



Friderik Klampfer

ALI BI NAM MORALE BITI REJNE ŽIVALI HVALEŽNE,
KER JIH REDIMO IN (KOL)JEMO?

Janez Bregant

UMETNA INTELIGENCA V PRAKSI (I. DEL):
RAZVOJ, OBNAŠANJE IN UČENJE STROJEV

George Bragues

O SPOMINU IN MORALI V MEMENTU: HUME V KINU

Danilo Šuster

SKLEPANJA IZ ODSOTNOSTI DOKAZIL

Igor Pribac

HOBBSOV DIALOG Z NORCEM

John Locke

RAZPRAVA O ČLOVEŠKEM RAZUMU

Alen Lipuš

PROBLEM ILUZIONIZMA

Ana Ina Palmer

RAVNI EMPATIJE PO THOMASU FUCHSU

C. A. Strong

ESEJI O NARAVNEM IZVORU UMA:

IV. NEPRETRGANOST PROSTORA IN ČASA



ANALIZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

2/19

časopis za kritično misel

ANALIZA

02

2019 letnik 23.

Kazalo

Filozofija v praksi

Friderik Klampfer

Ali bi nam morale biti rejne živali hvaležne, ker jih redimo in (kol)jemo?

Kritika argumenta iz polne kašče 5

Janez Bregant

Umetna inteligenca v praksi (1. del): razvoj, obnašanje in učenje strojev 39

George Bragues

O spominu in morali v *Mementu*: Hume v kinu 57

Racionalnost in dokazovanje

Danilo Šuster

Sklepanja iz odsotnosti dokazil 77

Igor Pribac

Hobbesov dialog z Norcem 99

John Locke

Razprava o človeškem razumu, IV. knjiga, XVII. poglavje, razdelki 19–22 115

Duh, telo in čas

Alen Lipuš

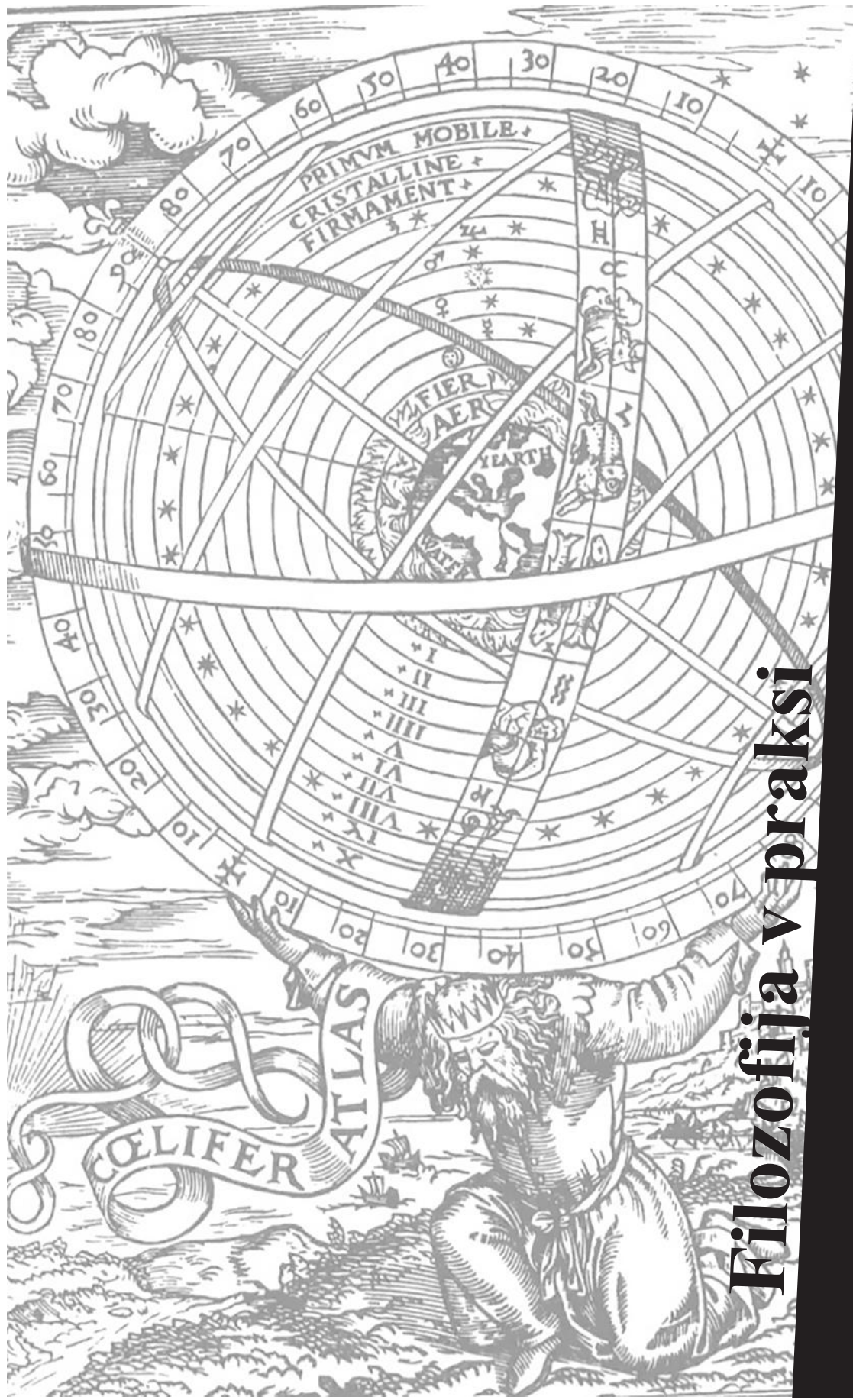
Problem iluzionizma 119

Ana Ina Palmer

Ravni empatije po Thomasu Fuchsu 131

C. A. Strong

Eseji o naravnem izvoru uma: IV Nepretrganost prostora in časa 141



Filozofija v praksi

Friderik Klampfer

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Ali bi nam morale biti rejne živali hvaležne, ker jih redimo in (kol)jemo?

Kritika argumenta iz polne kašče

Rejo živali za zakol (in znanstvene raziskave) se pogosto opravičuje s ti. argumentom iz polne kašče (APK): če jih ne bi redili za zakol (in raziskave), rejne (in laboratorijske) živali sploh obstajale ne bi; obstoj, čeravno kratek in vse prej kot idealen, pa je zanje vseeno neprimerno boljši od neobstoja; tudi če bi bila torej njihova predčasna smrt v klavnici (ali laboratoriju) zanje slaba iz enakih ali podobnih razlogov, zaradi katerih jo objokujemo in od/prelagamo pri ljudeh, namreč ker jih prikrajša za dobrine prihodnjega življenja, jih zato z ubojem ne bi oškodovali oz. jim vsaj ne bi naredili krivice.

V prispevku skušam ugotoviti, ali je ta v laični javnosti nedvomno priljubljen argument zdrav oz. dober. Temeljito premislek razkrije, da se argument iz polne kašče opira na vrsto problematičnih modalnih, metafizičnih in aksioloških/vrednostnih predpostavk in mu zato ne uspe upravičiti vzreje živali za zakol niti v itak precej oddaljenem možnem svetu, kjer bi rejne živali živele v celoti gledano prijetno in udobno, čeprav močno skrajšano življenje, kaj šele v dejanskem svetu množične, industrijske reje, kjer jih čaka nasilna smrt po kratkem obdobju intenzivnih muk in trpinčenja.

Ključne besede: argument iz polne kašče, množična vzreja živali za zakol, osebna vrednost življenja, nedopustnost ubijanja, paradoks opravičila

1. Uvod

Razsežnosti industrijske vzreje živali za prehrano ljudi (proizvodnjo jajc, mlečnih izdelkov, mesa in mesnih izdelkov) so strašljive. Po podatkih Državnega kmetijskega statističnega urada zakoljejo v ZDA v enem samem letu 36,3 milijona glav govedi, 1,58 milijona telet, 92 milijonov prašičev, 3,91 milijona ovac in jagnjet, 22 milijonov gosi, 290,2 milijona puranov in 7,9 milijarde piščancev. Vsega sku-

paj letno vzredijo za zakol 8,35 milijarde živali (brez konjev, kozličkov, kuncev, druge perutnine in rib), dodatnih 921,4 milijona jih pogine zaradi bolezni, podhranjenosti, poškodb ali zadušitve. Neverjetnih 25 milijonov živali dnevno torej pokonča živilska industrija, 17.000 na minuto oziroma 293 vsako sekundo (Engel, 2000; 866–867). Po konservativnih ocenah Organizacije Združenih narodov za prehrano in kmetijstvo (FAO) število kopenskih živali, ki jih po svetu letno pomorimo zaradi prehrane, že presega neverjetnih 65 milijard. Povprečen ameriški mesojedec je odgovoren za trpljenje in smrt okrog 28 kopenskih živali in približno 175 vodnih živali letno ali več kot 15.000 posameznih živali v svoji pričakovani 75-letni življenjski dobi. Za pravo razsežnost nasilja nad živalmi je treba zgornjo sliko dopolniti še s podatki o številu laboratorijskih živali. Po nekoliko zastarelih in nepopolnih podatkih (delno zaradi ne povsem primerljive metodologije zbiranja po posameznih državah, delno pa zaradi prikrivanja podatkov, recimo na Kitajskem) sega število živali, ki vsako leto dočakajo bridek konec v znanstvenih poskusih, od nekaj deset pa do sto milijonov. Pri tem daleč prednjačijo miši in podgane, sledijo pa jim ribe, ptice in kunci. (Perše, 2008)

Naša država je v primerjavi s temi številkami pravi palček. Število pri nas zaklanih rejnih živali pa je kljub temu vse prej ko zanemarljivo. Po najnovejših podatkih Statističnega urada RS so v slovenskih klavnicah in hlevih v letu 2018 pokončali 115.760 glav goveda (krav, bikov, volov in telet), 325.354 prašičev, 100.705 ovac, 25.664 koz in skoraj 38 in pol milijonov kosov perutnine (pitanih piščancev, odraslih kokoši, puranov in nojev). Povprečen prebivalec Slovenije (po podatkih Statističnega urada RS za l. 2015) letno zaužije 5 kg govejega in 8,5 kg svinjskega mesa, nekaj manj kot 10 kg perutnine, 12,6 kg delikates, 2 kg rib, 47 litrov kravjega mleka, 80 jajc in okrog 30 kg mlečnih izdelkov. (SURS) V povprečnem, 75 let dolgem življenju gre torej skozi povprečen človeški želodec za 375 kg govedine, 637,5 kg svinjine, 750 kg perutnine, 945 kg delikates, 150 kg rib, 3 in pol tisoč litrov kravjega mleka, 6 tisoč jajc in čez dve toni mlečnih izdelkov.

Seznam grehov prevladujoče množične, industrijske reje živali za zakol je dolg: (i) prehranjevanje z mesom je potratno in nezdravo (Engel, 2000, Hare, 1993) ; (ii) vzreja živali za zakol je zaradi visokih emisij toplogrednih plinov izrazito okolju neprijazna gospodarska dejavnost (Hooley & Nobis, 2020); (iii) temelji na zaslužnjevanju, zatiranju, posiljevanju in izkoriščanju rejnih (in laboratorijskih) živali (Gruen, 2009, Korsgaard, 2018); (iv) prevladujoči, po komercialni plati najoptimalnejši način vzreje večini rejnih živali povzroča ogromno nepotrebnega trpljenja, bolezni in smrt (Singer, 2008); (v) zaklanim rejnim živalim drastično skrajšamo življenjsko dobo, na ta način pa jih oropamo za velik del prihodnjega

življenja in vse tiste zanje dobre stvari, ki bi jim ga le-to (lahko) zagotovilo.¹ (McMahan, 2008)

Trpinčenje oz. trpljenje rejnih živali se, začuda, v javnih občilih in strokovni literaturi tematizira in problematizira pogostejše kot njihovo množično pobijanje. To je presenetljivo iz dveh precej očitnih razlogov. Najprej zato, ker ga je mogoče vsaj načeloma problematizirati iz enakih ali podobnih razlogov kot ubijanje ljudi – se pravi, ker je (a) (nasilna) predčasna smrt za rejno žival nekaj slabega; ker (b) z ubojem rejno žival namerno (in nepovratno) oškodujemo; oz. ker (c) z ubojem storimo rejni živali (nepopravljivo) krivico. In nato še, ker je ubijanje poljubnega bitja praviloma – in vsaj na prvi pogled upravičeno – deležno hujše moralne obsodbe kot njegovo trpinčenje.

V članku me bo zanimalo, ali bi se dalo upravičiti zakol živali za prehrano (oz. njihovo smrt v laboratorijskih poskusih),² potem ko bi te – v izrazitem kontrastu z usodo, ki veliko večino rejnih in laboratorijskih živali tipično čaka zdaj – preživele lepo število let čisto spodobnega življenja. Natančneje, v svojem razmišljanju oz. kritiki se bom osredotočil na čisto določen argument v podporo nikalnemu odgovoru na zgornje vprašanje, za katerega se je v literaturi uveljavilo ime 'argument iz polne kašče' (s kratico APK). Osrednjo idejo APK najdemo v naslednji misli, ki jo pripisujejo Virginiji Wolf: »Od vseh argumentov za vegetarijanstvo ni noben tako šibek kot argument iz človečnosti. *Nikomur drugemu namreč povpraševanje po slanini ne koristi bolj kot prašičem. Če bi bili vsi ljudje na svetu Judje, prašičev sploh bilo ne bi.*« (moj poudarek)

Ali kot je ob izteku 19. stoletja to stališče povzel (preden se je lotil njegove kritike) Henry Salt, eden od pionirjev gibanja za pravice živali: "Najzvestejši zaveznik rejnih živali je človek s polno kaščo." (nav. po Višak, 2016) Vplivni angleški moralni filozof Richard M. Hare je vsebinsko enak pomislek izrazil bolj tehnično, z manj izrazne moči, ko je zapisal:

Za utilitariste, kakršna sva Singer in jaz, živalim ne moremo delati krivice, če jih ne oškodujemo. Brez oškodovanja preprosto ni krivic. In iti mora za oškodovanje v celoti – če določeno dejanje prinaša nekaj škode, a še več koristi, in ni nobenega drugega dejanja, ki bi zagotovilo večji presežek dobrega nad škodo, potem to dejanje ni napačno. Vprašati se je torej treba, ali celoten proces vzreje za zakol in nato zakola zaradi zaužitja mesa živalim

¹ Pri govedu znaša naravna življenjska doba med trideset in petintrideset let, rejno živino pa po pravilu zakoljejo v starosti okrog treh let; prašiči bi dočakali okrog petnajst let, če jih ne bi zaklali po borih šestih mesecih intenzivne reje; in piščanci, ki bi lahko živeli osem let, dočakajo komaj eno. Poglavitni razlog za zakol tako mladih živali je, da je z ekonomskega vidika potratno hraniti žival po tem, ko je enkrat dosegla svojo maksimalno velikost oz. težo.

² V nadaljevanju bom zaradi varčnosti govoril izključno o rejnih živalih in zanje značilni usodi. Kolikor lahko ocenim, veljajo argumenti za nedopustnost vzreje srečnih živali za zakol z nekaj neproblematičnimi prilagoditvami tudi za gojenje srečnih laboratorijskih živali za potrebe znanstvenih poskusov.

bolj škodi ali koristi. Moj odgovor je, da jim... če le živijo zadovoljno življenje, ne škodi. Za žival je namreč bolje, da živi zadovoljno, četudi razmeroma kratko življenje, kot da sploh ne bi živel. (Hare 1993: 238–39)

Osnovna zamisel argumenta iz polne kašče je, skratka, preprosta. Za rejno žival je bolje, da živi kratko, a razmeroma dobro življenje, na kakršno so obsojene rejne živali, kot pa da sploh ne bi živel. Kratko, a solidno življenje rejne živali je zanj edini način obstoja (predčasna smrt je sestavni del R-obstoja). Čeprav torej rejno žival nedvomno oškodujemo, ko jo zakoljemo in pojemo, ker jo predčasna smrt prikrajša za kar nekaj let prihodnjega življenja in dobrine, ki bi jih le-to zelo verjetno vsebovalo, je celotna vrednost njenega življenja zanj (t.i. vseživljenjska blaginja) kljub vsemu pozitivna. Z ustvarjanjem, vzrejo in ubijanjem rejnih živali ni zato nič narobe – od omenjene prakse imajo namreč take in drugačne koristi vsi vpleteni: kravam, prašičem in kokošim prinaša življenje, ki ga je vredno živeti, nam pa hrano, ki jo je vredno pojesti.

Za APK ni težko najti intuitivne podpore. Zamislite si, da sta na voljo samo naslednji dve neoptimalni možnosti:

(A) sploh vas ne spočnejo in/ali rodijo

(B) rodite se z genetsko (ali srčno ali kako tretjo) napako, zaradi katere boste (iznenada in v spanju) umrli v rosnosti 20 let.

Kaj bi bilo razumno izbrati zase – oz. kaj bi bila, če scenarij nekoliko prizemljimo, razumna izbira za nekoga, ki mu je mar za vas zaradi vas samih – opcijo A ali B? Če ste kot bolj privlačno, ali natančneje, med dvema slabima možnostma manj nepriljubljeno, opcijo izbrali scenarij B, bi morali vsaj na prvi pogled tudi do APK začutiti določeno naklonjenost.³

APK pa se ne opira zgolj na intuitivno podporo. Vsaj na prvi pogled mu govori v prid, da nam pomaga razrešiti ti. blaginjski paradoks, to je pojasniti, kako je lahko sprejemljivo živali ubijati, ne pa tudi trpinčiti, ko pa je vendar po splošnem prepričanju smrt za veliko večino živih bitij precej slabša kot trpljenje. Naziranje, ki se sestavi v blaginjski paradoks, je vseprisotno, a le redko diagnosticirano kot paradoks. Večina ljudi namreč verjame, da

³ Zgornja vzporednica seveda ni brez težav. V klavnicah rejnih živali ne ubijajo bolezni, temveč smrtonosen elektrošok. Da bi bilo res, da svet z rejnimi živalmi od sveta brez njih ni boljši le za same rejne živali, temveč je za povrh tudi moralno boljši, bi moralo biti pobijanje rejnih živali moralno nevtravno. Vprašanje, ki si ga velja zastaviti, zato ni, ali se rejnim živalim splača dobiti nekaj življenja za ceno predčasne smrti, temveč ali lahko dobro tega kratkega, a (po definiciji) sladkega življenja odtehta zlo oz. slabo uboja, njegove predčasne in nasilne prekinitve.

- (i) je rejnim živalim narobe povzročati bolečino in trpljenje; da
- (ii) rejnih živali ni narobe ubijati za prehrano; in da
- (iii) je X-ova bolečina/trpljenje za X manjše zlo kot X-ova smrt, povzročanje trpljenja/trpinčenje X-u pa blažje prikrajšanje, manj resno oškodovanje in manjša krivica do X-a kot njegov uboj.⁴

Vsaka zase so te proposicije še kolikor toliko sprejemljive, v konjunkciji pa ne več. Iz (i) in (ii), se zdi, izhaja negacija (iii), torej nas večina hkrati verjame stvari, ki ne morejo biti hkrati resnične. Kako, če sploh, bi lahko odpravili to neskladje? Vsaka predlagana rešitev za blaginjski paradoks ne bo enako prepričljiva. Iščemo rešitev, ki bo specifična za ne-človeške živali, ne bo pa imela implikacij za ljudi – zanje namreč verjamemo, da jim ni le narobe namerno povzročati bolečino in trpljenje, ampak jih je narobe tudi ubijati (pravzaprav je slednje še bolj narobe kot prvo). Če naj upravičimo zakol rejnih živali, pa moramo dokazovati, da je smrt živali čisto drugačna in da zato, če ravno je trpljenje zanje slabo in bi jim ga bilo zato narobe namerno ali vede povzročati, smrt zanje ni slaba in zato ni narobe, če jih še naprej ubijamo za prehrano – pod pogojem, seveda, da jim pred tem zagotovimo kolikor toliko znošno življenje in jih usmrtime na kar se da neboleč način.

Blaginjski paradoks nas torej postavlja pred nas dva zahtevna izziva – najprej pojasniti, zaradi česa so ljudje posebni v smislu, da jih morala varuje tako pred trpinčenjem kot pred ubijanjem, medtem ko naj bi ne-človeške živali varovala zgolj pred prvim, nato pa še, kako je sploh lahko ubijanje ne-človeških živali – v nasprotju z njihovim trpinčenjem – moralno dopustno, ko pa bi morale biti, prvič, življenje, ki ga smrt uniči, za živali vendar evidentno dobro iz enakih ali vsaj podobnih razlogov kot za ljudi, in je, drugič, odvzem življenja neprimerno hujša oblika oškodovanja kot prizadejanje bolečine. APK obljublja izhod iz te miselne zadrege z vizijo sveta, ki je, če ravno ne moralno optimalen, videti vsaj moralno sprejemljiv, pa čeprav smo iz njega odstranili samo trpljenje rejnih živali, ne pa tudi njihovo predčasno, nasilno smrt.

2. Predpostavke in omejitve razprave

Kot vsak zapleten filozofski problem se tudi pričujoča razprava opira na celo vrsto tihih, neartikuliranih domnev. Večina le-teh je ali neproblematičnih ali pa jih navdušenci nad APK delijo z njegovimi kritiki, zato se z njimi ne bom zamujal. Spet druge pa so take, da zamejujejo domet tako APK-ja kot tudi pričujoče kritike. Tem je nujno posvetiti dolžno pozornost.

⁴ Tudi veljavni Zakon o zaščiti živali iz l. 2004 vsebuje vrsto določb, namenjenih zaščiti rejnih živali pred (nepotrebnimi) bolečinami in trpljenjem pri vzreji, prevozu in zakolu, medtem ko se samo ubijanje, če je le neboleče (se pravi, če le žival pred usmrtnitvijo omamimo), zakonodajalcu očitno ni zdelo sporno.

2.1. Idealen, ne dejanski svet

Najprej, naše razmišljanje v pričujočem članku bo povsem hipotetično. Odgovoriti skušamo na naslednje vprašanje: Če bi povsem odpravili trpljenje rejnih in laboratorijskih živali in jim zagotovili življenje nad pragom znosnosti, preden jih na neboleč način ubijemo, ali bi ostala vzreja živine za zakol in sam zakol še naprej moralno nedopustna ali pa bi se moralni predznak ustrezno spremenil?⁵

Za potrebe moralnega ovrednotenja vzreje živali za zakol (in znanstvene eksperimente) si moramo, skratka, zamisliti (oz. se pretvarjati), da smo trpljenje rejnih in laboratorijskih živali v celoti izkoreninili in da le-te uživajo življenje, ki je v splošnem sprejemljivo, in se vprašati: Ali bi bilo še vedno moralno nedopustno, če bi jim življenje na silo (a neboleče) skrajšali zato, da bi se z njimi nahranili? Drugače rečeno, predpostaviti moramo idiličen svet 'srečnih krav', kakršnega nam, denimo, prodajajo oglasi za Milka čokolado in ki ga zaznamujeta naslednji dve ključni značilnosti: (a) rejne živali živijo v celoti gledano dobro življenje in (b) rejnih živali sploh ne bi bilo, če jih ne bi redili z namenom, da se njihova trupla v bližnji prihodnosti znajdejo najprej na naših krožnikih in nato še v naših želodcih.

Dodajmo tej izhodiščno grobi podobi Milka-sveta (oz. skrajšano M-sveta) za potrebe moralnega ovrednotenja v nadaljevanju dodati nekaj več podrobnosti. Zamislimo si svet, ki ustreza naslednjemu opisu:

- Rejne živali živijo življenje, ki ga je vredno živeti. So vedno site, varne pred plenilci, omogočeno jim je, da brezskrbno zadovoljujejo svoje naravne potrebe in gone, ter zagotovljena vsaj tolikšna stopnja dobrobiti, kakršne so deležne živali v divjini.
- Brez prakse neškodljivega mesojedstva/vsejedstva te živali sploh ne bi obstajale.
- Še več, ne le da točno določene rejne živali ne bi obstajale, brez povpraševanja po mesnih izdelkih bi bilo na splošno v svetu precej manj živali z življenji, ki jih je vredno živeti.
- Živali lahko preživijo velik del svoje naravne življenjske dobe, preden jih neboleče usmrtimo in z užitkom pojemo.

⁵ Eden od pionirjev boja za pravice (ali natančneje, interese) živali, avstralski filozof Peter Singer, recimo, presenetljivo zavzame zadnje omenjeno stališče. Življenja čutečih živih bitij, ki niso osebe – v to skupino pa naj bi sodila večina ne-človeških živali, vključno z rejnimi – so namreč po njegovem podobno kot tudi življenja človeških zarodkov zamenljiva in nadomestljiva. Če torej poskrbimo, da zaklano in pojedeno žival nadomesti druga žival, ki bo uživala podobno raven vseživljenjske blaginje kot prva, je iz utilitarističnega zornega kota – ne glede na to, ali nas zanima skupna količina blaginje ali njena povprečna vrednost – naše ravnanje moralno neoporečno. Dva pogoja mora, skratka, po Singerju izpolniti uboj zgolj čuteče živali, da bi bil moralno sprejemljiv vsaj za utilitariste njegovega kova – žival ob tem ne sme trpeti, izgubo pozitivne vrednosti prihodnjega obstoja, za katerega ubito žival prikrajšamo, pa moramo nadomestiti s stvarjenjem druge živali, ki bo živel vsaj približno enakovredno življenje. (Singer 1993/2008). Singerjev argument iz zamenljivosti prepričljivo kritizirata Višak, 2016 in Kagan, 2016.

- Čeprav živalim z zakolom odvzamemo nekaj let življenja, jih prezgodnja smrt v celoti gledano prikraja za razmeroma neznatno količino dobrega.⁶
- Prikrašanje, ki ga zaradi tega utrpijo rejne živali, je razen tega manj tragično, ker njihovim življenjem primanjkuje psihološke enotnosti.
- Živali, ki jih na neboleč način ubijejo, nadomestijo novo ustvarjene živali z enako dobrimi življenji.
- Užitek, ki ga ljudje najdejo v živalski hrani, v splošnem presega užitek, ki jim ga prinaša hrana rastlinskega izvora.

Osrednjo filozofsko uganko, s katero se ubada pričujoči članek, lahko potem zastavimo takole: Ali bi bila vzreja živali za zakol v svetu, ki bi ga v nasprotju z obstoječim svetom, kjer rejne živali doživljajo pekel, krasila vrsta pozitivnih lastnosti, v prvi vrsti seveda življenje, ki bi ga bilo vredno živeti, moralno dopustna ali ne?

2.2. Dozdevne vs. resnične implikacije APK-ja

Katero stališče točno podpira APK? O tem se mnenja razhajajo. Večina pristašev vidi v njem prepričljiv dokaz, da je vzreja živali za zakol in použitje moralno sprejemljiva. Po mnenju manjšine (glej, recimo, Višak, 2013) podpira celo močnejše stališče, namreč da je tovrstna praksa moralno obvezna. Katerikoli deontični operator že izberemo, APK-ju naj bi, če se bo seveda po premisleku izkazal za zdrav argument, po splošnem prepričanju uspelo dokazati najmanj to, da etično veganstvo v resnici ni moralna obveza, temveč kvečjemu stvar osebne izbire. Pa sežejo njegove logične posledice res tako daleč? Sam bom pri njihovem izpeljevanju raje previdnejši. V pričujočem članku me bo primarno zanimalo, ali je vzreja in ubijanje živali zaradi prehrane, mleka in mlečnih izdelkov, usnja ipd. moralno nedopustna praksa tudi ob predpostavki, da – oz. v razmerah, ko – bi to rejnim živalim zagotavljalo v celoti gledano dobro življenje, življenje, ki ga je vredno živeti. Moralne sodbe o z vzrejo povezanih praksah, zlasti vsakodnevnim nakupom in uživanju živalske hrane in izdelkov se bom ob tej priložnosti raje vzdržal. Taka zadržanost bo, se zavedam, marsikoga presenetila. Mar nista nakupovanje in uživanje živalskega mesa evidentno nedopustna če ne iz kakega drugega razloga pa vsaj zato, ker postanemo v vlogi potrošnikov in uživalcev mesa, tistih torej, ki s povpraševanjem po mesnih in mlečnih izdelkih vzročno prispevajo k njej, jo spodbujajo in/ali podpirajo, sostorilci in sokrivci v moralno nedopustni praksi?

⁶ Ta in prejšnja McMahanova predpostavka sta za večjo mikavnost idiličnega M-sveta ključni, a tudi, kot kažejo podatki o povprečnih življenjskih dobah rejnih živali, navedeni v opombi 1, povsem nerealistični. Če bi, kot je razumno pričakovati, tudi v M-svetu vzrejo živali za zakol poganjal primarno ali izključno komercialni interes, bi bili rejci že zaradi minimalne dobičkonosnosti svoje živali prisiljeni zaklati v času, ko te prenehajo rasti, ta trenutek pa pri vseh vrstah brez izjeme nastopi najkasneje po doživeti tretjini pričakovane življenjske dobe. Rejne živali bi torej tudi v M-svetu prikrašali za vse prej ko neznamen kos njihovega življenja in v njem vsebovanih dobrin.

Vendar pa se odnos med vzrejo in zakolom živali za prehrano na eni strani ter nakupom živalskih izdelkov na drugi po premisleku izkaže za vse prej ko enoznačen – vsak kandidat za premostitveno načelo, ki bi znalo normativno povezati obe prej omenjeni dejavnosti, namreč poleg nakupa in uživanja mesa istočasno čez mejo, tj. onstran moralno sprejemljivega izrine še celo vrsto drugih, vsaj na prvi pogled moralno neškodljivih vsakodnevnih praks. (Mills, 2019) Svojo razpravo bom zato iz previdnosti raje omejil na moralno ovrednotenje vzreje in ubijanja živali za prehrano in tako potlačil naravni vzgib, da bi njegovo moralno obsodbo avtomatično raztegnili še na prehranske izbire, v prvi vrsti mesojedstvo oz. vsejedstvo.

2.3. Osebna, prudencialna⁷ in ne brezosebna, objektivna vrednost

Še en nesporazum velja odpraviti, preden se lahko končno lotimo rekonstrukcije in ocene APK-ja. Tatjana Višak, se zdi, predpostavlja, da bo sporočilo APK-ja v prvi vrsti ali celo izključno nagovarjalo utilitariste, pa še med njimi le zagovornike čisto določene podzvrsti utilitarizma, ti. totalnega ali celostnega utilitarizma, ki prisegajo na načelo zamenljivosti:

Filozofsko podstat zagotavlja temu (namreč Singerjevemu stališču, da bi bilo ubijanje živali za prehrano ob določenih pogojih moralno sprejemljivo, op. FK) posebna zvrst utilitarizma, celostni pogled, ki presoja moralnost različnih dejanj na podlagi njihovega prispevka k skupni blaginji (in ne blaginji tega ali onega konkretnega posameznika). Utilitarizem celostnega pogleda sprejema argument zamenljivosti, v skladu s katerim lahko izgubo prihodnje blaginje, za katero z usmrčitvijo prikrajšamo žival, nadomestimo z uvedbo nove živali, ki drugače ne bi obstajala in katere življenje vsebuje vsaj toliko blaginje, kot bi je vsebovala prihodnost usmrčene živali'. Ker ostaja skupna blaginja (oz. njen seštevek) enaka, smrt ni moralno problematična. Življenje vsakega čutečega bitja je z vidika načela nepristranskosti, ki je temeljno za utilitarizem, enakovredno. Tako dobimo moralno enačbo z ničelno vsoto, ko nov prašič stopi na mesto tistega, ki smo ga ubili zaradi mesa. (Višak, 2016)

Tovrstno naziranje podcenjuje intuitivno mikavnost APK-ja. Ureditev, ki jo ta propagira, namreč ni videti boljša samo za ljudi (tj. ljubša vsem, ki jim tekne živalsko meso), temveč tudi za živali in je kot taka Pareto optimalna (ne moremo je za ene izboljšati, ne da bi jo za druge poslabšali). Drugače rečeno, pozitivnega prvotnega vtisa o M-svetu ne krepi le spoznanje, da se pri prehodu iz sveta, v kate-

⁷ V članku uporabljam izraz 'prudencialna vrednost/dobro' (angl. prudential value/good) kot sopomenko za v filozofski literaturi bolj ustaljeno 'osebno vrednost/dobro' (angl. personal value/good). Nekaj, X, je prudencialno dobro za nekoga, B, če je dobro za B oz. če je B zaradi X-a (tj. zato ker ima ali počne X) na boljšem, kot je/bi bil brez X-a. Osebna vrednost je v tej notaciji preprosto prudencialna vrednost za podmnožico živih bitij, ki jim gre lahko bolje ali slabše, namreč za osebe.

rem živi krava A, v svet, v katerem se na njenem mestu znajde krava B, ne bo izgubilo nič objektivne vrednosti (skupne količine blaginje) in da smo zato moralno gledano ostali na istem; oziroma da bo, potem ko v moralno enačbo vstavimo še pozitivno hedonično vrednost okusnega mesnega obroka ali tradicionalnega družinskega kosila, skupna vrednost sveta celo narasla.⁸ Kar naredi vzrejo živali za zakol v M(ilka)-svetu tako zelo moralno privlačno, je dejstvo, da bi bil tak aranžma vsaj na prvi pogled boljši *za same rejne živali*. Milka-svet je, skratka, všečen – če in komur je tak – v prvi vrsti zato, ker se ga zdi razumno želeli tudi ali predvsem z vidika skrbi za interese samih rejnih živali in ne le zaradi utilitaristom ljubelega povečevanja skupne količine objektivno dobrega v svetu.

2.4. Pogojnost obstoja rejnih in laboratorijskih živali

Za oceno APK-ja je domneva, da je obstoj rejnih živali po svojem bistvu pogojen in v toliko naključen in negotov, vsekakor ključna. Toda v nasprotju s Tatjano Višak in Shellyjem Kaganom, ki poudarjata odvisnost obstoja rejne živali B od predčasnega konca obstoja rejne živali A, ki jo mora prva enakovredno nadomestiti, če naj se moralna enačba (po merilih totalnega utilitarizma) izide, se mi zdi osebno pomembnejša druga vrsta odvisnosti, ki jo v zgoraj navedenem odlomku v ospredje postavlja Virginia Woolf. V mislih imam odvisnost obstoja rejnih živali od komercialnega interesa rejcev oz. prehranskih navad potrošnikov, kupcev mesnih izdelkov. S pogojnikom 'Če ne bi zaklali in pojedli krave A, potem krave B, s katero smo kravo A nadomestili, sploh bilo ne bi.' ni seveda nič narobe, ta je nedvomno resničen, vendar pa svojo resničnost dolguje bolj splošnemu pogojniku 'Če ne bi bilo množičnega povpraševanja po govedini, svinjini, perutnini, itd., potem ne bi bilo ne krave A in ne krave B, pravzaprav sploh nobene krave'.

Razhajanje med nami je na prvi pogled malenkostno, v resnici pa prikriva pomembne razlike v zastavitvi problema. Medtem ko bo mene zanimalo, ali je res, da

Za vsako kravo (prašiča, ovco, kozo, vola, bika, kunca, kokoš, itd.) velja, da če smo jo ustvarili izključno zato, da jo bomo čez čas zaklali in pojedli, in če je zanjo bolje, da obstaja, kot da sploh ne bi obstajala, potem te krave (prašiča, ovce, koze, vola, bika, kunca, kokoši, itd.) ni narobe zaklati in pojesti.

preverjata Višakova in Kagan resničnost precej drugačne trditve:

Za vsako kravo (prašiča, ovco, kozo, vola, bika, kunca, kokoš, itd.) velja, da če jo bomo neboleče ubili in nadomestili z drugo kravo (prašičem, ovco, kozo, volom, bikom, kuncem, kokošjo, itd.) s približno enako življenjsko

⁸ Zanimiv poskus rehabilitacije moralne teže okusa in užitkov ob hrani ponuja Jean Kazez (Kazez 2018).

dobrobitjo, potem te krave (prašiča, ovce, koze, vola, bika, kunca, kokoši, itd.) ni narobe zaklati in pojesti.

Do omenjene razlike v pozornosti pride, ker sem si sam za tarčo kritike izbral čim splošnejšo, od konkretnih teorij dobrega in pravilnega neodvisno različico APK-ja, medtem ko Višakovo in Kagana prvenstveno zanima Singerjeva teza o medsebojni zamenljivosti čutečih živali, ki niso osebe (in kamor bi po prevladujočih merilih za osebe zelo verjetno sodile tudi rejne živali). Razlika v ontološkem statusu med že obstoječimi in nadomestnimi živalmi je zanju pomembna zato, ker lahko z njeno pomočjo pojasnita, zakaj se uboja rejne živali ne da upravičiti z dodano vrednostjo življenja nadomestne živali oz. njenim prispevkom k skupni vrednosti novo nastalega sveta. Pokazati želita, da tudi če je življenje krave B po količini blaginje enakovredno življenju krave A, vpliv konjunkcije dejanj, uboja ene in stvarjenja druge živali, na skupno količino blaginje ni nevtralen, temveč negativen, in da zato utilitaristi taki praksi ne bi smeli biti naklonjeni. Do takega sklepa ju privede domneva, da ustvarjenje ustvarjenemu bitju ne more ne koristiti in ne škoditi. Kajti če z ustvarjenjem kravi B ne moremo koristiti, tedaj koristi od njenega stvarjenja tudi ne morejo odtehtati škode, ki jo bo z zakolom oz. zaradi predčasne smrti utrpela krava A.

Sam bi se rad zamejitvi problematike v okvirje, ki jih zarisujejo postulati utilitaristične etike, čimbolj izognil. Zato tudi poudarjam privlačnost benignega mesojedstva za same živali, ki so najprej koristniki in nazadnje žrtve vzreje živali za zakol, in me manj zanima, ali bi dosledno nadomeščanje ubitih živali omenjeno prakso spravilo čez računovodsko postavljeno vrednostno letvico ali ne. V prid predlaganemu uokvirjenju problema govori še en tehten razlog – moralna obsodba vzreje živali za zakol pri Višakovi in Kaganu namreč stoji in pade skupaj s problematično premiso, da ne more stvaritev nikoli nikomur koristiti, tudi kravi B ne. Čeravno je torej res, da krave B sploh bilo ne bi, če ne bi bili (prej ali sočasno) pokončali in pojedli krave A, ki jo bo prva funkcionalno nadomestila, se utilitaristični seštevek koristi in škode edino v tem primeru ne bo izšel – če bo namreč krava A zaradi uboja na slabšem, kot če bi jo pustili še naprej živeti, krava B pa zaradi rojstva ne bo na boljšem, kot če je sploh ne bi ustvarili.

V zanikanju, da bi nam bilo lahko naše lastno rojstvo v prid, je brez dvoma nekaj neintuitivnega, mu pa ni težko najti teoretske opore. Bolj ali manj neposredno izhaja iz primerjalnega pojmovanja škode (koristi), v skladu s katerim nam poljubni dogodek škodi (koristi), če poslabša (izboljša) naš položaj v primerjavi ali s položajem, v katerem smo bili pred nastopom tega dogodka, ali pa s položajem, v katerem bi bili, če se to sploh ne bi bilo zgodilo. Rojstvo za rojeno bitje po tem pojmovanju ne more biti ne koristno in ne škodljivo iz preprostega razloga, ker je neobstoju nesmiselno pripisovati kakršno koli prudencialno vrednost – kajti kako neki bi lahko bilo dobro ali slabo za kogarkoli, *ki ga ni*, *da ga ni*, *če pa ga vendar sploh ni*? S tem nočem reči, da je primerjalno pojmovanje koristi in škode kakor-

koli samoumevno ali celo samorazvidno resnično in še manj, da nas samodejno obveže k sprejetju teze o vrednostni neopredeljivosti spočetja in/ali rojstva.⁹ Opozoril bi rad le na dvojno omejen domet specifične kritike, ki jo na APK posredno usmerita Višakova in Kagan – ta deluje le na ozadju čisto določenega tipa utilitarizma (ti. celostnega utilitarizma) in ob sporni predpostavki, da je rojstvo vrednostno neopredeljivo. Zagovorniku APK-ja je s tem omogočen eleganten umik – kožo si lahko reši z zavrnitvijo ali celostnega utilitarizma ali primerjalnega pojmovanja koristi in škode ali pa obojega. Sam bi mu tak umik najraje preprečil. Zato bom (a) pogojenost obstoja rejnih živali razumel kot funkcijo povpraševanja po mesu in ne zakola čisto konkretne živali, (b) intuitivno privlačnost APK-ja pa raje vezal na pozitivno prudencialno (in ne primerjalno) vrednost obstoja v M-svetu ter tako nevtraliziral morebitne nezaželene implikacije primerjalnega pojmovanja koristi in škode.¹⁰

2.5. Dobro/koristi spočetja in rojstva in zlo/škoda smrti

APK sloni na treh dodatnih zdravorazumskih predpostavkah, ki si zaslužijo vsaj kratko omembo: (i) da bodo rejne živali v M-svetu deležne dobrega življenja; (ii) da bo sicer občutno skrajšano življenje dovolj dobro, da bo odtehtalo zlo prezgodnje smrti; in (iii) da jim bo zato R-obstoj, se pravi ustvarjanje in vzreja za zakol občutnemu skrajšanju navkljub v prid. Zlasti zadnja od naštetih se, kot smo videli, po premisleku izkaže za problematično. Vprašanje, ali nam lastno rojstvo lahko koristi ali ne, smo v prejšnjem razdelku že odprli. Zdaj je čas, da ga za potrebe pričujočega premišljevanja tudi zapremo.

Pri osebнем vrednotenju nastanka in konca našega obstoja, prihoda na ta svet in odhoda z njega, rojstva in smrti so nam na razpolago naslednje osnovne logično-pojmovne kombinacije:

- (a) Tako rojstvo kot smrt sta (lahko) prudencialno dobra ali slaba
- (b) Rojstvo je lahko prudencialno dobro ali slabo, smrt pa ne (smrt nam ne more ne koristiti in ne škoditi, z vidika osebne vrednosti je nevtralna)
- (c) Rojstvo ne more biti prudencialno dobro ali slabo, medtem ko je smrt lahko taka (rojstvo nam ne more ne koristiti in ne škoditi, z vidika osebne vrednosti je nevtralno)

⁹ Nasprotno stališče navsezadnje zagovarja cela vrsta filozofskih težkokategornikov: Harman, 2004, McMahan, 2013, Bykvist, 2015 in Holtug, 2016. John Broome (Broome 2012), ki je pred približno dvema desetletjema razpravo o vrednosti obstoja pravzaprav sprožil, se njihovim argumentom ni uklonil in še naprej vztraja pri svojem.

¹⁰ K modalnemu statusu oz. pogojenosti obstoja rejnih živali in njegovih domnevnih normativnih implikacijah se bomo v nadaljevanju še vrnili. Odvisnost obstoja rejnih živali – vsake zase in vseh skupaj – od institucije vzreje živali za zakol, ki je po drugi strani vpeta v širši gospodarski in kulturni (v primeru laboratorijskih živali pa tudi znanstveno-raziskovalni) kontekst, bo igrala pomembno vlogo v zaključnem poglavju, pri oceni reševanja APK-ja s pomočjo ti. paradoksa opravičila.

(d) Ne rojstvo in ne smrt ne moreta biti prudencialno dobra ali slaba (z vidika prudencialne vrednosti sta oba nevtralna)

V svojem razmišljanju bom resno upošteval le dve izmed zgornjih štirih možnih kombinacij, (a) in (c). Argumenti za neortodoksno stališče, da nam lastna smrt ne more ne škoditi in ne koristiti, me niti najmanj ne prepričajo.¹¹ To ne pomeni, da niso filozofsko zanimivi ali da epikurejskemu izzivu v njegovi tradicionalni podobi ali sodobni preobleki ne uspe dodobra pretresti naivnega zdravorazumskega naziranja o zlu predčasne smrti. Razlog za mojo zavestno ignoranco tiči drugje, v spoznanju, da je tovrstno stališče za pričujočo razpravo nerelevantno – če je namreč poleg rojstva vrednostno neopredeljiva tudi smrt, izgubimo podlago za sleherno vrednostno sodbo tako o živalih kot tudi o ljudeh, z njo pa se APK izmakne njegova podstat.

Tudi če število osnovnih možnosti pri vrednotenju nastanka in konca življenja skrimo na dve, nam še vedno ostane šest možnih kombinacij pozitivne, negativne in nevtralne prudencialne vrednosti lastnega rojstva in smrti:

- (1) Moje rojstvo je zame dobro, moja smrt pa zame slaba (za večino ljudi - recimo temu zdravorazumski pogled)
- (2) Oboje, moje rojstvo in moja smrt, je zame dobro (za neozdravljivo bolne)
- (3) Moje rojstvo je zame slabo, moja smrt pa dobra (za vse ljudi brez izjeme - tradicionalni pesimist Schopenhauerjevega tipa)
- (4) Oboje, moje rojstvo in moja smrt je slabo zame (Benatarjev antinatalizem)
- (5) Moje rojstvo ni zame ne dobro ne slabo, medtem ko je moja smrt zame slaba (prevladujoč filozofski pogled)
- (6) Moje rojstvo ni zame ne dobro ne slabo, je pa zato moja smrt zame dobra (za neozdravljivo bolne)

Vzemimo, da imam prav in da so edine teoretsko zanimive oz. upoštevanja vredne opcije (a) in (c) oz. v spodnji, bolj razdelani taksonomiji kombinacije (1), (5) in (6).¹² Toda zgornja vrednotenja veljajo v prvi vrsti za človeška življenja in

¹¹ Omenjeno stališče podrobneje zagovarjam v Klampfer, 2004.

¹² Ali sem morda iz obravnave neupravičeno izključil obetavno možnost (4)? Motiviralo bi jo lahko naslednje razmišljanje. Če bi v idealnem M-svetu živali ustvarjali in redili za zakol (oz. znanstvene eksperimente), bi jim delali uslugo; če jih iz sočutja ne bi ustvarjali in redili, pa jim ne bi škodili (= povzročali slabega), temveč bi jih kvečjemu prikrajšali za nekaj dobrega (če sploh, kajti koga točno bi prikrajšali za dobro obstoja, zgolj možna bitja?). V veganskem svetu bi torej v primerjavi z M-svetom manjkala ena vrsta dobrega, dobro obstoja, in ena vrsta slabega, slabo prezgodnje smrti. Toda med obema svetovoma je, če si sposodimo izraz, ki ga je skoval David Benatar, pomembna vrednostna asimetrija – če rejne živali ne ustvariš, si jo prikrajšal za dobro obstoja (kar je zanj vrednostno nevtravno) in ji prihranil slabo smrti (kar je zanj dobro); medtem ko si ji, če si jo ustvaril, zagotovil dobro obstoja (kar je zanj dobro), a za ceno

puščajo tako vsaj v načelu odprto, ali lahko rojstvo in smrt škodita oz. koristita tudi ne-človeškim živalim. Zagovornik vzreje živali za zakol bi lahko zato na tem mestu ugovarjal, da omenjeno morda velja za ljudi, ne pa tudi za živali – slednjim smrt namreč ne more ne škodovati in ne koristiti, kar pomete z mize tudi edini preostali opciji, (a) in (c), z njima vred pa tudi možnosti (1) – (6). Preden se lotimo rekonstrukcije in kritične ocene APK-ja, je treba torej na kratko odgovoriti na naslednji izziv: Ali je prezgodnja smrt sploh (lahko) slaba za kravo (prašiča, kokoš, jagnje, itd.)?

2.5.1. Ali je smrt za rejno žival sploh lahko slaba?

Trditev, da je predčasna smrt v klavnici za kravo (lahko) slaba in da bi bila po definiciji tudi v M-svetu (ali še posebej tam) praviloma taka, vsaj na prvi pogled jasno podpira naslednji preprost argument:

(1) Smrt v trenutku *t* je za določeno bitje, tudi za rejno žival, slaba in/ali škodljiva, če in samo če zniža njegovo oz. njeno vseživljenjsko dobrobit (tj. celotno vrednost življenja za bitje, ki to življenje živi) v primerjavi z vseživljenjsko dobrobitjo v svetu, v katerem to bitje ni umrlo v trenutku *t*. (deprivacijska teorija o zlu smrti)

(2) Predčasna, nasilna smrt včasih zniža vseživljenjsko dobrobit rejne krave (koke, prašiča, kokoši, itd.) v primerjavi s tisto v alternativnih scenarijih. (In jo bo še bolj v Milka-svetu, kjer so vzrejne metode do rejnih živali po definiciji prijazne.)¹³

slabega smrti (kar je zanjo slabo); ker pa je dobro v kombinaciji z vrednostno nevtralnim boljše od dobrega v kombinaciji s slabim, se zdi, da bo za rejno žival vedno, tudi v M-svetu bolje, da je ne ustvarimo, kot da jo ustvarimo. Težava s takim razmišljanjem je, da je Benatarjeva osnovna vrednostna asimetrija med obstojem in neobstojem v danem kontekstu neuporabna, ker naredi prav vsak možen obstoj slabši od njegove alternative, tj. neobstoja. Taka implikacija ni le hudo protiintuitivna, za naše namene je tudi premočna. Za zavrnitev APK-ja bi nam povsem zadoščala teorija, po merilih katere je močno skrajšan obstoj v M-svetu za rejne živali sicer v celoti gledano dober, pa nam to vseeno ne pomaga moralno upravičiti vzreje živali za zakol. Benatarjeva teorija nam resda priskrbi tehtne razloge proti spočenjanju in rojevanju rejnih živali – le-to je nedopustno, ker za vsako bitje in vsak svet, vključno z M-svetom, velja, da je za to bitje obstoj v tem svetu slabši od neobstoja, in bi torej dotično bitje s spočetjem in rojstvom resno oškodovali – vendar za nesprejemljivo ceno; poleg živalske smo dolžni opustiti tudi človeško reprodukcijo. Za formulacijo in zagovor teze o osnovni vrednostni asimetriji med obstojem in neobstojem glej Benatar, 2006 in 2017. Z Benatarjevimi argumenti, zlasti z njegovim zanikanjem, da če spočetje in rojstvo novo nastalo bitje vedno oškoduje, ker mu naprti breme obstoja, potem bi nam morala lastna smrt vedno koristiti, saj nas vendar odreši tega bremena, se kritično spoprijemam v Klampfer (rokopis).

¹³ Premisa (2) predpostavlja, da je živalim smiselno pripisati vseživljenjsko raven dobrobiti. David Velleman, recimo, to zanika. (Velleman, 1991) Po njegovem jim lahko smiselno pripišemo kvečjemu vedno novo trenutno raven dobrobiti; ker pa njihovem bivanju v času manjka enovitost, ki jo ljudem zagotavlja zavedanje sebe kot časovno razsežnega bitja, pa se vse te trenutne vrednosti ne sestavijo v vseživljenjsko dobrobit. Če bi to držalo, bi morali skladno z deprivacijsko teorijo o zlu smrti bodisi priznati, da ni za kravo predčasna smrt nikoli slabša od nadaljnega življenja, ker ji pač ne more zmanjšati vseživljenjske ravni dobrobiti, ali pa vsaj najti alternativno razlago, kako vse bi predčasna smrt še lahko poslabšala naše življenje. Na srečo se lahko tej zahtevni nalogi izognemo. Vellemanov očitek je namreč zgrešen – tudi če bi rejnim živalim res manjkali sposobnost pomnjenja in načrtovanja, zazrtja nazaj in naprej (kar je,

Torej

(3) je smrt za rejno kravo vsaj občasno (za krave v Milka-svetu pa bo to veljalo skoraj brez izjeme) slaba oz. škodljiva.

Smrti rejnih živali bodo, skratka, tudi v M-svetu še naprej slabe za same rejne živali iz bolj ali manj enakih razlogov, zaradi katerih so – praviloma, a ne brez izjeme – slabe tudi za ljudi. Kdor sprejema prevladujočo deprivacijsko teorijo o zlu človeške smrti, bo torej vsaj na prvi pogled prisiljen priznati, da predčasna smrt tudi živali podobno prikrajša za dobrine prihodnjega življenja in da je zato zanje podobno slaba kot za ljudi. Toda ali ni tak sklep nemara preuranjen? Navsezadnje bi bilo lahko človeško življenje, recimo, v celoti gledano dobro zato, ker se nam v njem izpolni večina preferenc. Več stvari ko si zase (in za druge) želimo v svoji prihodnosti, več naših v prihodnost zazrtih želja bo ostalo neizpolnjenih, če te prihodnosti zaradi prezgodnje smrti ne dočakamo, in slabše bo v celoti gledano naše življenje. Živali pa v skladu s prevladujočo dogmo niso časovno razsežna bitja, živijo tukaj in zdaj, v danem trenutku in zanj, in so brez pojma sebe in prihodnosti nezmožne misliti lastno prihodnost ter se afektivno opredeljevati do nje(nih alternativnih potekov). Če pa nimajo živali v zvezi z lastno prihodnostjo nobenih preferenc, jim morebitna predčasna smrt ne bo mogla preprečiti njihove uresničitve in vsaj iz tega razloga zanje ne bo nikoli slaba. Da škodljivost smrti za umrlo žival ni enako premočrtna kot pri ljudeh, kaže še en premislek. Tudi če bi bila predčasna smrt za umrlo žival nekaj slabega ali celo najslabše, kar se ji sploh lahko pripeti v času, ko obstaja, iz tega neposredno še ne sledi, da bi ji bilo že tudi narobe povzročiti tako smrt. Predčasna smrt je resda lahko slaba tako za ljudi kot za živali; toda medtem ko je ljudem za njihov prihodnji obstoj praviloma še kako mar, so živali do njega praviloma ravnodušne; predčasna smrt ljudi sodi potemtakem med tiste slabe stvari (vrste oškodovanja), ki smo jih moralno gledano dolžni preprečiti, predčasna smrt živali pa ne. Kajti če je sami kravi, prašiču ali piščancu vseeno, ali bo jutri še vedno obstajala ali ne, čemu bi moralo biti potem to mar nam? (Belshaw, 2016)

Zgornje sklepanje se opira na razlikovanje med slabimi stvarmi, ki so moralno pomembne in jih je treba zato v moralni presoji in premišljanju upoštevati, in slabimi stvarmi, za katere nam ni treba biti mar oz. jih lahko zanemarimo. Smrt je lahko za žival slaba, lahko jo celo oškoduje, se pravi, da lahko zmanjša njeno skupno dobrobit oz. blaginjo. Vendar pa iz tega še ne izhaja, da je smrt živali nekaj, kar bi nas moralo skrbeti ali kar bi morali preprečiti. Drugače kot za smrt za bolečino velja, da ne le da živali škodi, pač pa je tudi nekaj, kar bi nas moralo skrbeti. Ključna razlika leži po Belshawovem mnenju v tem, da večina živali ni

priznajmo, vse prej ko očitno), je, prvič, o njihovem življenju mogoče povedati koherentno zgodbo z enim samim in ne neskončno mnogo protagonisti, in drugič, se da to življenje z vidika njihovih bioloških, psiholoških in socialnih potreb in interesov tudi celostno ovrednotiti in primerjati z življenji, ki bi jih bile lahko, pa jih niso živele.

oseb, kar pomeni, da jim manjkajo določene sposobnosti, denimo racionalnost in zahtevnejše oblike samozavedanja. To pomeni, da se večina živali premalo zaveda lastnega obstoja skozi čas in posledično ne oblikuje želja po nadaljnjem življenju. Belshaw iz tega sklepa, da jim je vseeno, ali se bo njihovo življenje nadaljevalo ali končalo, in da zato to tudi moralno ni pomembno. Za bolečino pa to ne velja – bolečina ni le slaba, temveč je za žival tudi pomembna, kajti čemu neki bi se ji skušala drugače za vsako ceno izogniti? In ker je pomembna zanjo, bi morala biti pomembna tudi za nas. Živalim, skratka, ni vseeno, ali trpijo ali ne, zato do njihovega trpljenja tudi sami ne bi smeli biti ravnodušni; za prihodnje življenje pa jim ni mar, zato tudi nam ni treba biti. Ljudje se skušamo izogniti tako trpljenju kot tudi smrti, živali pa zgolj trpljenju. To istočasno pojasni razliko med ljudmi in živalmi, pa tudi, zakaj naj bi bilo ubijanje živali (v nasprotju z njihovim trpinčenjem) razmeroma enostavno moralno upravičiti.

Chris Belshaw zastavlja zanimivo uganko, ki bi zahtevala temeljitejšo obravnavo, kot si jo lahko privoščimo tukaj. Ni pa ovira, ki nam jo postavlja, nepremostljiva. Za zahtevo, da bi morali imeti do poljubnega stanja stvari, p pozitiven oz. negativen odnos, če naj ima to stanje stvari vsaj minimalno moralno težo, namreč ni pametnega razloga. Tudi majhnemu otroku manjkata sposobnost samozavedanja in pojem zdravja in bolezni, ki sta nujna za kognitivne in afektivne propozicijske naravnosti do lastnega zdravja in bolezni – ali naj se potemtakem sprijaznimo, da je skrb za otrokovo zdravje, ker je pač majhnemu otroku za slednje eno figo mar, stvar dobre volje staršev in ne njihova moralna obveza? Veliko dogodkov je v našem življenju, ki lahko to življenje spremenijo na boljše ali slabše in so zato za nas dobri ali slabi, čeprav nismo do trenutka, ko nastopijo, do njih oblikovali nobenega odnosa, ne pozitivnega in ne negativnega: izobrazba, neznane bolezni, zamujene priložnosti, zgrešena srečanja, dogajanja v politiki, gospodarstvu in kulturi, ipd. Kot je na drugi strani veliko dogodkov, vključno z našimi dejanji, do katerih smo se v času do njihovega nastopa napačno opredelili – ki jih kasneje obžalujemo, čeprav smo se jih najprej veselili, ali pa smo zanje na koncu hvaležni, čeprav smo se jih najprej bali. Razlikovanje med stvarmi, ki so za nas dobre in si jih zase tudi želimo (ali ki so za nas slabe in se jih bojimo), in stvarmi, ki so za nas sicer dobre, smo pa do njih zaradi lastne nevednosti ali neumnosti ravnodušni (ali ki so za nas slabe, pa se jim ne skušamo izogniti), je za določene vrste vrednotenja morda smiselno, za določanje naših moralnih dolžnosti pa se zdi arbitrarno – kajti le zakaj bi bilo za to, ali smo se dolžni vzdržati za nekoga škodljivega ravnanja, pomembno, ali ta oseba (bitje) škodljivost takega ravnanja prepozna ali ne? Celo za dajanje prednosti delanju dobrih stvari, ki si jih drugi želijo zase, pred dobrimi stvarmi, ki si jih ne, težko najdemo dobro opravičilo – kar edino šteje, je koliko dobrega lahko za nekoga naredimo ali koliko slabega preprečimo, in ne, ali si ta v danem trenutku to zase tudi dejansko želi ali ne. A potem je za vprašanje, ali smemo Lisko jutri zaklati, razkosati in pojesti, podobno nepomembno, da si Liska (sploh) ne (more) žel(et)i, da jutri še ne bi umrla, oz. da v zvezi z jutrišnjim

(pa pojutrišnjim in popojutrišnjim) dnem sploh nima izoblikovanih preferenc – celo tako preprostih ne, kot je želja, da bi se jutri vrnila na ta pašnik in pohrustala še preostanek slastne trave. Če ji bo predčasna smrt skrajšala dobro življenje, je zanj slaba in ji je – razen če oz. kadar jo morda podpirajo tehtni nasprotni moralni razlogi – zato ne smemo prizadejati.

