ta ideal pa vodi do raznih anomalij in zdravstvenih težav (anoreksija ...). Saj je še kaj drugega v življenju bolj pomembno in zato si lahko želi, da bi ne imela hotenja drugega reda, da bi bila želja prvega reda po stradanju učinkovita.

Hotnež je bitje brez "drugega in višjih nadstropij", brez želja ali hotenj drugega reda. Ni mu mar za njegovo voljo, za "želenost" njegove želje. Takšno bitje je lahko zelo racionalno. Če ga, recimo, vodi želja po zbiranju znamk, si lahko zamislimo, da je tako inteligenten, da izumi stroj, ki vsako stvar, ki jo v stroj vtakneš, pretvori v vžigalice. Toda vsej silni inteligenci navkljub takšno bitje ni oseba in nikdar ne ravna po svoji svobodni volji, saj mu manjka osnovni predpogoj: hotenja drugega reda.

Osebo, ki uživa svobodo volje, v delovanju vodi želja, za katero hoče, da deluje. Svoboda dejanj je zadostitev želja prvega reda: dejanje je svobodno, kadar delam to, kar hočem. Svoboda volje je za Frankfurta v izpolnitvi hotenj drugega reda: dejanje je izvedeno *po* moji lastni svobodni volji, kadar gre za voljo, ki jo hočem imeti. Svoboda volje je v usklajenosti med različnimi ravnmi želja – hotenja drugega reda so usklajena z voljo, torej je želja, ki učinkuje, tista, za katero hočem, da me vodi v delovanju. Željo, ki me motivira, imam zaradi hotenja drugega reda, ker tako hočem hoteti. Za svobodo volje ni pomembno, ali obstaja

nek konflikt med nasprotujočimi si željami prvega reda, ki se na koncu razreši v prid hotenja drugega reda, ali pa, kot pravi Frankfurt, me motivira prijaznost, takoj ko si zaželim biti prijazen.

Svobodne so lahko samo osebe, hotnež pa zaradi odsotnosti hotenj drugega reda sploh ni oseba. Nesvobodna oseba je tista, ki je odtujena od svoje volje ali pa je popolnoma pasivna in nemočna opazovalka sil, ki jo ženejo. To je primer *upirajočega se zasvojenca*, ki vzame mamilo proti svoji volji. Nesvoboda je v razkoraku med voljo, ki jo hočemo imeti, in željo, ki zares deluje. Takrat prvi red deluje neodvisno od drugega in ne *zaradi* drugega reda. Kadar ropar zagrozi "Denar ali življenje!", takrat večina ljudi izroči denar. A ne po svoji volji, saj si ne želi, da bi želja po izročitvi denarja delovala ali da bi sploh imeli to željo (hotenje drugega reda bi denar raje zadržalo). Situacije nesvobode so pri osebah situacije notranjega konflikta. Tudi konflikt med hotenji drugega reda nas lahko uniči kot osebe, če nam prepreči, da bi se poistovetili s katerokoli od želja prvega reda in s tem paralizira našo voljo in nam odvzame moč delovanja.

Zanimiva in teoretsko zelo pomembna figura med Frankfurtovimi "liki" je *prostovoljni zasvojenec*. Ta oseba si želi vzeti mamilo, toda s to željo se tudi poistoveti. Morda sprejema načelo "Carpe diem!" in si po razmisleku izbere kratko, a užitkov polno življenje. Želja po mamilu tako postane del njenega značaja, del tega, kar je in želi biti. Volja upirajočega se zasvojenca ni svobodna, saj je v sporu z njegovimi hotenji višjega reda. Prostovoljni zasvojenec pa vzame mamilo po lastni svobodni volji, saj mu ta volja ni bil vsiljena, pri njenem oblikovanju ni bil zgolj pasivni opazovalec. Res pa je, da bi želja po mamilu zaradi fiziološke zasvojenosti *nujno* delovala, pa naj on to hoče ali ne! Kako gre potem lahko za svobodno voljo?

Frankfurt razlikuje med primerom, ko ravnamo z voljo, ki je svobodna [*acting with a will that is free*], in primerom, ko ravnamo po svoji lastni svobodni volji [*acting of one's own free will*]. V prvem primeru smo si voljo sami izbrali med različnimi alternativami. Kakršnakoli že je bila naša volja, lahko bi bila drugačna. Toda Frankfurta v večini besedila zanima samo drugi primer – kdaj oseba *poseduje* svobodo volje, kdaj *uživa* svobodo volje, kdaj ravna *po* svoji svobodni volji, kdaj *izpriča* svobodo volje. Svobodo volje uživam, če ravnam po volji, ki je meni *lastna*, s katero se *poistovetim* in jo *hočem*. To pa še ne pomeni, da je volja tistega, ki *uživa svobodo* volje, zares *svobodna*. Vprašanje, ali je volja dane osebe svobodna, je povezano z vprašanjem *alternativ*. Volja osebe je svobodna, če je glede na katerokoli željo prvega reda ta oseba svobodna, da naredi to željo za svojo voljo ali pa naredi kako drugo željo prvega reda za svojo voljo. Gre za pomembno razliko, ki jo zlahka spregledamo, in tudi Frankfurt sam nas zavede, ker pravi, da ga v njegovi teoriji *o* svobodi volje zanima vprašanje, ali je volja dane osebe svobodna in to vprašanje prevede v vprašanje, ali oseba ima voljo, ki jo hoče imeti zaradi hotenja drugega reda. Izkaže pa se, da usklajenost s hotenji drugega reda določa samo to, ali ravnamo *po* svoji svobodni volji, ne pa tudi tega, ali je bila ta volja svobodna v smislu, da je oseba izbirala med različnimi odprtimi alternativami, ki so ji bile na voljo tako v prvem kot v kakem višjem redu.

Ko Frankfurt pravi, da je svoboda volje v tem, da svobodno hočem, kar hočem hoteti, to pomeni, da želim (prvi red), kar hočem želeti (drugi red) – upirajoči se zasvojenec nima te svobode. Tradicionalno pa libertarci zagovarjajo nekoliko drugačno pojmovanje svobode: moja volja je svobodna, kadar je v moji moči tako, da hočem storiti X, kot da nočem storiti X. Karkoli sem izbral, vedno bi lahko izbral drugače. Libertarci tudi zahtevajo, da je svobodni dejavnik sam zadnji vzrok svojih dejanj in svoje volje (prim. Šuster, 1997 in 2002).

Frankfurt enkrat govori o tem, da je volja osebe svobodna [*a person's will is free*], drugič pa, da oseba uživa svobodo volje [*freedom of will*]. Mislim, da je vprašanje, ali je volja osebe svobodna, najboljše tolmačiti kot vprašanje, ali je volja svobodna v tradicionalnem, libertarskem smislu obstoja alternativ in vzročnega porekla te volje. Odgovor na vprašanje o svobodi ali nesvobodi volje pa odčitamo iz trenutnega posnetka zgradbe volje. Svoboda volje je tako povsem interna strukturna lastnost, pri kateri zgodovina nastanka te lastnosti ni pomembna, je t.i. "snapshot property". Definira jo sklad med željami različnih nivojev in ustrezna vzročnost: željo prvega reda imam *zaradi* hotenja drugega reda. Hotenje drugega reda mora nastopiti v vzročni verigi, ki vodi do svobodnega dejanja. Nesvoboda volje je tako ali odsotnost hierarhije ("hotnež") ali neintegriranost, zaradi katere volja, ki jo hočem, ne deluje.

3.

Razlikovanje med svobodno voljo in svobodo volje je pomembno še za eno veliko temo v razpravah o svobodi, za moralno odgovornost. Zgodovinsko dejstvo je, da je bil problem moralne odgovornosti glavni motor, pravzaprav *ratio essendi*, razprav o svobodi volje. Tradicionalno velja, da je svobodno dejanje tisto, za katerega smo moralno odgovorni. Dejanje osebe S pa šteje kot svobodno, če je avtor in zadnji izvor tega dejanja oseba S, ki bi lahko ravnala drugače, kot je.

Pomislimo na tipična opravičila, s katerimi se skušamo oprati moralne odgovornosti za dano dejanje. "Grozili so mi s smrtjo, zato sem jim izročil denar," se opravičuje bančni uslužbenec. Ker ni mogel ravnati drugače, ni moralno odgovoren. "Porinili so me, zato sem vas pohodil," se vam opravičuje potnik v natrpanem avtobusu. Dejanje ni bilo pod njegovim nadzorom, zato ni kriv. Če pa bi v na pol praznem avtobusu isti potnik rekel: "Skozi okno sem si ogledoval obleke v izložbi, zato nisem bil pozoren na vašo nogo," mu tega najbrž ne bi oprostili. Lahko bi vendar ravnal drugače, malo bolj pozorno premikanju po avtobusu je bilo zanj izvedljivo. Zdaj lahko predstavimo standardna pogoja za pripisovanje moralne odgovornosti:

> Oseba je moralno odgovorna za svoje dejanje, samo če ima nadzor nad tem dejanjem (dejanje je odvisno od njene volje).
>
> Oseba je moralno odgovorna za svoje dejanje, samo če bi lahko ravnala drugače, kot je.

Tradicionalno je veljalo, da sta pogoja ekvivalentna in izražata isto idejo:

svoboda volje je nujni pogoj za moralno odgovornost. Drugi pogoj ima tudi posebno ime: *Načelo alternativnih možnosti* (NAM). Podobno, kot je Gettier pretresel filozofsko sceno s tezo, da vedenje ni resnično upravičeno prepričanje, je Frankfurt pretresel filozofsko sceno s tezo, da načelo alternativnih možnosti ni pogoj za pripisovanje moralne odgovornosti (Frankfurt, 1969). Prostovoljni zasvojenec nima alternativ glede svoje volje, saj bi ga zasvojenost privedla do mamila, pa naj on to hoče ali ne. In vendar je moralno dogovoren za svoje dejanje. Kako je to mogoče? Začnimo z znamenitim primerom iz razprav o svobodi:

> "Denimo, da nekega moža, ki čvrsto spi, odnesejo v sobo, kjer je oseba, ki jo že dolgo želi videti in s katero želi govoriti. Sobo trdno zaklenejo, tako, da je mož ne more zapustiti. Mož se zbudi in je vesel, da je v želeni družbi, kjer ostane po svoji volji. Raje ostane v sobi, kot pa bi jo zapustil. Vprašam vas, ali ni ostal v sobi po lastni volji [*voluntary*]? Sodim, da nihče v to ne bo dvomil. Pa vendar, glede na to, da je zaklenjen v sobi, je očitno, da nima svobode [*liberty*] ne ostati, saj nima svobode [*freedom*], da bi sobo zapustil. Zato svoboda ni ideja, ki sodi k hotenju [*volition*] ali temu, kaj raje delamo, ampak k temu, ali oseba ima moč delovanja ali nedelovanja, tako kot se njen duh odloči ali usmeri. Naša ideja svobode seže samo tako daleč kot ta moč in nič dalje." (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Knjiga 21, Razdelek 10)

Za Locka je pogoj za svobodo sposobnost drugačnega ravnanja. Če oseba ne more ravnati drugače, kadar bi to želela, potem je njeno dejanje sicer lahko hoteno [*voluntary*], vendar ni svobodno. Mož v sobi nima moči, da bi delal, kot hoče, zato za Locka njegova volja *ni* svobodna. Toda Locke je vseeno tipični kompatibilist, zanj je svobodno tisto dejanje, ki ga povzroča dejavnikova želja po njegovi lastni presoji. Vzročnost je zanj združljiva s sposobnostjo drugačnega ravnanja: dejanje osebe je lahko vzročno povzročeno z okoliščinami in hotenji, pa vendar bi ta oseba lahko ravnala drugače, če bi hotela drugače.

Za Frankfurta pa sposobnost drugačnega ravnanja ni pogoj ne za svobodo volje ne za moralno odgovornost. Ker mož ostane v sobi po lastni volji, je moralno dogovoren za svoje dejanje. Če pa mož tudi hoče imeti željo po tem, da ostane, potem po Frankfurtu ostane v sobi celo po svoji svobodni volji. Vzemimo enostaven primer iz vsakdanjega življenja. V trgovini kupujem kruh in me vprašajo, ali hočem belega ali črnega. Odločim se za črnega, potem pa mi rečejo: "Oh, še dobro! Belega je tako in tako zmanjkalo." V tem primeru sem dobil, kar sem hotel, nakup je bil po moji volji. Morda gre celo za reflektirano voljo: odločil sem se, da bom živel bolj zdravo, vem pa, da je črni kruh bolj zdrav. Beli se mi je sicer vedno zdel bolj okusen, toda hočem imeti željo po črnem. V tem primeru sem kupil kruh po svoji *svobodni* volji, čeprav alternativ sploh nisem imel!

Tezo, da načelo alternativnih možnosti ni pogoj za pripisovanje moralne odgovornosti, Frankfurt vpeljuje z naslednjim primerom (Frankfurt, 1969):

> "Denimo, da nekdo, naj bo to Black, želi, da Jones stori neko dejanje.

> Black se je pripravljen zelo potruditi, da bi dosegel svoj namen, vendar se ne želi razkriti, če to ni nujno potrebno. Black zato čaka, dokler se Jones ne odloči, kaj bo storil, in ne stori ničesar, razen če se bo Jones odločil, da bo ravnal drugače, kot to hoče Black (ki je izvrsten v presoji o tem, kako se bo Jones odločil). Če pa Black ugotovi, da se bo Jones odločil za nekaj drugega, ukrepa tako, da zagotovi, da se bo Jones odločil in storil tisto, kar hoče Black. Kakršnekoli so že izhodiščne preference, ki jih ima Jones, na koncu se bo zgodilo tako, kot hoče Black ... Predpostavimo pa, da se Blacku nikdar ni treba razkriti, saj se Jones zaradi lastnih razlogov odloči, da bo izvedel in tudi zares izvede tisto dejanje, ki ga želi Black. V tem primeru se mi zdi povsem jasno, da bo Jones moralno odgovoren za to, kar stori, v natanko tisti meri, kot bi bil, če ne bi bilo Blacka, ki ukrepa tako, da zagotovi, da bo Jones ravnal tako, kot hoče Black."

Ta primer je vir za številne bolj ali manj fantastične scenarije. Običajno Jones sovraži svojo ženo, recimo Barbaro, in zato načrtuje njen umor. Black, skrivni ljubimec, ki se je Barbare naveličal, prav tako sovraži Barbaro in hoče njeno smrt, vendar želi ostati skrit v ozadju. Black je zelo spreten znanstvenik nevrofiziolog, ki v glavo Jonesa, ne da bi ta to vedel, vgradi nek (biokemični?) mehanizem, ki bi ga Black sprožil takoj, ko bi, če bi, Jonesa minila mržnja in želja po umoru. Mehanizem deluje tako, da bi v tem primeru Jonesa zopet navedel k mržnji in umoru Barbare. Dejansko pa Blackova intervencija ni potrebna, Jones sledi svoji morilski želji in zagreši zločin sledeč svoji volji. Ali je moralno odgovoren za svoja dejanja? Seveda, bi rekla večina. Jones ni mogel ravnati drugače, kot je, to zagotavlja vgrajeni mehanizem, pa vendar bi ga vsako sodobno sodišče obsodilo. Splošna shema Frankfurtovih primerov je naslednja:

> Zaradi okoliščin C ("belega kruha ni več") je neogibno za S, da stori X ("kupi črnega"). Toda C ni razlog, zaradi katerega S stori X, S ravna po lastnem nagibu.

Ti primeri so, tako kot Gettierevi, bizarni in nenavadni. Vendar kažejo na nekaj pomembnega: moralna odgovornost je odvisna od *dejanske* zgodovine dejanja in ne od obstoja alternativnih scenarijev. Za moralno odgovornost je pomembno, da ima dejavnik ustrezno vlogo v tem, kar je dejansko vodilo do dejanja. Odgovornost pripisujemo na osnovi verige razmišljanj in notranjih motivov, ki so pripeljali do dejanja. Spomnimo se prostovoljnega zasvojenca. Z voljo, ki ga vodi do dejanja, se povsem poistoveti. Četudi bi lahko imel drugačno voljo, ne bi želel, da je njegova volja drugačna, kot je. Zato je moralno odgovoren za svoje dejanje, čeprav sta v tem primeru dejansko delovala dva neodvisna vzroka: njegova volja in stanje zasvojenosti, zaradi katerega sploh ni mogel ravnati drugače.

Frankfurt tako sprejema:

> Oseba je moralno odgovorna za svoje dejanje, samo če ima nadzor nad tem dejanjem (dejanje je odvisno od njene volje).

In ta pogoj razume kot:

> Oseba je moralno odgovorna za svoje dejanje, samo če je dejanje izvršila po svoji lastni volji [*freely, of one's own will)*.

Vendar to načelo loči od NAM:

> Moralna odgovornost za dejanje X *ne* zahteva, da je oseba svobodna storiti X v smislu, da lahko stori X ali pa lahko ne stori X, in ne zahteva, da je oseba imela možnost imeti voljo, kakršnokoli je hotela.

J. M. Fischer (1994 in 1999) pravi, da ima oseba, ki ravna po svoji lastni volji, *nadzor upravljanja* z dejanji [*guidance control*] in tak nadzor loči od *nadzora urejanja* dejanj [*regulative control*]. Nujni pogoj za nadzor urejanja je zares načelo NAM, toda za pripisovanje moralne odgovornosti zadošča nadzor upravljanja, kot kažejo Frankfurtovi primeri. Inkompatibilisti trdijo, da je NAM pogoj za pripisovanje moralne odgovornosti. Toda oseba bi po njihovem dokazovanju lahko ravnala drugače samo, če je teza o determinizmu neresnična. Če pa je determinizem resničen, ni še nihče nikdar bil odgovoren za ničesar, kar je kadarkoli storil, in ne bo nikdar imel moralne dolžnosti, da karkoli stori. Frankfurt je popolni kompatibilist: zanj sta tako svoboda volje kot moralna odgovornost združljivi z determinizmom – prva zahteva le ustrezno zgradbo volje in vzročno učinkovitost višjih redov, druga pa ne zahteva obstoja alternativ. Toda razlika med nadzorom upravljanja z dejanji in nadzorom urejanja dejanj pušča odprt prostor za novo možnost, *polkompatibilizem* [*semicompatibilism*]. Determinizem zares ne dopušča odprtih možnosti in zato izključuje obstoj prave svobode, zato popolni kompatibilizem ni resničen. Toda determinizem je vseeno združljiv z moralno odgovornostjo, saj ta zahteva samo nadzor upravljanja z dejanji. Polkompatibilizem, ki ga zagovarja Fischer, je ena od najbolj vročih tem v sodobnih razpravah o svobodi in moralni odgovornosti.

4.

Frankfurtovo teorijo volje so označili tudi kot teorijo *pravega sebstva* [*Real Self Theory*] (Wolf, 1990: 29). V hotenjih drugega reda (ali višjih redov) se manifestira pravo sebstvo, ki se po refleksiji poistoveti z dano željo prvega reda. Motivi in vrednote višjega reda zrcalijo avtentično sebstvo, ki je sposobno refleksivnega samoovrednotenja in samooblikovanja. S tem, kako gledam na svoje motive, s katerimi se poistovetim in katerimi ne, se v delovanju razkrije moj "globoki jaz" [*deep self*]. Tako so povezana vprašanja sebstva, osebe in svobode.

Frankfurtovi teoriji volje in moralne odgovornosti vsi priznavajo, da gre za pomembno izboljšavo kompatibilizma, ki pa ni brez težav. V tem sestavku bom obravnaval samo kritiko teorije volje, ne pa obširnih razprav o moralni odgovornosti in obstoju alternativ, ki so jih sprožili Frankfurtovi primeri. Hierarhična teorije volje ima dve glavni težavi. Problem *regresa* je, zakaj sploh sprejemamo hotenja drugega reda. Iskanje odgovora v hotenjih vedno višjih redov gre lahko v neskončnost. Problem *manipulacije* pa je, da samo hierarhija volje še ni dovolj za svobodo. Hotenja drugega in višjih redov so lahko proizvod

sil, nad katerimi nimamo nadzora, lahko so vsajena v nas ali pa smo tako "sprogramirani". Denimo, da se poistovetim z željo prvega reda: "Žrtvuj življenje, če tvoj guru to zahteva," ker sem tako indoktriniran od otroštva. Če je poistovetenje popolnoma slepo, ali sem kaj bolj svoboden od navadnega "hotneža", se sprašuje Double (1991: 35)?

Za osebo nastopi problem svobodne voljo takrat, ko so njene želje prvega reda v medsebojnem nasprotju. Hotenja drugega reda naj bi ta konflikt razrešila. Toda, če nastopi nasprotje in s tem problem svobode v prvem redu, ali ni možen konflikt tudi v drugem redu in še višje? Ali svoboda volje ne zahteva, da je tudi drugi red reflektiran in skladen z željami višjih redov? Toda možnosti refleksije so omejene in množenje vedno višjih redov ne more iti v nedogled. Frankfurt v izvornem članku pravi, da je takšno zaporedje mogoče prekiniti, ne da bi ga samovoljno presekali. Ko se oseba odločilno poistoveti z eno od želja prvega reda, ta zavezanost "odzvanja" skozi potencialno neskončno vrsto višjih redov. Odločilnost pomeni, da se je oseba odločila, da ni več nobenih vprašanj o hotenjih drugega reda, ki bi si jih oseba postavljala s kakšnega višjega reda. Ampak ta odgovor ni zadovoljil kritikov. "Želeli bi vedeti, kaj preprečuje hotnost glede hotenj višjega reda. Zakaj so ravno ta v posebni zvezi s sebstvom? Odgovor, da gre za odločilno zavezanost, ne pomaga, če to pomeni le to, da ne bomo dovolili neskončnega vzpona po hierarhiji hotenj. To je arbitrarno." (Watson, 1975: 17).

S problemom regresa se je Frankfurt ukvarjal v več sestavkih, njegovo končno stališče pa bomo morda najlaže razumeli, če problem regresa hotenj primerjamo s starim epistemološkim problemom regresa upravičevanja. Antični skeptik je začel svoj skeptični argument s tezo, da oseba S ve, da *p*, samo če ima ustrezen razlog za *p*. Toda, ali je ta razlog sam utemeljen ali pa je nekaj, kar S sprejema brez razloga? Če prvo, potem grozi neskončni regres utemeljevanja. Če drugo, ali ni to povsem arbitrarno, čisti dogmatizem – brez razloga bi lahko sprejeli že začetno propozicijo (prim. Šuster, 1997: 69)! Frankfurtova dilema pa je: dejanje *A* svobodno storim zaradi želje prvega reda, ki jo imam zaradi hotenja drugega reda. Toda kaj utemeljuje hotenje drugega reda? Spet se zdi, da sta alternativi le neskončni regres ali pa arbitrarnost.

Frankfurt je za prekinitev regresa najprej zahteval *iskrenost* [*wholeheartedness*] odločitve in *aktivno* poistovetenje z voljo, oseba in njena volja morata biti popolnoma *integrirani* (Frankfurt, 1987). Oseba se aktivno poistoveti z željo nižjega reda, kadar ima hotenje višjega reda, da bi delovala v skladu z željo nižjega reda, ki ji nič ne nasprotuje, in oceni, da nadaljnja presoja ne bi vplivala na njeno odločitev. Vzemimo spet prostovoljnega zasvojenca. Denimo, da je njegovo hotenje drugega reda učinek jemanja mamil, ki je vplivalo na njegova vrednotenja v drugem redu. Po Frankfurtovi prvotni teoriji deluje po lastni svobodni volji in je moralno odgovoren. Ampak to se ne zdi preveč verjetno. Prostovoljni zasvojenec, ki se odpove boju in *pasivno*, kot nekaj zunanjega, kar se mu je enostavno pripetilo, sprejema hotenje drugega reda, da bi imel željo po mamilu, po izboljšani teoriji ni svoboden. Iskrenost pomeni enotnost hotenj, nobenega spora ni med hotenji drugega in višjih redov, volja ni razdeljena ali

ambivalentna. Tudi iskrene osebe lahko naletijo na ovire svoji volji, toda kljub naporu in boju niso ambivalentne, ne želijo imeti drugačne volje.

Odločilen za zaustavitev regresa pa je kasnejši dodatek, pojem *zadovoljstva* [*satisfaction*].

Svobodna oseba se poistoveti s svojo voljo na tak način, da odobri [*endorse*] hotenje višjega reda, s katerim je povsem zadovoljna (Frankfurt, 1992: 13). Zadovoljstvo s samim seboj ne zahteva nekega novega *kognitivnega* odnosa, ki bi to zadovoljstvo utemeljeval in zato vodil v regres vedno višjih redov. Mislim, da lahko pogoj "biti popolnoma zadovoljen s stanjem svoje volje" primerjamo z osnovnimi prepričanji fundacionalistov, ki zaustavijo regres upravičevanja. Takšno osnovno prepričanje ni iracionalno, vendar ne rabi nadaljnjega upravičevanja. Zakaj ne? Ker je samoevidentno, pravijo nekateri; ker smo se odločili, da ga bomo sprejeli kot nedvomnega, pravijo drugi; ker dobi evidenco od nepojmovne vsebine določenih psiholoških stanj, ki sama niso prepričanja (zaznava, spomin), pravijo tretji. Frankfurtova rešitev je še najbolj podobna zadnjemu tipu epistemoloških fundacionalistov. Na vprašanje, zakaj imam hotenje reda *n*, lahko odgovorim: hotenje reda *n* imam *zaradi* hotenja reda *n* +2. V tem primeru pristanem v regresu. Lahko pa odgovorim: hotenje reda *n* imam, ker sem z njim popolnoma zadovoljen in tako končam razpravo. Regres zaustavi psihološko stanje zadovoljstva z danim hotenjem, vendar po Frankfurtu nisem niti iracionalen niti neupravičen v odobravanju takega hotenja.

Frankfurtovi končni rešitvi problema regresa tudi inkompatibilisti priznavajo vsaj delno uspešnost (Kane, 1996: 64). Menijo pa, da Frankfurt ne uspe rešiti problema manipulacije, ki zadeva izvor želja drugega reda. Po Frankfurtovi teoriji lahko uživam svobodo dejanj (delam, kar hočem), vendar nisem moralno odgovoren za svoja dejanja, ker so želje, ki tvorijo mojo voljo, "odrezane" od pravega sebstva – če sem hipnotiziran, če sem bil podvržen "pranju" možganov ... Toda tudi želje drugega reda so lahko manipulirane, pridobljene s pogojevanjem v otroštvu, določene z dejavniki, nad katerimi nihče nima vpliva. Z manipulacijo volje lahko dosežemo, da, recimo, sužnji po svoji "hoteni" volji delajo to, kar od njih hočejo gospodarji. Wolfova (1990) navaja naslednji primer. Jojo je sin Joprvega, zlobnega sadista in diktatorja v majhni in nerazviti državi. Deležen je posebne vzgoje, oče je njegov idol, ki ga povsod spremlja. Jojo sprejema očetove vrednote in kot njegov naslednik počne vse tisto, kar je delal oče: pošilja ljudi v ječo, odreja mučenja in terorizira svoje podanike, kakor se mu zahoče. Jojo ravna po svojih željah, ki pa so želje, ki si jih želi. Zaradi vzgoje in dednosti, ki nista pod njegovim vplivom, se zdi Wolfovi zelo vprašljivo, ali je JoJo moralno odgovoren za svoja dejanja. V njegovem položaju bi vsakdo postal perverzni sadist. Toda Jojo ima želje, ki jih hoče imeti, v tem je popolnoma iskren in zadovoljen s svojim stanjem. Torej, po Frankfurtovi teoriji, ravna po svoji svobodni volji. Ampak zdi se nam, da Jojo ni svoboden, da ne nadzira svojega lastnega življenja.

Problem nastanka svobodne volje je klasično orožje inkompatibilistov v boju s kompatibilisti. Že Hobbes je začrtal enega od možnih kompatibilističnih

odgovorov, ko se je spraševal, zakaj bi nas skrbela božja vnaprejšnja vednost in vnaprejšnja določenost naših dejanj. Ker po Hobbesu ne vemo, kaj nam je Bog vnaprej določil, moramo razmišljati o najboljšem načinu, kako živeti, kot da vnaprejšnje določenosti ni. Edina svoboda, ki jo lahko imamo, je svoboda, da storimo to, kar hočemo, to pa lahko imamo, četudi je vse določeno vnaprej (Kane, 1996: 67). Podobni meni Skinner: če smo zadovoljni s stanjem svoje volje, če nismo podvrženi zunanji prisili, zakaj je potem še pomembno, kako je do tega stanja prišlo? Ko bi imeli učinkovito znanost o človeškem obnašanju, bi bilo nesmiselno, da se ji odpovemo samo zato, ker bi morda načrtovanje srečne družbe vključevalo manipuliranje s človeško voljo.