Za potrebe pričujoče razprave bom zato predpostavil,¹⁴ da lahko smrt koristi ali škodi tako ljudem kot živalim. Ali velja podobno tudi za spočetje in rojstvo ali ne, v danem kontekstu niti ni toliko pomembno, ker je vse, kar potrebujemo, da bi postal razmislek po modelu APK-ja dovolj privlačen, domneva, da je obstoj za ljudi in živali lahko dober oz. slab, tudi če je morda zanj res nesmiselno reči, da je boljši oz. slabši od ne-obstoja. Zapletom s primerjalnim pojmovanjem koristi in škode se je, skratka, mogoče elegantno izogniti – tako za ljudi kot za (rejne) živali lahko rečemo, da je zanje dobro, da obstajajo (vselej, kadar jim obstoj zagotavlja dovolj dobrih stvari oz. presežek le-teh nad slabimi stvarmi, oz. kadar živijo življenje, ki ga je vredno živeti), tudi če morda ni res (kar se ob tem običajno neka-ko vzame v zakup, a je vse prej ko samoumevno), da bi bilo zanje slabo, če ne bi obstajali, in torej tudi ne, da je zanje bolje, da obstajajo, kot da ne bi obstajali. (McMahan, 2008, Smuts, 2013) To je vse, kar potrebujemo za APK-jevo koherentnost in minimalen intuitiven lesk.

3. Rekonstrukcija APK

Potem ko smo razgrnili ključne vrednostne, ontološke in modalne predpostavke in natančno zamejili domet in implikacije argumentacijske strategije, s katero se ukvarja pričujoča razprava, je zdaj končno nastopil čas najprej za rekonstrukcijo APK-ja in nato še za njegovo kritično oceno. APK dopušča več alternativnih formulacij.

(P1) Če rejnih živali ne bi redili za zakol (laboratorijskih pa zaradi eksperimentov na živalih), potem te živali sploh obstajale ne bi. Oz.

(P1') Rejne (laboratorijske) živali lahko realno obstajajo samo kot rejne (laboratorijske) živali.

(P2) Ne-obstoj bi bil za rejne (in laboratorijske) živali slabši od njihovega R/L- (torej po obsegu in vsebini močno okrnjenega) obstoja.

(P3) Predčasna smrt v klavnici (laboratoriju) je za rejno (laboratorijsko) žival slaba, ker jo prikrajša za dobrine prihodnjega življenja, tj. življenja, ki bi ga živel, če je ne bi po treh letih reje zaklali in pojedli (oz. po nekaj tednih ali mesecih vzreje ubili v laboratorijskih poskusih). Oz.

¹⁴ Za podrobnejši zagovor te teze glej Grušovnik, 2016, Luper, 2016 in Bradley, 2016.

(P3') Z zakolom rejno žival oškodujemo, ker oz. kadar znižamo njeno vseživljenjsko dobrobit (stopnjo ali količino le-te), tj. celotno vrednost, ki jo ima njeno življenje zanjo.

Toda

(P4) Drugačen obstoj kot R/L obstoj rejnim (laboratorijskim) živalim sploh ni na voljo.

Zato ali

(S1) Rejnih (laboratorijskih) živali dejansko ne prikrajšamo za ne-R/L obstoj in v njem vsebovane dobrine. ali pa

(S2) Te vsaj nimajo razumne podlage za pritožbo zoper naše ravnanje, vključno z njihovim zakolom zaradi zaužitja.

Ravno nasprotno,

(S3) Rejne živali (ali kdo drug v njihovem imenu) bi nam morale biti hvaležne, ker jim s tem, ko jih ustvarjamo in redimo za zakol, v resnici delamo uslugo.

In

(S4) Moralne dolžnosti do rejnih (in laboratorijskih) živali bomo v celoti izpolnili že s samim izkoreninjenem nepotrebnega trpljenja, tj. s pretvorbo obstoječega sveta v M-svet, po moralni plati namreč njihovemu množičnemu pobijanju težko karkoli očitamo.

4. Pomanjkljivosti APK-ja

Rekonstrukcija APK-ja nam pomaga razkriti nekatere pod plaščem intuitivnosti dobro skrite slabosti. V preostanku članka se bom osredotočil na naslednje:¹⁵

- (i) preprosto predpostavi, namesto da bi prepričljivo dokazal, da je za rejne živali bolje, da obstajajo, kot da ne bi obstajale
- (ii) tudi če bi bilo ustvarjanje rejnih živali zaradi njihovega skorajšnjega uničevanja dopustno, ne bi moglo upravičiti njihovega kasnejšega uničevanja;
- (iii) zmotno predpostavi, da rejne živali ne morejo obstajati drugače kot rejne, tj. na (pre)zgodnjo nasilno smrt obsojene živali

¹⁵ Naj opozorim, da se je z argumentom iz polne kašče kritično spoprijela že vrsta avtorjev, od Matheny & Chan, 2005 in McMahan, 2009 do Višak, 2013 in 2016. V pričujočem članku se osredotočam na problematične vidike APK-ja, ki so jih omenjeni avtorji nehote spregledali ali zavestno zanemarili.

(iv) svet, v katerem bi rejne in laboratorijske živali ustvarjali izključno za to, da bi jih kmalu uničili, bi bil v celoti gledano še vedno moralno slabši od sveta, v katerem te sploh ne bi obstajale, tudi če bi iz prvega odstranili vso nepotrebno trpljenje, po vsej verjetnosti pa tudi objektivno moralno slab.

(v) iz zgoraj omenjenih težav APK-ju tudi paradoks opravičila ne pomaga zlesti.

4.1. Blagodeti obstoja in nevšečnosti neobstoja

APK sloni na dveh vrednostnih sodbah: da je za rejne živali bolje, da obstajajo kot rejne živali, kot da sploh ne bi obstajale, in pa da je za rejne živali slabo, če jih veliko pred iztekom naravne življenjske dobe zakoljemo in pojemo. Obe domnevi sta sicer intuitivno privlačni, vendar, kot smo videli, po premisleku sporni. Druga sodba ni posebej problematična, ker v njej med seboj primerjamo vrednost, ki jo imata za rejno žival dva različna svetova, v katerih le-ta obstaja, tega, v katerem živi krajše življenje, in onega, v katerem je deležna daljšega. Je pa zato tem bolj problematična prva, ker v njej primerjamo neprimerljivo oz. ker zahteva, da določimo vrednost, ki jo ima za rejno žival svet, v katerem ta ne obstaja in ki zato zanj ne more imeti nobene prudencialne vrednosti.

Premisa P2 predpostavlja, da (a) ima sam obstoj pozitivno prudencialno vrednost (tj. da je vsaj za nekatera bitja dobro, da obstajajo), in (b) da je mogoče za poljubno živo bitje smiselno reči, da je zanj bolje ali slabše, da obstaja, kot da ne bi obstajalo. Slednje zahteva nemogoče – določitev vrednosti, ki jo ima za X svet, v katerem X ne obstaja (v našem primeru veganskemu svetu brez rejnih živali), in njeno primerjavo z vrednostjo, ki jo ima za X poljuben drug možni svet, v katerem ta obstaja (namreč M-svet z rejnimi živalmi). Če to ni izvedljivo, pa ne more biti res, da je za rejne živali bolje, da jih ustvarimo za zakol, kot pa da jih sploh ne bi ustvarili. Za rejne živali bo, če ponovim lekcijo iz prejšnjega poglavja, obstoj v M-svetu po definiciji dober, ne bo pa mogel biti boljši od veganskega sveta, v katerem jih ne bo, iz preprostega razloga, ker veganski svet zanje ne more biti ne slab in ne slabši od M-sveta – da bi imel zanje prudencialno vrednost, bi morale namreč v njem obstajati.

Zaradi preprostosti bom pustil ob strani zapleteno metafizično vprašanje, ali lahko komu (nekomu) pomagamo z ustvarjanjem (njega ali nje) ali ima ustvarjanje nevtravno ali nedoločeno osebno vrednost ali dobro počutje. V skladu s tem bom domneval, da

(i) je lahko za poljubno bitje B njegov lasten obstoj dober (ali slab); in pa da

(ii) je to, ali je za določeno bitje B njegov obstoj dober ali slab, v končni fazi odvisno od tega, ali je vrednost njegovega življenja zanj (natančneje, seštevke do-

brih in slabih stvari v njegovem življenju oz. njegova vseživljenjska raven dobrobiti) v celoti gledano pozitivna ali negativna.

4.2. Ustvarjanje-za-uničenje

Če je R-obstoj rejnih živali v celoti gledano dober (zanje), potem, se zdi, ne more biti narobe, če jih ustvarjamo (z namenom, da jih zakoljemo in pojemo), pa čeprav za ceno občutnega skrajšanja njihovega (R-)obstoja. Če pa jih ni narobe ustvarjati s takim namenom, potem tudi ne more biti nič narobe z uresničenjem take namere, ko so enkrat izpolnjeni pogoji zanj. Če smemo ali smo celo dolžni ustvariti nekaj izključno s ciljem, da to prej ali slej uničimo (za zabavo ali zaradi pričakovanih koristi za nekoga drugega), potem mora biti vsaj na prvi pogled enako dopustno, da to uničimo, ko nastopijo razmere, v katerih je bilo uničenje načrtovano. Ali pač?

Načelo „če ste ustvarili nekaj dragocenega z edinim namenom, da to na koncu uničite, potem to sčasoma smete uničiti“ se, ko ga pogledamo od blizu, izkaže za še eno v vrsti varljivo preprostih načel. V resnici ga je v najboljšem primeru nemogoče posplošiti, v najslabšem pa sploh veljavno ni. Že zamisel o ustvarjanju človeških zarodkov v raziskovalne namene vzbuja vsesplošno ogorčenje, kaj šele ustvarjanje človeških dojenčkov za prehrano ali pohabljenih odraslih oseb kot virov zdravih nadomestnih organov. Načelu tudi ni težko poiskati nasprotnega primera. Večina udeležencev razprave o moralni (ne)dopustnosti proizvodnje, skladiščenja in uporabe jedrskega orožja se, recimo, bolj ali manj strinja, da je zaradi odvrčanja od neizzvanega jedrskega napada jedrsko orožje morda dopustno izdelovati in vzdrževati, da pa iz tega še ne sledi, da smemo grožnjo, da ga bomo v primeru takega napada uporabili proti napadalcu, tudi uresničiti, če se bo kasneje izkazalo, da naša iskrena grožnja ni zaleгла. (S povračilnim jedrskim napadom, skratka, smemo groziti, ne smemo pa svoje grožnje izpolniti.) Torej ne drži, vsaj brez izjeme ne, da če je dopustno nekaj ustvariti zato, da bi to uporabili v določen namen N v okoliščinah O, potem mora biti, ko te okoliščine nastopijo, to dopustno tudi uporabiti v omenjeni namen. Ta uvid lahko ustrezno posplošimo – lahko je dopustno narediti X z namenom, da naredimo Y v okoliščinah O, ne da bi bilo hkrati dopustno storiti Y, ko nastopijo dane okoliščine O – in prenesemo na vzrejo živali: tudi če je morda dopustno (pomagati) ustvariti rejno žival zaradi kasnejšega zakola,¹⁶ iz tega še ne sledi, da je zato že tudi dopustno rejno žival kasneje, potem ko je pridobila 'optimalno telesno težo', zaklati in pojesti.

¹⁶ Pa to seveda ni dopustno, ker se ne more zgoditi, ne da bi kravo – po naši in ne njeni volji – oplodili ali vsaj krivdno sodelovali pri njenem prisilnem oplojevanju. (Zagovorniki osvoboditve živali govorijo o posiljevanju, a ker je točna vsebina tega pojma še naprej predmet žolčnih polemik, bom sam raje uporabil milejšo, a za potrebe moralnega ovrednotenja čisto primerno oznako 'prisilno oplojevanje'.)

4.3. Zgolj navidezna usodnost usode rejnih živali

Druga predpostavka, od katere sta usodno odvisna domet in prepričljivost argumenta iz polne kašče, se skriva v modalni premisi P4. Le-to je mogoče razumeti na dva načina, bodisi kot

navaden pogojnik: "za vsako obstoječo R-žival A, če je bil A ustvarjen izključno s ciljem, da bi obstajal na R-način, torej izključno za R-namene ali kot R-žival, potem A ne more obstajati kot ne-R-žival"

ali pa kot

protidejstveno trditev: „če ljudje ne bi bili redili živali za zakol, tudi (trenutno živečih) rejnih živali ne bi bilo“.

Oglejmo si najprej pogojnik. Ali je res, da če smo Lisko ustvarili za zakol ali za pridelavo mleka, potem ni mogoče, da bi živel drugačno življenje – takšno, ki je za krave bolj tipično, predvsem pa v polnem obsegu, do pozne starosti in naravne smrti? Prav gotovo ne. Čeprav drži, da vse obstoječe R-živali hkrati ne bi mogle biti deležne ne-R obstoja (kakor je razvidno iz spodnjih števil), pa za vsako od njih posamično nedvomno velja, da tak način obstoja zanje ni le metafizično, temveč tudi fizično mogoč. Spomnimo, letno po vsem svetu vzredijo in zakoljejo 62 milijard piščancev, 1,5 milijarde prašičev, 545 milijonov ovac; 300 milijonov krav, 649 milijonov puranov in 444 milijonov koz. V tej statistiki niso zajeta jajca, mlečni izdelki in morski sadeži. (Marino 2019) Vseh te neskončne množice rejnih živali seveda ne bi mogli (naenkrat) posvojiti in rešiti pred smrtjo v klavnici, bi pa lahko posvojili in tako rešili življenje kateri koli od njih. Povedano drugače, za nobeno naključno izbrano obstoječo R-žival ne velja, da je ne bi mogli posvojiti, namesto da jo zakoljemo in pojemo - obstaja tak možen, od dejanskega sveta niti ne tako zelo oddaljen svet (pravzaprav precej več takih svetov kot en sam), v katerem točno ta R-žival dočaka visoko starost in umre naravne smrti. Ta uvid je mogoče neposredno posplošiti – za vsako posamezno rejno žival obstaja veliko možnih svetov, v katerih ta svoj obstoj dolguje praksi vzreje živali za zakol, kjer pa se ji kljub temu uspe izogniti zakolu in dočakati naravno smrt, svetov torej, v katerih moralno problematične vidike vzreje živali za zakol vsaj deloma odtehta pozitivna vrednost tako pridobljenih življenj za same rejne živali. Če razumemo modalno premiso kot trditev o tem, kaj glede na posebne okoliščine njenega nastanka je in kaj ni (meta)fizično mogoče za poljubno izbrano rejno žival, je premisa evidentno neresnična, APK pa nezdrav.

Lahko argument reši alternativno, protidejstveno tolmačenje modalne premise? Protidejstvenik je v določenem smislu nedvomno resničen – če živali sploh nikoli ne bi redili za zakol ali če bi to prakso nekoč v preteklosti pravočasno odpravili, nobena trenutno živeča rejna žival ne bi obstajala. Vprašanje je le, ali lahko tako raztolmačena modalna premisa opravi delo, ki ji ga nalaga APK. Vsaj za zgornjo formulacijo se zdi, da neposrednih normativnih implikacij nima – če je resnična,

je resnična zato, ker izreka, da ni nobenega takega sveta, ki bi ga naseljevale rejne živali, ne bi pa v njem redili živali za zakol. Kar je trivialno seveda res, ni pa samo po sebi ne dobro ne slabo – ne pozabimo, da za zgolj možno rejno žival ne more biti slabo, da zaradi ukinitve vzreje za zakol ne bo obstajala, in da zato ta zaradi zamujene priložnosti za obstoj ne bo oškodovana. Pravzaprav je vtis resničnosti posledica ekvivokacije. To postane bolj jasno, ko vnesemo v protidejstvenik konkretno časovno določilo:

»če bi prakso vzreje živali za zakol z jutrišnjim dnem enkrat za vselej ukinili, potem kmalu (alt. čez čas) ne bi bilo nobene rejne živali več«

Toda ali bi trenutno živeče rejne živali z odpravo vzreje za zakol res čez noč izgubile z obličja Zemlje? Seveda ne, s takim ukrepom bi, ker jih (nekdanji) rejci, kupci in vsi drugi pač ne bi več obravnavali kot prihodnji goveji zrezek ali tovarno mleka, kvečjemu prenehale biti *rejne* živali, končal bi se njihov čisto specifičen način obstoja, R-obstoj, in prišel drugačen, ne-R obstoj, kakršnega so v zavetiščih deležne rejne živali, ki so jih rešili pred klavnico. Saj ravno v tem tudi je pravi cilj osvoboditve živali izpod suženjstva ljudem, da si te pridobijo nazaj svojo v vseh ozirih polnokrvno in polnovredno ne-R eksistenco.

Če povzamem. Ključno modalno premiso 4 v APK-ju lahko razumemo na najmanj tri različne načine: (a) če je bila določena rejna žival ustvarjena za zakol in zaužitje, potem ni mogoče, da je ne bi po kratkem življenju zaklali in pojedli; (b) če ljudje živali ne bi bili redili za zakol, potem rejnih živali sploh bilo ne bi; in (c) če bi ta hip prenehali rediti živali za zakol, jih kmalu ne bi bilo več. Toda v pomenu (a) je evidentno neresnična, v pomenu (b) normativno jalova,¹⁷ v pomenu (c) pa ne le da ni obžalovanja vredna, temveč je z vidika osebnih in neosebnih vrednot celo moralno zaželeno.

¹⁷ Normativno jalova, ker iz nje ne izhaja, da dobro Liskinega obstoja kakorkoli za nazaj upravičuje slabo prakse vzreje za zakol, ki ji Liska dolguje svoj obstoj. Najobetavnejši kandidat za tako premostitveno načelo bi lahko bil: »vzreja za zakol je zlo, ki je nujno za nastanek nečesa dobrega, namreč življenja rejnih živali«. Zagovornik vzreje za zakol bi, skratka, lahko dokazoval, da smo se s pozitivno sodbo o Liskinem obstoju že obvezali k pozitivni sodbi o nujnih pogojih zanj, se pravi k odobravanju same prakse vzreje za zakol. V resnici pa je potrebno za izpeljavo tega sklepa dodati še eno že na prvi pogled neveljavno načelo: da če je dobro, da p, potem mora biti dobro tudi vse, brez česar ne bi bilo p (oz. »če cenimo, da p, potem moramo ceniti tudi vse, kar je potrebno, da se p uresniči«). Nič od tega se ne sestavi v zdrav argument za vzrejo živali za zakol. Sprejmemo, zavoljo argumenta, da rejnih živali ne more biti brez prakse vzreje za zakol (ter da vsaka obstoječa rejna žival svoj obstoj dolguje neposredno tej praksi), da je, skratka, slednja nujna za prvo oz. da do obstoja rejnih živali ne vodi nobena druga pot. Niti ob nadaljnji, precej manj sporni predpostavki, da bi rejnim živalim M-svet zagotavljal življenje, ki ga je vredno živeti, iz tega ne sledi sklep, da je taka praksa moralno sprejemljiva, češ to, kar je na njej slabo, je pač nujno za nastanek nečesa dobrega. Deontologi takšno sklepanje brez težav zavrnejo z utemeljitvijo, da so izkoriščanje, instrumentalizacija in ubijanje intrinzično nedopustna sredstva za doseg dobrih ciljev, utilitaristi pa z opozorilom, da omenjena praksa celo v idealnem M-svetu ne bo izpolnjevala pogoja sorazmernosti.

4.4. Ali bi bil Milka-svet sploh moralno sprejemljiv?

Tudi če bi bil M-svet boljši za rejne krave, prašiče, pitance in druge rejne (in laboratorijske) živali kot veganski svet brez rejnih živali, morda vseeno ne bo *moralno*, tj. brezosebno dober – še naprej bo vseboval posiljevanje in prisiljevanje, zaslužnjevanje, instrumentalizacijo, izkoriščanje, diskriminacijo in, čisto na koncu, množično pobijanje živali.

Skupna količina ali povprečna raven dobrobiti v določenem svetu je le eden od številnih vidikov, po katerih moralno vrednotimo in primerjamo različne možne svetove. Svetovi, ki bi jih lahko ustvarili, se pogosto razlikujejo tudi po tem, ali razen blaginje utelešajo še kake druge pomembne moralne vrednote, od enakosti, poštenosti in/ali pravičnosti do spoštovanja in vrlin. Ali in v kolikšni meri bo uspelo M-svetu izpolniti ta dodatna moralna pričakovanja, bo seveda odvisno od množstva podrobnosti, a glede na bolj ali manj fiksno strukturo prevladujočih komercialnih spodbud so obeti za občutno izboljšanje v naštetih moralnih kategorijah skromni. Drugače rečeno, dokler bo nad vzrejo živali za zakol visel imperativ maksimiranja dobička, ni realno pričakovati, da bi se življenjske razmere (bivalni standardi, zdravstvena oskrba, ravnanje z živalmi, prehrana, povprečna življenjska doba, ipd.) rejnih živali izboljšale iz drugih razlogov ali v večji meri, kot to dopuščajo stroškovne kalkulacije rejcev.¹⁸ A tudi če bi uspeli rejnim živalim – iz komercialnih ali moralnih vzgibov – po nekem čudežu zagotoviti precej višjo vseživljenjsko raven dobrobiti, bi tovrstno izboljšanje, kakorkoli dobrodošlo že je, moralno tehtnico samo po sebi le težko prevesilo na pozitivno stran. Vrsta moralno spornih vidikov vzreje živali za zakol – to velja vsaj za prisilno oplojevanje, zaslužnjevanje, instrumentalizacijo¹⁹ in izkoriščanje rejnih živali – je namreč fiksnih in se jih ne da odpraviti drugače kot z ukinitvijo same institucije vzreje živali za zakol, se pravi s prizadevanjem za veganski svet brez vzreje in rejnih živali. (Gruen, 2009, Korsgaard 2018) Tudi če so torej te reči moralno neopravičljive zgolj v izhodišču in ne dokončno, absolutno, bi bilo treba kakovost in dolžino življenj rejnih živali izboljšati daleč onkraj tega, kar je še ekonomsko upravičeno, da bi dobrost tako pridobljene blaginje odtehtala slabost zaslužnjevanja, izkoriščanja in ubijanja. Obeti, da bi se tak moralni račun izšel, so že na prvi pogled skromni.

Če sklenem. M-svet bi bil nedvomno moralno boljši od našega dejanskega sveta normalizirane surovosti do rejnih živali in si ga je v toliko morda razumno zastaviti kot vmesni, etapni moralni cilj. Kot končni moralni cilj pa je prav gotovo, če si izposodim termin Tatjane Višak, 'notranje protisloven'. (Višak, 2013)

¹⁸ V prihodnosti nam bo genska analiza morda omogočila, da se izognemo enemu najbolj problematičnih vidikov proizvodnje jajc, pobijanju piščancev moškega spola takoj po izvalitvi.

¹⁹ Zanimivo, bolj po duhu kot po črki kantovsko utemeljitev prepovedi instrumentalizacije, se pravi obravnave rejnih živali izključno kot sredstev za naše namene, potrebe in cilje, razvija Christine Korsgaard v Korsgaard, 2018.

5. Paradoks opravičila

V prejšnjem razdelku sem dokazoval, da M-svet kljub vrsti pomembnih izboljšav še vedno ne bi izpolnil pogojev za moralno sprejemljiv ali minimalno spodoben svet. Ali je potemtakem nastopil trenutek, ko je zagovornik vzreje živali za zakol prisiljen položiti orožje in priznati poraz? Svojevrstna ironija je, da smo ga z zadnjim argumentom, ki je dokazoval, da bi bila vzreja živali za zakol tudi v najbolj moralno neoporečni izvedbi še vedno moralno zavržna, nehote prebudili od mrtvih. Kadar je namreč moj obstoj usodno odvisen od sistemskega zla, ki se mi upravičeno upira in bi zato najraje videl, da ga ne bi bilo, kako si lahko jaz sam – ali pa kdo drug v mojem imenu – zase neprotislovno bolj želim obstajati kot ne obstajati? Ali se lahko svojega obstoja res iskreno veselim oz. sem zanj hvaležen, če se po premisleku izkaže, da je bila cena zanj nerazumno in nemoralno visoka?

Zagovorniki vzreje živali za zakol se lahko, skratka, kot rešilne bilke vsaj začasno oprimejo miselne uganke, za katero se je v filozofski literaturi uveljavilo ime 'paradoks opravičila' ('apology paradox'). Do omenjenega paradoksa nas v par korakih pripelje metafizična domneva o krhkosti človeškega obstoja. Obstoj vsakega od nas je namreč, kakorkoli si je to težko priznati, krhek – dolgujemo ga spletu (za nas) srečnih okoliščin. Če se ne bi bila naš oče in mama nikoli srečala, ali če bi se bila srečala oz. bi bila spočela otroka precej prej ali pozneje, kot sta ga v resnici, nas ne bi bilo. A tako kot so okoliščine, ki jim dolgujemo svoj obstoj, za nas srečne, so lahko za koga drugega nesrečne, moralno gledano pa slabe ali celo katastrofalne – stare starše pripadnikov moje generacije, tj. otrok, rojenih v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, so recimo združile grozote 2. svetovne vojne, naši starši pa se najverjetneje ne bi bili srečali, če ne bi bila povojna komunistična oblast v državi pospešeno in občasno preko trupel izvajala politike ideološkega poenotenja, nacionalizacije, industrializacije in urbanizacije. Težave nastopijo, ker ta čisto intuitiven protidejstveni uvid naše običajno vrednotenje zaplete v dozdnevno nerešljiva protislovja. Kadar je namreč naš obstoj odvisen od kakega moralno odvratnega preteklega dogodka ali niza dogodkov oz. dogajanja – in to velja, če sprejmemo tezo o krhkosti obstoja, za obstoj čisto vsakega od nas – se zdi, da ne moremo istočasno obsojati teh dogodkov in ceniti svojega obstoja (ali natančneje, imeti svojega obstoja raje kot neobstoja). Namesto tega smo prisiljeni izbirati med naslednjima dvema možnostma: lahko (a) smo veseli, da obstajamo, in hvaležni za svoj obstoj; ali pa (b) verjamemo, da bi bil svet boljši, če se ti dogodki ne bi bili zgodili. Vsaj na prvi pogled sta obe drži razumni – ker je naš obstoj za nas dober, se ga je smiselno veseliti, in ker je dejanski svet (moralno gledano, pa tudi za mnoga bitja) slab, ga je smiselno zavračati in hrepeneti po drug(ačn)em. Žal pa se neposredne implikacije teh dveh naziranj med seboj izključujejo. Ob predpostavki, da je dejanski svet edini, v katerem sploh lahko obstajamo, se konjunkcija obeh po sebi razumnih naravnosti, negativnega odnosa do (edino možne zgodovine) obstoječega sveta in pozitivnega odnosa do lastnega

bivanja sestavi v evidentno protislovje – kajti le kako se lahko veselimo svojega obstoja in istočasno pritožujemo nad dogodki, brez katerih nas sploh bilo ne bi?

Paradoks opravičila lahko razmeroma enostavno prenesemo na življenjske okoliščine rejnih živali. Za vsako živo bitje B velja, da če je B-jev obstoj odvisen od moralno odvrtnih preteklih dogodkov, praks, institucij ali režimov, potem B ne more dosledno obsojati teh dogodkov in hkrati ceniti svojega obstoja oz. biti hvaležen zanj (ali natančneje, imeti raje svoj obstoj kot neobstoj); bodisi je torej B zadovoljen, da obstaja, se pravi ceni svoj obstoj in je hvaležen zanj; v tem primeru se B ne more pritoževati zaradi tistih dogodkov, praks, ustanov ali režimov, katerim dolguje svoj obstoj, ali jih iskreno obžalovati; ali pa B verjame, da bi bil svet brez teh dogodkov boljši, a ker v takem svetu tudi njega ne bi bilo, se B potemtakem ne more iskreno veseliti (ali imeti takega drugega pozitivnega odnosa do) lastnega obstoja.

Toda ali ne dolgujemo čisto vsi, od prvega do zadnjega, svojega obstoja takemu ali drugačnemu dogajanju v preteklosti, zaradi katerega je naš svet slab oz. slabši od mnoštva drugih svetov? In če vzamemo vojne, preganjanja, lakote, prisilne migracije, bolezni, holokavst, in podobne dogodke, brez katerih nas ne bi bilo, v zakup v primeru lastnega obstoja, ki ga cenimo in smo zanj hvaležni, čemu neki bi bili neprimerno bolj neprizanesljivi do moralne nepopolnosti M-sveta? Krave v Milka-svetu bi morale biti hvaležne za svoj obstoj (saj jim celo R-obstoj koristi oz. je zanje v celoti gledano dober), zato se ne morejo – oz. se mi kot skrbniki njihovih interesov v njihovem imenu ne bi smeli – pritoževati nad nemoralnim, nepravilnim in izkoriščevalskim sistemom, ki jim je življenje najprej podaril, nato pa jih prikrajšal za njegov poln obseg in vrednost.

Paradoks opravičila nam, skratka, sporoča naslednjo neprijetno resnico – rejne živali lahko obstajajo edinole v moralno nepopolnem (če ne celo zavržnem) svetu. V moralno popolnem svetu jih ne bi bilo in ne more biti. Ker pa to velja tudi za vsakogar med nami, namreč da nas v moralno popolne(jše)m svetu naš oče in mama ne bi spočela in/ali rodila (nikogar od nas ne bi bilo brez 2. in 1. svetovne vojne, povojne deagrarizacije in industrializacije, komunistične strahovlade, itd.), se tudi sami ne moremo izogniti nemogoči izbiri: kaj bi imeli raje, boljši svet brez nas ali slabši z nami? Od paradoksa opravičila lahko, skratka, odnesemo dva poduka. Prvi je univerzalen – česa takega, kot je moralno brezplačno ontološko kosilo, ni, za obstoj vsakega obstoječega bitja je (bilo) treba poravnati visoko moralno ceno. Drugi je bolj specifičen – če (i) je obstoj dober samo za bitja, ki že obstajajo, in ne tudi za bitja, ki bi lahko obstajala, pa ne obstajajo, če (ii) ne bi bilo ne za prva in ne za druga slabo, če ne bi nikoli obstajala, če (iii) jim tega bivanjskega dobrega v nobenem primeru ni (bilo) mogoče zagotoviti na moralno neoporečen način, in (iv) če smo se, kot bi bilo mogoče sklepati iz našega pozitivnega odnosa do lastnega življenja, pripravljeni sprijazniti z visoko moralno ceno lastnega obstoja (ki so jo itak plačali drugi), zakaj se ne bi potem podobno

sprijaznili tudi z moralno ceno, ki bi jo bilo treba plačati za obstoj rejnih živali v M-svetu?

Naj se, preden se lotimo ocenjevanja zgornjega sklepanja, na kratko posvetim paradoksu opravičila. Ta (v subjektivni obliki) vznikne iz naslednjega sklepanja:

- (1) Ali si zadovoljen, da obstajaš, ali pa svoj obstoj obžaluješ (in bi raje videl, da ne bi obstajal).
- (2) Če si zadovoljen, da obstajaš, potem verjameš, da je dobro, da obstajaš (oz. da je bolje, da obstajaš, kot da ne bi obstajal).
- (3) Če verjameš, da je dobro, da obstajaš, potem verjameš, da je svet, v katerem si, dober (oz. boljši od sveta, v katerem te ni).
- (4) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo moralno gledano veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej
- (5) lahko vsak od nas naseljuje samo tako ali drugače moralno grozljiv svet. Oz.

(5') Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je dober in da jaz obstajam v njem. (in to velja univerzalno, za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

- (6) Bi vsak od nas moral obžalovati obstoj sveta, v katerem obstaja(mo).

in

- (7) Bi moral vsak od nas obžalovati tudi svoj obstoj.

Toda

- (8) velika večina nas je upravičeno zadovoljnih, da obstajamo. Oz.

(8') za veliko večino med nami velja, da je dobro, da obstajamo, oz. bolje, da obstajamo, kot da ne bi.²⁰

²⁰ Paradoks opravičila je mogoče zapisati tudi v objektivni obliki, tj. v besednjaku prudencialne vrednosti, in ne, kot zgoraj, ujemajočih in izključujočih se naravnosti do sveta in lastnega obstoja:

- (1) Ali je dobro, da obstajam, ali pa ni (oz. bi bilo bolje, da ne bi obstajal).
- (2) Če je dobro, da obstajam (oz. bolje, da obstajam, kot da ne bi obstajal), potem je svet, v katerem (edino lahko) sem, dober.
- (3) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej
- (4) Vsak od nas nujno naseljuje tako ali drugače slab, celo grozljiv svet. in
- (5) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je dober in da je moj obstoj v njem dober. (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas)
- Toda če je tako, potem
- (6) je svet, v katerem obstajam, slab.
- in
- (7) bi bilo bolje, če ne bi obstajal.
- Pa vendar,
- (8) tako zame kot za veliko večino obstoječih bitij velja, da je dobro, da obstajamo.

Po zgornjem vzgledu lahko zdaj sestavimo še posebno 'živalsko' različico Paradoksa opravičila:

- (1) Ali je dobro, da Liska obstaja, ali pa bi bilo bolje, da ne bi obstajala.
- (2) Vsaj v M-svetu bi bilo dobro, da Liska obstaja.
- (3) Če je dobro, da Liska obstaja, potem mora biti svet, v katerem Liska (edino lahko) obstaja, dober. Torej
- (4) M-svet bi bil dober.
- (5) Obstoj vsakogar od nas, tudi Liskin, je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej
- (6) Vsak od nas, tudi Liska nujno naseljuje tako ali drugače slab (grozen?) svet. in
- (7) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je dober in da Liska obstaja v njem. (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

- (8) je svet, v katerem Liska obstaja, slab.

in

- (9) bi bilo bolje, če tega sveta (in posledično Liske) ne bi bilo.

Pa vendar,

- (10) tako zame kot za veliko večino obstoječih bitij, vključno z Lisko, velja, da je dobro, da obstajamo.

Paradoks opravičila, skratka, vznikne, ker nas nekaj na videz neproblematičnih domnev o naravi sveta in vrednosti pripelje na eni strani do sklepa, da je dobro, da obstajamo, na drugi pa v zanikanje taistega, tj. v moralno obsodbo edinega sveta, v katerem lahko obstajamo, in razumno obžalovanje, da sploh smo. Pa vendar, ali imamo v danem primeru opraviti s pristnim ali zgolj navideznim protislovjem? Sam se nagibam k slednjemu. Za varljiv vtis paradoksnosti in zavajajoče enostavne preskoke (v premisi 2) od vrednotenja lastnega obstoja k vrednotenju sveta in nazaj²¹ sta po moje ključna dva spregleda – prvič, da je eno in isto stanje

²¹ Paradoks opravičila gradi na ideji, da se, ker je pač obstoječi svet edini, v katerem lahko obstajamo, s pozitivnim odnosom do lastnega obstoja zavežemo k pozitivnemu odnosu do moralnega zla, ki ga naš svet vsebuje in ki mu dolgujemo svoj obstoj; tega zla iz istega razloga ne moremo obžalovati, ne da bi priznali, da je potemtakem tudi naš lasten obstoj obžalovanja vreden oz. da bi bilo bolje, če nas ne bi bilo. Sam nasprotno dokazujem, da omenjena ontološka odvisnost tovrstnih implikacij sploh nima. Nekoliko neortodoksno stališče, da lahko poleg lastnih preteklih dejanj in odločitev (ter njihovih opustitev) razumno obžalujemo tudi tak ali drugačen potek dogodkov, takšno ali drugačno predzgodovino sveta, sicer zagovarja Saul Smilansky v Smilansky, 2013. Da iz moralne kritike sveta kljub temu ne izhaja, da bi morali obžalovati lasten obstoj in si želeli, da nas raje ne bi bilo, v svoji kritiki Smilanskega dokazuje Johnson, 2015.

stvari lahko dobro po eni plati ali v enem vidiku, v celoti gledano, tj. po upoštevanju vseh za vrednotenje pomembnih vidikov oz. lastnosti pa vseeno slabo; in drugič, da je eno in isto stanje stvari lahko dobro v enem pomenu te besede (oz. po enem kriteriju), recimo prudencialno, in hkrati slabo v drugem, na primer moralnem (ali obratno).

Dopolnimo torej Paradoks opravičila z obema manjkajočima elementoma, podrobnejšo specifikacijo vrednostnega predikata (prudencialno ali moralno dobro) in vrste sodbe (prima facie ali v celoti gledano dobro).

(1) Ali je (zame v celoti gledano) dobro, da obstajam, ali pa bi bilo (zame v celoti gledano) bolje, da ne bi obstajal.

(2) Če je (zame v celoti gledano) dobro, da obstajam, potem je svet, v katerem (edino lahko) sem, (zame v celoti gledano) dober.

(3) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo (z moralnega gledišča) veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej

(4) Vsak od nas nujno naseljuje tako ali drugače moralno slab svet. in

(5) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je (z moralnega gledišča) dober in da je moj obstoj v njem (v celoti gledano) dober (zame). (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

(6) je svet, v katerem obstajam, (z moralnega gledišča) slab.

in

(7) bi bilo (z moralnega gledišča) bolje, če ne bi obstajal.

Pa vendar,

(8) tako zame kot za veliko večino obstoječih bitij velja, da je (za nas v celoti gledano) dobro, da obstajamo.

Opremljeni z razlikovanjem med prima facie in končnim dobrim na eni ter med prudencialno in moralno dobrim na drugi strani se lahko zdaj lotimo reševanja Paradoksa opravičila, natančneje, njegove razgradnje. Da dolgujemo svoj obstoj oz. identiteto preteklim krivicam, je *prima facie moralni* razlog proti našemu obstoju oz. za njegovo obžalovanje; da je naša vseživljenjska stopnja blaginje pozitivna oz. da nam je obstoj v celoti gledano v prid, pa istočasno *končni prudencialni* in *prima facie moralni* razlog za hvaležnost, da obstajamo. Ali se tak moralni izračun na koncu sešteje v pozitivno ali v negativno vrednost, bo odvisno od primerjalne teže prudencialnih in moralnih razlogov. Če menimo, da moralni premisleki – kot moralni, tj. ne glede na njihovo konkretno vsebino – vedno in povsod prevladajo nad prudencialnimi, bomo morda prisiljeni priznati, da bi bil ob upošte-

vanju vseh moralno relevantnih dejstev (med katera sodi tudi pozitivna prudencialna vrednost našega obstoja oz. R-obstoja za rejne živali) svet brez krivic in brez nas v celoti gledano boljši od sveta s krivicami in z nami.²²

Pa vendar, nič protislovnega ni v tem, da verjamem, da je svet, v katerem obstajam (zato ker v njem obstajam), *dober zame*, in imam do njega zaradi tega dejstva pozitiven odnos, istočasno pa tudi, da je taisti svet (zaradi zgodovine suženjstva, vojn, holokavsta, itd.) *moralno slab*, in imam iz tega razloga do njega odklonilen odnos – se, skratka, veselim svojega obstoja in obenem obžalujem zlo v njem (ter dejstvo, da je to zlo cena za moj obstoj). Enako sporočilo je mogoče izraziti v besednjaku razlogov. Imam en *pro tanto* razlog za pozitivno in drug *pro tanto* razlog za negativno naravnost do enega in istega objekta, svojega bivanja v obstoječem svetu;²³ za povrh je prvi preudarne in drugi moralne vrste. Z resničnim paradoksom ali protislovjem bi imeli opraviti, če bi nas ali premisleki iste vrste obvezovali k nasprotujočima si sodbama oz. naravnostma ali pa če bi podpirali nasprotujoči si istovrstni vrednostni sodbi (da je obstoječi svet v celoti gledano dober zame in hkrati v celoti gledano slab zame; da se ga je razumno veseliti in hkrati nad njim obupavati). 'Paradoks' opravičila pogrne na obeh preizkusih.

Ko živalsko različico Paradoksa opravičila dopolnimo z ustrežno specifikacijo vrednostnega predikata in vrste sodbe, se podoba tudi tu izkristalizira, videz paradoksnosti pa zbledi:

(1) Ali je (za Lisko v celoti gledano) dobro, da Liska obstaja, ali pa bi bilo (zanjo v celoti gledano) bolje, da ne bi obstajala.

²² Morda, pravim, ker je čisto mogoče, da nas je v presoji zavedel napačen red določanja. Naš obstoj je res usodno odvisen od obžalovanja vredne zgodovine dejanskega sveta, ni pa ta svet slabši *zaradi* našega obstoja niti se ni karkoli od tega, kar ga dela slab(š)ega (kot bi lahko bil) in kar upravičeno obžalujemo, zgodilo *zavoljo* nas. Mi res ne obstajamo v nobenem od možnih svetov, čigar zgodovine ne bi zaznamovale vsaj nekatere krivice in/ali katastrofe, in v tem smislu seveda ni moč najti možnega sveta, kjer za naš obstoj ne bi bilo treba 'plačati' razmeroma visoke moralne cene. A obenem je seveda enako res, da obstaja kopica možnih, od dejanskega nič bolj oddaljenih svetov z enako ali še bolj obžalovanja vredno predzgodovino, ki jih mi ne naseljujemo in so po tej plati (še) slab(š)i za nas (čeprav so seveda dobri za tiste, ki v njih obstajajo in ne bi mogli obstajati nikjer drugje). Če torej ravno zmotno ne verjamemo, da si je treba vedno želeli najboljši možen svet, in da je želja po vsakem svetu, ki je slabši od najboljšega možnega, še zlasti če je porojena iz sebične skrbi za lastno dobro, znamenje moralne pokvarjenosti, potem tovrstna dvojna drža ni le čisto mogoča, temveč tudi zapovedana – nepopolnost sveta, v katerega smo bili rojeni (po Sartru 'vrženi'), moramo sicer obžalovati in si ga prizadevati izboljšati, ni pa se nam treba za svoj obstoj neprestano opravičevati. Slednji je namreč pozitivni stranski učinek nečesa negativnega – k čemur itak nismo prispevali in česar tudi nismo mogli preprečiti – ne pa njegov vzrok ali ena od tistih značilnosti, ki ga delajo slab(š)ega.

²³ Predmet vrednotenja v resnici ni en sam in paradoks opravičila v premisi 2, ki pozitivno vrednost našega obstoja samodejno pretvori ni pozitivno vrednost sveta, v katerem (edino) obstajamo, v toliko goljufa. Eno je namreč veselje nad *lastnim bivanjem*, nekaj drugega pa veselje nad *svetom*, v katerem *bivamo*. Da nas pozitivna naravnost do prvega ne obvezuje k pozitivni naravnosti do drugega, postane jasno, ko to isto misel parafraziramo – da obstajam, je zame razlog za veselje, da je svet, v katerem (edino lahko) obstajam, poln grozodejstev in krivic, pa je zame razlog za obžalovanje. A spet ne za obžalovanje, da obstajam v njem, temveč da je tak, kakršen je, poln grozodejstev in krivic – drugače rečeno, da sem obsojen na bivanje v tako moralno okrnjenem svetu.

(2) Če je (za Lisko v celoti gledano) dobro, da Liska obstaja, potem je svet, v katerem Liska obstaja, (v celoti gledano) dober (zanjo).

(3) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo (z moralnega gledišča) veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej

(4) Vsak od nas nujno naseljuje tako ali drugače (z moralnega gledišča) slab, celo grozljiv svet. in

(5) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je (z moralnega gledišča) dober in da je moj obstoj v njem (v celoti gledano) dober (zame). (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas, tudi za Lisko)

Toda če je tako, potem

(6) je M-svet, v katerem Liska obstaja, (z moralnega gledišča) slab.

in

(7) bi bilo (z moralnega gledišča) bolje, če Liska ne bi obstajala.

Pa vendar,

(9) tako za Lisko kot za veliko večino obstoječih bitij velja, da je (zanjo v celoti gledano) dobro, da obstaja (v M-svetu).

Posebna, živalska različica Paradoksa opravičila nam po dopolnitvi vzbudi podobne dvome kot njena generična oblika - nič protislovnega ni namreč v tem, da verjamemo, da je M-svet, v katerem bi Liska obstajala (zato ker bi v njem obstajala), dober za Lisko, in na tej podlagi do njega oblikujemo pozitiven odnos, in da obenem verjamemo, da bi bil taisti svet (zaradi genocida nad rejnimi živalmi, njihovega množičnega in sistematičnega zaslužnjevanja, prisile, instrumentalizacije in izkoriščanja) moralno slab, in ga iz tega razloga obsojamo in zavračamo – da se torej veselimo Liskinega obstoja v M-svetu in hkrati obžalujemo zlo v njem (in dejstvo, da je to zlo moralna cena, ki jo je treba plačati za Liskin obstoj).²⁴

Drugače rečeno, idealno si sicer želimo, da za naš obstoj ne bi bilo treba plačati tako visoke cene v človeškem trpljenju in razdejanju, ker pa druge možnosti ni, to ceno sprejmemo in čisto iskreno obžalujemo krivice, brez katerih nas ne bi bilo. Tudi v živalski različici paradoksa opravičila – ko cenimo R-obstoj R-živali, istočasno pa si želimo sveta, v katerem takšnih živali ne bi bilo – je nedoslednost zgolj navidezna. Kar bi bilo v M-svetu v resnici vredno obžalovanja, namreč ni

²⁴ Predlagana rešitev Paradoksa opravičila se navdihuje pri rešitvi Janne Thompson, ki je omenjeni paradoks prva odkrila, ubesedila in krstila. (Thompson, 2002) Drugače kot pri opravičilih, ki jih običajno izrekamo z besedami "žal mi je (da p)", tu, pravilno opozarja Thompsonova, namesto obžalovanja zaradi takih ali drugačnih nemoralnih dogodkov izražamo obžalovanje nad dejstvom, da takim dogodkom dolgujemo svoj obstoj, in preferenco za alternativni svet, v katerem naš obstoj ne bi bil odvisen od njih.

moralno omadeževan in zato nezaželen obstoj rejnih živali, temveč dejstvo, da je bilo treba za njihov obstoj plačati tako visoko moralno ceno. Ti dve sodbi pa lahko, kot smo se prepričali, mirno sobivata.

6. Sklep

V pričajučem prispevku sem vzel v precep priljubljeno strategijo upravičevanja vzreje živali za zakol, imenovano argument iz polne kašče (APK). Intuicija nam pravi, da bi postalo klanje rejnih živali moralno sprejemljivejše ali celo neoporečno, če bi jim v zameno za mnogo prezgodnjo smrt zagotovili vsaj kolikor toliko spodobno življenje. Ker je to sploh edino življenje, ki jim je na voljo, se zdi tak aranžma koristen in dobrodošel za obe strani – rejne živali dobijo nekaj (dobrega) življenja namesto nič, mi pa njihova slastna trupla.

Vendar pa videz vara. Volk je res sit, koza pa ne ostane cela. Temeljit razmislek razkrije resne luknje v takem sklepanju. Sam sem jih identificiral pet: obstoj, pa naj bo še tako kratek in sladek, za rejne živali morda sploh ne bi bil boljši od neobstoja; tudi če bi bil obstoj zanje dober, dobro obstoja zanje najverjetneje ne bi odtehtalo zla mnogo prezgodnje smrti; tudi če bi bil seštevek prudencialne vrednosti pod črto pozitiven, bi bil svet srečnih rejnih živali (ti. M-svet) zavoljo njihovega množičnega in sistematičnega pobijanja, izkoriščanja, prisiljevanja in zaslužnjevanja še vedno nepopravljivo moralno okvarjen; prezgodnji konec rejnim živalim ni usojen v nobenem normativno pomembnem smislu – namesto M-sveta bi lahko vedno ustvarili kak moralno boljši svet, v katerem poljubne rejne živali nismo zaklali in pojedli, temveč smo ji dovolili dočakati polno starost; in končno, čeprav drži, da je moralno omadeževan in v toliko obžalovanja vreden obstoj prav vsakega od nas, ne le rejnih živali, se je mogoče samo pri slednjih z njihovo pomilostitvijo istočasno pokloniti vrednosti njihovega obstoja in razgraditi krivičen in nemoralen režim, ki mu dolgujejo svoj obstoj.

Should Farm Animals Be Grateful For Being Raised And Killed For Food? A Critique Of The Argument From The Larder

Raising animals for food (and research) is often justified by appeal to the so-called logic of the larder – if factory farm (as well as laboratory) animals hadn't been raised for food (or research), they wouldn't have existed; their existence, however brief and non-ideal, is still much better than their non-existence; hence, even on the assumption that their premature death in a slaughterhouse (or laboratory) is bad for them for the same or similar reasons for which we dread and try to postpone human deaths, i.e. because they deprive the subjects of those lives of their future goods, our killing them still wouldn't wrong, or do injustice to, them.

The aim of the paper is to assess the above argument for its soundness and cogency. Careful reflection reveals the argument from the larder to depend upon, and owe its intuitive appeal to, a number of problematic modal, metaphysical and axiological assumptions, and hence as failing to make a plausible case for the moral permissibility of raising and killing animals for food and research even in a fairly remote possible world where, unlike our real world of factory farming's abominable cruelty, they would enjoy an overall pleasant, albeit (significantly) short(ened) life.

Keywords: argument from the larder, animal farming, personal value of life, the wrong(ness) of killing, the apology paradox

Literatura:

- Belshaw, C. (2012). "Death and desire". V Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.)(2012); str. 211–226.
- Belshaw, C. (2016). "Death, Pain, and Animal Life". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 32–50.
- Bradley, B. (2016). "Is Death Bad for a Cow?". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 51–64.
- Bradley, B. (2009). *Well-being and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.)(2012). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Broome, J. (2012). "The Badness of Death and the Goodness of Life". V Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.)(2012); str. 169–180.
- Bykvist, K. (2015). »Being and well-being«. V Hirose, I. & Reisner, A. (ur.)(2014). *Weighing and Reasoning. Themes From the Philosophy of John Broome*. Oxford & New York: Oxford University Press, str. 87–94.

- Gruen, L. (2009). »The Faces of Animal Oppression«. V Ferguson, A. & Nagel, M. (ur.). *Dancing With Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford & New York: Oxford University Press, str. 161–172.
- Grušovnik, T. (2016). *Etika živali – o čezvrstni gostoljubnosti*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Hare, R. M. (1993). "Why I am only a demi-vegetarian". V *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press. Ponatisnjeno v Jamieson, D. (ur.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999, str. 233–246.
- Harman, E. (2004). "Can we harm and benefit by creating?". *Philosophical Perspectives*, 18 (Ethics), str. 89–113.
- Holtug, N. (2016). "The Value of Coming into Existence". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 101–114.
- Hooley, D. & Nobis, N. (2020). "Eating animals and the environment". V Hale & Light (ur.). *The Routledge Companion to Environmental Ethics*. London: Routledge.
- Johnson, S. (2015). »Morally, we should prefer to exist: a response to Smilansky«. *Australasian Journal of Philosophy*, 93/4, str. 817–821.
- Kagan, S. (2016). "Singer on killing animals". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 136–153.
- Kazez, J. (2018). »The taste question in animal ethics«. *Journal of Applied Philosophy*, 35/4, str. 661–674.
- Klampfer, F. (2004). "Ali je odločitev za predčasno smrt lahko razumna?". *Analiza: Časopis za kritično misel*, 8/1–2, str. 3–35.
- Klampfer, F. (rokopis). "Miserable, meaningless lives and unwelcome deaths".
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures. Our Obligations To The Other Animals*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Lemos, N. (1994). *Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luper, S. (2016). "Animal Interests". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 86–100.
- McMahan, J. (2008). "Eating animals. The nice way". *Daedalus* (zima 2008), str. 66–76.
- McMahan, J. (2016). "The comparative badness for animals of suffering and death". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 65–85.

Gaverick, M. & Chan, K. M.A. (2005). "Human diets and animal welfare: the illogic of the larder". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 18, str. 579–594.

Mills, E. (2019). "Factory farming and ethical veganism". *Acta Analytica*, 34/4, str. 385–406.

Millum, J. (2015). "Age and death: a defence of gradualism". *Utilitas*, 27/3, str. 279–297.

Norcross, A. (2012). "The significance of death for animals". V Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford University Press, 2012, str. 347–353.

Perše, M. (2008). »Poskusi na živalih v Sloveniji«. *Zdravniški vestnik*, 77, str. 395–400.

Singer, P. (2008/1993). *Praktična etika*. 2. izdaja, Ljubljana: Krtina.

Smilansky, S. (2013). »Morally, should we prefer never to have existed?«. *Australasian Journal of Philosophy*, 91/4, str. 655–666.

Smuts, A. (2014). »To Be or Never to Have Been: Anti-Natalism and a Life Worth Living". *Ethical Theory and Moral Practice*, 17/4; 711–729.

SURS (2019). "Količina porabljenih živil in pijač na člana gospodinjstva v l. 2015". Dostopno na naslovu https://pxweb.stat.si/SiStatDb/pxweb/sl/10_Dem_soc/10_Dem_soc__08_zivljenjsk_a_raven__03_poraba_gospodinjstev__05_08787_porab_sred_kol/0878705S.px/

Thompson, J. (2000). "The Apology Paradox". *Philosophical Quarterly*, 55/201, str. 473–474.

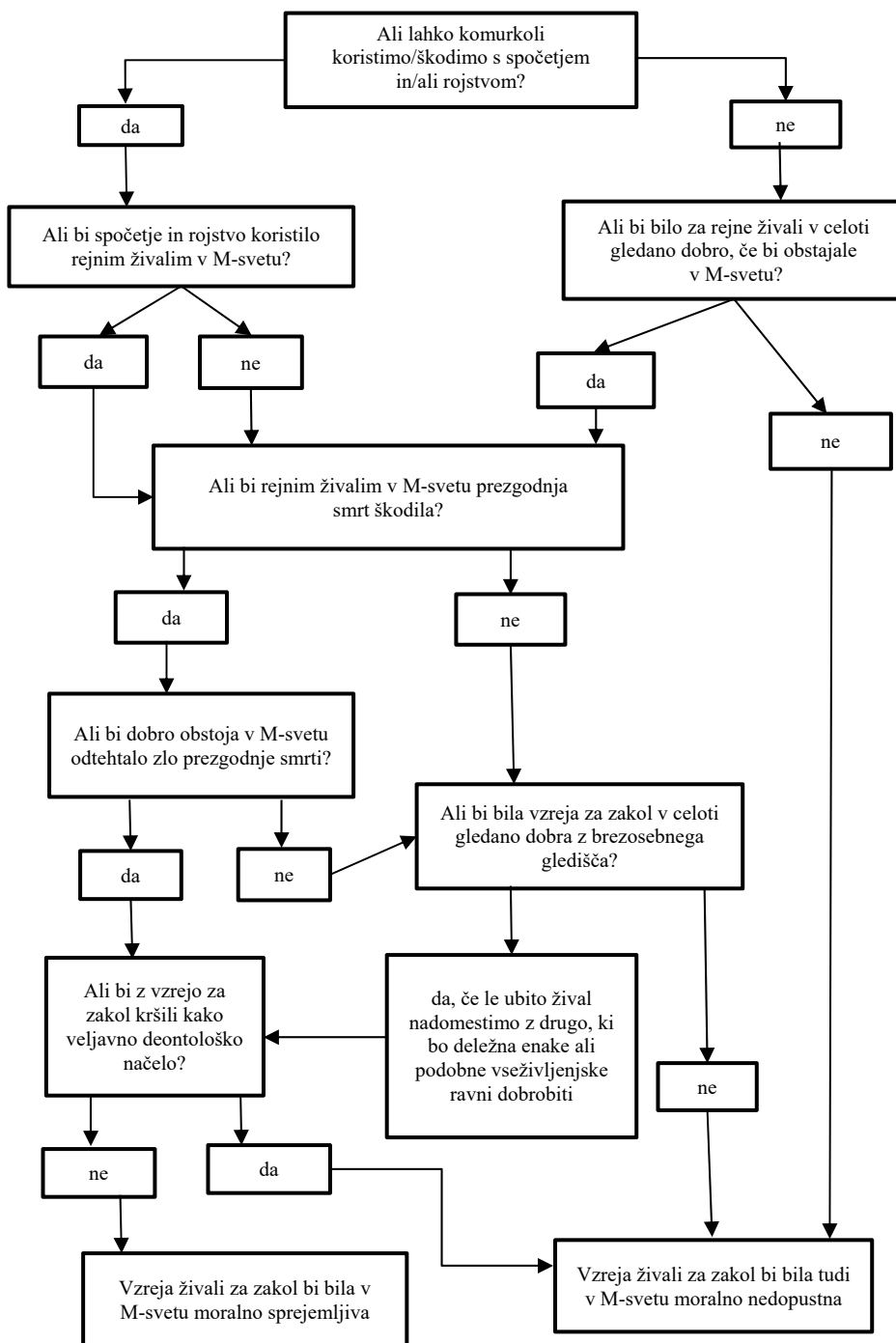
Višak, T. (2016). "Do utilitarians need to accept the replaceability argument?". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 117–135.

Višak, T. (2013). *Killing Happy Animals. An Exploration in Utilitarian Ethics*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.

Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016). *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.

Velleman, D. J. (1991). "Well-Being and Time". *Pacific Philosophical Quarterly*, 72/1, str. 48–77.

Spodnji diagram povzema dialektiko pričujoče razprave:



Janez Bregant

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Umetna inteligenca v praksi (1. del): razvoj, obnašanje in učenje strojev

Ideja o simulaciji inteligentnega obnašanja iz 60. in 70. let 20. stoletja, ki naj bi bila dovolj za govorjenje o pametnih strojih, je še danes aktualna. Sicer je v ospredju t.i. ne-simbolni pristop, ki temelji na urjenju umetnih nevronske mreže, pri čemer se le-te s pomočjo prepoznavanja tipičnih značilnosti in njihovega klasificiranja ter svojo sposobnostjo popravljanja napak učijo, pa vendarle. Iz tega se je že razvil niz izjemno zmogljivih modelov UI, ki postopoma brišejo mejo med naravno in umetno inteligenco ter sprožajo številna moralna vprašanja. V članku najprej analiziramo pojem 'inteligence' v pojmih zaznavanja, spominjanja in učenja, potem na kratko opišemo razvoj UI, pri čemer izpostavimo nekatere ključne dogodke v zgodovini in najbolj znane danes, na koncu pa znotraj simbolnega in ne-simbolnega pristopa k simulaciji inteligentnega obnašanja opišemo strojno učenje, tj. pod katerimi pogoji poteka postopek urjenja (treniranja) umetnega sistema.

Ključne besede: umetna inteligenca, šibka UI, močna UI, strojno učenje, obdelava naravnega jezika.

0. Uvod

Kaj je umetna inteligenca (UI)? Vprašanje, na katerega ni enotnega odgovora, posebej danes, ko so pametni telefoni, takšni in drugačni (osebni) računalniki, pametne ure itd. del našega vsakdanjika. UI je danes tako močno vpeta v naše okolje, da je postala samoumevna, zaradi česar nanjo ne gledamo več kot na nekaj nenaravnega, ampak kot na polnokrven del v osnovi fizične narave sveta, v katerem živimo. Meja med človeško in umetno inteligenco je zaradi tega vedno bolj zabrisana, saj na razliko med človekom, ki misli oziroma je zavestno bitje in strojem, ki to ni, nenačrtno pozabljamo. John McCarthy, eden izmed očetov UI je nekoč dejal: »Kakor hitro deluje, je nihče več ne imenuje UI.« (Dengel, 2019a) Z drugimi besedami, neprestana uporaba npr. spletnih iskalnikov, navigacijskih naprav, mobilnih aplikacij itd. je prerasla v običajno prakso, ki UI omogoča, da se skriva v ozadju in ustvarja vtis, da sploh ni umetna in da je z nami že od nekdaj.

Slednje seveda ne drži, rodila se je po 2. sv. vojni, ko so se pojavili prvi računalniki za splošno uporabo, javnost jih je imenovala »elektronski možgani«, na katerih so tekli programi, ki so bili zelo dobri pri igranju salonskih iger, kot je npr. dama in ki so v tistih časih šteje kot preizkusni kamen inteligentnosti kakršnegakoli sistema. Formalno se je disciplina rodila leta 1956 na slavni Dartmouthski konferenci, njen cilj pa ni bil zgolj posnemati mišljenja, ampak narediti stroj, ki resnično misli. Marvin Minsky jo je opisal kot »znanost o izdelavi strojev, ki so sposobni narediti stvari, za katere je po naših merilih potreben um« (Copeland, 1993: 1) oziroma kot »znanost o tem, kako narediti in/ali programirati računalnike, da bodo sposobni istih stvari kot um«. (Boden, 1990: 1)

Povečanje zanimanja za UI v zadnjem času, ko ne mine dan, da se v javnosti ne bi pojavila kakšna novica v zvezi z njo, pa gre pripisati predvsem naslednjim trem faktorjem, ki so v največji meri odgovorni za njen nagli razvoj:

- a. povečana računska moč strojev (računalnikov) (procesorji zmorejo danes v 1 sek. opraviti 2×10^{15} , tj. 2 bilijardi,¹ elementarnih računskih operacij, kot sta seštevanje in množenje, zapisanih v obliki, ki jih računalnik razume, t.i. operacij s plavajočo vejico;²
- b. dostopnost do ogromnega števila (digitalnih) podatkov kot posledice razvoja znanosti in tehnologije, gospodarske dejavnosti in aktivnosti na družbenih omrežjih (s pomočjo t.i. *spleta stvari*³ je med seboj povezano ogromno število naprav, ki na ta način proizvedejo izjemno količino podatkov, ocenjuje se, da na dan do 2,4 trilijona);⁴
- c. novi izdelki, ki temeljijo na obdelavi omenjenih podatkov in zaradi katerih se pojavljajo nova pravna in etična vprašanja (proizvodnja trotoev,⁵ avtonomnih vozil, virtualnih asistentov itd.). (Dengel, 2019a)

S člankom se pridružujemo omenjenemu trendu: v prvem poglavju predstavimo model inteligentnega ravnanja, ki je na splošni ravni združljiv s tem, kako deluje UI, v drugem skiciramo razvoj UI, ki nas je od premikanja kock v omejenem okolju, npr. na mizi, pripeljal do samodejne vožnje avtomobilov v naravi, v tretjem poglavju pa ponazorimo razliko med t.i. šibko UI, ki temelji na posnemanju inteligentnega obnašanja in močno UI, ki si prizadeva za izdelavo pametnega umetnega bitja po vzoru človeka, opišemo simbolni in ne-simbolni pristop k simulaciji

¹ 1 bilijarda je število s 15 ničlami.

² Angl. *floating-point-operations*.

³ Gre za mrežno povezavo fizičnih in virtualnih predmetov, ki s pomočjo informacijskih in komunikacijskih tehnik omogoča njihovo skupno delovanje.

⁴ 1 trilijon je število z 18 ničlami.

⁵ Angl. *drone*.

inteligentnega obnašanja ter zaključimo s prikazom strojnega učenja, natančneje, pogojev, pod katerimi poteka postopek urjenja (treniranja) umetnega sistema.

1. Inteligenca kot spiralni proces

Dejstvo je, da ni soglasja o tem, kaj 'inteligenca' sploh pomeni. Ljudje imamo o tem povsem različne predstave, za enega je inteligenčen nekdo, ki dobro in hitro računa ter tako izkazuje nadarjenost za matematiko, za drugega nekdo, ki si hitro zapomni besedilo, se ga dobro spomni in zna ideje iz njega prenesti v prakso, za tretjega nekdo, ki je sposoben prepoznati sogovornikova čustva, jih razumeti in se ustrezno odzvati itd., za četrtega pa nekdo, ki se je sposoben usklajevati z drugimi, da bi od tega v okviru danih možnosti vsi imeli koristi. Vidimo, da smo v resnici opisali štiri povsem različne vrste sposobnosti (lahko pa bi jih še več), vse pa razumemo kot lastnosti, ki jih v večjem ali manjšem obsegu (ni nujno niti, da vse) imajo bitja, ki so inteligenčna. Lahko bi govorili o neke vrste matematični inteligenci, jezikovni inteligenci, čustveni inteligenci, socialni inteligenci itd. Ker je inteligenca tako širok pojem, ne preseneča niti, da ni njene enotne definicije, niti takrat, ko se išče nekaj splošnejšega, nekaj, kar bi na višjem nivoju vključevalo vse, za kar mislimo, da bi inteligenčna oseba morala imeti. Pomeni lahko, (i) kako se znajdemo v novih situacijah in kako se jim znamo prilagoditi, (ii) kako znamo razmišljati in reševati probleme, (iii) kako se znamo učiti iz knjig in iz izkušenj, (iv) kako znamo opazovati okolje in razumeti dogodke itd. Psihologi kot definicijo inteligence ponujajo naslednje:

- a. sposobnost posameznika, da se obnaša skladno z namenom, razmišlja racionalno in učinkovito obvladuje svoje okolje (Wechsler, 1944);
- b. rezultat procesa pridobivanja, hranjenja, spominjanja, kombiniranja, primerjanja in uporabe informacij ter konceptualnih sposobnosti v novem okolju (Humphreys, 1979);
- c. k cilju usmerjeno prilagojeno obnašanje (Sternberg, Salter: 1982);
- d. sposobnost obvladovanja kognitivne kompleksnosti (Gottfredson, 1998) itd.

Oče preučevanja inteligence William Stern jo je definiral tako: inteligenca je sposobnost posameznika, da svoje mišljenje zavestno prilagodi novih zahtevam; je splošna sposobnost prilagoditve duha na nove naloge in življenjske pogoje. (Stern, 1912) Zakaj ga posebej navajamo? Ker je šel celo tako daleč, da je razvil test za njeno merjenje, pri čemer je kot ključne faktorje inteligentnega obnašanja med drugim poudaril ravno tisto, kar smo na začetku navedli tudi sami: matematične sposobnosti, komunikativnost, jezikovne sposobnosti, zaznava, motorične sposobnosti in socialna razvitost. Še več, omenjeni vidiki so ključni pri še eni tipični lastnosti inteligentnega bitja, *učenju*: ker so v stalni interakciji z vzorci na-

šega obnašanja, ki se nahajajo v možganih, npr. da se ob prihodu pozdravi, da se ob poslušanju državne himne vstane, da se na pogrebu ne smeji itd., nas včasih prisili, da te vzorce ravnanja dopolnimo, spremenimo ali zamenjamo.

V splošnem bi lahko rekli, da gre za zaznavanje, spominjanje in učenje, da lahko to, kar smo doživeli, posplošimo in uporabimo za reševanje konkretnih življenjskih problemov, tj. da se znamo v družbenem okolju smiselno obnašati, kar lahko ponazorimo kot *spiralni proces*. Ta se pri človeški inteligenci začne s sprejemanje *podatkov*, ki se vrši preko vida, sluha, tipa, vonja in okusa. Iz podatkov s pomočjo interpretacije dobimo *informacije*, iz njih pa, ko jih postavimo v nek kontekst, *teoretično znanje*.⁶ Npr. številka 1984 je zgolj podatek, ko ugotovimo, da gre za naslov Orwellove knjige, postane informacija, ko pa jo postavimo v kontekst vseprisotnega državnega nadzora, aktualnega tudi danes v obliki izgubljanja zasebnosti pod pretvezo varnosti, postane znanje. Govorimo lahko o transformaciji podatkov v znanje, ki poteka po naslednjih etapah: podatek → informacija → teoretično znanje. To tvori naše *razumevanje*.

To pa še ni dovolj, to znanje je treba prenesti tudi v prakso, tj. uporabiti ga je treba pri odločanju o tem, kako bomo v neki situaciji ravnali. Prvi korak v tej smeri je, da se iz njega s pomočjo naših dejanj najprej razvije *ustrezno obnašanje*, iz njega pa, ko se le-to z vajo utrdi, *sposobnost*. Če jo pogosto uporabljamo, potem v tretjem koraku s pomočjo izkušenj, ki jih tako dobimo, postanemo strokovnjaki na nekem področju, tj. razvijemo *strokovno znanje*.⁷ Npr. ker vemo, da je naša zasebnost ogrožena, bomo pri brskanju po spletu bolj previdni, to obnašanje pa se z vajo spremeni v sposobnost, da se nenačrtovani izgubi zasebnosti vedno izognemo. Ko se to dovolj pogosto ponovi, nabereimo izkušnje, zaradi katerih postanemo strokovnjaki za varovanje zasebnosti na spletu. Govorimo lahko o transformaciji ustreznega obnašanja v znanje, ki poteka po naslednjih etapah: *ustrezno obnašanje* → *sposobnost* → *strokovno znanje*. To nam v novih situacijah omogoča *pravilno ravnanje*. Še več, omogoča nam tudi *predvidevanje*, kateri podatki so na področju, kjer smo strokovnjaki, pomembni, s čimer se mentalni koncepti, ki so naloženi v naših možganih, širijo, kar omogoča človeku, da se v novih situacijah ustrezno odzove. (Dengel, 2019a)

⁶ Nem. *das Geisteswissen*.

⁷ Nem. *das Fachwissen*.

2. Razvoj UI: od *Elize* do *Alexe*

Ne moremo zanikati, da nista zaznava in inteligenca ljudi navduševali že od nekdaj, ko pa so se temu po 2. sv. vojni pridružili še računalniki, ni bilo nobene ovire več, da se ne bi rodila nova disciplina, ki si je leta 1956 v Hanovru v New Hampshiru v ZDA nadela ime umetna inteligenca.⁸

Dartmouthski kolidž je takrat gostil znanstvenike, ki jih je zanimala računalniška inteligenca, med drugim Johna MacCarthyja,⁹ Marvinina Minskyja, Alana Newella, Herberta Simona, Clauda Shannona in Arthura Samuela, ki so razmišljali o tem, kako bi lahko s pomočjo programov proizvedli inteligentne stroje. Res je, da so že takrat razpravljali o npr. računalnikih, nevronskih mrežah, računski teoriji, abstrakciji, kreativnosti itd., nečem, kar je še danes aktualno, kljub temu pa konferenca v številnih drugih predvsem socialnih vidikih ni bila prav uspešna: ljudje so na srečanja prihajali in odhajali sporadično, ni bilo pravega pretoka idej, med znanstveniki je vladalo tekmovanje (Newell in Simon sta s predstavitvijo svojega napredka pri izdelavi inteligentnega programa zasenčila vse ostale) itd. Kljub temu pa je treba omeniti vsaj en pomemben dosežek Dartmouthskega srečanja, prej osamljeni entuziasti so bili naenkrat povezani v znanstveno skupnost z koliko toliko jasnimi raziskovalnimi cilji in močno identiteto (Copeland, 1993: 8–9), ki so pojem 'inteligenca' razumeli kot izvajanje umskih/spoznavnih operacij, pojem 'umetna' pa kot, da jih ne izvaja človek, ampak stroj/sistem (tj. nekaj, kar ni rezultat narave, ampak človekovega ali strojevega dela).^{10 11} Umetno inteligenco bi potem lahko v takšnem splošnem smislu definirali kot *sistem, ki ni plod dela narave, sposoben pa je izvajati kognitivne operacije, kot so zaznavanje, sklepanje, mišljenje, reševanje problemov, načrtovanje, odločanje, učenje, primerjanje, ocenjevanje ipd.*¹²

⁸ Domnevno se je ideja o umetni inteligenci prvič pojavila v McCulloch in Pitts (1943/1990).

⁹ John McCarthy je bil organizator konference, ki jo je naslovil *The Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*; zadnji besedi sta ostali in dali ime na novo rojenemu področju.

¹⁰ Skratka, sklep konference je bil najti načine, kako lahko stroj uporabi jezik, ustvari abstrakcije in koncepte, reši probleme in se sam izboljšuje.

¹¹ Nekateri teoretiki predlagajo drugačno definicijo umetne inteligence, razumejo jo kot »*znanost o inteligenci na sploh* /.../« (Boden, 1990: 1), katere cilj je pojasniti ali celo reproducirati različne zmožnosti duha in ugotoviti, ali lahko inteligenca nastane zgolj v sistemih, ki imajo podobno zgradbo kot možgani ali pa jo je možno realizirati tudi na kakšen drug način.

¹² Kot zanimivost naj omenimo, da je bil McCarthy prepričan, da se lahko glede teh tipično človeških značilnosti pri strojih doseže viden napredek že, če skrbno izbrana skupina strokovnjakov na njih skupaj dela eno poletje, kar je bila tudi njegova motivacija za organizacijo srečanja.

V 50. letih 20. stol. se je utrdilo prepričanje, da je kriterij za pripisovanje inteligence zmožnost logičnega mišljenja, ki se v praksi še danes pogosto preverja z igranjem salonskih iger, kot so dama,¹³ šah ali go. Ideja je bila, da bi moral to sposobnost imeti tudi stroj, če bi želel veljati za pametnega. Temelj za to je leta 1956 postavil John von Neumann s tem, ko je razvil računalnik¹⁴ – hardwer – z imenom *Johnniac*, na katerega so potem Newell, Shaw in Simon namestili program – softwer – z imenom *Logični teoretik*. Ta kombinacija je takrat po mnenju mnogih predstavljala prvega resnega kandidata za to, da bi lahko govorili o inteligentnem stroju. Newell in Simon teh ambicij nista skrivala niti na Dartmouthski konferenci, kamor sta bila povabljeni bolj kot ne drugi violini, kjer pa sta z dosežki *Logičnega teoretika* zasenčila vse ostale udeležence. Ko mu je uspelo dokazati prvih 38 teoremov 2. poglavja iz Whiteheadove in Russellove *Principia Mathematica*,¹⁵ ki velja za temeljno delo s področja logike in matematike, je bila zvezda rojena. Prvič se je zgodilo, da stroj ni zgolj računal, ampak tudi dokazoval, zaradi česar si je *Logični teoretik* upravičeno prislužil naziv prvega inteligentnega programa. (Copeland, 1993: 7, Bregant, 2010: 63–64)

Sledilo je zlato obdobje umetne inteligence, ki je trajalo nekje do leta 1974, v njem pa so raziskovalci postavili temelje (računalniškega) sklepanja, razvili prve nevronske mreže, zasnovane po vzoru bioloških in z vidika simuliranja inteligence dosegli prve uspehe. Verjetno najbolj znan program iz tega obdobja je *Eliza*, ki je nastal v sredini 60 let 20. stoletja na MIT-ju, njegov avtor pa je bil Joseph Weizenbaum. Njena »služba« so bili psihoterapevtski pogovori z ljudmi, ki so bili v takšni ali drugačni duševni stiski. Potekali so preko tipkovnice in ekrana, kar je bil za tisti čas običajen medij komunikacije z zunanjim okoljem, program pa je bil tako prepričljiv, da je z lahkoto prepričal ljudi, da je tudi sam človek in tako so ga »bolniki« tudi obravnavali.

Ko je videl, kaj je ustvaril, se je Weizenbaum zamislil, nikoli si ni namreč predstavljal, da nas lahko razmeroma enostaven računalnik tako prevara. Še več, ljudje so se na *Elizo* celo čustveno navezali, odkrivali so ji svoje najintimnejše skrivnosti in se niso dali prepričati, da gre zgolj za stroj. Celotna njegova tajnica, ki je po-

¹³ Najbolj znan in uspešen program za igranje salonskih iger iz tistega časa je »program za damo« (angl. »the checkers program«), ki ga je že na začetku 50. let 20. stol. razvil Arthur Samuel, deloval pa je na IBM-ovem računalniku 701 iz tistega časa.

¹⁴ Prvi sprogramiran računalnik je sicer v Nemčiji leta 1941 izdelal že Konrad Zuse. Bil je sposoben opraviti katerokoli računsko operacijo, na kasnejši razvoj računalnikov pa ni imel nobenega vpliva, saj zanj takrat, ko je nastal, zaradi začetka 2. sv. vojne ni vedel skoraj nihče. Malo pozneje, leta 1943, so tudi Britanci razvili svoj prvi računalnik, ki se je imenoval *Kolos* (velikan), namenjen pa je bil dekodiranju nemških sporočil, program zanj – pravila, po katerih je informacije, tj. črke in besede, na smiseln način pretvoril v vsakdanji jezik – pa je priskrbel takrat v Bletchley Parku delujoča skupina dešifradorjev. Po 2. sv. vojni so Britanci v Manchesteru leta 1948 na noge postavili sprogramiran računalnik z imenom *Mark I*, ki za svoje delovanje ni uporabljal več relejev, ampak elektrone, danes bi rekli tranzistorje – polprevodnike – in je bil prvi elektronski računalnik, ki je kadarkoli ugledal luč sveta. (Copeland, 1993: 1–5, Bregant, 2010: 63)

¹⁵ Whitehead, Russell (1910–1913/1997).

znala cel projekt, je vztrajala, naj vsi zapustijo sobo, da se bo lahko z njo na samem pogovarjala. Weizenbaumova groza pa je še kar rasla, saj so jo nekateri psihoterapevti bili celo pripravljeni testirati na svojih pacientih. Prepričani so bili, da bo program, ko bo zrel za klinično uporabo, predstavljal terapevtsko orodje, ki bo lahko nadomestilo psihologe tam, kjer jih primanjkuje. Z bridkostjo je ugotovil, da je naša družba brez predsodkov pripravljena zaupati skrb za blagostanje ljudi računalniku, zaradi česar je postal nasprotnik UI. Zanj vprašanje ni bilo več, ali lahko naredimo stroje, podobne človeku, ampak, ali to smemo, menil je namreč, da UI ne bo nikoli povsem sposobna razumeti in pravilno ovrednotiti položaja, v katerem se lahko znajde človek.

Kakorkoli, če ocenjujemo *Elizo* z vidika njenih kognitivnih sposobnosti vidimo, da je znala v bistvu samo eno stvar: sogovornikove odgovore je zgolj ponovila ali pa jih spremenila v vprašanja (kar je, mimogrede, klasičen način /posrednega/ psihoterapevtskega pogovora). Imela ni nobenih zmožnosti, ki se običajno povezujejo z UI: ni poznala svojega okolja, ni bila sposobna razmišljati in načrtovati dejanj, ni razumela motivov zanje in ni se mogla ničesar naučiti. Kljub temu je dolgo časa stala na hodniku MIT-jevega laboratorija za UI in neobremenjeno klepetala z gostujočimi raziskovalci in novinarji o njihovih srčnih težavah. (Copeland, 1993: 13–15)

Naprednejši je program, ki se je imenoval *Shrdlu*. Nastal je v 70. letih 20. stol. prav tako na MIT-ju, razvil pa ga je Terry Winograd. S pomočjo robotske roke je na mizi premikal predmete različnih oblik, barv in velikosti in je bil sploh prvi program, ki mu lahko pripišemo omejeno opravljanje kognitivnimi operacij. Ko je dobil navodila, naj na določen način uredi predmete na mizi, je program za to razvil in izpeljal lasten načrt. Npr. če določimo, da so predmeti, ki so naši, piramide in tisti, ki niso beli, potem pa ga vprašamo, ali je v belem kvadru, ki vsebuje, belo piramido in modro kocko, kakšen predmet, ki je naš, *Shrdlu* pravilno odgovori, da je to modra kocka, kar očitno kaže na njegove sklepalne zmožnosti. Tako je bil prvi program, ki je bil zmožen izpolniti določene pogoje za pripis inteligence: razumel je navodila, s pomočjo sklepanja je našel odgovore na zapletena vprašanja, razumel pa je celo, vsaj deloma, motive zanje. (Copeland, 1993: 15–18)

Omeniti velja še program z imenom *Hacker*, ki je v sredini 70. let 20. stoletja prav tako nastal na MIT-ju, njegov avtor pa je bil Gerald Sussman. Njegov cilj je bil razbiti mit o računalnikih, ki nikoli ne bodo mogli napisati programa. Šlo je za podobno okolje kot pri *Shrdlu*, tudi tukaj je robotska roka na mizi premikala predmete. Toda, *Hacker* je imel do sedaj še ne videno lastnost, pisal je programe za računalnike, na katerih je bil sam nameščen. Ključnega pomena za to, da je ta program lahko napisal program, je bil njegova knjižnica tehnik programiranja, ki ni bila nič drugega kot shramba dejstev o tem, kako napišemo program, ki jo je dobil od svojega programerja. Poleg tega se je podobno kot človeški hekerji, učil

iz izkušenj, vsak neuspešen program je bil vir informacij o tem, česar se ne dela, zaradi česar se je s prakso izboljševal, prav tako pa je s tem povečeval svojo knjižnico tehnik programiranja. Drži, da je bil kontekst, v katerem je *Hacker* deloval, izmišljen in omejen, ter da je bil sposoben napisati zgolj najbolj enostavne programe, drži pa tudi, da je bil s tem razbit mit o računalnikih, ki sami tega ne morejo narediti. In naj je bilo do zapletenih in naprednih programov, ki so nastali na takšen način, še tako daleč, ideja o tem, da bodo stroji programiranje nekoč vzeli v svoje roke, že takrat ni bila iz trte izvita. (Copeland, 1993: 18–21)

Sledilo je obdobje zatona, saj prvotni algoritmi, ki so delovali na enostavnih problemih in se nanašali na premikanje kock, iskanje poti v labirintu ali orientacijo v prostoru, niso bili uporabni za reševanje problemov, s katerimi se srečujemo v vsakdanjem življenju. Metode njihovega delovanja, ki so temeljile zgolj na sklepanju, niso bile primerne za reševanje kompleksnejših problemov, metode, ki so temeljile na statističnih zakonitostih, pa so zahtevale veliko podatkov in računske moči, česar pa takrat še ni bilo na voljo. Ponovni vzpon UI se je začel v začetku 90. let 20. stoletja, ko so se pojavili šahovski programi, ki so bili kmalu sposobni premagovati šahovske vele mojstre. Da je šahovski program prvič premagal svetovnega prvaka se je zgodilo malo kasneje, ko je v sredini desetletja s 3,5:2,5 v šestih partijah premoč *Globoki modrini* moral priznati Gari Kasparov. Sposoben je bil preračunati 200 milijonov potez v sekundi, vnaprej pa jih je videl več kot 20.¹⁶ Danes sicer pri razvoju šahovskih programov ni več poudarek na hardveru (sposobnosti računanja), najmočnejši šahovski programi na svetu (*Rybka* ali *Fritz*) tečejo na navadnih prenosnih računalnikih z Intelovimi dvojedrnimi procesorji, ampak na softveru (sposobnosti razumevanja).

Trenutno pa so najbolj razvpiti modeli UI verjetno *avtonomna vozila*. Nobena skrivnost ni, da so že nekaj časa na cesti avtomobili, ki imajo določeno stopnjo samostojnosti: npr. voznika ne samo opozorijo na nepredvideno menjavo voznega pasa, ampak avtomobil tudi usmerijo nazaj na pravega (nadzor menjava/zapustitve voznega pasu), pri nizkih hitrostih v mestu sami zavirajo, da preprečijo nalet, če ocenijo, da je/bo voznik to spregledal (sistem pomoči za zaviranje v sili), samodejno nadzirajo in prilagajajo hitrost glede na pred njimi vozeče avtomobile (prilagodljiv tempomat) itd. Opravljajo pa lahko tudi bolj kompleksne operacije, kot npr. da se sami odločijo, kam zaviti, s kakšno hitrostjo peljati in kako sploh priti do cilja. Vse to omogoča množica algoritmov, ki so se sposobni učiti, pa čeprav vožnje, okolja ali avtomobila ne razumejo tako kot mi.

V primeru povsem avtonomnega vozila pa gre za avtomobil, ki je sposoben zaznavati okolje in brez človeške pomoči izvrševati vse potrebne operacije. Od potnika se ne zahteva niti, da prevzame nadzor nad vozilom niti, da je v njem prisoten. Že danes takšni avtomobili delujejo z visoko stopnjo zanesljivosti, kljub temu

¹⁶ S tem je bil na lestvici prvih 500 superračunalnikov tistega časa na 258. mestu.

pa prihaja do občasnih napak, ki lahko ogrozijo človeško življenje. Najbolj znan takšen primer se je zgodil podjetju *Uber*, ki je testiralo samovozeči avtomobil, ta pa je pri tem s hitrostjo 70 km zbil kolesarko, ki je nepravilno prečkala cesto. Čeprav je vozilo možnost trka zaznalo že slabih 6 sekund pred njim, se algoritem za nadzor vožnje ni odločil za zaviranje. Dejstvo je, da bi se v takšni situaciji človek odzval drugače: ali bi npr. zaviral in kolesarko pustil, da prečka cesto ali pa se ji izognil z ovinkom na pločnik ali bankino. Preiskava je pozneje odkrila, da avtonomna vozila podjetja *Uber* sploh niso bila sprogramirana tako, da bi reagirala na nepravilna prečkanja ceste, kljub temu, da so bila že pred tem večkrat udeležena v nesrečah in da je do zbitja kolesarke prišlo, ker je nadzorni sistem ni prepoznal kot človeka. Na srečo jih v masovni proizvodnji še ni, opisane nezgode pa pričetek njihove prodaje zamikajo v prihodnost.

Naslednji znani modeli UI, ki jih lahko v takšni ali drugačni izvedbi že kupimo na trgu, kar pomeni, da so povsem funkcionalni in pripravljeni za uporabo v vsakdanjem življenju, so *osebni asistenti*. Najbolj znani so *Siri* (Apple), *Googlov asistent*¹⁷ in *Alexa* (Amazon). Namesto nas lahko preko zvočnih ukazov opravijo go-ro opravil, če so povezani z napravami, ki njihovo delovanje podpirajo: igrajo željeno glasbo, naročajo hrano iz restavracije ali izdelke po spletu, nam berejo naša elektronska sporočila itd. V bistvu gre za virtualne pomočnike, locirane v »obla-ku«, s katerimi komuniciramo v naravnem jeziku: ko postavimo vprašanje, ti zvočne valove spremenijo v besedilo, kar jim omogoča, da zberejo potrebne informacije iz tistih virov, ki so za izvršitev zahtevane naloge relevantni.

Nekateri virtualni pomočniki so tako pristni, da iz izseka telefonskega pogovora med njimi in človekom, ne moremo ugotoviti niti, da je eden izmed sogovornikov UI niti, kdo to je. Govorimo o sistemu *Google Duplex*, ki predstavlja nadaljevanje razvoja Googlovih virtualnih asistentov, s to razliko, da je ta izurjen za obdelavo naravnega jezika. Trenutno so njegove jezikovne naloge omejene zgolj na rezervacije mize v restavracijah ali terminov pri frizerju ter posredovanje odpiralnih časov, v prihodnosti pa naj bi bil sposoben opravljati tudi bolj kompleksna opravila, ki ne temeljijo zgolj na telefonskih pogovorih, so pa z njimi povezana in jih vključujejo. Npr. če bomo od njega zahtevali, da naj v nedeljo ob 13.00 rezervira mizo za dve osebi v restavraciji *Darjeeling*, bo sistem poiskal njeno telefonsko številko, tja poklical, se s človekom na drugi strani vse potrebno dogovoril ter na koncu vnesel termin kosila v uporabnikov koledar. (Kremp, 2018) Očitno ni več tako daleč čas, ko nas bo UI poznala tako dobro, da jo bomo lahko vprašali, kam naj gremo na dopust in kaj naj tam počnemo, njen odgovor pa bo takšen, da se bo v celoti skladal z našimi potrebami, interesi in željami.

¹⁷ Angl. *Google Assistant*.

Na koncu omenimo še verjetno trenutno najbolj uporaben model UI, *Googlov prevajalnik*.¹⁸ Na trgu je že več kot 10 let, pred časom pa je bil deležen pomembnih popravkov, presedlal je na t.i. *mrežno prevajanje*, katerega bistvena prednost je, da prevaja cele stavke, ne izmenično posameznih besed, ki jih tvorijo. Z uporabo širšega konteksta, takšen sistem lažje najde najbolj relevanten prevod, ki ga potem preuredi in prilagodi do te mere, da je podoben človeškemu. Odkriti skuša semantiko stavkov, pri čemer upošteva okoliščine, v katerih besede nastopajo, zaradi česar njegovi prevodi postajajo vse bolj naravni. Program omogoča tudi neposredno prevajanje v drug jezik, kar končno uporabniško izkušnjo, ker se tako izognemo vmesni postaji, ki povečuje verjetnost napak in nesmislov v končnem izdelku, še izboljša. Uporaba širšega konteksta, upoštevanje semantike stavkov in neposredno prevajanje, pa so vplivali na izboljšanje vrstnega reda besed v prevodu, kar je povečalo njegovo razumljivost. Tega stari program ni bil vedno zmožen zagotoviti, zaradi česar je bil pogosto tarča posmeha.

Trenutno podpira 105 jezikov, sposoben pa je celo prevajati v jezik, ki ga ne pozna, tj. ni bil del njegovega urjenja,¹⁹ če sta si oba jezika, tisti, iz katerega se prevaja in tisti, v katerega se prevaja, dovolj blizu. Njegovi prevodi so človeškim presenetljivo podobni z vidika smiselnosti, dolžine in strukture stavkov. Kljub temu, da izkazuje doslednost pri uporabi pomenov besed, pa se sistem pri besedah, ki imajo v jeziku, v katerega se prevaja, več pomenov, pogosto zmoti. Razen tega je zelo občutljiv na slovnične napake, kar drastično zmanjšuje njegovo zanesljivost. Zanimariti pa ne gre niti dejstva, da je slednja odvisna tudi od kompleksnosti jezika, zaradi česar so nekateri prevodi boljši kot drugi. V kakovosti končnega izdelka tipično prednjačijo evropski jeziki, pa še to ne vsi (v prednosti so vplivni jeziki kot angleščina, nemščina, francoščina itd.), močno pa zaostajajo afriški.

Verjetno se niti ne zavedamo, da razumevanje jezika, ki se nam zdi tako samo po sebi umevno, zahteva veliko mere inteligence. To se kaže v tem, da ne zahteva zgolj poznavanja dejstev, ampak tudi konteksta, v katerega je pogovor umeščen in splošnega znanja, prepoznati pa je treba tudi način, kako je nekaj povedano. Zato ni čudno, da se stroji že skoraj 50 let trudijo to doseči, pa jim do končnega uspeha še vedno veliko manjka. V luči tega so pravkar opisani primeri UI še posebej pomembni, saj kažejo na napredek na področju znotraj UI, ki ga imenujemo *obdelava naravnega jezika*.^{20 21}

¹⁸ Angl. *Google Translate*.

¹⁹ Uspešno reševanje problemov ali odgovarjanje na vprašanja, ki jih UI v fazi učenja še ni srečala, v angl. imenujemo *Zero-Shot-Learning*.

²⁰ Angl. *natural language processing*.

²¹ Napredek na področju obdelave naravnega jezika se kaže v naslednjem: (i) programi za prevajanje so danes že tako dobri, da se jih poslužujejo že poklicni prevajalci za izdelavo surovih osnutkov, (ii) spletni iskalniki so sposobni na naša vprašanja ponuditi že zelo natančne odgovore, ne pa zgolj narediti seznam

Ker očitno velja, da je učenje bistvena zmožnost inteligentnega bitja, ali umetnega ali naravnega, si v nadaljevanju oglejmo, kako pri stroju poteka.

3. Strojno učenje

Šibka UI in močna UI

Dartmouthska konferenca je temeljila na domnevi, da lahko vsak vidik učenja ali katerakoli drugo značilnost inteligence opišemo tako natančno, da jo lahko stroji simulirajo. Razprave o tem, ali je to dovolj za pripisovanje inteligence umetnim sistemom, trajajo še danes. Avtorji, ki to zagovarjajo, trdijo, da je tisto, kar šteje, rezultat in če je rešitev neke kognitivne naloge ustrezna in merljiva ter tako prepričljiva kot pri človeku, ni nobenega razloga za to, da bi stroju inteligenco odrekli. To zelo razširjeno stališče imenujemo *šibka umetna inteligenca*. Na drugi strani pa so raziskovalci, ki menijo, da je treba umetno inteligenco izenačiti s človeško v smislu proizvodnje umetnega bitja, ki bi imelo zavest, čustva in občutke ter bilo človeku z duhovnega vidika enakopravno. Samo v tem primeru bi potem lahko upravičeno govorili o inteligentnem stroju v pravem pomenu besede. To stališče imenujemo *močna umetna inteligenca*.²² (Dengel, 2019a)

Metodi strojnega učenja

(i) simbolna UI

Vzor za to, kako simulacija inteligentnega obnašanja poteka, najdemo že pri starih Grkih, zlasti pri Aristotelu, ki je s svojimi kategorijami, tj. različnimi vrstami ali načini bivanja, postavil temelje simbolnega razmišljanja. Prvo vprašanje, na katerega je moral odgovoriti, je bilo, »kaj obstaja«. Da bi to ugotovil je Aristotel ustvaril sistem 10 kategorij, ki upodabljajo svet: a. substanca/bitnost (npr. človek, miza, računalnik), b. kvantiteta/kolikost (npr. štiri noge), c. kvaliteta/kakšnost (npr. bel, visok, debel) d. relacija/odnos (npr. večji), e. mesto v prostoru/kje (npr. v šoli, na trgu, v avtu), f. časovnost/kdaj (npr. včeraj), g. imeti (npr. 7 let, brata, 3 avte), h. pozicija/položaj (npr. sedi), i. delovanje/akcija (npr. gori, seka, tepe), j. trpeti/pasivnost (npr. nadlegovan). (Aristotel, 2004) Drugo vprašanje se je zastavilo samo od sebe, »kakšne lastnosti imajo stvari in v kakšnem odnosu so med seboj«.

Njegov cilj je bil zgraditi model sveta, ki bi vključeval njegove različne vidike, njihove značilnosti in odnose med njimi. Zanimivo je, da uporabljajo danes

največkrat obiskanih strani, ki ustrezajo vnesenemu geslu in (iii) računalnikom lahko ukaze tudi narekujemo, kar pomeni, da so sposobni govorjeno besedo pretvoriti v njim razumljiv jezik. (Socher, 2019)

²² Ne bomo se spuščali v to, kateri pristop je pravilen, šibkejši ali močnejši, dejstvo je, da lahko kognitivne sposobnosti z različnimi metodami na računalnikih uspešno simuliramo že danes.

ustvarjalci UI pri razvijanju računalniškega jezika, s katerim znanje o svetu formalno reprezentirajo, podobne modele. Primer tega so t.i. *semantične mreže*, ki so kot pri Aristotelu sestavljene iz različnih kategorij, npr. kraja, oseb, dogodkov, časa, imajo različne lastnosti in so med seboj v določenih odnosih. Če bi želeli na takšen način prikazati predavanje, bi to vključevalo predavalnico (kraj), z učiteljem in študenti (osebe), ki ob določeni uri (čas) razpravljajo o določeni temi na način, da učitelj podaja snov, študenti pa poslušajo in sprašujejo (odnos). Grafično bi to lahko ponazorili kot mrežo z vozlišči in povezavami, semantična pa se imenuje zato, ker je sestavljena iz pojmov ter relacij med njimi in ker prikazuje v kakšni medsebojni zvezi so stvari in dejanja ter kako vzajemno delujejo. (Dengel, 2019a)

Simulacija inteligentnega obnašanja tako poteka preko semantičnih mrež, ki so na simbolni način predstavljeno znanje, ki omogoča, da s pomočjo deduktivnega in induktivnega sklepanja, ki poleg aplikacije podatkov vključuje tudi uporabo pravil, sistem izpeljuje nove zaključke o svetu in se tako *uči*. Umetno inteligenco, ki uporablja takšno metodo učenja, imenujemo *simbolna UI*. V njenem ozadju je nekaj, kar ima že zelo dolgo brado in sega nazaj vse do Hobbesa, ki je trdil »Mišljenje ni nič drugega kot računanje«. (Hobbes, 1651/2006: 32) Njegove besede vsebujejo dve domnevi: (i) mišljenje je mentalni proces, ki obsega manipulacijo s simboli, ki se dogaja v možganih, zaradi česar so primerki misli v bistvu primerki možganov, ali kot jih imenuje Hobbes, »fantazme«. ²³ In (ii) mišljenje je najbolj čisto, ko zvesto sledi metodičnim pravilom, zaradi česar lahko rečemo, da je mišljenje mehanski proces, je nekaj takega kot upravljanje mentalnega abaka: fantazme premetavamo sem in tja skladno s pravili razuma, podobno kot na pravem abaku skladno z računskimi pravili sem in tja premikamo kroglice. (Haugeland, 1986, Bregant, 2010, 2016) Govorimo o t.i. *simbolni hipotezi*, ki pravi, da je mišljenje računanje, ki vključuje manipulacijo s simboli, ta pa je lahko realizirana v sistemih, ki jo izvajajo preko preklapljanja med 0 in 1 kot elementoma binarnega sistema.

(ii) *ne-simbolna UI*

Obstaja pa tudi simulacija inteligentnega obnašanja, ki ne vključuje na simbolni način predstavljenega znanja, njen vzor pa je delovanje dejanskega nevrona. S tega vidika je zanj bistveno naslednje: (a) da je povezan z drugimi nevroni, (b) da so te povezave različno obtežene (močne), (c) da obstaja prag, ki določa, ali je aktiviran ali ne in (d) da je tako »izključen« (0) ali »vključen« (1). Skratka, biološki nevroni tvorijo prepleteno mrežo povezav, ki so različno močne, slednje je deloma odvisno od premera vlaken, ki so povezana, deloma pa od kemične zgradbe

²³ »Ko človek razmišlja ne dela ničesar drugega kot, da si zamišlja končno vsoto, ki jo dobi s seštevanjem delov, ali ostanek, ki ga dobi z odštevanjem ene vsote od druge. /.../ Te operacije se ne dogajajo samo pri številih, ampak pri vseh načinih stvari, ki jih lahko združujemo ali odvezujemo.« (Hobbes, 1651/2006: 32)

stika (sinaps). Ko vsota vhodnih signalov določenega nevrona doseže ali preseže njegov aktivacijski prag, nevron »zagori« (se sproži) ter posreduje izhodni signal naprej svojemu najbližjemu sosedu. In podobno so danes zgrajene tudi umetne nevronske mreže, ki predstavljajo orodje ne-simbolno predstavljenega znanja, pri čemer so njihovi osnovni gradniki t.i. idealizirani nevroni, preproste, neinteligentne enote, ki so lahko vklopljene ali izklopljene. Takšni umetni nevroni so med seboj povezani, vsak izmed njih pa ima določeno aktivacijsko vrednost, ki jo preko vezi posreduje drugim enotam in s tem pripomore k povečanju (ekscitiranje) ali zmanjšanju (inhibiranje) njihove aktivacijske vrednosti, kar vpliva na to, ali se sprožijo ali ne. (Bregant, 2016: 97–98)

Simulacija inteligentnega obnašanja tukaj temelji na prepoznavanju, upoštevanju in sortiranju tipičnih značilnosti predmetov, tj. tistih lastnosti, ki jih ločijo od drugih stvari istega roda (v definiciji podane v vrstni razliki) oziroma tiste, zaradi katerih nekaj je to, kar je, iz česar sistem izpeljuje nove zaključke o svetu in se tako *uči*. UI, ki uporablja takšno metodo učenja, imenujemo *ne-simbolna UI*. Na takšen način je algoritem sposoben ponovno prepoznati npr. limono in jo ločiti od drugih predmetov, ki so prav tako rumeni, pri čemer upošteva tudi npr. njeno obliko in še kaj, kar je za uspešno prepoznavanje tega, katero sadje je pred nami, pomembno, v fazi urjenja dobil od svojega programerja in shranil v svoji bazi podatkov. Problem je, da je stvarnost veliko bolj kompleksna kot prepoznavanje sadja, zaradi česar je določanje ustreznih značilnosti razlikovanja, če želimo, da takšen sistem dobro deluje tudi v smislu robustnosti, tj. da je odporen na motnje (popačena, meglena ali temna slika), zahtevno početje, ki pogosto ne obrodi sadov.

Toda rešitev je že na vidiku in sicer v obliki metode, ki se imenuje *globoko učenje*.²⁴ V splošnem gre za to, da se je sistem sposoben brez predhodne človekove pomoči povsem samostojno naučiti, katere so tiste značilnosti, ki pridejo v poštev pri prepoznavanju, tj. v fazi učenja mu ne rabimo več povedati, katere so tipične značilnosti predmetov na slikah, ampak mu njihove slike zgolj pokažemo in rečemo npr. »To je limona«, »To je marelica«, »To je jagoda«. Sistem potem sam ugotovi, katere so tiste značilnosti, ki so za posamezno sadje tipične in tako bistvene za njihovo kasnejše ustrezno ločevanje. (Dengel, 2019a)

Postopki strojnega učenja

Strojno učenje temelji na tipično človeški sposobnosti učenja iz primerov: na začetku dobiva sistem vedno takšne primere z oznakami, ki spadajo v isto skupino, npr. same paradižnike. Na osnovi tega je sposoben izpeljati posplošitev, ki mu potem pomaga tudi pri razvrščanju takšnih predmetov, ki jih ne pozna oziroma ki nimajo nobene oznake, bodisi paradižnike ali kaj drugega. Da bi bilo takšno uče-

²⁴ Angl. *deep learning*.

nje uspešno, morajo biti izpolnjeni naslednji trije pogoji: (i) količina podatkov mora biti zelo velika, (ii) iz primerov, ki rabijo za urjenje, mora biti razviden vzorec, na osnovi katerega lahko sistem predmete grupira in (iii) ne sme še obstajati matematična formula, ki glede na dane značilnosti že uspešno razlikuje eno skupino od druge.

Ko je temu zadoščeno, tj. ko obstaja takšna podatkovna baza, ostane vprašanje, kateri postopek učenja izbrati. V osnovi poznamo tri: a. *klasifikacija*, b. *grupiranje*²⁵ in c. *regresijo*.²⁶ Klasifikacija pomeni sistematično umestitev primerov v že znane razrede, ki so med seboj jasno ločeni in rabijo kot orodje, s katerim podatke uredimo. Umestitev v razrede temelji na določenih značilnostih, razredi pa imajo svoja imena, t.i. *oznake*.²⁷ V podatkovnem nizu slik sadja je npr. ena oznaka limona, druga marelica, tretja jagoda, z njihovo pomočjo pa sistem sadje razvršča. Pri grupiranju imena razredov pred začetkom postopka še niso znana, tukaj prevzame algoritem to nalogo, da za določeno količino primerov, ki jih sortira po podobnih ali skladnih značilnostih ustvari oznako. Rezultat so skupine podobnih elementov, ki jih lahko razumemo tudi kot kategorije, ki se med seboj razlikujejo glede na tipične značilnosti. Regresija pa išče matematično zvezo med dvema značilnostma. Cilj je ugotoviti, ali ena značilnost vpliva na drugo (ciljno značilnost) in ali lahko potem s pomočjo prve napovemo vrednost druge, npr. ali zaposlitev na fakulteti vpliva na plače njenih uslužbencev in ali lahko iz tega, da nekdo dela na fakulteti napovemo, koliko zasluži. Ciljne značilnosti ne želimo v celoti pojasniti, ampak zgolj ugotoviti, ali obstaja vpliv in kako velik je. (Dengel, 2019b)

Oblike strojnega učenja

Obstajajo tri različne oblike strojnega učenja, katero bomo uporabili pa je odvisno od tega, čemu je sistem namenjen. Prvo obliko imenujemo *nadzorovano učenje*.²⁸ Pri njem moramo v fazi urjenja vse podatke, ki rabijo kot primeri, opremiti tudi s pravilnimi odgovori, tj. oznakami, npr. to je mačka, to je pes, to je konj. Z njimi sistem popravlja napake, tako da na koncu iz vseh primerov izpelje splošni model, ki ga potem uporablja za npr. razvrščanje živali. Druga oblika nosi naziv *nenadzorovano učenje*.²⁹ Tukaj dobi sistem vse podatke v fazi urjenja brez dodatnih informacij in iz njih na osnovi podobnih ali istih značilnosti sam ustvari skupine ali *gruče*,³⁰ z drugimi besedami, algoritem uči stroj tako, da vhodne podatke razdeli v

²⁵ Angl. *clustering*.

²⁶ Angl. *regression*.

²⁷ Angl. *labels*.

²⁸ Angl. *supervised learning*.

²⁹ Angl. *unsupervised learning*.

³⁰ Angl. *clusters*.

več kategorij s svojimi značilnostmi, njihovo število in katere to so, pa iz vhodnih podatkov izlušči sam brez nadzora učitelja. Tretji obliki pravimo *vzpodbujevalno učenje*.³¹ V tem primeru dobi sistem v fazi urjenja le občasno povratno informacijo iz okolja in se skuša na takšen način naučiti, kaj je prav in kaj ne, da bi se v bodoče izognil napakam ter bil sposoben bolje oceniti, ali bo njegovo ravnanje v neki situaciji vodilo k uspehu ali neuspehu. Povedano drugače, stroj sam razvije ustrezne strategije za rešitve določenih problemov, in sicer s pomočjo nagrade v smislu pozitivne ali negativne povratne informacije. (Dengel, 2019b)

In kako izgleda v luči tega bližnja prihodnost? Trenutni modeli UI, so izdelani tako, da so sposobni opravljati zgolj eno nalogo: npr. prvi algoritem prepozna oblike, drugi vozi avtomobil, tretji igra šah ipd. Tako ne bo ostalo. Nadaljnji razvoj UI bo šel v smeri združevanja opravil, tj. razvoja strojev, ki bodo lahko hkrati opravljali različne naloge. Za to pa bodo potrebni sistemi, ki se bodo lahko učili tudi brez urjenja. (Socher, 2019)

4. Sklep

Zapuščina pionirjev UI iz 60. in 70. let 20. stoletja, imenovane tudi zlata doba UI, je še danes aktualna. Njihova ideja o simulaciji inteligentnega obnašanja, ki naj bi bila dovolj za govorjenje o pametnih strojih, je še danes živa, prav tako pa tudi njihov pristop, ki temelji na simbolni predstavitvi sveta s pomočjo semantičnih mrež, za katerega je sicer temelje postavil že Aristotel s svojimi kategorijami. Močnejši računalniki, velika količina podatkov, ki so na voljo in razvoj umetnih nevronske mreže, ki jih je mogoče uriti, pa so danes omogočili še en drug način simulacije inteligentnega ravnanja, ki je ne-simbolen, temelji pa na prepoznavanju tipičnih značilnosti, njihovem sortiranju in uvrščanju npr. predmetov v razrede z njihovo pomočjo. Iz tega se je (ali se kmalu bo) razvil niz izjemno zmogljivih modelov UI, avtonomna vozila, osebni asistenti, mrežni prevajalniki, nadzorni sistemi, delovni roboti, avtomatizirano orožje itd., katerih uporaba sproža številna etična vprašanja, ki si jih bomo ogledali v 2. delu članka v naslednji številki *Analize*.

³¹ Angl. *reinforcement learning*.

Artificial Intelligence at Work: Evolution, Behaviour and Learning of Machines

The idea of simulating the intelligent behaviour from 1960s and 1970s being enough to speak about smart machines is still alive. It is the so called non-symbolic approach based on the training of artificial neural networks capable of learning by identifying typical features, classifying them and correcting their own errors, that is in the foreground now. They gave rise to sets of extremely powerful AI models which are gradually dissolving borders between the natural and artificial intelligence. The paper analyses the concept of intelligence in terms of perception, memory and learning, then briefly outlines the evolution of AI stating some crucial historical and well known nowadays events, and finally within the symbolic and non-symbolic approach to the simulation of smart behaviour introduces machine learning, more specifically, under what conditions the training of a given artificial system takes place.

Keywords: artificial intelligence, weak AI, strong AI, machine learning, natural language processing.

Literatura:

Aristotel (2004). Kategorije. Ljubljana: ZRC SAZU.

Bregant, J. (2010). »Ali lahko stroj misli?«. *Analiza*, 4, str. 55–72.

Bregant, J. (2016). »Možgani v primežu računalnikov«. *Analiza*, 1, str. 87–114.

Dengel, A. (2019a). »Künstliche Intelligenz – Eine Einführung«. V Dengel, A., Socher, R., Kirchner E. A., Ogolla, S., *Künstliche Intelligenz: Die Zukunft von Mensch und Maschine*. Hamburg: ZEIT Akademie Gmbh, str. 13–22.

Dengel, A. (2019b). »Maschinelles Lernen – das Gehirn als Vorbild für künstliche Neuronale Netze«. V Dengel, A., Socher, R., Kirchner E. A., Ogolla, S., *Künstliche Intelligenz: Die Zukunft von Mensch und Maschine*. Hamburg: ZEIT Akademie Gmbh, str. 23–32.

Gottfredson, L., (1998). »The General Intelligence Factor«. *Scientific American Presents*, 9, str. 24–29.

Haugeland, J. (1986). *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge: The MIT Press.

Hobbes, T. (1651/2006). *Leviathan (Revised Student Edition)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphreys, L. G. (1979). »The construct of general intelligence. *Intelligence*«, 3, str. 105–120.

Kremp, M. (2018). »Google Duplex ist gruselig gut«. Spiegel Online. Dostopno na: <https://www.spiegel.de/netzwelt/web/google-duplex-auf-der-i-o-gruselig-gute-kuenstliche-intelligenz-a-1206938.html> [27.11.2019].

McCulloch, W., Pitts, W. (1943/1990). »A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity«. V Boden, M. A. (ur.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford: Oxford University Press, str. 22–39.

Socher, R. (2019). »Sprache und KI: Computer, die den Menschen verstehen«. V Dengel, A., Socher, R., Kirchner E. A., Ogolla, S., *Künstliche Intelligenz: Die Zukunft von Mensch und Maschine*. Hamburg: ZEIT Akademie GmbH, str. 60–65.

Sternberg, R. J., Salter W (1982). *Handbook of human intelligence*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Stern, William (1912) Die psychologischen Methoden der Intelligenzprüfung: und deren Anwendung an Schulkindern. Leipzig: J. A. Barth.

Wechsler, D (1944). *The measurement of adult intelligence*. Baltimore: Williams & Wilkins.

Weizenbaum, J. (1976). *Computer Power and Human Reason*. San Francisco: W. H. Freeman.

Whitehead, A. N., Russell, B. (1910–1913/1997). *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.

George Bragues

Prevedel Uroš Cerkovnik

O spominu in morali v *Mementu*: Hume v kinu.

Neke februarske noči v San Franciscu gre moški z imenom Leonard Shelby v svojo kopalnico in opazi, kako poteka spolni napad na njegovo ženo. Ob soočenju ubije napadalca, vendar pa utrpi poškodbo glave, kar mu povzroči, da ne more formirati novih spominov. Lahko si zapomni le tisto, kar se je zgodilo do dogodka, ko je bila njegova žena napadena in je nato umrla. Na podlagi refleksije o napadu pride do zaključka, da se je tiste noči v kopalnici poleg napadalca gotovo nahajal še en človek, a mu policija tega ni verjela. Čeprav Leonardu njegov problem s spominom ovira zmožnost, da vztraja pri dolgotrajnih podvigih, se organizira tako, da usmeri svojo energijo v iskanje drugega napadalca in se maščuje za posilstvo in umor svoje žene na način, da se opominja, na podlagi hranjenja policijskega dosjeja o kriminalnem dogodku in na podlagi pisanja beležk, s fotografiranjem, gre pa celo tako daleč, da si po telesu vtetovira najbolj bistvene podrobnosti o svoji nalogi. Na tej poti se dva različna posameznika soočita z njegovim maščevalnim in pozabljivim stanjem duha, ko z zvijačo pripravita Leonarda do tega, da ubije nekaj ljudi, ki niso napadalci njegove žene. Ko to odkrije, pa na koncu ubije še moškega, ki je poznan kot Teddy, zaradi njegovih manipulativnih naklepov. A preden stori to dejanje, Teddy namigne, da je v resnici Leonard tisti, ki je ubil svojo diabetično ženo, in sicer zaradi vbrizganja prevelikega odmerka inzulina. Teddy trdi, da je Leonard od takrat dalje izdeloval rekonstrukcijo svojega spominjanja dogodkov, da zakrije grozno resnico o svoji preteklosti in da v svoje življenje vnese cilj. Problem je, da je Teddyjeva verodostojnost vprašljiva, in sicer zaradi njegovega izkoriščanja Leonarda kot nenamernega morilca, kar je doletelo Leonarda zaradi njegove duhovne hibe. Tako pride do tega, da je težko

* Prevedeno po: Bragues, George (2008) 'Memory and Morals in Memento: Hume at the Movies', *Film – Philosophy*, vol. 12, no. 2: pp. 62–82. <<http://www.film-philosophy.com/2008v12n2/bragues.pdf>>. ISSN: 1466–4615 online, Creative Commons Attribution Licence (CC-BY) – op. prev.

govoriti o tem, kaj je pravzaprav res – ali je bil posiljevalec tisti, ki je ubil Leonardovo ženo, ali je bil to sam Leonard.

Takšna je zgodba v *Mementu*, ki pa večinoma poteka kronološko vzvratno, v težko razumljivem filmu noir, ki ga je režiral Christopher Nolan (2000). Film bazira na kratki zgodbi z naslovom *Memento Mori*, ki jo je napisal Nolanov brat (Nolan, J., napisano l. 2000) in preiskuje teme, kot so spomin, osebna identiteta, čas, resnica, moralna odgovornost, smisel in prizadevanje za pravičnost. Kmalu po izdaji je *Memento* generiral celo poplavo diskusij na internetu, ko so oboževalci vneto debatirali o tem, kaj se je v zgodbi dejansko zgodilo. Tekom reševanja uganke je v negotovosti vedno bolj puščal režiserjev namig, da film, kljub njegovi kompleksnosti in nejasnosti, razkriva, katera izmed zgodb o posilstvu in tistemu, kar sledi, ali Teddyjeva ali pa Leonardova, je resnična (Timberg, 2001, citirano v Klein, 2001). So pa gledalci v *Mementu* vseeno očitno videli še nekaj več kot zaslepljujočo uganko, ki naj bi bila rešljiva, in sicer v opažanju tega, kako film vključuje in osvetli pomembna vprašanja o stanju človeka. Spletna stran glavne podatkovne baze filmov (Internet Movie Database, 2008) uvršča film med dvajseterico najboljših filmov vseh časov, skupaj s filmskimi klasiki, na primer *North by Northwest* (Alfred Hitchcock, 1959), *Citizen Kane* (Orson Welles, 1941) in film *Dr. Strangelove* (Stanley Kubrick, 1964). Med filmi, ki so izšli leta 2000 ali kasneje, zaseda *Memento* četrto mesto. Številni strokovnjaki so *Mementu*, s tem ko so objavili članke o filmu, doprinesli znamko kakovosti. Melissa Clarke (2002) zagovarja, da nedoločenost v filmu glede tega, kar se v resnici na vsakem koraku dogaja, izraža filozofski princip, ki ga je predstavil Henri Bergson, to je, da je čas soobstoj številnih preteklih dogodkov v trenutku sedanjosti, ne pa zaporedje trenutkov "sedanjosti", ki si sledijo. Tudi Jo Alyson Parker (2004) se osredotoča na upodobitev časa v filmu, ko razmišlja o implikacijah nizanja sekvenc v vzvratnem vrstnem redu. Po drugi strani pa William G. Little (2005) interpretira *Memento* kot vodenje gledalcev po aspektih izkustva travme, medtem ko Rosalind Sibielski (2004) zagovarja, da film v prid postmodernizmu spodkopava razsvetljenjske ideje o objektivnosti in racionalnosti. Z gledanjem na film, kot na formo filozofske prakse, ne le kot na prostor za konkretizacijo filozofskih tem, Phil Hutchinson in Robert Read (2005) soglašata s tem, da je *Memento* wittgensteinovska kritika slikovne teorije jezika.

Obstaja splošno razširjeno pritoževanje, da se ljudje, predvsem mladi, izrazito odmikajo od knjig in raje iščejo intelektualno podporo v video igrinah, filmih in televiziji, kar pomeni, da podobe izpodrivajo besede, rezultat tega pa je, da postaja kultura manj tolerantna do kognitivne kompleksnosti (Postman, 1985).¹ Namesto neučinkovitega poskušanja reformiranja ali pa izničevanja vpliva popularnih razvedril, bi bilo morda boljše, da se jih sprejme za selektivno uporabo pri razvija-

¹ O argumentu proti Postmanovi tezi glej: Johnson (2005).

nju interesa po filozofskih tekstih med mladimi duhovi. Na podlagi tega pedagoškega pričakovanja se s tem besedilom stremi k doumevanju filozofskega pomena *Mementa*.