To stališče Kane imenuje "trdi kompatibilizem", pripisuje pa ga tudi Frankfurtu (Kane, 1996: 67). Ali je neko dejanje svobodno in takšno, da smo zanj moralno odgovorni, je po Frankfurtu odvisno samo od usklajenosti med voljo in hotenji drugega reda, zato ga ne vznemirja vzročna zgodovina nastanka svobode volje. Celo možni "manipulator", ki dani osebi oblikuje povsem nov značaj, po njegovem mnenju ne ogrozi svobode in moralne odgovornosti:

> "Saj tudi nas oblikujejo in vzdržujejo okoliščine, nad katerimi nimamo nadzora. Vzroki, ki na nas delujejo, nas lahko radikalno spremenijo, pa vendar ostanemo moralno odgovorni dejavniki. Povsem irelevantno je, ali ti vzroki delujejo prek naravnih sil, ki oblikujejo naše okolje, ali pa delujejo zaradi premišljenega manipulatorskega načrta drugih človeških dejavnikov." (Frankfurt, 2002: 28)

V nekaterih primerih se determinirani dejavniki ne razlikujejo od tistih, ki so na kak drug način manipulirani. Pa vendar nekateri delujejo po lastni svobodni volji, drugi pa ne. Frankfurt mora sprejeti takšno stališče, če želi, da je njegovo pojmovanje svobode volje nevtralno glede problema determinizma. Morda je bilo to, da je oseba svobodna, da hoče, kar hoče, povzročeno s silami, nad katerimi nihče nima nadzora. Morda pa je svoboda volje nastala po naključju ali pa na kak tretji način. Dejstvo, da oseba uživa svobodo volje, je za Frankfurta združljivo tako z determinizmom kot z indeterminizmom. Veliko vprašanje pa je, ali je svobodna volja, ki zahteva obstoj alternativ in je takšna, da je dejavnik sam njen zadnji vzrok, sploh združljiva s čimerkoli, pa naj bo to determinizem ali indeterminizem (prim. Šuster, 2002). Morda gre v hlepenju po takšni svobodi zares samo za atavistično hrepenenje po neki misteriozni globoki svobodi in popolnem nadzoru nad svojim življenjem, ki ga tako in tako nikdar ne moremo imeti, kot meni Skinner (navaja Kane, 1996: 67). Oseba kot zadnji vzrok in izvor svojih hotenj je po prepričanju inkompatibilistov temelj osebne avtonomije in dostojanstva, za kompatibilista pa je to zahteva po metafizično nemogoči samokreaciji. Ali, kot pravi Frankfurt (2002: 28): "Smo pač takšne osebe, kot smo, ampak šteje to, kar smo, ne pa zgodovina našega nastanka."

FREEDOM AND THE HIERARCHY OF WILL

According to compatibilists freedom of action is typically the freedom to do what one wants to do. But does not real freedom of will consists of being free to have the will one wants to have? Harry Frankfurt in his seminal 1971 article develops a hierarchical theory of will, sometimes called hierarchical mesh theory. Free action is motivated by the desire one wants to have and a person enjoys freedom of the will when he is free to will what he wants to will. A distinction, often overlooked and not clearly expressed by Frankfurt himself, between acting of one's own free will and acting with a will that is free is explained. The second notion requires alternative possibilities, but the first, which is sufficient for moral responsibility, does not. Frankfurt's theory faces two main problems. The problem of *regress* arises when we ask ourselves about the reasons for accepting second-order volitions. Based on an analogy with the skeptical regress of justification I claim that Frankfurt in his later work presents a successful "foundationalist" response to the problem. The problem of *manipulation* concerns the history of higher-order volitions, they could well be manipulated or programmed. But according to Frankfurt a freely willed action for which an agent is morally responsible is purely a function of the relation between an agent's will and her second-order volitions, so it does not matter in any way how an agent came to have that particular mesh.

Keywords: Frankfurt, person, freedom of will and free will, hierarchy of will, regress problem, manipulation problem.

Literatura

Buss, S. in Overton, L. (ur.) (2002). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Double, R. (1991). *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press.

Fischer, J. M. (1994). *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell

Publishers.

Fischer, J. M. (1999). “Recent Work on Moral Responsibility”. *Ethics*, 110, str. 93-139.

Frankfurt, H. (2002). “Reply to John Martin Fischer”. V Buss in Overton (ur.), str. 27-31.

Frankfurt, H. (1988). *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frankfurt, H. (1987). “Identification and Wholeheartedness”. Ponatis v Frankfurt, H. (1999), *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.

Frankfurt, H. (1971). “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. *Journal of Philosophy*, 68, str. 5-20.

Frankfurt, H. (1969). “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. *Journal of Philosophy*, 66, str. 829-839.

Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

McKenna, M. (2004). “Compatibilism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.

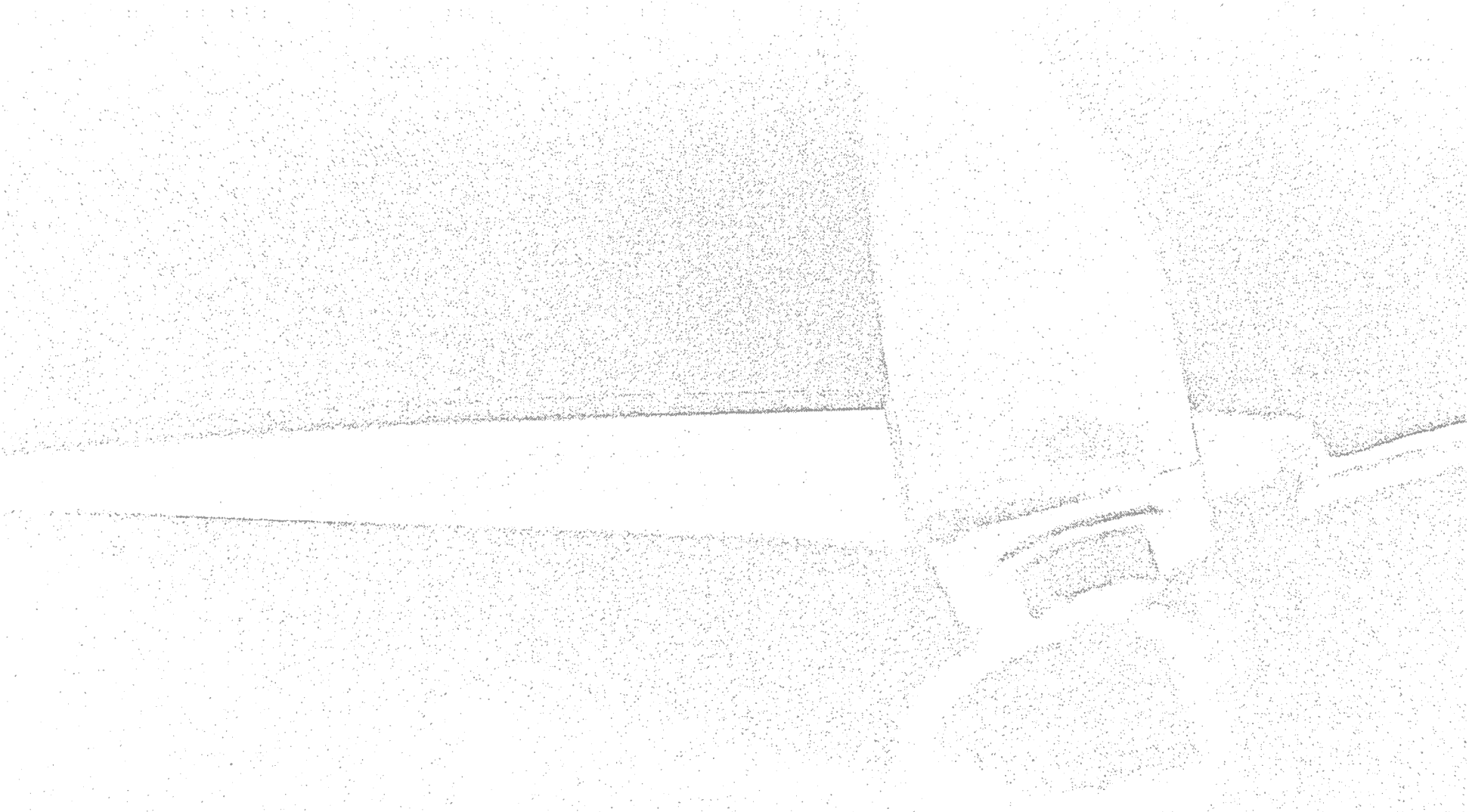
Šuster, D. (1997). “Svoboda kot sposobnost”. *Analiza*, 1/1, str. 7-23.

Šuster, D. (1997). “Logika in skepticizem”. *Analiza*, 2/1, str. 71-86.

Šuster, D. (2001). “Sestavljanka o svobodi”. *Analiza*, 3/V, str. 62-72.

Watson, G. (1975). “Free Agency”. *Journal of Philosophy*, 72, 205-220.

Wolf, S. (1990). *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press.



Resnica in korespondenca

Bertrand Russell
prevedel Tomaž Jereb

O NARAVI RESNICE IN NERESNICE*

Vprašanje "Kaj je resnica?" je eno tistih, ki jih lahko razumemo na več različnih načinov, preden pa začnemo z našim iskanjem odgovora, bi bilo dobro, da si natančno razjasnimo, v kakšnem smislu to vprašanje postavljamo. Morda sprašujemo po tem, katere stvari so resnične: Ali je znanost resnična? Ali je razodeta religija resnična? In tako naprej. Se prej, kot sploh lahko postavimo takšna vprašanja, pa bi morali znati povedati, kaj ta vprašanja *pomenijo*: kaj natančno je to, kar nas zanima, ko vprašamo: "Ali je znanost resnična?" To predhodno vprašanje je tisto, o čemer bi rad razpravljal. Na vprašanje, ali je to ali ono, če sploh, resnično, moramo odgovoriti z obravnavo tega ali onega, ne pa s splošnimi razmišljanji o tem, kaj pomeni "resnica"; kajti tisti, ki sprašujejo po tem, verjetno že imajo neko idejo o tem, kaj pomeni "resnica", sicer navedeno vprašanje in odgovor nanj zanje ne bi mogla imeti nobenega jasnega pomena.

Ko smo nekako prišli do soglasja, da se ukvarjamo z vprašanjem "Kaj pomeni 'resnica'?", pa vsekakor še nismo prišli do konca možnih dvoumnosti. Ostane še vprašanje "Kako se beseda 'resnica' pravilno uporablja?" To je vprašanje za slovar, ne za filozofijo. Poleg tega pa lahko to besedo uporabimo popolnoma pravilno na način, ki je očitno nerelevanten za našo raziskavo: "resničen" človek in "resničen" pesnik sta "resnična" v drugačnem smislu od tega, s katerim se ukvarjamo. Še vedno pa ostaja vprašanje: "Kaj imajo ljudje običajno v mislih, ko uporabijo besedo 'resnica'?" To spraševanje se približuje vprašanju, ki si ga moramo zastaviti, vendar pa se od njega še vedno razlikuje. Spraševanje, kakšno idejo imajo ljudje, ko uporabijo neko besedo, je vprašanje psihologije; še več, ideji, ki ju dva različna človeka dejansko pripisujeta isti besedi, imata zelo malo skupnega, čeprav bi pogosto bolj soglašala glede idej, za katere bi menila, da jih je primerno pripisovati tej besedi.

Vprašanje, o katerem moramo razpravljati, lahko razložimo s tem, da poudarimo, da v primeru takšne besede, kot je "resnica", vsi čutimo, da gre za nek temeljni koncept velikega filozofskega pomena, čeprav si je težko priti na jasno glede tega, kaj ta koncept je. Ta koncept želimo izločiti iz kupa nerelevantnosti, ki ga običajno obkrožajo pri naši uporabi, in jasno izpostaviti abstraktno nasprotje, od katerega je odvisno naše razlikovanje resničnega in neresničnega. Postopek, skozi katerega naj bi šli, je v svojem bistvu postopek analize: imamo različna kompleksna ter bolj ali manj zmedena prepričanja [*beliefs*] o resničnem in neresničnem, zvesti pa jih moramo na oblike, ki so enostavne in jasne, ne da bi povzročili kakršenkoli konflikt – ki bi se mu lahko izognili – med našimi

* Prevedeno po Bertrand Russell, "On the Nature of Truth and Falsehood", v *Philosophical Essays*, New York: Simon and Schuster, 1966, str. 170-185. Članek pa je sicer iz leta 1906. – op. prev.

začetnimi kompleksnimi in zmedenimi prepričanji ter našimi končnimi enostavnimi in jasnimi trditvami. Te končne trditve bomo morali preveriti deloma z njihovo notranjo evidenco, deloma pa z njihovo močjo, s katero opredelijo "podatke"; ti "podatki" pa so pri takšnem problemu kompleksna in zmedena prepričanja, s katerimi začenjamo. Ta prepričanja morajo, da bi postala jasna, nujno doživeti spremembo, ta sprememba pa ne bi smela biti večja od tiste, ki jo upravičuje njihova začetna zmeda.

Čeprav vprašanje, katere stvari so resnične in ne morda neresnične, ni del naše raziskave, pa bo vseeno koristno, če za trenutek pogledamo naravo stvari, ki jim pripisujemo resnico ali neresnico. Na splošno rečeno so stvari, ki so resnične ali neresnične – na način, s katerim se ukvarjamo – izjave in prepričanja oziroma sodbe.[1] Ko, na primer, vidimo sijati sonce, sonce samo ni "resnično", resnična pa je sodba "sonce sije". Resnica ali neresnica izjav je lahko definirana na način resnice ali neresnice prepričanj. Neka izjava je resnična, ko je oseba, ki je vanjo prepričana, prepričana resnično, in neresnična, ko je oseba, ki je vanjo prepričana, prepričana neresnično. Zato se lahko pri obravnavanju narave resnice omejimo na resnico prepričanj, saj je resnica izjav pojem, ki izhaja iz resnice prepričanj. Vprašanje, ki ga moramo obravnavati, je torej: Kakšna je razlika med resničnim in neresničnimi prepričanji? S tem mislim: Kaj je razlika, ki dejansko *konstituira* resnico ali neresnico prepričanja? Ne sprašujem o tem, čemur se reče *kriterij* resnice, tj. po neki kvaliteti, drugačni od resnice, ki pripada vsemu, kar je resnično, in ničemer drugemu. Ta razlika med *naravo* resnice in *kriterijem* resnice je pomembna, filozofi pa je niso vedno dovolj poudarjali. Kriterij je neke vrste zaščitni znak, tj. neka primerjalno očitno značilnost, ki je porok pristnosti. "Nobene pristnosti brez nalepke ": nalepka je tako tisto, kar nam zagotavlja, da je ta in ta tovarna naredila ta izdelek. Kadar pa rečemo, da je ta in ta tovarna naredila ta izdelek, ne *mislimo*, da ima izdelek pravo nalepko; potemtakem obstaja razlika med pomenom in kriterijem. Vsekakor pa je prav ta razlika tista, ki napravi kriterij za koristen. Vendar sam ne verjamem, da ima tudi resnica na splošno kakršenkoli takšen zaščitni znak: ne verjamem, da obstaja kakršnakoli nalepka, po kateri lahko vedno vemo, da je sodba resnična in ne neresnična. Toda to ni vprašanje, s katerim bi se želel ukvarjati: razpravljati želim o tem, kaj resnica in neresnica dejansko sta, ne pa o tem, kakšne nebistvene znake, po katerih bi ju lahko prepoznali, imata.

Prva točka, o kateri se moramo izjasniti, je relacija resnice in neresnice do uma [*mind*]. Če smo imeli prav, ko smo rekli, da so stvari, ki so resnične ali neresnične, vedno sodbe, potem je jasno, da ne more biti resnice ali neresnice, če ni umov, ki bi presodili. Prav tako pa je jasno, da na noben način resnica ali neresnica dane sodbe ni odvisna od osebe, ki presoja, temveč izključno od dejstev, o katerih presoja. Če presodim, da je Karel I. umrl v svoji postelji, presodim neresnično, vendar ne zato, ker ima to karkoli opraviti z mano, temveč

[1] Besedi "prepričanje" in "sodba" bom uporabljal kot sinonimni.

zato, ker dejansko ni umrl v svoji postelji. Podobno velja, da če presodim, da je umrl na morišču, presodim resnično zaradi dogodka, ki se je zgodil pred 260 leti. Tako imata resnica ali neresnica vedno predmetno podlago in naravno je vprašati, ali ne obstajajo predmetne resnice in neresnice, ki so glede na to predmeti resničnih in neresničnih sodb. Glede resnic je to stališče zelo verjetno. Glede neresnic pa je ravno nasprotno od verjetnega; vendar pa je, kot bomo videli, zelo težko vztrajati pri njem glede resnic, ne da bi bili prisiljeni, da vztrajamo pri njem tudi glede neresnic.

V vseh kognitivnih dejanjih, kot so prepričanje, dvomljenje, nesprejemanje, dojemanje, zaznavanje, predstavljanje, ima um predmete, drugačne od sebe, do katerih stoji v neki od teh različnih relacij. V takšnem primeru, kot je zaznavanje, je to dovolj očitno: zaznana stvar je nujno nekaj drugega od dejanja zaznavanja in zaznavanje je relacija med osebo, ki zaznava, in zaznano stvarjo. Isto, čeprav nekoliko manj očitno, velja v primeru predstavljanja. Če si, recimo, predstavljam določeno barvo, je ta barva prav tako resnično predmet pred mojim umom, kot če to barvo zaznavam, čeprav se ta relacija do mojega uma razlikuje od tiste, ki bi jo imel, če bi to barvo zaznaval, kar pa me ne vodi do tega, da bi predpostavil, da ta barva obstaja v nekem prostoru, kjer si jo predstavljam. Tudi sodba sestoji iz relacij uma s predmeti. Vendar moramo tukaj narediti razlikovanje med dvema različnima teorijama o relaciji, ki konstituira sodbo. Če presodim (recimo), da je Karel I. umrl na morišču, je to neka relacija med menoj in posameznim "dejstvom", namreč smrtjo Karla I. na morišču oziroma tem, "da je Karel I. umrl na morišču", ali pa je to relacija med menoj, Karlom I. in umiranjem na morišču? Ugotovili bomo, da nas možnost neresničnih sodb sili v to, da sprejmemo zadnje stališče. Najprej pa poglejmo stališče, da ima sodba posamezen predmet.

Če vsaka sodba, naj bo resnična ali neresnična, sestoji iz določene relacije, imenovane "presojanje" oziroma "prepričanje" o posameznem predmetu, ki je to, kar presojamo oziroma v kar smo prepričani, potem je razlika med resničnim in neresničnim, ki je aplicirana na sodbe, izpeljana iz razlike med resničnim in neresničnim, ki je aplicirane na predmete sodb. Če predpostavljamo, da takšni predmeti obstajajo, jim, sledeč Meinongu, dajmo ime "objektivi". Potem ima vsaka sodba nek objektiv, resnične sodbe imajo resnične objektive, medtem ko imajo neresnične sodbe neresnične objektive. Tako bomo morali vprašanje pomena resnice in neresnice najprej obravnavati glede na objektive, pri čemer bomo morali poiskati način ločevanja objektivov na tiste, ki so resnični, in tiste, ki so neresnični. Vsekakor pa pri tem obstaja velika težava. Vse dokler obravnavamo samo resnične sodbe, je stališče, da le-te imajo objektive, sprejemljivo: dejanski dogodek, ki ga opišemo kot "Smrt Karla I. na morišču", lahko imamo za objektiv sodbe "Karel I. je umrl na morišču". Toda, kaj pa je objektiv sodbe "Karel I. je umrl v svoji postelji"? Takšnega dogodka, kot je "Smrt Karla I. v postelji", ni bilo. Reči, da je kadarkoli obstajala stvar, kot je "Smrt Karla I. v postelji", je samo drug način, da povemo, da je Karel I. umrl v

svoji postelji. Če tu obstaja nek objektiv, mora potemtakem biti nekaj drugega kot “Smrt Karla I. v svoji postelji”. Lahko privzamemo, da je objektiv to, “da je Karel I. umrl v svoji postelji.” Potem bomo morali reči isto tudi za resnične sodbe: objektiv sodbe “Karel I. je umrl na morišču” bo to, “da je Karel I. umrl na morišču”.

Proti temu stališču pa obstajata dva ugovora. Prvi je ta, da je težko verjeti, da obstajajo takšni predmeti, kot je “da je Karel I. umrl v svoji postelji” ali celo “da je Karel I. umrl na morišču”. Zdi se očitno, da besedna zveza “da je tako in tako” nima nobenega popolnega pomena sama zase, kar bi ji omogočilo, da bi označevala [*denote*] neke določene predmete, kot (na primer) to naredi beseda “Sokrat”. Čutimo, da je besedna zveza “da je tako in tako” bistveno nepopolna, poln pomen pa doseže samo v primeru, ko so ji dodane besede za izražanje sodbe, npr. “Prepričan sem, da je tako in tako”, “Zanikam, da je tako in tako”, “Upam, da je tako in tako”. Če se lahko izognemo temu, da se nanašamo na “da je tako in tako” kot na neko neodvisno bitnost, se rešimo paradoksa. Ta argument sicer ni odločilen, vendar pa mu moramo dati določeno težo. Bolj uničujoč in primerenejši za obravnavo resnice in neresnice je drugi ugovor. Če dopustimo, da imajo vse sodbe objektive, bomo morali dopustiti tudi objektive, ki so neresnični. Tako bodo v svetu obstajale bitnosti, ki niso odvisne od obstoja sodb in jih lahko opišemo kot objektivne neresnice. To je samo po sebi skoraj neverjetno: dozdeva se nam, da neresnice sploh ne bi moglo biti, če ne bi obstajali umi, ki se motijo. Navedeno pa ima še to senčno plat, da pušča razliko med resnico in neresnico docela nerazložljivo. Dozdeva se nam, da, kadar presojamo resnično, moramo izven naših sodb najti neke bitnosti, ki na nek način “korespondirajo” našim sodbam, kadar pa presojamo neresnično, takšna “korespondirajoča” bitnost ne obstaja. Res je, da za te bitnosti ne moremo enostavno vzeti slovničnih subjektov naše sodbe: če sodimo, na primer, da “Homer ni obstajal”, je očitno, da Homer ni bitnost, ki bi jo morali najti, če je naša sodba resnična, če je neresnična, pa ne. Vseeno pa je težko zavreči stališče, da sta resnica oziroma neresnica sodbe na nek način odvisni od prisotnosti ali odsotnosti neke vrste “korespondirajoče” bitnosti. In če bomo opustili to stališče ter pristali na mnenje, da obstajajo tako resnični kot neresnični objektivi, bomo to, da so objektivi dveh vrst, resnični in neresnični, prisiljeni sprejeti kot neko dokončno in dalje nerazložljivo dejstvo. To stališče, čeprav logično ni nemogoče, je nezadovoljivo, zato je bolje, če to sploh lahko, da najdemo neko stališče, za katerega je razlika med resnico in neresnico manj skrivnostna.

Kdo bi lahko mislil, da bi lahko preprosto rekli, da resnične sodbe imajo objektive, medtem ko jih neresnične nimajo. Z neko novo definicijo objektivov bi to stališče lahko postalo sprejemljivo, sprejemljivo pa ni vse dotlej, dokler vztrajamo na stališču, da je sodba dejansko neka relacija uma do objektiva. To stališče nas namreč sili v to, da – ker neresnične sodbe gotovo obstajajo in ker relacija ne more biti relacija do ničesar – dopuščamo, da imajo tako kot resnične

tudi neresnične sodbe svoje objektive. Zaradi tega moramo stališče, da sodbe sestojijo iz relacije s posameznim predmetom, opustiti. Ne moremo pa vztrajati na tem stališču glede resničnih sodb in ga hkrati zavračati glede neresničnih, saj bi to povzročilo notranjo razliko med resničnimi in neresničnimi sodbami ter nam omogočilo (kar pa je očitno nemogoče), da bi odkrili resnico ali neresnico neke sodbe zgolj s preiskovanjem notranje narave te sodbe. Zato se moramo odločiti za teorijo, da *nobena* sodba ne sestoji iz neke relacije s posameznim predmetom.

Težava stališča, ki smo ga doslej obravnavali, je bila v tem, da nas je sililo bodisi v to, da dopustimo objektivne neresnice, bodisi v to, da dopustimo, da – ko presodimo neresnično – ni ničesar, o čemer bi presojali. Izhod iz te težave je v tem, da ne glede na to, ali presodimo resnično ali pa presodimo neresnično, ne obstaja nobena posamezna stvar, o kateri bi presojali. Ko presodimo, da je Karel I. umrl na morišču, pred nami nimamo samo enega predmeta, ampak več predmetov, namreč Karla I. in umiranje in morišče. Podobno imamo, kadar presodimo, da je Karel I. umrl v svoji postelji, pred seboj predmete Karla I., umiranje in njegovo posteljo. Ti predmeti niso fikcije: so ravno tako dobri kot predmeti resnične sodbe. Tako se izognemo nujnosti, da bi dopuščali predmetne neresničnosti ali pa da bi dopustili, da pri neresničnem presojanju nimamo pred umom ničesar. Zato je po tem stališču sodba neka relacija uma do več drugih členov: ko imajo ti drugi členi *inter se* neko "korespondirajočo" relacijo, je sodba resnična; kadar je nimajo, pa je neresnična. To stališče, za katerega verjamem, da je pravilno, pa moram sedaj še nadalje razširiti in razložiti.

Ko pravim, da je sodba relacija uma z več stvarmi, na primer s Karlom I., moriščem in umiranjem, ne mislim, da ima um določeno neko relacijo do Karla I., hkrati pa ima to relacijo tudi do morišča in do umiranja. Vsekakor ne želim zanikati, da, ko presojamo, imamo *neko* relacijo do vsakega konstituenta sodbe posebej, saj se zdi, da se moramo na nek način zavedati teh konstituentov tako, da moramo imeti med vsakim presojanjem do vsakega konstituenta sodbe relacijo, ki bi jo lahko imenovali "zavedati se tega". To je zelo pomembno dejstvo, vendar pa ne poda bistva sodbe. Nič, kar ločeno in posamično zadeva Karla I., umiranje in morišče, ne bo dalo sodbe "Karel I. je umrl na morišču". Zato da bi prišli do te sodbe, moramo imeti eno posamezno enotnost uma in Karla I. in umiranja in morišča, tj., ne smemo imeti samo več primerkov relacije med dvema členoma, temveč en primerek relacije med več kot dvema členoma. Takšne relacije so filozofi, čeprav so podobne matematičnim, nedvomno spregledali. Ker pa se mi dozdeva, da so ključne za mnoge uganke o resnici, bom naredil kratek korak v stran in pokazal, da so pogoste in bi nam morale biti domače.

Eden pogostejših načinov, kako se pojavljajo relacije med več kot dvema členoma, je v propozicijah o tem, kar se je zgodilo v nekem določenem času. Vzemimo, na primer, propozicijo "A je ljubil B v maju in ga sovražil v juniju" in predpostavimo, da je to res. Potem ne moremo reči, da ima A do B relacijo bodisi

ljubezni bodisi sovraštva ne glede na datum. Ta nujnost datumov pa ne nastopa pri *vseh* običajnih razmerjih; na primer, če je A brat od B, ne potrebujemo nobenega datuma: razmerje drži vedno ali nikoli oziroma (bolj strogo) drži ali ne drži ne glede na čas. Vendar pa sta ljubezen in sovraštvo "norca časa": nista relaciji, ki bi držali ne glede na datum. "A je ljubil B v maju" ni preprosto samo relacija med A in B, temveč med A, B in majem.[2] Navedene relacije med A, B in majem ne moremo analizirati v relacije med A in B, A in majem, B in majem: je neka posamezna enotnost. Deloma je to, da datum ni bil dojet kot eden od členov v takšnih relacijah, povzročilo velike težave v filozofiji časa in spremembe.

Za še eno ponazoritev pa vzemimo relacijo ljubosumja. Tudi tu, natanko tako kot prej pri ljubezni in sovraštvu, vstopi čas, vendar pa ga bomo za trenutek zanemarili, ker je treba poudariti, da ljubosumje vključuje tri ljudi. Najpreprostejša možna propozicija, ki trdi ljubosumje, je, na primer, "A je ljubosumen na B-jevo ljubezen do C" ali "A je ljubosumen na B zaradi C". Lahko bi mislili, da je "B-jeva ljubezen do C" en člen, A pa drugi. Vendar pa se ta interpretacija ne bo nanašala na primere zmotne ljubosumnosti: če je A Othelo, ne obstaja nič takšnega kot "B-jeva ljubezen do C". Zato je ta interpretacija nemogoča, mi pa smo prisiljeni imeti ljubosumnost za relacijo med tremi osebami, tj., kot da ima za svojo enoto relacijo, ki bi jo lahko imenovali "trojna". Če nadalje vzamemo v poštev še nujnost časa, ta relacija postane "četvorna", tj., najpreprostejša možna propozicija, ki vključuje to relacijo, bo imela štiri člene, namreč tri osebe in datum.

Relacije, ki zahtevajo več kot dva člena, bomo imenovali "*mnogokratne* relacije". Tako je relacija "mnogokratna", če so najpreprostejše propozicije, v kateri se pojavi, propozicije, ki vključujejo več kot dva člena (če ne štejemo relacije same). Iz povedanega je očitno, da so mnogokratne relacije pogoste in da mnogih stvari ne moremo razumeti brez njihove pomoči Relacije, ki imajo samo dva člena, pa bomo imenovali "dualne relacije".