Odkar se je začelo omenjati s proučevanjem *Mementa* povezane tematike, pa do danes, nam je, bolj kot izpostavljanje moralnih dimenzij *Mementa*, bližja interpretacija filma kot miselnega eksperimenta, izvedenega na podlagi principov Davida Huma, ki osvetljujejo vlogo spomina v naših predstavah o morali. Zatorej je pri mislih in dejanjih glavnega lika vidno, da delujejo v skladu s Humovim epistemološkim in psihološkim naukom. Prav tako film skladno s Humom izpodbija zdravorazumsko pojmovanje našega stanja duha, s prebujanjem srhljive groznje naše nezmožnosti, da pridemo do resnice, ki jo potrebujemo za konkretizacijo naših moralnih predstav. Je pa ta popolni skepticizem v filmu v končni fazi zaobiden, prav tako vzdolž Humovih naukov, s sporočilom, da moramo preprosto pozabiti na inherentne pomanjkljivosti lastnega duha, preden podvomimo v resnico, in da naj sprejmemo nujnost verovanja v objektivno stanje.

Spomin

Memento se začne s prizorom, v katerem roka drži fotografijo telesa, ki leži na tleh s ploščicami, po steni pa je razpršena kri, ki je očitno brizgala iz strelne rane oziroma je v bistvu to točka, ko se zgodba, s tem pa tudi pripoved v filmu, zaključí, zahvaljujoč v scenariju ubrani kronologiji obratnega vrstnega reda. Zatem sledi uvodni kazalec tega atipičnega prikaza dogajanja, in sicer mahanje s fotografijo, ko namesto uprizoritve čistejše fotografije, to privede do bledenja le-te v nič, torej do nasprotja tistega, kar bi se pričakovalo pri pomikanju naprej, torej vzdolž časa. Za veliko večino ljudi velja, da je njihova preteklost znana in zato tudi razrešena v smislu, da je njihovim duhovom dopuščeno imeti glavni interes znotraj sedanjosti in prihodnosti. To je en izmed razlogov, zaradi katerega si skoraj vsaka zgodba v filmu, na televiziji, v gledališču in v literaturi prizadeva, da ustvari zanimanje in negotovost publike na način, da stremi h kronološkemu poteku naprej. Prevladujoča usmeritev, in sicer od sedanjosti proti prihodnosti, je prikazana med pogovorom, ki ga ima Leonard z Burtom, motelskim skrbnikom, fasciniranim nad pozabljenostjo glavnega lika. Burt pove Leonardu: "Imaš izvrstno idejo glede tega, kar boš naredil, nimaš pa pojma o tem, kar si ravnokar naredil. Jaz sem čisto nasprotnje" (Nolan, 2001: 115). Za Burtu, kot tudi za večino izmed nas, je prihodnost tista, ki je nedorečena in zatorej tista, v kateri se nahaja pomembnejši interes. V prizoru vračanja v preteklost tudi Leonard opazi nenavadnost, in sicer da njegova žena vedno akoznova prebira eno in isto knjigo, opominjajoč: "Zadovoljstvo ob knjigi nastane zaradi želje po spoznanju tistega, kar se bo zgodilo v nadaljevanju" (Nolan, 2001: 163). S plavanjem proti temu miselnemu toku in s pomikanjem nazaj v času film privede temo spomina v ospredje s posnemanjem procesa spominjanja, ko se duh pomika od sedanjosti proti preteklosti, medtem pa vzbuja nego-

tovost publike glede tistega, kar se je pred tem zgodilo, namesto glede tistega, s čimer bi se dogajanje zaključilo. Med drugim je konsekvence tega, da je Leonardo in publiki skupna spominska pomanjkljivost, nezmožnost, da bi se spomnili prejšnjih prizorov v filmu in da bi se spomnili predhodnih elementov v zgodbi.

Da je spomin zelo pomembna tema, prizma skozi katero so preučevane druge teme, je izraženo tudi s stalnim omenjanjem stanja glavnega lika, kot tudi dejstva, da drugi liki primarno razumejo Leonarda, kot nekoga, ki ga definira njegov pomanjkljiv spomin, eden izmed njih mu tudi reče "mož spomina" [*"memory man"*] (Nolan, 2001: 211). Pomenljiva je tudi režiserjeva odločitev, da začne film z mahanjem s fotografijo, takrat so podobe zaznane v sedanjosti, a hip zatem zelo hitro in nepovratno propadejo, kar je primerna metafora za Leonardovo pomanjkljivost v spominu. Takrat se nam zelo razvidno pojavi naslov filma, ki napeljuje na predmet, ki služi kot spomin na preteklost. Izkaže se, da bo spomin v človeških zadevah izražen preko uvida v to, kar se zgodi, ko je ta odsoten, skoraj tako kot mora znanstvenik testirati, ali določena spremenljivka lahko povzroči vzročno povezavo, s tem ko jo eksperimentalno umakne in hkrati ohrani vse preostale relevantne faktorje nespremenjene.

Da film temu zadosti, mora identificirati te preostale relevantne faktorje. Bolj natančno, prikazati mora koherentno in plavzibilno sliko o tem, kako človeški duh deluje. To je vsekakor pomembno, ne le zavoljo zadostitve logičnim zahtevam pri proučevanju spomina, ampak tudi zavoljo doseganja estetskega imperativa pri oblikovanju zanimive zgodbe. Ko si pripovedovalec zgodbe dovoli začeti z nepredvidljivim ali fiktivnim uvodom – v tem primeru je to redka motnja v delovanju spomina, znana kot anterogradna amnezija – morata biti potek dogodkov in pa oris lika, ki se razvijeta iz tega uvoda, takšna, da sta plavzibilna (Aristotel, 1984: 234–236). Nagovorjeno mora biti z vprašanji, kot so: ali duh primarno funkcionira na podlagi podob ali na podlagi besed? Ali je človeški duh opremljen z vrojenimi predstavami? Ali ta sestavlja izkustvo preko fiksne sheme? Ali čutno zaznava fundamentalne realnosti? Ali je duh tabula rasa, ki se, ko gre za vsebine v njem, povsem zanaša na izkustvo? Ne glede na to, kako je odgovorjeno na ta vprašanja, gotovo logično vplivajo na filmski prikaz Leonardovega problema s spominom. Manj kot je neka v duha dana sposobnost vrojena in intuitivna, tem bolj dodelane bodo morale biti strategije, s katerimi Leonard shaja, da bodo dovolj dobre za to, da pride do maščevanja morilcu in posiljevalcu njegove žene.

Leonardov "humovski duh"

Empiristični odgovor na zgornje vprašanje je, da duh [*mind*] nima prirojene duhovne vsebine ali strukture, informacije in misli kodira preko podob [*images*], pridobljenih iz izkustva [*experience*], skupaj z jezikom pa oba služita kot zbirka simbolov podob in kot mehanizem, s katerim se te hitro in učinkovito priključijo za namene premišljevanja [*thinking*] (Locke, 1975: 43-105 in 402-408; Hobbes, 1968: 100-110). David Hume, menda najbolj logično konsistenten in rigorozen predstavnik empirističnega pogleda v zgodovini zahodne filozofije, je zagovarjal, da se duhovne pojave [*mental events*], ki jih je imenoval zaznave [*perceptions*], delijo na vtise [*impressions*] in predstave [*ideas*]. V kategorijo vtisov sodijo občutki, čustva, želje in strasti, medtem ko predstave nastanejo iz duhovnih podob, ki jih formiramo iz naših vtisov, potem ko jih izkusimo (Hume, 1978: 1-2). Gledanje *Mementa* ali pa čutenje jeze je vtis, medtem ko je premišljevanje o filmu, ali pa refleksija o tem, kako smo bili jezni, predstava. Tisto, kar to dvojje razločuje [*distinguish*], je predvsem to, da so vtisi za duha bolj pretresljivi in živi kot pa predstave. Za gledanje orkana skozi okno velja, da je pri tem prisotna drugačna stopnja živosti, v primerjavi z razmišljanjem o njem na podlagi časopisne pripovedi. Kar zadeva spomine, Hume nakazuje, da ti ležijo znotraj kontinuuma, med čistimi idejami ter vtisi. Ti niso čiste predstave, četudi vključujejo podobe zgodnejših vtisov, saj vplivajo na duha bolj silovito kot pa naš vsesplošen tok misli. Tudi te niso čisti vtisi, saj so spomini v primerjavi z izkustvom na licu mesta navadno manj živi. Zatorej ima Hume spomin tako za vtis kot tudi za predstavo, odvisno od okoliščin – vendar pa, kadar gre za idealne pojavne oblike zaznavanj teh dveh stvari, velja, da znotraj kontinuuma spomin zanesljivo leži na točki, kjer je predstava enakovredna vtisu (Hume, 1978: 82).

Naše predstave so, kot tudi ugotavlja Hume, skoraj vedno odsev naših vtisov, to velja celo za najbolj nestvarne domisleke, kot je človeško bitje s krili, kljub temu da nikoli ni bilo opaženo, navsezadnje gre za posamezne elemente izkustva, ki pa jih je sestavila domišljija (Hume, 1978: 3). Ker predstave nastanejo šele po tem, ko nastanejo njim ustrezni [*corresponding*] vtisi – ne moremo misliti na nekaj rdečega, ne da bi sprva to videli – Hume zaključuje, da si ne moremo, z nekaj zelo maloštevilnimi izjemami, striktno zamisliti česar koli, ne da bi preko občutka [*sensation*] ali slutnje [*feeling*] ali pa elementov teh to isto že predhodno izkusili. Zato imajo jezikovni termini pomen, če se le nanašajo na stvari, ki so že bile občutene oziroma slutene: "Kadar sumimo, da je kak filozofski termin uporabljen brez pomena ali predstave (kar se dogaja preveč pogosto), moramo raziskati, iz katerega vtisa izhaja ta domnevna predstava?" (Hume, 1977: 13)*. Ker Hume razume razmišljanje [*reasoning*] kot tisto, kar temelji na analizah odnosov med

* Prevod citata vzet iz: Hume, D. (1974). »O izvoru predstav«. V: Hume D., *Raziskovanje človeškega razuma*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 59. Prevedla: F. Jerman in Z. Škerlj-Jerman. – op. prev.

ločenimi [*separate*] predstavami (Hume, 1978: 73), potem sledi tudi, da oseba ne more lucidno slediti toku misli, če ne bi tekom izkustva vseh veznih členov bila dana substanca [*substance*].*

Zamislimo si, kako bi moral biti Leonard pripravljen, da bi zadostil Humovi teoriji. Lahko se seveda zanese na izkustva, ki jih je za formiranje čistih predstav pridobil pred nesrečo in uporabi te kot gradivo za razmišljanje. Jezikovni termini, ki prikličejo aspekte njegovega prejšnjega življenja, bi mu lahko pomagali pri razvrščanju in mu prinesli smisel v svetu. Beležke tako lahko služijo za hranjenje novih informacij, vsaj glede tistih trenutkov, ki so podobni tistim referentom besed, ki jih je utrdil pred poškodbo glave. Tako bi beležke lahko bile tudi uporabne pri ohranjanju [*recording*] rezultatov obširnejše verige razmišljanj, za kompenzacijo dejstva, da Leonard s svojim duhom ne more osvojiti in slediti vsakemu koraku od začetka do konca znotraj te verige in je dovzeten za to, da na pol poti svojih refleksij pozabi, kje je začel. Vendar pa bi Leonard moral, da ohrani [*record*] nove informacije, o katerih se ne more spomniti relevantnih podrobnosti iz preteklosti, nekako kreirati fizična utelešenja svojega izkustva, torej neko oprijemljivo formo, v kateri predstava zrcali vtis, in sicer za podajanje pomena tistega, kar je zapisal.

Humova teorija vendarle nakaže sposobnost duha, s katero bi Leonard zmogel doseči ukrep za osvoboditev od svoje ujetosti v stanje pred nesrečo in sedanje stanje. Kot dodaten sestavni del svoje znane trditve, da o relaciji vzroka in učinka ne gre deduktivno ali pa induktivno sklepati, je Hume predpostavljal, da ljudje verjamejo v to, da A nujno povzroči B le zaradi navade [*habit*] duha oziroma tega, kar je bolj formalno imenoval običaj [*custom*] (Hume, 1978: 102–103). Ta običaj (ali pa navada) je formiran, ko oseba repetitivno videva, da A-ju sledi B. To postane tako zakoreninjeno, da potrebujemo le namig, da avtomatsko pomislimo na B, ta pa je, da zgolj zazremo A, brez nujnosti pomnjenja vseh primerov, ko smo zaznali, kako se A zgodi pred B. Oziroma, kot to zatrjuje Hume: "Razmišljamo [*reason*] lahko na podlagi naših zaključkov v preteklosti, ne da bi se morali zateči k tistim vti-

* Hume o substanci pravi: "Predstava substance /.../ ni nič drugega kot zbirka enostavnih predstav, ki so združene preko domišljije in dodeljeno jim je določeno ime, s katerim lahko sebi ali drugim prikličemo zbirko. /.../ Določene lastnosti, ki formirajo substanco, se v splošnem nanašajo na nekaj [*something*] neznanega in fiktivnega, domnevamo pa, da so te lastnosti sestavni deli slednjega; ali pa se, kadar ta fikcija ne pride na misel, za lastnosti zbirke vsaj domneva, da so strogo in neločljivo povezane z relacijami stičnosti in vzročnosti. Učinek tega je, da kadar odkrijemo kakšno novo enostavno lastnost, za katero velja ista povezanost kot za ostale, kakor da bi jo ena z drugo imela, takrat jo nemudoma vključimo mednje, tudi kadar ta ne vstopi v našo prvotno zaznavo substance. Tako bi bila sprva naša predstava o *zlatu* naslednja: rumena barva, teža, kovnost in taljivost; vendar ko odkrijemo, da je topna v zmesi dušikove in klorovodikove kisline, to pridružimo drugim lastnostim in domnevamo, da ta pripada substanci prav toliko, kot če bi bila ta njena predstava že sprva del sestavljenke. Združujoča sila lastnosti je videna kot ključni del sestavljene predstave, tako vsaki lastnosti, ki se pojavi vmes, zagotavlja pot do sestavljene predstave – to lastnost vključuje k tistim, ki so bili predhodno znane (Hume, D. (2017). »Modes and substances«. V Hume D., *Treatise of Human Nature*, Book 1., Copyright © Jonathan Bennett, str. 9–10. Dostopno na: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1739book1.pdf> [10.2.2020].). - op. prev.

som, iz katerih so ti prvotno nastali. Četudi predpostavimo, da ti vtisi morejo povsem izginiti iz spomina, pa prepričanje, ki so ga ustvarili, lahko še vedno ostane” (Hume, 1978: 84). Na podlagi humovskega pogleda je torej takšna oseba, kakršna je Leonard, duhovno sposobna osvojiti nove principe preko konstantnega, na novo uprizorjenega izkustva.

Upodobitev Leonarda se izrazito sklada z navedbami, ki so implicirane iz Humove kognitivne psihologije. V prvem prizoru filma, znotraj črnobelih sekvenc, ki na določeno periodo prekinjajo vzvratno dogajanje zgodbe, opazimo Leonarda, ko se zbudi v sobi, gledajoč naokoli. Nezmožen je ugotoviti, kako dolgo je že tam ali pa kako je tja prispel, zmožen pa se je posluževati svojega izkustva pred nesrečo in ugotoviti, da je v motelski sobi. Njegova odkrita ignoranca glede tega, kje se nahaja in obdobja, ki ga je preživel v motelski sobi, dejansko kaže njegovo prepoznavanje prostora in časa v abstrakciji, pri čemer gre spet za koncepte, ki bi lahko obstajali v preteklosti. Prav tako je zmožen identificirati druge, specifične predmete, ki jih lahko priključimo iz preteklosti svojega življenja, to sta nočna omarica in v njej Gideonova biblija. Izkaže se, da je ohranil razumevanje predstav o denarju, trgovanju in poštenosti pri plačevanju, kar je razvidno iz njegove interakcije z Burtom, motelskim skrbnikom, ki je poskusil Leonarda pretentati tako, da mu je dal v najem dve sobi. Podobno je ohranil poznavanje servisov, ki ponujajo prostitutke, kot tudi tega, kako se za eno izmed njih pozanimati v telefonskem imeniku pod imenom “Escort Services”, saj je klical blondinko, da mu pomaga podoživeti noč, v kateri se je zgodil napad.

Leonardova naveza z Natalie privede do najbolj slikovite ponazoritve njegovega zanašanja na zalogo spominov, ki jih je pridobil pred nesrečo. Natalie je Jimmyjevo dekle, on pa je preprodajalec droge, ki ga je Leonard ubil preko Teddyjeve zvijače, gre za umor, ki se zgodi na začetku zgodbe, kar pomeni na koncu filma. Ona se, ko se potrdi Leonardov problem s spominom, z njim spoprijatelji in ga izkoristi za to, da Teddyju zada povratni udarec tako, da Leonardu priskrbi dokumente avtomobilske registracije, ki razkrivajo številko registrske tablice, prav ta pa je vtetovirana na njegovem stegnu. Ona ga tudi zmanipulira za lastno zaščito pred Doddom, Jimmyjevim sodelavcem, ki je začel domnevati o njeni krivdi. Tako Leonard, napeljan k temu, da gre na sled Doddu, vdre v njegov apartma in se skriva v njegovo kopalnico, oborožen s steklenico likerja v roki. Ko preteče nekaj časa in pozabi, zakaj je tam, pogleda prazno steklenico in iz tega poskusi narediti nek smisel, ko se spomni nečesa, kar je bilo velikokrat namigovano v njegovem prejšnjem življenju. Reče: “Ne počutim se pijanega” (Nolan, 2001: 156).

Najočitnejši pogled, v katerem je Leonard konsistenten s Humovo epistemologijo, je to, da se ne zanaša izključno na zapisane beležke, ampak jih dopolnjuje s polaroidnim fotoaparatom, ki ga nosi naokoli. Kot napotuje ena od njegovih tetovaž, je fotoaparat namenjen fotografiranju njegovega bivališča, avta, prav tako njego-

vih prijateljev in sovražnikov, torej namenjen je tistim primerom, ko se določeni besedni izrazi ne navezujejo nujno na isto stvar, na katero so se pred Leonardovo poškodbo, in za primere, ko so določeni predmeti dovzetni za spreminjanje tekom časa. Fotografije praktično služijo kot funkcija Humovih predstav v repliciranju vtisov, ne le zaradi njihove zmožnosti upodabljanja prvotnega dogodka, ampak, ker lahko zlahka ozaveštuje informacije iz preteklosti v vsakem trenutku prihodnosti in na vsakem koraku, zaradi njihove prenosljivosti in trajnosti.² Leonard ima fotografije vedno na voljo v žepu in omeni Natalie, da se jih ne bi smelo raztrgati, ampak da se je treba potruditi s sežiganjem fotografije, da se jo uniči. Res je, da Leonard vedno piše pojasnjevalne beležke na belo polje pod fotografijo ali pa na zadnjo stran, kar bi lahko bilo uporabljeno za namig protiteze, in sicer da so podobe manj pomembne pri procesiranju misli kot pa jezik. Pravzaprav se pokaže, da jezik postane uporaben takrat, ko si pomagamo razločevati celo morje predmetov, ki se spontano pojavijo znotraj duha. Jezik je priročno orodje za premišljevanje, bolj kot pa materialna snov, kar je očitno, ko nekdo opazi, da oseba lahko razbere iz slike edinstven predmet znotraj vseh relacij do drugih dejstev na sliki, če je le njegov spomin kos tej nalogi. Leonardov spomin pa ni takšen, zato pa mora poskrbeti za spremljajoče beležke. Upoštevati je treba, da ko naleti na predmete, vezane na čas, ko je še lahko pomnil – igrača, knjiga, modrc, krtača za lase – ne potrebuje nobenih beležk za razločevanje teh. Ob tem, ko jemljemo na znanje to, da smo si mi vsi, v manjši meri, z Leonardom podobni glede problema s spominom, lahko njegove beležke poleg fotografij služijo za pojasnjevanje enega od razlogov, zaradi katerega človeška bitja potrebujejo jezik: ni verjetno, da izključno preko duhovnih orodij [*mental devices*] ohranimo, niti da nemudoma prikličemo vsa različna dejstva našega izkustva z namenom podpore našim duhom v prihodnosti.

Humovska večja pomembnost podob v primerjavi z besedami je tudi razvidna, ko ga Natalie vpraša, če bi opisal svojo ženo. V želji, da bi mu lahko bilo prijetno v obujanju spominov, nato reče: "Ne samo naštevati besed. Zapri oči, spomni se je" (Nolan, 2001: 125). Besede ne vplivajo na duha na enak način kot podobe. Ob toku podob, ki rojijo po njegovi glavi, Leonard odgovori, da se lahko spomni le podrobnosti: "[t]renutki in odlomki, za katere se niti ne rabiš truditi, da jih prikažeš z besedami ... dovolj je, da veš, kako zelo jih pogrešaš in kako zelo sovražiš

² Brez eksplicitne omembe Huma Hutchinson in Read (2005: 82) priznavata Leonardov "humovski duh", ko navajata: "Pojmovanje duha kot miselno področje, ki ga zapolnjujejo duhovne upodobitve [*mental representations*] ..., do katerih pridemo z vstavljanjem čutno zaznanih podatkov [*input of sensory data*], je točno tisto kar je v *Mementu* bilo ves čas prikazovano."

Hutchinson in Read trdita, da *Memento* spominja na Wittgensteinov primer v *Filozofskih raziskavah*, ko lastnik trgovine dobavlja pet rdečih jabolk z iskanjem referentov izrazov "pet", "rdeče" in "jabolka". Trdita, da, podobno kot v tem primeru, tudi *Memento* eksternalizira idejo o premišljevanju, in sicer da gre za stvar ravnanja z upodobitvami. Pri tem je videnje duha menda oteženo, saj Leonardu spodleti, da bi zvenel kot oseba, kljub konstantnemu manifestiranju načina premišljevanja, kakršnega naj bi oseba imela. O tem bi lahko nekdo dejal, da je Leonardov status osebnosti okrnjen, ker njegovo prizadevanje, da umetno konstruira razumskost, ne more nadomestiti tistega, kar naše naravne zmožnosti opravljajo samostojno.

osebo, ki jih je vzela” (Nolan, 2001: 125). Obstajajo določene stvari, za katere niso potrebne besede, da se jih lahko izrazi. Upoštevati treba tudi eno od razlik med Leonardom in Sammyjem Jenkisom, delno upokojenim računovodjo, na katerega je Leonard naletel pred poškodbo. Kot posledico prometne nesreče je Jenkis utrpel podobno stanje kot Leonard, ki mu je preprečevalo, da bi delal. Zaradi nezmožnosti soočiti se s kopičenjem računov, je Sammyjeva žena vložila zahtevek za zavarovalnino, za preiskavo tega pa je bil določen Leonard kot preiskovalec sodnih zahtevkov v svojem prejšnjem življenju. Tekom refleksije o tem primeru je prišel do zaključka, da se Sammy ni nikoli bil zmožen soočiti s svojim stanjem, med drugim ker: “On je pisal neskončno dolge beležke, ki pa jih je pomešal” (Nolan, 2001: 121). Besede so, kot se zdi, lahko nepraktičen način za ohranjanje dogodkov. Omembe vredno je tudi to, da je Leonard skeptičen glede pogovarjanja po telefonu, tako zelo, da si je uredil tetovažo, ki pravi: “NIKOLI NE DVIGNI TELEFONA” (Nolan, 2001: 84, z velikimi črkami zapisal on sam), ker ga to postavi v pozicijo, ko ne more vizualno oceniti vrednosti zaupanja sogovornika, ko se mora popolnoma zanesti le na izgovorjene besede. Oseba, za katero se izkaže, da je Teddy, s komer govori po telefonu v črnbelih prizorih, mu lahko izkaže svoje dobre namene le tako, da porine pod vrata motelske sobe fotografijo, na kateri je Leonard. Ne bi smeli pozabiti niti tega, da mora Leonard za zaščito sebe pred prevaro potrditi, da je nabor beležk, ki jih preverja, dejansko napisal on sam. Da to doseže, mora ohraniti v spominu podobo svojega rokopisa, da presoja o beležkah, s katerimi razpolaga, kar se zgodi pri tem, ko v motelu odkrije, da mu Burt poskuša dati v najem dve sobi. Sodba na podlagi podob mora imeti prednost pred besedami.

Prav tako je skladno s Humovim poučevanjem, da je Leonard prisiljen povzemanj ugotovitve svojega iskanja morilca in posiljevalca njegove žene. Med pogovorom po telefonu prizna, da ko vse združi v mislih, ne more doumeti prevzetega policijskega dosjeja, ki ga hrani. Seznam zaključkov je zapisan na zadnji strani dosjeja, to je šest oštevilčenih dejstev, vtetoviranih na njegovo telo, in sicer da je hudodelec bel moški, z imenom John G. ali pa James G., ki je preprodajalec droge in vozi vozilo z registrsko tablico “SG13 7IU”. Pri ohranjanju zbranosti na lovu za Johnom G-jem ali pa Jamesom G-jem mu je v pomoč to, da goji humovski običaj, kajti ko primerja sebe s Sammyjem Jenkisom, razloži: “Imam bolj elegantno rešitev glede mojega problema s spominom. Sem discipliniran in organiziran. Izrabljam navado in rutino, da lahko živim” (Nolan, 2001: 121). Moč navade duha je uporabljena pri pojasnilu tega, kako je Sammy Jenkis še vedno mogel biti kos zahtevnejšim nalogam, kot je bilo vbrizgavanje odmerka insulina njegovi ženi, vendar le, če jih je opravljal repetitivno, preden je izgubil spomin. Nič drugega kot navada ne more opisati, zakaj Leonard neprestano deluje na podlagi takšne drže svojega duha, ko preverja svoje beležke in slike in se tudi mahoma spomni, da mora najprej poseči po njih. Očitno je, da opravljanje teh stvari vedno znova in znova njim priredi avtomatičnost.

Osebna identiteta in moralna odgovornost

Skupaj s psihološkimi podkrepitvami miselnega eksperimenta *Memento*, ki je postavljen v humovski okvir, film pobrska znotraj pomena spomina preko dejanj človeka, ki sebe razume kot nekoga, ki ga zaposluje moralni projekt. Da Leonard sebe razume kot moralnega akterja, postane jasno, ko odgovori, da ni morilec, ki se ga da najeti, ko ga Natalie vpraša, ali bi ubil Dodda. Na vprašanje hip zatem, kako to, da si prizadeva ubijati za svojo ženo, Leonard odgovori: "To je drugače" (Nolan, 2001: 186). Trenutek občutenja, ko se Natalie posveti, da gre za nekaj drugega preprosto zaradi ljubezni, ki jo je čutil do svoje žene, je dejansko znak bolj fundamentalne zadeve, ki motivira Leonarda. Kar je zares značilno v primeru maščevanja v imenu njegove žene je to, da Leonard glede svojih interesov ne bo šel korak naprej, kot je biti pripravljen ubiti Dodda za denar – raje si prizadeva popraviti krivico. Pod vprašajem je tisto, čemur Hume reče "vulgarna definicija pravičnosti", in sicer "konstantna in večna volja do dodeljevanja tistega, kar si vsak zasluži" (Hume, 1978: 625). V zvezi s tem, kaj natančno pomeni, da si nekdo nekaj "zasluži", Leonard povzame princip iz Stare zaveze, in sicer "oko za oko". Tik preden ubije Teddyja, misleč da je John G., zavpije: "PLAČAJ ZA TISTO, KAR SI STORIL!" (Nolan, 2001: 107, z velikimi črkami zapisal on sam).

Teddy se poskuša braniti z zatrjevanjem: "Ne veš, kdo sem jaz, ne veš niti, kdo si ti" (Nolan, 2001: 4). Po Leonardovi repliki, da je on Leonard Shelby iz San Francisca, Teddy reče: "Pridi z mano v klet, [kjer se nahaja Jimmyjevo mrtvo truplo] in pokazal ti bom, kaj si postal" (Nolan, 2001: 108). Gledalci so tako prepuščeni zanimanju o tem, ali Leonard tekom zgodbe obdrži eno samo identiteto. Prav tako so privedeni k vprašanju, posledično, ali sta njegov moralni projekt in legitimnost tega, vezana na vprašanje o tem, ali je spomin povezan z osebno identiteto. Ugan-ka njegove osebne identitete se ponovno pojavi v prizoru v nadaljevanju, ko Teddy Leonardu, v prizadevanju, da bi ga naščuval proti Natalie, pripomni: "Ti nimaš pojma, kajne? Ne veš niti, kdo si?" (Nolan, 2001: 176). Teddy to reče med pogovorom, v katerem želi Leonarda pripraviti do tega, da se vpraša, kako to, da je oblečen v dizajnerska oblačila in kako to, da vozi jaguarja. Leonard pojasni, da je dobil potreben denar iz zneska zavarovalnine, na podlagi smrti njegove žene, vendar pa v nadaljevanju odkrijemo, da to ni res, saj je oblačila in avtomobil vzel Jimmyju. Preko različnih oblačil in avtomobilov je dan signal, da se je Leonardova identiteta dejansko spremenila. Kot da bi nam velevalo, naj po ogledu filma o tem razmišljamo, se film konča z Leonardovim vprašanjem: "Torej ... kje sem bil jaz?" (Nolan, 2001: 226).

Osebna identiteta se nanaša na naš občutek biti ista osebnost znotraj neskončnega števila občutkov, misli, čustev, dejanj in okoliščin, na katere naletimo tekom časa. V vsakdanjem razumevanju so elementi podobnosti in različnosti povezani v naše jaze [*ourselves*], integrirani preko zavračanja identifikacije neke osebe z raznoli-

kostjo njenih lastnosti in izkustev; natančneje, oseba je znotraj te raznolikosti razločljiva, definirana je kot enkratna entiteta, ki se ji zgodi, da pridobi številne lastnosti in izkustva, slednje pa so tako za sam poglavitni del osebnega značaja [*person's essential character*] razumljene kot slučajne. Ta pogled je implicitno razviden iz našega jezika, preko katerega uporabimo ime osebe kot subjekt in potem preidemo k temu, da mu pripišemo številne stvari kot predikate, ki ga zadevajo. Druga običajna tendenca je enačenje osebne identitete z njenim duhom. Zato Leonard v svoji preiskavi Sammyja Jenkisa zaključuje, da se je spremenil, ker, četudi je fizično še vedno zmožen formirati nove spomine, je postal psihično moten. Medtem pa je Sammyja Jenkisa njegova žena pogledala v oči, okna njegove duše, in ni zmogla priti do tega, da bi verjela, da je on druga oseba.

Izhajajoč iz povsem teoretskega pomena, kar naj bi veljalo za filozofsko debato o osebni identiteti, je resnica ta, da ima to pomembne implikacije. Če so zdravorazumske ideje o osebni identiteti zmotne in če eksistenca nečesa, kar obstaja kontinuirano, ne more biti vzpostavljena, potem sledi, da ne moremo ljudem pripisovati moralne odgovornosti za pretekla dejanja. Vse, kar naredijo v preteklosti, naj bi bilo obravnavano kot lastnost druge osebe v preteklosti, ne pa kot lastnost tiste, ki obstaja v tem trenutku. Nekdo, ki je pritisnil na sprožilec in umoril nekoga, bi lahko tri dni zatem rekel dobesedno to: "Morda je bila pištola v tej roki, ampak tega nisem storil jaz." Teddy je dosleden, ko verjame, da je Leonard izgubil stabilnost identitete, ob tem ko ugotavlja, da je odgovoren za dejanja Leonarda: "Jaz sem tisti, ki mora živeti s tem, kar si storil ti" (Nolan, 2001: 222).

Izmed Humovih skeptičnih stališč ni nobeno bolj šokantno od trditve, da ne moremo potrditi objektivne eksistence jaza. Skupaj s težo te ugotovitve je njegovo razmišljanje presenetljivo nedvoumno, sicer izpeljano iz njegovih epistemoloških poučevanj v zvezi z relacijo vtisov in predstav: predstavljamo si lahko le tisto, kar je bilo prvotno vtisnjeno v naše duhove kot občutek, slutnja ali čustvo; predstava o jazu mora tako nastati iz vtisa; predstava o jazu se mora tudi nanašati na nekaj, kar tekom časa ostaja identično; ampak ker noben naš vtis ni trajen, naši občutki in čustva se vedno izmenjujejo, intelektualno ne moremo ničesar obdržati kontinuirano; in potemtakem nimamo jasne in razločne predstave o jazu; to, čemur rečemo jaz, ne pomeni nič drugega kot pa sveženj ločenih duhovnih zaznav. Kot je Hume to dobro začrtal:

Kar se mene tiče, ko najbolj neposredno vstopim v to, kar imenujem *moj jaz*, zmerom naletim na takšno ali drugačno posamezno zaznavo, zaznavo toplote ali hladu, svetlobe ali sence, ljubezni in sovraštva, bolečine ali ugodja. Nikdar se [*myself*, mojega jaza] ne morem ujeti brez zaznave in nikdar ne morem opazovati nič drugega kot zaznavo (Hume, 1978: 252).*

* Prevod citata vzet iz: Hume, D. (2004). »O osebni identiteti«. V: *Analiza. Časopis za kritično misel*. let. 8, št. 1–2, str. 125. Prevedel: T. Grušovnik. – op. prev.

Kar odstranitev spomina pri Leonardu povzroči je to, da na strm teren privede našo razločnost naših duhovnih življenj. Leonard nenehno izkuša svet kot nov in kot drugačen prizor brez opažene skupne točke; on je humovski sveženj zaznav v najčistejši obliki. Med opazovanjem njega, se nam posveti, da je ta negotovost temeljna realnost naših jazov [*ourselves*], kar pa nam je skrito zgolj zaradi normalnega funkcioniranja naših spominskih zmožnosti. Tako *Memento* predstavlja idejo, da pri našem običajnem pomenu jaza, kot da gre za nekaj enostavnega in enotnega, za zlahka razločujoče drugačnosti občutja realnosti, gre pravzaprav za fikcijo, vsiljeno našemu izkustvu preko spomina.

Še enkrat, to se sklada s Humom, vsaj tistim iz časa, ko je bilo pisano delo *Razprava o človeški naravi* [*The Treatise of Human Nature*]. Kasneje, ko je napisal pregled svojega filozofskega sistema v *Dodatku* [*Appendix*] k delu *Razprava*, je priznal, da je nezadovoljen z opisom, ki ga je podal kot razlago o tem, kako ljudje ravnaajo, ko subjektivno povezujejo raznolike zaznave in govorijo o osebni identiteti (Hume, 1987: 633). Hume je sprva trdil, da posamezniki zaznavajo vez, ki obstaja med njihovimi duhovnimi zaznavami v zaporedju, deloma ker spomin praviloma priključuje podobe, ki so same po sebi podobne predhodno izkušenim predmetom, prireja pa jih tako, da je to za duha psihološko lažje, in sicer na način, da povezuje po dve različni zaznavi. Pomembnejši del pa je odigran s strani običajne naravnosti duha, ko ta repetitivno povezuje zaporedne dogodke po principu vzroka in učinka, gre za proces, v katerem je spomin nepogrešljiv, zaradi njegovega ozaveščanja o regularnostih preteklosti glede na misel, občutje ali čustvo. Ko spomin vzpostavi to vez, si predstavljamo našo identiteto na podlagi obdobij in situacij, ki se jih ne moremo spomniti, in sicer na podlagi ugotovitve, da veriga vzrokov in učinkov, ki združuje naša povezana stanja duha, prisili v to, da je venomer v delovanju, ne glede na to, ali smo nanjo pozorni (Hume, 1978: 260–262).

Tu imamo utemeljevanje *Mementa*, in sicer tega, zakaj Leonard ohrani občutek osebne identitete. Ta ohranitev ni nakazana le preko frekventnega obujanja njegovega imena, ali pa ker se lahko na svoje ime odziva, ko ga drugi ljudje nago-varjajo. To se vidi predvsem v tesnobnih občutkih krivde, ko sluti v mislih, da je storil krivično dejanje v tistem delu preteklosti, ki se ga ne spomni. Reče: “Z mojim stanjem vkup ne veš nič, ... čutiš jezo, krivdo, pa ne veš zakaj” (Nolan, 2001: 200). Potem je tu še prepričanje, da Leonard ostaja odgovoren za maščevanje za umor in posilstvo njegove žene. Nič v zvezi s tem ni opuščeno na podlagi tega, da bi bila to moralna zadeva nekoga drugega. Zaradi zaloge spominov, ki so se zgodili pred poškodbo, saj je zmožen vzročno privezovati izkustva iz preteklosti k sedanjosti (konkretnije, moja žena je bila ubita in zdaj čutim bolečino), Leonard ugotovi, da še vedno ostaja ista oseba, kljub nezmožnosti spominjanja o svojem bivanju v različnih trenutkih. “Svet ne izgine, ko zapreš oči, kajne?” (Nolan, 2001: 124). Res je tudi, da je ponujena bolj eksplicitna razlaga, in sicer v Leonardovi trditvi: “Vsi rabimo ogledala, da se spomnimo kdo smo. Pri meni ni nič dru-

gače” (Nolan, 2001: 226). Tu je bistvo v tem, da je naša identiteta produkt prepoznavanj nas s strani drugih ljudi. In to ni tuje Humu, ki tudi navaja, da ljudje potrjujejo svoje lastnosti, ko drugi reagirajo nanje. Na primer, ljudje, ki se imajo za virtuoze, bodo čutili več ponosa, če jim bodo drugi dajali več veljavnosti. “V splošnem,” pravi Hume, “misli ljudi so ena drugi ogledala” (Hume, 1978: 365). Sicer pa, teza *Mementa* je, da spominu ni blizu odkrivanje naše moralne odgovornosti ali opominjanja nas o tej, jo pa pravzaprav ustvari preko interpretacij stanj naših duhov. Obenem pa za spomin ni nujno, da deluje perfektno, da vzdržuje zavedanje o naši odgovornosti.

Spomin in resnica

Leonardovo prizadevanje, da pretehta prigode in ohranja moralni red, je seveda lahko uspešno le, če je zavezano poznavanju resnice. Da začne z dejanjem, v katerem se poskuša na nekaj odzivati, se mora vsekakor zgoditi v skladu z njegovim razumevanjem le-tega. To razumevanje mora biti zavoljo učinkovitosti nekako dodobra ohranjeno [*recorded*], kot tudi mora biti dostopno, tako da se je nanj možno spomniti vsakič, ko je to treba. Ne sme biti pozabljeno – zato žrtve grozodejstev, kot sta bila genocid v Armeniji in holokavst, veljajo za tako pomembne pri ohranjanju spomina o tem, kaj se je dogajalo z njimi. Odgovorni krivci, skupaj z njihovimi sorazmernimi deleži krivde, morajo biti korektno identificirani. Za vsako dodeljeno kazen mora biti potrjeno, da je bila dodeljena in mora biti nekako zabeležena, in sicer za namen izogibanja ponovnemu začenjanju procesa in potencialnega potekanja tega *ad infinitum*. Tako pridemo do najpomembnejšega vprašanja v miselnem eksperimentu *Mementa*, in sicer do veljavnosti, na katero se spomin zanaša pri potrjevanju resnice, ki je nujna za zadovoljivo izvrševanje moralnih imperativov.

Čeprav se to sliši nenavadno, je nujnost opominjanja v zvezi z napačnim dejanjem lažje predstavljava na primeru Leonarda, zaradi njegovega redkega stanja, ki se nanaša na spomin, četudi v kombinaciji z njegovim humovskim izkustvom časa. Po Humu nastane predstava o času subjektivno, kar je torej nasprotno poimenovanju tega kot objektivnega dejstva, in sicer na podlagi zavedanja, da naše duhovne zaznave, naši vtisi in predstave kontinuirano sledijo ena drugi. Če pride do spremembe znotraj neke različice zaznanega zaporedja, potem bo pri nekom konkretno nemudoma sledila sprememba razumevanja časa. “Človek v globokem spanju, ali pa precej okupiran z neko mislijo, časa ne zaznava; in zato je tako kot njegove zaznave sledijo z večjo ali pa manjšo hitrostjo, se v njegovi domišljiji trajanje kaže kot daljše ali pa kot krajše” (Hume, 1978: 35). V primeru Leonarda pa tisto, kar bi bilo povzročeno, ne bi imelo tempa, v katerem se konkretno zaporedje dogodkov zgodi, ampak bi namesto tega šlo za zaporedje, kakršnega on dojema pri vseh posameznih aktih duha. V primerjavi z običajnimi ljudmi bi šlo za krajša zaporedja, saj bi bile vključene le zaznave, ki so pripadale njegovemu stanju pred

nesrečo, z dodatkom tistih iz trenutne situacije, vendar brez tega, da bi bil zraven zajet še kak vmesni dogodek. Tako lahko pričakujemo, da ima Leonard napad na svojo ženo za zadnji trenutek v času pred sedanjim trenutkom, vedno sluteč, kot da se je to ravnokar zgodilo, kar je potemtakem nemogoče pozabiti. Naša pričakovanja se ne spremenijo, ko opazujemo, kako Leonard zažiga osebne stvari svoje žene, ko jo poskuša pozabiti, a nato spozna: "Verjetno sem to že poskusil. Verjetno sem zažgal nekaj tovornih kontejnerjev tvojih stvari. Ne morem pomniti tega, da bi te pozabil" (Nolan, 2001: 164). Seveda, če bi se mogel spomniti dogodkov, ki so se pravkar zgodili, torej zaporedja predstav, ki jih je zaznal njegov duh, potem bi znotraj zaporedja njo kontinuirano odlagal daleč nazaj od trenutka sedanjosti in s tem vedno bolj in bolj šel naproti pozabi [*more and more out of mind*]. Tako pa lahko zmožnost pozabljanja naredi določene stvari nepozabljive.

Glede na to, da ima Leonard napad na svojo svojo ženo vedno ažurno v mislih, bi lahko kdo pomislil, da se mu najbolj zatika pri zbiranju, kopičenju in ohranjanju dokazil o identiteti Johna G-ja. Povedano z drugimi besedami, iskanje drugega napadalca lahko postane najzahtevnejše in zagotovo je večina Leonardovih naporov posvečenih nalogi, ob kateri pa so gledalci tudi vsesplošno fascinirani zaradi popularnega scenarija preiskovalske zgodbe [*"who-dun it?" script*]. Vendar ko se film konča in ko odkrijemo začetek zgodbe na koncu filma, smo privedeni k temu, da dvomimo v to, kar se sicer zdi karseda najzanesljivejši aspekt primera, saj je njegova pripoved iz prve roke o drugem prisotnem napadalcu v resnici najmanj zanesljiva. Razkrita je pomanjkljivost samih temeljev njegovega razmišljanja. To se vse skupaj razkrije na pomembni točki, kot si zlahka zapomni vsak, ki si je pogledal film, ko Teddy prinese na plano, da tisti, o katerem neprestano govori, ni Sammy Jenkis, temveč Leonard sam, vsaj v naslednjem ključnem oziru: nekega dne se je Sammyjeva žena odločila, da preveri, ali se je pretvarjal, in sicer z večkratnim naravnavanjem ure in opominjanjem, da je čas za njen odmerek inzulina; njegova žena je prišla do potrditve, da se Sammy ni pretvarjal, vendar pa je umrla zaradi večjega števila odmerkov inzulina. Teddyjevemu očitku je Leonard nasprotoval s tem, da njegova žena ni bila diabetična: "Misliš, da ne poznam svoje žene?" (Nolan, 2001: 220).

Je kakšna možnost, da bi se Leonard o tem lahko motil? Navsezadnje naj bi šlo od njega pričakovati, da si zapomni, ali je njegova žena utrpela diabetes, saj je zmožen imeti v spominu vse, kar se je zgodilo do napada. Hume namiguje, da obstaja razlog, zaradi katerega celo njegov dober spomin lahko oslabi. Pokazal je, da je spomin podoben domišljiji v tem, da oboje vključuje predstave, ki replicirajo tisto, kar je duh predhodno občutil ali slutil kot vtise. Razlika je v tem, da spomin obdrži prvotno urejenost in kompozicijo izkustev, medtem ko domišljija poljubno razvršča in meša aspekte naše preteklosti (Hume, 1978: 8–9). To vendarle še vedno za sabo pušča vprašanje o tem, kako vedeti, ali konkretna množica predstav natančno ustreza [*correspond*] preteklosti, oziroma če jo zbira smiselno. Za razločevanje dveh možnosti ne moremo naravnost preveriti podatkov iz preteklosti

preko obujanja teh [*reviving*]. Preteklost je za vedno mimo. Izražanje tega v filmu se pojavi v patetičnem prizoru, ko se Leonard dogovori s prostitutko, da pride v motelsko sobo zato, da bi lahko igrala njegovo ženo in da bi podoživel njuno zadnjo skupaj preživeto noč. Brez apeliranja na dostopnost preteklosti se Hume izreče, da razločujemo spomin od domišljije preko slutnje; kar si zapomnimo, občutimo bolj intenzivno in živo, kot pa tisto, kar si domišljamo (Hume, 1978: 85). "Slutim, da nekaj ni prav" (Nolan, 2001: 143), reče Leonard v slogu Huma, ko se poskuša spomniti okoliščin, ki so ga privedle naproti Doddu. Ne obstaja nobeno drugo dokazilo za zanesljivost spomina, kot je dejstvo, da je oseba, ki ga ustvari, prepričana o njegovi resničnosti. Ko so pretekli dogodki občuteni le mlačno, ali pa je bila lažna pripoved o njih repetitivno vtisnjena v misli preko živosti razmišljanja o njej, ali še boljši primer, ko močne slutnje glede preteklih dogodkov ustvarijo močnejšo dovzetnost za rekonstrukcijo teh, potem Humovo opisovanje brez zadržkov dopušča možnost, da nekdo zamenjuje produkt svoje domišljije za spomin. Potemtakem ni presenečenje, da Teddy Leonardu razloži njegovo zablodo s pripominjanjem o tem, kako je slednji pripovedoval zgodbo Sammyja Jenkiša mnogokrat in vsakemu, ki jo bo le poslušal, tako je vanjo začel verjeti. "In tako si lažeš zato, da si srečen," doda Teddy, "nič ni narobe s tem. To vsi počnemo" (Nolan, 2001: 218).

Ta zadnja pripomba, da vsi predrugačimo svoje spomine zavoljo ustrežanja lastnim namenom, daje signal, da netočnost, s katero se Leonard sooči, ni značilna zanj zaradi njegove motnje, ampak se nanaša na slehernika. Omembe vredno je, da nastane dvom o Leonardovem spominu iz obdobja pred nesrečo. Da je miselni eksperiment popoln, film preveri zbrane rezultate v povzemanju sposobnosti generiranja novih spominov pri normalno delujočem spominu, kot da bi obstajala kontrolna skupina, in ne opazi različnosti znotraj individualnih moči zoperstaviti se dvomu. Leonard poudari pomanjkljivosti človeškega spomina z zagovarjanjem zanesljivosti svojih beležk pred Teddyjem:

Spomin ni popoln. Ni niti tako zelo dober. Vprašaj policijo, pričevanja očividcev so nezanesljiva. Policaji ne ujamejo morilca s posedanjem in pomnjenjem zadev. Zbirajo dejstva, beležijo, izpeljujejo zaključke. Dejstva, ne pa spomini ... Spomin lahko zameša obliko sobe ali pa barvo avtomobila. To je interpretacija, ne posnetek (Nolan, 2001: 135).

Četudi ima prav glede spomina, pa se izkaže, da se moti pri razločevanju le-tega od dejstev. Navsezadnje njegove beležke in tetovaže, označene kot dejstva, ne preprečijo Teddyjevih manipulacij. Edina dejstva, pri katerih veljavnost ni odvisna od spomina, so tista, ki se nanašajo na predmete in okoliščine v trenutku sedanjosti vpričo naših čutov; in tudi te hitro postanejo preteklost, pri Leonardu prav tako, in tako zanje postane pristojen spomin. Vsi predmeti, ki ostajajo povezani z izkustvom čutne zaznave [*sense-experience*], in vse beležke in fotografije, narejene z namenom njegovega ohranjanja, so razumljeni kot ponazoritev množice

ce dejstev iz treh razlogov: zaupamo njihovim spominjanjem, ko se sprva ti pojavijo: zaupamo v to, da je njihovo prevzemanje zagotavljanja spominjanj nastalo dobronamerno, kar pomeni, da ne lažejo o tem, na kar spomnijo; in ocenimo, da je pripoved, ki jo ponujajo, skladna, ali pa vsaj ne fundamentalno kontradiktorna, našemu lastnemu spominjanju, ki se nanaša na dogodke. Če se je nek konkreten dogodek pripetil dolgo nazaj, torej se je o njem gotovo prenašala govorica od enega človeka do drugega, je njegov status dejstva prav tako odvisen od našega zaupanja v to, da je vsak v verigi sprejeto informacijo natančno pomnil.³

Podoben je primer, ko se uveljavi dejstvo o nečem, čemur ni bil nihče priča, kar pa bazira na naknadno opaženih predmetih in okoliščinah na licu mesta. Če v sobi opazimo mrtvo truplo s fizičnimi znaki, ki kažejo, da se je žrtev upirala, skupaj s štirimi strelnimi ranami v prsih, potem sklepamo, da se je zgodil umor. Je pa to razmišljanje, kar smo že pokazali z opisom Humeve teorije o vzročnih sklepanjih [*causal inferences*], možno le, ker se spomnimo primerov mrtvega trupla iz preteklosti, podobnih tistemu, ki ga doživljamo, ko opazamo, da gre za umor. Vzročna sklepanja koristimo tudi pri soočanju in upravljanju z dejstvi v prihodnosti, na primer, da bo penicilin pozdravil bakterijske bolezni, ali pa da bo avto, izdelan brez varnostnih pasov, povzročil več smrtnih žrtev. Kar pomeni, da je naš spomin vpleten v naše premišljevanje o prihodnosti. Povedano v povsem logičnem smislu: z Leonardom imamo skupno usodo, in sicer biti ujet v sedanost, naši duhovi pa se morajo truditi pri ohranjanju preteklosti ter spoprijemanju s prihodnostjo – miselni eksperiment, ki ga upodablja Leonard, služi za namen poudarjanja tega truda.

Leonard vendarle vztraja pri tem, da pride do resnice, ki bo končala njegov moralni projekt, enako kot Hume v nadaljevanju njegovega filozofskega iskanja, kljub temu da je pri analiziranju duha pomembno vlogo imel radikalni skepticizem. Hume je zaradi strasti do filozofije občutil tolikšno zagnanost, tolikšno vznemirjenost ob misli na nezmožnost natančnega razumevanja stanja ljudi, da je računal na prednosti svojega ravnanja, četudi so pomanjkljiva miselna orodja zajemala stopnjo tveganja (Hume, 1978: 271–272). Leonarda je tudi gnala strast do pravičnosti, tako ga je pretresala misel, da ne bi prišlo do maščevanja za umor njegove žene, da se je moral lotiti iskanja posiljevalca in morilca njegove žene kljub njegovemu duhovnemu stanju. Hume je menil, da smo, kar se tiče vseh praktičnih namenom, povsem prepričani v to, kar duh sam po sebi izjavlja – da smiseln [*meaningful*] in doumljiv [*intelligible*] svet obstaja neodvisno od nas – saj nam naša naravna nagnjenja dejansko niso dala izbire. “Narava s svojo absolutno in neobvladljivo silo nam je determinirala, da presojam o [*judge*] prav tako, kot da dihamo in čutimo” (Hume, 1978: 183). Leonard med drugim pove Natalie: “Obstajajo stvari, glede katerih si prepričan,” prepričan je, da “čuti svet” (Nolan,

³ Argumentacija v tem odstavku je v veliki meri podobna tistemu, kar je Hume (1978: 82–83) povedal pri pojasnjevanju osnov našega verovanja v to, da je Julij Cezar umrl za časa marčevskih id.

2001: 144), pa tudi v to, kakšen bo zvok pri trkanju na kos lesa, ali pa glede teksture stekla, ki ga drži. Vrhunec filozofskega razmišljanja v *Mementu* je naslednja Leonardova izjava: "Moram verjeti v svet zunaj mojega duha. Moram verjeti, da imajo moja dejanja še vedno smoter, četudi se jih ne morem spomniti. Moram verjeti, da če se moje oči zaprejo, svet še vedno obstaja" (Nolan, 2001: 225). Še ena pot, ki vodi iz skeptične zmešnjave, se ponuja v tem Humovem odlomku:

Tako kot skeptični dvom neizogibno nastaja iz temeljite in intenzivne refleksije o teh vsebinah, prav tako vsakič tudi pojema, ko dlje vztrajamo pri naših refleksijah, ne glede na to, ali gre za nasprotovanje njim ali pa za soglašanje z njimi. Nepremišljenost in nepozornost nam lahko sami ponudita kakšno rešitev. Iz tega razloga se sam povsem zanašam nanje ... (Hume, 1978: 218).

Poenostavljeno povedano: dovolili naj bi si pozabljati. Inherentno pozabljivi Leonard se tako razodene kot vzor, po katerem prihajamo do soočenja s pomanjkljivostmi naših duhov. Četudi sami nismo takšni, da bi premlevali naše nepopolnosti do te mere, da postanemo Hamlet, torej preveč negotovi, da bi delovali, pa nam Hume še vedno svetuje, da se vedno pomikamo naprej previdno, namreč vselej s previdnostjo glede izpraševanj, ki nas lahko vodijo v stran in pripravijo do ponovnega premisleka o tem, ali bi se naše razmišljanje moralo zanesti na novo dokazilo. Ena od stvari, ki jo Teddy pove Leonardu v zadnjem prizoru filma, je, da je že ubil drugega napadalca, Johna G-ja, ki je njegovo ženo sicer posilil, ne pa tudi umoril. Leonard zabeleži opomin, naj vtetovira napis "TO SEM OPRAVIL" (Nolan, 2001: 223, z velikimi črkami napisal on sam), vendar pa ga nato uniči, da lahko lovi Teddyja, morda zaradi ugotavljanja, da Teddy ne namerava priznati, da ga izkorišča, morda si je premislil pod vplivom fotografije, na kateri s prstom kaže na srčni predel, kamor namerava napisati zaznamek o končani nalogi. Leonard brez težav, svojemu "humovskemu značaju" primerno, sprejme svoje napake.

Literatura

Clarke, M. (2002). »The Space-Time Image: the case of Bergson, Deleuze, and Memento«. V *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 16, n. 3, str. 167–181.

Hobbes, T. (1968). *Leviathan*, Macpherson C.B. (ur.), New York: Penguin.

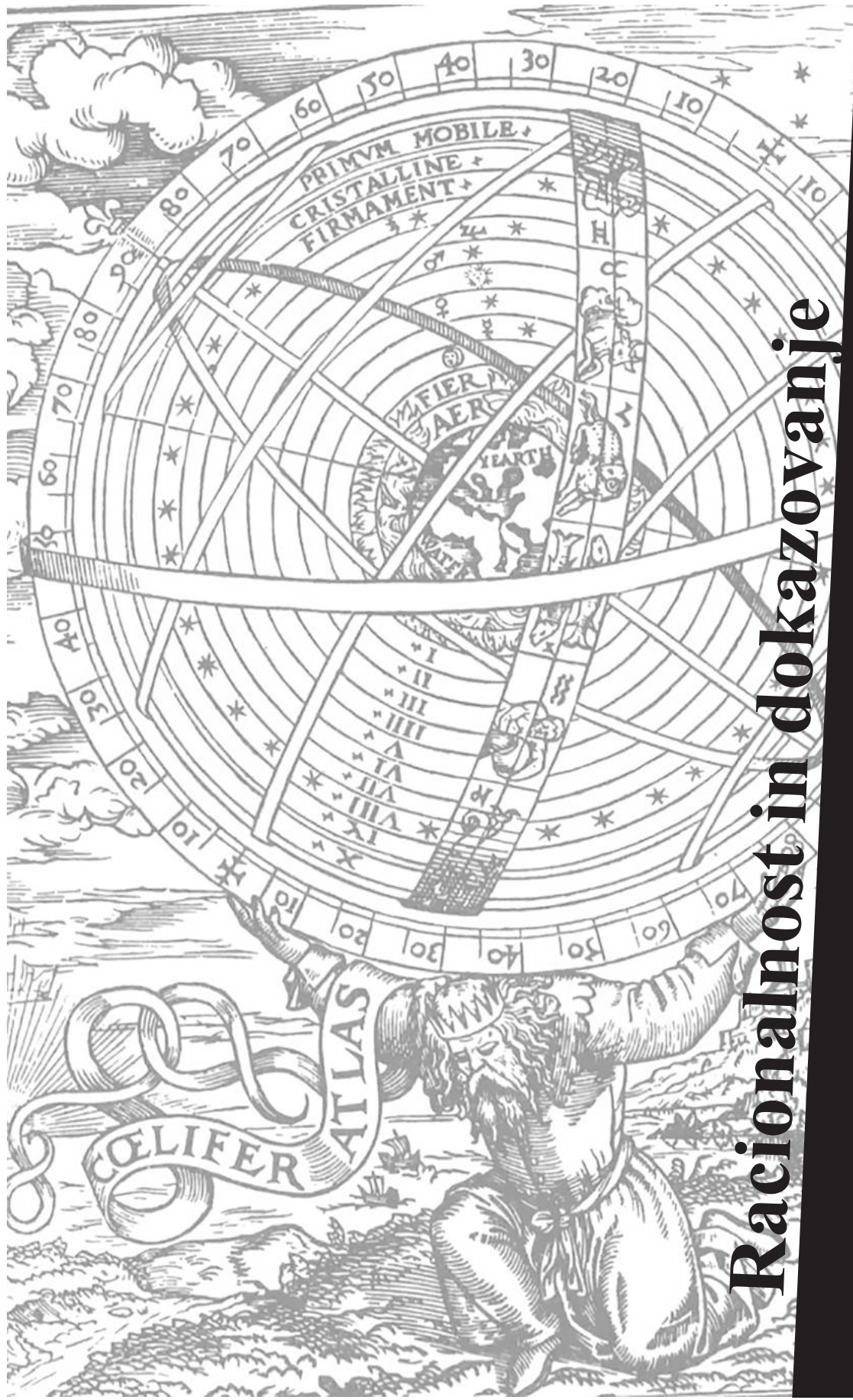
Hume, D. (1977). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Eric Steinberg (ur.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*, P. H. Nidditch (ur.). Oxford: Oxford University Press.

- Hutchinson, P. in Read, R. (2005). »Memento: A Philosophical Investigation« V Read R. in Goodenough J. (ur.), *Film as Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan, str. 72–93.
- Internet Movie Database (2008). IMDb Top 250. Dostopno na: <http://www.imdb.com/chart/top> [7.5.2008].
- Johnson, S. (2005). *Everything Bad is Good for You*, New York: Riverhead Books.
- Klein, A. (2001). »Everything You Wanted to Know about Memento«, V: Salon. Dostopno na: http://archive.salon.com/ent/movies/feature/2001/06/28/memento_analysis/ [7.5.2008].
- Little, W. G. (2005). »Surviving Memento«. V: *Narrative*, v. 13, n. 1, str. 67–83.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ur.), Oxford: Clarendon Press.
- Nolan, C. (2001). *Memento and Following*, New York: Random House.
- Nolan, J. (napisano l. 2000) *Memento Mori*. Dostopno na: http://www.impulsenine.com/homepage/pages/shortstories/memento_mori.htm [7.5.2008].
- Parker, J. A. (2004). »Remembering the Future Memento: the Reverse of Time's Arrow and the Defects of Memory«. V *Kronoscope*, v. 4, n. 2, str. 239–257.
- Postman, N. (1985). *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking Press.
- Sibielski, R. (2004). »Postmodern Narrative or Narrative of the Postmodern? History, Identity, and the Failure of Rationality as an Ordering Principle in Memento«. V: *Literature and Psychology*, v. 49, n. 4, str. 82–101.

Seznam uporabljenih filmov

- Hitchcock, A. (1959). *North by Northwest*. USA.
- Kubrick, S. (1964). *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*. USA.
- Nolan, C. (2000). *Memento*. USA.
- Welles, O. (1941). *Citizen Kane*. USA.



Racionalnost in dokazovanje

Danilo Šuster

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Sklepanja iz odsotnosti dokazil

"Sklepanja iz odsotnosti dokazil" (tradicionalna zmota *ad ignorantiam*) zajemajo tri globalne vzorce: (i) dialektični – breme dokaza; (ii) epistemski – negativna dokazila; (iii) epistemski – odsotnost dokazil. Pri prvem gre za preplet spoznavnih, pragmatičnih in normativnih razmislekov, v presoji tehtamo koristi in tveganja, ki jih prinašajo določeni načini delovanja. Razliko med drugim in tretjim tipom, ki sta čisto epistemska, lahko ponazorimo z razliko med zunanjo in notranjo negacijo (odsotnost dokazil je včasih zares dokazilo odsotnosti – zanikanje obstoja dokazil šteje kot negativno dokazilo, včasih pa ne šteje). Čeprav je rekonstrukcija v obliki plavzibilističnega *modus tollens* (Walton) dober kriterij presoje med (ii) in (iii), pa opozarjam, da ne zajame vseh dejavnikov. Na koncu na kratko omenim kriterij, ki ga ponuja epistemologija vrlin: kadar v sklepanju manifestiramo epistemske vrline: marljivost (aktivno iskanje dokazil, testiranje, raziskava) in odprtost duha, potem gre za dobro obliko. Če pa sklepanje temelji na epistemskih hibah: lenobi, aroganci, preveliki drznosti, potem gre za slabo obliko.

Ključne besede: ad ignorantiam, breme dokaza, negativna dokazila, notranja in zunanja negacija, epistemologija vrlin.

1.

Odsotnost dokazil še *ni* dokazilo odsotnosti, je leta 2003 dramatično opozoril takratni ameriški sekretar za obrambo Donald H. Rumsfeld. Preverbe mednarodnih strokovnjakov sicer niso potrdile domneve, da Husseinov režim poseduje orožje za množično uničevanje. Ampak to po njegovem še ni dokazovalo, da tega orožje ni, zato je bila po presoji sekretarja upravičena vojaška intervencija v Iraku (20. 3. 2003), v senci njenih posledic pa je še danes cel svet. A kako lahko verjamemo visokemu predstavniku imperialne velesile? Njegovim sklepalnim pomislekom nasprotujejo celo *kreacionisti*, ki opozarjajo, da odsotnost pričakovanih dokazil *za* evolucijo šteje kot dokazilo *proti* evoluciji. Vedno nam manjka kak fosil, ki bi premostil prepad v evolucijski razvojni črti (npr. med višje razvitimi opicami in človekom) ali pa »tranzicijski fosil« – ostanek oblike življenja, ki ima tako značilnosti predniške skupine kot naslednikov (npr. člen med dinosavri in ptiči). A kako lahko verjamemo zagovornikom nazadnjaških in neznanstvenih doktrin? Komu naj sploh verjamemo in zakaj? Naj se kar predamo, če nam, recimo v vroči teološki razpravi, teist zabrusi: »Pa dokaži, da boga ni, če moreš!« Ali naj

mu odvrnemo, da domnevna odsotnost dokazil (*proti*) še ni, kot očitno misli, dokazilo (*za*)? Mnogi mislijo, da tudi *za* ni dokazil. Russell omenja možnost, da v orbiti med Zemljo in Marsom okrog Sonca kroži porcelanasti čajnik, ki ga tudi najmočnejši teleskopi ne morejo odkriti. Popolna odsotnost dokazil za čajnik je zanj dovolj dober razlog celo za *zanikanje* te čudne hipoteze. Podobna je, po mnenju Russla, sklepalna moč odsotnosti dokazil za božji obstoj. In če teist potem odvrne, v duhu Rumsfelda, da odsotnost dokazil zanj še ni dokazilo odsotnosti? Kdo mora komu kaj dokazovati?

Ta vprašanja nas begajo, z njimi sem se sicer že ukvarjal (Šuster, 2015), a bolj na opisni in kataloški ravni. V tem sestavku bi se rad sklepanj iz odsotnosti dokazil (angl. lack of evidence reasoning) lotil bolj sistematično. Kaj sploh pomeni odsotnost dokazil in kdaj ima v argumentu neko razumno prepričevalno (»probativno«) vrednost? Moj odgovor bo trivialen, ampak pričakovan, logično-epistemska realnost je zapletena: odsotnost dokazil včasih *je* dokazilo odsotnosti, včasih pa *ne*. No, radi bi vedeli, od česa je to odvisno – predstavil bom nek zemljevid in poskus teoretske ureditve tega zahtevnega »terena.«

2.

V učbenikih kritičnega razmišljanja najdemo obravnavo sklepanj iz odsotnosti dokazil v razdelku zmot pod rubriko *ad ignorantiam* (iz nevednosti). Zmoto zagrešimo, kadar iz nevednosti sklepamo na vednost in potem sledi kak enostaven primer tipa: »Duhovi obstajajo, saj nihče ni dokazal, da jih ni.« Malo bolj napredne obravnave se zavedajo, da obstajajo tudi sklepanja, pri katerih odsotnost dokazil ne pomeni čiste nevednosti. Hurley (Hurley, 2015: 145) navaja primer: »Skupine znanstvenikov so več desetletij poskušale detektirati obstoj vseprisotnega etra, pa jim to ni uspelo. Torej etra ni.« Tudi v tem primeru gre za sklepanje iz odsotnosti dokazil, ampak sklepanje je *dobro*. Znanstveniki pravzaprav ne sklepajo iz nevednosti, ampak iz *negativnih* dokazil za obstoj etra. Če se lakmusov papir obarva rdeče, je to (pozitivno) dokazilo, da gre za kislino. Če pa v zimskem jutru po noči sneženja na pločniku pred hišo ni v »célcu« nobenih sledi, je to (negativno) dokazilo, da pločnika nihče še ni uporabljal. Nekateri primeri pa so nekje vmes, recimo Marco Polo (1254–1324) v svojih potopisih nikjer ne omenja Kitajskega zidu, menda edini objekt človeške izdelave, viden s prostim očesom z Lune. Ali to pomeni, da Kitajske sploh ni obiskal, saj ne navaja očitnih dokazil, ki bi jih kot potopisec moral zabeležiti? To obliko poznajo zgodovinarji pod imenom *ex silentio* (če nek dogodek v virih ni zabeležen, je to razlog za dvom). Toda, ali sploh gre v vseh navedenih primerih za isto *obliko*?

Mislim, da gre za dileme, ki so značilne za sodobno obravnavo *zmot* in napak v sklepanjih in argumentaciji (angl. fallacies) v okviru t. i. neformalne logike. Kljub

sodobnemu razcvetu in dolgi zgodovini ima raziskovanje »žive« argumentacije in sklepanj v naravnem jeziku

od vsega začetka težave s svojimi teoretskimi temelji. En od pristopov, ki sega tja do Aristotela in njegovega dela *Sofistične ovržbe*, se opira na analizo zmot: sklep v argumentu sledi iz premis, kadar ne gre za eno od zmot, navedenih na spisku (to tehniko obravnava Hansen, 2011: 139). Gre za nekak lakmusov test v presoji kvalitete argumentov, dobrega razmišljanja se učimo tako, da se naučimo prepoznati in potem izogibati standardnim zmotam. Pri Aristotelu gre za tradicionalni seznam trinajstih zmot (prim. Bregant in Vezjak 2007, 29), različne sodobne klasifikacije pa lahko presežejo celo dvomestna števila, v skladu s starim napotkom A. Schopenhauerja (2008, op. 11): "Zelo koristno bi bilo, če bi vsak trik dobil kako kratko in očitno primerno ime – ko bi kdo uporabil ta ali oni posebni trik, bi ga lahko nemudoma zavrnil."«

No, prva težava je že v oznaki zmot – tradicionalno gre za *Napake* v sklepanju, ki so za mislece in razpravljalce *Atraktivne*, *Univerzalne* in v nekem smislu *Nepopravljive*, saj gre za slabe navade, ki se jih težko rešimo. Woods (2013: 135) uporablja akronim NAUN (angl. EAUI: "error", "attractive", "universal" and "in-correctible"). Toda po 2400 letih še vedno nimamo dobre teorije, ki bi zajela vse navedene sestavine. Značilna se mi zdi predvsem naslednja dilema (Boudry et al., 2015): če gre za očitne pomanjkljivosti v sklepanju, potem zmote redko srečamo v čisti obliki (niso ne *Atraktivne* ne *Univerzalne* – pomislimo na trivialni argument za obstoj duhov). Primere, ki jih navajajo učbeniki, po navadi srečamo *samo* v učbenikih. Če pa zajamemo dejanska sklepanja in argumentacije (recimo *ex silentio*, neobstoj etra), potem »ime«, ki ga nekemu vzorcu dodelimo, izgubi normativno moč, saj ne loči več med dobrim in slabim, med »trikom« in sprejemljivim načinom sklepanja.

Sodobni teoretiki se najbolj pogosto odločajo za drugo možnost: tradicionalna oznaka (*ad hominem*, *ad ignorantiam* ...) ni več takoj slabšalnica: »z nekaj izjemami tiste oblike, ki naj bi štele kot zmotne, niso vedno nujno zmotne« (Blair in Johnson, 1987: xv). Ali pa: zmote niso vedno zmotne, nekateri primerki tipa določene zmote niso slabi (Walton, 1995: 12). Povsem legitimno je, recimo, da kritiziramo argument osebe, ki sama ne ravna tako, kot v svoji argumentaciji pridiga drugim (klasični *ad hominem*). Posebej dramatični pa so domnevni premiki oblike *ad ignorantiam*, ki nas tu zanima: »Od svojega izvora kot napaka ali pomanjkljivost v sklepanju ..., je ta argument potoval skozi zaporedje vedno bolj pozitivnih oznak in na koncu postal zelo cenjen racionalni pripomoček, ki nam ga je podarila evolucija« (Cummings, 2015: 59). To je skrajno stališče, nekateri argumenti te oblike so zares slabi, ampak kako določiti, kateri primerki so zmotni in kateri ne?

3.

Začnimo čisto šolsko, z učbeniki in zgodovino. Zmote *ad ignorantiam* ni na slovitnem Aristotelovem seznamu »osumljenih« trinajestih, prvič jo omenja (tako kot *ad hominem*) Locke:

Drug način, ki ga navadno rabijo ljudje, da bi ž njim tirali druge ter jih prisilili, da uklonijo svojo razsodnost in sprejmejo preporno mnenje, je ta, da zahtevajo, naj dopusti nasprotnik, kar oni navajajo kot dokazilo ali pa naj navede kaj boljšega. To pa imenujem jaz *argumentum ad ignorantium*. Locke (1924: 157; sicer *An Essay Concerning Human Understanding*, 4. knjiga, 17. pogl., §20)

Ampak takoj opazimo, da Locke pravzaprav opozarja na dialektične razsežnosti argumentacije in kršitev pravil razprave – če, recimo, zagovornik paranormalnih pojavov v razpravi zabrusi: pa dokaži, da duhov ni, če moreš! – s tem preloži breme dokaza na nasprotnika. Zares je ta vzorec včasih uvrščen med zmotne preložitve bremena dokaza. Moore in Parker (2015: 183) navajata primer: če vam zdravnica reče, da imate virus Zahodnega Nila, vi vprašate, zakaj tako misli, ona pa odgovori: »In zakaj mislite, da ga nimate?«, boste zamenjali zdravnico. Njena naloga je, da vam pojasni dokazila za bolezen, ne pa vaša, da poveste, zakaj mislite, da virusa nimate. In potem sledi učbeniška oznaka: kadar kdo trdi, da bi morali sprejeti neko trditev, ker nihče ni dokazal, da je neresnična, gre za zmoto preložitve bremena dokaza, ki je znana pod imenom sklicevanje na nevednost (Moore in Parker, 2015: 182).

Podobno nenavadna je uvrstitev tega vzorca med zmote neupravičene domneve ali odvrčanja (prim. Baronett, 2016: 154). Po znani oznaki (Johnson in Blair, 1987) mora dober argument imeti premise, ki so racionalno (S)prejemljive, (R)elewantne in takšne, da nudijo za sklep (Z)adostno podporo (SRZ¹). Zmoten argument je potem tisti, ki krši enega ali več od teh kriterijev. Odsotnost dokazil za *p* je relevantna za *p*, zato je najbolj smiselna uvrstitev tega vzorca (kadar gre za zmoto) med tiste, ki kršijo zahtevo po *zadostni* podpori (prim. Damer, 2009: 165) in ga skupaj z recimo hitro posplošitvijo obravnavati kot zmoto pomanjkljive ali šibke indukcije (Copi et al., 2014: 130; Hurley, 2015: 155). »Zlati standard« učbenikov kritičnega razmišljanja sicer pravi, da zmoto *ad ignorantiam* zagrešimo, kadar argumentiramo, da je nekaj res, saj nihče ni dokazal, da gre za neresnico in obratno, da je nekaj neresnično, saj nihče ni dokazal, da gre za resnico (Copi et al., 2014: 130). Hurley (2015: 145) malo bolje označi, v čem je lahko spornost dokazil: kadar premise v argumentu zatrjujejo, da o nečem nič ni bilo dokazano, niti za niti proti, v sklepu pa nastopa trditev o tej stvari. Gre po navadi za nekaj, kar je nemogoče dokazati ali kar še ni bilo dokazano. Ampak primer *zmote*, ki ga

¹ V izvorniku 'RSA' – »relevance, sufficiency, acceptability.«

najdemo potem v vajah, je presenetljiv: »Nihče še ni bil sposoben dokazati obstoja izvenčutne zaznave, torej je izvenčutna zaznava samo mit.« (Hurley, 2015: 155). Kaj sploh so dokazila in kaj pomeni, da nekaj dokažemo? Kaj je to *izvenčutno*? In ali res nimamo dokazil proti tovrstni zaznavi? Kaj pa naše najboljše teorije o svetu in njegovih prebivalcih in, recimo, metode razkrinkavanja parafenomenov, ki jih uporablja James Randi?

V tradicionalni shemi: »Nihče ni nikdar dokazal, da je p neresničen (resničen). Torej je p resničen (neresničen)«, nastopa pojem *dokaza*, ki ga lahko razumemo na dva načina. Po prvem gre za dokazovanje nečesa komu: dialoško (jezikovno) prakso navajanja ali izpodbijanja razlogov za določeno stališče. V ožjem logičnem smislu pa je dokaz končno zaporedje stavkov (propozicij), eden je določen kot sklep, ostali pa so premise, ki sklep podpirajo. Dokaz je dober, kadar ima resnične premise, sklep pa logično sledi iz premis. *Dokaz* v prvem, dialoškem smislu nas takoj usmeri na pragmatične razsežnosti argumentacije, ki jih je imel v mislih Locke in potem nastopajo kot opozorilo na to, kdo sploh nosi breme dokaza v argumentativnem dialogu, kdaj ga neupravičeno preložimo ipd. Mislim, da to pojasni, zakaj je ta vzorec pogosto uvrščen med zmote preložitve bremena dokaza. A boljše je, če to razsežnost, ki je sicer pomembna, takoj ločimo od epistemske: ali odsotnost razlogov lahko šteje kot dokazilo, kot dovolj dober razlog za sprejetje določenega sklepa? *Dovolj dober* pa ne pomeni, da gre za *resnične* premise, iz katerih sklep *logično* sledi. Gre za širšo družino odnosov *epistemske* podpore, Krabbe (1995: 259) navaja: »X je uspešno ubranil tezo, da p « (se pravi: nihče ni ubranil teze, da $\neg p$, zato p), » p je dokazljiv«, »X ve, da p «, » p lahko podpremo z dobrimi razlogi«, celo »nekaj lahko navedemo v podporo za p « (Krabbe, 1995: 259).

Robinson (1971) gre še dalje in v ta vzorec uvršča tudi vprašanja tipa: »Zakaj pa ne P ? Saj ni: nobenih dokazil razlogov, znanstvenega upravičenja, dokazov, pojasnil ... za nasprotno, za $\neg P$.« Pri tem obravnava precej zapletene in skrite variacije, recimo (Robinson, 1971: 102):

Kako naj bi namreč vedel, da dvomim, želim, se pravi, da mi nekaj manjka in da nisem docela popoln, ko bi v meni ne bila nobena ideja nekega popolnejšega bitja, ki bi v primerjavi z njim spoznaval svoje pomanjkljivosti? (Descartes, 2004: 76)

Shema iz nevednosti: »Ne vem, da P . Torej $\neg P$ « je tu skrita v *vprašanju*, ki ga razvijemo v obliko: »Ne vem, kako (X brez Y). Zato ne (X brez Y),« ki ji sledi implicitni sklep: torej Y . V tem sestavku bom uporabljal shematski oznaki ('E' je najširša oznaka za dokazila):

$\sim E(p)$, torej $\sim p$.

$\sim E(\sim p)$, torej p .

»~E« označuje najbolj splošno odsotnost dokazil (ni dokazil, razlogov, upravičenja, podpore ... za p).

4.

Že ta hitri pregled nakazuje, da se pod rubriko »sklepanja iz nevednosti« skrivajo trije globalni vzorci: (i) dialektični – breme dokaza; (ii) epistemski – negativna dokazila; (iii) epistemski – odsotnost dokazil. Prvo obliko omenja Locke, učbeniki pa pogosto navajajo, da je prav nedopustna preložitve bremena dokaza eden od razlogov za slab sloves sklepanj iz nevednosti (npr. Tindale, 2007: 117–18). Za epistemski obliki v moji klasifikaciji velja, da je prva v splošnem dobra, druga pa (v glavnem) ne, kar najlaže ponazorim z razliko med notranjo in zunanjo negacijo (to možnost na kratko omenja Tuzet, 2015: 46). Kadar odsotnost dokazil lahko razumemo kot *negativna* dokazila, takrat odsotnost dokazil šteje kot dokazilo odsotnosti:

~E (p) šteje kot E ($\sim p$), zato lahko sklepamo na $\sim p$.

Recimo, da se vozim iz Ljubljane po avtocesti na Štajersko, pri tem poslušam avtoradio in spremljam stanje na cestah, ni pa nobenih poročil o tem, da bi bil predor Trojane zaprt. Potem sklepamo (prim. Adler, 2002: 107):

Ni dokazil, da je predor zaprt, kar šteje kot dokazilo, da ni zaprt, zato lahko sklepamo, da je predor odprt.

V tem primeru gre za induktivno sklepanje (sklep je zelo verjeten), deduktivno različico pa včasih imenujejo epistemsko »zaprtje« (angl. closure, prim. Walton, 1996: 147). Recimo, na voznem redu Slovenskih železnic ne piše, da bi imela Ljubljana železniško povezavo s Portorožem – ker ni dokazil, da jo ima in ker so tam našteje vse povezave med kraji v Sloveniji, deduktivno sledi, da Ljubljana nima železniške povezave s Portorožem. V obeh primerih gre za negativna dokazila, ki jih lahko shematsko prikažemo kot notranjo negacijo, kot dokazila, da nekaj ni res: »E ($\sim p$).« Včasih pa to ne gre, odsotnost dokazil nastopa kot *čista* nevednost, vzemimo kar znani primer, ki je begal sholastike:

Nihče ni nikdar zares dokazal, da je število zvezd v vesolju liho. Torej je število zvezd v vesolju sodo.

Glede števila zvezd tavamo v temi (predvidevamo le, da je končno), zato lahko z enako upravičenostjo »sklepamo«:

Nihče ni nikdar zares dokazal, da je število zvezd v vesolju sodo. Torej je število zvezd v vesolju liho.

Po sklepanju iz nevednosti bi morali hkrati verjeti (ali vsaj imeti dobre razloge), da p in $\sim p$. To je nesmisel, število ne more biti obenem liho in sodo. Odsotnost

dokazil v tem primeru ni dokazilo odsotnosti, ampak opozorilo na *popolno* nevednost, zunanje negacije » $\sim E(p)$ « ne moremo dopolniti do notranje, » $E(\sim p)$ «.

Naj ponazorim razliko med negativnimi dokazili in odsotnostjo dokazil z vsakdanjim primerom obnašanja osebnega računalnika. Recimo, da je videti vse v redu, nobenih posebnosti, upočasnitev, nadležnih oglasov, Ali lahko sklepamo: ni dokazil za okužbo z računalniškim virusom, torej računalnik ni okužen? Nekaj *negativnih* dokazil (na osnovi opazovanj) sem naštel, ampak ali je to dovolj? Ali pa bi se morali sodbe *vzdržati*, saj » $\sim E(p)$ « še ne šteje kot » $E(\sim p)$ «? Odvisno – pomemben dejavnik je *verjetnost* začetne hipoteze o okužbi (kaj lahko pričakujemo, po katerih straneh smo brskali, kdo vse je računalnik uporabljal ...). Če pa je nameščen antivirusni program, potem je odsotnost dokazil (obvestil programa) dovolj dober razlog za prepričanje o »zdravem« stanju. Še vedno pa ni odločilen. Če bi bila baza virusov popolnoma »zaprta« (v bazi antivirusnega programa so *vsi* načini okužbe), antivirusni program pa bi izčrpno preveril *vse* možnosti, potem bi bil položaj podoben kot pri voznem redu: če ni dokazil za virus potem (deduktivno) sledi, da virusa ni. V realnem življenju teh standardov ne dosegamo, ne glede popolnosti podatkov ne glede izčrpnosti testiranj. Sklepanje iz odsotnosti dokazil je dobro (navsezadnje zato plačujemo letno naročnino za zaščito), ni pa deduktivno.

Moja delitev treh oblik se nekoliko razlikuje od sodobnih klasifikacij. Walton (1996: 143) vzorce deli na: epistemski, induktivni in dialektični. Prvi je deduktivno sklepanje iz neke zaprte baze podatkov (primer je vozni red), ki ga sam uvrščam med deduktivno različico negativnih dokazil. Drugi je sklepanje iz odsotnosti dokazil in tretji preložitev bremena dokaza. Vsaka od oblik pa pozna po Waltonu dobre in slabe primerke (zmote). Boljša se mi zdi Adlerjeva (1998) delitev: breme dokaza, odsotnost dokazil in sklepanje iz nevednosti. Pri njem je prva oblika včasih dobra, včasih slaba, druga vedno dobra in tretja vedno zmotna. Mislim, da je tretja zelo pogosto slaba, ampak ali je zares *vedno* zmotna? No, najprej si oglejmo prvo obliko.

5.

Sklepanje iz odsotnosti dokazil je tesno povezano s preložitvijo bremena dokaza, včasih je kar izenačeno (Walton, 2014: 2; Krabbe, 1995), po mnenju nekaterih gre za *vrsto* argumenta *ad ignorantiam* (van Vleet, 2011), po drugih formulacijah pa takšno sklepanje učinkuje kot *preložitev* bremena dokaza v dialektični izmenjavi (Walton v številnih spisih). Denimo, prva stran (*protagonist*) zatrdi *P* (»Duhovi obstajajo«), druga stran (*antagonist*) vpraša za razloge, prva pa odvrne: »Pa dokaži, da jih ni!« Ker je »otipljiva« dokazila (da jih ni) v tem primeru težko najti, je za antagonista breme dokaza težko izpolniti. Ampak protagonist se je neupravičeno izognil svojemu »bremenu«, prav *zato* je ta oblika pogosto kar sinonim za to

zmoto (prim. Tindale, 2007: 117). Vedno pa ne, Walton spet opozarja, da je argument iz nevednosti razumen, čeprav ovrgljiv vzorec, ki ga lahko ustrezno uporabljamo v argumentaciji za preložitve bremena dokazovanja. Vzemimo situacije, v katerih moramo sprejeti nek sklep (tipično neko odločitev), pa ne poznamo vseh okoliščin in se zato opiramo na domneve, ki so v takšni situaciji razumne. Po pravilu varnosti takrat, ko ne vemo, ali je neko orožje (pištola, puška) nabito, ravnamo v skladu z domnevo, da je. Torej: ni dokazil, da pištola ni nabita, zato sklepaj in ravnaj kot da je. Kdor ni povsem prepričan, da je orožje varno, upravičeno sklepa, da je nevarno (Walton, 1996: 86).

Ponazoritev, ki je uporabna na različnih področjih, je razlikovanje med napačno pozitivnimi izidi (angl. false positive) preverjanja kake hipoteze in napačno negativnimi izidi (angl. false negative). Vzemimo kar hipotezo o okuženosti računalnika z virusom, v primeru lažnega alarma (napačno pozitivni, v statistiki napaka prve vrste) sumimo na okužbo, ki je v resnici ni. Če pa gre za lažni »mir« (napačno negativni, v statistiki napaka druge vrste), potem spregledamo dejansko okuženost računalnika z virusom. Kaj nam je pomembnejše: lažni alarm ali lažni mir? Če se bolj *bojimo* lažnega miru, potem tako kot pri orožju breme dokaza nosi tisti, ki trdi, da je pištola varna, tu pa tisti, ki trdi, da je računalnik v normalnem stanju. Glede na takšne prioritete je dobro sklepanje: »ni dokazil, da računalnik ni okužen, zato sklepaj, da je.« Če antivirusni program sporoča, da ni našel ničesar, je to dobro (ampak ovrgljivo) dokazilo o normalnem stanju.

Gre za praktična sklepanja, pri katerih nam prudencialna presoja tveganj narekuje, kako bomo razporedili breme dokazovanja. Vzemimo, da se pristojni urad odloča o tem, ali bo prosilcu namenil socialno podporo. Ali res izpolnjuje vse pogoje (dohodki, število družinskih članov, bivalne razmere ...)? Kako natančno bomo preverjali njegove »papirje«? Bomo sklepali: Ni dokazil, da pogojev ne izpolnjuje, torej jih izpolnjuje (in ima pravico do podpore)? Ali pa: Ni (preverjenih) dokazil, da vse pogoje izpolnjuje, torej jih ne (in nima pravice do podpore)? »Lažni alarm« je tu prosilec, ki ne izpolnjuje pogojev, a dobi podporo. »Lažni mir« ponazarja tisti, ki pogoje izpolnjuje, pa ne dobi podpore. Kaj nam je pomembnejše? Če nas bolj skrbi možnost lažnega miru, bomo »socialo« povečevali, če pa nas bolj moti lažni alarm (zakaj bi podpirali lenuhe?), bomo »socialo« krčili (prim. Cheng, 2018: 20). V prvem primeru breme dokaza nosi tisti, ki *dvomi* v izpolnjevanje pogojev. Pri znameniti domnevi nedolžnosti v kazenskem postopku je *krivda* obtoženega tista hipoteza, ki jo preverjamo. Lažni alarm tu predstavlja obsodba nedolžnega, lažni mir pa oprostitev krivega. Pravni sistem želi zmanjšati število napačno pozitivnih (lažni alarm), zato tolerira napačno negativne (lažni mir) in sprejema sklepanje: »Ni dokaza, da je obtoženi kriv, torej je nedolžen«. Če je tožba iskala dokazila, pa ni našla ničesar, je to dobro (ampak ovrgljivo) dokazilo o nedolžnosti. Nižanje standardov dokazovanja pomeni večjo verjetnost lažnega alarma in s tem obsojanja nedolžnih (pomislimo na sodne procese v državah sumljivega demokratičnega slovesa).

Kakšen pa je status tega argumenta na začetku postopka, preden sploh navajamo kakršnakoli dokazila? Robinson (1971: 105–106) dobro opozarja, da sklep *p* (obtoženi je »nedolžen«) na začetku, pa tudi na *koncu*, če tožba ni uspela s svojimi dokazili, sploh ni neka propozicija, ki je zatrjena kot resnična. Zato v tem primeru ne gre za argument (sklep *sledi* iz premis), ampak za praktično odločitev, ki jo sprejmemo na določeni osnovi: torej bomo ravnali tako, kot da bi vedeli, da je *p* resničen (obtoženi je nedolžen). Breme dokaza je v tem primeru izraz naše obveze, da sprejmemo neko odločitev takrat, ko ni nobenega dokaza tako ali drugače. Odsotnost dokazil tu ne *dokazuje* ničesar, saj gre za stvar delovanja in odločitev, kako bomo neko osebo obravnavali, ne pa za prepričanja, ki jih izpeljemo na osnovi nekih sklepanj. Krabbe (1995: 261) temu oporeka: v argumentu je pomembno, da protagonist predstavi razloge, ki so dovolj dobri, da antagonist sprejme določeno propozicijo, pri tem pa ni pomembno, kaj točno pomeni *sprejete*. V nekaterih kontekstih je to prepričanje, da *p*, v drugih pripravljenost, da ravnamo kot da je *p* resnično. V primeru varnosti orožja in domneve o nedolžnosti se mu zdi razlika nepomembna: argument, ki pokaže, da bi morali ravnati, kot da je *p* resničen (pištola nabita ali pa obtoženi nedolžen), je isti kot argument za *p*. Takšna izenačitev sledi iz Krabbejeve dialoške oznake smotra argumentacije, ki se mi zdi sporna, a o tem več kasneje.

Primeri kažejo, da so bremena dokazovanja razporejena glede na posledice, v presoji tehtamo koristi in tveganja, ki jih prinašajo določeni načini delovanja. V pravo, denimo, (vsaj ameriški sodni sistem) nastopa domneva, da za osebo, ki je sedem let odsotna, domnevamo, da je mrtva: »Ni dokaza, da je živa, torej je mrtva« – ampak očitno gre za normativno odločitev o tem, kakšno odločitev sprejeti in kdo nosi breme dokaza v primeru spora. Vzemimo še odlomek iz razvpite knjige Michaela Levina (2007: 35), ki pravi o Božičku:

Dejstvo, da ni nobenih dokazil (prvega reda) za njegov obstoj, da ga nihče še ni videl, je dokazilo, da ne obstaja. Na podoben način lahko rečemo, da, če bi bile rase enakovredne v inteligenci, potem bi imeli dokazila, da je temu tako. Odsotnost takšnih dokazil je sama po sebi dokazilo, da rase niso enake.

Hipoteza naj bo različnost bele, črne, rumene ... »rase« v inteligenci. Odsotnost dokazil proti tej hipotezi je po Levinu dokazilo za to hipotezo. Lažni alarm je potem sprejemanje razlike, ki je v resnici ni, lažni mir je zmotno vztrajanje v enakosti. Kaj nam je pomembnejše? Glede na žalostno zgodovino kolonializma in rasizma se danes, vsaj v »naprednih« družbah, bolj bojimo lažnega alarma kot lažnega miru, zato breme dokaza nosi tista stran, ki zagovarja razliko. Mislim, da Levin (2007: 35) po eni strani pravilno opozarja, da sklepanja iz nevednosti niso vedno slaba:

Včasih je odsotnost dokazil za hipotezo natanko to: nobenih dokazil nismo našli, zato ostane naša presoja hipoteze nespremenjena. Včasih pa dokazilo odsotnosti neke hipoteze šteje kot dokazilo proti tej hipotezi, saj če bi bila hipoteza resnična, potem bi našli kakšna pozitivna dokazila za njo. V Božička ne verjamemo, pa ne samo zato, ker njegov obstoj nasprotuje zakonom narave, ampak zato, ker če bi Božiček obstajal, bi ga do zdaj že opazili.

»Božiček« je prepričljiv z vidika epistemologije, ampak razširitev takšnega razmisleka na rasno (ne)enakost spregleda vidik družbenih norm in razporeditve bremena dokaza. Domneva o enakosti ras ima podoben status kot domneva o nedolžnosti, breme dokaza nosi nasprotna stran. Gre pa za zapleten preplet epistemskih in normativnih razmislekov (tega se v drugih poglavjih knjige sicer zaveda tudi Levin).

Razmislek o bremenu dokaza lahko sklenem z dvema tezama. Če gre za preložitve bremena dokaza, to še ne pomeni, da je argument slab. Ampak mislim, da tudi obratno *ne* velja: argument je slab, *ker* gre za zmotno preložitve bremena dokaza. Protiprimer prvi tezi ni samo sklicevanje na nevednost v kazenskem pravu. Tudi v razmisleku o varnosti orožja, genetsko spremenjeni hrani, elektromagnetnem sevanju, novih zdravilih, vetrnih elektrarnah, ali pa o težah zanikovalcev holokavsta ... je osrednja tema prav ta vzorec (ni dokaza za p , torej $ne-p$), kjer je pomembno, kaj sploh postavimo kot hipotezo p in kdo nosi breme dokaza. V tem primeru gre za t. i. *prudencialne* primere bremena dokaza, pri katerih gre za veliko asimetrijo v pričakovani koristi ali škodi med lažnim alarmom in lažnim mirom (prim. Bodury, M. in Pigliucci, M., 2014: 488). Pri takšnih argumentih štejejo predvsem posledice, zato o njih ne moremo razsojati brez upoštevanja koristi, ki jih pripisujemo posameznim odločitvam (prim. Hahn in Oaksford, 2007). Tega se presenetljivo zavedajo tudi avtorji klasičnega učbenika, ko opozarjajo, da kadar kdo predlaga kako veliko spremembo v instituciji ali družbi nasploh, konzervativci, ki želijo ohraniti *status quo*, pogosto uporabljajo argument iz nevednosti: kako vemo, da bo to delovalo? Ni dokazil, da je predlog dober, torej je slab in spremembe ne smemo sprejeti (Copi et al., 2014: 131).

Drugo tezo (zmota je v kršitvi pravil argumentiranja) zagovarjajo zastopniki dialektičnih teorij argumentacije. Argumentacija je (jezikovna) praksa navajanja ali izpodbijanja razlogov za določeno stališče, v kateri govorec na določeno občinstvo naslavlja argument in v njem navaja razloge za sprejetje nečesa, kar je vsaj delno sporno in o čemer želi občinstvo racionalno prepričati. Razumevanje konca argumentacije je odvisno od tega, kako razumemo smoter argumentiranja: (i) pridobitev nekega racionalno upravičenega prepričanja glede zadeve, o kateri argumentiramo; (ii) konsenz, ki razreši začetno razliko v mnenjih; (iii) uspešno prepričevanje nasprotnika (sogovorca) v sprejemljivost določenega (»našega«) stališča. Po drugem tipu teorij, ki ga zastopa tudi Krabbe (najbolj znana je pragma-

dialektična šola, prim. Eemeren in Grootendorst, 2004), argumenti nastopajo v kontekstu dialoga in argumentativne izmenjave, zmote pa so potem kršitve proceduralnih pravil kritične razprave. Krabbe (1995: 257) zmoto *ad ignorantiam* opiše kot zmotno sprejemanje dialektičnega pravila v razpravi: »Če X (protagonist) ni uspešno obranil *ne-p*, potem je Y (antagonist) uspel v svoji obrambi *p*.« Seveda pa s tem Y spregleda, da tudi njegovo stališče (*ne-p*) v razpravi nosi breme dokaza, spregleda pa tudi možnost, da se razprava zaključi z nevtralnimi stališčem (niti *p* niti *ne-p*).

Vprašanja bremena dokaza so nedvomno povezana s pragmatičnimi in dialoškimi vidiki argumentacije. Ampak »dialektiziranje« zmotnih vzorcev izključno kot kršitve pravil in procedur kritične razprave se mi zdi zgrešeno. To je najbolj očitno pri t. im. *evidencialnih* vprašanjih o bremenu dokaza, kjer gre za »čista« vprašanja spoznanja. Zagovornik duhov trdi, da ni dokazil, da duhov ni, torej so. Zares se s tem nelegitimno izogne svoji dialoški obvezi in preloži bremena dokazovanja na nasprotno stran. Ampak videli smo, da obstajajo tudi legitimne preložitve bremena, zakaj je prav ta *slaba*? Ker odsotnost dokazil v tem primeru zares ne *upravičuje*. Kot dobro ugotavljata Hahn in Oaksford, oznaka, da gre za zmotno preložitve bremena dokazovanja, ne pojasni, zakaj je argument slab, ampak samo etiketira določen vzorec (Hahn in Oaksford, 2007: 54). Odločilni so epistemski razlogi: nizka začetna verjetnost te hipoteze, problematičnost njenega testiranja in precejšnja, čeprav difuzna baza dokazil *proti* tej hipotezi (naše najboljše teorije o svetu – od fizike in biologije do enostavnega zdravega razuma).

Bitka okrog vprašanja, kateri globalni pristop ima prednost, epistemski ali pragma-dialektični, je danes »homerska«, sam zagovarjam teorijo, po kateri je odločilna epistemska in dokazovalna (probativna) zgradba argumentov, ne pa komunikacijska, konsenzulna ali retorična. Kot kaže razprava o prudencialnem bremenu dokaza, je v presoji »živih« sklepanj nedvomno pomembna pragmatična razsežnost argumentacije, pa tudi širši, družbeni premisleki in norme, ki smo jim zavezani. Kljub temu pa je osrednja epistemska oznaka,

po kateri je v argumentu določena trditev, ki je vsaj delno sporna, na razumen način podprta z razlogi za njeno sprejetje, smoter argumentacije pa je pridobiti neko spoznanje ali upravičeno prepričanje. Znana je tudi Harmanova (1986) oznaka: osrednji cilj argumentacije je priti do nekega prepričanja ali razumne spremembe v nekem stališču. Glede na to oznako lahko razumemo, da po mnenju Robinsona (1971: 107) v teoretskih razpravah breme dokaza nosijo vsi in samo tisti, ki želijo doseči, da kdo spremeni svoje mnenje. To se mi sicer zdi preozko, saj ne zajame celo vseh evidencialnih primerov – v splošnem mora razloge oskrbeti tista stran, ki zagovarja nekaj novega, zanimivega, izzivalnega ali spornega. Mislim, da je to težko natančneje opredeliti, v tem je morda privlačnost formalističnih pristopov, ki zmoto diagnosticirajo kot kršitev procedur v dialogu. No, v vsakokratni argumentativni situaciji se nekako znajdemo: breme dokaza nosijo zagovorniki zunaj-

čutne zaznave in zanikovalci holokavsta, zagovorniki neznanih letečih predmetov in zanikovalci klimatskih sprememb ... Mika nas, da bi rekli, da gre za hipotezo, ki ima majhno začetno stopnjo verjetnosti glede na dano *epistemska* ozadje, obstoječo mrežo prepričanj. Ampak naša epistemska situacija je dinamična in epistemski konzervativec morda ni vedno tisti, ki ima »na koncu« prav.

6.

Razlikovanje med negativnimi dokazili in odsotnostjo dokazil sem shematsko prikazal kot razliko med notranjo in zunanjo negacijo pri epistemskem operatorju ('E').

$\sim E(p)$ šteje kot $E(\sim p)$, zato lahko sklepamo na $\sim p$.

V tem primeru odsotnost dokazil razumemo kot negativna dokazila, gre pa za sklepanja iz odsotnih dokazil (angl. *absent evidence reasoning*). Če pa odsotnost dokazil pomeni samo manjkajoča dokazila, čisto nevednost, potem gre za zmotno obliko: $\sim \sim E(p)$, torej $\sim p$.

No, kaj pomeni, da $\sim \sim E(p)$ šteje kot $E(\sim p)$ in kako potem sklepamo na $\sim \sim p$? Najčistejši je primer, ko za neko domeno (D) posedujemo izčrpno (zaprto) bazo znanja (K) – v njej so vse trditve, ki jih o tej domeni lahko posedujemo. V literaturi o umetni inteligenci nastopa kot primer baza, ki jo prikazuje, denimo, vozni red letališča. Če tam *ne* piše, da lahko z Brnika direktno letiš v Lizbono, potem lahko sklepaš, da te povezave ni. Navedba vseh pozitivnih informacij takoj pomeni, da so izčrpno podane tudi vse negativne informacije (če p ni v bazi, potem je $\sim p$). Baza bi vključevala povezavo, če bi ta obstajala, naš pregled pa je brez težav tako temeljit, da bi takšno povezavo odkrili. Izčrpen pregled neke zaprte lokalne baze takoj ponudi *modus tollens* kot enostavni vzorec sklepanja (Walton, 1996: 254):

Če bi A bil resničen, potem bi vedeli, da je A resničen.

Ne vemo, ali je A resničen.

A je neresničen.

Včasih pa baza znanja ni popolnoma zaprta in izčrpen pregled ni možen. Znamenita ponazoritev je naslednji dialog med Sherlockom Holmesom in inšpektorjem Gregoryem, ko slednji vpraša prvega:

- Bi bilo morda še kaj, na kar bi me radi opozorili? - Na čuden pripetljaj s psom tisto noč. - Pes ponoči ni počel nič posebnega. - Saj prav to je tisto čudno, je dodal Sherlock Holmes. (»Srebrni plamen,« Doyle, A. 1981. *Spomini Sherlocka Holmesa*, Ljubljana: Prešernova družba, str. 101.)

Tudi v tem primeru gre za implicitno sklepanje iz odsotnosti dokazil, ampak sklepanje je *dobro*. Hipoteza (p) naj bo teza, da je storilec (ugrabitelj dirkalnega konja) nek tujec. Potem dobimo:

Če p , potem bi (razumno) pričakovali dokazila za p (lajanje psa).

Dokazil pa ni bilo.

Torej storilec ni tujec (v razpletu se potem izkaže, da je zločin zagrešil njegov trener).

Tak vzorec včasih imenujejo *plavzibilistični* ali *prezumptivni modus tollens*, npr. Hinton (2018: 201):

Nimamo zanesljivih dokazil, da p .

V situacijah, v katerih je p resničen, lahko razumno pričakujemo dokazila, da p .

Torej p ni resničen.

Ne gre za pravi (deduktivni) *modus tollens*, saj gre za shemo: Če p , tedaj bi *normalno* pričakovali dokazila za p . Dokazil pa ni, torej (*plavzibilno*) sklepaj, da p -ne (Walton, 1999: 60). Ali drugače: iz »Če p , potem zelo verjetno q , q pa ne« deduktivno ne sledi sklep, da ne- p , saj potrebujemo dodatno informacijo o tem, kako verjeten bi bil q , če bi p bil neresničen (McGrew, 2014: 221). Walton takšno argumentativno shemo označi tudi kot ovrgljivo (angl. defeasible), sklep je samo (zaenkrat) sprejemljiv.

V tej rekonstrukciji je kritičen pogojnik: »Če bi hipoteza p bila resnična, potem bi (zelo verjetno) našli dokazila za njeno resnico.« Če se tu izognemo zapletom, ki jih prinaša t. i. trivializacija, lahko kot dober približek ta pogoj opišemo tudi kot zahtevo, da je pogojna verjetnost dokazil glede na hipotezo ($P(E|p)$) "dovolj" visoka. Vzemimo sklepanje iz prvega odstavka tega članka. Kako bi ocenili sklepanje evolucionistov, da odsotnost pričakovanih dokazil za evolucijo šteje kot dokazilo *proti* evoluciji?

- 1 $\sim E$ (evolucija)
- 2 Evolucija $> E$ (evolucija)
- 3 Torej, teorija o evoluciji je napačna.

Ali je pogojnik (2) resničen? Kakšna je verjetnost, da najdemo vsa dokazila za vmesne člene, ki jih zahtevajo evolucionisti? Recimo fosilne ostanke kosti? Vlažno gozdnato okolje privede do razpada kosti, še preden je možna fosilizacija, zato je odsotnost kosti kot dokazil za evolucijo pričakovana. Pogojnik je neresničen, zato argument ni dober. Drugače je, denimo, s hipotezo o domnevnem obstoju Vulkana, planeta med Merkurjem in Soncem. Izčrpno iskanje ni dalo rezultatov, če pa bi planet obstajal, je zelo verjetno, da bi našli dokazila za njegov obstoj, za-

to sklepamo, da takšnega planeta ni. Podobno velja za sklepanje: »Ni dokazil, da je predor zaprt, zato lahko sklepamo, da je predor odprt.« Po avtoradiu poslušam obvestila o stanju cest in če bi bil tunel zaprt, bi to sporočili, pa niso (verjetnost obvestila glede na hipotezo je zelo visoka).

Ali imamo zdaj odgovor na vprašanje, kdaj je odsotnost dokazil dokazilo odsotnosti? Ponuja se naslednji odgovor. Sklepanje je dobro, kadar ne gre za nevednost, ampak za negativna dokazila ali sklepanje iz odsotnosti dokazil (angl. *absent evidence reasoning*), ki ga lahko rekonstruiramo kot plavzibilistični *modus tollens*. Oziroma » $\sim E(p)$ šteje kot $E(\sim p)$ «, kadar je sprejemljiv pogojnik » $p > E(p)$ «.

Kriterij nas usmeri na pravo pot, a se mi še zdi vedno preveč enostaven. Naj bo hipoteza p teza, da je Marco Polo obiskal Kitajsko. Kot vemo, pa v svojih spisih ne omenja znamenitega Kitajskega zidu. Kakšna je verjetnost, da bi zid omenil, če bi Kitajsko zares obiskal? Zdi se precejšnja. Ali to pomeni, da je v tem primeru sklepanje *ex silentio* dobro, saj gre za vzorec:

$$p > E(p) \text{ in } \sim E(p), \text{ torej } \sim p?$$

Tudi če nismo zgodovinarji, oklevamo. Kakšno je *najboljše* pojasnilo, da zidu ni omenil? Morda lahko razložimo, zakaj pogojnik prav v *tem* primeru ni resničen, sklepanje pa slabo, podobno kot v primeru teorije o evoluciji. Pogojnika ne presojamo izolirano, ampak glede na celoto vseh dokazil, posebej pa glede na visoko začetno verjetnost naše hipoteze. Enostavni, čeprav plavzibilistični *modus tollens* zdaj vključuje tudi *abdukcijo*. Začetni premisi » $\sim E(p)$ « moramo dodati premiso o tem, kaj je najboljše pojasnilo za odsotnost pričakovanih dokazil. Ponazoritev zapletov s to shemo je tudi na začetku omenjeni čajnik, ali kot pravi Russell (1958) glede obstoja boga:

Reči bi moral, da sem agnostik, ampak praktično gledano sem ateist. Mislím, da obstoj krščanskega Boga ni nič bolj verjeten kot obstoj bogov z Olimpa ali Valhalle. Naj to ponazorim še drugače: nihče ne more dokazati, da med Zemljo in Marsom ni kitajskega čajnika, ki kroži v eliptični orbiti, ampak nihče ne bo mislil, da bi to bilo dovolj verjetno, da bi to možnost upoštevali v praksi. Mislím, da je obstoj krščanskega Boga v enaki meri neverjeten.

Recimo, da je čajnik tako majhen, da ga tudi najmočnejši teleskopi ne morejo odkriti, ali pa ga prestavimo v orbito O med Neptunom in Plutonom. Očitno je, da želi Russell opozoriti na *slabo* sklepanje, ki bi želelo izpeljati obstoj takega čajnika:

Ni dokazil, da čajnika ni v orbiti O, torej (zelo verjetno) kroži po orbiti O.

Po analogiji je zanj slabo teistično sklepanje:

Ni dokazil, da Bog ne obstaja, torej Bog obstaja.

Ali je problem v nesprejemljivem pogojniku: »Če čajnika ne bi bilo v orbiti O, potem bi imeli dokazila za njegovo odsotnost?« Ampak tu sploh niso odločilna kaka dokazila, boljše pojasnilo, zakaj je sklepanje slabo (in čajnika ni), je to, da je začetna verjetnost hipoteze o čajniku skorajda ničelna. Ne gre za razmislek o dokazilih in naši sposobnosti, da jih detektiramo, ampak *predhodni* pripis verjetnosti, kar izkorišča teist van Inwagen (2012) v svoji kritiki Russlove analogije. Ne gre za to, da bi morali biti prepričani, da čajnika ni, ker za njegov obstoj ni nobenih *dokazil*. Tak čajnik je od vsega začetka neverjeten glede na vsa posredna dokazila, ki govorijo proti njemu (čisto drugače pa naj bilo s teistično hipotezo).

V presoji sklepanj iz odsotnosti dokazil moramo očitno upoštevati tudi začetno verjetnost hipoteze (in njenega zanikanja). Sploh pa, kaj bi v primeru (a)teizma štel kot dokazilo? Najgloblji spori so prav glede narave dokazil (Biblija, mistično doživetje, vpogled v najglobljo naravo in smisel vsega ...). Tudi pri *duhovich*, ki tako radi nastopajo v učbenikih: ali nimate včasih čudnega občutka, da vas nekdo gleda? Primeri kažejo, da v presoji sklepanj iz odsotnosti dokazil nastopajo naslednji dejavniki:

vrsta hipoteze, kakšna je njena začetna verjetnost;

vrsta dokazil in njihova verjetnost (kaj bi štel kot dokazilo za obstoj boga? za obstoj duhov? za obstoj strun kot fizikalnih gradnikov realnosti?);

povezava med dokazili in hipotezo, ki jo izraža pogojnik " $p > E(p)$ " ali " $P(E|p)$ " – kako verjetna je, da bomo našli dokazila, če je hipoteza resnična?

Izogrimo se tokrat UFO-logiji in teologiji ter vzemimo primer iz »trde« znanosti. Teorija superstrun velja za paradigmo v sodobni teoretski fiziki, za eno od najobetavnejših teorij kvantne gravitacije, čeprav nima preverljivih posledic (opazljivih dokazil). Frank Tipler (2015: 65) zato trdi: ker zagovorniki teorije strun niso predlagali nobenega načina, kako eksperimentalno potrditi teorijo strun, bi morali teorijo upokojiti danes in to takoj! Sean Carroll (2015: 126) mu odgovarja:

Moderna fizika zaobsega ideje, ki so daleč od vsakdanjega izkustva in včasih je zveza z eksperimentom v najboljšem primeru zelo slaba. /.../ Če nam teorija strun in teorija o multiverzumu pomagata razumeti svet, potem bo njuna sprejemljivost naraščala. Če se izkaže, da sta vendarle preveč nebulozni ali pa najdemo boljše teorije, se jima bomo odpovedali. Proces je morda nekoliko neurejen, toda narava je naš zadnji vodič.

Tipler sklepa (v duhu Popperja): Ni dokazil glede teorije strun, zato jo zavrnilo. Carroll polemizira: kaj sploh šteje kot dokazilo? Kaj pa pojasnjevalne vrline? In

če ni boljših alternativ? Morda se z njegovim zagovorom ne strinjamo, ponazarja pa zapletenost presoje o sklepanjih iz odsotnih dokazil in varljivo enostavnost kriterija, ki ga ponuja plavzibilistični *modus tollens*.

Obetaven sodobni pristop predstavljajo bejzijanske teorije argumentacije, ki vse našete dejavnike opremijo s števili (stopnjami verjetnosti) in potem predlagajo izračun, kako določiti verjetnost sklepa glede na dokazila. Takšno teorijo zagovarjata Hahn in Oaksford (2006) kot formalno obravnavo celotnega kataloga zmot. Zmotnost nekega vzorca je po njunem mnenju odvisna od stopenj verjetnosti, ne pa od (logične ali zmotne) zgradbe argumenta. No, zdi pa se mi, da gre ta predlog na nek način proti duhu sodobne neformalne logike, kot pravi Walton (2008: 187): »Zelo težko je pripisati števila [vzročnim posplošitvam, ki reprezentirajo naše vsakdanje znanje] z neko statistično natančnostjo in zavajajoče je, če potem izračunamo izide na osnovi bejzijanskih domnev, s katerimi modeliramo logično sklepanje.« Bliže mi je stališče, da veliki kuharji ne sledijo receptom (natančno določene količine, npr. 150 g kisle smetane in 20 ml ruma), ampak se opirajo na dobro *presojo*. Vsekakor gre za zanimiv predlog (vse dejavnike v presoji sklepanj iz negativnih dokazil sem opisoval z verjetnostmi), ki presega domet tega sestavka. Bejzijanski pristop zelo uspešno predstavi zemljevid terena sklepanj iz odsotnosti dokazil, četudi se strinjamo s starim izrekom LaPlaca, da »teorija verjetnosti na koncu ni nič drugega kot zdravi razum, reduciran na kalkul.«

7.

Za konec še zadnji vzorec: primeri, v katerih odsotnost dokazil pomeni samo manjkajoča dokazila. Glede na razlikovanje med notranjo in zunanjo negacijo »~E(*p*)« beleži popolno »praznino« glede dokazil, »čisto« nevednost. Vzemimo spet uganko sholastikov:

Nihče ni nikdar zares dokazal, da je število zvezd v vesolju liho. Torej je število zvezd v vesolju sodo.

Ampak z enako upravičenostjo lahko »sklepamo«:

Nihče ni nikdar zares dokazal, da je število zvezd v vesolju sodo. Torej je število zvezd v vesolju liho.

Po sklepanju iz nevednosti bi morali hkrati verjeti (ali vsaj imeti dobre razloge), da *p* in *ne-p*. To je nesmisel, število ne more biti obenem liho in sodo. Odsotnost dokazil tu pomeni, da nimamo dovolj podatkov za presojo. Nevednosti ne moremo čudežno spremeniti v neko pozitivno vednost, pravi epistemski odnos je v tem primeru agnosticizem (vzdržanje sodbe). Podobno velja za Goldbachovo domnevo v matematiki: »Vsako sodo število, večje od dve, lahko izrazimo kot vsoto dveh praštevil.« Domneva je preverjena in potrjena za ogromno števil (menda tja do 4×10^{18}), ni pa dokazana za *vsa* soda števila in v matematiki štejejo samo do-

kazi. Ni dokaza, da je, torej ni? Ni dokaza, da ni, torej je? Nevednost tu nima vpliva na evidencialni status hipoteze in narekuje agnosticizem, ne pa zagovor ene od strani.

Pa lahko ima takšna oblika kljub temu kako *probativno* moč ali pa je vedno zmotna, kot meni Adler? Spomnimo se še enkrat teoretske dileme (Boudry et al. 2015): če gre za očitne pomanjkljivosti v sklepanju, potem zmote v »živi« argumentaciji redko srečamo v čisti obliki. Če pa zajamemo dejanska sklepanja, potem etiketiranje izgubi normativno moč, saj ni res, da so vsi nastopi takšnih vzorcev zmotni. Adler (2002: 103) zmoto *ad ignorantiam* ponazarja s slavnim filmom *Dvanajst jeznih mož* (Sydney Lumet 1957), v katerem dvanajst porotnikov sprejema odločitev o krivdi mladeniča, ki je obtožen, da je z nožem ubil svojega očeta. Ker želijo čimprej končati sojenje, sploh ne pride do razprave, ampak kar glasujejo. Enajst od dvanajstih porotnikov mladeniča takoj razglasi za krivega, osamljeni *osmi* porotnik (igra ga Henry Fonda) pa opozori: »Vzemimo, da se morda motimo (angl. supposing we're wrong).« Drugi porotnik mu ogorčeno oporeka: »Vzemimo, da se motimo? Vzemimo, da bi se tale zgradba zrušila na mojo glavo! Privzameš lahko karkoli.« Vendar so zdaj prisiljeni, da začnejo o primeru razpravljati, pregledajo in predebatirajo vsa dokazila. Drug za drugim spreminjajo svojo odločitev in se na koncu soglasno odločijo, da obstaja upravičen dvom v krivdo, zato mladeniča oprostijo.

V enoglasnem (kritičkem in gledalskem) občudovanju filma in pogumnega porotnika izstopa Adler, ki je zaradi spoznavno-teoretskih razlogov na strani dogmatskega drugega porotnika. Adlerja moti prav načelna »odprtost«, ki jo kaže osmi porotnik, saj se prvo tretjino filma opira samo na golo možnost, ki je ne podpre z nikakršnimi dokazili. Takšno nesmotno odprtost je po njegovem izpričal tudi novinar, ko je poročal o konferenci, ki je leta 1992 potekala na slovitih MIT, tema pa so bile domnevne ugrabitve ameriških državljanov s strani Nezemljanov. Novinar poroča, kako se je njegov odnos do tega fenomena spremenil (Adler, 2002: 104):

Nič več ne mislim, da gre za šalo. To ne pomeni, da sem zdaj prepričan, da so NLP-ji in ugrabitve resnični (angl. real) – resnični v smislu stvarnosti fizikalnih zakonov univerzuma kot jih poznamo, ampak prej to, da čutim, da se dogaja nekaj zelo skrivnostnega /... / ne morem več avtomatsko zavrniti možnosti, da to, kar se dogaja, ni natanko tisto, kar žrtve pravijo, da se jim dogaja. Kot pravi astronom z univerze v Bostonu, Michael Papagianis, "Odsotnost dokazil ni dokazilo odsotnosti."

Adler (2002: 105) razbere naslednjo zgradbo:

- 1) Nihče še ni dokazal (ovrgel), da p .
- 2) Torej, mogoče je, da je p resničen.
- 3) Torej, imamo razlog, da ne zavrnamo p kot neresničnega.
- 4) Če imamo razlog, da ne zavrnamo p kot neresničnega, potem moramo biti odprtega duha glede preiskave resnice p .
- 5) Torej, biti moramo odprtega duha glede preiskave resnice p .
- 6) Če moramo biti odprtega duha glede preiskave resnice p , potem je razumno (dopustno) biti prepričan, da p .
- 7) Torej, razumno (dopustno) je biti prepričan, da p .