Teorija sodbe, ki jo zagovarjam, je, da sodba ni neka dualna relacija uma do nekega posameznega objektiva, temveč mnogokratna relacija uma do različnih členov v sodbi. Potemtakem, če jaz presodim, da A ljubi B, to ni relacija mene do "A-jeve ljubezni do B", temveč relacija med mano in A in ljubeznijo in B. Če bi obstajala neka relacija mene do "A-jeve ljubezni do B", bi bila nemogoča, razen če bi obstajala neka takšna stvar kot je "A-jeva ljubezen do B", tj., razen če bi A ljubil B, tj., razen če bi bila ta sodba resnična; toda dejansko so neresnične sodbe možne. Ko to sodbo vzamemo kot relacijo med menoj in A in ljubeznijo in B, golo dejstvo, da pride do sodbe, ne vključuje nobene relacije med njenimi predmeti A in ljubeznijo in B; zato je možnost neresnične sodbe popolnoma dopuščena. Kadar je navedena sodba resnična, A ljubi B; zato v *tem primeru obstaja* relacija med predmeti te sodbe. Potemtakem bi lahko razliko med resnico

[2] Nočem si lastiti nikakršne teorije o naravi časa: "maj" se lahko interpretira po želji bralca. Izjava v tekstu bi potem morala postati nekoliko bolj zapletena, vendar pa bo nujnost relacije z več kot dvema členoma ostala.

in neresnico izrazili takole: vsaka sodba je neka relacija uma do več predmetov, med katerimi je eden relacija; navedena sodba je *resnična*, kadar relacija, ki je eden od predmetov, povezuje ostale predmete, drugače je neresnična. Potemtakem je v zgornji ponazoritvi ljubezen, ki je neka relacija, eden od predmetov navedene sodbe, ki je resnična, če A in B povezuje ljubezen. Zgornja izjava zahteva določene dodatke, ki jih bom dodal kasneje; za zdaj pa jo bomo vzeli kot prvi približek.

Ena od odlik zgornje teorije je, da poda razliko med sodbo in zaznavo ter razlog, zakaj zaznava ni, tako kot sodba, podvržena napaki. Ko obravnavamo teorijo, da je sodba neka dualna relacija uma s posameznim objektivom, ugotovimo, da ta teorija deluje čudovito, dokler imamo opravka z resničnimi sodbami, da pa vsekakor ne drži za neresnične sodbe. Do te težave pa pri podobni teoriji zaznave ne pride. Res je, da obstajajo primeri, kot so sanje in halucinacije, kjer se *dozdeva*, da zaznava vara. Vendar pa sem prepričan, da je v vseh teh primerih percepcija sama po sebi pravilna, to, kar pa je napačno, je sodba, ki temelji na tej zaznavi. Razvijanje te teme bi nas peljalo predaleč stran od našega predmeta, saj zahteva razpravo o relaciji med čutnimi podatki (tj. stvarmi, ki jih neposredno zaznavamo) in tem, čemur bi lahko rekli fizična realnost, tj. tem, kar obstaja neodvisno od nas in naših zaznav. Če predpostavim rezultat te razprave, menim, da bi pripeljala do tega, da se zaznava, za razliko od sodbe, nikoli ne moti, tj., da kadarkoli karkoli zaznavamo, to, kar zaznavamo, tudi obstaja, vsaj toliko časa, dokler zaznavamo.

Če sprejmemo nezmotljivost zaznave, lahko zanjo uporabimo teorijo posameznega objektiva, za katero smo ugotovili, da je za sodbo neuporabna. Na primer, poglejmo takšno stvar, kot so prostorske relacije. Predpostavimo, da na moji mizi sočasno vidim nož in knjigo, kjer je nož na levi strani knjige. Zaznava me seznani s kompleksnim predmetom, ki sestoji iz noža in knjige v določenih relativnih položajih (kot tudi z ostalimi predmeti, ki jih lahko zanemarimo). Če opazujem ta kompleksen predmet in ga analiziram, lahko pridem do sodbe “nož je na levi strani knjige”. Tukaj so nož in knjiga ter njuna prostorska relacija posamično pred mojim umom; v zaznavi pa sem imel posamezno celoto “nož-levo-od-knjige”. Tako v zaznavi dojemam posamezni kompleksni predmet, medtem ko imam v sodbi, temelječi na zaznavi, dele kompleksnega predmeta ločeno, čeprav sočasno pred seboj. Zato da bi zaznaval kompleksni predmet, kot je “nož-levo-od-knjige”, mora takšen predmet obstajati, saj drugače moja zaznava ne bi imela predmeta, tj., ne bi bilo nobenega zaznavanja, saj relacija zaznavanja zahteva dva člena, zaznavajočega in zaznano stvar. Če pa takšen predmet kot “nož-levo-od-knjige” obstaja, potem mora biti nož levo od knjige; zato mora biti sodba “nož je levo od knjige” resnična. Torej mora biti resnična vsaka sodba zaznave, tj., vsaka sodba, ki je izpeljana neposredno iz zaznave samo z analizo, mora biti resnična. (Kar pa nam še ne omogoča, da bi lahko bili v vsakem danem primeru popolnoma gotovi, da je ta in ta sodba resnična, saj smo

se lahko nepovratno zmotili zgolj pri analizi tega, kar je bilo dano v zaznavi.) Vidimo, da v primeru sodbe o zaznavi obstaja določen kompleksen predmet, ki korespondira sodbi in ga zaznavamo kot posamezen kompleks v zaznavi, na kateri ta sodba temelji. Zaradi obstoja takšnega kompleksnega predmeta je sodba resnična. Ta kompleksen predmet pa je, v primerih, kjer je zaznan, objektiv zaznave. Kjer pa le-ta ni zaznan, je še vedno nujni in zadostni pogoj resnice sodbe. Ker je obstajal nek takšen kompleksen dogodek "smrt Karla I. na morišču"; je sodba "Karel I. je umrl na morišču" resnična. Ker nikoli ni bilo takšnega kompleksnega dogodka kot "smrt Karla I. v njegovi postelji"; sodba "Karel I. je umrl v svoji postelji" ni resnična. Če A ljubi B, obstaja takšen kompleksen objekt kot "A-jeva ljubezen do B", in *vice versa*; obstoj takšnega objekta nam da pogoj za resnico sodbe "A ljubi B". Isto pa drži tudi za ostale primere. Sedaj lahko poskusimo natančno opredeliti "korespondenco", ki konstituira resnico. Vzemimo sodbo "A ljubi B", ki sestoji iz relacije osebe, ki presoja, do A in ljubezni in B, tj. do dveh členov A in B ter relacije "ljubezen". Vendar pa ta sodba ni ista kot sodba "B ljubi A"; zato navedena relacija ne sme biti pred umom abstraktno, temveč mora biti pred njim kot potek od A do B, ne pa od B do A. "Korespondirajoči" kompleksni predmet, ki je nujen za to, da je naša sodba resnična, je sestavljen iz A in B, ki sta povezana z relacijo, ki je bila pred nami v naši sodbi. Glede na to, ali poteka od A do B ali od B do A, lahko ločimo dva "smisla" relacije. Potem mora ta relacija, ko vstopa v sodbo, imeti nek "smisel", v korespondirajočem kompleksu pa mora imeti ta isti "smisel". Potemtakem je sodba, da sta dva člena v neki določeni relaciji R, relacija uma z dvema členoma in z relacijo R s primernim smislom: "korespondirajoči" kompleks sestoji iz dveh členov, ki sta povezana z relacijo R z istim smislom. Sodba je resnična, kadar obstaja nek takšen kompleks, in neresnična, kadar le-ta ne obstaja. Ista razlaga, *mutatis mutandis*, bo veljala za katerokoli drugo sodbo. To nam daje definicijo resnice in neresnice.

Vidimo, da sta resnica in neresnica glede na zgornjo razlago prvenstveno lastnosti sodb in potemtakem ne bi bilo niti resnice niti neresnice, če ne bi bilo umov. Vseeno pa resnica oziroma neresnica določene sodbe nista odvisni od osebe, ki presoja, ali od časa, ko je sodba postavljena, saj "korespondirajoči" kompleks, od katerega je odvisna njena resničnost ali neresničnost, kot konstituenta ne vsebuje osebe, ki sodi (razen, seveda, kadar gre za sodbo o samem sebi). Tako je mešanica odvisnosti od uma in neodvisnosti od uma, ki smo jo opazili kot značilnost resnice, v naši teoriji popolnoma ohranjena.

Vprašanja, katere stvari so resnične in katere niso, ali sploh kaj vemo, in če je tako, kako smo do tega prišli, so podvprašanja vprašanja "Kaj je resnica?" in razen na kratko v primeru sodbe zaznave sem se jim v zgornji razpravi izognil. Ne zato, ker bi bila manj zanimiva, temveč zato, da bi se izognil zmešnjavi. Eden od razlogov za počasen napredek filozofije je v tem, da njena temeljna vprašanja za večino ljudi niso najbolj zanimiva in se zato hoče hiteti, še preden so temelji

dovolj trdni. Da bi obrzdali te težnje, je treba izločiti temeljna vprašanja in jih obravnavati tako, da se ne oziramo preveč na kasnejši razvoj; in to je tisto, kar sem v pogledu enega takšnih vprašanj poskušal narediti na zgornjih straneh.

J. L. Austin

prevedel Tomaž Jereb

RESNICA*

1. “Kaj je resnica?” je dejal šaljivi Pilat in ni počakal na odgovor. Pilat je bil pred svojim časom. Saj je “resnica” sama po sebi abstrakten samostalnik, to je neko sredstvo logične konstrukcije, ki ne more niti mimo očesa slovničarja. K njej pristopamo spoštljivo in s kategorijami v roki: sprašujemo se, ali je Resnica substanca (Resnica – korpus znanja [*the Body of Knowledge*]), ali kvaliteta (nekaj takega kot rdeča barva, ki je inherentna resnicam), ali relacija (“korespondenca”).[1] Vendar bi se filozofi morali podrobneje lotiti česa takega, čemur so lahko kos. To, o čemer je treba razpravljati, je prej uporaba oziroma določene uporabe besede “resnično”. *In vino* verjetno je “*veritas*”, v treznem razpravljanju pa “*verum*”.

2. Kaj je to, za kar rečeno, da je resnično ali neresnično? Oziroma, kako se besedna zveza “je resnično” pojavlja v slovenskih** stavkih? Odgovor se najprej zdi mnogoznačen. Rečemo (oziroma je rečeno, da rečemo), da so prepričanja resnična, da so opisi ali opredelitve resnične, da so propozicije ali trditve ali izjave resnične in da so besede ali stavki resnični: pri tem pa smo omenili samo izbor najbolj očitnih kandidatov. Nadalje, rečemo (oziroma je rečeno, da rečemo) “Res je, da je mačka na predpražniku” ali “Resnično je reči, da je mačka na predpražniku” ali “‘Mačka je na predpražniku’ je resnično”. Poleg tega pa ob priložnostih, ko nekdo drug nekaj reče, pripomnimo “Zelo resnično” ali “To je res” ali “Res resnično”.

   Večina (čeprav ne vsi) teh in ostalih izrazov se gotovo pojavlja dovolj spontano. Vendar se zdi razumno, da se vprašamo, ali ne obstaja tudi kakšna uporaba besedne zveze “je resnično”, ki je osnovna, ali kakšno rodovno ime, za katerega v osnovi vedno rečemo “je resnično”. Katerega, če sploh katerega, od teh izrazov lahko jemljemo *au pied de la lettre*? Da bi na to vprašanje odgovorili, nam ne bo treba iskati dolgo in daleč: v filozofiji pa je osnova vedno dobesedna.

   Predlagam, da so osnovne oblike izraza sledeče:

   Res(nično) je (reči), da je mačka na predpražniku.

   Ta izjava (njegova itd.) je resnična.

---

* Prevedeno po J. L. Austin, “Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, priloga 24, 1950, str. 111-128. – op. prev.

[1] Dovolj očitno je, da je “resnica” samostalnik, “resnično” pridevnik in “o” v “resničen o” [*true of*] predlog.

** V prevodu so vsa mesta, kjer v izvirniku nastopa “english” v različnih oblikah, prevedena v “slovensko” v različnih oblikah. – op. prev.

Izjava, da je mačka na predpražniku, je resnična.

Najprej pa konkurenčni kandidati:

(*a*) Nekateri pravijo, da "je resnica v osnovi lastnost prepričanj". Vendar lahko podvomimo v to, ali se izraz "resnično prepričanje" izven filozofije in teologije sploh uporablja: in zdi se jasno, da za nekoga rečemo, da ima resnično prepričanje, ko je in v smislu, da je prepričan (v) *nekaj, kar* je resnično, ali je prepričan, da je *nekaj, kar* je resnično, resnično. Nadalje, če ima prepričanje, kot pravijo nekateri, "naravo slike", potem po svoji naravi ne more biti resnično, čeprav je lahko, na primer, zvesti posnetek.[2]

(*b*) Resnični opisi in resnične opredelitve so preprosto različice resničnih izjav ali zbirov resničnih izjav, kakršni so resnični odgovori in podobno. Isto velja tudi za propozicije, vsaj dokler se za njih pristno reče, da so resnične (in ne, kakor je bolj v navadi, zdrave, ubranljive in tako naprej).[3] Propozicija je v pravu ali v geometriji nekaj, kar zaslutimo, ponavadi neka posplošitev, ki naj bi jo sprejeli in mora biti vpeljana z argumentom: ne more biti neposredno poročanje o trenutnem opazovanju – če pogledate in me obvestite, da je mačka na predpražniku, to ni propozicija, čeprav je izjava. Vsekakor se "propozicija" v filozofiji včasih uporablja na poseben način za "pomen oziroma smisel stavka ali družine stavkov": vendar pa ne glede na to, koliko razmišljamo o tej rabi, propozicija v tem smislu na noben način ne more biti tisto, za kar rečemo, da je resnično ali neresnično. Saj nikoli ne rečemo "Pomen (ali smisel) tega stavka (ali teh besed) je resničen": to, kar pravimo, je isto, kar pravi sodnik ali porota, namreč: *"Te besede*, vzete v tem smislu oziroma če jim pripišemo tak in tak pomen ali jih tako interpretiramo ali razumemo, *so resnične."*

(*c*) Vsekakor se za besede in stavke reče, da so resnični, za prve pogosto, za slednje redkeje. Toda samo v določenih smislih. Besede, kakor jih obravnavajo filologi, leksikografi, slovničarji, jezikoslovci, fonetiki, tiskarji, kritiki (stilistični ali besedilni) in tako naprej, niso resnične ali neresnične: besede so napačno oblikovane, dvoumne, popačene, neprevedljive, neizgovorljive, napačno črkovane, arhaične, slabšalne ali karkoli drugega.[4] Stavki v podobnih kontekstih so eliptični ali vključeni ali aliteracijski ali neslovnični. Vsekakor pa lahko pristno rečemo: "Njegove sklepne besede so bile zelo resnične" ali "Tretji stavek

[2] Podoba je resnična *glede na* življenje, ni pa resnična *o* njem [*true of it*]. *Beseda* slika je lahko resnična samo zato, ker *ni* slika.

[3] Predikati, ki jih lahko apliciramo tudi na "argumente", za katere ponavadi ne rečemo, da so resnični, temveč, na primer, veljavni.

[4] Peirce je začel s tem, da je pokazal, da obstajata dva (oziroma trije) različna smisla besede "beseda" ter nakazal tehniko ("ocenjevanje" besed) za odločanje o tem, kaj je "različen smisel". Vendar pa njegova smisla nista dobro definirana in obstaja jih še mnogo več – "izgovorljiv" smisel, filologov smisel, v katerem je "grammar" ista beseda kot "glamour", smisel besedilnega kritika, v katerem je bil "the" v 1.254 napisan dvakrat in tako naprej. Z vsemi svojimi 66 delitvami znakov pa po mojem mnenju Peirce ne loči med stavkom in izjavo.

na 5. strani njegovega govora je popolnoma neresničen": vendar se tu "besede" in "stavek" – kot je razvidno iz kazalnih zaimkov (svojilnih pridevnikov, časovnih glagolov, določnih opisov itd.), ki jih dosledno spremljajo v tej rabi – nanašajo na besede oziroma stavke, *kakor jih je določena oseba uporabila ob določeni priložnosti*. Se pravi, nanašajo se (tako kot "Mnogo resnic izgovorimo v šali") na *izjave*.

Izjava je podana, njeno podajanje pa je nek zgodovinski dogodek, da nek določen govorec ali pisec nekemu občinstvu – tako da se nanaša na zgodovinsko situacijo, dogodek oziroma karkoli drugega[5] – izgovori določene besede (stavek).

Stavek je narejen iz besed, izjava je podana v besedah. Stavek ni slovenski ali pa ni dovolj slovenski, izjava ni v slovenščini ali pa je v slabi slovenščini. Izjave so podane, besede oziroma stavki so uporabljeni. Govorimo o *moji* izjavi, hkrati pa o *slovenskem* stavku (če je nek stavek moj, sem si ga izmislil, izjav pa si ne izmislim). *Isti* stavek je uporabljen pri podajanju *različnih* izjav (rečem "To je moje", rečeš "To je moje"): lahko pa je uporabljen tudi ob dveh priložnostih ali pa ga uporabita dve osebi pri podajanju *iste* izjave, vendar pa mora biti v ta namen njegova izgovoritev podana tako, da se nanaša na isto situacijo ali dogodek.[6] Govorimo o "izjavi, da S" in o "stavku 'S'", ne pa o "stavku, da S."[7]

Ko pravim, da je izjava tisto, kar je resnično, se ničem vezati na samo eno besedo. "Trditev" bo, na primer, v večini kontekstov prav tako dobra, čeprav je mogoče nekoliko širša od izjave. Obe besedi imata to skupno slabost, da sta precej slovesni (precej bolj kot bolj splošno "to, kar si rekel" ali "tvoje besede") – čeprav je res, da smo morda vsi na splošno nekoliko slovesni, ko razpravljamo o kakršnikoli resnici. Obe imata to prednost, da se jasno nanašata na govorčevo zgodovinsko uporabo stavka in da prav zaradi tega nista ekvivalenti "stavku". Saj je modna napaka, da se za osnovo vzame "(Stavek) 'S' je resničen (v slovenskem jeziku)".

Tukaj dodane besede "v slovenskem jeziku" služijo za poudarjanje tega, da "stavek" ni bil uporabljen kot ekvivalent za "izjavo", tako da točno ni tisto, kar je lahko resnično ali neresnično (poleg tega pa je "resničen v slovenskem jeziku"

[5] "Zgodovinsko" seveda ne pomeni, da ne moremo govoriti o prihodnjih ali možnih izjavah. Nek "določen" govorec ni nujno kakršenkoli natančno določen govorec. "Izgovoritev" [*utterance*] ni nujno javna izgovoritev – občinstvo je lahko tudi govorec sam.

[6] "Isto" pa ne pomeni vedno isto. Pravzaprav nima nobenega pomena na način, kot ga ima "običajna" beseda kakor "rdeče" ali "konj": je neko (značilno) sredstvo za vzpostavljanje in ločevanje pomenov običajnih besed. Podobno kot beseda "realno" je del našega aparata v besedah, ki fiksira in ureja semantiko *za* besede.

[7] Narekovaji kažejo, da besed, čeprav so izgovorjene (v tekstu), ne moremo vzeti za izjavo tistega, ki jih je izgovoril. To pokriva dva možna primera, (i) kjer je to, o čemer naj bi razpravljali, stavek, (ii) kjer je to, o čemer naj bi razpravljali, izjava, ki je podana nekje drugje v "navedenih" besedah. Samo v primeru (i) je pravilno preprosto reči, da primerek opravlja dolžnost vrste (in celo tukaj je docela napačno reči, da je "Mačka je na predpražniku" *ime* angleškega stavka – čeprav je mogoče, da bi bil *Mačka je na predpražniku* naslov romana ali pa bi bil kakšen bik poznan po imenu *Catta est in matta*). Samo v primeru (ii) pa obstaja nekaj resničnega ali neresničnega, namreč (ne ta navedek, ampak) ta izjava, podana v navedenih besedah.

slovnična napaka, ki je, predpostavljam, napačno oblikovan po vzoru takšnih izrazov, kot je "resničen v geometriji", ima pa obžalovanja vreden učinek).

3. Kdaj je neka izjava resnična? Mika nas, da bi (vsaj če se omejimo na "enostavne" izjave) odgovorili: "Ko korespondira z dejstvi." In kot del standardne slovenščine bi ta odgovor težko bil napačen. Vsekakor moram priznati, da dejansko sploh ne mislim, da je kakorkoli napačen: teorija resnice je niz truizmov. Navedeni odgovor pa je lahko še vedno vsaj zavajajoč.

   Če naj bi sploh obstajalo kakšno sporazumevanje, ki ga dosegamo z jezikom, mora obstajati neke vrste zaloga simbolov, ki jih lahko nek sporočevalec ("govorec") "po želji" proizvaja in ki jih lahko nek naslovnik ("občinstvo") opazuje: te simbole lahko imenujemo "besede", čeprav seveda ni treba, da so kaj dosti podobni temu, kar ponavadi imenujemo besede – lahko bi bili signalne zastavice itd. Poleg besed pa mora obstajati še nekaj drugega, nekaj, o čemer naj bi se sporazumevali z besedami: to lahko imenujemo "svet". Nobenega razloga ni, zakaj naj svet ne bi vseboval teh besed v vsakem smislu razen v smislu dejanske izjave same, ki je ob katerikoli posamezni priložnosti podana o svetu. Nadalje, svet mora kazati (mi pa moramo opaziti) podobnosti in razlike (eno brez drugega ne more obstajati): če bi bilo vse bodisi absolutno nerazločljivo od vsega ostalega ali pa popolnoma različno od česarkoli, ne bi mogli ničesar povedati. In končno (za pričujoče namene – seveda so še drugi pogoji, ki jih je treba izpolniti), obstajati morata dva niza konvencij:

   > *Deskriptivne* konvencije, ki povezujejo [*correlating*] besede (= stavke) z *vrstami* situacij, stvari, dogodkov itd., ki jih lahko najdemo v svetu.
   >
   > *Demonstrativne* konvencije, ki povezujejo [*correlating*] besede (= izjave) z *zgodovinskimi* situacijami itd., ki jih lahko najdemo v svetu.[8]

   Za izjavo se reče, da je resnična, ko je neko zgodovinsko stanje stvari, s katerim je le-ta povezana [*correlated*] z demonstrativnimi konvencijami (tisto stanje stvari, na katerega se "nanaša"), takšne vrste[9], s katero je stavek, ki je uporabljen pri podajanju te izjave, povezan [*correlated*] z deskriptivnimi konvencijami.[10]

---

[8] Oba niza konvencij lahko združimo pod izraz "semantika". Vendar pa se v veliki meri razlikujeta.

[9] "Je takšne vrste, s katero" pomeni "je v zadostni meri podobno tistim standardnim stanjem stva.., s katerimi". Potemtakem mora za to, da je neka izjava resnična, eno od stanj stvari biti *podobno* določenim drugim stanjem stvari – kar je neka naravna relacija -, hkrati pa tudi *v zadostni meri* podobno, da izpolni ta isti "opis", kar pa ni več popolnoma naravna relacija. Reči "To je rdeče" ni isto kot reči 'To je podobno onim stvarem" niti isto kot reči 'To je podobno onim stvarem, ki se imenujejo rdeče". To, da so si stvari *podobne* ali celo "čisto" podobne, lahko dobesedno vidim, tega, da so *iste*, pa ne morem dobesedno videti – ko jih imenujem z isto barvo, je vključena neka konvencija kot dodatek konvencionalni izbiri tega imena, ki naj bo dodeljeno neki barvi, ki naj bi jo imele.

[10] Težava je v tem, da stavki vsebujejo besede oziroma verbalna sredstva, ki služijo tako deskriptivnim kot demonstrativnim namenom (da drugih namenov ne omenjam), pogosto tudi obojim hkrati. V filozofiji imamo pomotoma deskriptivna sredstva za demonstrativna (teorija univerzalij) ali pa demonstrativna za deskriptivna (teorija monad). Stavek, kolikor ga običajno razlikujemo od gole besede ali besedne zveze, je opredeljen s tem, da vsebuje minimum verbalnih demonstrativnih sredstev (Aristotelovo "nanašanje na čas"); mnoge

3a. Težave izhajajo iz uporabe besede “dejstva” za zgodovinske situacije, dogodke itd. in v splošnem za svet. Kajti “dejstvo” se praviloma uporablja v konjunkciji z “da” v stavkih “Dejstvo je, da S” ali “Je neko dejstvo, da S” in v izrazu “dejstvo, da S”, ki vsi implicirajo, da bi bilo resnično reči, da S.[11]

To bi nas lahko privedlo do tega, da predpostavimo, da:

(i) je “dejstvo” samo nek alternativni izraz za “resnično izjavo”. Kadar detektiv reče “Poglejmo dejstva”, opazimo, da se ne plazi okrog preproge, temveč nadaljuje s tem, da izreče niz izjav: govorimo celo o “podajanju dejstev”;

(ii) za vsako resnično izjavo eksistira “eno” in samo njej lastno natančno korespondirajoče dejstvo – za vsako pokrivalo glava, ki se mu prilega. .

Točka (i) je ta, ki pripelje do nekaterih napak v “koherenčnih” ali formalističnih teorijah; točka (ii) pa do nekaterih napak v “korespondenčnih” teorijah. Bodisi predpostavljamo, da ni ničesar razen resnične izjave same, ničesar, čemur le-ta korespondira, ali pa svet naselimo z jezikovnimi *dvojniki* [*Doppelganger*] (in ga na veliko prenaselimo – vsako zrno “pozitivnega” dejstva preobložimo z masivno koncentracijo “negativnih” dejstev, vsako majceno nadrobno dejstvo zabelimo z obilo splošnimi dejstvi in tako naprej).

Kadar je izjava resnična, *seveda* obstaja neko stanje stvari, ki jo naredi za resnično in ki se *toto mundo* razlikuje od resnične izjave o njem: prav tako pa seveda lahko to stanje stvari *opišemo* samo z *besedami* (bodisi z istimi ali pa, če imamo srečo, z drugimi). Situacijo, v kateri je resnično reči, da se počutim slabo, lahko opišem samo tako, da rečem, da je to tista situacija, v kateri se počutim slabo (oziroma doživljam občutke morske bolezni)[12]: vendar je med izjavljanjem, ne glede na njegovo resničnost, da se počutim slabo, in mojim slabim počutjem še vedno stoji velik nepremostljiv prepad.[13]

“Dejstvo, da” je besedna zveza, izoblikovana za uporabo v situacijah, kjer je razlika med resnično izjavo in stanjem stvari, o katerem je le-ta resnična,

demonstrativne konvencije pa so neverbalne (kazanje itd.), z uporabo le-teh pa lahko podamo izjavo z eno samo besedo, ki ni “stavek”. Tako takšni “jeziki”, kot so jeziki (prometnih itd.) *znakov* uporabljajo popolnoma drugačne medije za svoje deskriptivne in demonstrativne elemente (znak na drogu, lega droga). In ne glede na to, s koliko verbalnimi demonstrativnimi sredstvi si pomagamo, mora *vedno* obstajati tudi nek neverbalni *izvor* teh koordinat, ki je poanta izgovoritve določene izjave.

[11] Uporabljam naslednje *okrajšave*: S *za* mačka je na predpražniku. SR *za* res je, da je mačka na predpražniku, tid za ta izjava, da. Moj primer je vseskozi tidS in ne, recimo, tid Julij Cezar je bil plešast ali tid vse mule so neplodne, zato ker nas lahko slednji vsaka na svoj način zavedeta, da spregledamo razlikovanje med stavkom in izjavo: očitno imamo v prvem primeru stavek, ki ga lahko uporabimo za nanašanje na samo eno zgodovinsko situacijo, v drugemu pa izjavo, ki se ne nanaša samo na eno (oziroma na katerokoli posamezno) situacijo. Če bi prostor dovoljeval, bi morali obravnavati tudi ostale vrste izjav (eksistenčne, splošne, hipotetične itd.): pri teh pa ne gre toliko za probleme resnice kot za probleme pomena, čeprav pri hipotetičnih glede tega nisem povsem gotov.

[12] Če je to tisto, kar je bilo mišljeno z ‘“Dežuje’ je resnično, če in samo če dežuje”, potem je doslej vse v redu.

[13] Za tvorjenje resnice morata biti dva. Potemtakem (očitno) ne more obstajati noben kriterij resnic v smislu kakšne značilnosti, ki bi jo zaznali v izjavi sami in ki bi razkrila, ali je ta izjava resnična ali neresnična. Potemtakem se izjava, ne da bi bila s tem nesmiselna, tudi ne more nanašati sama nase.

zanemarjena; kar je v vsakdanjem življenju pogosto prednost, v filozofiji pa redkokdaj – predvsem pa ni prednost pri razpravljanju o resnici, kjer je naš posel ravno iztrgati besede iz sveta in jih obdržati stran od njega. Spraševanje "Ali je dejstvo, da S, resnična izjava, da S, ali to, o čemer je ta izjava resnična?" bi lahko proizvedlo nesmiselne odgovore. Če naredimo analogijo: čeprav lahko smiselno vprašamo "Ali *jezdimo* besedo 'slon' ali to žival?" in enako smiselno "Ali *pišemo* to besedo ali žival?", je nesmiselno vprašati "Ali *definiramo* besedo ali žival?" Kajti definiranje slona (če predpostavimo, da to sploh kdaj naredimo) je strnjen opis, ki vključuje tako besedo kot žival (se osredotočimo na podobo ali na vojno ladjo?): in tako je govorjenje o "dejstvu, da" nek strnjen način govorjenja o neki situaciji, ki vključuje tako besede kot svet.[14]

3b. Težave povzroča tudi "korespondira", ker je navadno podan ali s preveč omejenim ali s preveč slikovitim pomenom, ali pa s pomenom, ki ga v tem kontekstu ne more imeti. Edina bistvena poanta je, da je korelacija med besedami (= stavki) in vrsto situacije, dogodka itd. – ki naj bi bo takšna, da če je s temi besedami podana izjava, ki se nanaša na neko zgodovinsko situacijo te vrste, je potem ta izjava resnična – *absolutno in čisto* konvencionalna. *Kateremukoli* simbolu lahko popolnoma svobodno predpišemo, da opisuje *katerokoli* vrsto situacije, vse dokler gre zgolj za biti resničen. V majhnem enoznačnem jeziku bi tid orehi lahko bila resnična v natančno istih okoliščinah kot izjava v slovenščini, da so nacionalni liberalci izbira ljudstva.[15] Vsekakor pa ni nikakršne potrebe, da bi besede, uporabljene pri podajanju resnične izjave, na kakršenkoli način, pa čeprav posredno, "zrcalile" kakršnekoli poteze neke določene situacije ali dogodka; kakor ni treba, da beseda posnema ali da je piktografski zapis, ni treba, da izjava, zato da bi bila resnična, reproducira, recimo, "mnogoterost" ali "strukturo" ali "formo" realnosti. Če bi predpostavljali, da je tako, bi znova zapadli napaki odčitavanja potez jezika v svetu.