Sklepanja »Nihče še ni zavrnil p , torej je dopustno biti prepričan, da p « so zares pogosta pri zagovornikih dvomljivih bitnosti in mejnih pojavov. Adler se nad njimi zgraža in opozarja na dva smisla »možnosti«. V *šibkem* smislu je hipoteza možna, kadar je združljiva z našimi dokazili (ni nemogoče, da gre za ugrabitve). V *kreplem* smislu pa je nekaj možno, kadar gre za resno možnost, nekaj, do česar naj ne bi gojili nejevere in kar je *vredno* preučevanja. Za možnost, do katere smo odprti, zahtevamo neko podporo, gola odsotnost nasprotnih dokazil še ne more biti razlog, da jo upoštevamo. Jasno je, da je hipoteza o ugrabitvah možna v prvem, šibkem smislu. Toda »odprtost« zahteva po njegovem mnenju krepki smisel možnosti. Samo v tem primeru imamo razlog, da imamo poročila o ugrabitvah za vsaj *prima facie* kredibilna in vredna preučevanja, nekaj, na kar se izplača staviti (prim. Šuster, 2019: 120).

Najprej opazimo, da je zgradba sklepanja, ki jo ponuja Adler, precej zapletena, daleč od enostavnega »Ni dokazil, da ne- p , torej p .« S tem se Adler zares izogne prvemu rogu dileme zmot: poenostavljenim vzorcem, ki živijo samo v učbenikih kritičnega mišljenja. Toda, ali gre za obliko, ki je *vedno* zmotna? Osmi porotnik je danes primer nekonformista, ki opozarja na epistemske vrednote različnosti mnenj: spodbuda za divergentno mišljenje o dokazilih in njegovo vrednost za kvaliteto sprejemanja odločitev (Nemeth, 2018: 112). Ali nas primeri raznih »žvižgačev« ne vodijo do razmisleka tipa: »Nobenih dokazil ni, da se vlade ne vtikajo v zbirke osebnih podatkov na spletu, torej bodimo odprti do te možnosti?« Adler bi lahko ugovarjal: tu gre vendar za resno možnost, za katero zahtevamo (in imamo) neko podporo, gola odsotnost nasprotnih dokazil še ne more biti razlog, da jo upoštevamo. Ampak zdi se mi, da razlika med resno možnostjo in golo možnostjo ni tako jasna in natančna, kot meni Adler.

Mislim, da gre za tipično dilemo v teoriji *vrlin*: kot bi rekel Aristotel, ne preveč in ne premalo. Odprtost duha (angl. open-mindedness), iskanje informacij in upoštevanje različnih možnosti je *vrlina*. Ampak, kot pravi Chesterton, že prav, da smo

odprtega duha, a spet ne toliko, da nam pri tem možgani zletijo ven.² Na drugi strani skale je dogmatizem (angl. close-mindedness), aroganca, ignoriranje možnosti, s katerimi se ne strinjamo. Morda je to način, kako se s pomočjo sodobne epistemologije vrlin lotiti razlikovanja med dobrimi in slabimi oblikami sklepanj iz nevednosti. Kadar v sklepanju manifestiramo epistemske vrline: marljivost (aktivno iskanje dokazil, testiranje, raziskava) in odprtost duha, potem gre za dobra sklepanja. Pri tem pa se ne opiramo samo na lastno epistemsko »delo«, do nekaterih spoznanj smo enostavno upravičeni kot člani epistemske skupnosti, kjer so drugi opravili ustrezno delo. Zato lahko sprejmemo, da je začetna verjetnost neke hipoteze nizka in se opremo na razpršeno bazo dokazil proti njej (naše najboljše teorije o svetu). Če pa sklepanje temelji na epistemskih hibah: lenobi, aroganci, preveliki drznosti ..., potem gre za slabo obliko. Tudi v primeru, ko ne gre za lenobo, saj dokazila aktivno iščemo, a jih ne moremo najti (število zvezd, Goldbachova hipoteza ...), zagrešimo napako, če *drzno* sklepamo na določen sklep, namesto, da bi se sodbe vzdržali.

Če sklenem: čeprav je plavzibilistični *modus tollens* dober kriterij presoje, pa se mi zdi, da enostavne demarkacije, v smislu gumba vklop/izklop (dober/slab), v živi argumentaciji ni. Prej gre za drsni gumb od slabih do dobrih, pri katerem moramo v presoji upoštevati več dejavnikov, logičnih in epistemoloških, dialektičnih in normativnih. Razprava o sklepanju iz odsotnosti dokazil s tem dobro ponazarja tipične dileme sodobne neformalne logike.

Lack of Evidence Reasoning

Lack of evidence reasoning (traditional *ad ignorantiam*) covers three global patterns: (i) dialectical – burden of proof; (ii) epistemic – negative evidence; (iii) epistemic – »pure« absence of evidence with respect to a certain proposition. The evaluation of the first pattern depends on an interplay of epistemic, pragmatic and normative considerations which include the assessment of risk associated with our choices. A difference between (ii) and (iii) can roughly be modelled with the help of a distinction between external and internal negation. Absence of evidence sometimes counts as evidence of absence or negative evidence (internal negation), and sometimes as »pure« ignorance with respect to a certain proposition (external negation). A plusibilistic *modus tollens*, proposed by Walton offers a good reconstruction, but more factors have to be considered in telling apart good arguments from bad. I briefly mention the criterion suggested by virtue epistemology: when we in our reasoning manifest epistemic virtues (epistemic diligence, active search for evidence, open-mindedness), the pattern is good. When we manifest epistemic vices: laziness, arrogance, boldness, close-mindedness, the pattern is bad.

Keywords: ad ignorantiam, burden of proof, negative evidence, external and internal negation, virtue epistemology.

² “Do not be so open-minded that your brains fall out.”

Literatura

- Adler, J. (1998). "Arguing from Ignorance." V *Argumentation and Rhetoric: Proceedings of the Second OSSA Conference*. St. Catherines, Ontario, OSSA.
- Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. Cambridge: The MIT Press.
- Baronett, S. (2016). *Logic* (3rd.). Oxford: Oxford University Press.
- Boudry, M., Pigliucci, M. (2014). "Prove it! The Burden of Proof Game in Science vs. Pseudoscience Disputes." *Philosophia* 42, str. 487–502.
- Boudry, M., Pigliucci, M., in Paglieri, F. (2015). "The fake, the flimsy, and the fallacious: Demarcating arguments in real life." *Argumentation* 29, str. 431–456.
- Bregant, J. in Vežjak, B. (2007). *Zmote in napake v argumentaciji: vodič po slabi argumentaciji v družbenem vsakdanu*. Maribor: Subkulturni azil.
- Carroll, S. (2014). »Falsifiability.« V Brockman, J. (ur.), *This Idea Must Die - Scientific Theories that are Blocking Progress*. New York: Harper.
- Cheng, E. (2018). *The Art of Logic in an Illogical World*. New York: Basic Books.
- Copi, I. M., Cohen, C., McMahon, K. (2014). *Introduction to Logic* (14th.). Harlow: Pearson.
- Cummings, L. (2015). *Reasoning and Public Health: New Ways of Coping with Uncertainty*. Springer.
- Damer, T. E. (2009). *Attacking Faulty Reasoning* (6th.). Wadsworth.
- Descartes, R. 2004. *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Eemeren, F. H. van, Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahn, U., Oaksford, M. (2007). "The Burden of Proof and Its Role in Argumentation." *Argumentation* 21, str. 39–61.
- Hahn, U., Oaksford, M. (2006). "A Bayesian Approach to Informal Argument Fallacies." *Synthese* 152, str. 207–236.
- Hansen, H. V., (2011). "Are there methods of informal logic?" V Zenker, F. (ur.), *Argumentation: Community and Cognition, Proceedings of the 9th Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation*. Windsor: CRRAR.
- Harman, G. (1986). *Change in View*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hinton, M. (2018). "On Arguments from Ignorance." *Informal Logic* 38, No. 2 (2018), str. 184–212.
- Hurley, P. J. (2015). *A Concise Introduction to Logic* (12th.). Stamford: Cengage Learning.

- van Inwagen, P. (2012). »Russell's China Teapot«. V Łukasiewicz, D., Pouivet, R. (ur.). *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology*. Frankfurt: Ontos Verlag, str. 11–26.
- Johnson, R. H. in Blair, J. A. (1987). *Logical Self-defense*. Toronto, New York: McGraw-Hill Ryerson.
- Krabbe, E.C.W. (1995). »Appeal to Ignorance.« V Hansen, H.V. in Pinto, R. C. (ur.). *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, str. 251–265.
- Levin, M. (1997). *Why race matters: race differences and what they mean*. Praeger Publishers.
- Locke, J. (1924). *O človeškem razumu*. Ljubljana: Slovenska Šolska Matica.
- McGrew, T. (2014). »The Argument from Silence.« *Acta Analytica* 29, str. 215–228.
- Moore, N. M. in Parker, R. (2015). *Critical Thinking* (11th.). Chico: California State University.
- Nemeth, C. (2018). *In Defense of Troublemakers*. New York: Basic Books.
- Robinson, R. (1971). »Arguing from Ignorance.« *The Philosophical Quarterly* 21, str. 97–108.
- Russell, B. (1958). "Letter to Mr Major." V *Dear Bertrand Russell: A Selection of his Correspondence with the General Public, 1950–1968*. London: Allen & Unwin, 1969.
- Schopenhauer, A. (2008). *Die Kunst, Recht zu behalten*. Megaphone eBooks 2008. Dostopno na: http://www.wendelberger.com/downloads/Schopenhauer_DE.pdf [23. 1. 2020]
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- Šuster, D. 2019. *Kaj delajo filozofi?* Maribor: KCM.
- Tindale, W. C. (2007). *Fallacies and Argument Appraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tipler, F. (2014). »String Theory.« V Brockman, J. (ur.), *This Idea Must Die - Scientific Theories that are Blocking Progress*. New York: Harper.
- Tuzet, G. (2015). »On the Absence of Evidence.« V Bustamante, T., Dahlman, C. (ur.), *Argumentation Types and Fallacies in Legal Argumentation*. Springer, str. 37–51.

- van Vleet, E. J. (2011). *Informal Logical Fallacies*. University Press of America.
- Walton, D. (1995). *A Pragmatic Theory of Fallacy*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Walton, D. N. (1996). *Arguments from Ignorance*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Walton, D. (1999). »Profiles of dialogue for evaluating arguments from ignorance.« *Argumentation* 13, str. 53–71.
- Walton, D. (2008). *Informal logic: A Pragmatic Approach* (2nd.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, D. (2014). *Burden of Proof, Presumption and Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woods, J. (2013). *Errors of Reasoning: Naturalizing the Logic of Inference*. London: College Publications.

Igor Pribac

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Hobbesov dialog z Norcem

Hobbes v *Leviathanu* uprizori pogovor z Norcem. V njem v usta Norca položi radikalen ugovor svoji teoriji. Norec oporeka trditvi, da je pravično ravnanje vselej tudi koristno in trdi, da je nespoštovanje dogovorjenega za akterja lahko včasih koristnejše. Hobbesov odgovor je razčlenjen in inovativen, saj uvede obstoj zavezništva v naravnem stanju, vendar v osnovi neuspešen. Pomen izmenjave je kljub temu velik. Čeprav pušča brez jasnega odgovora mnoga vprašanja o Hobbesovih pogledih, izključi interpretacije, ki sklenitev družbene pogodbe utemeljujejo v naravnih zakonih. Hobbes sprejme teren individualne koristi in instrumentalne racionalnosti, na katerem se giblje Norec, in se s tem odločno odmakne od klasičnega, objektivnega naravnega prava, k subjektivnemu.

Ključne besede: Hobbes, Norec, dogovor, racionalnost

1. Kontekst dialoga

Zahtevo po pojasnitvi pripravljenosti na sklenitev dogovora med povsem individualističnimi ljudmi v naravnem stanju je Hobbes najdosledneje upošteval prav v disputu, ki ga uprizori z Norcem. V tej izmenjavi argumentov novejši interpreti, zlasti pripadniki analitične filozofske usmeritve, vidijo odločilno mesto *Leviathana* in celotne Hobbesove moralno politične konstrukcije. V že kar obsežnem seznamu študij, ki je nastala o tem dialogu,¹ je dialog pridobil status preizkusnega kamna, ki odloča, ali je prehod iz naravnega v civilno stanje pojmljiv na podlagi Hobbesovih lastnih premis individualizma in racionalizma.

Preden damo besedo Norcu, si oglejmo kontekst, v katerem nastopi njegov premislek. Hobbes je, preden si je postavil ugovore, ki jih izreče Norec, že opisal "*naravne pogoje človeštva*"; pojasnil je razliko med *jus* in *lex*; navedel dvokrako "*splošno pravilo razuma*", ki pravi, naj si prizadevamo za mir, če je upanje zanj, in naj posežemo po vseh sredstvih za svojo obrambo, če zanj ni upanja. Iz prvega

¹ Med temi velja na prvem mestu omeniti odlično študijo Jean Hampton: *Hobbes and the social contract tradition*, 1986., ki je svojo raziskavo osredotočila prav na analizo Hobbesove zavrnitve Norčevega ugovora. Prav tako je prvorazrednega pomena tudi študija Davida Gauthierja: *The logic of Leviathan*, 1969.; A. Zaitchik v: *Political theory*, 1982: 245–266.; Tito Magri: *Contratto e convenzione, Razionalità, obbligo e imparzialità*, 1994; Tito Magri: *Hobbes e Hume*, 1994.; Tito Magri v: *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, 1992: str. 207–242.

kraka je izpostavil prvi naravni zakon (prizadevanje za mir) in analitično pridobil tudi drugega (odložitve pravice do vsega). Tretji naravni zakon (spoštovanje dogovorov) zaključí izpeljavo načel ravnanja, ki jih sprejme, kdor stavi na mir. Ovi- ra, ki grozi z zaskočitvijo te analitične dedukcije vsebin prizadevanja za mir še preden se njen avtomatizem sproži, je v alternativni, ki jo ponuja drugi krak splošnega pravila razuma, in v manjkajočih kriterijih, po katerih bi lahko na enoznačen in vsem sprejemljiv način določili pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da bi lahko racionalno upali na mir in stavili nanj. Nad stavo na mir, ki vodi v samoomejevanje in kooperativnost, namreč preži tveganje stave drugega na vojno, ki odloča tudi o racionalnosti naše stave na mir.

Nestrinjanje med Hobbesom in Norcem zadeva racionalnost ravnanja v skladu s tretjim naravnim zakonom, ki pravi, da je dogovore treba spoštovati. Vsebina tega naravnega zakona je formulirana obče: nanaša se na vse dogovore in torej tudi na tistega, ki je za Hobbesa izvor vseh drugih dogovorov, na družbeno pogodbo, ki je dogovor o opustitvi pravice do vsega in o vzpostavitvi oblasti. Kar o naravnem zakonu trdi Hobbes, namreč, da je izvor pravičnosti in da sestoji v spoštovanju dogovorjenega, se nanaša zlasti na ta naravni zakon. A nekaj je zatrdeti racionalnost spoštovanja dogovorov, ko obstaja oblast z močjo prisile, nekaj povsem drugega pa je sprejeti to vodilo v okoliščinah, ko te oblasti še ni.

Če obstaja sistem učinkovite prisilne moči države, se je mogoče strinjati s Hobbesom, da je pravično ravnanje (spoštovati dogovore) tudi racionalno ravnanje, saj v nasprotnem primeru grozi kazen, ki odtehta morebitno korist, pridobljeno s kršitvijo zakonov, ki so posledica dogovora. Toda ta premislek ne more pojasniti sklenitve prvega dogovora o odložitvi pravice do vsega, ne da bi argumentacija postala krožna. Ta dogovor izključuje obstoj prisilnih mehanizmov države, saj šele izpolnjuje nujni pogoj njihovega nastanka. Ker ni oblasti, ni kazni, brez nje pa ni strahu pred trpljenjem, ki ga oblast vliva vsem možnim kršilecem v takšni meri, da ta strah v njih prevlada nad upanjem za uživanje koristi kršitve. Zato se presoja racionalnosti pravičnega ravnanja, v odsotnosti jamstva pravičnega ravnanja drugega, močno razlikuje od presoje racionalnosti pravičnosti v okoliščinah, ko to jamstvo je.

Hobbes razlikuje več vrst dogovorov. So dogovori, v katerih vse vpletene strani dogovorjeno izvršijo takoj in tako rekoč hkrati; taki, kjer ena stran dogovorjeno izvrši takoj, druga, ki ji je zaupano, pa se zaveže, da bo svoj delež v pogodbi izpolnila do dogovorjenega roka; in končno taki, kjer si pogodbeni strani vzajemno zaupata in nobena od njiju v sedanjosti ne izvrši dogovorjenega. Pogodba med neodvisnimi posamezniki o odložitvi pravice do vsega sodi v tretji tip dogovorov, saj od vseh pogodbenih strani terjajo trajno izpolnjevanje dogovorjenega, ki se prekine šele z njihovo smrtjo. Do tedaj je vsak, v razmerju do drugega, upnik njegovega (nadaljnega) spoštovanja dogovorjenega. Ko ni sankcij in oblasti, ki bi jih uveljavljala, ni niti najmanj samoumevno, da je pravično ravnanje tudi racionalno

in koristno. Vsak, ki se nameni spoštovati dogovor in se vzdržati uporabe pravice do vsega, se mora, če razmišlja razumno, vprašati, ali se bo drugi držal dogovora in ravnal enako. Ni samoumevno, da bo odgovor pritrdilen. In če je odgovor nika-len, se zastavi drugo vprašanje: je v tem primeru razumno, da on sam spoštuje dogovor, čeprav se nagiba k mnenju, da ga drugi ne bo spoštoval? Jasno je, da je v teh pogojih enačaj med racionalnim in pravičnim ravnanjem dvomljiv. Tega se zaveda tudi Hobbes:

»Toda pri pogodbah, ki temeljijo na takšnem vzajemnem zaupanju, da v sedanosti nobena stran ne izvrši ničesar, in so sklenjene med takšnimi stranmi, ki jih ni mogoče prisiliti, se je glede na človekovo nagnjenost, da vse izkoristi v svoj prid, tisti, ki pogodbo izvrši prvi, s tem zgolj prepustil pohlepu ali kaki drugi strasti onega, s katerim je sklenil pogodbo. Zato so takšne zaveze neučinkovite. Nikakršnega razloga namreč ni, da bi kdo izpolnil pogodbo kot prvi, če obstaja verjetnost, da drugi zatem ne bo storil enako. O tem, ali je to verjetno ali ni, naj tisti, ki dvomi (kakor smo dejali v 8. odst. 14. pogl.), presoja tako dolgo, dokler sta oba v naravnem stanju in svobodi. Ko pa je nad obema stranema moč prisile, ki jima lahko odvzame njuno zasebno presojo o tem, so take zaveze lahko učinkovite, saj tisti, ki prvi izpolni pogodbo, ne bo imel nobenega razumnega vzroka za dvom glede izpolnitve drugega, ki ga je k temu mogoče prisiliti.« (Hobbes, 2006: 96–97)

Če naj se pri pojasnitvi nastanka države iz antropoloških izhodišč, kakršne postavi Hobbes, ne sklicujemo na obstoj države in njene blagodejne učinke za uresničevanje dogovorov, moramo racionalnost spoštovanja dogovorjenega dokazati za vsakega posameznika tudi tedaj, ko opora v državni prisili ni na voljo. Hobbes v vseh svojih delih politične filozofije (*Elements of Law, Natural and Politic* [ČN], *De Cive* [DC], *Leviathan* [L])^{*} dosledno vztraja pri zgolj hipotetični veljavi naravnih zakonov. Ti torej ničesar ne zapovedujejo absolutno in morajo vseeno prevladati nad razlogi,

ki posamezniku narekujejo, naj se ne odpove pravici do vsega. S tem, ko je naravnim zakonom pripisal zgolj hipotetično veljavo, je v svojo razlago zavestno vgradil težavo, ki bi se ji izognil, če bi naravne zakone razglasil za absolutne. V tej luči je pomembna primerjava med obravnavo te težave v ČN in L.

V ČN je racionalnost spoštovanja dogovorjenega, kar Hobbes izenačuje z edino zahtevo, ki jo pravičnost postavlja ravnanju posameznika, tako nedvomna, da njeno nasprotje, kršitev pogodb, razglasi za višek neracionalnosti.

^{*} V nadaljevanju besedila bom za ta tri Hobbesova dela uporabljal kratice, kot so zapisane v oglatih oklepajih.

»Med tem, kar imenujemo krivica ali nepravico v dejanjih in odnosih ljudi po svetu, in tem, kar imenujemo absurdno v argumentacijah in disputih Šol, je velika podobnost. Kakor pravimo, da je nekdo prignan v absurd, če je prisiljen nasprotovati trditvi, pri kateri je poprej vztrajal, pravimo tudi, da je nekdo zagrešil nepravico, če je iz strasti storil ali opustil to, k čemur se je z zavezo zaobljubil, da ne bo storil ali da ne bo opustil. Tako pri vsaki kršitvi dogovorjenega upravičeno pravimo, da gre za protislovje, kajti kdor se zaveže, hoče v prihodnje nekaj storiti ali ne, in ko nekaj stori, to hoče v tisti sedanosti, ki je del prihodnosti, vsebovane v zavezi. Kdor prelomi zavezo, potemtakem nekaj hoče storiti in hkrati tega istega noče storiti, kar je povsem očitno protislovje. In tako je krivica absurdnost v odnosih med ljudmi, kakor je absurdnost neke vrste nepravico v disputih.« (Hobbes, 2006: 102)

Para 'pravično-neprotislovno' in 'nepravico-protislovno' se ujemata brez ostanka; logični in moralno-pravni diskurz sta prevedljiva drug v drugega. Odločilno za interpretacijo Hobbesa je ugotovitev, da stališče, pri katerem je določenemu ravnanju mogoče pripisati logično vrednost, Hobbes v *L* obdrži in poudari. V nadaljevanju bom skušal pokazati, da spor z Norcem lahko razumemo kot naslednjo razvojno fazo razmisleka o tem odnosu.

Temu v prid govori že umestitev dialoga z Norcem v kontekst Hobbesove eksplikacije prehoda. Dialog je v *L* uvrščen na mesto, ki ga v *ČN* zavzema analogija med krivico in absurdom – nastopi po razglasitvi tretjega naravnega zakona. Vzorednico med krivičnostjo in absurdom iz *ČN* ohrani tudi v *L*, vendar v skrajšani obliki in na drugem mestu: nameni ji mesto po razglasitvi drugega naravnega zakona, torej jo omenja pred spoprijemom z Norcem, kot bi bila priprava konteksta zanj.

Druga pomembna premestitev poudarka, ki jo doživi Hobbesova zgodnja teorija iz *ČN* v *L*, zadeva strast. V *L* strast ni več prikazana kot moč, ki odvrča od spoštovanja dogovorjenega. Ker se tudi Norec v svojem oporekanju ne sklicuje na strast, je mogoče trditi, da dialog z Norcem nadgradi izenačitev nepravice in absurdnosti iz *ČN*. V poudarjeno racionalističnem kontekstu *L*, v katerem so strasti kot del človekove narave, ki moti in nemara celo razveljavlja podmeno strateško racionalne naravnosti človeka, je izenačitev logične neprotislovnosti in spoštovanja dogovorjenega, postala le uvodni argument, ki bralca pripravi na Norčevo ugovarjanje. Hobbes si s tem postavi izziv, ki ga prisili, da svojo tezo dodatno izostri.

2. Spopad argumentov

Čas je, da Hobbesovemu Norcu pustimo, da pojasni svoje stališče:

»Norec je v svojem srcu in včasih tudi jezika je dejal, da ni pravičnosti, in resno dodal, da zato, ker sta ohranitev in zadovoljstvo vsakega človeka zaupana njegovi skrbi, ne more obstajati razlog, zaradi katerega bi vsak ne mogel narediti tega, kar meni, da vodi k njima. In zato tudi skleniti ali ne skleniti, spoštovati ali ne spoštovati pogodbo, ni proti razumu, ko to vodi v njegovo korist. S tem ne zanika, da so pogodbe, da so te včasih kršene, včasih spoštovane in da se njihova kršitev lahko imenuje nepravičnost in spoštovanje pravičnost, ampak sprašuje, ali nepravičnost, ko odstranimo strah pred Bogom (kajti Norec je v srcu dejal, da ni Boga), ne more včasih ustrezati razumu, ki vsakemu narekuje njegovo dobro; zlasti tedaj, ko nepravičnost vodi do takšne koristi, da privede človeka v položaj, ko se mu ni treba več ozirati ne le na zaničevanje in zmerjanje drugih ljudi, temveč tudi na njihovo moč. Božje kraljestvo se pridobi z nasiljem; toda kaj, če je pridobljeno z nepravičnim nasiljem? Bi oporekalo razumu, če bi ga pridobili na ta način, tudi če pri tem nikakor ne bi mogli biti prizadeti? In če ne oporeka razumu, ne oporeka pravičnosti, kajti sicer ni razlogov, da bi pravičnost razglasili za dobro.« (Hobbes, 1839: 132)

Kar lahko najprej pripomnimo ob tem besedilu, zadeva zvezo, ki jo Hobbes vzpostavi med radikalnim skepticizmom glede pravičnosti in skepticizmom glede božjega bivanja. Kdor je podvomil v veljavnost tretjega naravnega zakona, je moral, da je lahko podvomil v njegovo veljavo, poprej odstraniti svoj strah pred Bogom, torej Boga samega, ki je njegov izvor, in postati ateist. Ob tem se takoj sproži vprašanje, ali to pomeni, da je za Hobbesa veljavnost omenjenega naravnega zakona položena v Boga in odvisna od strahospoštovanja človeka do njegove vse-mogočnosti, vsevednosti in grožnje s kaznijo po zemeljski smrti? Na deklarativni ravni je Hobbesov odgovor nikalen. Kljub razumski nespoznatnosti Boga (toda ob razumskih razlogih za zatiranje njegovega bivanja) in razumski nedojemljivosti razodete besede, Hobbes vztraja, da v božjih narekih ne more biti vsebovanega ničesar, kar bi bilo neskladno z razumom. Na drugem mestu, iz katerega je prav tako razvidno Hobbesovo izganjanje 'državotvorne' vloge Boga oz. predstav o Bogu, izstopajočih iz naravnega stanja, zapiše, da se lahko zavežemo samo drugemu, ki mora z zadostnimi znaki izraziti svojo pripravljenost, da zavezo sprejme, česar Bog ne more storiti. In ker se Bogu ni mogoče zavezati, mu ni mogoče storiti krivice. Dalje, tudi če zavezi drugemu, dodamo prisego vsemogočnemu bitju, v katerega verjamemo, in v njej izrazimo svojo pripravljenost, da nas v primeru neizpolnitve dogovorjenega doleti božja kazen, s tem vsebini zaveze drugemu nismo ničesar ne dodali ne odvzeli. Povečali smo le grožnjo, ki nam preti v primeru njene neizpolnitve.

Človekov naravni razum je božje delo, ki v svojem delovanju ne more priti do sklepov, ki bi bili v nasprotju s tem, kar je Bog položil vanj. Zato je treba zadnji del predstavitve Norčevega rezoniranja, tistega, ki se začneja s premiso, da je božje kraljestvo pridobljeno s silo – torej s premiso, ki je ateist ne bo privzel za podlago svojega sklepanja – razumeti ne le kot izključno Norčevo, temveč tudi kot Hobbesovo razmišljanje, kot zamejitev njune skupne podlage. Nadaljevanje besedila to potrdi. Še tako nepravilno dejanje

»nikoli ne more nasprotovati razumu, kajti vsa človekova prostovoljna dejanja merijo na njegove koristi, pri čemer so razumnnejša tista, ki bolj vodijo k njihovim ciljem.« (Hobbes, 1839: 133)

Stališče, da je razumnost neločljiva od subjektivno dojetih koristi, Hobbesu ne pripada nič manj kakor Norcu in natančno zamejuje tako območje soglasja med njima, kot tudi kriterije za evalvacijo predlaganih rešitev njunega nestrinjanja: racionalno je skušati maksimirati svojo korist. Hobbes torej sprejme teren diskusije, ki mu ga ponudi Norec. Za razliko od Platona, ki Trazimahovo določitev pravičnosti razume kot objektivno, se Hobbesov dialog z oponentom odvija na ravni zanikanja možnosti protislovja med individualno subjektivno dojeto koristjo in razumnostjo. Hobbes torej priznava, da je v tem sporu poraženec, če bi se izkazalo, da posameznik lahko pridobi zase večje koristi iz nespoštovanja pogodb kakor iz njihovega spoštovanja. Oglejmo si prvi del Hobbesovega odgovora.

»To bleščeče sklepanje je kljub temu napačno. Vprašanje se namreč ne nanaša na vzajemne obljube, pri katerih na obeh straneh ni gotovosti izvršitve, kakor je ni tedaj, ko ni postavljena nobena civilna oblast nad stranmi, ki obljublajo, saj take obljube niso pogodbe, temveč se nanaša na stanje, ko je ena od strani že izpolnila, ali ko obstaja oblast, ki jo bo k temu prisilila. Tedaj se zastavi vprašanje, ali je v nasprotju z razumom, tj. v nasprotju s koristjo drugega, da izvrši svoje obljube.« (Hobbes, 1839: 133)

Uvodni del Hobbesovega odgovora je namenjen razčlenitvi posameznih področij veljavnosti dvoma v koristnost pravičnega ravnanja. Konteksti presoje racionalnosti oz. koristnosti pravičnega vedenja, o katerih je po njegovem mnenju mogoče razpravljati, so trije. Prvi kontekst je naravno stanje, v katerem ni jamstev o ravnanju drugega. Tu se Norec in Hobbes strinjata, da je nerazumno ravnati pravično in se držati obljub. Drugi kontekst presoje je civilno stanje, v katerem izvršitev dogovorjenega zagotavlja prisilna moč oblasti. Videli bomo, da se tu Hobbes in Norec razhajata: medtem ko je za Hobbesa v civilnem stanju vselej razumno spoštovati dogovorjeno, za Norca ni nujno tako. Tretji kontekst – teoretsko najbolj pregnant – tako kot prvi, ponovno zadeva naravno stanje, toda okoliščine so tokrat spremenjene. Ne gre več le za vzajemne obljube dveh strani, temveč za asimetrično razmerje, ki nastane, ko je ena stran že izpolnila obljubljeni, druga pa presoja smotnost tega, da bi enako naredila tudi sama. Hobbes v nasprotju z Norcem v tem primeru meni, da to ni nerazumno.

Razčlenitev področij presoje veljavnosti ugovora, ki jo predlaga Hobbes, ni ne-problematična. Analizo Hobbesovega stališča moramo zato začeti prav z njeno osvetlitvijo. Zastavlja se namreč vprašanje o sprejemljivosti zlasti tretjega konteksta. Konkretnjeje, vprašljiva je njegova združljivost z drugimi Hobbesovimi tezami. Zato se moramo še preden razmislimo o Hobbesovi trditvi, da je izvršitev dogovorjenega po tem, ko je druga stran svojo zavezo že izpolnila, razumna in koristna drža, vprašati, ali je problem, pred katerega nas postavi Hobbes, predvidljiv nasledek njegovih siceršnjih izhodišč. Če naj namreč tretji kontekst, in z njim razhajanje Norca in Hobbesa, sploh nastane, mora ena od strani izvršiti dogovorjeno, pri čemer je edina podlaga, na katero lahko stran, ki izvrši prva, svojo izvršitev opre, obljuba drugega, da bo kasneje storil enako. Pred vprašanjem, ki si ga zastavi Hobbes, si moramo zato zastaviti vprašanje o pogojih njegove možnosti in ugotoviti, da Hobbesovo vprašanje implicira pritrdilen odgovor na logično predhodno vprašanje, ali je v razmerah vzajemnega strahu in nezaupanja, ki vladajo v naravnem stanju, racionalno kot prvi izpolniti svojo obljubo drugemu. Hobbesov odgovor je tu očitno pritrdilen, saj v nasprotnem primeru ne bi mogel oblikovati tretje modalitete spora z Norcem. Toda ali je takšen odgovor skladen s postulati Hobbesovega opisa naravnega stanja? Ali ni ta, ki izpolnjuje kot prvi, dejansko v položaju, ki ga opisuje prvi od treh kontekstov spopada med Norcem in Hobbesom, torej tisti, v katerem je tudi po Hobbesovem mnenju nerazumno spoštovati dogovorjeno, ker bi se s tem samo prepustili pohlepu drugega? Dejstvo je, da Hobbes izpolnitev dogovorjenega ene od strani v tretjem kontekstu jemlje za izvršeno, ne da bi pojasnil razloge za ta postulat. Če se sami ozremo k njegovemu opisu naravnega stanja, se zdi, da ta ponudi le dva možna odgovora na vprašanje vzgibov za takšno ravnanje: racionalni nagibi ali strasti. Obe možnosti sta za Hobbesa neugodni. Oglejmo si najprej slednjo.

V primeru, da bi bila strast vzgib delovanja tistega, ki izpolni kot prvi, bi bila zanikana racionalnost njegovega ravnanja, kar bi pomenilo, da je Hobbes na občutljivem mestu opustil premiso racionalnosti akterjev in na mesto generatorja procesa, ki vodi iz naravnega stanja, postavil strast, ki po srečnem naključju naleti na zmerne drugega. Na samem začetku verige vzrokov, ki privede do nastanka države, bi tako naleteli na kontingenco nerazumnega in razumnega. Izstop iz naravnega stanja bi bil v tem primeru dejanje instrumentalno racionalnih subjektov, toda odločilno pogojeno z iracionalnim naključjem. A za Hobbesa dejanje s koristnimi posledicami – kot se bo kmalu pokazalo – ni razumno dejanje, če je koristnost teh posledic odvisna od dejavnikov, ki jih storilec dejanja, ko se je zanj odločil, ni mogel predvideti.

Druga razlaga vzgibov akterja, po kateri ta, ki izpolnjuje prvi, ravna razumno, je z vidika njene koherentnosti za Hobbesa neugodnejša. Pripisovanje razumnosti tistemu, ki je kot prvi izpolnil dogovorjeno v naravnem stanju, se lahko opira samo na njegovo trdno pričakovanje, da bo druga stran ravnala enako in izpolnila dogovorjeno. Rušilnost tega odgovora za koherentnost Hobbesove teorije racio-

nalne motivacije je, da se, če ga sprejmemo, problem prehoda iz naravnega v civilno stanje Hobbesu sploh ne bi smel zastavljati. Kajti, če to drži, z vidika individualne racionalnosti pogodbenikov v naravnem stanju, spoštovanje dogovorjenega ni niti najmanj problematično. Ob uveljavitvi te interpretacije tretjega konteksta nastane paradoks, ki grozi, da bo spodmaknil tla Hobbesovemu teoretskemu modelu. Nepojasnjeno sprejetje podmene racionalnosti tistega, ki izpolnjuje prvi, namreč ustvarja preveč idilično sliko naravnega stanja. Pravi nam, da se v naravnem stanju sklepajo in izvršujejo pogodbe, ker ga naseljujejo racionalni ljudje, ki brez težav uvidijo koristi miru in so se zato več kot voljni odpovedati pravici do vsega. Toda če to drži, izbrišemo Hobbesov opis naravnega stanja kot vojne vseh proti vsem, z njim vred pa tudi razloge za izstop iz njega. Vseeno bomo za zdaj pustili ob stani ugotovitev, da so premise, na katerih sloni njegova trditev, tudi zanj samega nesprejemljive, in se posvetili analizi njegovega stališča v okvirih, ki si jih je postavil.

V nadaljevanju se Hobbes posveti izključno tretjemu kontekstu. Njegov namen je torej dokazati racionalnost izpolnitve dogovorjenega, če je nasprotna stran to že storila.

»Trdim, da to ni proti razumu. Da bi se to pokazalo, moramo upoštevati, prvič, ko človek naredi nekaj, kar kljub vsemu, kar je mogoče predvideti in vračunati, teži k njegovemu uničenju, to dejanje, čeprav bi ga nenadejano naključje, ki se zgodi, utegnilo zasukati v njegov prid, zaradi takšnih dogodkov ni razumno ali modro. Drugič, da je v vojnih razmerah, v katerih je zaradi odsotnosti skupne oblasti, ki bi vse ohranjala v strahospoštovanju, vsak sovražnik vsakogar, in nihče ne more upati, da bi se z lastnimi telesnimi močmi in domiselnostjo, brez pomoči zaveznikov lahko obranil uničenja, in da vsak od zaveznikov od zavezništva pričakuje enako obrambo kakor vsi drugi. Kdor torej izjavlja, da je po njegovem mnenju razumno varati te, ki mu pomagajo, lahko razumno upa le na tista rešilna sredstva, ki mu jih daje njegova individualna moč. Kdor torej prelomi svoj dogovor in s tem izjavi, da misli, da to lahko stori z razlogom, ne more biti sprejet v družbo, ki se združuje za mir in obrambo, razen po napaki teh, ki ga sprejmejo medse; prav tako ne more ostati v njej po tem, ko je bil vanjo sprejet, ne da bi ti uvideli nevarnost svoje napake. Na te napake posameznik ne more racionalno računati kot na sredstva lastne varnosti. Če je torej puščen zunaj družbe ali izgnan iz nje, podleže. In če živi v družbi, je to po napakah drugih, ki jih ni mogel predvideti in na katere ni mogel računati, torej proti razlogom za njegovo ohranitev. Kakor vsi ljudje, ki ne prispevajo k njegovemu uničenju, ga ohranjajo le zaradi nevednosti o tem, kar je za vse njih najbolje.« (Hobbes, 1839: 133–134)

Hobbes se torej omeji na tretji tip okoliščin, zagovarja racionalnost izpolnjevanja drugega in to racionalnost dokazuje v skladu s postulatом instrumentalno racio-

nalnega individualnega subjekta, ki naravnim moralnim zakonom ne priznava kategorične veljavnosti, ampak le nezavezujočo hipotetično veljavnost. Možnost sklicevanja na dolžnost izpolnjevanja dogovorjenega, kakor to velewa tretji naravni zakon, je s tem zaprečena. Da bi se izognil krožnosti svoje argumentacije o racionalnosti ravnanja tistega, ki izpolnjuje kot drugi, se mora Hobbes vzdržati ne le sklicevanja na suverena, temveč tudi na tako razumevanje naravnih moralnih zakonov, ki bi jih naredilo za interiorizirani moralni nadomestek oblasti in s tem za generativno jedro civilnih zakonov, ki bi v tem primeru bili le povnanjena in s prisilno močjo oskrbljena morala, vpisana v naravo. Če bi bilo ravnanje v skladu z načeli miru, pravičnosti in nepristranskosti v pogojih prevladujoče konfliktnosti med posamezniki neproblematično racionalno, težavnosti prehoda v civilno stanje ne bi bilo. V tem primeru Hobbesov ugovor lastni teoriji ne bi bil možen.

Vsak v naravnem stanju, pravi Hobbes, lahko spozna, da je zanj koristno, če se v določenem segmentu odreče uveljavljanju svoje svobode, v zameno za zagotovilo njenega nemotenega uživanja v segmentih, kjer se ji ni odpovedal. Razmerje *cost-benefit*, opustitve svobode do vsega, v zameno za varno uživanje svobode do neodtujenega, je lahko ugodno. Toda ta ugoden rezultat zamenjave je usodno odvisen od tega, ali bo tako ravnal tudi drugi, kar pa ni gotovo. Ta negotovost glede ravnanja drugega vsakomur odpira povsem drugačne perspektive odločanja. Zaradi te negotovosti, ravnanje v skladu z naravnimi zakoni za Hobbesa ne more biti *a priori* razumno. Hobbesova opredelitev intersubjektivne racionalnosti, na katero se sklicuje v svojem odgovoru Norcu, ni odvisna od naravnih zakonov, ampak je razmerje med naravnimi zakoni in razumnostjo obratno in so zanj ti moralni zakoni del instrumentalne racionalnosti: so ekstrapolacija in poobčenje nasledkov, ki jih moramo sprejeti kot vodilo ravnanja, če se postavimo na stališče prvega od obeh izključujočih se krakov, ki tvorita "splošno pravilo razuma" (prizadevaj si za mir), in zavrnemo drugega (z vsemi sredstvi si prizadevaj za svojo obrambo), ki ga Hobbes imenuje "*the sum of the right of nature*" (Hobbes, 1839: 117). Naloga, ki si jo Hobbes zastavi v dialogu z Norcem, je dokazati, da je v določenih okoliščinah racionalno prizadevati si za mir in da je nastop teh okoliščin mogoč v naravnem stanju. Njegov dokaz mora torej opraviti z razcepom v splošnem pravilu razuma, ki je oblikovano tako, da njegovi dve opciji ne dopuščata tretje možnosti in se vzajemno izključujeta.

3. Hobbes in teorija iger

Teoretski model naravnega stanja, ki temelji na individualnih akterjih (metodološki individualizem), postavljenih v intersubjektivni kontekst odsotnosti, tako zunanje oblasti kot notranje moralne zaveze, podmena instrumentalne racionalnosti teh akterjev in končno tudi sama dilemska struktura splošnega pravila razuma – te poteze Hobbesove teorije so zadostovale, da so sodobni raziskovalci racionalne izbire in teorije iger v njenem jedru prepoznali sijajno anticipacijo logike delova-

nja t.i. zapornikove dileme, ene izmed ključnih iger, ki deluje kot teoretski model odločanja ljudi v konfliktnih razmerah. Temeljni podmeni teorije iger sta namreč prav avtonomno, samointeresno naravnano delovanje akterjev in njihova instrumentalna racionalnost. Zato ne preseneča, da je v Hobbesovem modelu naravnega stanja, še posebej pa v njegovem sporu z Norcem, teorija iger prepoznala prvo moderno formulacijo zastavitve vprašanja legitimacije političnih institucij, ki v svoje jedro postavlja 'igro' instrumentalno racionalnih akterjev.

Namen teorije iger je izdelati občo deskriptivno teorijo interakcije dveh ali več racionalnih akterjev, ki bi predvidela najboljše poteze igralca za dosego njegovih ciljev v danih okoliščinah. Igro, kot jo razume teorija iger, lahko definiramo kot interakcijo med igralci v skladu s pravili, ki določajo možne poteze sodelujočih in niz izidov, ki jih ti lahko dosežejo s svojimi izbirami. Aparat teorije iger je, kot rečeno, zgrajen na nekaj temeljnih podmenah, ki opisujejo lastnosti udeležencev v igri. Te so: 1) igralci so neodvisni akterji, ki se zavedajo, da sta rezultat in koristnost njihovih izbir odvisna od izbir soigralcev; 2) igralci so instrumentalno racionalni; 3) igralci imajo skupno vednost o tej racionalnosti in poznajo pravila igre. Teoretiki iger radi poudarijo, da je v teh predpostavkah viden izvor teorije iger v ekonomskih teorijah. Oblikujejo namreč model *homo oeconomicus*, ki so ga v svojih projekcijah obnašanja ljudi uporabljali klasični ekonomisti in ga danes uporabljajo njihovi nasledniki. Vendar filozofskim prednikom teh podmen ni mogoče slediti le do klasičnih liberalnih ekonomskih teorij prejšnjega stoletja, temveč mnogo dlje v preteklost in jih najti tudi v liberalnih in predliberalnih političnih teorijah, ki so se razvijale od 17. stoletja naprej. Prav v dialogu z Norcem, kjer se Hobbes odpoveduje sklicevanju tako na strasti kakor na moralne zakone, uveljavlja enak model človeka in gradi na metodološkem individualizmu, katerega nesporni zgodovinski tvorec je.

V tej zvezi je mogoče pojasniti, zakaj je zapornikova dilema doživela večjo pozornost kot druge igre. Zapornikova dilema se odlikuje po tem, da sloni na konfliktu interesov. Vprašani, ki si ju postavljata igralca v tej igri, sta, ali me bo drugi varal, in, kaj se bo zgodilo z menoj, če me bo. Dilema torej preizprašuje racionalnost alternativno pojmovane kooperacije in izdajstva dveh neodvisnih akterjev. Če dokažemo razumnost kooperacije, smo postavili trdne temelje kolektivnemu subjektu, ki je nastal kot razumna združitev individualnih samointeresov. Če nam to ne uspe, vsakemu kolektivnemu subjektu, ob resnejši preizkušnji njegove trdnosti, grozi razpad zaradi strukturnih razlogov. Kot pravita S. P. Hargreaves Heap in Y. Varoufakis, zapornikova dilema »fascinira, ker je interakcija, v kateri individualno sledenje temu, kar se zdi racionalno, privede do kolektivno poraznega izida.« (Hargreaves in Varoufakis, 1995: 146) Klasični zgled zanjo je interakcija med individuumoma, ki ju je policija zalotila pri tatvini in ju vtaknila v ločeni celici. Nato jima preiskovalec ponudi naslednje možne izbire:

- a) če oba priznata dejanje, bo sodnik, ki ne bo imel razloga za dvom v njuno krivdo, vsakega obsodil na tri leta zapora;
- b) če dejanja noben od njiju ne bo priznal, ju bo sodnik verjetno vseeno spoznal za kriva, saj ju bremenijo nekateri drugi dokazi, vendar bo v dvomu o njuni krivdi, ki ne bo povsem odstranjen, zato bo zaporno kazen zmanjšal na eno leto za vsakega;
- c) preiskovalec bo vsakemu povedal, da lahko posreduje pri sodniku v njegovo korist, če bo ta dejanje priznal in drugi ne. V tem primeru lahko skesanec računa na pomilostitev, nekooperativni obtoženec pa na eksemplarično petletno zaporno kazen.

Predvidljiv izid tako oblikovane ponudbe je ugoden za preiskovalce in neugoden za zapornika – oba bosta priznala in odsedela po tri leta, kar je bistveno slabše, kakor če bi oba vztrajala pri svoji nedolžnosti, dejanje zanikala in si 'priigrala' le po eno leto zapora. Če namreč izhajamo iz podmene individualistične instrumentalne racionalnosti, da je vsakemu od njiju le do tega, da bi v zaporu preživel čim krajši čas, in mu je vseeno za usodo drugega, bo vsak od njiju priznal in se tako iz strahu pred odpadniškim ravnanjem drugega skušal izogniti zanj najslabšemu scenariju, po katerem bi sam vztrajal pri svoji nedolžnosti, drugi pa bi dejanje obeh priznal.

Dilema Hobbesovega človeka v naravnem stanju, ki izbira med mirom in vojno, med ravnanjem v skladu z naravnimi zakoni in ravnanjem v skladu z vrhovno naravno pravico, med kooperacijo in odpadništvom, ima isto strukturo in privede do podobnega ravnotežja kakor pri opisanem primeru. Spoštovati naravne zakone in držati se dogovorov je enako kakor 'ne priznati', ohraniti pravico do vsega je enako kakor 'priznati', dopustiti, da ima drugi premoč pa enako kakor 'odsedeti eksemplarično kazen'. V skladu s prizadevanjem maksimirati lastne koristi je za vsakega posameznika v naravnem stanju najbolje, če sam ohrani pravico do vsega, medtem ko drugi spoštuje naravne zakone; drugi najboljši izid je, če obe strani spoštujeta naravne zakone; tretje v tej razvrstitvi je stanje, v katerem obe strani uveljavljata svojo pravico do vsega; najslabši pa je invertiran prvi izid. Ne glede na to, kaj bo storil drugi, je za vsakega od igralcev razumno, da izbere neomejeno uporabo naravne pravice in uporabi vsa sredstva, ki jih ima, da zaščiti svoje interese. V primeru, da drugi izbere samoomejitev, bo v prednosti; če drugi prav tako izbere uporabo naravnih pravic, ne bo v podrejenem položaju.

4. Zavezništvo

Izidu, ki bi dal prav Norcu in bi v končni posledici pomenil, da iz anarhičnega stanja konfliktov in nezaupljivosti ni izhoda, ki bi bil skladen s premisami metodološkega individualizma, Hobbes kljubuje z uvedbo novega pojma, zavezništva,

na katerega v celoti opre svoj odgovor. Pojem zavezništva, ki je v *ČN* in *DC* samo nakazan², v *L* dobi širše razsežnosti. V odgovoru Norcu ideja zavezništva odigra vlogo nekakšne vmesne faze v prehodu iz naravnega stanja v civilno, ki naj tako ne bi bil več enostopenjski proces, pač pa vsaj dvostopenjski. Pripadnost zavezništvu naj bi posameznika oskrbela z večjo varnostjo pred pripadniki drugih zavezništev. Dogovor vseh z vsemi je s tega gledišča nasledek sklenitve več delnih obrambnih pogodb. Pomembna razlika med zavezništvom in civilno skupnostjo je v tem, da v zavezništvu, kakor ga opiše Hobbes, ni vzpostavljen suveren. Pravzaprav šele ta razloček upraviči uvedbo kategorije zavezništva kot nečesa drugega od civilne skupnosti.

Ali uvedba zavezništva razreši problem tranzicije iz naravnega v civilno stanje? Če predpostavimo obstoj zavezništev, so Hobbesovi odgovori Norcu lahko zadovoljivi in jasni. Racionalen individuum, ki je postavljen pred izbiro, ali naj se zavezništvu pridruži ali ne, ima sprejemljive razloge za pritrden odgovor. Odgovor je prav tako lahko pritrden, če vprašanje zastavimo nekoliko drugače in se tako umestimo v Hobbesovo besedilo, namreč, ali naj individuum spoštuje svoj dogovor o zavezništvu in izpolni svojo obljubo potem, ko je nasprotna stran to že storila. V prid pritrditeljnemu odgovoru, govori analiza razmerja stroškov in koristi, ki razkrije, da bi bila ne vključitev v zavezništvo večje hudo, kot izpolnitev dogovorjenega. Domnevamo namreč lahko, da je možnost prikritja odpadniškega dejanja v zavezništvu tako majhna, da nanjo ni mogoče računati. In če vse to drži, potem je res tudi, da je med zavezništvu mogoče skleniti politično pogodbo in vzpostaviti vsem skupno oblast. Pripadnost zavezništvu trdi, da je v naravnem stanju mogoče in razumno sklepati učinkovite dogovore; in če je v naravnem stanju mogoče sklepati dogovore nasploh, je mogoče skleniti tudi politični dogovor. Teoretski mik zavezništva je potemtakem v tem, da odpre perspektivo vstopa v civilno stanje in to stori, ne da bi sledili kateri od obeh možnosti, ki sta nezdružljivi s premisami Hobbesovega teoretskega modela: ne sklicuje se na zunanjo prisilo in ne moralizira nagnjenj ljudi v naravnem stanju.

Toda obstoja zavezništev, tega postulata Hobbesovega odgovora Norcu, ni mogoče nekritično sprejeti. Na vprašanje, kako so zavezništva nastala, Hobbes ne odgovori. Problemi, ki so se pojavili ob preučevanju možnosti sklenitve političnega dogovora brez posredovanja zavezništev, so zdaj prestavljeni na raven zavezništva s to razliko, da je na prve Hobbes opozoril, drugih pa ni naredil za predmet obravnave. Odgovora na vprašanje, kako je mogoče trdno, trajno in dovolj številčno zavezništvo, kaj vse je potrebno, da bi zavezništvo izpolnilo pričakovanja po varnosti, ki so motiv za pristop in za lojalnost med njegovimi člani, Hobbes ne daje. Zato zapade v krožno sklepanje: Hobbes postulira obstoj kolektivnega subjekta, katerega možnost obstoja se je z njim ravno namenil dokazati.

² Glej Hobbes, 2006: 120-122.

Kot s svojo analizo opozori T. Magri³, je mogoče podvomiti tudi v veljavnost Hobbesovega odgovora znotraj okvirov, ki si jih postavi sam, torej če privzamemo obstoj zavezništev. S stališča posameznika, ki se odloča, ali naj se v odnosu do zavezništva obnaša lojalno, ali naj postane odpadnik, ki skuša zaveznikom svoje odpadništvo prikriti, se izbira za sodelovanje nikakor ne kaže kot edina racionalna. Da bi imel Hobbes prav, morajo biti izpolnjeni nekateri pogoji. Prvi pogoj je velika verjetnost odkritja odpadništva in s tem izključitve iz zavezništva tistega, ki ga je zagrešil. Drugi pogoj je notranje razčlenjen: razlika v individualni koristi med odpadništvom in sodelovanjem mora biti manjša od razlike v koristi med odpadništvom in izključitvijo na drugi strani. Okoliščine, v katerih ima Hobbes prav, določajo mejne vrednosti omenjenih parametrov, ki ne smejo biti presežene, kar pa nikakor ni samoumevna posledica Hobbesovega odgovora.

Član zavezništva, ki presoja svoje koristi in se odloča med odpadništvom in sodelovanjem, lahko ugotovi, da je odnos med koristjo, ki jo uživa kot član, in verjetnostjo, da bo ob odpadništvu izključen, obratno sorazmeren. Ker je izhajajoč iz podmene, da zavezništvo nima trdne strukture oblasti, mogoče domnevati, da manjše zavezništvo lažje izvaja nadzor nad svojimi člani kakor veliko, je verjetnost izključitve odpadnika obratno sorazmerna s številom njegovih članov. Nasprotno pa korist, ki jo ima od zavezništva posameznik, narašča s številčnostjo (večjo močjo) njegovih članov in upada z zmanjševanjem njihovega števila (manjšo močjo).⁴ Številčno zavezništvo ima potemtakem lastnosti, ki ne podpirajo Hobbesovega odgovora: pred zunanjimi sovražniki ponuja večjo varnost kakor manjše, vendar tudi manjše možnosti, da bi bilo nepravilno ravnanje člana odkrito. Veljavnost trditve, da je racionalno spoštovati koalicijsko obrambno zavezo, je tako iz načelne ravni prenešena na raven razmerij med parametri, o katerih pa Hobbes ne razpravlja. Tudi če privzamemo obstoj zavezništev, daje analiza pričakovanih koristi ravnanj njegovih članov v mnogih primerih prav Norcu.

Trdnost Hobbesovega odgovora – v okvirih, ki si jih sam postavi – je rešljiva le ob spremenjenem pojmu racionalnosti. Če ne upoštevamo verjetnosti posledic določenega ravnanja, ampak le njegovo koristnost, in kot kriterij racionalnega ravnanja določimo izbiro, ki ne glede na verjetnost njenega uresničenja, ponuja najmanj neugodne izide med vsemi možnimi neugodnimi. Izidi, ki jih ponuja ta pogled na racionalnost, so opredeljeni s svojo večjo ali manjšo oddaljenostjo od ab-

³ Glej T. Magri, 1992: 236–242.

⁴ Kot izrecno poudari Hobbes, lahko samo številčno zavezništvo posamezniku ponudi realno zaščito pred pripadniki drugih zavezništev. Kot zapiše v ČN: »Ker je vzajemna pomoč nujna za obrambo, kakor je medsebojni strah nujen za mir, je treba razmisliti o tem, kako velika pomoč je potrebna za takšno obrambo in za nastanek takšnega medsebojnega strahu, da se ljudje ne bi tako zlahka drznili napadati drug drugega. Jasno je, da medsebojna pomoč dveh ali treh ljudi ne varuje kaj prida, saj dajejo drugi strani zadostno spodbudo za napad že možnosti za uspeh, ki bi jih imela en ali dva. Da bi ljudje v vzajemni pomoči pridobili zadostno varnost, jih mora biti toliko, da bi bile možnosti peščice, ki bi jo imel na voljo nasprotnik, negotova prednost.« (Hobbes, 2006: 120)

solutno negativnega in najbolj nezaželenega izida, ki je nasprotje vsake koristi. Racionalno je za ta pogled to, kar vodi stran od tistega, čemur najbolj nasprotujemo. Če Hobbesov odgovor presodimo v skladu s kriterijem kategorične zahteve izogibanja najhujšemu, je spoštovanje zavezniške sloge razumno, saj je žrtev, ki jo ta izbira zahteva od posameznika, gotovo manjša od možnosti izločitve iz zavezništva, ki lahko sledi njegovi drugačni izbiri. Če racionalni subjekt upošteva le kategoričnost izogibanja slabši možnosti, ne glede na njeno manjšo ali večjo verjetnost, bo vsekakor izbral pravičnost, saj je izpolnjevanje dolžnosti, ki izhajajo iz dogovora o zavezništvu, manj slabo od možnosti, da se znajde sam, brez zaveznikov v boju proti vsem, med katerimi so nekateri za povrh še združeni v koalicije.

Per negationem opredeljeno korist kot največji odmik od največje škode, lahko približamo tistim Hobbesovim besedilom, v katerih govori o motivacijski vlogi strahu in smrti. Prevedeno v Hobbesov besednjak, je najslabša možnost, ta, ki se ji hočemo na vsak način izogniti, smrt, najstrašnejši sovražnik človeka, kot Hobbes večkrat zapiše. Tudi to pojmovanje racionalnosti in koristi ima torej podlago v Hobbesovih besedilih, vendar bi, če bi ga hoteli dosledno izpeljati, terjalo obsežnejšo prerazporeditev Hobbesovih presoj. Z njim je mogoče celo pojasniti nastanek zavezništev in vseh dogovorov v naravnem stanju, vključno s političnim. Če je smrt za vse ljudi to, pred čimer se hočejo po vsej sili zavarovati, in je združevanje v zavezništva in civilne skupnosti pod oblastjo enega suverena najboljše sredstvo za odstranitev tovrstne pretnje, je averzija človeka do smrti lahko dober razlog za sklepanje dogovorov o koalicijah in civilnih občestvih.