Bolj ko je jezik elementaren, bolj se, zelo pogosto, nagiba k temu, da bi imel "posamezno" besedo za visoko "kompleksno" vrsto situacije: slabost tega je, da ta jezik postane preveč zapleten za učenje in nezmožen, da bi deloval v situacijah, ki so nestandardne ali nepredvidene in za katere mogoče preprosto ne obstaja nobena beseda. Kadar gremo v tujino, opremljeni samo s frazeološkim slovarjem, lahko porabimo veliko časa za to, da se na pamet naučimo –

A^{i}-moest-fa^{i}nd-^{e}tscâwoum^{e}n,

Ma^{i}-hwîl-iz-wau^{r}pt (bènt),

[14] "Res je, da S" in "Je neko dejstvo, da S" sta uporabna v istih okoliščinah; pokrivalo se prilega, ko obstaja glava, ki se ji prilega. Isto vlogo kot "dejstvo" pa lahko prevzamejo tudi druge besede: rečemo npr. "Situacija je taka, da S".

[15] Celo sedaj bi lahko "orehi" uporabili kot šifro: vendar pa se koda v smislu transformacije jezika razlikuje od jezika, razpečana šifra pa ni "resnična" (imenovana za "resnično").

in tako naprej in tako naprej, ko pa bomo soočeni s situacijo, kjer imamo pero naše tete, bomo ugotovili, da tega sploh nismo sposobni povedati. Značilnosti bolj razvitih jezikov (izgovorjava, oblikoslovje, skladnja, abstrakcije itd.) izjavam, ki so v njih podane, ne povečajo zmožnosti za to, da so resnične, ali zmožnosti za to, da so kakorkoli bolj resnične, naredijo jih samo bolj prilagodljive, bolj učljive, bolj dojemljive, bolj natančne in tako naprej; in *tem* ciljem se nedvomno lahko še bolj približamo s tem, da ta jezik pripravimo (dodatek k naravi tega medija), da na konvencionalne načine "zrcali" poteze, ki smo jih izsledili v svetu.

Vendar celo kadar jezik zares zelo natančno "zrcali" takšne poteze (pa jih sploh kdaj?), resnica izjav še vedno ostaja stvar – kot pri najbolj elementarnih jezikih – besed, ki so uporabljene kot tiste, ki so *konvencionalno določene* za situacije tiste vrste, ki ji po dogovoru pripadajo. Slika, kopija, replika, fotografija – te niso *nikoli* resnične, vse dokler so samo reprodukcije, narejene z naravnimi ali mehaničnimi sredstvi: reprodukcija je lahko točna ali zvesta izvirniku (resnična *glede na* izvirnik), kakršen je lahko gramofonski zapis ali prepis, ne pa resnična (o) [*true (of)*], kakršen je lahko zapis poteka razprave. Na isti način je lahko (naravni) znak *od* [*sign of*] nečesa zanesljiv ali nezanesljiv, samo (umetni) znak *za* [*sign for*] nekaj pa je lahko pravilen ali napačen.[16]

Med resnično opredelitvijo in zvesto sliko, kakor smo ju tule nekoliko karikirano primerjali, obstaja mnogo vmesnih primerov, iz proučevanja le-teh (dolgovezna zadeva) pa lahko pridemo do najjasnejšega uvida v to nasprotje. Na primer, zemljevidi: lahko jim rečemo slike, vendar so to zelo konvencionalizirane slike. Če je zemljevid, podobno kot izjava, lahko jasen, točen ali zavajajoč, zakaj ne more biti tudi resničen ali pretiran? Kako se "simboli", ki jih uporabljamo v kartografiji, razlikujejo od tistih, ki jih uporabljamo pri podajanju izjav? Po drugi strani pa, če zračni posnetek ni zemljevid, zakaj ni? In kdaj zemljevid postane skica? To so vsekakor razsvetljujoča vprašanja.

4. Nekateri so rekli, da:

   – Če rečemo, da je trditev resnična, s tem sploh nismo podali nobene nadaljnje trditve.

   – V vseh stavkih oblike "*p* je resničen" je besedna zveza "je resnično" logično odvečna.

   – Če rečemo, da je propozicija resnična, jo s tem samo trdimo in če rečemo, da je neresnična, s tem samo trdimo njeno protislovnost.

   Toda zmotno. TidS se (razen v paradoksnih primerih prisiljene in dvomljive

[16] Berkeley to dvoje pomeša. Vse do zatona hidrosemantike v teh tekočih potokih ne bo knjig.

produkcije) nanaša na svet ali na katerikoli njegov del, razen na tidS, to je, na samo sebe.[17] TidSR se nanaša na svet ali na katerikoli njegov del, ki *vključuje* tidS, čeprav spet ne na samo sebe, to je, na tidSR. Se pravi, tidSR se nanaša na nekaj, na kar se tidS ne more nanašati. TidSR zagotovo ne vključuje nobene izjave, ki bi se nanašala na svet, ki ne vključuje tidS – še več, zdi se vprašljivo, ali sploh vključuje to izjavo o svetu, ki izključuje tidS, ki je bila podana, ko smo izjavili, da S. (Če izjavim, da je tidS resnična, ali bi se res morali strinjati, da sem izjavil, da S? Samo "po implikaciji".)[18] Toda vse to na noben način ne kaže, da izjava tidSR ni različna od tidS. Če g. Q na oglasno desko napiše "G. W je vlomilec", potem sojenje odloča o tem, ali je izjava, da je g. W vlomilec, ki jo je objavil g. Q, kleveta – ugotovljeno je: "Izjava g. Q je resnična (v bistvu in dejansko)." Na podlagi tega pa imamo še eno sojenje, da bi odločili, ali je g. W vlomilec, v katerem pa izjava g. Q ni več stvar razprave – razsodba se glasi: "G. W je vlomilec." Vsekakor je naporno imeti še drugo sojenje: zakaj je izvedeno, če je razsodba ista kot predhodna ugotovitev?[19]

Dozdeva se, da je evidenca, ki smo jo obravnavali, da bi prišli do prve razsodbe, ista kot ta, ki smo jo obravnavali, da bi prišli do druge. Kar pa ni popolnoma pravilno. Bolj pravilno je, da je vedno, ko je tidS resnična, resnično tudi tidSR in obratno, ter da je vedno, ko je tidS neresnična, neresnično tudi tidSR in obratno.[20] Dokazuje se tudi, da sta besedi "je resnično" logično odvečni, saj velja prepričanje, da na splošno za dve poljubni izjavi velja, da morata, če sta vedno hkrati resnični in vedno hkrati neresnični, potem pomeniti isto. Vendar pa lahko dvomimo o tem, ali je to tudi na splošno zdravo [*sound*] stališče: pa četudi je, zakaj ne bi odpovedalo ravno v primeru tako "specifične" besedne zveze, ko je "je resnično"? V filozofiji napake značilno nastajajo skozi mišljenje, da mora to, kar velja za "običajne" besede, kot je "rdeče" ali "godrnjanje", veljati tudi za neobičajne besede kot "realno" ali "eksistira". Očitno pa je, da je "resnično" ravno še ena od takšnih neobičajnih besed.[21]

Pri "dejstvu", ki je opisano s tidSR, je nekaj specifičnega, nekaj, kar bi nas lahko pripravilo do tega, da ga sploh ne bi imenovali "dejstvo"; namreč, da je relacija med tidS in svetom, za katerega tidSR trdi, da obstaja, *čisto konvencionalna* relacija (takšna, ki "jo kot takšno tvori mišljenje"). Zavedamo se namreč, da je ta

[17] Neka izjava se lahko nanaša na "samo sebe" v smislu, na primer, da pri podajanju izjave uporabimo stavek ali izgovorimo izgovoritev ("izjava" ni izvzeta iz vsake dvoumnosti). Paradoks pa nastane, če se izjava hoče nanašati na samo sebe v bolj polnokrvnem smislu, to je, če hoče izjaviti, da je sama resnična, ali pa izjaviti to, na kar se sama nanaša ('Ta izjava je o Catu").

[18] In "z implikacijo" tidSR trdi nekaj o podajanju izjave, česar tidS zagotovo ne trdi.

[19] To ni čisto pošteno: obstaja mnogo pravnih in osebnih razlogov za dva sodna procesa – kar pa vsekakor ne vpliva na poanto, da zadeva, ki je predmet sodnega procesa, ni ena in ista.

[20] Ne *popolnoma* pravilno, zaradi tega, ker je tidSR na mestu samo v primeru, ko imamo pred seboj tidS, ki je podan in ki je bil preverjen.

[21] *Unum, verum, bonum* – ti stari favoriti si zaslužijo svojo slavo. Pri vsakem od njih pa *obstaja* nekaj čudnega. Teoretična teologija je oblika onomatolatrije.

relacija takšna, da bi jo lahko po želji spremenili, medtem ko bi besedo "dejstva" radi omejili na *trda* dejstva, dejstva, ki so naravna in nespremenljiva oziroma se jih ne da na kakršenkoli način kar po želji spremeniti. Potemtakem, če vzamemo analogen primer, morda tega, da beseda slon pomeni to, kar pomeni, ne bi radi imenovali dejstvo, čeprav bi lahko bili napeljani k temu, da bi ga imenovali (mehko) dejstvo – in čeprav seveda tega, da sodobni govorci slovenščine uporabljajo to besedo, kakor jo, nikakor ne bi oklevali imenovati dejstvo.

Pri tem stališču je pomembno poudariti, da zamenjuje neresničnost z negacijo: saj je v skladu s tem stališčem isto, če rečemo "Ni ga doma" ali pa "Ni res, da je doma". (Kaj pa, če ni nihče rekel, da *je* doma? Kaj, če zgoraj leži mrtev?) Vse preveč filozofov, v prizadevanju, da bi razložili negacijo, vztraja, da je negacija samo afirmacija drugega reda (v tem smislu, da je neka določena afirmacija prvega reda neresnična), vendar pa v prizadevanju, da bi razložili neresničnost, vztrajajo, da je trditi, da je neka izjava neresnična, isto kot trditi njeno negacijo (nasprotje). Tukaj se je nemogoče ukvarjati s tako temeljnimi stvarmi.[22] Naj povem samo še sledeče. Afirmacija in negacija sta natančno na istem nivoju v tem smislu, da ne more obstajati jezik, ki bi ne vseboval konvencij za obe, in da se obe enako neposredno nanašata na svet, ne pa na izjave o tem svetu: medtem ko lahko kakšen jezik prav dobro shaja brez kakršnegakoli sredstva, ki bi opravljalo delo besed "resnično" in "neresnično". Vsaka zadovoljiva teorija resnice pa mora enakovredno biti kos tudi neresničnosti:[23] izraz "je neresnično" pa lahko imamo za logično odvečen samo, če naredimo to temeljno napako.

5. Obstaja še en način za to, da bi videli, da besedna zveza "je resnično" ni logično odvečna in da bi ovrednotili, kakšne vrste izjava je reči, da *je* neka določena izjava resnična. Obstajajo številni drugi pridevniki, ki so v istem razredu kot "resnično" in "neresnično", ki se nanašajo na relacije med besedami (ki so izgovorjene z nanašanjem na neko zgodovinsko situacijo) in svetom, ki pa jih vendar nihče ne bi odpisal kot logično odvečne. Rečemo, na primer, da je

[22] Sledeča dva niza logičnih aksiomov sta, tako kot ju postavi Aristotel (ne pa tudi njegovi nasledniki), precej različna: (a) Nobena izjava ne more biti hkrati resnična in neresnična. Nobena izjava ne more biti niti resnična niti neresnična. (b) Za dve nasprotujoči izjavi velja: – Obe ne moreta biti hkrati resnični. – Obe ne moreta biti hkrati neresnični. Drugi niz zahteva definicijo nasprotij in je ponavadi pridružen nezavednemu postulatu, da za vsako izjavo obstaja ena in edina druga izjava, tako da skupaj tvorita par nasprotij. Vprašanje pa je, v kolikšni meri vsak jezik vsebuje ali mora vsebovati – ne glede na to, kako so definirana – nasprotja, ki bi hkrati izpolnila zahteve tega postulata in niza aksiomov (b). Teh izmed tako imenovanih "logičnih paradoksov" (težko nek pristen razred), ki zadevajo "resnično" in "neresnično", *ne* smemo – nič bolj kot "S, vendar v to ne verjamem" – reducirati na primere samoprotislovnosti. Izjava, ki pravi, da je sama resnična, je prav tako absurdna kot izjava, ki pravi, da je sama neresnična. Obstajajo *druge* vrste stavki, ki oporekajo tem temeljnim pogojem vsega sporazumevanja na načine, ki *so drugačni* od tega, kako si oporekata "To je rdeče in ni rdeče" – npr. "To (jaz) ne obstaja" ali prav tako absurdno "To obstaja (jaz obstajam)." Smrtnih grehov je več kot eden; pot do rešitve pa tudi ne vodi skozi kakršnokoli hierarhijo.

[23] Biti neresničen pomeni (vsekakor ne pomeni korespondirati z nedejstvom) nekorespondirati z dejstvom. Nekateri niso videli, kako – ker izjava, ki je neresnična, ne opisuje dejstva, s katerim ne korespondira (temveč ga napačno opisuje) – potem vemo, s katerim dejstvom naj jo primerjamo: to je bilo zato, ker so mislili, da so vse jezikovne konvencije opisne – vendar pa to, na katero situacijo se neka izjava nanaša, urejajo demonstrativne konvencije. Nobena izjava ne more izjaviti tega, na kar se sama nanaša.

določena izjava pretirana, nejasna ali suhoparna, da je opis nekoliko grob ali zavajajoč ali pa ne preveč dober, opredelitev pa precej splošna ali preveč zgoščena. V takšnih primerih je nesmiselno vztrajati pri odločanju zgolj v okviru tega, ali je izjava "resnična ali neresnična". Je res ali ne, da je Belfast severno od Londona? Da ima galaksija obliko ocvrtega jajca? Da je bil Beethoven pijanec? Da je Wellington zmagal v bitki pri Waterlooju? Pri podajanju izjav obstajajo različne *stopnje in dimenzije* uspeha: izjave se vedno bolj ali manj ohlapno prilegajo dejstvom, na različne načine ob različnih priložnostih za različne namene in smotre. Kar lahko pri splošnem preizkusu znanja prinese najvišjo oceno, lahko v drugačnih okoliščinah dobi najnižjo. In celo najbolj jezikovno vešči lahko "pogorijo" v neobičajni situaciji ali pa niso kos oziroma niso primerno preprosto kos novim odkritjem: je res ali ne, da gre ta pes okrog te krave?[24] Kaj pa naj potem rečemo o obsežnem razredu primerov, kjer izjava ni v tolikšni meri neresnična (ali resnična), kot je neumestna, *neprikladna* ("Vsi znaki kruha" so povedali, kdaj je kruh pred nami)?

Tako kot z razpravljanjem o vladanju postajamo obsedeni s "svobodo", z razpravljanjem o izjavah postajamo obsedeni z "resnico". Vse dokler mislimo, da je treba vedno in povsod odločiti o tem, ali je bilo določeno dejanje izvedeno prostovoljno ali ne, ne pridemo nikamor: kakor hitro pa se namesto tega obrnemo k mnogim drugim predlogom, ki so uporabljeni v isti zvezi ("naključno", "nehote", "nenamerno" itd.), pa stvari postanejo lažje, pridemo pa do tega, da vidimo, da ni nikakršne potrebe po zaključujočem sklepanju oblike: "Ergo: to je bilo izvedeno svobodno (ali nesvobodno)." Tako kot svoboda je tudi resnica neki goli minimum oziroma neki iluzorni ideal (resnica, vsa resnica in nič drugega kot resnica o, recimo, Waterlooju ali *Primaveri*).[*]

6. Ne samo, da je neplodno predpostavljati, da vse izjave merijo na to, da bi bile "resnične", ampak je nadalje lahko vprašljivo tudi to, ali vsaka "izjava" sploh meri na to, da bi bila resnična. Logično načelo, da "mora biti vsaka propozicija resnična ali neresnična", je vse predolgo delovalo kot najpreprostejša, najbolj prepričljiva in najbolj prodorna oblika deskriptivne zmote. Pod tem vplivom so filozofi vse "propozicije" na silo interpretirali – po modelu izjave, da je določena stvar rdeča – tako, kakor da so podane, ko je stvar, za katero gre, v istem trenutku tudi opazovana.

[24] Tu je veliko smisla v "koherenčnih" (in pragmatističnih) teorijah resnice, in to kljub njihovemu neupoštevanju banalne, vendar osrednje poante, da je resnica stvar relacije med besedami in svetom, in kljub njihovemu trmastemu *usmerjanju* v *isto* [*Gleichschaltung*] vseh različic izjavnega neuspeha pod en sam klobuk "delno resnično" (kasneje napačno izenačeno z "del resnice"). "Korespondenčni" teoretiki vse prepogosto govorijo kakor nekdo, ki bi vztrajal, da je vsak zemljevid bodisi točen bodisi netočen; da je točnost ena in edina odlika zemljevida; da ima vsaka dežela lahko samo en točen zemljevid; da mora biti zemljevid, ki ima večje merilo ali kaže druge poteze, zemljevid druge dežele in tako naprej.

[*] Austin z raziskovanjem v tej smeri nadaljuje v *How to Do Things with Words* (Oxford: The Clarendon Press, 1962), str. 139 in sL (slov, izdaja: *Kako narediti kaj* z *besedami*, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1990]. – op. prev.

Nedavno je bilo ugotovljeno, da mnoge izgovoritve, ki so jih imeli za izjave (zgolj zato, ker na podlagi slovnične oblike niso razvrščene med ukaze, vprašanja itd.), dejansko niso deskriptivne niti ne dopuščajo tega, da bi bile resnične ali neresnične. Kdaj izjava ni izjava? Ko je formula v *calculus-u*: ko je performativna izgovoritev: ko je vrednostna sodba: ko je definicija: ko je del delovanja domišljije -takšnih predlaganih odgovorov je veliko. Posel takšnih izgovoritev preprosto ni v tem, da bi "korespondirale z dejstvi" (in celo pristne izjave imajo poleg takšnega korespondiranja tudi druge naloge).

Stvar naše odločitve je, v kolikšni meri bomo takšne maškare sploh še imenovali "izjave" in kako široko naj bi bili pripravljeni razširiti uporabe besed "resnično" in "neresnično" na "različne smisle". Sam čutim, da je bolje, če maškare, ko je enkrat razkrinkana, sploh *ne* imenujemo več izjava in zanjo *ne* rečemo, da je resnična ali neresnična. V običajnem življenju večino le-teh sploh ne bi smeli imenovati izjave, čeprav so filozofi in slovničarji morda to naredili (bolje rečeno: da so jih vse skupaj zmetali v en koš pod termin vrste "propozicija"). Mi razlikujemo med "Rekel si, da si obljubil" in "Izjavil si, da si obljubil": prvo lahko pomeni, da si rekel "Obljubljam", medtem ko mora drugo pomeniti, da si rekel "Obljubil sem": slednje, za kar pravimo, da si "izjavil", je nekaj, kar je resnično ali neresnično, medtem ko pri prvem, ki ni resnično ali neresnično, uporabljamo širši glagol "reči". Podobno obstaja razlika med "Praviš, da je to (da se to imenuje) dobra slika" in "Izjavljaš, da je to dobra slika". Poleg tega pa je bilo tudi, recimo, aritmetične formule ali geometrične aksiome smiselno imenovati "resnične", samo dokler ni bila poznana njihova prava narava in se je za njih mislilo, da vsebujejo informacijo o svetu (in mogoče celo imenovati jih "izjave" – čeprav: ali so bile sploh kdaj imenovane tako?): ko enkrat spoznamo njihovo naravo, pa nismo več v skušnjavi, da bi jih imenovali "resnične" oziroma razpravljali o njihovi resničnosti ali neresničnosti.

V primerih, ki smo jih obravnavali doslej, model "To je rdeče" propade zato, ker "izjave", razumljene po tem modelu, sploh niso takšne vrste, da bi ustrezale dejstvom – te besede niso deskriptivne besede in tako naprej. Obstaja pa še druga vrsta primerov, kjer besede *so* deskriptivne besede, "propozicija" pa na nek način mora korespondirati z dejstvi, vendar pa ravno ne na način, kakor morajo, da bi bile resnične, to narediti izjave "To je rdeče" in podobne.

Človeški jezik je oblikovan tudi tako, da v njem izrazimo trditev, v kateri si lahko želimo govoriti o stanjih stvari, ki niso bila opazovana ali pa trenutno niso opazovana (prihodnost, na primer). In čeprav *lahko* karkoli izjavimo "kot dejstvo" (o katerem bo potem izjava resnična ali neresnična[25]) nam tega ni treba

[25] čeprav še vedno ni umestno, da jo tako označimo. Iz istega razloga nekdo ne more lagati ali govoriti resnice o prihodnosti.

narediti: reči moramo samo: "Mačka *je lahko* na predpražniku." Ta izgovoritev se precej razlikuje od tidS – to sploh ni izjava (ni resnična ali neresnična; kompatibilna je z "Mačke morda *ni* na predpražniku".) Na isti način se situacija, v kateri smo razpravljamo o tem, ali je tidS resnična, in izjavimo, da je tidS *resnična*, razlikuje od situacije, v kateri razpravljamo o tem, ali je *verjetno*, da S. Tid je mogoče, da S, je neumestna in neprikladna v situaciji, kjer lahko podamo tidSR, in mislim, da velja tudi obratno. Vsekakor tukaj naš posel ni, da bi razpravljali o verjetnosti, poudariti pa je treba, da besedni zvezi "res je, da" in "verjetno je, da" opravljata svoj posel na istem področju[26] in da sta v toliko nezdružljivi.

7. V nedavnem članku v *Analysis* je g. Strawson predstavil pogled na resnico, za katerega bo jasno, da ga ne sprejemam. Strawson "semantično" opredelitev resnice zavrača na podlagi popolnoma pravilnih razlogov, da besedna zveza "je resnično" ni uporabljena pri govorjenju o *stavkih*, navedeno pa podpre z bistroumno hipotezo, da bi se v tem primeru pomen lahko pomešal z resnico: vendar to ne bo zadostovalo za to, da bi pokazal, kar hoče – da se besedne zveze "je resnično" ne uporablja pri govorjenju o *ničemer* (oziroma da "resnica ni lastnost ničesar"). Zakaj "je resnično" *se* uporablja pri govorjenju o *izjavah* (ki pa jih v svojem članku ne loči jasno od stavkov). Nadalje, Strawson podpira *stališče* "logične odvečnosti" do te mere, da se strinja s tem, da reči, da SR, sploh ne pomeni nobene nadaljnje izjave onstran izjave, da S: vendar pa se s tem ne strinja, v kolikor misli, da reči, da SR, *pomeni narediti* nekaj več, kot zgolj trditi, da S – gre namreč za *potrjevanje* ali *sprejemanje* (ali nekaj te vrste) trditve, ki je podana oziroma jo jemljemo, kot da je podana, da S. Jasno bo, da in zakaj ne sprejemam prvega dela Strawsonovega stališča: kaj pa reči o drugem delu? Strinjam se, da reči, da SR, zelo pogosto in v skladu s to splošno pomembno jezikovno priložnostjo "pomeni" potrditi tidS ali jo dopustiti ali kaj drugega; vendar pa to ne more pokazati, da reči, da SR, ni hkrati tudi podajanje izjave o tidS. Reči, da ti verjamem, včasih "pomeni" sprejeti tvojo izjavo; vendar pa pomeni tudi podajanje trditve, ki ni podana s strogo performativno izgovoritvijo "Sprejemam tvojo izjavo". Tudi čisto običajne izjave imajo lahko performativni "vidik": če ti rečem, da si rogonosec, te lahko s tem užalim, vendar hkrati tudi podajam izjavo, ki je resnična ali neresnična. Zdi se, da se g. Strawson poleg tega omejuje na primer, kjer jaz *rečem* "Tvoja izjava je resnična" ali nekaj podobnega – toda, kaj pa v primeru, kjer ti izjaviš, da S, jaz pa ne *rečem* nič razen *"poglej in vidi"*, da je tvoja izjava resnična? Sam ne vidim, kako bi ta kritični primer, v katerem se ne pojavi nič analognega s strogo performativnimi izgovoritvami, lahko bil sprejet v Strawsonovo obravnavo.

[26] Primerjajte čudno obnašanje besednih zvez "je bilo" in "bo bilo", ko sta pridruženi izrazoma "resnično" in "verjetno".

Še ena končna poanta: če se prizna (če), da se ta precej dolgočasna, vendar zadovoljiva relacija med besedami in svetom, o kateri smo razpravljali tu, zares pristno pojavi, zakaj ne bi bila besedna zveza “je resnično” naš način za opisovanje tega? In če ni to, kaj drugega potem je?

P. F. Strawson
prevedel Tomaž Jereb

RESNICA*

G. Austin nam ponuja očiščeno različico korespondenčne teorije resnice. Po eni strani zavrača napako semantikov, ki predpostavljajo, da je "resnično" predikat stavkov; po drugi pa napako, ki predpostavlja, da je korespondenčna relacija drugačna kot zgolj čisto konvencionalna, napako, ki besedo oblikuje po vzoru sveta ali svet po besedi. Če poenostavimo, je njegova teorija, da reči to, da je izjava resnična, pomeni, da je določen govorni dogodek [*speech-episode*] na določen konvencionalen način povezan z nečim v svetu, ki se razlikuje od njega samega. Vendar pa se mi ne zdi zadovoljiva niti Austinova opredelitev navedenih dveh členov resnico podeljujoče relacije niti njegova opredelitev te relacije same. Korespondenčne teorije ni treba očistiti, ampak odstraniti.

1. *Izjave*. – Seveda je nesporno, da kot slovnične subjekte besede "resnično" uporabljamo različne samostalniške izraze. To so navadno samostalniške besedne zveze kot "Kar je rekel" ali "Njegova izjava"; ali pa zaimki oziroma samostalniške besedne zveze, ki jim dodamo "da"-stavek, na primer "To da *p*" in "Izjava, da *p*". Austin predlaga, in tu nimam nobenih ugovorov, da naj bi v primerih, kot so zgornji, v splošnem uporabljali izraz "izjava". To nam bo na filozofsko nezavezujoč način omogočilo reči, da pri uporabi besede "resnično" govorimo o izjavah. Z "reči na nezavezujoč način" menim reči na način, ki nas ne zavezuje k nobenemu stališču glede narave izjav, o katerih tako govorimo; kar nas ne zavezuje, na primer, k stališču, da so izjave, o katerih tako govorimo, zgodovinski dogodki.

   Besedi "trditev" in "izjava" imata vzporedno in prikladno dvojnost pomena. "Moja izjava" je lahko to, kar pravim, ali pa moje izrekanje tega. Moje izrekanje nečesa je zagotovo nek dogodek, to, kar povem, pa ne – in to zadnje, ne pa prvo, je tisto, za kar pravimo, da je resnično. (Govorjenje resnice ni način govorjenja, temveč izrekanje nečesa resničnega. Ko rečemo "Njegova izjava je bila pospremljena z gromkim aplavzom" ali pa "Njegovi vehementni trditvi je sledila osupla tišina", se – ko ga karakteriziramo – zagotovo nanašamo na nek zgodovinski dogodek in ga umestimo v kontekst ostalih. Če rečem, da je to isto izjavo najprej zašepetal Janez in nato zatulil Peter, da je bila izrečena najprej v francoščini in nato ponovljena v angleščini, še vedno zgolj podajam zgodovinske pripombe o priložnostih izgovarjanja; beseda "izjava" sama po sebi pa se je izločila iz nanašanja na nek govorni dogodek. Ti dogodki, o katerih govorim, so šepetanje, tuljenje, izgovarjanja in ponavljanja. Ta izjava ni nekaj, kar bi nastopalo v vseh teh dogodkih. Prav tako o teh dogodkih ali o katerihkoli

* Prevedeno po P. F. Strawson, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, priloga 24, 1950, str. 129-156. – op. prev.

dogodkih nasploh ne govorim posredno, kadar pravim, da je ta izjava resnična, kar se razlikuje od tega, da rečem, da je bila podana na te različne načine. (Govorjenje o izjavi, da je resnična, ni – tako kot je govorjenje o izjavi, da je bila zašepetana, povezano z govorjenjem o nekem govornem dogodku, da je bil šepetanje – povezano z govorjenjem o govornem dogodku, da je bil resničen.) Jalovo je torej spraševanje, o kateri stvari ali dogodku govorim (poleg tega, o čemer ta izjava je), ko razglašam, da je neka izjava resnična; kajti ne obstaja nobena takšna stvar ali dogodek. Beseda "izjava" in besedna zveza "Kar je rekel", sta tako kot konjunkcija "da", ki ji sledi samostalniški stavek, prikladni slovnični samostalniški sredstvi, ki ju uporabimo ob določenih priložnostih za določene namene, predvsem (ne pa samo) ob priložnostih, kjer uporabljamo besedo "resnično". Kaj te priložnosti so, bom poskušal pojasniti kasneje. Predpostavljati, da se, ali da bi se morali vedno, kadarkoli uporabimo edninski samostalnik, pri njegovi uporabi nanašati na nekaj, je starodavna, vendar nič več spodobna napaka.

Bolj sprejemljiva kot teza, da pri razglašanju neke izjave, da je resnična, govorim o nekem govornem dogodku, je teza, da se mora, zato da bi razglasil izjavo za resnično, v okviru mojega vedenja pojaviti vsaj en dogodek, ki je bil podajanje te izjave. To je v veliki meri, vendar pa ne popolnoma (kakor to vidi Austin), pravilno. Priložnost mojega razglašanja, da je neka izjava resnična, mogoče ni to, da je nekdo podal to izjavo, temveč da jaz preudarjam možnost, da bi jo nekdo podal. Ko, na primer, razpravljam o dosežkih države blaginje, bi lahko dejal: "Res je, da se je splošno zdravje skupnosti izboljšalo (da p), toda tako je samo zaradi napredka medicinske znanosti." Ni nujno, da bi kdorkoli – zato da bi to bilo popolnoma pravilno opazovanje – moral reči, da *p*. Ko to izjavljam, ne govorim *o* nekem dejanskem ali možnem govornem dogodku. Jaz sam na določen način in z določenim namenom trdim, da *p*. Vnaprej predvidevam nek možni ugovor, zato da bi ga nevtraliziral. Vnaprej predvidevam, kako bo nekdo podal izjavo, da *p*, tako da jo z dodatki podam sam. Najbolj pomembno je, da dejstvo, da ta uporaba besede "resnično" vedno drsi nazaj ali naprej do dejanskega ali predvidenega podajanja izjav, ločimo od teorije, da je uporabljena za karakteriziranje takšnih (dejanskih ali možnih) dogodkov.

Vsekakor ni enostavno razložiti nedogodkovnega in nezavezujočega smisla besede "izjava", pri katerem velja "izjava" = "to, za kar je rečeno, da je resnično ali neresnično". Kljub tveganju, da bom dolgočasen, bom nadaljeval s to temo. Če ima namreč Austin prav, ko predlaga, da je pri govornih dogodkih osnovno to, da izjavljamo "resnično", potem bi bilo mogoče trditve, s katerimi v nedogodkovnem smislu rečemo za neko izjavo, da je resnična, "zvesti" na trditve, s katerimi izjavljamo resnico dogodkov. Austin izpostavi, da lahko isti stavek uporabimo za podajanje različnih izjav. Brez dvoma pa bi se strinjal, da lahko tudi različne stavke uporabimo za podajanje iste izjave. Pri tem ne mislim samo na različne jezike ali na sinonimne izraze v istem jeziku; temveč tudi na takšne priložnosti, kot je ta, ob kateri rečete o Horvatu: "On je bolan," jaz rečem

Horvatu: “Ti si bolan” in Horvat reče: “Jaz sem bolan.” Pri čemer ne uporabljamo samo različnih stavkov, temveč tudi stavke z različnimi pomeni, vsi skupaj pa “podajamo isto izjavo”; in to je ta smisel “izjave”, o katerem moramo razpravljati, saj o izjavah v tem smislu *prima facie* rečemo, da so resnične ali neresnične (na primer: “To, kar so vsi rekli, namreč, da je bil Horvat bolan, je bilo popolnoma resnično.”) Lahko bi dejali: ljudje podajo isto izjavo, kadar so besede, ki jih uporabljajo, v situacijah, v katerih jih uporabljajo, takšne, da morajo (logično) bodisi vse narediti neko izjavo za resnično ali pa jo narediti za neresnično. Vendar to pomeni uporabiti “resnično” v tolmačenju “iste izjave”. Ali pa bi lahko o zgornjem primeru rekli: Horvat, vi in jaz, vsi podajamo isto izjavo, ker smo – s tem ko smo uporabili besede, ki smo jih uporabili, v situaciji, v kateri smo jih uporabili – vsi aplicirali isti opis na isto osebo v določenem trenutku njene zgodovine; kdorkoli bi apliciral ta opis na to osebo (itd.), bi podajal to izjavo. G. Austin bi potemtakem morda hotel analizirati (A) “Izjava, da je bil Horvat bolan, je resnična” na sledeči način: “Če je kdorkoli izgovoril ali pa je bil na tem, da izgovori takšne besede tako, da v situaciji, v kateri so izgovorjene, aplicira na neko osebo isti opis, kot ga na to osebo apliciram jaz, ko sedaj izgovarjam besede ‘Horvat je bil bolan’, potem je govorni dogodek, ki sledi, bil ali pa bi bil resničen.” Vseeno pa se zdi jasno, da nič drugega, razen želje po odkritju metafizično brezhibnega prvega izraza za navedeno korespondenčno relacijo, ne bi moglo napeljati kogarkoli na to, da bi sprejel analizo (A) kot dovršeno splošno hipotetično analizo. Ta predlog bi bil verodostojen samo, če bi bili slovnični subjekti izraza “resnično” splošni izrazi, ki bi se nanašali na posamezne govorne dogodke, ki so lahko edinstveno datirani. Vendar pa je preprosto in očitno dejstvo, da izrazi, ki se pojavljajo kot takšni slovnični subjekti (“Kar so rekli”, “To ..., da *p*” in tako naprej), v teh kontekstih nikoli ne zastopajo takšnih dogodkov.[1] To, kar so povedali, nima datuma, čeprav posamezna govorjenja o tem lahko datiramo. *Izjava, da p*, ni nek dogodek, čeprav je morala biti podana prvič in podana v okviru mojega vedenja, če hočem govoriti o njeni resničnosti ali neresničnosti. Če izpostavim Platonovo stališče in ga napak pripišem lordu Russellu (“Russellovo stališče, da *p*, je popolnoma resnično”), nato pa me popravijo, potem nisem odkril, da sem govoril o nekem dogodku, ki 8 od tistega, za katerega sem si predstavljal, da sem o njem govoril, loči jejo stoletja. (Če me popravijo, bi lahko dejal: “No, to je res, pa kdo koli je že to rekel.”) Moja implicirana zgodovinska sodba je napačna to je vse.

2. *Dejstva.* — Kaj pa drugi člen te korespondenčne relacije? Za njega g. Austin uporablja sledeče besede oziroma besedne zveze: “stvar”, “dogodek”, “situacija”, “stanje stvari”, “poteza” in “dejstvo”. Vse to so besede, ki bi jih morali uporabljati s previdnostjo. Moje mnenje je, da skozi neuspešno ločevanje med njimi g. Austin (1) spodbuja izenačevanje dejstev s stvarmi oziroma (kar je približno ista stvar) izenačevanje izjavljanja z referiranjem; (2) narobe predstavi

[1] In primeri, v katerih bi takšne besedne zveze lahko bile najbolj sprejemljivo prikazane v smislu, da imajo neko vlogo, ki se nanaša na dogodke, so natanko tisti, ki najbolj kličejo po nadaljnji obravnavi; torej tisti, v katerih nek govorec pritrjuje, potrjuje ali priznava to, kar je nekdo drug pravkar dejal (glej razdelek 4 spodaj).

uporabo besede “resnično” in (3) zakrije drug in bolj temeljni problem.

V tretjem razdelku svojega prispevka g. Austin pravi oziroma predlaga, da vse izjavljanje vključuje tako referiranje (“demonstracijo”) kot karakteriziranje (“opis”). Vprašljivo pa je, če vse izjave zares vključujejo oboje,[2] čeprav je gotovo, da za določene to velja. Sledeči stavki bi lahko, na primer, bili uporabljeni za podajanje takšnih izjav; tj. izjav, pri podajanju katerih sta izvršeni obe funkciji, tako referiranje kot opisovanje. Izvršitev teh dveh funkcij pa lahko približno (čeprav ne izključno) pripišemo različnim delom izgovorjenih stavkov:

– Ta mačka ima garje.

– Ta papiga veliko govori.

– Njen spremljevalec je bil moški srednje postave, sveže obrit, dobro oblečen in s severnjaškim naglasom.

Ko pri podajanju izjave uporabljamo takšne stavke, se na neko stvar ali osebo (predmet) nanašamo zato, da bi ga karakterizirali: (demonstriramo zato, da bi opisovali). *Referenco* je lahko pravilna ali nepravilna. *Opis* lahko ustreza ali pa ne ustreza stvari ali osebi, na katero je apliciran.[3] Kadar referiramo pravilno, vsekakor obstaja konvencionalno vzpostavljena relacija med tako uporabljenimi besedami in stvarjo, na katero se nanašajo. Kadar opisujemo pravilno, vsekakor obstaja konvencionalno vzpostavljena relacija med besedami, ki jih uporabljamo pri opisovanju, in vrsto stvari oziroma osebe, ki jo opisujemo. Te relacije pa so, kot poudarja g. Austin, različne. Izraz, ki je uporabljen referenčno, ima drugačno logično vlogo kot izraz, ki je uporabljen opisno. Sta v različnih relacijah s svojim predmetom. Izjavljanje pa se razlikuje od nanašanja in opisovanja; saj je namreč (v takšnih primerih) oboje hkrati. Izjava (neka izjava) je referenca-z-opisom. Da bi se izognil nadležnemu frazarjenju, bom odslej govoril o delih izjav (referirajoči del in opisovalni del); čeprav delov izjav ne smemo več izenačevati z deli stavkov (ali deli govornih dogodkov), podobno kot izjav ne moremo izenačiti s stavki (ali govornimi dogodki).

To (oseba, stvar itd.), na kar se referirajoči del izjave nanaša in čemur opisni del te izjave ustreza ali ne ustreza, je to, o čemer izjava govori. Očitno je, da v tem svetu ne obstaja nič drugega, s čemer bi bila izjava sama v relaciji, bodisi na nek svoj dodatni način ali pa na kateregakoli od raznih načinov, kako so ti različni deli izjave v relaciji s tem, o čemer izjava govori. Očitno pa je, da je zahteva, da bi moral obstajati takšen drugi člen navedene relacije [*relatum*], logično absurdna, je logično osnovna napaka v vrsti. Zahteva po nečem v tem svetu, kar naredi *izjave* resnične (besedna zveza g. Austina) oziroma čemur izjava korespondira, kadar je resnična, pa je natanko ta zahteva. In temu ustrezna

[2] Glej razdelek 3 spodaj. Teza, da vse izjave vključujejo tako demonstracijo kot opis, je v grobem teza, da so (ali da vključujejo) vse izjave subjektno predikatne izjave (s tem niso izključene relacijske izjave).

[3] Primerjaj s frazo “Opisuje se ga kot Kar zapolni to praznino, ni nek stavek (izraz, ki bi ga običajno lahko uporabili za podajanje izjave), temveč neka besedna zveza, ki bi se lahko pojavila kot del nekega izraza, uporabljenega na tak način.

teorija, ki pravi, da reči, da je izjava resnična, pomeni, da je govorni dogodek na nek določen način konvencionalno povezan z nekim takšnim drugim členom relacije [*relatum*], ponovi to napako v vrsti, ki je vključena v tej zahtevi. Kajti čeprav zagotovo rečemo, da neka izjava korespondira z (ustreza, je podprta z, se sklada z) dejstvom – kar je različica tega, da rečemo, da je resnična -, pa nikoli ne rečemo, da neka izjava korespondira s to stvarjo, osebo itd., o kateri govori. Kar "naredi to izjavo", da ima ta mačka garje, "resnično", ni mačka, temveč mačkino stanje, tj. dejstvo, da ima ta mačka garje. Pri tej postavki je edini sprejemljiv kandidat za to, kar (v tem svetu) naredi izjavo resnično, dejstvo, ki ga le-ta izraža; vendar pa dejstvo, ki ga izraža, ni nekaj v svetu.[4] To ni nek predmet; niti (kot so nekateri predpostavljali) nekakšen kompleksen predmet, sestavljen iz enega ali več posameznih elementov (konstituentov, delov) in nekega univerzalnega elementa (konstituenta, dela). Lahko vas (mogoče) vodim za roko ali narišem krog okoli vas, ali s štoparico merim čas stvari ali dogodkov, na katere se nanašam, kadar podam neko izjavo. Izjave so o takšnih predmetih, vendar izjavljajo dejstva. Zdi se, da g. Austin zanemari to celotno razliko vrste med, na primer, "dejstvom" in "stvarjo"; da govori, kakor da bi "dejstvo" bilo samo neka zelo dobra splošna beseda (na žalost z nekaterimi zavajajočimi potezami) za "dogodek", "stvar" itd., namesto da bi bilo (kot tudi je) hkrati popolnoma različno od njih in vendar edini možni kandidat za želeni nejezikovni korelat izraza "izjava". Grobo rečeno: stvar, oseba, itd., na katero se nanašamo, je materialni korelat referirajočega dela izjave; kvaliteta ali lastnost, za katero je rečeno, da jo ta referent "poseduje", je psevdomaterialni korelat njenega opisnega dela; dejstvo, s katerim ta izjava korespondira, pa je psevdomaterialni korelat izjave kot celote.

Te značilnosti se seveda odražajo v obnašanju besede "dejstvo" v običajnem jeziku; v obnašanju, ki ga opazi tudi g. Austin, vendar pri njem ni dovolj previden. "Dejstvo" je – tako kot "resnično", "izjavlja" in "izjava" – povezano z "da"-stavki; ta zveza pa ni nič strašnega. Dejstva so poznana, izjavljena, naučena, pozabljena, spregledana, komentirana, sporočena ali opažena. (Vsakemu od teh glagolov lahko sledi "da"-stavek ali "to dejstvo da"-stavek.) Dejstva so to, kar izjavljajo izjave (kadar so resnične); dejstva niso to, o čemer so izjave. Dejstva niso – tako kot stvari ali dogajanja na obličju zemlje – izpričana ali slišana ali videna, zlomljena ali uničena, prekinjena ali podaljšana, zbrcana, razrušena, popravljena ali hrupna. G. Austin opaža, da nas izraz "dejstvo, da" opozarja na to, da bi nas lahko zamikalo, da bi dejstva izenačili z resničnimi izjavami, njihov obstoj pa razloži tako, da pravi, da za določene namene v vsakdanjem življenju prezremo ali vzamemo za nerelevantno razlikovanje med izrekanjem, da je nekaj

[4] S tem seveda ne zanikamo, da v tem svetu obstaja nekaj, o čemer govori izjava te vrste (je resnična ali neresnična o njem), se *nanaša* nanj in ga *opisuje* in ki mu ta opis (če je izjava resnična) ustreza ali (če je neresnična) ne ustreza. Ta truizem je neprimeren uvod v nalogo pojasnjevanja, vendar ne naše uporabe izraza "resnično", temveč določenega splošnega načina uporabe jezika, določene vrste diskurze, namreč dejstvo izjavljajoče vrste diskurza. To, kar naredi ta vidik uporabe besede "resnično" za problematičen, je ravno njegova prepletenost s tem precej bolj temeljnim in težavnim problemom. (Glej (ii) tega razdelka.) ANodiZA 4/8 2004

resnično, in stvarjo ali dogodkom, o katerem govorimo. Vsekakor bi bilo napak – čeprav ne iz razlogov g. Austina – izenačiti "dejstvo" in "resnična izjava"; saj imata ta izraza različni vlogi v našem jeziku, kar lahko ugotovimo s poskusom njune zamenjave v kontekstu. Vseeno pa se njuni vlogi – oziroma vloge z njima povezanih izrazov – prekrivajo. Med "To je resnično" in "To je dejstvo" ni, razen v slogu, nobene razlike; prav tako je ni med "Ali je res, da ...?" in "Ali je dejstvo, da ...?"[5] Zdi pa se, da so razlogi g. Austina, s katerimi ugovarja tej identifikaciji, zmotni, tako kot se zdi zmotna tudi njegova razlaga te rabe, ki (kot pravi on) nas mika. Zato ker misli izjavo kot nekaj v svetu (govorni dogodek) in dejstvo kot nekaj drugega v tem svetu (s čimer ta izjava ali "korespondira" ali pa "je o tem"), to razlikovanje dojema kot eno najpomembnejših v filozofiji, čeprav (presenetljivo) včasih nepomembno za vsakdanje namene. Vendar pa sam ne vidim nobene priložnosti, ob kateri bi mogoče lahko trdil, da je, recimo, razlika med tem, da mi žena rodi dvojčke (ob polnoči) in mojim izrekanjem (deset minut kasneje), da mi je moja žena rodila dvojčke, "zanemarljiva ali nerelevantna". Glede na tezo g. Austina bi moje razglašanje "Dejstvo je, da mi je žena rodila dvojčke" vsekakor bilo neka takšna priložnost.

Drugje v svojem članku g. Austin izraža dejstvo, da ni nobene teoretske omejitve tega, kar bi lahko resnično rekli o stvareh v svetu, medtem ko obstajajo zelo določene praktične omejitve tega, kar človeška bitja dejansko lahko in tudi rečejo o njih, s pripombo, da izjave "vedno lahko bolj ali manj ohlapno, na različne načine za različne namene, ustrezajo dejstvom". Vendar pa, kaj bi lahko bolj popolno ustrezalo dejstvu, da dežuje, kot izjava, da dežuje? Seveda, izjave in dejstva si ustrezajo. Ustvarjeni so bili drug za drugega. Če dvignete izjave s sveta, potem z njega dvignete tudi dejstva; toda zaradi tega ta svet ne bo nič revnejši. (S tega sveta pa na tak način ne dvignete tudi tega, o čemer izjave govorijo – za kaj takšnega bi potrebovali drugačno vrsto dvigalke.)

Znamenje nelagodja g. Austina glede dejstev je v tem, da daje prednost izrazom "situacija" in "stanje stvari"; izrazom, pri katerih so značilnost in funkcija nekoliko manj razvidni kot pri "dejstvu". Ti izrazi so tako bolj sprejemljivi kandidati za vključevanje v svet. Kajti čeprav je res, da situacije in stanja stvari niso videna ali slišana (nič bolj kot dejstva), temveč so prej *zbrana* oziroma *dojeta na prvi pogled* (besedne zveze, ki vsaka posebej poudari povezavo z izjavo in "da"-stavki), je prav tako res, da obstaja nek smisel besedice "o", glede na katerega govorimo o situacijah in stanjih stvari oziroma jih opisujemo. Tako, na primer, rečemo: "Mednarodna situacija je resna" ali "To stanje stvari je trajalo vse od kraljeve smrti do razpustitve parlamenta". V istem smislu besedice "o" govorimo o dejstvih; tako kot takrat, ko rečemo: "Vznemirja me dejstvo, da so gospodinjski stroški v zadnjem letu zrasli za petdeset odstotkov." Medtem ko je "dejstvo" v takšnih rabah povezano z "da"-stavkom (oziroma nič manj povezano

[5] Menim, da je v splošnem razlika med njima ta, da uporaba besede "resnično", na kar sem že opozoril, pri dejanskem ali nameravanem podajanju izjave drsi nazaj ali naprej, uporaba besede "dejstvo" pa na splošno tega ne počne, čeprav se to včasih lahko zgodi. Zagotovo pa tega ne počne, na primer, v frazi "Dejstvo je, da . ", kar nam prej služi temu, da nas pripravi na nepričakovano in nedobrodošlo.

z “izjavo”, kot kadar “zabeležimo ta dejstva” ali izročimo nekomu ta dejstva na koščku papirja), “situacija” in “stanje stvari” stojita sama zase, za stanja stvari se pravi, da imajo začetek in konec in tako naprej. Vendar pa so situacije in stanja stvari, o katerih govorimo na ta način (kakor dejstva o katerih govorimo na ta način), abstrakcije, ki bi jih morali zaznati vsaj logiki, če že ne slovničarji. Biti vznemirjen zaradi nekega dejstva ni isto kot biti prestrašen zaradi neke sence. Pomeni biti vznemirjen zaradi ... Uporaba samostalniških izrazov za krajšanje, povzemanje in povezovanje je eno od najbolj ekonomičnih in prodornih sredstev jezika. Ko sem podal nek niz opisnih izjav, lahko z njimi – z uporabo izrazov, kot so “ta situacija” ali “to stanje stvari” – vsestransko povežem ostale dele mojega diskurza; tako kot si lahko, potem ko sem razložil to, kar imam za niz razlogov za določen sklep, dovolim, da naredim premor in rečem: “Ker so torej *te stvari* takšne, potem ...” Celotne zgodbe mi ni treba uvesti s konjunkcijo. Situacija oziroma stanje stvari je, grobo rečeno, nek niz dejstev, ne pa niz stvari.

Poanta, ki bi jo morali opaziti v stališču uporabe teh izrazov g. Austina (v razdelkih 3a in *3b* njegovega članka), je ta, da kadar *pač* “govorimo o” situacijah (v nasprotju s stvarmi in osebami), situacije, o kateri govorimo, ne smemo poistovetiti – zdi se pa, da Austin misli tako – z dejstvom, ki ga izjavljamo (s tem, “kar dela to izjavo resnično”). Če je neka situacija “subjekt” naše izjave, potem tisto, kar “naredi izjavo resnično”, ni ta situacija, temveč dejstvo, da ima ta situacija značilnost, za katero je zatrjeno, da jo ima. Mislim, da večina prepričljivosti besedne zveze “govorjenje o situacijah” izhaja ravno iz uporabe te besede, o kateri sem pravkar govoril. Če situacijo obravnavamo kot “subjekt” neke izjave, potem ne bo služila kot nejezikovni člen “relacije korespondence”, ki ga išče g. Austin; če pa jo obravnavamo kot nejezikovni člen te relacije, ne more biti subjekt izjave.

Nekdo bi sedaj lahko rekel: “Brez dvoma so ‘situacija’, ‘stanje stvari’, ‘dejstva’ na ta način v relaciji z ‘da’-stavki in trdilnimi stavki; na določene načine in za določene namene lahko služijo kot nedoločeni nadomestki za značilne izraze teh različnih vrst. Prav tako je ‘stvar’ povezana z nekaterimi samostalniki, ‘dogodek’ z nekaterimi glagoli, samostalniki in stavki; ‘kvaliteta’ z nekimi pridevniki; ‘relacija’ z nekimi samostalniki, glagoli in pridevniki. Zakaj bi s tem predsodkom dajali prednost stvarem in dogodkom kot edinim delom tega sveta oziroma njegove zgodovine? Zakaj niso del sveta tudi situacije in dejstva?” Odgovor na to (ki je impliciten v tem, kar se je zgubilo prej) je dvojen.

(i) Prvi del odgovora[6] je, da celotni čar govorjenja o situacijah, stanjih stvari ali dejstvih kot vključenih v svet oziroma kot delih tega sveta, obstaja v premišljevanju o njih kot o stvareh in skupinah stvari; skušnjava, da bi o situacijah itd. govorili na način, ki je primeren za govorjenje o stvareh in dogodkih, pa postane neustavljiva takoj, ko je enkrat narejen prvi korak. G.

[6] Ki bi bil krajše lahko izražen tako, da bi rekli, da če mi beremo “svet” (neka žalostno pokvarjena beseda) kot “nebesa in zemlja”, je govor o dejstvih, situacijah in stanjih stvari, kot da bi bili “vključeni v” oziroma “deli od” tega sveta, očitno metaforično. Ta svet je ta popolna celota stvari, ne pa dejstev.

Austin se temu ne zoperstavi in značilno zdrsne v besedo "poteza" (nosovi in hribi so *poteze* obrazov in pokrajin) kot nadomestek za "dejstva". Pravi, da je razlog, zakaj fotografije in zemljevidi niso "resnični" na način, kot so resnične izjave, v tem, da relacija zemljevida ali fotografije do tega, česar zemljevid ali fotografija je, ni celovita (na prvem mestu) in sploh ne (na drugem) konvencionalna relacija. Vendar pa to ni edini oziroma temeljni razlog. (Relacija med premierjem Anglije in besedno zvezo "premier Anglije" *je* konvencionalna; vendar pa nima nobenega smisla reči, da nekdo, ki to besedno zvezo izgovarja izven konteksta, govori nekaj resničnega ali neresničnega.) Ta (za trenutne namene) temeljni razlog je, da *sta* "biti zemljevid od" ali "biti fotografija od" relaciji, katerih nefotografski, nekartografski členi [*relata*] so, recimo, osebne ali geografske *bitnosti*. Težava s korespondenčnimi teorijami resnice pa ni v prvi vrsti v tem, da bi hoteli nekonvencionalne relacije nadomestiti s tem, kar je resnično popolnoma konvencionalna relacija. Težava je v napačni predstavitvi "korespondence med izjavami in dejstvi" *kot kakršnekoli vrste relacije med dogodki oziroma stvarmi ali skupinami stvari*. Korespondenčni teoretiki mislijo, da izjave "opisujejo to, kar jih naredi za resnične" (dejstvo, situacija, stanje stvari) na takšen način, kakor lahko opisni predikat uporabimo za opisovanje neke stvari, referenčni izraz pa za nanašanje na neko stvar.[7]

(ii) Drugi ugovor temu, kako g. Austin obravnava dejstva, situacije, stanja stvari kot "dele sveta", za katere pravimo, da stojijo v določeni relaciji z izjavo, kadar to izjavo razglasimo za resnično, prodre precej globlje kot predhodni, tako da je v nekem smislu njegovo jedro. G. Austin pravilno pove oziroma implicira (razdelek 3), da morajo za nekatere namene, za katere uporabljamo jezik, obstajati konvencije, ki povezujejo besede našega jezika s tem, kar lahko najdemo v svetu. Vsekakor pa vsi jezikovni nameni, za katere ta nujnost velja, niso enaki.

Ukazi so, tako kot informacije, sporočeni konvencionalno. Predpostavimo, da "pomaranča" vedno pomeni to, kar mislimo s "Prinesi mi pomarančo", in "ta pomaranča" vedno pomeni to, kar mislimo s "Prinesi mi to pomarančo", in da v splošnem naš jezik vsebuje samo stavke, ki so na nek takšen način velelni. Potreba po konvencionalni korelaciji med besedo in svetom potem ne bi bila nič manjša. V tem svetu ne bi tudi nič manjkalo. Vendar pa te psevdobitnosti, ki

[7] Predpostavimo, da so na šahovsko ploščo postavljene figure, torej igro, ki poteka. In predpostavimo, da nam nekdo z besedami poda izčrpno izjavo o vseh pozicijah teh figur. Ugovor g. Austina (oziroma eden od njegovih ugovorov), ki je naperjen proti zgodnjim korespondenčnim teorijam, je, da bi prikazovale to relacijo med opisom in šahovnico s figurami na isti način kot, recimo, ustrezno urejeno relacijo med diagramom šahovskega problema v časopisu in šahovnico s figurami. On raje pravi, da je ta relacija popolnoma konvencionalna. Moj ugovor gre dlje. Kajti ne obstaja nobena stvar ali dogodek, imenovan "izjava" (čeprav obstaja podajanje te izjave), in ne obstaja nobena stvar ali dogodek, imenovan "dejstvo" ali "situacija" (čeprav obstaja ta šahovnica s figurami na njej), ki bi stala drug nasproti drugemu – kakor stojita časopisni diagram ter šahovnica-s-figurami – v kakršnikoli, celo popolnoma konvencionalni relaciji. Dejstev (situacije, stanja stvari) ne moremo, kakor šahovnico-s-figurami, politi s kavo ali prevrniti zaradi neprevidnosti. Ker pa g. Austin za svojo teorijo potrebuje takšne dogodke in stvari, jemlje podajanje izjave kot izjavo, in to, o čemer izjava je, kot dejstvo, ki ga izjavlja. Dogodke lahko datiramo, stvari pa poiščemo. Toda dejstev, ki jih izjave (če so resnične) izjavljajo, ne moremo niti datirati niti locirati. (Tega ne moremo narediti niti z izjavami, lahko pa to naredimo s podajanjem izjav.) Ali so le-ta vključena v svet?

delajo izjave resnične, ne bi nastopale med nejezikovnimi korelati. Njih pač ne bi našli (nikoli jih niso našli in nikoli niso nastopale med temi nejezikovnimi korelati). Bistveno pri tem je, da ima – tako kot besedi "izjava" in "resnično" – beseda "dejstvo" (in "niz-dejstev" besede, kakršne so "situacija", "stanje stvari") vgrajeno neko določeno vrsto diskurza (informativni), ki povezuje besedo s svetom. Navzočnost besed "dejstvo", "izjava", "resnično", oznanja nastop diskurza te vrste; podobno kot nastop besed "red" in "ubogati" oznanja nastop drugačne vrste konvencionalne komunikacije (velelne). Če bi bila naša naloga pojasniti naravo diskurza prve vrste, bi bilo brezplodno, če bi poskusili to narediti s pomočjo besed "dejstvo", "izjava", "resnično", saj te besede vsebujejo ta problem, ne pa njegove rešitve. Iz podobnega razloga bi bilo prav tako brezplodno, če bi katerokoli od teh besed (vsaj dotlej, dokler bi pojasnjevanje teh besed bilo pojasnjevanje tega problema) poskušali pojasniti v okviru drugih. In vsekakor je zelo čudno, da so ljudje tako pogosto nadaljevali s tem, da so rekli: "No, precej jasno nam je, kaj je izjava, mar ne? Sedaj postavimo nadaljnje vprašanje, namreč, kaj za to izjavo pomeni, da je resnična." To je podobno sledečemu: "No, jasno nam je to, kaj je ukaz: kaj pa pomeni ubogati ukaz?" Kakor da bi kdo lahko ločil izjave in ukaze od tega, da jih podajamo in dajemo!