Toda tudi ta interpretacija lahko hitro seže predaleč. Mogoče ji je zastaviti vprašanje koherentnosti negativne motivacijske logike, ki je v njenem središču, z drugimi deli Hobbesove teorije. Kako, denimo, ob predpostavki, da je vselej nerazumno tvegati smrt, pojasniti vznik logike kopičenja moči, ki jo Hobbes jasno predstavi kot preživetveno strategijo v naravnem stanju in terja tvegana dejanja? Poleg tega in neodvisno od odgovora na pravkar zastavljeni izziv velja poudariti, da Hobbesov odgovor zasnuje strateško racionalnost, ki računa tudi z verjetnostjo dogodka. Kriterij izbire, ki razumno ravnanje izenači z uhajanjem najslabšemu izidu in naredi strah pred smrtjo za gibalno nastanka civilnega stanja, ima za posledico že omenjeno aporijo, pred katero se znajde Hobbes. Če naj bo njegov odgovor Norcu zmagovit, ne more biti skladen z njegovim opisom naravnega stanja; če je skladen z njegovim opisom naravnega stanja, ni zmagovit. Zavezništvo se v tej luči izkaže za mašilo, ki prikriva resnično težavo, namreč kako utemeljiti kontraktualizem na samoodpovedovanju pravici do vsega in samozadajanju pravil vedenja. Obstoj zavezništva to utemeljitev predpostavlja in v tem je njegova neodpravljljiva pomanjkljivost. Vendar v drugih Hobbesovih delih zavezništvo nima ključne vloge, kakršno ima v *L*. Več mest v Hobbesovih besedilih zavezništvo naslika kot nestabilno združbo, ki jo bolj kot zunanje nevarnosti ogrožajo njene strukturne notranje težave. Eno od teh je:

»Kajti, če lahko domnevamo, da se je veliko ljudi strinjalo s spoštovanjem pravičnosti in drugih zakonov narave, ne da bi jih ustražovala skupna oblast, je mogoče prav tako domnevati, da lahko enako stori vse človeštvo, in potemtakem sploh ne bi bilo nobene civilne oblasti ali občestva in ne bi bilo potrebno, da bi obstajala, saj bi bil mir že brez podreditve.« (Hobbes, 1839: 155)

Zavezništvo sicer ni izrecno omenjeno, vendar se odlomek nanaša na obče pogoje njegovega nastanka. Kar zavezništvo razlikuje od civilnega stanja, je odsotnost skupne oblasti z močjo prisile, odsotnost ločitve na suverena in njegove podanike. Zaradi te odsotnosti, je sloga med njegovimi člani negotova, podvržena navzočnosti in moči zunanje grožnje, ki strne njegove vrste. Če ta umanjka, med njegovimi načeloma enakopravnimi člani vzniknejo notranji boji za prevlado, ki ne more biti trajna, saj zavezništvo ne odpravi avtonomije naravnih oseb njegovih članov in zavezništvo zato ni 'ena oseba', kot to velja za "hobbesovsko" državo. Kar zavezništvu umanjka, da bi bil ena oseba, je pogodba naravnih oseb o avtorizaciji suverena. Politična pogodba, ki kot svoj neobhodno potreben del vključuje avtorizacijsko klavzulo, je *eo ipso* tudi pogodba o prostovoljni podreditvi – kolikor vzpostavlja oblast, vzpostavlja tudi njene podanike. Tega razcepa naravnega človeka na njegovo zastopanost v fiktivni osebi vladarja in na njegovo realnost podanika, zavezništvo ne vsebuje in to je razlog njegove nestanovitnosti ter tudi teoretske neplodnosti. Iz zavrnitve mnenja, da je mogoče udejanjenje pravičnosti brez podreditve, je mogoče sklepati, da se je Hobbes teh pomanjkljivosti zavezništva jasno zavedal.

Hobbes's Dialogue with the Fool

In *Leviathan* Hobbes engages in a dialog with the Fool, who gives voice to a formidable challenge to his theory. The Fool denies his tenet that just action is always maximizing the benefit of the actor and claims that non-compliance to the agreements can sometimes be of greater benefit for him. Hobbes' answer is articulated and innovative since it introduces the existence of confederations in the state of nature. Although unsuccessful at its core is nonetheless important since it rejects any interpretation of the transition to the civil state based solely on the force of the laws of nature. Hobbes accepts the ground of individual self-interest and instrumental rationality suggested by the Fool thus parting with the classical, objective natural law tradition and establishing a new one founded on subjective rights.

Keywords: Hobbes, the Fool, agreement, rationality

Literatura

- Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hargreaves, S. P. in Varoufakis, Y. (1995). *Game theory. A critical introduction*. London: Routledge.
- Hobbes, T. (1839). *Leviathan*. V Molesworth, W. (ur.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. III*. London: C. Richards, Printer, St. Martin's Lane.
- Hobbes, T. (2006). *Človekova narava. Elementi naravnega in političnega prava I. del*. Ljubljana: Krtina.
- Magri, T. (1992). *Hobbes e lo stolto*. V Bostrenghi, D. (ur.), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*. Neapelj: Bibliopolis, str. 207–242.
- Magri, T. (1994). *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità*. Milan: Feltrinelli.
- Magri, T. (1994). *Hobbes e Hume*. Milan: Feltrinelli.
- Zaitchik, A. (1982). »Hobbes's Reply to the Fool«. V Zaitchik, A., *Political theory*. Los Angeles: Sage, str. 245–266.

John Locke

Prevedel Božidar Kante

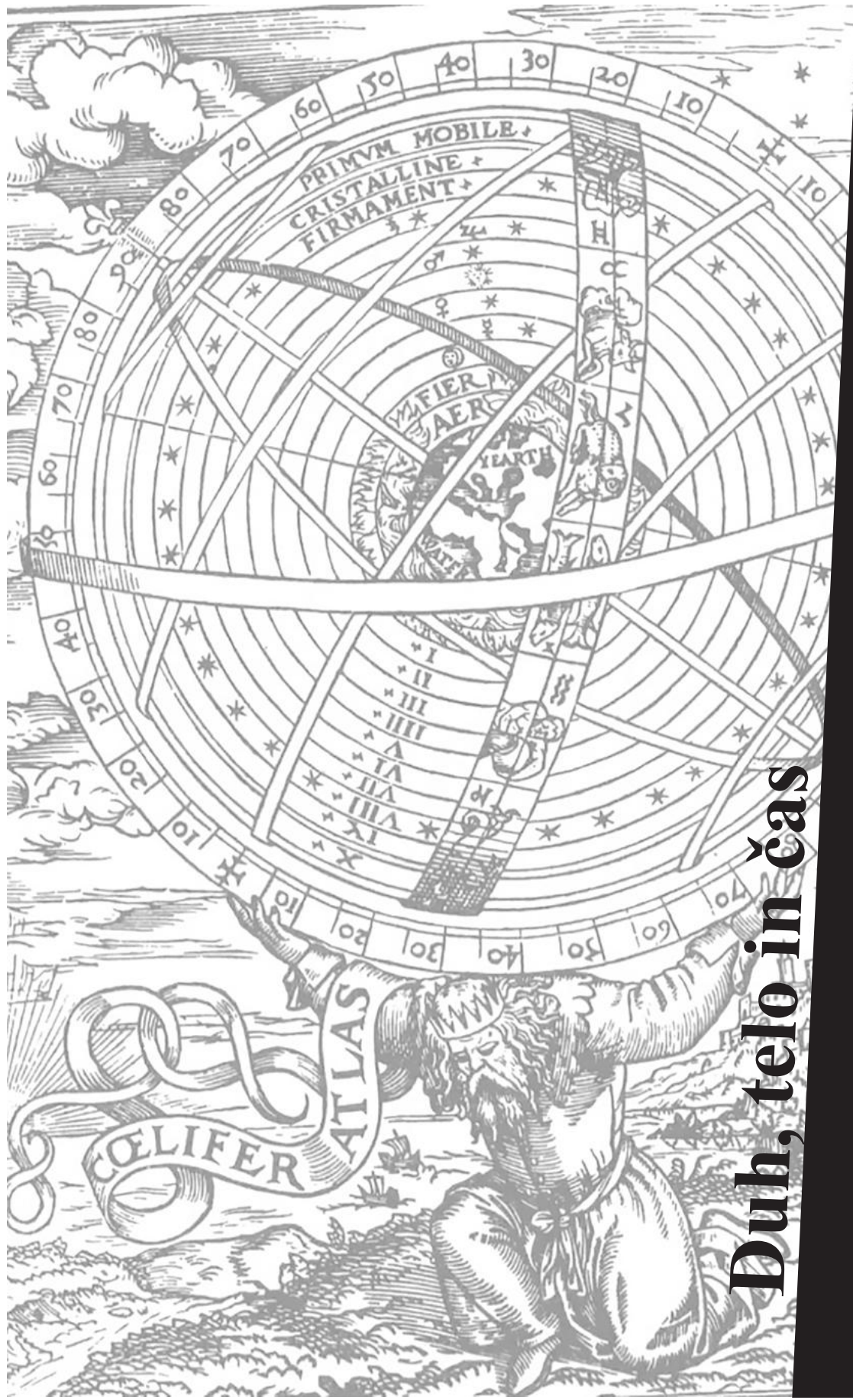
Razprava o človeškem razumu,

IV. knjiga, XVII. poglavje, razdelki 19–22.

Preden zapustimo ta predmet, utegne biti vredno nekoliko našega truda, da bi premislili o *štirih vrstah argumentov*, ki jih ljudje v svojih razpravljanih z drugimi običajno uporabljajo, da bi pridobili njihovo soglasje ali da bi vsaj utišali njihovo nasprotovanje.

1. Prvi je, da se dopusti mnenja ljudi, katerih zmožnosti, učenost, eminentnost, moč ali kakšen drug vzrok so pridobile ime in umestile njihov sloves v splošno čislanje z nekakšno vrsto avtoritete. Ko ljudje dosežejo katerokoli vrsto dostojanstva, se misli, da je za druge kakršnakoli kratitev tega dostojanstva in dvom o avtoriteti ljudi, ki ga imajo, kršitev spodobnosti. To je primerno za cenzuro, saj nosi s sabo preveč oholosti, ko se človek zlahka ne preda določitvi priznanih avtorjev, kar naj bi drugi običajno sprejeli s spoštovanjem in uklonitvijo; in se gleda kot na predrznost, če se človek postavi na noge in se trdno drži svojega lastnega mnenja nasproti toku antike in ga postavi na tehtnico nasproti mnenja učenega doktorja ali drugače priznanega avtorja. Kdorkoli podpira svoja mnenja s takimi avtoritetami, misli, da mora tako zmagati in je pripravljen pri vsakomur, ki se jim bo upiral, to imenovati predrznost. Mislim, da se to lahko imenuje *argumentum ad verecundiam*.
2. Drugič, drugi način, ki ga ljudje običajno uporabljajo, da vodijo druge in jih prisilijo, da se podredijo njihovim sodbam in sprejmejo mnenje v razpravi, je zahtevati od nasprotnika, da dopusti, kar navajajo kot dokaz, ali da navede boljšega. To pa imenujem *argumentum ad ignorantiam*.
3. Tretjič, tretji način je pritiskati na človeka s posledicami, izpeljanimi iz njegovih lastnih načel ali koncesij. To je že znano pod imenom *argumentum ad hominem*.

4. Četrti je uporaba dokazov, izpeljanih iz vsakršnih temeljev vednosti ali verjetnosti. To imenujem *argumentum ad judicium*. Zgolj ta od vseh štirih nam s seboj prinese resnična navodila in nas pospešuje na naši poti k vednosti. Kajti 1. ne dokazuje, da je mnenje drugega človeka pravilno, ker mu jaz, iz spoštovanja ali kakršnegakoli drugega premisleka, vendar ne iz prepričanja, ne bom ugovarjal. 2. ne dokazuje, da je drug človek na pravi poti, niti da moram ubrati enako pot z njim, ker ne poznam boljše. 3. niti ne sledi, da je drug človek na pravi poti, ker mi je pokazal, da sem na napačni. Lahko sem zmeren in zato ne nasprotujem prepričanju drugega človeka. Lahko sem neveden in nisem zmožen predložiti boljšega. Lahko sem v zmoti in mi drug človek utegne pokazati, da sem v zmoti. To me morda utegne pripraviti za sprejemanje resnice, vendar mi ne pomaga do nje. To mora priti iz dokazov in argumentov ter luči, ki izvira iz narave samih stvari, ne pa iz moje sramežljivosti, nevednosti ali zmote.



Duh, telo in čas

Alen Lipuš

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Problem iluzionizma

Besedilo obravnava iluzionizem, kot je trenutno vzpostavljen, kot neskladno stališče. Članek najprej predstavi osrednji problem v filozofiji duha in šibke točke tradicionalnega fizikalizma ter tako ilustrira motivacijo za tako skrajno stališče kot je iluzionizem. Nato predstavi sklepanje, ki običajno vodi do iluzionizma, opisuje prvotne vzpostavitevne pogoje za iluzionizem. Za konec članek obravnava problem za iluzionizem, zaradi katerega se zdi, da slednji ni skladno vzpostavljen.

Ključne besede: zavest, iluzionizem, pojavnost, takšnosti, težek problem.

1. Uvod

Kadar razmišljamo o tem, kaj zavest je ali kaj pomeni imeti določeno izkustvo, se srečujemo z naslednjim problemom: subjektivni vidik prvoosebnega izkustva ni združljiv s fizikalizmom oz. sleherna rešitev vsebuje nesprejemljive posledice. (Bregant in Markič, 2007: 9) Ponavadi se pojavnost razume kot skupek “kako-je-biti” lastnosti, ki določajo pojaven značaj mentalnega stanja. Pri večini filozofov obstaja konsenz, da pojavnost ogrožajo resnico fizikalizma. Pojavni grozd sestavljajo lastnosti, ki so neizrekljive, nereducibilne, intrinzične, neposredne, subjektivne, zasebne itd. Torej, problem povezovanja takšnih lastnosti z nečim čisto fizičnim se pojavlja naravno: kako lahko mentalna stanja izhajajo iz fizičnih procesov v možganih? Ta t. i. *težek problem* predstavlja veliko grožnjo za vsako fizikalno strategijo. (Chalmers, 1996)

V sodobni filozofiji duha je razprava o težkem problemu radikalizirana do te mere, da tradicionalni fizikalizem izgublja svoje zagovornike. Vse manj je filozofov, ki so pripravljeni ohraniti kompatibilistično stališče, t.j. stališče, da so pojavnost stanja realna in da jih je mogoče umestiti v fizikalno ontologijo. Tako imamo, v sodobni razpravi, na eni strani realiste o mentalnih stanjih, ki trdijo, da problem umestitve mentalnih stanj kaže na njihovo posebno, nefizično naravo. (Chalmers, 1996, 2018; Goff, 2017; Jackson, 1982) Trdijo, da, ker ne moremo dojeti, kako je mogoče mentalna stanja, če so realna, umestiti v fizikalni okvir, to pomeni, da morajo biti mentalna stanja nekaj ne-fizičnega. Na drugi strani pa imamo filozofe, ki so spoznali, da ne moremo biti realisti o mentalnih stanjih, hkrati pa trditi,

da je fizikalizem resničen, saj zaradi *težkega problema*, zavesti ni mogoče umestiti v fizikalni okvir. Tako je na podlagi tega, njihovo stališče zaostreno do te mere, da zanikajo realnost mentalnih stanj. (Dennett, 2005; Frankish, 2016; Humphrey, 2001; Rey, 2016)

Slednja strategija se imenuje iluzionizem. Ne poskuša rešiti težkega problema, ampak ga odpraviti tako, da pokaže, da nekaj takega, kot so pojavnost lastnosti, sploh ne obstaja. In če ni pojavnosti, potem ni težkega problema zavesti. Chalmers to vidi kot najboljši redukcionistični pristop k razlagi zavesti. (Chalmers, 2018: 10) Glede na njegovo razmišljanje je tisto, kar nam ostane, problem iluzije, ki od nas zahteva, da pojasnimo zakaj se nam zdi, da imajo naša izkustva pojavnost? (Frankish, 2016: 20) Na vprašanje, kako nastaja iluzija pojavnosti,¹ obstaja več odgovorov, vendar jih bomo pustili ob strani. (Graziano, 2013; Humphrey, 2011; Pereboom, 2011) Besedilo se osredotoča na sklepanje, ki vodi do iluzionizma, natančneje, na oceno procesa razmišljanja, ki vzpostavlja iluzionistični položaj. Najprej je v prispevku opredeljen osnovni problem duha in telesa, nakar je opisano, kako je iluzionizem sploh vzpostavljen kot (domnevno) koherentno stališče. Nato bomo pokazali, da je pri njegovi vzpostavitvi prišlo do napake.

2. Opredelevitev problema duha in telesa

Problem duha in telesa je osrednji problem v filozofiji duha. Del tega problema artikulira našo laično intuicijo, da nekaj izpuščamo, kadar pojasnjujemo mentalna stanja z znanstveno zgodbo elektro-kemičnih signalov: kako je lahko naše subjektivno, privatno doživljanje sveta (t. i. *pojavnost*) nekaj, kar je moč pojasniti z nevrofiziološkim dogajanjem v telesu? Če bi želeli popolni znanstveni opis človeškega ustroja, bi vseeno mislili, da takšen opis nekaj izpusti. Znanost nam lahko pove vse o živčnih poteh in nevronski aktivnosti, kadar smo npr. v stanju bolečine, toda, zdi se, da nam ne more povedati, kako je biti v tem stanju in hkrati se nam to zadnje vprašanje zdi bistveno za mentalna stanja, kot je bolečina. To je t. i. težek problem zavesti, ki predstavlja sidrišče filozofije duha, okoli katerega se vrtijo razprave o morebitnih rešitvah. Te razprave in posledično filozofij, udeleženi v teh razpravah, predpostavljajo filozofsko legitimnost tega problema. Ravno to predpostavko iluzionizem prevprašuje. Osrednje vprašanje iluzionizma glede problema duha in telesa je metavprašanje "*Zakaj se nam zavest zdi problematična; zakaj mislimo, da problem zavesti sploh obstaja?*" in na to odgovarja s hipotezo, da je problematičnost zavesti rezultat iluzije.

¹ Uprimerjene pojavnost lastnosti ne obstajajo.

Iluzionizem torej želi raziskati, kako filozofski problem zavesti sploh nastane oz. se vzpostavi. Pri tem lahko predpostavimo ločnico med dvema pojmovnima dejavnostma: reševanje problemov in vzpostavljanje problemov. Od načina, kako je problem vzpostavljen, so odvisni načini reševanja. Če se pri razkrivanju vzpostavitvenih pogojev problema odkrije, da problem ni zdravo vzpostavljen (npr. temelji na spornih predpostavkah, je rezultat nereflektiranih načinov mišljenja, okolje problema prevzema določene metafilozofske predpostavke kot ortodoksne, je rezultat iluzije), potem problema ni potrebno reševati, ampak se ga odpravi.²

Ta pristop v filozofiji je najbolj očiten pri oxfordski šoli navadnega jezika, ki s pojmovno analizo navadnega jezika prikazuje, kako je mogoče probleme v filozofiji odpraviti oz. jih razume kot jezikovne blodnje, ki jih lahko odpravimo z natančno analizo jezika in jezikovnih navad, ki so odgovorne za nastanek problema. Tak pristop k filozofskim problemom identificira vzpostavitvene pogoje problema in jih analizira ter epistemsko ovrednoti. Problem se torej ne reši, ampak prepreči.

Filozofski napredek ne obstoji v tem, da najdemo odgovore na vprašanja, ampak, da postavimo drugačna vprašanja, ki temeljijo na drugačnih meta-filozofskih predpostavkah. Osrednji cilj pristopa, kot je iluzionizem, je torej kritično ovrednotiti filozofsko legitimnost vprašanja "*Kako lahko zavest umestimo v svet/naravo?*", pri tem pa se tak način ukvarjanja s tem vprašanjem razlikuje od tradicionalnega, ki želi podati odgovor na to vprašanje znotraj reduktivnih metafilozofskih okvirjev. Iluzionizem je torej metapristop, ki temelji na raziskovanju predpostavk, zaradi katerih to vprašanje sploh nastane.

Osnovno izhodišče te metodologije je t. i. *metodološki konzervativizem*. (Dennet, 2016) Osrednja ideja slednjega je, da je potrebno raziskovalni projekt in njegovo metafizično paradigmo najprej izčrpati, šele nato smo upravičeni pri predlaganju ontoloških in metafizičnih sprememb. Čeprav se s takšno metodologijo filozofi strinjajo, dilema ali problem zavesti, reševati ali odpraviti, nastane pri nestrinxanju glede tega, ali smo dani projekt dejansko izčrpali. Sodobni realisti (Chalmers, Goff, Strawson) glede pojavnosti so prepričani, da smo naturalistični projekt pojasnjevanje zavesti izčrpali in smo zato upravičeni pri spreminjanju najsplošnejših metafizičnih okvirjev realnosti. Sodobni fizikalisti (Dennet, Frankish, Pereboom, Rey) pa so prepričani, da projekta nismo izčrpali in torej nismo upravičeni pri ekstra-fizikalistilnih modifikacijah metafizike. Fizikalisti so se morda izčrpali pri reševanju problema, ne pa pri odpravljanju.

² Deflacionarni pristop (ang. *deflationary approach*).

Iluzionizem tako odgovarja, da je projekt odpravljanja problema zavesti skladen z metodološkim konzervativizmom. Če je, potem to pomeni, da zaenkrat realisti glede pojavnosti, niso popolnoma upravičeni pri svojem inflacionarnem projektu³, ki vidi vprašanje umestitve zavesti v svet kot legitimno in, ki na podlagi tega zavest metafizično razširja ali pa jo dela za ontološko primarno.

Pomembnost iluzionizma je tudi vsebinska,⁴ saj se v sodobnih razpravah problem in odnos med duhom in telesom ne postavlja na teren tradicionalnega fizikalizma, ki ga nato preko identitetne teorije ali funkcionalizma filozofinje zagovarjajo. Razprava se je premaknila na eni strani v smer t.i. metafizičnega eksplozivizma,⁵ torej smer, ki vidi v problemu duha in telesa priložnost in utemeljitev metafizičnih spekulacij in izvajanj, na drugi strani pa v smer, ki prevprašuje vzpostavitevne pogoje problema duha in telesa in želi pokazati, da problema ali ni ali pa je rezultat npr. zmotnih samo-reprezentacijskih modelov. Obe stališči sta v filozofiji duha oz. v razpravi o ontološkem značaju zavesti vse bolj razširjeni (Goff (2016), Robinson (2017) in Fürst (2014) za eksplozivizem).

Načeloma pa je sodobna razprava takšna, da realisti glede pojavnosti niso metafizično konzervativni, konzervativci pa niso (naj ne bi bili) realisti. Obstajajo sicer metafizični konzervativci (Balog 2016), ki so realisti, ampak se njihovi argumenti v sodobni razpravi izgubijo zaradi zastarelosti ali pa zaradi dialektične neuporabnosti za samo razpravo. Če namreč razpravo v sodobni filozofiji duha o problemu zavesti razumemo kot dialektični projekt odkrivanja resnice, potem so za samo dialektiko razprave bolj uporabni radikalni argumenti in stališča, le-ti lahko natančneje izpostavijo lastno nekoherentnost ali nekoherentnost nasprotnih stališč.

Ni presenetljivo, da so realisti glede pojavnosti oz. pojavnega videza le-tega pričeli dojemati kot vstopna vrata v metafiziko (kot metafiziko tukaj razumemo npr. panpsihizem,⁶ kozmopsihizem,⁷ russellianski monizem⁸ ipd.), saj imajo na drugi strani nasprotnike, ki so prav tako radikalni v svojem stališču, ti namreč ali

³ Na vprašanje "kako lahko zavest umestimo v svet/naravo?", inflacionisti odgovarjajo s spreminjanjem sveta oz. narave, saj zanje zavest nima prostora v fizikalistični metafiziki. Na podlagi tega iščejo načine spreminjanja, kako spremeniti sam metafizični okvir, v katerega bi lahko umestili zavest. Teorije, kot so panpsihizem (zavest je osnova realnosti), kozmopsihizem (celotno vesolje je ena zavest), russellianski monizem (intrinzične lastnosti snovi so mentalne) in različice idealizma (snovnost ne obstaja), so rezultati tega pristopa.

⁴ Prav tako je raziskovanje meta-problema dobro za samo razpravo o reševanju problema zavesti, če se ugotovi, da je problem zdrav vzpostavljen, potem ta ugotovitev še bolj utrdi projekt reševanja.

⁵ Pristop lahko razumemo tudi kot inflacionaren, kar pomeni, da se zavesti dodeljuje posebna metafizična vloga, ki omogoča in epistemsko upraviči ekstra-fizične metafizične modifikacije realnosti, za katero se v osnovi predpostavlja naturalistično-fizikalističen okvir.

⁶ Stališče, da je zavest, poleg osnovnih fizičnih delcev, temelj realnosti.

⁷ Stališče, da je zavest temelj realnosti na način, da je celotno vesolje ena zavest.

⁸ Stališče, da je temeljna realnost nevtralna oz. da so mentalne lastnosti intrinzične lastnosti snovi.

zanikajo obstoj pojavnosti (Churchland) ali pa vztrajajo pri tem, da je pojavnost iluzija (Dennet in Frankish oz. iluzionizem). Zdi se, da je pojmovna nastavitev sodobne razprave takšna, da fizikalisti ne morejo uporabljati pojavnih pojmov in hkrati zanikati pojavnosti. Imeti pojavno neokrnjeno zavest in hkrati zanikati njeno pojavnost ne gre, zato morajo zagovorniki fizikalizma prestopiti na stran, ki problematizira sam nastanek problema, torej na stran, ki ga ali zanika, razume kot iluzijo, ali ga kako drugače odpravi. Boj za pojavnost so izgubili, sedaj jim ostane samo še to, da jo odpravijo. Zaradi tega se v besedilu osredotočamo na teorijo zavesti, ki le-to razume kot iluzijo. Pregledali bomo vzpostavitevne pogoje iluzionizma in pokazali, da iluzionizem ni skladno vzpostavljeno stališče.

3. Šibke točke tradicionalnega fizikalizma

Toda, kaj točno so šibke točke tradicionalnega fizikalizma oz. t. i. kompatibilizma v filozofiji duha? Pestijo ga npr. argument iz zamisljivosti (Chalmers 1996 in Kripke 2000), argument iz znanja (Jackson 1986), problem pojasnjevalne vrzeli (Chalmers 2000), ki skupaj sestavljajo glavni nabor anti-fizikalističnih argumentov. Vsi ti napadi imajo skupno epistemsko izhodišče, in sicer izpostavljajo, da obstaja neka vrzel med mentalnim in fizičnim. (Chalmers, 2007: 172) Od tu naprej se razvija misel, da te vrzeli ni mogoče zapolniti, tako se ti napadi zaključijo v sklepu, da lahko epistemsko vrzel pojasni edinole ontološka vrzel; dejansko so mentalne lastnosti ontološko različne od fizičnih – to tako postane izvir problema zavesti. Takšni napadi seveda zavrnejo fizikalizem, ki ga razumemo kot teorijo, po kateri so mentalne lastnosti identične fizičnim, ali realizirane ali konstituirane s strani fizičnih.

Zagovorniki fizikalizma lahko na te napade odgovorjajo različno, načeloma to poteka tako: fizikalisti, ki sprejmejo, da obstoj nerazrešljive epistemske vrzeli vsebuje obstoj ontološke vrzeli, lahko zanikajo, da epistemska vrzel med mentalnim in fizičnim obstaja. Glavni problem s tem pristopom je ta, da zanika nekaj, kar se zdi očitno, kar je dano, zanika t. i. manifestno sliko sveta. (Chalmers, 2007: 182) Zaradi tega očitka, ki zahteva sprejetje protiintuitivne trditve in zaradi optimistične naravnosti fizikalistov, da lahko pojav zavesti dosledno vključijo v metafiziko fizikalizma, fizikalisti raje zanikajo vsebovanost ontološke vrzeli v epistemski vrzeli. Glavni predstavniki t. i. *a posteriornega* fizikalizma so Brian Loar (1990), Christopher Hill (1997) in David Papineau (2003). Mentalne lastnosti so identične s fizičnimi, toda ta identiteta ni spoznatna *a priori* in zaradi tega nastane epistemska vrzel.

Problem te strategije je, da ni mogoče videti, kako bi lahko z znanostjo pojasnili zavest, saj le-ta nima lastnosti, ki bi jih lahko zajeli s strukturo, medtem ko znanost oz. fizikalne znanosti preučujejo ravno strukturne značilnosti sveta. Tako Chalmers (1996) ugotavlja, da zgornji anti-fizikalistični argumenti dovolj dobro

prikazujejo, da epistemska vrzel med strukturnimi lastnostmi in mentalnimi lastnostmi ne more biti razrešena zgolj s preučevanjem strukture, kot to počne znanost.

Širši cilj iluzionizma je torej raziskati intelektualni prostor problema duha in telesa v filozofiji duha in ugotoviti, ali lahko problem zavesti odpravimo tako, da zavest razumemo kot iluzijo. Metodološki cilj pa je artikulacija in zagovor metapristopa k filozofskim problemom, s katerim se najprej raziščejo vzpostavitevni pogoji problemov. Raziskovanje vprašanja, "*kaj legitimizira problem duha in telesa*" oz. kaj legitimizira sleherni filozofski problem, je osnovno izhodiščno vprašanje. Je tudi osnovno filozofsko vprašanje, vrlina filozofije je namreč v tem, da prevprašuje samoumevnost in razkriva skrite predpostavke. S takšnim pristopom je namreč filozofiji duha in filozofiji nasploh omogočena nujno potrebna refleksija in identifikacija slepih ulic, ki nastajajo ravno zaradi morebitnih napačnih diagnoz izhodiščnega problema in posledično proizvajajo skaljen pojmovni aparat, ki tako tudi sam ne zmore biti veridichen.

4. Vzpostavljanje iluzionizma

Vpeljali bomo t.i. iluzionistične spremembe pojavnosti, ki izvirajo iz Frankishove ekspozicije iluzionizma. Nekakšna simulacija sklepanja, ki vodi do iluzionizma, izgleda tako (Frankish, 2016):

1. Pojavnost je/se zdi anomalna.
 2. Zaveza k pojasnjevalni strategiji, ki temelji na obstoječih teoretičnih virih brez večjih popravkov.⁹
- ∴ (3) Pojavnost ne obstaja.

Pristaši močnega iluzionizma prvo domnevo razumejo kot "pojavnost *je* anomalna", medtem ko bi jo šibki iluzionisti razumeli kot "pojavnost *se zdi* anomalna". Šibek iluzionizem trdi, da je že sama možnost, da se pojavnost zdi anomalna dovolj in to dozdevanje veže na specifične lastnosti, ki jih pojavnost ima, t.j. zasebnost, epifenomenalnost, neposrednost. Vendar šibek iluzionizem ali konča v močnem iluzionizmu ali pa ne more opraviti tistega, kar bi naj. (Frankish, 2016: 25) Šibek iluzionizem izpostavi zgolj eno značilnost pojavnosti kot odgovorno za anomalnost pojavne zavesti, npr. problematičnost pojavnosti za fizikalizem izviira iz pojmovne izoliranosti pojavnih pojmov. Primer šibkega iluzionizma je strategija pojavnih pojmov, ki anomalnost pojavnosti veže na specifično lastnost neposrednosti, vemo pa (Chalmers, 2007; Fürst, 2014; Goff, 2017), da strategija pojavnih pojmov, čeprav je bila svoj čas glavna strategija fizikalistov, ni zdržala kritik nasprotnikov. Glavna kritika je bila, da zagovorniki strategije pojavnih

⁹ Kritične teoretske spremembe in revizije bi bile npr. metafizične spremembne fizikalizma zavoljo umestitve pojavne zavesti, npr. panpsihizem, kjer je pojavnost razumljena kot temeljna lastnost snovi.

pojmov ne govorijo o pravi pojavnosti oz. v svojem pojmovanju pojavnosti uporabljajo revidirane pojme (Goff, 2017: 3), ker se sicer zavedajo, da bi svojo argumentacijo oslabili, če bi uporabili prvoosebne pojavne pojme. Takšna strategija torej ne zmore uspešno pojasniti pojavnosti, ker se o njej sploh ne izreka oz. se, če želi ostati znotraj fizikalizma, izteče v močan iluzionizem, ki zanika pojavnost v celoti. Druga predpostavka poudarja pomen zanašanja na obstoječe teoretične vire, lahko jo razumemo kot mantra "najprej izčrpati, nato predlagati". (Dennet, 2005; Frankish, 2016) Po tej metodologiji bi se morali spoprijeti s težavo tako, da najprej poskusimo izčrpati vse obstoječe teoretične vire in šele nato, ko smo prepričani, da smo teoretičen okvir izčrpali, narediti radikalne teoretične revizije. Pristop izčrpati/predlagati je nekoliko preprost, saj je prisoten tudi v taboru radikalnih realistov o mentalnih stanjih. Nekdo, ki zagovarja npr. panpsihizem, je v tem metafizičnem koraku prepričan, da je fizikalistična epistemska situacija izčrpana.

Če želimo ostati znotraj fizikalizma in če upoštevamo dejstva, da je pojavnost anomalna in da imajo fizikalisti (realisti o pojavnih stanjih) težave z razlago pojavnosti, potem lahko iluzionizem predstavlja dobro, pa čeprav radikalno, razlago pojavnosti. Za ohranitev fizikalizma, moramo pojasniti pojavnost kot iluzorno.¹⁰ (Dennet, 1991; Frankish, 2016) Eden najboljših načinov ukrepanja pri soočanju z anomalijami je namreč ta, da jih razglasimo za iluzije, zlasti če imamo dobre razloge, da ostanemo zavezani trenutnemu teoretskemu, z znanostmi omejenemu okvirju. Tako iluzionisti ne zanikajo obstoja zavesti, temveč jo spreminjajo tako, da ustreza fizikalnemu svetu. Po njihovem so zavestna stanja brez prave pojavnosti, imajo zgolj tako imenovano kvazi-pojavnost. (Frankish, 2016: 21) Te kvazi-pojavne lastnosti so zgolj funkcionalne lastnosti možganskih stanj. Trik v zavesti se zgodi, ko naša introspektivna samoreprezentacija napačno opredeljuje fizične/funkcionalne lastnosti kot pojavne. V naših mentalnih stanjih dejansko ni nobenih pojavnih lastnosti, le napačno mislimo, da so bistvena značilnost pojavnosti. Raziskovalni projekt iluzionizma je zato razložiti in identificirati mehanizme, ki so odgovorni za napačno reprezentacijo možganskih stanj kot pojavnih.

Tako v skladu z iluzionizmom težkega problema ni, ker ni prave pojavnosti. Naslednji korak je pojasniti, zakaj smo potem nagnjeni k pojavnim sodbam, zakaj mislimo, da smo pojavno zavestni in zakaj je iluzija pojavnosti tako močna. Obstaja že več teorij, ki obravnavajo obravnavana vprašanja: nekatere identificirajo "osnovno programsko opremo" naše introspekcije kot kandidata za napačno reprezentacijo (Graziano, 2013; Humphrey, 2011; Pereboom, 2011), nekateri najdejo storilca v pomanjkljivem sklepalnem mehanizmu (Rey, 2016), nekateri pa združijo neskladnost introspektivnega mehanizma s filozofskimi predsodki (Den-

¹⁰ Analogija s telekinezo. Telekineza je anomalni pojav za znanosti, torej – ali spremenimo naturalističen okvir ali pa pojasnimo telekinezo kot iluzijo.

net, 2005). V tem prispevku nas ne zanima odgovor na ta vprašanja, temveč identifikacija napake v samem pojmu iluzionizma.

5. Neskladnost iluzionizma

Iluzionisti vidijo, da pojavnost na splošno ni združljiva s fizikalizmom, zato jo pretvorijo v kvazi-pojavnost in jo tako uskladijo s fizikalizmom, mesto težkega problema pa zasede problem iluzije. V nadaljevanju se bomo ukvarjali s pravilnostjo takšne funkcionalne preobrazbe pojavnih lastnosti in pokazali, da je iluzionizem zasnovan na napačnih začetnih predpostavkah. Najprej bomo predstavili osrednjo tezo (T) našega argumenta:

T: Če želimo upravičeno zanikati pojavnost, potem pojavnost mora obstajati.

Gre za neprijetno situacijo za iluzionista, ki jo dobro oriše slednje vprašanje: če res ni takšnih stvari kot so pojavna stanja, kako vemo, da so nezdružljiva s fizikalno metafiziko? Ena bistvenih značilnosti pojavnih stanj je, prvoosebno izkustvo, s katerim pridobimo pojavni značaj izkustva. Ni drugega načina, kako vedeti, kaj je neka pojavna lastnost, kot imeti zasebno subjektivno izkustvo tega. In prav to je značilnost pojavnosti, ki ogroža fizikalizem. Znani argument iz znanja¹¹ (Jackson, 1982; 1986) je močan primer, kako zavrniti fizikalizem na podlagi pojavnosti. Pojavna stanja so za fizikalizem uničujoča, saj so po svoji naravi perspektivna prvoosebna stanja. Nobena količina previdne spekulacije in domišljije ne more razkriti pojavnosti rdeče barve. Ta vidik pojavnosti je tisto, zaradi česar so anomalne in je tisto, kar daje tako presenetljivo moč težkemu problemu zavesti. Kaj pojavna stanja so, spoznamo s tem, da imamo "subjektivno izkušnjo", in iluzionisti niso izjema.

Nekdo bi lahko rekel, da naš ugovor ne vpliva na iluzionizem, saj iluzionisti pravzaprav zanikajo obstoj pojavnega značaja izkustev, t.j. trdijo, da nobeno prvoosebno izkustvo ne vsebuje takšnosti. Videli smo, zakaj morajo iluzionisti zavračati takšnosti, vprašanje pa je, kako lahko zanikajo "kako-je-bití" vidik izkustva, ne da bi tega izkusili. Glede na naravo pojavnih stanj tega ne morejo storiti. Kako vedo, da je pojavnost trn v peti fizikalizma, če je edini način, da imamo dostop do pojavnih lastnosti ta, da jih pridobimo skozi prvoosebno izkustvo?

Naredimo sedaj zgodbo o tem, kako nekdo postane iluzionist. Najprej ima nekaj takega, kot je pojavna izkušnja, katere narava je v luči fizikalizma anomalna, kar ustvarja težek problem za fizikalizem. Drugič, ker želi ohraniti teoretične pre-

¹¹ Znanstvenica Marija, ki ni nikdar videla barv, poseduje vse znanstveno znanje o barvni zaznavi, toda, zdi se, da se nauči nekaj novega, ko prvič uzre npr. rdeč paradižnik. Torej niso vsa dejstva znanstvena dejstva, t.j. dejstva o fizičnem svetu.

dnosti fizikalnega razlagalnega repertoarja, se zdi edino naravno, da zavrača obstoj pojavnosti in postane iluzionist. Toda, preden zanika pojavnost, mora sprva imeti pojavno izkustvo – kako bi drugače vedel, da je pojavnost anomalna? Iluzionisti ne morejo reči, da se pojavnost stanja ne razkrijejo s pojavnimi izkustvi ali da niso vezana na prvoosebno izkustvo, saj odprava njihovih anomalnih lastnosti (prvoosebno izkustvo kot edini način pridobitve pojavnosti je lastnost pojavnosti, zaradi katere je pojavnost anomalna) spodkopava motivacijo za iluzionizem: če pojavnost stanja nimajo teh lastnosti, potem niso anomalna in tako ni razloga za vzpostavitev iluzionizma.

Toda kaj je to, kar je anomalno? Zdi se, da je treba za konceptualizacijo anomalne narave pojavnosti najprej imeti takšno izkustvo: pojavnega značaja mentalnih stanj ne moremo konceptualizirati na noben drug način in prav to dela pojavnost anomalna. Še več, zakaj bi fizikalisti zanimali obstoj pojavnosti, če ne bi bilo problematičnih takšnosti, ki so razkrite zgolj preko prvoosebnega izkustva? Zdi se, da je iluzionizem prepuščen »kavlju -22«: po eni strani zanika obstoj pojavnih stanj, po drugi strani pa pritruje njihovem obstoju, da jih sploh lahko zanika. Toda, nismo upravičeni, da zanikamo nekaj, kar obstaja, zato iluzionizem, kot je vzpostavljen, ni skladno stališče.

6. Sklep

Predstavili smo resno težavo za iluzionizem, ki kaže na neskladnost pri vzpostavitvenih pogojih tega stališča. Pokazali smo, da je argumentacija, ki vodi k nastanku iluzionizma, nepopolna: pogoj za vedenje, da so pojavnost lastnosti anomalne je, da imamo prvoosebno izkustvo, s katerim sprva sploh pridobimo epistemsko privilegirani dostop do spoznanja o tem, kaj pojavnost je in, da ima kot taka anomalna naravo glede na fizikalizem. Anomalna narava pojavnih lastnosti, ki je nezdržljiva s fizikalizmom, ni odsevni stranski produkt naše metafizične domišljije, ampak nekaj, kar pridobimo z izkustvi. Iluzionizem je mogoče razumeti kot dober dialektični položaj; prepozna metafizično privlačnost pojavnosti in poskuša rešiti fizikalizem tako, da pojavnost naravo mentalnih stanj pretvori v funkcionalna. Na žalost se zdi, da moramo za spoznavanje anomalne narave pojavnih lastnosti dejansko imeti prvoosebna, kvalitativna, zasebna izkustva, zaradi česar je iluzionistično zanikanje pojavnosti problematično in ga v končni instanci naredi za neskladnega. Ta težava pri vzpostavljanju iluzionizma mora biti odpravljena, če naj bo iluzionizem razumljen kot skladna in dosledna teorija.

Abstract

The paper argues that illusionism as it is established now is not a coherent position. It describes the core problem in philosophy of mind and the weak points of traditional physicalism and thus illustrates the motivation for such radical theory as illusionism. Then the paper introduces the reasoning leading to illusionism, i.e. it describes the initial conditions for establishing it. Finally, the paper argues that strong illusionism is not set up in a satisfactory way.

Keywords: consciousness, illusionism, phenomenality, qualia, hard problem.

Literatura

- Balog, K. (2016). "Illusionism's Discontent". *Journal of Consciousness Studies*, 23/11–12, str. 11–39.
- Bregant, J. in Markič, O. (2007). *Narava mentalnih pojavov*. Maribor: Aristej: str. 7–8.
- Churchland, P.M. (1989): Knowing Qualia: A Reply to Jackson, v (1989): *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, str. 67–76.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press
- Chalmers, D. 2007. "Phenomenal Concepts and Explanatori Gap". V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, str. 167–194.
- Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. 2018. The Meta-Problem of Consciousness. (January 2018). Pridobljeno 18. 11. 2019 iz <https://philpapers.org/archive/CHATMO-32.pdf>
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown.
- Dennett, D. C. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Frankish, K. (2016). "Illusionism as a Theory of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 23 (11–12), str. 11–40.
- Fürst, M. (2014). "A Dualist Account of Phenomenal Concepts". V Lavazza, A. In Robinson, H. (ur.), *Contemporary Dualism: A Defense*, New York: Routledge, str. 112–138.
- Garfield, J. L. (2015). *Engaging Buddhism: Why it Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Goff, P. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Graziano, M. (2013). *Consciousness and the Social Brain*. New York: Oxford University Press.
- Hill, C. (2014). *Meaning, Mind and Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Humphrey, N. (2011). *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, 32 (127), str. 127–136.
- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know", *Journal of Philosophy*, 83 (5), str. 291–295.
- Kripke, S. (2000). *Imenovanje in nujnost*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Loar B. 1990. "Phenomenal States". *Philosophical Perspectives*, 4, str 81–108 Pridobljeno 01. 12. 2019 iz <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/consciousness97/papers/loar.html>
- Papineau, D. (2003). "Confusions about Consciousness". *Richmond Journal of Philosophy*, 5, str. 6–12. Pridobljeno 01. 12. 2019 iz www.richmond-philosophy.net/rjp/back_issues/rjp5_papineau.pdf.
- Pereboom, D. (2011). *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Rey, G. (2016). "Taking Consciousness Seriously – as an Illusion", *Journal of Consciousness*
- Robinson, W. (2007). "Papineau's Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition". *Synthesis Philosophica*, 22, str. 319–333. Pridobljeno 01. 12. 2019 iz http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=37152.
- Strawson, G. (2006). "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism". *Journal of Consciousness Studies*, 13, str. 3–31.

Ana Ina Palmer

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Ravni empatije po Thomasu Fuchsu

Članek se loteva kritičnega pretresa Fuchsovega dela *Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy* (2017), v katerem empatijo utemelji na utelešeni interakciji med posamezniki. Fuchsova teorija se zavzema za vpeljavo povezujočega koncepta empatije, katero razdeli na tri ravni ali nivoje – primarno, razširjeno in ponovljeno empatijo. Naše razumevanje drugih naj bi temeljilo na predrefleksivni telesni vzajemnosti, ki naše telo razširi in poveže s telesom drugega. Čeprav je teorija nedvomno zanimiva, vseeno zadene ob nekaj težav. Fuchs v članku ne poda svoje definicije empatije, temveč jo preprosto umesti v interakcijo s soljudmi. Teorija sama je preveč omejena na »dva utelešena subjekta v interakciji« in tako izpusti vse primere pojava empatije, ko ta ni vezana le na dva subjekta v neposredni medsebojni bližini. Glavni namen Fuchsovega koncepta ravni empatije naj bi bil z enotno (interakcijsko) teorijo preseči prepad med nami in drugimi, a mu tudi to ne uspe popolnoma.

Ključne besede: empatija, interakcijska teorija, utelešena kognicija, epistemologija

Uvod

Tema empatije v zadnjih letih postaja vedno bolj priljubljeno raziskovalno področje za humanistične in znanstvene panoge, ki se iz različnih vidikov ukvarjajo z vprašanji njenega pojava, temeljev, razvoja in pomena za človeštvo. Ob filozofskemu pregledu zgodovine pojma se srečamo z različnimi definicijami in teorijami nastanka, ki nas vodijo od njenih prvih omemb pri Aristotelu, preko vzpona in razvoja v času nemške estetike 19. in 20. stoletja, do sodobnih nevroznanstvenih hipotez o obstoju bioloških temeljev empatije (npr. zrcalni nevroni).

Raziskovalno polje empatije je izjemno široko in odpira mnogo zanimivih vprašanj, v pričujočem članku pa se bomo gibal predvsem v epistemološki sferi in temo omejili na kritičen pregled Fuchsovega članka *Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy* (2017), v katerem empatijo utemelji na utelešeni interakciji med posamezniki, specifično na neposrednih srečanjih s soljudmi, ki so del našega vsakdanjika (Fuchs, 2017: 42).

V prvem delu se bomo osredotočili na kratek pregled pojma empatije kot uvod v Fuchsovo teorijo ravni, ki bo osrednja tema drugega dela članka. Ta bo v začetku obravnaval že sprejete teorije družbene kognicije, nato pa nas na njihovih temeljih popeljal v spoznavanje Fuchsove predlagane nadgradnje le-teh in predstavil poj-

me primarne (*primary*), razširjene (*extended*) in ponovljene (*reiterated*) empatije. Zaključek bo posvečen kritičnemu pregledu obravnavane teorije in možnih problemov, ob katere le-ta zadene.

Kaj pravzaprav je empatija?

Empatijo lahko najpreprosteje opišemo kot spontano delitev afekta, ki se pojavi v družbeni interakciji s soljudmi in do katere pride, ko smo neposredno (»v živo«) ali posredno (o tem slišimo, preberemo) soočeni z vedenjem ali čustvovanjem druge osebe. Gre za nezaveden odziv, na katerega pojav sami nimamo neposrednega vpliva, lahko pa se ga naučimo do neke mere nadzirati (dober primer tega so zdravniki, pri katerih pomanjkanje nadzora nad empatijo lahko vpliva na delovno učinkovitost). Odziv sam je preplet bioloških, karakternih in družbenih dejavnikov, zato se razlikuje od posameznika do posameznika – ljudje se rodimo z določenimi predispozicijami za razvoj empatije, slednji pa je odvisen od našega okolja, vzgoje in zunanjih vplivov ter tako bistveno povezan z oblikovanjem naše osebnosti v času odrasčanja (Palmer, 2018: 4).

V osnovi lahko empatijo definiramo kot sposobnost človeka, da se vživi v stanje drugega, se postavi v njegov psihološki okvir, mentalno stanje ali specifično situacijo. Z njeno pomočjo lahko na nek način prečkamo miselni prepad med sabo in soljudmi ter se vživimo v njihovo čustvovanje, razmišljanje, motive in namere. Tako lahko spoznamo, kaj neko stanje ali situacija pomenita za drugo osebo, kaj ta ob njej doživlja in razmišlja ter kakšna čustva jo ob tem prevevajo. Stanja, ki so predmet naše empatije, so lahko psihološke, čustvene ali fizične narave (Wispé, 1986: 318).

Empatijo danes razumemo kot bistven del človeške narave in pomanjkanje le-te pri posamezniku pogosto povezujemo s pomanjkanjem človečnosti oziroma humanosti same. Naša sposobnost čustvenega odzivanja na stanje drugih predstavlja temelj za naše življenje v družbi, kot jo poznamo, saj na njeni podlagi razvijamo etično, pravno, moralno in družbeno ureditev, ki cilja na skupno dobro vseh. Empatija predstavlja temelj naših medosebnih odnosov, obenem pa se sama prav v teh tudi ohranja (Palmer, 2018: 4).

Načeloma smo vsi, ljudje in živali, sposobni skrbeti za druge, kar temelji na naših primarnih arhaičnih mehanizmih, ki posamezni vrsti narekujejo sodelovanje in medsebojno pomoč, da ima ta boljše možnosti za preživetje – princip, na podlagi katerega smo oboji nagnjeni k zadrževanju v večjih skupinah, ki po eni strani zahtevajo prilagajanje drug drugemu, obenem pa posamezniku zagotavljajo večjo varnost. Pri ljudeh je ta skrb močnejša in bolj razvita, zato empatijo pogosto vidimo kot izključno človeško lastnost – za razliko od živali, ki se pri skrbi za druge osredotočajo predvsem na »svoj krog« oziroma bližnja bitja iste ali sorodne vrste (čredni nagon), lahko naša empatija zajame tudi ljudi, ki niso v naši neposredni

bližini, in situacije, katerim nismo bili priča. Sposobnost empatije tako verjetno ni izključno človeška, v primerjavi z živalmi je le bolj razvita, obenem pa tudi družbeno in kulturno pogojena (Palmer, 2018: 6).

V sodobnem času empatija predstavlja vse bolj pomemben predmet raziskav različnih področij in ved – najdemo jo v filozofiji, psihologiji, medicini, nevroznanosti, estetiki, zgodovini, sociologiji, literarni teoriji itd. Zaradi svojega pomena za različna področja in posledično obravnavo koncepta iz mnogih različnih perspektiv se pojavlja problem pri enotni definiciji pojma oziroma odgovoru na vprašanje, kaj empatija pravzaprav je. Osrednje razprave znanosti, ki raziskujejo pojav in pomen empatije, lahko strnemo v eno na videz preprosto, a v resnici precej kompleksno vprašanje: kako definirati, razumeti in razložiti empatijo?

Ravni empatije po Fuchsu – primarna, razširjena in ponovljena

Danes z izrazom empatija navadno označujemo človekovo osnovno sposobnost prepoznati in razumeti soljudi kot sebi sorodna umna bitja z lastno izrazno močjo (Fuchs, 2017: 27). Vsi imamo svoja čustva, želje, namene, motivacije in stanja, empatija pa nam omogoča, da ta prepoznamo in jih ustrezno pripišemo opazovani osebi.

Čeprav je njena osnovna definicija precej jasna in neposredna, pa o naravi te sposobnosti še nimamo pravega soglasja. Različne znanosti nam ponujajo različne odgovore na vprašanje, kaj točno je empatija in kako do nje pravzaprav pride (center v možganih, zrcalni nevroni, *mind reading*, simulacija), podobna nesoglasja pa najdemo tudi znotraj posameznih ved. Fuchs enega glavnih razlogov za ta nestrinjanja vidi v kartezijski osnovi, iz katere izhaja velik del prevladujočih teorij intersubjektivnosti – te mentalno dogajanje posameznika dojemajo kot notranji svet, ki ga od drugih ločuje epistemološki prepad, ki ga lahko prečkamo le s pomočjo sklepanja ali projekcije (prav tam: 27). Na kratko: ker um ni nekaj fizičnega, kar bi lahko neposredno videli in zaznavali (kot lahko telo), smo ljudje v osnovi skriti drug pred drugim, kar filozofija imenuje problem drugega uma. Če želimo razumeti ljudi v naših življenjih, si moramo pri tem pomagati s sklepanjem, imitiranjem ali simuliranjem njihovega stanja in na ta način bolj ali manj uspešno prečkati prepad, ki sicer leži med nami. Na takšni premisi oziroma pogledu slonita tudi teorija teorije (*theory theory*; TT) in simulacijska teorija (*simulation theory*; ST) družbene kognicije – družbeno razumevanje in empatija naj bi temeljila na projekciji lastnih notranjih modelov in reprezentacij na druge (prav tam: 28).

Se moramo res najprej ozreti vase, da lahko nato drugemu pripišemo neko stanje? V večini vsakdanjih situacij pri interakciji z drugimi v resnici ne uporabljamo domišljjskih ali simulacijskih sklepanj, da bi jih lahko razumeli. Njihove namene in čustva po Fuchsu zaznamo takoj – v njihovem izraznem vedenju in dejanjih,

pri čemer si pomagamo tudi s kontekstom oziroma dano situacijo. Ob TT in ST se tako pojavi še tretji in alternativen pristop k družbeni kogniciji, to je interakcijska teorija (*interaction theory*; IT), ki se pri razlagi družbenega razumevanja osredotoča na izrazno telesno vedenje, medtelesno resonanco, namene, vidne v dejanjih in deljen situacijski kontekst (Fuchs, 2017: 28).

Tri osnovne teorije družbene kognicije lahko povežemo s tremi perspektivami na osebe v našem okolju – prvoosebno, drugoosebno in tretjeosebno (prav tam: 29):

TEORIJA TEORIJA – TRETJESEBNA PERSPEKTIVA

Druge ume spoznamo tako, da se osredotočimo na najbolj ustrezno razlago razlogov in motivov za njihovo vedenje in dejanja, pri čemer se zanašamo na prirojeno ali pridobljeno znanje o tem, kako se ljudje načeloma obnašajo. Sklepanje izvedemo na podlagi opazovanja, torej iz tretjeosebne perspektive.

SIMULACIJSKA TEORIJA – PRVOOSEBNA PERSPEKTIVA

Druge ume spoznamo skozi prvoosebni model, ki ga sami oblikujemo o njihovi izkušnji, torej na podlagi notranje simulacije njihovega vedenja, pri čemer v sebi ustvarimo mentalno sanje, ki bi ga imeli na njihovem mestu, in ga projiciramo na njih.

INTERAKCIJSKA TEORIJA – DRUGOOSEBNA PERSPEKTIVA

Za spoznavanje umov ne potrebujemo notranjih teorij ali simulacij, saj skozi utelešena oziroma neposredna srečanja z drugimi dobimo primarno izkušnjo o njihovih čustvih in namenih. Naše povezovanje z drugimi je intersubjektivno in temelji na so-izkušanju, v njem smo udeleženi tudi sami, temelji pa na drugoosebni perspektivi.

Po Fuchsu naj bi nam dodana drugoosebna perspektiva pomagala preseči problem uma in telesa, s katerim se od svojih začetkov soočata prvoosebna in tretjeosebna perspektiva. Problem uma in telesa vidi kot posledico dosedanjega delovanja na podlagi omejujočih perspektiv, med katerimi posebno mesto pripada kartezijski (prav tam: 29). Drugoosebna perspektiva naj bi preskočila prepad med nami in drugimi tako, da »branje misli« in simulacijo zamenja z neposredno interakcijo z drugimi, ki naj bi nam omogočala so-izkušanje njihovega notranjega dogajanja – ne da bi se za to morali zatekati k notranjim teorijam in simulacijam zaznanega delovanja oziroma stanja drugih.

V našem vsakdanjem delovanju naj bi se vse tri perspektive (in posledično tudi prej omenjene teorije) v resnici prepletale in izmenjevale takole: svoje prvoosebne izkušnje uporabljamo kot nekakšen vodič za razumevanje drugega tako, da si predstavljamo, kako bi se sami verjetno počutili v njegovi situaciji (ST); občasno v interakciji z drugim uporabljamo metode domnevanja in sklepanja o njegovih namenih, željah in prepričanjih, kar poteka iz tretjeosebne perspektive (TT); obenem ljudje na neki točki našega razvoja postanemo sposobni prevzeti perspektivo

drugega in se postaviti v njegov položaj, pri čemer uporabljamo drugoosebno perspektivo (IT) (prav tam: 30).

Fuchs je mnenja, da bi morali iskati povezujoč koncept empatije, ki bi razložil oboje – osnovne in v preteklosti prevladujoče oblike utelešene intersubjektivnosti in novejše, bolj eksplicitne oblike razumevanja drugih. Sam empatijo razdeli na tri ravni ali nivoje, ki jih poimenuje primarna, razširjena in ponovljena empatija.

Primarna empatija

Primarna empatija vznikne iz neposrednega telesnega stika z drugo osebo, torej iz interaktivnega procesa, v katerega sta vključena oba udeleženca. Družbena kognicija je v tem primeru rezultat družbene interakcije kot dinamičnega povezovanja in koordinacije dveh aktivnih, utelešenih agentov (prav tam: 31).

Ob opazovanju vsakdanjih družbenih interakcij vidimo, da se udeleženci nezavedno prilagajajo drug drugemu ter koordinirajo svoje gibanje, govor in vedenje glede na svoje soudeležence – ponavljajo in imitirajo geste drug drugega, se postavljajo v enake poze, imajo podobno obrazno mimiko, sinhronizirajo ritem in hitrost svojega govora ter namenjajo svojo pozornost istim predmetom (prav tam: 31). Njihova aktivnost v interakciji je povezana in prepletena z njihovo percepcijo drugega, pri čemer gre za vzajemni vpliv med udeleženci. Po Fuchsu iz tega dinamičnega in odprtega procesa vznikne naše družbeno razumevanje, ki torej temelji na neposredni interakciji dveh utelešenih agentov. Interakcija sama preseže svoje udeležence in tako rekoč dobi svoje življenje. Ker gre za vzajemen proces, nihče izmed udeleženih nima popolnega nadzora nad razvojem ter ne more samostojno in namenoma usmerjati njegove poti. Sami so vpeti v interakcijo, na podlagi katere se učijo in glede na svoje izkušnje (kako uspešna je bila določena interakcija) prilagajajo svoje vedenje v prihodnjih situacijah (prav tam: 32).

Ta dinamični in odprti sistem, ki po Fuchsu nastane ob interakciji dveh udeležencev, ni le koordinacija njunih mentalnih svetov, temveč povezava med dvema utelešenima subjektoma in njunimi telesi – skozi očesni stik, obrazno mimiko, glas, dotik in geste se povežeta v deljeno telesno stanje (prav tam: 32). Izražanje enega vpliva na telo drugega in obratno, kar preko občutkov vključuje tudi njegova čustva. V interakciji z nekom se naša telesna shema in izkušnje razširijo na način, da vključijo tudi zaznano telo drugega, kar Fuchs poimenuje vzajemno vključevanje oziroma razširjeno telo, ki je osnova za naše družbeno razumevanje.