Predpostavimo, da smo v našem jeziku imeli besedo "izvršitev", ki je pomenila "dejanje, ki pomeni izpolnitev ukaza". In predpostavimo, da je nekdo postavil filozofsko vprašanje, kaj je pokornost? Kaj pomeni, da se ukaz uboga? Filozof bi lahko podal naslednji odgovor: "Pokornost je neka konvencionalna relacija med nekim ukazom in njegovo izvršitvijo Ukaz se uboga, kadar korespondira z izvršitvijo." To je korespondenčni teorija pokornosti. Mogoče ima kot poskus pojasnjevanja narave ene od vrst sporazumevanja nekoliko manjšo vrednost kakor korespondenčna teorija resnice, ki poskuša pojasniti naravo druge vrste sporazumevanja. V obeh primerih pa besede, ki se pojavljajo v rešitvi, vsebujejo problem. In, seveda, intimna relacija med "izjavo" in "dejstvom" (ki jo razumemo, ko uvidimo, da oboje vsebuje ta problem) razloži, zakaj je tako, da se vedno, kadar poskušamo razložiti resnico po modelu imenovanja oziroma klasificiranja oziroma po modelu katerikoli druge vrste konvencionalne ali nekonvencionalne relacije med eno in drugo stvarjo, znajdemo obkroženi z "dejstvom", "situacijo", "stanjem stvari" kot nekimi nejezikovnimi členi te relacije.

Toda zakaj naj bi na problem resnice (problem uporabe besede "resnično") gledali kakor na problem pojasnjevanja te dejstvo izjavljajoče vrste diskurza? Odgovor je, da temu ne bi smelo biti tako; vendar lahko korespondenčno teorijo v celoti spregledamo, ko jo vidimo kot neploden poskus rešitve tega drugega problema. Seveda se mora filozof, ki se ukvarja s tem drugim problemom, ki se ukvarja s pojasnjevanjem določene splošne vrste diskurza, odmakniti od jezika in govoriti o različnih načinih, kako so izgovoritve povezane s svetom (čeprav mora, če hoče, da bo njegov govor ploden, stopiti onstran "korespondence izjave in dejstva"). Toda – da spomnim na nekaj, kar sem rekel že prej – navzočnost

besed “resnično”, “dejstvo” itd. v običajnem diskurzu, brez nadaljnjih komentarjev, oznanja nastop določenega načina uporabe jezika. Ko te besede uporabljamo v vsakdanjem življenju, govorimo v okviru in ne o določenem okviru diskurza; zagotovo pa ne govorimo o načinih, kako se izgovoritve konvencionalno nanašajo oziroma bi se lahko konvencionalno nanašale na svet. Govorimo o osebah in stvareh, vendar tako, kakor o njih ne bi mogli govoriti, če ne bi bili izpolnjeni pogoji določene vrste. Poseben problem pri tej uporabi besede “resnično” je, da vidimo, kako se ta beseda vklaplja v ta okvir diskurza. Najbolj zanesljiva pot do napačnega odgovora je, da pomešamo ta problem z vprašanjem: kakšne vrste diskurz je to?[8]

3. *Konvencionalna korespondenca*. – Če izhajamo iz prejšnjega odstavka, bo postalo jasno tudi, kaj menim, da je narobe z opredelitvijo g. Austina – v nasprotju z njenimi členi – navedene relacije same. V 4. razdelku svojega članka pravi, da je, kadar razglasimo neko izjavo za resnično, relacija med to izjavo in svetom, za katerega naše razglašanje “zatrjuje, da obstaja”, neka “popolnoma konvencionalna relacija” in “takšna, ki bi jo lahko po želji spreminjali”. Ta pripomba razkriva temeljno zmoto, ki jo je zakrivil g. Austin, ko pomeša:

(*a*) semantične pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da bi bila izjava, da je neka določena izjava resnična, tudi sama resnična;

in

(*b*) to, kar se trdi, kadar se za neko določeno izjavo izjavi, da je resnična.

Predpostavimo, da A poda izjavo, B pa razglasi, da je A-jeva izjava resnična. Potem je, zato da bi bila B-jeva izjava resnična, *vsekakor* potrebno, da so besede, ki jih je uporabil A pri podajanju svoje izjave, v nekem določenem konvencionalnem (semantičnem) razmerju s svetom; in da morata ta “jezikovna pravila”, ki so osnova za to razmerje, “opaziti” tako A kot B. Vsekakor bi morali pripomniti, da so ti pogoji (z izjemo pogoja, ki zahteva B-jevo upoštevanje jezikovnih pravil) enako nujni za to, da je A podal resnično izjavo z uporabo besed, ki jih je uporabil. *Nič bolj in nič manj nesmiselno ne bi bilo predlagati, da B pri podajanju svoje izjave trdi, da so ti semantični pogoji izpolnjeni, kakor predlagati, da A pri podajanju svoje izjave trdi, da so ti semantični pogoji izpolnjeni* (tj., da nikoli ne moremo uporabljati besed, ne da bi jih omenjali). Če ima g. Austin prav, ko predlaga, da reči, da je neka izjava resnična, pomeni reči, da “je neko zgodovinsko stanje stvari, s katerim je [tj. za g. Austina dogodek podajanja izjave] le-ta povezana z demonstrativnimi konvencijami (tisto stanje stvari, na katerega se ‘nanaša’), takšne vrste, s katero je stavek, ki je uporabljen pri podajanju te izjave, povezan z deskriptivnimi konvencijami”, potem (in to je dovolj jasno nakazano s tem, ko pravi, da je ta relacija, za katero trdimo, da

[8] Tej vzporedna napaka bi bila v tem, da bi mislili, da v naši običajni uporabi (v nasprotju s filozofovo uporabo) besede “kvaliteta” govorimo o tem, kako ljudje na splošno uporabljajo besede; in to na osnovi tega (kar je samo po sebi pravilno), da ta beseda ne bi imela nobene uporabe razen za nastop določenega splošnega načina uporabe besed.

obstaja, “popolnoma konvencionalne vrste”, ki “bi jo lahko po želji spremenili”) pri razglasitvi neke izjave za resnično lahko bodisi:

(*a*) govorimo o pomenih besed, ki jih uporablja govorec, čigar podajanje te izjave je priložnost za našo uporabo besede “resnično” (tj., s to priložnostjo dobimo semantična pravila);

bodisi

(*b*) pravimo, da je govorec pravilno uporabil besede, ki jih *je* uporabil.

Očitno je, da vsekakor ne počnemo nobene od zgornjih stvari. Besedo “resnično” zagotovo uporabljamo, kadar so semantični pogoji, ki jih opisuje Austin,[9] izpolnjeni; vendar pa pri uporabljanju te besede ne izjavljamo tega, da so bili izpolnjeni. (In to je, mimogrede, tudi odgovor na vprašanje, s katerim g. Austin sklene svoj članek.) Škoda je storjena (problema, ki smo ju ločili na koncu prejšnjega razdelka, sta pomešana) s postavitvijo naslednjega vprašanja: *Kdaj* uporabljamo besedo “resnično”? namesto vprašanja: *Kako* uporabljamo besedo “resnično”?

Nekdo pravi: “Res je, da francoske vlade le redkokdaj vztrajajo dlje kot nekaj mesecev, vendar je to posledica volilnega sistema.” Ali se lahko dejstvo, ki ga izjavlja v prvem delu svojega stavka, spremeni s spreminjanjem konvencij jezika? Vsekakor ne.

4. *Uporabe “da”-stavkov; in izrazov “izjava”, “resnično”, “dejstvo”, “pretirano” itd. –*

(*a*) Poleg gole uporabe stavčnega vzorca “X je Y” obstaja še mnogo načinov podajanja trditve o neki stvari X. Mnoge od teh uporab vključujejo uporabo “da”-stavkov. Na primer:

[9] V tem pa je, zaradi njegove uporabe besed “izjava”, “situacija” itd., neka zavajajoča oblika. Navedena opredelitev pogojev resnične izjave je bolj primerna za opredelitev pogojev pravilne opisne reference. Predpostavimo, da v sobi s ptičem v kletki rečem: “Ta papiga je zelo zgovorna.” Potem je moja uporaba tega referirajočega izraza (“ta papiga”), s katerim se moja poved začne, pravilna, kadar je primerek predmeta [*token-object*] (ptič), s katerim moj primerek izraza [*token-expression*] (dogodek) korelira s konvencijami demonstracije, takšne vrste, s katero s konvencijami opisa korelira vrstni izraz [*type-expression*]. Tukaj imamo nek dogodek in neko stvar in neko (z vrsto posredovano) konvencionalno relacijo med njima. Če me kdo popravi in reče: ‘To pa ni papiga, to je kakadu,” lahko popravlja bodisi neko jezikovno ali pa neko dejstveno napako, ki sem jo naredil. (Vprašanje, kaj od tega počne, je vprašanje o tem, ali bom, ko si bom ptiča pobliže ogledal, pri svoji zgodbi še vztrajal.) Samo v prvem primeru je razglasil, da so določeni semantični pogoji ostali neizpolnjeni. V drugem primeru pa govori o tem ptiču. Trdi, da je kakadu, ne pa papiga. To bi lahko storil ne glede na to, ali bi jaz kaj rekel ali ne. Vendar pa me tudi popravlja, česar pa ne bi mogel storiti, če jaz ne bi spregovoril.

– Kako pogosto ti moram povedati,
– Danes sem se naučil,
– Presenetljivo je,
– Dejstvo je,
– Pravkar so me spomnili na dejstvo,
– Neovrgljivo je,
– Res je,
– Izven vsakega dvoma je ugotovljeno,

} da X je Y.

Vse to so, v zelo različnih kontekstih in okoliščinah, načini zatrjevanja, da X je Y.[10] Nekatere od njih vključujejo avtobiografske trditve o nas; druge pa ne. V slovničnem smislu smo jih takoj dojeli, vse govorijo "o" dejstvih ali izjavah. V nobenem drugem smislu ni nobena od njih o čemerkoli drugem, čeprav nekatere implicirajo podajanje izjav.

(*b*) Obstaja mnogo različnih okoliščin, v katerih je lahko preprost stavčni vzorec "X je Y" uporabljen za to, da naredimo stvari, ki niso zgolj izjavljanje (čeprav vse te stvari izjavljanje vključujejo), da X je Y. Pri izgovarjanju besed tega preprostega vzorca lahko nekoga vzpodbujamo, popravljamo ali opozarjamo; lahko ga spominjamo na kaj; se odzivamo ali pa mu odgovarjamo; zanikamo, kar je nekdo rekel; priznavamo, odobravamo, pritrjujemo, se z nečim strinjamo ali sprejemamo to, kar je nekdo rekel. Kaj od tega, če sploh kaj, počnemo, je odvisno od okoliščin, v katerih ta preprosti stavčni vzorec uporabljamo, ko zatrjujemo, da X je Y.

(*c*) V mnogih izmed teh primerov, v katerih poleg golega izjavljanja, da X je Y, počnemo še kaj drugega, imamo za uporabo v primernih kontekstih na razpolago določena okrajševalna sredstva, ki nam omogočajo, da izrazimo, da X je Y (da izrazimo naše zanikanje, odgovor, priznanje oziroma karkoli že), ne da bi uporabili stavčni vzorec "X je Y". Zato lahko – če nas nekdo vpraša "Ali X je Y?" – to, da X je Y, izjavimo tako, da rečemo: "Seveda." Če nekdo reče "X je Y", lahko to, da X ni Y, izjavimo (na način zanikanja) tako, da rečemo "Ne, ni" ali pa "To ni res"; ali pa lahko izjavimo (na način priznavanja, strinjanja, pritrjevanja itd.), da X je Y, rekoč "To vsekakor drži" ali "To je res". V vseh teh primerih (odgovarjanja, zanikanja in strinjanja) moramo – če naj bo jasno, kar trdimo, namreč, da X je (ali pa ni) Y – upoštevati tako kontekst naše izgovoritve kot tudi besede, ki jih uporabljamo. Meni se zdi očitno, da v teh primerih izraza "resnično" in "ni resnično" (le redkokdaj uporabimo "neresnično") delujeta kot okrajševalni stavčni sredstvi iste splošne vrste kot tiste, ki smo jih navedli. Prav tako pa se mi zdi očitno, da *je* edina razlika med temi sredstvi – ki bi nas lahko zamikala, da o nekaterih ("Da", "To vsekakor drži", "To pa ne") pravimo, da smo

[10] Kdo bi se lahko nagibal k mnenju, da je bilo v nekaterih od teh primerov samo *implicitno zatrjeno*, da X je Y; čeprav se mi zdi bolj verjetno, da bi v vseh teh primerih za govorca morali reči: ne "To, kar je dejal, je impliciralo, da X je Y", temveč "On je dejal, da X je Y".

pri njihovi uporabi govorili o X, za druga ("To je res", "To ni res") pa pravimo, da smo pri njihovi uporabi govorili o nečem, kar se od prvega popolnoma razlikuje, namreč o izgovoritvi, ki *je* bila prilika za našo uporabo teh sredstev – njihova razlika v slovnični strukturi, tj. dejstvo, da se "resnično" pojavlja kot slovnični predikat.[11] (Očitno je, da to ni predikat X-a.) Če teza g. Austina, da pri uporabljanju besede "resnično" podajamo trditev o neki izjavi, ne bi bila nič več kot teza, da se beseda "resnično" pojavlja kot slovnični predikat skupaj s takimi – kot slovničnimi subjekti – besedami in besednimi zvezami, kot so "Da", "Kar je rekel", "Njegova izjava" itd., potem bi seveda to bilo nesporno. Vendar pa je vsekakor jasno, da meni več kot to, sam pa sem že podal svoje ugovore na to več, kar ima on v mislih.

(*d*) Postalo bo jasno, da – natanko tako kot g. Austin – zavračam tezo, da je fraza "je resnično" logično odvečna, zavračam pa tudi tezo, da reči, da je neka propozicija resnična, pomeni samo trditi jo in reči, da je neresnična, pomeni samo trditi njeno nasprotje. "Resnično" in "ni resnično" morata opraviti svoje naloge, *nekatere*, vendar pa nikakor ne vseh nalog, ki sem jih navedel zgoraj. Z njuno uporabo ne trdimo samo, da X je Y ali da X ni Y. To trdimo tako, kakor tega ne bi mogli trditi, če ne bi bili izpolnjeni določeni pogoji; lahko pa bi tudi priznavali, zanikali, pritrjevali itd. Jasno bo tudi, da iz zavrnitve teh dveh tez ne sledi sprejemanje tez *g*. Austina, da pri uporabljanju besede "resnično" podajamo trditev o neki izjavi. Prav tako iz tega ne sledi zavrnitev teze, ki jo g. Austin (v razdelku 4 svojega prispevka) združuje z navedenima dvema, namreč teze, da reči, da je neka trditev resnična, sploh ne pomeni podati kakršnekoli nadaljnje trditve. Ta teza drži za mnoge uporabe, za druge pa zahteva spremembe.

(*e*) Priložnosti za uporabo izraza "resnično", ki smo jih doslej omenjali v tem razdelku, očitno niso edine priložnosti njene uporabe. Obstaja, na primer, splošno dopustna uporaba izraza "Res je, da *p* za katero le stežka vidim, kako bi jo lahko g. Austin lahko vzel pod streho. Vse te priložnosti imajo vseeno neko določeno kontekstualno neposrednost, ki je očitno odsotna, kadar izgovarjamo stavke kot "Kar je Janez rekel včeraj, je popolnoma res" in "Kar je La Rochefoucauld rekel o prijateljstvu, je res". Tukaj kontekst naše izgovoritve za nas ne identificira izjave, o kateri govorimo (v filozofsko nezavezujočem smislu, kako mi "govorimo o izjavah", ko uporabljamo besedo "resnično"), in tako uporabimo opisno besedno zvezo, da opravi to delo. Toda ta opisna fraza ne identificira nekega dogodka; čeprav izjava, ki jo podajamo, implicira (v nekem smislu "implikacije"), da se je pojavil nek dogodek, ki je bil včerajšnje Janezovo podajanje (ali morda kdaj Rochefoucauldovo) izjave, da *p* (to je izjave, ki jo razglašamo za resnično). Zagotovo našemu občinstvu ne razlagamo, da se je dogodek zgodil, to je, da je Janez podal izjavo, da *p*, zakaj (i) mi ne izjavljamo, niti z navajanjem ali kako drugače, kaj je to, kar je Janez rekel včeraj, in (ii) naša

[11] Primerjajmo še angleško navado podajanja izjave, ki ji sledi vprašalni poziv k strinjanju v obliki "isn't it?", "doesn't he?" itd., z ustreznimi nemškimi in italijanskimi idiomi "Nicht wahr?" "non e vero?". Smiselne razlike med besednima zvezama, ki ne vključujeta besede "resnično", in besednima zvezama, ki jo, ni: vse pozivajo k strinjanju na isti način.

izgovoritev doseže svoj glavni namen (ta, da – na način pritrditve ali odobritve – podamo izjavo, da p) samo, če naše občinstvo že ve, da je Janez včeraj podal izjavo, da *p*. Okrajševalna funkcija besede "resnično" v primerih, kot so ti, postane bolj jasna, če jih primerjamo s tem, kar pravimo v primeru, kjer (i) hočemo trditi, da *p*; (ii) hočemo naznačiti (oziroma izkazati naše vedenje), da se je zgodil nek dogodek, ki je bil včerajšnje Janezovo podajanje izjave, da *p*; (iii) prepričani smo, da je naše občinstvo nepoučeno ali pa se ne spomni tega dejstva, da je Janez včeraj rekel, da *p*. Potem uporabimo formulo "Kot je Janez včeraj dejal, da *p"* ali "Kar je Janez rekel včeraj, namreč, da *p*, je resnično". (Seveda so besede, ponazorjene s črko *p*, ki jih uporabimo, lahko – včasih, če naj bi podali to isto izjavo, tudi morajo biti – različne od besed, ki jih je uporabil Janez.) Včasih, da bi spravili v zadrego ali preizkusili naše občinstvo, v primerih, kjer je tretji od teh pogojev izpolnjen, uporabimo formulo, primerno za njeno neizpolnitev, namreč: "Kar je Janez rekel včeraj, je res."

(*f*) V kritiki mojega pogleda na resnico, ki sem ga podal v *Analysis*,[12] in najbrž v podporo svoje teze, da je beseda "resnično" uporabljena za zatrjevanje tega, da obstaja neka določena relacija med nekim govornim dogodkom in nečem v svetu, ki se od tega dogodka razlikuje, g. Austin v razdelku 7 svojega prispevka poda naslednje stališče. Pravi: "Zdi se, da se g. Strawson poleg tega omejuje na primer, kjer jaz *rečem* 'Tvoja izjava je resnična' ali nekaj podobnega – toda, kaj pa v primeru, kjer ti izjaviš, da S, jaz pa ne *rečem* nič razen *'poglej in vidi'*, da je tvoja izjava resnična?" Bistvo tega ugovora je, predpostavljam, da ker nisem nič rekel, ne morem izvesti nobene performativne uporabe besede "resnično"; čeprav lahko vidim, da je tvoja izjava resnična. Vendar pa se zdi, da ima ta primer prav nasproten učinek od tistega, ki ga je hotel doseči g. Austin. Seveda ima beseda "resnično" v "X vidi, da je Y-ova izjava resnična" drugačno vlogo kot v "Y-ova izjava je resnična". Kakšna je ta vloga? Austin v moji prisotnosti reče: "Mačka je na predpražniku." Jaz pa pogledam in vidim mačko na predpražniku. Nekdo (Z) poroča: "Strawson je videl, da je bila Austinova izjava resnična." O čem slednji (Z) poroča? Poroča, da sem videl mačko na predpražniku; to pa poroča na ta način, kakor bi to lahko poročal samo v določenih okoliščinah, namreč v okoliščinah, ko je Austin v moji prisotnosti dejal, da je bila mačka na predpražniku. Z-jeva pripomba vsebuje tudi implikacijo, da je Austin podal neko izjavo, vendar pa ne more biti obravnavana tako, kot da to *sporoča* samoumevno, saj ta izpolni svoj poglaviten namen samo v primeru, če poslušalstvo že ve, da je Austin podal izjavo in katero izjavo je podal; vsebuje pa tudi implikacijo (ki jo *lahko* imamo za implicirano poročilo), da sem slišal in razumel to, kar je Austin rekel.[13] Človek, ki pogleda in vidi, da je izjava, da je mačka na predpražniku, resnična, ne vidi nič več in nič manj kot človek, ki pogleda in vidi, da je mačka na predpražniku, oziroma nič več in nič manj kot človek, ki pogleda in vidi, da je

[12] Zvezek 9, št. 6, junij 1949.

[13] če poročam: "Vidim, da je Austinova izjava resnična," je to samo pritrdilno poročilo iz prve roke, da je na predpražniku mačka, ki je podano tako, kakor bi lahko bilo podano samo v teh okoliščinah.

mačka zares na predpražniku. Vendar pa se okvirji prvega in tretjega primera lahko razlikujejo od okvirjev drugega.

Ta primer vseeno ima neko vrednost. Poudarja pomembnost koncepta "priložnost", ob kateri lahko uporabimo trdilno sredstvo, ki je predmet te razprave (besedo "resnično"); in minimalizira (sam sem se nagibal k temu, da sem to preveč poudarjal) performativni značaj naših uporab te besede.

(*g*) G. Austin poudarja razlike med negacijo in neresničnostjo; to je upravičeno, dokler gre za poudarjanje razlike (priložnosti in konteksta) med zatrjevanjem, da X ni Y, in zanikanjem trditve, da X je Y. Pri tej razliki pa tudi pretirava; kajti če sem dojel bistvo njegovega primera, predlaga, da obstajajo primeri, ko je "X ni Y" neprimeren za situacijo, v kateri bi bilo, če bi kdorkoli izjavil, da X je Y, pravilno reči, da je bila izjava, da X je Y, neresnična. To so primeri, kjer se ne pojavi (kjer pogoji za to niso izpolnjeni) vprašanje o tem, ali *X je* ali ni Y. Zdi se mi, da obstajajo tudi primeri, ko se vprašanje o resničnosti ali neresničnosti *izjave*, da X je Y, ne pojavi.

(*h*) Da bi moja splošna teza, da pri uporabljanju besed "resnično" in "neresnično" ne govorimo o nekem govornem dogodku, lahko veljala tudi za tiste primere, kjer se v prvi vrsti ne zanimamo za to, kar govorec trdi, ampak za govorčevo zatrjevanje nečesa, ko nas, recimo, zanima dejstvo, da govori resnico, ne pa dejstvo, ki ga pri tem sporoča, potrebuje dodatno opredelitev. (Seveda nas lahko zanima oboje; ali pa se za človekovo evidentno resnicoljubnost ob določeni priložnosti zanimamo zaradi tega, da bi se nanašali na stopnjo njegove zanesljivosti ob drugih.)

Vendar pa ta primer ne zahteva posebne analize in ni v oporo nobenemu teoretiku resnice; kajti uporaba besede "resnično" na ta način nek določen *dogodek* enostavno opredeli kot *podajanje* – nekoga – resnične izjave. Problem analize pa ostane.

(*i*) G. Austin pravi, da si bomo glede besede "resnično" lažje prišli na jasno, če bomo obravnavali ostale pridevnike "v istem razredu", kot so "pretirano", "nejasno", "grobo", "zavajajoče", "splošno", "preveč zgoščeno". Sam ne mislim, da so te besede v čisto istem razredu kot "resnično" in "neresnično". V vsakem jeziku, v katerem so izjave sploh lahko podane, mora biti mogoče tvoriti resnične in neresnične izjave. Vendar pa imajo lahko izjave kakšne druge hibe, ki jih g. Austin omeni samo, ko jezik postane bolj bogat. Predstavljajte si enega od Austinovih rudimentarnih jezikov s "posameznimi besedami" za "kompleksne situacije" popolnoma različnih vrst. Nekdo bi lahko podal resnične ali neresnične izjave, ne pa tudi izjav, ki bi bile pretirane, preveč zgoščene, preveč splošne ali precej grobe. In celo če imamo jezik, ki je tako bogat, kot želite, in so lahko vse izjave, podana v njem, resnične ali neresnične, ne bi mogle biti vse izjave pretirane. Kdaj lahko rečemo, da je izjava, da p, pretirana? Eden od pogojev za to je ta: da če je za tvorjenje izjave, da p, uporabljen stavek S_1, bi moral obstajati nek stavek $S,_2$ (ki bi bil lahko uporabljen za tvorjenje izjave, da g), tako da bi bila S_1 in $S,_2$ nekako v takšen odnosu, v kakršnem sta "Tam je bilo 200 ljudi" in "Tam

je bilo 100 ljudi". (Na opazko "Včeraj sva se poročila" ne morete, razen v šali, odgovoriti "Pretiravaš".)

Prepričanje g. Austina, da beseda "pretirano" zastopa neko relacijo med izjavo in nečem v tem svetu, kar te izjave ne vključuje, bi lahko bila najmanj poenostavljanje, celo če se mu ne bi dalo ugovarjati na druge načine. Vendar pa se mu lahko ugovarja tudi na druge načine. Težave z izjavo in dejstvom se vrnejo, prav tako pa tudi težave s to relacijo. G. Austin ne bi hotel reči, da je bila relacija med neko pretirano izjavo in tem svetom podobna tisti med rokavico in premajhno roko zanjo. On bi dejal, da je bila ta relacija konvencionalna. Vendar pa dejstvo, da je izjava, da *p*, pretirana, na noben način ni konvencionalno dejstvo. (Mogoče je to dejstvo, da je bilo tam 1.200 ljudi, ne pa 2.000.) Če nekdo reče "Tam je bilo vsaj 2.000 ljudi", vi lahko odgovorite (A) "Ne, tam jih ni bilo toliko (daleč od tega)" ali pa lahko odgovorite (B) "To je pretiravanje (ne ustreza dejstvom)". (A) in (B) povesta isto stvar. Poglejmo situacijo pobliže. Ko govorite (A), ne trdite samo, da je bilo tam manj kot 2.000 ljudi: temveč tudi popravljate prvega govorca, popravljate pa ga na določen splošen način, česar ne bi mogli storiti, če on ne bi govoril tako, kot je, čeprav ste lahko, ne da bi on spregovoril, izjavili zgolj, da je bilo tam manj kot 2.000 ljudi. Upoštevajte pa tudi, da to, kar je izjavljeno z uporabo (A) – da je bilo tam manj kot 2000 ljudi —, ne more biti razumljeno brez upoštevanja izvorne pripombe, ki je bila priložnost za (A). (A) ima tako kontekstualno zatrjevalne kot tudi performativne poteze. (B) ima te iste poteze in opravlja isti posel kot (A), samo bolj zgoščeno ter z večjim zanašanjem na kontekst.

Vendar pa vse besede, s katerimi nam Austin hoče pomagati pri pojasnjevanju besede "resnično", niso v istem razredu. Beseda "pretirano" je od omenjenih še najbolj merodajna za njegovo tezo, vendar pa je bila koristna tudi pri moji razpravi. Biti "preveč zgoščeno" in "preveč splošno" pa nista načina za to, kako biti "ne povsem resnično". Ta načina se očitno nanašata na značilne namene značilnih podajanj izjav – na neizpolnjene želje značilnih občestev. Nobena sprememba stvari v svetu niti kakršnokoli magično preigravanje toka dogodkov ne bi moglo tako kritiziranih izjav urediti na takšen način, da bi "pretirana ocena" višine neke zgradbe lahko šla skupaj z neorgansko rastjo. To, ali je izjava (da p) resnična ali neresnična, je stvar načina, kako stvari so (ali je p); to, ali je neka izjava pretirana (če se to vprašanje pojavi – kar je odvisno od vrste izjave in možnosti jezika), je stvar načina, kako stvari so (tj., *ali* je bilo tam več ali manj kot 2.000 ljudi). Toda ali je neka izjava preveč zgoščena[14] ali preveč splošna, je odvisno od tega, kaj določen poslušalec hoče vedeti. Svet namreč ne zahteva, da bi bil opisan *raje* na eni stopnji podrobnosti kot pa na drugi.

5. *Doseg besed "izjava", "resnično", "neresnično" in "dejstvo"*. – Ukazi in

[14] "Zgoščena" se mogoče uporablja nekoliko manj pogosto za to, kar nekdo pravi, kot pa za način, kako to pove (to je, "zgoščeno povedano", "kratko in zgoščeno", "zgoščena formulacija"). A lahko porabi 500 besed, da pove to, kar B pove z 200 besedami. Torej bom dejal, da je bila B-jeva formulacija bolj zgoščena kot A-jeva, kar bo pomenilo preprosto to, da je uporabil manj besed.

vprašanja očitno ne zatrjujejo, da so *izjave o* dejstvu: niso resnični *ali* neresnični. V razdelku *6* svojega prispevka nas g. Austin spominja, da obstaja mnogo izrazov, ki po obliki, ki jo uporabljamo za druge namene, kot sta poročilo ali napoved, niso niti vprašalni niti ukazovalni. Iz naše uporabe teh izrazov priporoča, da se odrečemo (predvideva, da se jim tudi v praksi na splošno odrekamo) označevanju z "izjavljanje dejstev" ter besedama "resnično" in "neresnično". Filozofi – niti na področju jezika niso zakonodajalci; vendar pa nimam nobene želje, da bi, v nekaterih filozofskih kontekstih, izpodbijal to omejitev besed "izjava", "resnično", "neresnično" na to, kar sem prej imenoval "dejstva podajajoča" vrsta diskurza.

Kar mi povzroča večje težave je Austinova začetna analiza tovrstnega diskurza, kjer se mi dozdeva, kakor da ga je prisilila, da je to omejitev pripeljal dlje, kot je želel ali nameraval. In tu obstajata dve težavi, ki jih moramo, čeprav sta povezani, razlikovati. Prvič, obstajajo težave, ki so ukoreninjene v relacijski teoriji resnice kot taki; drugič, če je ta "teorija resnice" razkrita kot neka precej nerazvita analiza te izjave podajajoče uporabe jezika, pa te težave vztrajajo v drugačni obliki.

V prvi vrsti so dejstva vrste mačka-na-predpražniku priljubljena izbira za pristaše iste vrste naziranja kot g. Austin. Tu imamo namreč eno stvar (en kos dejanskosti), ki sedi na drugi: oba lahko, če želimo (*če* smo pripravljeni sprejeti napake, komentirane zgoraj v 2 razdelku), obravnavamo skupaj, kot da tvorita nek posamezen kos, temu pa potem rečemo dejstvo ali stanje stvari. Sledeče stališče se lahko zdi precej verodostojno: reči, da je izjava (ki sem jo podal jaz ali ti), da je mačka na predpražniku, resnična, pomeni to, da je to tridimenzionalno stanje stvari, s katerim je dogodek mojega podajanja te izjave povezan z demonstrativnimi konvencijami, takšne vrste, s katerim je stavek, ki ga uporabljam, povezan deskriptivnimi konvencijami. Za druge vrste dejstev pa je že dolgo znan da so bolj problematična: na primer dejstvo, da mačke ni na predpražniku, ali dejstvo, da obstajajo bele mačke, ali da mačke preganjajo miši, ali da bo moja mačka, če ga bo dobila, razbila jajce in pojedla vsebino. Poglejmo najpreprostejše od teh primerov, ki vključujejo negacijo. S kakšno vrsto stanja stvari (kosom dejanskosti) je stavek, "Mačka ni na predpražniku", povezan z deskriptivnimi konvencijami? Izključno s predpražnikom?

S psom na predpražniku? Z mačko na drevesu? Popravek stališča g. Austina za negativne izjave (to je, "S je resničen" = "Stanje stvari, s katerim je S povezan z demonstrativnimi konvencijami, ni takšne vrste, s katero je afirmativna oblika S povezana z deskriptivnimi konvencijami"), ki bi morda koga zamikal, uničuje preprostost te zgodbe z ustvarjanjem potrebe po drugačnem smislu besede "resnično", kadar obravnavamo negativne izjave. Najslabše pa šele sledi. Demonstrativnih konvencij ne uporabljajo vse izjave. Eksistenčne izjave jih ne, niti izjave (celo relativno) neomejene splošnosti. Ali naj zanikamo, da so to izjave, ali pa naj ustvarimo nadaljnji smisel pridevnika "resnično"? In kaj je nastalo iz tega nejezikovnega korelata, tega kosa dejanskosti? Ali je to, v primeru

eksistenčnih ali splošnih izjav, kar celoten svet? Ali, v primeru negativnih eksistenčnih izjav, neka brezoblična neprisotnost?

Ta stališča so poznana kot ugovori korespondenčni teoriji resnice, vendar pa bi se morali, če bi hoteli z njimi kot takimi napredovati, v preveliki meri obesiti na to teorijo. To, kar jih dela zanimive, je njihova moč razkrivanja, kako neka takšna teorija v odgovor na svoje notranje pomanjkljivosti privzema preozko pojmovanje dejstva izjavljajoče uporabe jezika. Austinov opis pogojev, pod katerimi je neka izjava resnična – obravnavan kot analiza dejstva izražajoče uporabe – se nanaša zgolj na afirmativne subjektno predikatne izjave, tj. na izjave, pri podajanju katerih se nanašamo na eno ali več lokaliziranih stvari ali skupin stvari, dogodkov ali nizov dogodkov, in jo ali jih karakteriziramo na nek pozitiven način (identificira predmet ali predmete in lepi nalepke). Ta opis ni apliciran na negativne, splošne in eksistenčne izjave, niti neposredno na hipotetične in disjunktivne. Strinjam se, da mora katerikoli jezik, ki je zmožen dejstva izjavljajoče uporabe, imeti neka sredstva za izvajanje te funkcije, na katero g. Austin posebej usmerja svojo pozornost, in da so druge vrste izjav o dejstvih lahko razumljene samo v povezavi s to vrsto. Toda druge vrste *so* druge vrste. Na primer, besedo "ne" lahko koristno obravnavamo kot neke vrste izkristalizacijo nečesa implicitnega v celotni uporabi opisnega jezika (ker noben predikat ne bi imel nikakršne opisne moči, če bi bil kompatibilen z vsem). Vendar pa iz tega ne sledi, da je negacija (tj. eksplicitna izključitev neke značilnosti) neke vrste afirmacija, da so negativne izjave pravilno obravnavane v jeziku, ki je primeren za afirmativne izjave. Ali pa vzemimo primer eksistenčnih izjav, pri katerih mora nekdo ločevati dve vrsti demonstracije oziroma reference. Najprej obstaja vrsta, s katero omogočamo našim poslušalcem, da identificirajo neko stvar, osebo, dogodek ali niz dogodkov – to, kar potem v nadaljevanju na nek določen način podrobno opišemo. Nato pa je tu še druga vrsta, s katero preprosto nakažemo prizorišče. Prva ("*Miki* ima garje") odgovarja na vprašanje: "O kom (o čem) govorimo?" Druga ("*Tom* je mačka") pa na vprašanje: "Kje?" Očitno je, da nobeden od delov eksistenčnih izjav ne izvaja te prve funkcije, čeprav je Austinova razlaga reference-z-opisom bolj primerna za referenco takšne vrste, kot pa za ostale. Jasno pa je tudi, da velika večina eksistenčnih izjav ne odgovarja na vprašanje "Kje?", čeprav dovoljujejo tovrstno spraševanje. Razlika med različnimi vrstami izjav in njihovimi skupnimi relacijami vsekakor zahteva skrben opis. Ničesar ne moremo doseči s tem, da jih vse skupaj zmečemo v isti koš pod nek opis, ki je primeren zgolj za eno, pa čeprav je to njihova osnovna vrsta.

6. *Sklep.* — Moj osrednji ugovor tezi g. Austina je sledeč. On opisuje pogoje, ki morajo obstajati, da lahko neko izjavo pravilno razglasimo za resnično. Njegov podroben opis teh pogojev je, z nekaj zadržki, do neke mere pravilen – čeprav je v nekaterih pogledih preozek. Osrednja napaka je predpostavljati, da pri uporabi besede "resnično" trdimo, da so takšni pogoji izpolnjeni. Da je to napaka, je pokazano s podrobnim pregledom obnašanja besed, kot so "izjava", "dejstvo" itd.

in besede “resnično” same ter s pregledom številnih različnih vrst izjav. To je tudi razkrilo nekatere od načinov, kako beseda “resnično” dejansko funkcionira kot sredstvo zatrjevanja. To, kar pa v največji meri vnaša zmedo v predmet te razprave, je neuspeh v ločevanju naloge pojasnjevanja narave določene vrste komunikacije (empirično informativne) od težave dejanskega funkcioniranja besede “resnično” v okviru te vrste komunikacije.



Recenziji

Andrej Ule
recenziral Tomaž Jereb

DOSEGLJIVOST RESNICE

Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 2004

V svojem najnovejšem delu se profesor Ule, kar je razvidno že iz naslova, loteva problematike resnice in njene dosegljivosti. Kot poudari že v uvodnem delu, se pri tem navezuje na svojo knjigo iz leta 2001 *Logos spoznanja*, kjer je predstavil osnovni filozofski problem spoznanja in najznačilnejše odgovore nanj ter razgrnil osnovne spoznavne probleme: kaj sploh je predmet spoznanja, kakšna je narava spoznavne relacije, kaj je znanje, kaj daje spoznanju veljavnost in kje so njegove meje, kateri so temeljni izvori spoznanja in kakšne so poti spoznanja od občutka do teorije. Tako kot v *Logosu spoznanja* je avtor tudi v najnovejšem delu naravnan izrazito spoznavnoteoretsko ter se že na začetku odloči, da se ne bo loteval drugih možnih nastavkov in vidikov problematike dosegljivosti resnice.

V uvodu se opredeli tudi za polje, kjer bo problematiziral dosegljivost resnice in tudi tu se v skladu s predhodnim delom in delovanjem odloči za polje *logosa* – polje jezika in sodbe. Pri tem svojo odločitev ponazori s Heideggerjevim v *Biti in času*, kjer slednji ostro razlikuje med *fenomenom* in *pojmom* resnice. Med izrekanjem in kazanjem resnice se profesor Ule odloči za izrekanje znotraj logičnega prostora jezika. Svojo raziskavo o pojmu resnice omeji "na resnico kot *kvaliteto propozicionalnih* enot (stavkov, sodb, misli, prepričanj), skratka na vse tiste oblike nanašanja na predmete, ki jih lahko postavimo v logični prostor pritrjevanja in zavračanja, argumentiranja in izpodbijanja, diskurzivnega nanašanja in izpeljevanj (inferenc), ter opuščam ostale, sicer možne sestavine fenomena in pojo resnice", (str. 11) Že v uvodu pa se odloči tudi za omejitev na uporabo metod jezikovno konceptualne analize, ki jih goji sodobna analiza, saj mu te po njegovih lastnih besedah omogočajo "ohranjanje 'pozitivne skepse', tj. vztrajanja v argumentiranem raziskovanju problemov brez iluzij o njihovih dokončnih rešitvah". (*ravno tam)*

Knjiga *Dosegljivost resnice* se nadaljuje s poglavjem s pomenljivim naslov "Čemu lahko pripišemo resničnost?" in se ukvarja s problemom nosilcev resnice. Ule že takoj naleti na problematičnost samega pojma resnice, predvsem na nezmožnost definiranja tega pojma v vsem njegovem obsegu in vsebini, ki je tako univerzalen, da se vedno gibljemo znotraj njega. Zato Ule ugotavlja, da lahko resnico primerjamo s pojmom dobrega in da sta oba na nek način bazična pojma, ki jih ne moremo zvesti na noben drug pojem. Zaradi takšne univerzalnosti pa je tudi sama uporaba pojma resnice zelo raznolika in mnogoplastna, tako da nikakor ni mogoče vsega tega spraviti pod eno samo definicijo:

> "Zato se moramo omejiti na določeno rabo besede 'resnica' oz. 'resnično' in potem izoblikovati tak pojem resnice in po možnosti takšno opredelitev

> resnice, ki se bo kar najbolje ujemala z izbrano rabo. Obenem pa mora biti ta raba osrednja za filozofijo in znanost ter še zlasti za doseganje znanja.” (str. 14)

Pri tem se Ule nasloni na Aristotela in njegovo pojmovanje resnice predvsem glede na povedni govor in sodbe. Opozori pa tudi na problematičnost ontoloških resnic in metaforičnih, metafizičnih in emfatičnih uporab besede za resnico, ki največkrat nimajo nobene logične polarnosti med resnico in neresnico, ki je značilna za stavke. Pri čemer pa mu ne uide niti posebnost slovenskega jezika, kjer je beseda “resničnost” v določenih uporabah tako rekoč sinonim za dejanskost, iz česar pa “ne bi smeli sklepati, da obstaja kak izvorno ontološki pojem resnice, ki se kaže v izrazu ‘resničnost’”. (str. 17) Ule se tako v nadaljevanju posveti precej podrobni obravnavi vseh izrazov, ki pojmovno in jezikovno vsaj približno ustrezajo rabi resnice pri sodbah in povednem govoru, tako da med možne nosilce resnice uvrsti *stavek, trditev, izjavo, sodbo, misel* in *propozicijo (vsebino stavka)*, za katere ugotavlja, da med njimi pravzaprav ni kakšnih natančno določenih pomenskih razlik, čeprav različni avtorji ponujajo povsem nasprotujoče si opredelitve. Zato pojmovno te pojave, ki jim lahko pripišemo sodbeno resnico, opredeli na več različnih načinov (konkretni stavčni znak, stavek kot tip, povedni stavek v slovničnem pomenu, trditev stavka, propozicija, izjava, prepričanje), pri čemer kljub določenim nejasnostim sam (tako kot večina sodobnikov), predvsem zaradi njihove pomenske naravnanosti, osnovno vlogo nosilcev resničnostne vrednosti pripiše propozicijam.

Nato sledi poglavje o modalitetah resnice, kjer Uleta od številnih načinov tega, kako se nam resnica daje (kot objektivna, subjektivna, znanstvena, matematična, filozofska ...), zanima predvsem razlika med “absolutnimi” in “relativnimi” resnicami, ki naj bi v sebi zaobjemala vse ostale modalitete, pri čemer naj bi bila Absolutna resnica brezpogojno in večno veljavna, popolna in vseobsežna, relativna resnica pa njej nasprotna. Pri tej dilemi se Ule postavi na stran teze *eternalizma resnice*, ki pravi, da se lahko relativni resnici vedno izognemo tako, da dovolj natančno opišemo to, kar mislimo – pri čemer pa je potrebno ločevati med resnico stavka in resnico misli. Vendar pa je takšna absolutnost resnice dosegljiva predvsem pri stavkih matematike in logike, ki imajo svoje idealne predmete, medtem ko na drugih področjih ni tako razvidna, zato jo Ule raje imenuje nerelativna, s poudarkom, da misli na njeno “‘omejeno absolutnost’, tj. največjo možno dosegljivo neodvisnost resničnostne vrednosti stavka glede na meje *človeške življenjske oblike”*.

Najbolj obsežen je tretji del knjige, v katerem so predstavljene poglavitne teorije resnice posameznih avtorjev. Ule tu najprej na splošno izpostavi razliko med pojmom (definicijo) resnice in kriteriji resničnosti. Največ pozornosti v tem delu pa je namenjene klasičnim korespondenčnim (realističnim) teorijam. Kratki predstavitvi klasičnega filozofskega pogleda (Aristotel, Akvinski ... – *resnica je skladnost razuma z dejanskostjo)* sledi pregled bolj sodobnih argumentov v podporo korespondenčne teorije. Izmed korespondenčnih teorij najprej skozi Wittgensteinovo kritiko predstavi Russellovo teorijo resnice kot relacije med prepričanji in objekti, nato pa podrobno prikaže nadgradnjo te teorije s teorijo iz

Traktata, kjer *je* resnica predstavljena kot logično utemeljena korespondenca med stavki in dejstvi – kot udejanjeni izomorfizem med stavkom in stvarnostjo.

V nadaljevanju sledi predstavitev teorijo odraza, kot sta jo zastopala Adam Shaff in Georg Klaus, ki ločujeta med kriteriji in definicijo resnice, za nosilce pa jemljeta propozicionalne strukture, ki po njunem mnenju primerno odražajo objektivno stvarnost. Odražanje samo je dojeto širše kot resnica, saj zajema tudi občutke, predstave in zrenja, vendar lahko o resnici slednjih govorimo le posredno, saj je resnica pri Shaffu rezervirana za sodbe, pri Klausu pa za izjave. Bistvenega pomena za to teorijo pa je realistična predpostavka o obstoju materialne realnosti, ki je splošni predmetni korelat in podlaga človeškemu spoznanju. Posebna značilnost te teorije, ki jo navaja Ule, je tudi, da "po eni strani poudarja neizčrpnost in potencialno neskončnost človekove prakse, po drugi strani pa postopno približevanje absolutni resnici, ki je nikoli ne moremo doseči". (str. 81) Tudi ta teorija po Uletovem mnenju slabo opravi s problemom neresničnih in negativnih stavkov ter negativne stvarnosti. Dodaten problem pa predstavljajo tudi naivni modeli zrcaljenja, ki so vključeni v pojmovanje "odraza".

Nato Ule predstavi Austinovo teorijo resnice kot korespondence brez izomorfizma, ki podobno kot Wittgensteinova teorija sloni na primerjavi med stavki in dejstvi, vendar pa se ne opira na logični atomizem in izomorfizem. Austin za nosilce resnice določi konkretna govorna dejanja – izjave, kjer posameznik v neki konkretni situaciji izgovori povedni stavek, nato pa še dve vrsti konvencij (*deskriptivne* in *demonstrativne)*, prek ujemanja katerih nato Austin definira resnico kot korelacijo. Tudi do tega pristopa je Ule precej kritičen, vzporedno s svojim razmislekom pa obravnavo tudi Strawsonovo kritiko Austinove teorije. Še posebej se ustavi pri kritiki Austinovega dojemanja obeh relacij kot zgolj konvencionalnih in poljubnih, s čimer se Austin približa tezi o soglasju med strukturo stavka in situacijo ter pri Strawsonovi kritiki Austinovega pojmovanja dejstev, kjer nas Austinova uporaba zlahka zavede v mišljenje, da so dejstva nekaj s tega sveta – in torej nekaj postvarjenega –, ne pa nekakšni jezikovni dvojniki izjav, kot ugotavlja Strawson. Ta "spor" med Austinom in Strawsonom o naravi dejstev pripelje Uleta do problema "proizvajalcev resnice"[1], to je nekakšnih verifikatorjev v obliki stanj stvari, zaradi katerih so naši nosilci resnice resnični in ki se po svojih lastnostih umeščajo nekam med dejstva in dogodke. Pri tem se Ule v največji meri nanaša na Davida Armstronga, ki "proizvajalce resnice" pojmuje kot "stanja stvari", hkrati pa ne razlikuje med dejstvi in stanji stvari, temveč so stanja stvari zanj kontingentna dejstva, da določene partikularije uprimerjajo določene univerzalije. (str. 100) Uletu se takšno uvajanje "proizvajalcev resnice" zdi ena od možnih rešitev, hkrati pa poudari, da ostaja preveč vprašanj neodgovorjenih, saj se "proizvajanje resnice" na koncu lahko vedno zvede na nek poseben ontološko-semantični odnos med stavkom in tem, kar ga "naredi" za resničnega – tako se vprašanje dejstev spet pojavi. Ule se na tej točki vrne k Wittgensteinu – tokrat k njegovim dnevniškim

[1] S "proizvajalec resnice" Ule prevaja angleško besedno zvezo "truth maker", ki jo, na primer, Borstner prevaja z "ustvarjalec resnice".

zapisom iz njegovega tako imenovanega kasnega obdobja, kjer postavi razlikovanje med dejstvi in kompleksi kot stanji stvari ali deli stvarnosti. Pozni Wittgenstein za razliko od Wittgensteina iz *Traktata* samo še izostri svoje razlikovanje med dejstvi in stanji stvari oziroma kompleksi: "Dejstvo je *obstoj* kompleksa, ne pa ta kompleks kot nekakšen *obstoječi predmet."* (str. 109)

Naslednji možni "proizvajalci resnice", ki jih še obravnava Ule, so dogodki. Tako v nadaljevanju obravnava ideje Jonathana Bennetta, ki se trudi pri razlikovanju med dejstvi in drugimi proizvajalci resnice – predvsem med dejstvi in dogodki. Zanj Ule ugotavlja, da dejstva pojmuje podobno kot Frege – kot tisto, kar izražajo resnični stavki; dogodki pa so vse, kar se zgodi, dogaja. (str. 111) V tem smislu so torej dogodki nekako podrejeni dejstvom, saj isto dejstvo lahko izraža različne dogodke, medtem ko obratno ni mogoče. Pri tem se Bennett navezuje na slovnične značilnosti angleškega jezika, kar po Uletovem mnenju močno zmanjša verodostojnost takšne delitve. Prav tako pa se ne strinja popolnoma s predpostavko, da lahko dejstva izenačimo z resničnimi propozicijami, pri čemer se sklicuje na Wittgensteinovo pojmovanje dejstev iz *Traktata* (teze: 1.1, 1.11, 1.2), kjer dejstva niso nekaj, kar bi "obstajalo" v svetu, temveč to, na kar svet "razpada", "če ga opazujemo skozi očala popolne logične analize vseh stavkov". (str. 114)

V nadaljevanju se Ule loti obravnave Tarskega semantične teorije resnice, za katero ugotavlja, da na nek način pomembno podpira korespondenčno teorijo, vendar pa slednja iz nje ne more biti izpeljana oziroma je semantična teorija ne more nadomestiti; da "je torej semantična teorija resnice le *formalni model resnice*, ne teorija resnice sama". (str. 161) Da bi lahko govorili o semantični teoriji resnice, bi jo najprej morali nekako razširiti na naravne jezike, saj je semantika kot taka teorija o odnosu med jezikom in modelnimi strukturami. Ule opozori tudi na razliko med splošno pravilnostjo v modelu (pravilnostjo v nekem modelu realnosti) in resnico ter zavrne "referencialno" razumevanje korespondence, kot ga lahko najdemo pri Fieldu, Davidsonu, Devittu in še nekaterih drugih, ki se na takšen način poskušajo izogniti "proizvajalcem resnice".

Ule je kritičen tudi do vpeljevanja semantične teorije resnice za običajne jezike, kot jo skuša vpeljevati Davidson, o čemer je dvomil že Tarski. Davidsonov projekt, ki je zastavljen s precejšno mero znanstvenega optimizma, po Uletovem mnenju pade kar pri njegovem primeru radikalnega prevoda: izkaže se, da za razumevanje jezika potrebujemo več kot zgolj poznavanje stavkov, ki jih imamo za resnične.

Nezadovoljen pa je tudi s semantično argumentacijo realističnega koncepta resnice pri Poppru, Devittu in Fieldu, za katerega ugotavlja, da tako kot mnogi pozablja, da semantika ne povezuje jezika in sveta, temveč se nanaša na odnos med jezikom in določeno modelno strukturo, ki *je* podlaga semantične interpretacije jezika objekta. V nadaljevanju pa kritizira tudi Devittovo teorijo v smislu, da se nenavadnih ontoloških struktur ne moremo znebiti, če "ontološki stik" jezika s svetom zožimo na odnose reference med imeni in predmeti v svetu.

Kritičen pa *je* tudi do Morganove teorije posredne korespondence. Po njegovem mnenju namreč pojem resnice ni nek bistveno jezikoven pojem, saj se v glavnem nanaša na propozicije, čeprav lahko govorimo o resnici samo, če uporabljamo nek primeren meta jezik, ki je v nekem razmerju do nekega določenega predmetnega jezika, v katerem izražamo posamezno propozicijo.

Ule nato nadaljuje z obravnavo varčnih teorij resnice (to so deflacijske, minimalistične, performativna in zastavčne, identitetne teorije). Po njegovem mnenju je neko minimalno jedro pojma resnice lahko zaobseženo z ekvivalenčno shemo oziroma T-stavki, vendar pa to še ne zadostuje za polno definiranje resnice kot spoznavnega cilja. Glede na to svoje izhodišče torej različne verzije logičnega minimalizma ne podajajo nikakršne definicije resnice, temveč zgolj predlagajo določene nujne logične pogoje za konsistentno govorjenje o resnici. Še bolj usodno za večino zagovornikov varčnih teorij je, da spregledajo asimetrijo, ki se skriva izza ekvivalenčnih shem, "da izreči stavek in izreči stavek, da *je* stavek resničen, ne pomeni povsem istega. Logično gledano, stavki primarno implicirajo lastno resničnost, sekundarno pa resnični stavki implicirajo te stavke same. Če torej eksplikacije resnice omejimo le na 'šibkejše' implikacije oblike 'Ce >*p*< resnično, potem *p*', potem nimamo redundance resnice, res pa je tudi, da smo tedaj naravnost obsojeni zgolj na delne definicije resnice, ki navajajo zgolj nujne, ne pa tudi zadostnih pogojev resnice." (str. 219)

Za epistemske teorije resnice, ki jih obravnava proti koncu, Ule ugotavlja, da je njihov najpomembnejši filozofski rezultat v tem, "da so odlepile pojem resnice od tradicionalnega pojmovanja resnice kot ujemanje sodbe (misli) in sveta (dejstev), ki je prevladovalo več kot 2000 let". (str. 219) Seveda pa takšno pojmovanje, kjer *je* resnica odvisna in opredeljena spoznavnimi okoliščinami in zmožnostmi ljudi, terja tudi svojo ceno, saj svojih skrajnostih vodi v relativizem in iracionalizem. Poglavitno pomanjkljivost večine epistemskih teorij Ule vidi v tem, da pojem resnice zamešajo s kriteriji resnice in tako objektivnost resnice žrtvujejo relativizmu epistemskih kriterijev, kot so koherenca, praktičen uspeh, verifikacija propozicij, ekonomična konstrukcija teorij, jezikovne konvencije, prepričljivost argumentov in tako dalje. Dodaten problem, do katerega pridemo pri obravnavi vseh teh posameznih meril resnice, pa je tudi to, da nam nobeno takšno merilo ne ponuja nujnih ali zadostnih meril resnice (izjema so formalne vede, kjer uspešen dokaz nekega stavka iz navedenih aksiomov pomeni resničnost tega stavka, protislovje pa neresničnost);

> "Vse, kar lahko dosežemo, so abduktivni sklepi iz opaženega ujemanja stavka oz. njegovih logičnih posledic z določenimi merili resnice k domnevi, da je stavek resničen." (str. 272)

Seveda pa ta nezadostnost meril sproža tudi nov dodaten problem – na vprašanje, kako lahko ob spoznanju kontingentnosti in nezadostnosti meril resnice, ki so nam na voljo, sploh še računamo na resnico kot poglavitni cilj naših spoznavnih prizadevanj?

Logično filozofska prednost korespondenčne teorije pred ostalimi teorijami je po Uletovem mnenju v dejstvu, da dopušča netrivialne substitucije v T-stavkih, tako

da podaljšamo T-stavke in dopustimo substitucijo stavkov oziroma propozicij, ki se nanašajo na neko ekvivalentno stanje stvari – to je substitucija stanj stvari, ki so v svetu identična (predstavljajo ista dejstva), medtem ko ostale teorije take substitucije sploh ne dopuščajo ali pa jo napravljajo za nepomembno; pri čemer se tu pojavlja pomembno vprašanje o identiteti dejstev oziroma stanj stvari. Korespondenčna teorija je, glede na dopuščene substitucije na polih ekvivalenčne ekspozicije resnice, maksimalna glede na druge vrste teorij resnice:

> "Vzemimo to shemo v propozicionalni obliki: propozicija *p*, je resnična, če in samo če *p*. Videli smo, da lahko pri tej shemi zamenjamo desni nastop stavka p le s takšnim stavkom, ki predstavlja *opise istega stanja stvari*. Tedaj in le tedaj, kadar stavek *p* in *q* opišeta isto stanje stvari (isto možno dejstvo), bo zamenjava *p* s *q* na desni strani ekvivalenčne sheme predstavlja netrivialno operacijo, ki bo govorila o resnici stavka *p*. Seveda ne moremo vnaprej navesti meril za ekvivalentne opise istih dejstev, kajti to ni samo stvar logike, temveč empiričnih spoznanj, zlasti je stvar posebnih ved oz. teorije, v okviru katere postavljamo stavke." (str. 291)

Osnovni problem korespondenčne teorije Ule vidi v opredelitvi pojma dejstva oziroma stanja stvari, ki ustreza propoziciji, na tak način, da bi bila ta opredelitev logično neodvisna od navajanja te propozicije v naši misli ali jeziku. Po njegovem mnenju lahko stanja stvari tako opredelimo, če upoštevamo formalna in vsebinska merila za enakost stanj stvari (dejstev), ki jih vsebujejo posamezne teorije. Pri čemer so logična pravila le zadostna, ne pa tudi nujna (različnim stanjem stvari ustrezajo logično neekvivalentni stavki). Dodatna težava korespondenčne teorije je tudi to, da sama predpostavlja nek obstoj objektivnega kriterija za netrivialno identiteto stanj stvari (dejstev, situacij), pri čemer pa ne predpostavlja tudi stanj stvari oziroma je njihova razlaga nezadostna. Kar postane po Uletovem mnenju resen problem predvsem tedaj, ko od takšne teorije pričakujemo preveč in od nje zahtevamo nek dokončen odločujoč kriterij resnice.

Na koncu se Ule ponovno vrne k vprašanjem o razmerju med pojmom resnice in kriterijem resnice ter dosegljivostjo resnice in ugotavlja, da se zdi "naravnost samo po sebi razumljivo, da ko želimo kaj spoznati, težimo k resnici in se izogibamo zmoti. Želimo maksimizirati resnico in minimalizirati napačnost." (str. 275) Vendar hkrati opozarja, da bi to lahko hitro dosegli, če ne bi verjeli v nič, kar pa bi seveda popolnoma onemogočilo doseganje znanja. Na osnovi analize različnih kriterijev resnice in primerjav s T-stavki – ti so razumljeni kot jedro govorjenja o resnici – Ule ugotavlja, da se kriteriji resnice načeloma ne prekrivajo s T-shemo (še posebej pri resnici kot korespondenci). Zato opozarja, "da vsaka teorija resnice, ki sprejema ekvivalenčno shemo govora o resnici (npr. v obliki *T-stavkov*), implicira načelno razliko med pripisovanjem resnice in epistemskimi merili (standardi) resnice, vsaj če pristanemo na klasično logiko". (str. 282) Na prvi pogled lahko to vodi do skeptičnega zaključka, da je resnica na splošno nedosegljiva. Ule zato pred skeptičnimi ugovori brani tezo o resnici kot intrinzičnem (notranjem) spoznavnem cilju, čeprav nimamo nobenega zanesljivega vedenja o vedenju, pri čemer pa opozarja tudi na razliko med eksplicitnim in implicitnim vedenjem.

Čeprav skeptiki napadajo vse eksplicitne oblike vedenja, to je, vse poskuse eksplicitnega vedenja, je še vedno mogoče, da nekaj (implicitno) vemo, ne da bi vedeli, da vemo. Takšno razmišljanje Ule utemeljuje s tem, da je resnica eden od treh terminov klasične definicije znanja, ki jo Ule postavi v zaostreni obliki: "... če je kdo racionalno prepričan, da *p*, potem je prepričan tudi, da ve, da *p*. Torej prepričanje tu implicira prepričanje o znanju. Seveda odtod nujno izhaja, da prepričanje, da *p*, implicira prepričanje o resnici propozicije *p*." (str. 275) Celotno vprašanje dosegljivosti resnice se torej združi z vprašanjem dosegljivosti znanja: če imamo neko znanje oziroma dostopnost (čeprav zgolj potencialno) do znanja, potem nam to zagotavlja tudi dosegljivost resnice:

> "To pomeni, da moramo tedaj razumeti doseganje resnice/izogibanje zmotam kot 'sinhroni' spoznavni cilj, ne pa kot neki proces v času ('diahroni' cilj). Ne more biti npr. doseganja resnice in izogibanja zmotam *na dolgi rok."* (str. 176)

Pri resnici kot spoznavnemu cilju gre torej za to, da smo lahko prepričani v to, da imamo resnico tu in zdaj. Skeptik sicer s svojim argumentom lahko ogrozi sleherno eksplicitno opredelitev naših prepričanj o znanju, ne more pa ogroziti implicitnega znanja v celoti, saj tudi on sam argumentira znotraj njega. Če to ponazorimo z Uletovo prispodobo o spoznavnem "*toku resničenja"*,[2] tudi skeptik plava v tem toku (oziroma ga tok nosi).

Čeprav se morda zdi, da uspešno plava proti toku, ga tok resničenja vseeno vleče naprej. Metafora spoznavnega toka resničenja je posrečena tudi zato, ker nazorno povezuje vstopanje realnosti same – tega od spoznavajočega subjekta neodvisnega sveta – v to, kar bi lahko imenovali teorija, in namiguje, da ta tako imenovani realni svet ni nekaj onstranskega, temveč sega v naše izkustvo in teorije, tako kot ljudje živimo tudi v tistih svetovih, za katere lahko rečemo, da so zgolj mentalni in jezikovni konstrukt – mi sami smo torej svoj model, ki živi v svojih teorijah. Zato se Ule čudi, zakaj bi bila domnevna posledica sprejetja realizma neko povsem nedostopno območje in posledično skepticizem, ki ne bi bil zgolj hipotetično-logična temveč tudi realna možnost:

> "Prav neverjetna in brezupna drznost se zdi govoriti o tem, da realizem *terja* obstoj 'neodvisne stvarnosti', povsem nedostopne človeku, ki je

[2] "Zato se mi zdi pametno govoriti o '*toku resničenja*' in ne o '*točki resnice*', ki se ji eventualno približujemo. V vodnem toku npr. delci, ki so blizu središča toka, potujejo z najbolj konstantno in določeno hitrostjo, medtem, ko se delci, ki so bolj na robu toka, lahko gibljejo celo hitreje, vendar se bolj fluktuirajo po smeri gibanja. Npr. vrtinci so pogostejši ob bregu reke kot v sredini Podobno je potovanje v 'spoznavnem toku'. Če se nahajamo v središču ali blizu središča tega toka, potem bo smer našega sicer zelo konstantna, če pa se nahajamo bolj na obrobji toka, potem se bomo morda gibali hitreje, toda smer gibanja bo bolj fluktuirala, morda nas bo kdaj pa kdaj celo zaneslo nazaj ali v vrtinčasti tok. Ta prispodoba nas vodi k neke vrste zakonu nedoločnosti za resničenje: kolikor bolj ujamemo glavno smer resničenja, toliko bolj nas bo odneslo stran od glavne smeri toka. Središčna linija toka ustreza konstantni 'stvarnosti' v moji koncepciji, zunanja površina toka pa socialni konstrukciji našega vsakdanjega sveta. Torej koliko bliže središčni liniji toka smo, toliko manjši je delež socialne konstrukcije toliko manj lahko povemo o tem, kar spoznamo, tedaj lahko s pomočjo formalnih teorij in matematičnih struktur zakonov zgolj 'pokažemo' na formo dogajanja. Kolikor večji je delež socialne konstrukcije, toliko več sicer lahko povemo o svetu, toliko boljša bo naša zgodba, toda toliko bolj tvegamo, da smo vsaj začasno zgrešili smer gibanja. A za dolgo in globoko ne moremo zgrešiti smeri, ker se konec koncev vsi skupaj gibljemo v enem toku resničenja, podobno kot se v vodnem toku konec koncev vsi delci vode nekako usmerijo v določeno smer. O tem, kako blizu smo ali bomo središčnici ali obrobju toka ne odloča realnost ali naša teorija, temveč zmes pragmatičnih, družbenih in epistemskih razlogov in motivov." (293)

> morda povsem drugačna od vseh naših izkustev, konceptov, teorij, predstav." (str. 290)

Potrebno pa je opozoriti, da Ule v svoji ontologiji ločuje med *predmetnostjo*, ki je implicitna celota bivajočega – lahko bi jo poimenovali kar narava -, *svetom*, ki je logično urejena predmetnost in je implicitna celota dejstev (vseh obstoječih stanj stvari), in *stvarnostjo*, ki je celota obstoječih in neobstoječih (vendar možnih neobstoječih) stanj stvari v logičnem prostoru: po ekstenziji je stvarnost enaka pojmu sveta, po intenziji pa ne, ker se nanaša tudi na to, kar bi lahko bilo možno, a ni dejansko. To skupaj kot neka ontološka celota nam omogoča pravilno semantično obravnavo:

> "Šele odnos med teorijo (jezikom) in svetom oz. stvarnostjo nam omogoča pravo semantično interpretacijo teorije (jezika), torej resnične in neresnične stavke. Tega ne omogoča zgolj odnos med teorijo (jezikom) in predmetnostjo brez njene 'vložitve' v *skupni* logični prostor jezika – sveta." (str. 290-1)

Pri čemer gre Uletu v prvi vrsti za to, da prepreči poenostavljene rešitve odnosa jezik-svet, zaradi katerih so propadli številni realistični in antirealistični projekti. Ravno zato Ule v tem kontekstu predlaga svoj *realizem s človeškim obrazom*:

> "Jezik se ne 'veže' na svet le z vzročnimi vezmi med referenčnimi predmeti in uporabniki imen, razen če ni vzročnost sama konceptualizirana v logičnem prostoru jezika – sveta, to pomeni v logičnem prostoru teoretskih konceptualizacij, ki jih dopušča stanje znanja in jezik v določeni kulturi in določenem času. To je nujni *antirealistični element slehernega realizma*, po drugi strani pa vsak svet in stvarnost zajemata isto predmetnost. (...) Obstoj človeštva v vedno kompleksnejšem svetu je posredni dokaz temeljne ontološke kontinuitete in identitete predmetnosti. To je nujni *'realistični element slehernega antirealizma'*. V tem smislu trdim, da ni čistega realizma in še manj čistega antirealizma. Predlagam torej "realizem s človeškim obrazom", to ni le *notranji* realizem (tj. realizem, ki se drži človekovega izkustva in jezikovno-konceptualnih shem, kot želi Putnam), temveč tudi *zunanji* (svet in stvarnost nista le mentalno-jezikovni konstrukciji; temveč imata tudi svojo predmetno dimenzijo, ki presega vse diskurze, izkustva in prakse)." (str. 291)

V tem smislu realizma "s človeškim obrazom" se Ule ponovno vrne nazaj h korespondenčni teoriji resnice in problematičnosti posameznih meril resničnosti, za katera ugotavlja, da niso odvisna samo od logike, temveč tudi od empiričnih spoznanj in posameznih posebnih ved ali teorij, znotraj katerih so postavljeni stavki. Logična pravila so tako le zadostna, ne pa tudi nujna (različnim stanjem stvari ustrezajo logično neekvivalentni stavki), ki pa se jih, vse dokler se nahajamo v *horizontu resnice*, ne moremo znebiti, "kajti svet kot korelat jezika (sveta) je logično strukturiran svet, je svet obstoječih in neobstoječih stanj stvari, ne pa nekakšna predlogiška predmetnost". (str. 292) To pa se razširi tudi na posamezne opise stvarnosti, ki lahko bolj ali manj ustrezajo, če jih gledamo z iste točke opazovanja, lahko pa so popolnoma različni, če so podani z različnih

lokalnih zornih kotov opazovanja – za posamezne opise lahko predpostavljamo, da niso relativni, če obstaja neka točka, s katere jih lahko primerjamo. Vendar, tako Ule:

> "Ne moremo pa najti 'absolutne' točke zrenja, ki bi bila nad vsemi lokalnimi zornimi koti in bi enolično presodila, kaj je v njih realnega in kaj zgolj virtualno. A za naš skromni realizem takšne točke ne potrebujemo." (str. 292)

Podobno lahko ugotavljamo tudi za posamezne teorije resnice in dosegljivost resnice same: čeprav nam je resnica dostopna v vsakem trenutku, smo je deležni le kot delec v toku resničenja, nikoli pa ne obvladamo vodnega toka samega – resnice kot celote. Ule nam s svojo knjigo tako ponuja reko resničenja skupaj z vsemi pritoki in lagunami, po njej pa nas ne prevaža s čolnom ali ladjo, temveč se moramo s plavanjem nad vodo obdržati sami.

Matthew Lipman

recenzirala Marjana Ivanjko

HARIJEVA ODKRITJA

Krtina, Ljubljana 2003

Spremembe učnih programov za slovenske osnovne šole so uvedle tudi izbirni predmet *filozofija za otroke* za zadnja tri leta devetletne osnovne šole. Predmet obsega 105 ur letno, kar pomeni tedensko eno šolsko uro in je v vsakem razredu poimenovan drugače. V sedmem razredu se imenuje *kritično mišljenje*, pri predmetu pa se uporablja čitanka *Harijeva odkritja*, učiteljem pa je v pomoč tudi priročnik *Filozofsko raziskovanje* (Lipman in ostali, 1984). *Harijeva odkritja* so bila leta 2003 tudi delno prevedena v slovenski jezik. Skušala bom prikazati izvirno knjigo in slovenski prevod ter hkrati očrtati osnovne poteze filozofije za otroke.

Knjiga *Harijeva odkritja – Harry Stottlemeier's Discovery* (1985) – je prva didaktično filozofska čitanka, ki je bila napisana za otroke. Leta 1969 jo je napisal Mathew Lipman, ko je bil že petnajst let profesor filozofije na Columbia University v Združenih državah Amerike. Knjiga predstavlja začetek filozofije za otroke. Njen avtor je po več letih poučevanja *uvoda v logiko* na fakulteti začel poglobljeno razmišljati o pomenu predmeta in uporabnosti le-tega za študente. Spraševal se je, ali niso jezikoslovne in psihološke navade študentov tako trdno vzpostavljene, da je za kakršnekoli vaje oziroma poučevanje sklepanja že prepozno. Istočasno je ugotovil, da je predstavitev logičnega sklepanja primerna za otroke. Dobro sklepanje bi bilo treba začeti razvijati že v otroštvu. Raziskovati je začel, kako bi otroke pripravili, da bi bolje razmišljali.

Napisal je knjigo *Harijeva odkritja*, ki je bila prvotno namenjena individualnemu branju. Toda že prva preizkušnja, devettedenski tečaj za osnovnošolce, je pokazala, da so ti imeli boljše rezultate pri logičnem razmišljanju. Filozofija za otroke je postala poskusni predmet na osnovnih šolah.

Filozofija za otroke, kot jo pojmuje Matthew Lipman, je "delanje filozofije" v skupini otrok (razredu), kjer ustvarijo skupnost raziskovanja [*community of inquiry*]. Ta skupnost temelji na enakovrednosti in medsebojnem spoštovanju, kjer se otroci pogovarjajo in raziskujejo na temo, ki jo sami izberejo, potem ko so prebrali filozofsko obogateno zgodbo. Pomoč učitelja v takšni skupnosti je vodenje diskusije, usmerjanje vprašanj in skrb, da otroci za svoja stališča navedejo razloge in ugotovijo, ali so primerni in tehtni. Skupaj se ustavljajo pri različnih filozofskih vprašanjih in razprave bogatijo s kritičnim razmišljanjem in logičnim sklepanjem.

Harijeva odkritja so skupek filozofsko obogatenih zgodb in so organizirana v običajen uvodni format, saj niso niti problemsko niti zgodovinsko orientirana. Sestavljena so iz sedemnajstih poglavij, katerih bistvo so dialogi. Poglavja sestavljajo različne teme. Nekatere se nadaljujejo, medtem ko so druge primerne

le za določeno diskusijo. Teme pogovora so: kako dobro sklepati, možnosti razmišljanja, narava razuma, razlika med stopnjo in vrsto, med vzrokom in razlogom, med osebo in stvarjo in še mnoge druge. Hari in njegovi prijatelji se pogovarjajo, medsebojno dopolnjujejo, samostojno razmišljajo in prihajajo do sklepov o različnih temah, ki so predstavljene kot dogodki iz njihovega vsakdanjega življenja. Otroci sami raziskujejo in so ves čas v središču perspektive.

Združeni so v skupnost raziskovanja in skupaj odkrivajo boljše poti razmišljanja. Ob strani jim, z malo pomoči, stojijo odrasli. Avtorjev namen je bil, da bi ta skupina otrok služila kot model, s katerim se lahko učenci v razredu istovetijo, imena otrok v skupini pa predstavljajo *linije* različnih etničnih prednikov. Razlika med njimi je v načinu razmišljanja. V zgodbah nastopa dvajset otrok in vsak od njih ima svoj prevladujoči način razmišljanja (čudenje oziroma spraševanje pri Hariju, deduktivno razmišljanje pri Tonyju, induktivno razmišljanje oz. razmišljanje s pomočjo slutnje pri Lisi, občutljivost za čutenje drugih pri Anne, iskanje in veselje za pojasnjevanje pri Fran in samostojno razmišljanje pri Mickeyu), vsak pa uporabi vsaj še enega izmed prevladujočih načinov razmišljanja drugih otrok. Različni načini razmišljanja so dodatno predstavljeni z občasnimi nadgrajevanji enega načina razmišljanja z drugim in dopolnjevanjem več razmišljanj različnih otrok.

Rdeča nit zgodb so otroci, ki odkrijejo pravilo logike – zamenjavo subjekta s predikatom. Preizkusijo ga na različnih primerih in ugotovijo, da pravilo deluje. Vendar najdejo protiprimer. Sledi osuplost. Toda to jih ne ustavi. Pravilo razširijo in prilagodijo protiprimeru. Preizkusijo razširjeno pravilo in potrdijo veljavnost. Ostane pa vprašanje, ali bo pravilo uporabno v praktičnih primerih. Že na koncu prvega poglavja ga Hari uporabi v vsakdanjem življenju.

Lipman je želel otroke seznaniti z logiko na njim zanimiv način. Zamislil si je, da bi jih pripravil do učenja logičnih pravil s pomočjo filozofije. Načela razmišljanja, ki jih odkrijejo, morajo biti predstavljena relevantno, glede na osnovne in problematične vidike njihovih življenj. Čudenje je vsakodnevno prisotno tako v filozofiji kakor tudi v otrokovem življenju. Avtor je povzel ideje iz filozofske tradicije v zgodbe, ki bi jih lahko reflektirali in z njihovo pomočjo diskutirali o ontologiji, epistemologiji, estetiki in etičnih vidikih iz svojega življenja. Skozi poglavja spoznajo Aristotelovo logiko, za katero meni, da je najbolj sorodna jeziku in jo spremljajo filozofske ideje, ki so jih odkrili že predsokratiki. Vse je prepleteno v literarni obliki. Za temelj je postavljena formalna logika, predstavljeni pa so tudi elementi logike relacij, propozicionalne logike in veliko število primerov dobrega sklepanja. Lipman meni, da nič ne uči otroke bolje razmišljati kot pozorna raziskava mnogoterih uporab jezika samega in posledično diskusija o njihovih raziskovanjih in sklepanjih. Logična pravila niso postavljena zgolj zato, da se jih otroci naučijo, kajti v knjigi je mnogo primerov in načinov razmišljanja. Z idejami iz *Harijevih odkritij* spodbudimo otroke, da so pozorni na svoje misli in način sklepanja. Vendar je le malo ljudi, ki se ravnajo po silogističnih pravilih. Slednja so primerna samo za določena razmišljanja. Predstavitev različnih načinov razmišljanja pripelje do ugotovitve,

zakaj ima naše sklepanje večkrat logično obliko in zakaj so nekatere oblike sklepanja zmotne.

Ideje v knjigi niso predstavljene kot misli pomembnih filozofov. Vpletene so v literarni kontekst. Veliki filozofi sploh niso omenjeni, prav tako ne njihova dela. Zastopane niso nobene prepoznavne filozofske teze, kakor tudi niso posebej izpostavljeni dobri argumenti. Otroci se ob branju sami ustavljajo ob idejah, ki se jim zdijo pomembne ter razmišljajo in sklepajo o njih. V knjigi prav tako ne najdemo strokovne terminologije. Celo sama beseda *filozofija* je prikrita. Celotno dogajanje je opisano vsakdanje, z izrazi, ki jih otroci poznajo in uporabljajo. Namen knjige je pomagati otrokom, da bi razmišljali samostojno. Z njo naj ne bi bila zatrta otroška domišljija, kot se to pogosto zgodi zaradi prevlade dejstev, ki jih morajo osvojiti mladi ljudje, zaradi zaprtih problemov, ki sprejemajo le eno rešitev, brez možnosti za ustvarjalnost, različnost in čudenje. Otroci naj bodo pozorni na svoje lastne misli in na način, s katerim lahko njihove misli in refleksije delujejo v njihovem življenju. To lahko dosežejo z odkritjem pravil sklepanja in prikazi mnogih primerov dobrega razmišljanja.

Harijeva odkritja imajo še eno pomembno vlogo. Učijo nas, kako naj gledamo na otroke. Vedeti moramo, da so osebe, ne da bi pri tem zanikali, da so otroci. Lipmanov opis otroka se razlikuje od mnogih konceptov. Čeprav otroci včasih potrebujejo pomoč odraslih, je pomembna tema njihovo aktivno iskanje neodvisnosti. Otroci so opisani kot posamezni individui. Ne zaradi njihove zmožnosti, da se sami odločajo, temveč ker lahko navedejo razlog za svoje trditve in razumejo misli drugega.

Frederick S. Oscanyan (Lipman in Sharp, 1978: 274-284) v svojih raziskavah o filozofiji za otroke ugotavlja, da le-ti že v zgodnjih letih uporabe jezika demonstrirajo svojo sposobnost razmišljanja. Otroci glede na posamezne logične kompetence kažejo različne sposobnosti. Otrokove zmožnosti razmišljanja so odvisne od situacij, v katerih se znajde. Učitelji so odgovorni, da poiščejo ugodne okoliščine, v katerih bodo otroci v razredu pripravljeni nadgrajevati svoje sposobnosti razmišljanja:

> “Mnogo eksperimentov, ki vodijo k temu, da bi pokazali, kako se otroci lahko učijo formalne logike, nikakor niso bili brez plodov. Nazorno so pokazali, da se tisti otroci, ki so bili izpostavljeni nekemu formalnemu gradivu, lahko uče uporabljati logične operacije bolje kot otroci, ki mu niso bili izpostavljeni. Vprašanji, ki se vseskozi postavljata, sta: ‘Kako naj logika postane del večjega izobraževalnega programa? Kako bi lahko bila integrirana v učni načrt osnovne šole?’ Če se osredotočimo na logiko, ki je prisotna že v samem otroškem jeziku kot tudi v jeziku obstoječega učnega načrta, potem se lahko otroci uče logike veliko bolj pripravljeni in so pri tem bolj učinkoviti, tako dolgo, dokler so vodeni s strani učitelja, ki dobro zaznava in poseduje znanje.” (Lipman in Sharp, 1978: 263)

Tako otroci niso toliko osredotočeni na nov predmet, temveč postanejo pozorni na logiko, ki je prisotna pri drugih predmetih. Hkrati postanejo tudi bolj pozorni na dimenzije jezika in njihov lastni miselni proces.

Harijeva odkritja so zasnovana kot filozofska raziskava, ki vsebuje raznovrstne teme. Vendar so logične forme tiste, ki se pojavijo že v prvem poglavju in so pomemben del celotne čitanke. Odkritje logičnih pravil, potrjenih z vztrajnostjo in osredotočenostjo Harija, sestavlja ponavljajoče se logične teme, ki se vrstijo skozi poglavja. Logika je tista, ki povezuje naše razmišljanje. Njena pravila ustvarijo kriterije, po katerih vrednotimo razmišljanje kot dobro ali slabo, in je tista v jeziku, ki naredi razmišljanje sploh možno.

Temeljno logiko, ki je uporabljena v *Harijevih odkritjih*, imenujemo tradicionalna ali Aristotelova logika, ki sloni na silogizmih. Ima pomembno prednost, da jo spoznamo v običajnem jeziku in ne vsebuje simbolov ali drugih tehničnih pripomočkov. Otroci spoznajo pravila in vidijo, da sistematično sovpadajo. Pravila niso postavljena v posebno poglavje, temveč so predstavljena kot način razmišljanja. Pojavljajo se, da bi dopolnila razvoj kognitivnih spretnosti pri otrocih med desetim in štirinajstim letom.

Kritično razmišljanje je tisto, ki vzpodbudi več vprašanj kot odgovorov. Odpira nove možnosti raziskave in je kreativno prav tako kot kritično. Otroci v *Harijevih odkritjih* ga uporabijo, ko se morajo odločiti, kaj naj verjamejo in česa ne. Poskušajo najti smisel tistega, kar preberejo, vidijo ali slišijo. Uporabijo ga, ko sklepajo iz premis, s katerimi se včasih tudi ne strinjajo ali nimajo o njih povsem jasnega mnenja. Od učencev pričakujemo, da razumejo in racionalno rešujejo probleme, vendar jih moramo tudi spodbujati, da odkrivajo zmote, dvoumnosti in nejasnosti, alternativne možnosti in včasih tudi nekonvencionalno pristopijo k problemu. Lipman (1993: 597) primerja kritično razmišljanje s filozofijo za otroke. Kritično razmišljanje mora zadostiti štirim kriterijem:

– temeljiti mora na standardih in kriterijih dobrega razmišljanja;

– olajšati mora presojo (tako da se lažje odločamo);

– pozornost mora biti usmerjena na celoten kontekst (kot pri vseh pristopih neformalnega razmišljanja);

– prisotno mora biti samopopravljanje (udeleženci v skupnosti raziskovanja se uče popravljati lastne napake, preden bi jih popravil kdo iz skupine).

Filozofija za otroke zadostuje vsem navedenim kriterijem kritičnega razmišljanja. Poleg tega sta že pripravljena fikcijski tekst (čitanka) in razredna skupnost raziskovanja.

Slovenski prevod *Harijevih odkritij* obsega prvih pet poglavij čitanke, ker pa je zasnovan kot delovni zvezek, ima na koncu vsakega poglavja tudi izbor vaj, ki so primerne za utrjevanje določenih tem. Vaje so prevedene iz priročnika za učitelje *Filozofsko raziskovanje* (Lipman in ostali, 1984). Vendar priročnik *Filozofsko raziskovanje*, ki ni preveden v slovenščino, ob vsakem poglavju nudi več vaj, pojasnjevalnega besedila namenjenega učiteljem in nekaj praktičnih vprašanj, ki so namenjena za spodbujanje diskusije. Zbrane so vodilne ideje, rešitve vaj in vprašanja, ki so v pomoč učiteljem pri samooceni poučevanja določenega

poglavja.

Prevod je delno prilagojen slovenskim razmeram, predvsem v primerih, ko sta ameriški vsakdan in družbena ureditev drugačna od slovenske. Dobesedno niso prevedena imena otrok in ostalih oseb iz čitanke, pri čemer je izgubljen avtorjev namen, da imena otrok predstavljajo linije različnih etničnih prednikov. Že v prvem poglavju pa je bila odpravljena napaka iz originala, ki navaja, da Halleyjev komet obkroži sonce vsakih 77 in ne vsakih 76 let.

Iz uvodne popotnice, ki sta jo *Harijevim odkritjem* napisala Hladnik in Šimenc, bralcem lahko odkrijemo možnost skupnega raziskovanja, ki je ostala bistvena tudi v slovenskem prevodu in vas vabi, da jo tudi sami preizkusite:

> "Čitanka je torej namenjena skupnemu premisleku. Seveda v skupini najprej misli vsak sam. Brez tega ni skupinskega razmisleka. A v skupini imamo priložnost svoje misli povedati drugim. In ko tisto, kar nam je prišlo na misel, skušamo pojasniti drugim (kar ni vedno najbolj enostavno), se včasih zgodi, da nam pade na pamet še kakšna nova ideja. In ko poslušamo, kako drugi vidijo iste stvari, kako zelo drugačno je lahko njihovo mnenje od našega, se prav tako lahko primeri, da se nam utrne kaka fina zamisel. Če ne pogosto, pa vsaj včasih. Skupni razmislek zna biti tudi veliko bolj zabaven kot samotno branje. Čeprav je lahko tudi to čudovit potep po nenavadnih svetovih. Vendar ima skupinsko potepanje svoj čar, še posebno, če učiteljica ali učitelj ni tisti, ki pozna pravo pot in prave odgovore na vsa vprašanja, temveč je le vaš spremljevalec, ki včasih pomaga, da se ne izgubite preveč. Prav nič ni narobe. če se včasih izgubite malo – saj če se izgubite, se boste morda tudi našli."

V katerih pogledih nas je izobraževanje najbolj razočaralo? Največje razočaranje tradicionalne izobrazbe je njena nezmožnost, da bi se z njo ljudje približali idealu razumnosti (kar ne pomeni, da trdimo, da morajo biti vsi, ki so razumni, izobraženi, temveč da bi kdorkoli, ki je izobražen, moral biti razumen). Izobraženega človeka si predstavljamo kot kultiviranega. Vendar nam bližnji pogled na tradicionalno izobraževanje razkrije učence, ki preučujejo snovi in se jih dejansko uče, medtem ko ne razmišljajo s pomočjo in v mejah znanja, ki so ga pridobili. Le redko se tradicionalno izobraževanje sreča z Vicovim izzivom – da je edina pot, da nekaj res razumemo, ta, da to tudi sami na nek način poizkusimo. Da bi bil nekdo povsem izobražen, mora biti sposoben obravnavati vsako znanje kot jezik in tekoče razmišljati v tem jeziku. Filozofija pa je tista disciplina, ki nas najbolje pripravi, da razmišljamo v okviru znanja drugih disciplin in ji mora biti določena osrednja vloga v zgodnji (kot tudi v poznejši) fazi izobraževalnega procesa (Lipman, 1988: 17-18).

Izbirni predmet devetletnih osnovnih šol filozofija za otroke kot tudi prevod prve od čitank, ki so namenjene poučevanju *filozofije za otroke*, nam daje navdih in upanje, da *je* to začetek boljšega izobraževanje, ki bo otrokom in kasnejšim odraslim pokazal pot, kako postati samostojni, kritični misleci.

Literatura

Lipman, M., Sharp, A. M. in F. S. Oscanyan (1984). *Philosophical Inquiry. An Instructional Manual to Accompany Harry Stottlemeier's Discovery*. New York: University Press Of America.

Lipman, M. in Sharp, A. M. (1978). *Growing up with philosophy*. Philadelphia: Temple University Press.

Lipman, M. (1985). *Harry Stottlemeier's Discovery*. Montclair: State College.

Lipman, M. (1988). *Philosophy Goes To School*. Philadelphia: Temple University Press.

Lipman, M. (1993). *Thinking Children And Education*. Montclair: State College.

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 oklepaje. 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. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



vsebina:

Milan Franc
NOZICKOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI: PRAVIČNOST KOT UPRAVIČENOST

Miklavž Vospernik
VZROČNOST, ZNANOST, TEHNOLOGIJA

Harry G. Frankfurt
SVOBODNA VOLJA IN POJEM OSEBE

Danilo Šuster
HIERARHIJA VOLJE IN SVOBODA

Bertrand Russell
O NARAVI RESNICE IN NERESNICE

J. L. Austin
RESNICA

P. F. Strawson
RESNICA

9 771408 296906