Vzajemno vključevanje je del našega življenja v svetu in značilnost živega telesa, da vedno sega preko svojih meja in se delno združi s svojim okoljem (recimo glasbenik in njegovo glasbilo ali slep človek in njegova palica – motorična shema telesa se pri obeh razširi do te mere, da vključi specifičen predmet kot njegov podaljšek, kot njegov aktiven del) (prav tam: 33). Do podobnega pojava naj bi prišlo

tudi pri našem stiku s soljudmi. Ob interakciji z nekom naj bi se naše telo razširilo in zajelo gibanje drugega, s tem pa začelo proces vzajemnega vpliva med udeležencema (željo po imitiranju in prilagajanju). Naša telesna shema naj bi se razširila na način, da zajame oziroma utelesi tudi drugega, s katerim smo v danem momentu v interakciji.

Posebnost opisanega procesa je, da za svoje delovanje ne potrebuje nobenih mentalnih reprezentacij ali notranjih simulacij stanja drugega, s čimer naj bi presegli problem ločevanja na um in telo in premostili epistemološki prepad med nami in drugimi. Po Fuchsu sta udeleženca na podlagi lastnega čutenja sposobna čutiti drug drugega v svojem telesu in prek tega razumeti njegovo stanje. Primarna empatija bi tako temeljila na interakciji, ki razširi naše telo na način, da zajame drugega, medtem ko se drugo telo razširi na način, da zajame naše.

Razširjena empatija

Razširjena empatija poteka na osnovi primarne empatije, a to še malce razširi tako, da vključi razumsko komponento. Ob zaznavanju drugega se ne le telesno odzivamo na njegovo stanje, kot smo videli v prejšnjem delu, temveč lahko tudi prevzamemo njegovo perspektivo, domnevamo o njegovi situaciji in poskušamo razumeti, kaj je to stanje sprožilo. Če vzamemo za primer čustvo jeze – ob zaznani jezi pri drugem lahko razmišljamo, zakaj se tako počuti, kaj je njegovo jezo povzročilo in v kakšni situaciji se nahaja ta, ki jo čuti. Na podlagi zaznanega čustva pri drugem poskušamo razumeti, v kakšnem stanju je ta, kaj razmišlja in zakaj se vede tako, kot se. S pomočjo informacij, ki jih dobimo iz konteksta (situacija, vedenje, govor itd.), in sklepanjem na njihovi podlagi lahko po Fuchsu bolje razumemo soljudi in poglobimo našo empatijo do njih (prav tam: 38). Pri tem naj ne bi šlo le za ugibanje o stanju drugega, sestavljanje mentalnih reprezentacij in notranjih simulacij – s pomočjo utelešenja drugega naj bi nam naša empatija omogočala, da si predstavljamo, kako bi se sami počutili in reagirali v isti situaciji. Razširjena empatija tako vključuje tudi drugačno, posebno vrsto simulacije, ki jo Fuchs poimenuje prevzem perspektive (prav tam: 38).

Če primarna empatija temelji na telesni ravni in poteka nezavedno ob interakcijah z drugimi, razširjena empatija stopi korak dlje in v svoje delovanje vključi tudi zavedno raven in določene kognitivne operacije. Slednje vodi namensko razmišljanje o situaciji drugega z namenom, da bi bolje razumeli njegovo stanje, delovanje in čustvovanje. Njegov temelj predstavlja domišljjski proces, v katerem sebe postavimo v vlogo drugega in prevzamemo njegovo perspektivo – na kratko: pretvarjamo se, da smo drugi. Če je primarna empatija telesna, posredna in nezavedna, je razširjena empatija domišljjska, neposredna in zavedna (prav tam: 38).

Prevzem perspektive uporabimo navadno takrat, ko poskušamo razumeti, kako na svet gleda nekdo drug – govorimo torej predvsem o bolj ali manj kompleksnih mentalnih stanjih, ki jih doživlja druga oseba. Čeprav zveni precej podobno, pri Fuchsovi teoriji razširjene empatije ne gre za notranjo simulacijo in pripisovanje stanja drugemu, ki ju zagovarja simulacijska teorija, saj temelji na telesni komponenti primarne empatije, utelešeni empatiji, ki deluje kot empatičen most med nami in drugimi. Um drugega ni nekaj skritega, o čemer lahko le razumsko uginamo, temveč okvir, v katerega se lahko postavimo na razumski, čustveni in telesni ravni. Prava empatija po Fuchsu vključuje povezovanje primarne in razširjene empatije, intuitivnih in razumskih procesov.

Ponovljena se empatija

Ponovljena empatija nas vodi še korak dlje od razširjene. Namesto zamišljanja samega sebe v situaciji drugega, lahko tudi empatično zaznavamo drugega kot osebo, ki zaznava nas kot nekoga drugega od sebe (prav tam: 41). Če malce poenostavimo: ponovljena empatija nam omogoča, da sebe vidimo iz perspektive drugega, ko ta empatično zaznava nas. Čeprav se na prvi pogled kaže kot nekakšna verzija samozavedanja, združena s sposobnostjo videti sebe skozi oči drugega ali prevzeti drugo perspektivo pri gledanju nase, pa v resnici zajema malce več kot to. Ne gre le za kognitivno operacijo, temveč posebne vrste empatičen odnos s seboj kot drugim, ki ga izkusimo iz drugoosebne, utelešene perspektive.

Sami sebe in svoje telo zaznavamo v prvo- in drugoosebni perspektivi hkrati kot nas same in kot drugega, ki ga zaznavamo. V tej empatični izkušnji tako ne izkušamo le drugega, temveč tudi samega sebe kot drugega temu drugemu. Na ta način pridobimo izkušnjo sebe kot drugega in intersubjektivni pogled na nas kot utelešene agente v svetu. Dober in malce bolj konkreten primer je občutek sramu – pri tem se sami počutimo osramočene, obenem pa izkušamo sebe v očeh drugih, kako nas gledajo in slabo ocenjujejo – sebe čutimo kot objekt njihove zaznave (prav tam: 42).

Ponovljena empatija je združitev primarne in razširjene empatije, saj vključuje intuitivne komponente prve (vpliv drugega, medtelesna resonanca) in kognitivne komponente druge (prevzemanje perspektive drugega).

Zaključek in kritika

Fuchsova teorija ravni empatije temelji na utelešeni interakciji in neposrednemu stiku s soljudmi. Empatija naj bi vzniknila iz medosebne interakcije in povezovanja udeležencev med seboj, pri tem pa igrala pomembno vlogo za družbeno kognicijo. Naše razumevanje drugih in občutenje empatije naj ne bi bil rezultat mentalnega sklepanja ali simulacije, kot zagovarjata teorija teorija in simulacijska teo-

rija, temveč naj bi temeljilo na predrefleksivni telesni vzajemnosti, ki naše telo razširi in poveže s telesom drugega. Pri tem sicer sodelujejo kognitivne komponente, kot so sklepanje, simulacija in domišljija, a te služijo predvsem kot okrepitev empatičnega potenciala za razumevanje drugih – same po sebi po Fuchsu niso ne nujno potrebne, ne zadostne za pojav empatije. Čeprav je teorija nedvomno zanimiva in nam podaja smiselno razlago medsebojne interakcije s soljudmi, vseeno zadene ob nekaj težav, ki so vredne omembe, in vprašanj, ki zahtevajo nadaljnji razmislek.

Fuchsova teorija empatije naj bi, glede na napoved v uvodu, podala odgovor na vprašanje, kako definirati, razumeti in razložiti empatijo, a se avtor v članku v resnici ne dotakne njenega izvora, temveč jo preprosto umesti v našo interakcijo s soljudmi – kaj je njena osnova, kako se pojavi in zakaj. Empatijo v besedilu načeloma imenuje za sposobnost (torej nekaj, kar nam je dano ne glede na okoliščine), kar se ujema z večino sodobnih teorij o empatiji, a v njegovem opisu bolj spominja na pojav, ki nastopi v odnosih s soljudmi in je vezan na le-te. Je empatija torej sposobnost posameznika, ki jo lahko ta bolj ali manj razvije v času svojega življenja, ali avtomatičen pojav, ki je posledica medosebnih odnosov? Kako bi potem razložili primere ljudi, ki empatije nimajo – gre za pomanjkanje sposobnosti ali napako v njihovih odnosih z drugimi? Čeprav so njegov opis, razlaga in umešitev empatije sami po sebi smiselni, pa ne zajamejo vseh njenih aspektov, popolnoma izpustijo pojav napak in ne razložijo njenega pravega izvora.

Moteča je tudi njegova omejenost na »dva utelešena subjekta, ki sta v medsebojni interakciji«, saj s tem izpusti (in ne razloži) več znanih primerov pojava empatije, ki niso vezani na neposredne medosebne odnose. Empatijo lahko čutimo tudi do ljudi, ki niso prisotni, dogodkov, ki so se zgodili v preteklosti ali na drugi strani sveta, in celo izmišljenih likov, o katerih beremo v literarnih delih. Če je temelj empatije res medtelesna resonanca, ki zahteva neposreden stik z objektom naše empatije, kot zagovarja Fuchs, kako bi potem razložili pojav empatije v takšnih primerih?

Izpostavljena omejenost medtelesne resonance je problematična tudi z vidika družbenih interakcij, saj je v njih pogosto vpetih več udeležencev (ne le dva), obenem pa se ljudje odzivamo tudi na splošno atmosfero okoli nas, ne le na točno določen vtis, ki ga dobimo od specifične osebe, s katero smo v interakciji. V obeh primerih se odzivamo na način, ki ga Fuchs opiše pri primarni empatiji (torej nezavedno, posredno in telesno), čeprav takšne situacije ne zadostijo pogojem, ki jih za vznik empatije postavlja njegova teorija.

Glavno vprašanje, ki se mi zastavlja glede na prebrano, je naslednje: lahko Fuchsova teorija zares in popolnoma preseže prepad med nami in drugimi? Nismo pri prevzemanju perspektive drugega vedno vsaj malce egocentrični in podvrženi lastnim karakternim značilnostim in preteklim izkušnjam? Fuchsova teorija je zanimiva, a na več mestih preveč preprosta, da bi lahko dobro razložila kompleksen

pojav, kot je empatija. Zastavljena je na osnovi medtelesne resonance in prevze-manja perspektive, ob tem pa empatijo razlaga kot pojav in spregleda druge oko-liščine, ki prav tako pomembno vplivajo na našo sposobnost občutenja empatije.

Naši odnosi ne temeljijo le na interakciji s soljudmi, bistveno nas definira že dej-stvo, da smo od začetka svojega življenja vpeti v svet in del le-tega. Naše priroje-ne zmožnosti, kulturno okolje in odraščanje s seboj prinašajo različne izkušnje, vzgojo, znanje, vrednote in preteklost, ki nas oblikujejo v edinstveno osebo s spe-cifičnimi sposobnostmi. Če bi empatija zares temeljila le na omenjenih mehani-zmih, to ne bi razložilo, zakaj se med ljudmi pojavljajo razlike v sposobnosti za njo. Obenem je razumevanje drugega bolj kompleksno od preprostega zaznavanja njegovega stanja, četudi na telesni ravni. Za pravi »prevzem perspektive« mor-a-mo poznati in razumeti tudi njegovo preteklost, izkušnje, prepričanja, želje in mo-tive. Vse to igra pomembno vlogo pri naši sposobnosti empatičnega povezovanja z nekom, kar jasno dokazuje dejstvo, da je empatija do bližnjih načeloma močnej-ša od empatije do ljudi, ki jih ne poznamo.

Thomas Fuchs and levels of empathy

The article deals with a critical overview of Fuchs' work *Levels of Empathy - Primary, Extended, and Reiterated Empathy* (2017) which suggests that empathy is based on embodied interaction between individuals. Fuchs attempts to introduce a cohesive concept of empathy, which he divides into three levels: primary, extended and reiterated empathy. Our understanding of others is based on prereflective interbodily reciprocity, which expands our body and connects it to that of another. Although the theory is certainly interesting, it still presents some problems. Fuchs does not elaborate on his definition of empathy, but simply places it in interaction with others. The theory itself is focused on 'two embodied entities in interaction', omitting all other occurrences of empathy. Fuchs' concept of levels of empathy, whose principal aim is to bridge the gap between us and others through a unified (interaction) theory, is also only partly successful.

Keywords: empathy, interaction theory, embodied cognition, epistemology

Literatura

Fuchs, T. (2017). »Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy«. V Lux, V., in Weigel, S. (ur.), *Empathy: Epistemic Problems and Cultural-Historical Perspectives of a Cross-Disciplinary Concept*, London: Palgrave Macmillan, str. 27–47.

Palmer, A. I. (2018). Empatija in literatura: Vpliv literature na empatijo (magistrska naloga). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Wispé, L. (1986). »The Distinction Between Sympathy and Empathy: To Call Forth a Concept, a Word is Needed«. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50 (2), str. 314–321.

C. A. Strong

Prevedel Mitja Uršič

Eseji o naravnem izvoru uma

IV Nepretrganost prostora in časa

Vprašanje, o katerem želim razpravljati v tem eseju, je, kako bi si morali zamisliti razmerje med prostorskimi točkami in razsežnostjo, med trenutki časa in trajanjem. Če se ne motim, obstaja zmota, ki smo ji podvrženi pri premišljanju o tej tematiki; ta pelje v zagato, katere oba rogova sta enako nezadovoljiva; ko pa se tej zmoti izognemo, se razjasni prava zamisel razmerja.

V sledečem dokazu bom vzel v zakup, da so končne dolžine prostora in končni presledki časa v resnici neskončno deljivi, kot se običajno predpostavlja.

Pod točko pojmem seveda neki položaj brez razsežnosti, pod trenutkom neki *zdaj* brez trajanja. Ni nujno, mislim, da se začnem spraševati, kako smo prišli do teh zamisli. Vsekakor jih imamo v lasti in domnevamo, da so v nekem smislu prikladne Naravi. Prof. Whiteheadova metoda »razsežnega odvzemanja« predstavlja način, na katerega bi mogli priti do njih. Gotovo vidimo, brž ko smo se navadili razlikovati, površine znotraj površin zmeraj manjše. V boljšem položaju za razlago, do katere mere lahko sprejemem prof. Whiteheadov nauk, bom, ko bom navedel, kaj imam za zmotno.

Izogibanje tej zmoti, če se bralec strinja, da to je zmota, bo predstavljalo nit, ki nam bo omogočila najti našo pot skozi to, kar je Leibniz imenoval »blodnjak kontinuuma«. Občutil bi manj samozavesti, da je to prava nit, če se ne bi pokazalo, da je prav tista, kateri je sledil Leibniz sam.

Precep

Stališče, ki ga običajno zavzamemo ob tem, je, da so točke in trenutki *popolne ločnice*. Premislimo posledice tega stališča; pa začnimo pri zapovrstnih delitvah in pod-delitvah črte.

Navadno umujemo na naslednji način. Preden začnemo deliti neko črto, ležijo vse razsežnosti med končnima točkama; in vtem ko nadalje vstavljamo točke, razsežnost še vedno pade izven njih in tiči med njimi; in to drži *ad infinitum*. Vrh tega mi v resnici točk ne *vstavljamo*; najdemo jih kot končne lege na črti – črta ni enostavno deljiva, pač pa je že razdeljena z legami, ki so v njej. Torej ne moremo domnevati, da je zaradi povečevanja števila točk v neskončnost razsežnost med njimi. Točke in razsežnosti morajo do kraja ostati obojestransko zunanje. Zato neskončna deljivost črte naznanja, da je sestavljena iz neskončnega števila neskončno majhnih razsežnosti, z neskončnim številom točk, ena izmed katerih loči vsaki sosednji dve.

Enak sklep se zdi, da sledi, če premislimo naravo točke. Točka je po opredelitvi ne razsežna. Kadar si zamišljamo, da če bi jih bilo neskončno veliko, bi morda lahko napolnile črto oziroma se pretopile v nepretrgano vrsto, jim nenamerno pripisujemo (tako pravimo sami sebi) neko stopnjo, kakor že majhno, razsežnosti. A to nasprotuje naravi točke. Zato neka razsežnost ne more biti sestavljena iz točk, ampak samo iz neskončnega števila neskončno majhnih razsežnosti.

Toda vsaka izmed teh mora biti zamejena s točkama. Tako niso vprašanje neskončno majhne razsežnosti *ali* točke, temveč so oboje enako potrebne za oblikovanje nepretrganega niza.

Prej ko poskusimo presoditi tole umovanje, naredimo vzporedno še glede časa.

Sprememba je po svojem bistvu prehod od enega stanja biti k drugemu stanju, ki ne moreta biti istočasni; vsak tak prehod zavzame presledek časa, katerega meji sta trenutka. Če se, na primer, neko telo premakne iz enega položaja v drugega, je moralo biti v prvem vsaj en trenutek in najmanj za trenutek tudi v zadnjem; in če se je premaknilo za neko končno razdaljo, je moralo trajati neki končni časovni presledek. Tačas je moralo preiti skozi vse vmesne lege, in če se je premikalo, je bilo lahko v vsaki izmed teh leg samo za trenutek. Tako presledek časa ni le deljiv, ampak tudi razdeljen z neskončnim številom trenutkov. A ti trenutki so brez trajanja – če bi lahko trajali, ne bi bili trenutki. Zatorej se vsakršno trajanje zgodi *med* trenutki in je z njimi razdeljeno (saj jih je neskončno mnogo) v neskončno število neskončno majhnih trajanj, ustrezajočih neskončnemu številu neskončno majhnih razsežnosti, preko katerih se more telo premakniti.

Kar se bo brez dvoma zdelo mnogim bralcem napačno v tem umovanju, je to, da vanj vpelje neskončno majhne količine. Sprejeli bodo neizogibno razliko med točkami in razsežnostmi, trenutki in trajanji, vendar zanikali, da bi mogle obstajati kakršne koli razsežnosti ali trajanja, ki so hkrati neskončno majhne in realne. Ne da bi ta hip preučili, ali je ta kritika upravičena, se vprašajmo, za katerega izmed teh dveh vidikov prostora in časa je moč reči, da obsega tisto, kar je realno ali obstoječe.

Pa se vprašajmo najprej glede prostora. V kolikor bi bilo realno uskladiščeno edinole v točkah in ne v neskončno majhnih razsežnostih, ki jih ločujejo, bi te razsežnosti tičale izven njih ter realnost v njeni pravi naravi ne bi bila razsežna. Neskončno število točkastih realnosti (menimo) ne bi bilo nič bolj razsežnih od ene same. A iz izkušnje, iz katere dobimo našo idejo o realnosti, vemo, da je razsežna. Potemtakem se moram odločiti za razsežnosti in ne za točke. Vendar realnost ne bi mogla biti razsežna, če ne bi bila sestavljena iz ločenih delov; iz ločenih delov, kajpada, *ad infinitum*, kakor smo videli; njihove sestavine pa se morajo zato nahajati v neskončno majhnih razsežnostih, katerih točke predstavljajo le ločnice. Na ta način je realnost, zamišljena prostorsko, očitno sestavljena iz neskončnega števila neskončno majhnih razsežnih delov. Do tod, izvzemši problem neskončno majhnih količin, se v razlago ni prikradla nobena očitna napaka.

Če realno tiči v neskončno majhnih razsežnostih, iz tega sledi, da mora biti v primeru časa ne v trenutkih, temveč v neskončno majhnih trajanjih. V trenutku, bi lahko dejali, sploh ne poteče nič časa; le-ta je popolna ločnica med preteklostjo in prihodnostjo. Če neka reč ne vztraja za najmanj neskončno majhno dolžino časa, ne moremo reči, da obstaja.

Težava tega je, da postane sedanjost – »popolna ločnica med preteklostjo in prihodnostjo« – nerealna. Nemara bo kdo ugovarjal, da pričujoča realnost ni trenutek, ampak neskončno majhno trajanje. V tem primeru bi bila sedanjost ločena s prvim trenutkom, popolno ločnico, od preteklosti in z drugim od prihodnosti. Toda čas je prvotno realen samo v obliki sedanjosti; preteklost pomeni čas, ki *je bil* prisoten, prihodnost pa čas, ki *bo* prisoten. Temu bi mogli reči izvorna realnost sedanjosti. Izvorno realnost sedanjosti, kot je moč reči, bi uspeli enako dobro zavarovati, najsi jo spremenimo v trenutek ali v neskončno majhno trajanje: saj bo tako ali tako realna le ena naenkrat in bodo vse zgodnejše pretekle, kasnejše pa prihodnje.

Povrhu se zdi, da ta vidik razreši zgoraj omenjeno težavo, da trajanje, če se realno nahaja v trenutku, neizbežno pade izven njega, tako da o realnosti ne moremo trditi, da vztraja. Prof. Whitehead je pripisal veliko važnost tej zagati,¹ opominjaje, da zamisel časa, ki je sestavljen iz zaporednih trenutkov, in Narave, ki biva zgolj v enem od njih naenkrat, ne pušča nobenega prostora »hitrosti, kinetični energiji, pospešku, sili in masi«, ki jih je treba prišteti kakor »dodatek h knjigi Narave«. Neki trenutek, pravi, je »le zamotana abstraktna zamisel, ki je uporabna za preprosto izražanje določenih naravnih odnosov«.

Kdor koli trdi, da realnost obstaja samo v trenutkih ter zgolj v enem naenkrat, je nesporno dolžan pokazati na neko obliko, s katero je moč hitrost, pospešek in preostale zadržati v trenutku.

¹ Razprava o »Time, Space, and Material«, v *Arist. Soc. Proceedings*, dopolnilni zv. II, str. 44-46.

A težava istovetenja sedanjosti z nekim trajanjem, kakor koli že kratkim – celo če bi bil skoraj neskončno majhen – je v tem, da *je vsakršno trajanje sestavljeno iz delov, ki ne obstajajo istočasno*. Ni ga trajanja, ki ne bi vsebovalo neki prej in neki po, niz prejšnjih ter poznejših delov; seveda, vsaj pri vsakem končnem trajanju, mora biti število zapovrstnih delov neskončno. A v tem primeru je *vsak* izmed teh delov nekakšna sedanjost, medtem ko celota, ki jo tvorijo, ne obstajajoča istočasno, to ne more biti. Sedanjost, kar je popolnoma jasno, je lahko le nekaj trenutek.

Toda če to drži, se mora realnost nahajati prvotno v trenutku in šele drugotno ter posledično v trajanjih.

Precep je torej v tem, da če si zamislimo trajanja in trenutke kot medsebojno zunanje ter zadnje kot gole ločnice prvih, smo prisiljeni spraviti stvarnost bodisi v trenutke, odvezemajoč ji tako koristi trajanja, ali v trajanja, odvezemajoč ji tako sposobnost, da bi bila kdaj koli pričujoča.

Zmota

Bralca moram prositi za popustljivost, če bom v tem, kar sledi, izrekel kaj, kar se mu bo dozdevalo v navzkrižju z uveljavljenimi resnicami. Prosim, naj zadrži svoje mnenje, dokler ne bom pred njim povsem razvil svojega videnja.

O naravi nepretrganosti se je običajno razpravljalo s posebnim ozirom na prostor, nakar se jo je preneslo (če sploh) tudi na čas. A mislim, da je bolje, če premislimo najprej nepretrganost časa.

Moje videnje temelji na naslednjih štirih točkah:

1. Sedanjost, ki je edina vselej realna, *ni gola ločnica*. Le-ta ni časovno razsežna (tj. ne traja), a tudi ne prazna. Je ena izmed sestavnih delov časa.
2. Sedanjost ne moreta biti dva (ali več) trenutka, pač pa samo eden. A ker so v onem trenutku vsi prejšnji trenutki pretekli in niso več realni ter vsi poznejši trenutki prihodnji in še niso realni, mora biti sedanji trenutek *ločen* od vseh ostalih.
3. In ker se trenutki pojavljajo v enotni vrsti in so nekateri prihodnji trenutki od sedanjosti bolj oddaljeni kakor drugi, mora obstajati en prihodnji trenutek, ki je najbližje sedanjosti oziroma *takoj za njo*.

Če si določnost trenutkov in dejstvo, da so razvrščeni v redu, zamislimo skupaj, se neizogibnost tega sosedskega razmerja jasno pokaže.

Predsodki, ki nas napeljejo k zaključku, da dva trenutka ne moreta biti eden poleg drugega, je povsem posledica napačne predstave, da je sedanji trenutek – kajti trenutkov nikdar ni, razen ko so navzoči – gola ločnica. Ločnica mora ločevati (na

vsaki strani) nekaj drugačnega od sebe; če bi bili dve ločnici ena ob drugi, ne bi (na eni strani) ničesar ločevali – se pravi, razmejili dele nečesa drugačnega od njih samih – in bi se potemtakem spojili ter postali eno. A za dvoje trenutkov, ki sta v njuni realnosti različna (tj., ki vsebujeta različni stanja realnosti), to umovanje ne velja.

Zato je gotovo možno, da sta dva trenutka eden zraven drugega, če se zagotovi, da sta različna drug od drugega ter vsebujeta neposredno zapovrstna stanja realnosti.

Dodati pa moramo še eno opazko, zato da bi imeli pri sebi vse gradivo za teorijo o časovni neprekinjenosti.

4. Za trenutke, ki so drug poleg drugega, lahko rečemo, da so *združeni*, ta stik, ki jih veže skupaj, pa bom imenoval *zveza*. Toda trenutki, ki niso drug zraven drugega – ker so ločeni drug od drugega z nekim številom vmesnih trenutkov – so lahko *razdruženi* in tam med njimi *ni nobenega* neposrednega stika. Razveza je ravno tako pomembna pri zamisli nepretrganosti kakor zveza. Pokazalo se bo, menim, da je zelo povezana s sedaj obče prizanim neobstojem dejanja na daljavo.

Gornje štiri točke, (1) realnost trenutkov, (2) njihova ločenost enega od drugega, (3) sosednost katerih koli dveh neposredno zaporednih trenutkov, se pravi, zveza med njima, (4) razveza enega od drugega od vseh trenutkov, ki niso neposredno zapovrstni, se mi zdi, kadar jih upoštevamo skupaj, da oblikujejo popolno razčlenbo časovne nepretrganosti.

Kaj pomeni biti prepričan, da sta dva trenutka drug poleg drugega – kako sta lahko ločena in vendarle zvezana na način, ki mu pravimo časovno zaporedje – je treba še pojasniti. Mislim, da se ga ne da razjasniti, ne da bi opustili goli čas in upoštevali realne stvari, ki so v času. Preden se poskusimo v tem, bo bolje, če pridemo od časa k prostoru ter se povprašamo, koliko uspe naša razčlenba pojasniti razmerje med točkami in razsežnostjo. A za zdaj bi mogel reči, da je, po mojem mnenju, časovno zaporedje odvisno od dejstva, da realnost enega trenutka *porodi* realnost naslednjega.

Zdajci bom začrtal dokaz, zadevajoč prostor, ki bo vzporeden onemu, ki sem ga rabil v primeru časa.

1. Če premica preseka drugo, imata eno in zgolj eno skupno točko. Zato je ta točka *ločena* od vseh ostalih točk na premici.
2. Če je ena točka na premici ločena od drugih, potem mora biti vsaka točka na premici ločena od vsake ostale. In če so te razvrščene v redu, tako da so nekatere bolj oddaljene od točke preseka, spet druge pa bližje točki preseka, mora obstajati (če so točke ločene) ena na vsaki strani, ki je najbližje tej oz. *zraven* nje.

3. To je možno, da smo si na jasnem, samo po predpostavki, da točke – kakor trenutki – niso gole ločnice, ampak gradniki premice ter *mesta* realnosti. A če lahko in mora, kar je realno, obstajati v trenutkih navkljub temu, da jim manjka časovna razsežnost, čemu si ne bi mogli zamisliti, da v primeru prostora realno obstaja v točkah? Čemu ne bi bil prostor dejansko sestavljen iz točk, ki so ločene od drugih in vendar ena zraven druge?

4. Seveda je le določeno število (nemara neskončno) točk lahko poleg in prostorsko združeno z dano točko, vse ostale pa so od nje oddvojene ter z njo povezane samo prek medija vmesnih točk. In tudi to se popolnoma sklada z načelom o neobstoju dejanja na daljavo.

Tako se zdi, da (1) realnost točk, (2) ločenost ene od druge, (3) sosednost neke točke z določenima drugima, se pravi, obstoj zvez med njimi ter (4) razveza točke od vseh ostalih ponujajo razčlenbo prostorske nepretrganosti, ki jo je moč braniti prav toliko kot ono, ki smo jo prej uporabili na času.

Ta hip moramo povedati še nekaj glede pravega načina, na katerega naj bi si zamišljali zveze. *Pomembno je, da jih ne predstavljamo, kakor da bi bile med točkami v prostorskem smislu.* Če to storimo, bomo zagrešili pomoto, ki jo želim razjasniti. V kolikor sta dve točki ena zraven druge, *ni med njima nobenega prostora*; v kolikor bi bil, bi bila vsaka od njih poleg prostora, ne bi pa bili druga ob drugi. Zato ni mogoče zarisati črte med dvema sosednjima točkama: črta mora iti bodisi skozi eno ali skozi drugo. Točki sta kajpak različni – resnično sta dve, ne ena – a med njima ni nobene vrzeli.

Od tod je zveza vez, ki vključuje, ne pa ločnica, ki razločuje. Med točkami je le v smislu, v kakršnem je prijateljstvo med prijatelji. Z drugimi besedami, reč ni na istem nivoju kot prvine, ki jih združuje. G. Russell se je, menim, izrazil pravilno, ko je dejal, da je zveza bitnost drugačnega »tipa«, kakor stvari, ki ji povezuje.²

V kakšnem smislu je potemtakem možno razdeliti črto? Ker zveza ni neki prostor, ne obstaja nobeno *mesto* razen točke, kjer bi mogli črto razdeliti. Običajno si pri delitvi črte izberemo neko točko in jemljemo kot celoto najprej to, kar leži ne eni strani točke, nato pa še tisto, kar leži na nasprotni strani. A to ni resnična delitev, saj je točka skupna obema deloma. Resnična delitev mora potekati pri zvezi ter temeljiti na razločevanju dela črte do določene točke in dela od naslednje točke dalje.

Jasno je, da bi taka delitev – ko zasledujemo postopoma vedno manjše dele – pripeljala konec koncev do točk; čeprav, če je črta končne dolžine neskončno deljiva, bi potrebovali neskončno število delitev za to, da bi jih dosegli. Najmanjši mogoči košček razsežnosti bi sestavljali dve sosednji točki. Ob razdelitvi teh vsaksebi bi razsežnost izginila.

² Contemporary British Philosophy, zv. I, str. 369.

Toda pomislimo sedaj, da je razsežnost izginjala že od vsega začetka. Ko smo naredili našo prvo delitev črte pri zvezi, smo v mislih prezrli in zatrli ali vsaj preusmerili pozornost proč od one zveze – ki je bila vendarle bistvena za nepretrganost črte; in pri vsaki naslednji delitvi nadaljevali s tem postopkom, dokler na koncu niso ostale samo še točke brez zvez med njimi. Delitev in pod-delitev sta torej napredujoča poteka odmišljanja od razsežnosti; in ker se ta potek tiče zgolj odmišljanja ter zveze še zmeraj obstajajo, vzlic naši brezbriznosti do njih, bi mogli videti v tem potrditev Bergsonovega stališča – ki ga je kajpa podal samo glede časa, a ga je zagotovo moč uporabiti tudi za prostor – da je nepretrgano na nek način nedeljivo: namreč v smislu, da njegovih delov med seboj ni mogoče ločiti, na da bi tako uničili realno nepretrganost.

Ideja, da bi mogle točke – ki se zdijo ter na neki način so gole ničle – z lastno razporeditvijo osnovati razsežnost, je sprva čudna in komaj zamisljiva. Toda natančnejši premislek, mislim, olajša težavo. Če sta dve točki, postavljeni ena zraven druge, večji od ene, četudi le neskončno malo, bi lahko zadostno število točk, ki bi bile ena ob drugi, ustvarilo znatnejšo velikost. Če se takole razporedi le končno število točk, bo stvaritev premica neskončno majhne dolžine; če je število neskončno, bo premica končne dolžine. Resda pa pri tem vzamemo v zakup ugotovitev, da lahko premico končne dolžine v resnici neskončno delimo.

Če med točkami ni vmesnega prostora, pomeni, da v celoti zapolnjujejo premico in jo napravijo nepretrgano. Na isti način lahko te popolnoma zapolnijo ploskev, ne puščajoč proste površine koder koli; lahko pa zapolnijo tudi prostor.

Zdaj uspemo videti, kje je bilo zmotno sklepanje, ki se je zdelo, da dokazuje, da če to, kar je realno, tiči v točkah, mora biti razsežnost zunaj njega.

Razsežnost ni izven realnega, saj sta potrebni dve točki, ki sta druga poleg druge – z drugimi besedami, *ni ničesar* med njima – zato da bi ustvarili celo najmanjšo razsežnost.

Zmota je tičala v napačni predstavi neskončno majhnih razsežnosti, ki da so v prostorih med točkami, medtem ko ni med njimi ničesar. Če bi bilo kaj med njimi, bodisi materija ali prostor ali kar si že bodi, bi bila vsaka točka poleg *tega*, ne bi pa bile druga zraven druge. »Med« se je razumelo v prostorskem smislu, čeprav je bil veljaven zgolj metaforično – kot kadar rečemo, da bi moglo med dvema človekoma kaj nastati. Le zavoľjo tega nesporazuma je bila vsa razsežnost navidezno izven točk. Dejansko neskončno majhna razsežnost ni med točkami, temveč jih *vsebuje* oziroma je sestavljena iz njih.

Pa razčlenimo sedaj na isti način še čas. Ker sem dopustil, da točke, čeravno so med sabo deljive v smislu, da se jih dá razločiti (saj so razločljive), niso deljive v smislu, da bi bile oddvojene (saj so združene ter se pojavijo samo kot točke v prostoru), ne bom pretirano »oprostoril« časa, če trdim, da bi ga mogli obravnavati

na podoben način in si ga zamišljati, da je sestavljen iz trenutkov. V resnici ni razlike med prostorskim primerom in časom, razen da so prvine slednjega, trenutki namreč, zapovrstni, kar pomeni, da je le eden izmed njih realen naenkrat.

Iz te časovne posebnosti sledi, da je vsak trenutek ali presledek, gledan s stališča drugega trenutka ali presledka, bodisi pretekli ali prihodnji – tj., zgolj *je bil* oziroma *bo* realen – tako da je njegova realnost drugotna ter izpeljana iz realnosti pričujočega trenutka. Preteklost in prihodnost torej nista vrojeni, pač pa sta izraza nekega stališča. Vsak trenutek, ki je sam realen, predstavlja sedanost. Čas je realen samo kot niz »sedajev«.

Potemtakem moramo samo premisliti ta niz sedajev.

Tu pa se začne posebna težava glede obravnave časa. V primeru prostora dve točki, oblikujoči najmanjšo razsežnost, obstajata obenem; in zato zlahka razumemo, da sta ena zraven druge. Kajti sosednost obstaja v istem trenutku časa kakor točke. Ker se dva trenutka ne zgodita v istem času in zveza med njima ne more biti bodisi v prvem ali drugem, se sprva zdi, da je sploh ni.

Toda s tem zahtevamo, da naj bi bil čas sam v času – da bi moglo biti zaporedje, ki je v bistvu razmerje med dvema trenutkoma, v enem od trenutkov, ki si sledita drug drugemu. Očitno ne moremo zahtevati, da naj bo čas v samem sebi: in če smo dokazali, da je pojmovno možno, da je ena reč poleg druge, moramo biti pripravljeni priznati, da lahko v primeru časa ta sosednost zavzame stvarno obliko *zaporedja*, saj je to edini način, da zagotovimo obstoj časa.

Obstoja časa se zavemo, kajpak, preko primarnega spomina, kakor spoznamo obstoj prostora preko zaznave; in nihče ne more dvomiti, da je časovno zaporedje zares dejstvo.

Če priznamo zgoraj povedano, moramo potlej samo pazljivo slediti analogiji odnosa točk do razsežnosti v primeru prostora. Tam smo odkrili, da razsežnosti niso ležale izven točk, marveč so jih vsebovale, vsaka najmanjša razsežnost pa je bila sestavljena iz dveh sosednjih točk. Po istem kopitu trajanje ne leži izven dveh zapovrstnih sedajev ter ju zunanje povezuje, pač pa je sestavljeno iz njiju v njunem neposrednem zaporedju. Takole dva združena sedaja tvorita neskončno majhno trajanje; neskončno število neskončno majhnih trajanj – ali (če jih razčlenimo do konca) trenutkov s časovnimi zvezami med njimi – tvori končni presledek časa; podobno združeni končni presledki (ki sploh ne morejo biti razdruženi, razen v mislih) pa tvorijo celotni čas.

Kaj je po tej teoriji med dvema zaporednima trenutkoma? *Nič!* Niti enega časovnega presledka, kajti za to, da se oblikuje najmanjši časovni presledek, sta nujno potrebna oba. In tudi nobenega trenutka, saj če bi bil med njima, ne bi bila drug zraven drugega. Med njima ni nič drugega izvzemši njune razločnosti ter časovne sosednosti: ti dve pa sta med njima samo v smislu, po katerem je prijateljstvo med prijatelji ali (če uporabimo nekolikanj bližjo analogijo) sorodstveno razmerje med

očetom in sinom. Torej v dobesednem pomenu besedice »med« ni med njima sploh ničesar. En prehaja v drugega; oziroma če si zamislimo daljše zaporedje, ti prehajajo v gladek, nepretrgan tok – tok, ki ga dela gladkega že samo dejstvo, da ga sestavljajo ne trajajoči trenutki. In to naredijo prav toliko zaradi njihove razločnosti, kakor navkljub le-tej.

Ta odsotnost vmesnih prvin odstrani zadnjo zadrego ter jasno pokaže, da se Leibniz ni motil, ko je rekel, da sta prostor in čas v bistvu mnoštvo točk ter trenutkov, ki so urejeni vsak na svoj način.

Realnost točk in trenutkov

Edini razlog za razčlenbo, ki sem ga doslej ponudil, je narava sedanjosti. Menim, da je ta razlog dokončen; toda ker je možno, da zgrešimo njegov pomen zaradi določene zamenjave, bom najprej opozoril na ta vir možnega nesporazuma, nato pa ponovil razlog.

Pri premišljanju o zadevi je važno, da si ne zbegamo uma s tem, da bi pripisovali realno navzočemu značaje, ki pripadajo le »namišljeni sedanjosti«. Resda naše védenje o času izpeljemo končno iz namišljene sedanjosti. A ta sedanjost je namišljena: predstavlja čas, kakor se kaže našim umom, ne čas, kakor v resnici poteka. Ker vselej nekaj malega traja, nam lahko obenem pokaže dogodke, ki se niso zgodili istočasno – kot kadar sočasno zaznamo dva zaporedna klika ure. Tega smo zmožni zato, ker se prvega klika spominjamo (s pomočjo primarnega spomina) v hipu, ko dejansko zaslišimo naslednjega. Gotovo bi si napačno razlagali izkustvo, če bi pripisovali realnemu času istočasnost, ki se tiče zgolj našega zavedanja časa. Ker je doživeti čas neko trajanje, iz tega ne sledi, da ne more biti časa, ki ne traja, oziroma da trajanja niso sama sestavljena iz trenutkov. Zdaj pa bom ponovil razlog.

Ideja trajanja je ideja o *prehodu* enega sedaja k naslednjemu ali skozi niz sedajev. Ti sedaji so zaporedni: to je, nikdar nista dva izmed njih realna istočasno. Razlog se oprijema dejstva, da je vsak sedaj realen ločeno. S tem pa ne mislim, da en sedaj nima nekako za posledico drugega (kako, bomo morali premisliti kasneje), temveč da je razločen v svoji realnosti do onega drugega. Realnost tako pripada sedajem, ki sodelujejo v trajanju, posamično – ne skupaj celemu trajanju, ki ga oblikujejo. Časa, ob katerem je trajanje kot celota realno, ni: so samo časi, ko so realni njegovi sedaji. Toda ne more obstajati mnogo sedajev, ki so realno ločeni drug od drugega oziroma posamično, če ne obstajajo posamezni sedaji, izmed katerih je vsak realen sam po sebi (to je dobro poznano sklepanje Leibniza). Ker ima torej vsako trajanje za posledico mnogoterost sedajev, posamični sedaj ne more trajati (najsibo končno ali neskončno majhno), temveč je lahko zgolj trenuten.

Trajanje je, rečeno drugače, v svojem bistvu odnosno. Podobno je spremembi, ki si je ne moremo zamisliti drugače kot prehod iz enega stanja biti v drugo. Reči, da sestoji čas izključno iz trajanj ali da je realnost sestavljena iz sprememb brez stanj je, kakor če bi trdili, da obstajajo odnosi, ne pa tudi pojmi.

Razlog narave sedaja je prepričljiv zlasti zato, ker nista hkrati realna niti dva trenutka in lahko torej zlahkoma občutimo realnost njune posamičnosti. Očitno mora biti mogoč čas, ki je realen obenem (če smem uporabiti besedo »obenem« ne v smislu istočasnosti, marveč kakor besedni zvezi v *enem udarcu* ali *samo od sebe*). A mislim, da bi se dalo izmisliti natanko tak razlog, kar zadeva točko. Šel bi nekako takole.

Vsaka razsežnost je množstvo »kjejev«, ki so (kolikor so zavzeti – saj ne branim praznega oziroma absolutnega prostora) realni posamično in ne skupinsko. Ker je vsaka razsežnost zbirka kjejev ter realnost nikdar ne pripada zbirki kot taki, mora biti neki kje, ki je končno realen, neko posamično mesto, točka. Se pravi, če je realni svet razsežen, je lahko samo zato, ker njegove prvine pripadajo točkam.

Kako uspemo spoznati točke in trenutke, če, kot moramo priznati, precej presega-jo obseg možnega izkustva? Spoznamo jih tako, da v mislih izpeljemo logične implikacije tega, kar izkusimo. En način, na katerega bi mogli to narediti, smo že omenili. Površine vidimo ležati znotraj površin vselej znova, in ko enkrat spoznamo, da se to razširja daleč pod meje človeškega vida, ni razloga, zakaj se ne bi vključevanje nadaljevalo nedoločno; kajpada, nedoločno vključevanje se zdi nujni temelj neprekinjenosti, ki je značilna za izkustvene podatke. Tako se poda um na popotovanje, ki ne pozna drugega konca kot točke. Podobno so časovni presledki zaobseženi s presledki na način, ki konec koncev implicira trenutke.

Toda zakaj, če je proces neskončen, nima absolutno nobene meje? Zato, ker – v primeru časa – potem ne bi bilo nobenega posameznega sedaja. Čas bi bil zgrajen edinole iz trajanj, to je iz delov, katerih vsak vsebuje prej in po, brez vsakršnega dela, ki ni sestavljen, dela, ki je takoj realen. Kakor če bi dejali, da je realnost sestavljena v celoti iz dvojic, brez kakršnih koli realnih enic. Če si predstavljamo čas takole, pomeni, da si zamišljamo skupaj njegova dva dela, ki ne moreta obstajati skupaj; in tako »oprostorimo« čas – opazujemo ga, kot se kaže nazaj ali naprej gledajoči misli, v obliki črte, katere deli obstajajo istočasno, ne pa kakor v resnici mineva, namreč zapovrstno. Tako ne uspemo prepoznati neskončne zapovrstnosti časa, prisotnosti zaporedja v *vsakem* trajanju.

Pot, po kateri pridemo do točk in trenutkov, omenjenih zgoraj, so nekateri sodobni filozofi uporabili kot sredstvo, s katerim se lahko izognejo zaključku, da so točke in trenutki realni. Prof. Whitehead ter oni, ki se z njim strinjajo, dvomijo, da bi mogli na točke in trenutke upravičeno sklepati iz izkustvenih podatkov; v zameno pa nam ponudi množice abstraktnih nizov, katerih vsi člani so razsežnosti in trajanja, kot logično zadostni nadomestek zanje. Na prvi pogled je nekaj skromnega in (čisto dobesedno) nezahtevnega na tem stališču, ki učinkuje ugo-

dno; zdi se, da predstavlja razumen skepticizem, nenaklonjen zagovarjanju bitnosti, za katere izkustvo ne nudi nedvornega jamstva. Dvoje vprašanj moramo tu razločevati: (1) ali je ta metoda kot način, na katerega preidemo od izkustvenih podatkov do točk ter trenutkov, logično brez napak; (2) ali so točke in trenutki realni – to je, dejanske sestavine prostora in časa – ali samo idealni. Glede prvega vprašanja se ne želim opredeliti, saj se zavedam lastnega pomanjkljivega znanja o zadevah, ki so povezane z matematiko ter matematično logiko; a morda si lahko dovolim zastaviti nekaj vprašanj, ki so me spreletela, ko sem premišljal o abstraktivni metodi.

(1) Ena reč ne more ograditi druge, če ograjena reč nima *meja*. Smo lahko prepričani v dejstvo ograditve, ne da bi natančno vedeli, kje so te meje? Predvidevam, da smo lahko: saj moremo zaznati eno od reči kot razširjajočo se v prostor, koder druge ne zaznamo – na primer ko vidimo človeka na ulici. Vendar neke morajo biti meje; in povrh morajo biti resnične. Kako si jih zagovorniki te metode zamišljajo? Lahko prostornino zameji kaj drugega kot ploskev, ploskev kaj drugega kot premica in premico kaj drugega od točke? Ali obstaja kaka druga možnost in kakšna je? In če je ni, kaj niso ploskve, premice in točke vsebovane že v predpostavki prostornin, ki lahko zamejujejo in so lahko zamejene?

(2) Da bi mogle biti prostornine razmeščene tako, da bi se stekale ne k *neki* točki, pač pa k *posamezni* točki – in če se to ne zgodi, ne bomo mogli skleniti, da so končne točke razvrščene v obliki nepretrgane črte – morajo biti ena do druge v točno določenih odnosih. Je to možno oziroma si je moč zamisliti takšne določene odnose, razen če – ne trdim, da vemo, kje so njihove meje – si jih ne zamislimo, da imajo natanko postavljene meje, ki morajo biti kot take nujno ploskve? Ali bi mogle zamejevati ploskve ena drugo na tak način, ki bi vodil k posamičnim premicam, tudi če jih ne bi pojmovali, kot da imajo natanko postavljene meje, ki morajo biti kot take premice? Ali bi mogle premice z zbliževanjem voditi ne k neki točki, temveč k posamični točki, če ne bi imele točno postavljenih meja, ki so točke? Lahko mi, končno, pridemo do točk, premic ter ploskev s to metodo, tudi če jih ne predpostavimo?

Brez dvoma premorejo zagovorniki abstraktivne metode na ta vprašanja odgovore, ki se jim zdijo zadovoljivi, a sam ne jih ne poznam.

Še če bi domnevali, da je ta metoda vseeno logično brez napak, iz tega ne bi sledilo, da točke in trenutki niso realni. Če bi držalo, da je čas realen samo kot sedaj in da ta ne traja – z eno besedo, da čas mineva, ne pa vztraja – bi morali biti realni vsaj trenutki; podobna trditev pa bi veljala tudi glede prostora. V tem slučaju na abstraktivno metodo ne moremo gledati, kakor da nam priskrbi nadomestek za realne točke in trenutke, pač pa največ tako, da nam predstavi način, kako priti do njih. Meje, h katerim se stekajo nizi razsežnosti in trajanj, morajo biti realne, kakor so razsežnosti ter trajanja sama. Toda kako bi mogel imeti neskončni niz realno mejo? Mar ni to protislovno?

Nje, kajti zadevščina je morebiti podobna Ahilovi, ki mora prečiti po vrsti $\frac{1}{2}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{5}{8}$... poti, zato da bi dosegel želvo, a mu dejstvo, da je ta neskončna, tega ne onemogoči.

A s tem, bodo odvrnili, branimo realnost neskončno majhnih količin. K čemer bi mogli zgolj dodati, da če je razsežnost dejansko neskončno deljiva in če je nadalje vse, kar je deljivo, že samo po sebi razdeljeno (kakor smo videli na začetku), morajo biti neskončno majhne količine tako realne kot končne razsežnosti, ki so izhodiščna točka deljenja.³

Drugi razlog za realnost neskončno majhnih količin je dejstvo, da hipotenuza pravokotnega trikotnika, čigar stranici sta enaki, meri $\sqrt{2}$ – in je vendar realna; ter da meri obseg kroga, čeravno je realen kot premer, π .

Nazadnje razmislimo, kaj sledi, če, medtem ko nočemo priznati neskončno majhnih količin, zanikamo, da obstaja kakršen koli sedaj razen trajanja. Ni razloga torej – saj je vsako izmed nedoločno številnih trajanj, ki jih edina jemljemo za realna, končno po dolžini – da bi dajali prednost enemu trajanju pred drugim, ki da je sedanje: s tem pa izgubimo moč, da zarišemo jasno razmejitveno črto med sedanjostjo in preteklostjo. Od tod sledi, da je vse trajanje (vsaj vse, ki je dejansko minilo) enako realno; in da preteklost zatorej še vedno obstaja tako resnično kot sedanjost. Da pa bi kljub temu mogli ločiti med preteklostjo in sedanjostjo, bi predlagali, da preteklost, četudi še vedno obstaja, ni več dejavna. Težko vzamem tak predlog resno.⁴ Da veki preteklega časa – denimo pred pojavom sončnega sistema – še zmeraj obstajajo v kakršnem si bodi drugem smislu kot možni miselni predmeti, je tako nenavadna, da je ne bi mogel predlagati noben filozof, če ne bi nanjo sklepal logično (kar je pogosta navada filozofov) iz napačne premise.

³ K temu stališču me je spodbudil naslednji odlomek Charlesa Peircea (*Chance, Love and Logic*, str. 208), ki ni nič kaj povprečen logik: »Večina matematikov, ki so za časa zadnjih dveh generacij obravnavali diferencialni račun, je bilo mnenja, da je neskončno majhna količina nesmiselna; četudi so z običajno pozornostjo dodali "ali pa je vsekakor zamisel neskončno majhne količine tako težka, da o njej praktično ne moremo premišljati z gotovostjo ter zaupanjem". Torej se je nauk o limitah ustvaril zato, da bi se ognili težavi oziroma, kot pravijo nekateri, da bi pojasnili pomen besedne zveze "neskončno majhen". Ta nauk, v tej ali oni obliki, je zapisan v vseh učbenikih, čeravno v nekaterih izmed teh samo kot drugačen pogled na zadevo; dovolj dobro namreč služi za namene računanja, pa čeprav ima celo v tej rabi svoje težave. Proučevanje tematike z natančno notacijo glede na logiko razmerij mi je pokazalo jasno in očitno, da ideja o neskončno majhni količini ni protislovna, še preden sem se srečal s pisanjem dr. Georga Cantorja ..., pri katerem je isto stališče pojasnjeno z izjemno nadarjenostjo ter predimno logiko«. In spet (str. 218): »Vsako število, katerega izraz v decimalkah potrebuje samo končno število decimalnih mest, je soizmerljivo. Zato nesoizmerljiva števila dopuščajo nedoločeno število decimalnih mest. Beseda infinitesimal je preprosto latinska oblika infinitieth; se pravi, je vrstilni števnik, ki se ga oblikuje iz *infinitum*, kakor centesimal iz *centum*. Tako nepretrganost predpostavlja neskončno majhne količine. Nič protislovnega ni okrog ideje takih količin«.

Z zadovoljstvom sem opazil, da tudi prof. Montague (v *The Ways of Knowing*, str. 180) ne pomišlja, ko govori o »neskončnostih« [infinitieths] milje, »neskončnostih« [infinitieths] ure.

⁴ Predstavljajte si gospo, katere čari so utrpeli *du temps l'irréparable outrage*, ki bi jo filozof potolažil z zagotovilom, da je njena lepota resnična kot vselej, samo ne več dejavna!

Kako naj ta nauk o nerealnosti točk in trenutkov obvelja? Pomembno je, da mu, če je možno, sledimo do izvira. Njegovo gonilo, priznajmo, je razumni empirizem – želi se strogo držati izkustvenih podatkov, le preko katerih uspemo dobiti zamisli o točkah in trenutkih. Njegovi vir je, če se ne motim, fenomenalistična teorija zaznavanja. Iz te teorije izhaja, da je realnost narave čutnega podatka; da je celovitost, ki je značilna za čutni podatek, prav tako značilna za realnost; ter da točke in trenutki, ker niso dejanske prvine čutnih podatkov, ne morejo biti realni. Lahko so zgolj idealne meje, ki jih vpelje um – umski izmisleki, izoblikovani iz čutnih podatkov. Ta vidik ne pojasni ugotovitve, da čutni podatki, kolikor so nepretrgani, logično vsebujejo točke in trenutke. Po naši teoriji navidezni ali »zasebni« prostor in čas čutnih podatkov nastaneta prek poenostavitve realnega ali »javnega« prostora in časa; in naravno je, da naj bi poenostavitev prekrila točke in trenutke. Fenomenalizem je prevladujoča zmota sodobnega mišljenja in ni lepo, da je okužila celo matematike in fizike. Domnevam (čeprav se tu zavedam svojega pomanjkljivega poznavanja), da je Weierstrassova ovržba neskončno majhnih količin prišla na dan pod vplivom podobnih fenomenalističnih predstav, ki so bile v zraku v Nemčiji.

Fizična osnova zvez

Zdaj moram poskusiti – s plašnostjo, ki je primerna nepoznavalcu fizike in matematike – določiti obliko, s katero bi mogli gibanje z opisoma hitrosti in pospeška zadržati v sedanjem trenutku. Gibanja kot takega tam očitno ne more biti. Vendar ni nepredstavljivo, da bi moglo biti tam nekaj, kar nedvoumno odredi spremembo mesta, s strani materije ali energije, ki se mora zgoditi od onega trenutka do naslednjega.

Toda ali zadošča, da naj bi, kar je realno sedaj, odredilo, kar naj bi bilo realno hip zatem? Ne, ne zadošča, kakor bom, upam, kmalu razčistil.

Vsaka fizična sprememba je gibanje in fizika je zaposlena izključno z opisovanjem gibanj, ne da bi se ukvarjala z (ali, menim, bila sposobna odgovoriti na) vprašanjem, kaj je tisto, kar se premika. To realno nekaj je v fiziki poznano samo kot vir dejanja – to je, kar ustvari oziroma je usmerjeno k ustvarjanju sprememb kraja svojih lastnih delov – in se kot tako imenuje *energija*. Če je prostor sestavljen iz točk in pripada realno njim, viri dejanj ne morejo biti manj številčni od točk. In če realnost obstaja le v sedanjih trenutkih, morajo biti te neskončno številne energije v trenutku samo potencialne.

Nadalje, materija je sedaj prepoznana, da je le oblika – morebiti začasna oblika – v kateri so razmeščene energije: sodobna fizika je zamenjala zamisel materije kot temeljne fizikalne realnosti z energijo. Bistvena razlika med tema dvema konceptoma je, da medtem ko so bili delci materije nepredušni drug za drugega, množine

energije niso. Količina energije ali *napetosti*, ki se nakopiči v neki točki, variira od mesta do mesta.

Če torej ne razumem napačno temeljnih predstav sodobne fizike, predstavlja oblika, s katero bi mogli gibanje, s hitrostjo in pospeškom, zadržati v sedanjem trenutku, spremenljive razmestitve količin energije v točkah. Fizični svet je energetsko morje, z valovi, ki se dvigajo na različnih mestih do znatnih višin, in z razsežnimi območji, v katerih je energija na razmeroma enakem nivoju; te razlike v nivoju ali višini so v četrti razsežnosti, ki je dodana trem prostorskim razsežnostim in obstaja v trenutku. Končno razlago fizikalnih dogodkov bi tako mogla ponuditi nekakšna teorija valovanja.

Če to drži, imajo oni, ki govorijo o sestavinah fizične realnosti kot o »dogodkih«, ter drugi, ki pravijo, da je čas v bistvu »trajanje«, do neke mere prav, a svoje razčlenbe ne priženejo do končnih sestavin.

Kakor koli, »minevanje«, »elan«, ki ju prepoznajo, je nadaljnje dejstvo, brez katerega bi bila naša lastna razčlenba pogubno nepopolna. Zgoraj sem predlagal, da ni zadosti, če sedanje realno samo *predpiše*, kaj naj bo naslednje sedanje realno: kaj se od njega potem še zahteva? Da bi svoj predpis pretvorilo v učinek.

Če realno obstaja samo v enem trenutku naenkrat in je njegov celotni seštevek zaobjet v onem trenutku, je novi trenutek, ko pride, bodisi – ne neko ločeno bivačo, kajti to neizpodbitno je – zgolj neko bivačo, ki ni povezano s starim; ali pa je prejšnji trenutek, realno, ki je bilo v onem trenutku, imelo vmes prste pri proizvodnji novega trenutka realnega.

Tu želim podati svoje mnenje na najbolj preprost način, tako da se metafor ne bi jemalo za opis dobesednega dejstva in da se me ne bo obtoževalo, da trdim več kot jamčijo dejstva. *V naravi realnega je, da vztraja v bivanju. Realno je takšne narave, da podaljšuje svoje bivanje iz trenutka v trenutek. Le-to ohranja samo sebe.*

Važno je, da je ta trajnost del narave realnega, kakršno obstaja v vsakem trenutku – da novo realno tako rekoč ne pride od drugod ali le neposredno sledi prejšnjemu. En trenutek realnega ne *implicira* logično naslednjega: temveč ga *naravno vsebuje*. Z drugimi besedami, novi trenutek realnega je bil kot *potencialen* prisoten v predhodnem in njegov prihod pomeni aktualizacijo te potencialnosti.

Naj zdaj, ko sem podal preprosto dobesedno dejstvo, omenim nekaj opravičljivih metafor: prejšnji trenutek realnega »vodi«, »prikliče«, »rodi« novega, ker je taka njegova narava.

Golo trajanje, s spremembo ali brez nje, predstavlja najbolj odmišljeno izjavo o dogodku. Kadar podrobneje opazujemo spremembo in delovanje zadnjega trenutka realnega pri proizvajanju le-tega, zavzame omenjeno razmerje konkretnjšo obliko *vzroka in učinka*. Realno se sedaj pokaže kot *moč* ali *sila*.

Tako pridemo kajpak v navzkrižje s Humovim zanikanjem realnosti vzročnosti, produkcije ali porajanja. Hume je imel bržda prav, ko je zanikal, da vzrok *logično implicira* učinek. Nobena preiskava vzroka ne more razkriti učinka v njem. Menim pa, da se je motil, ko je zanikal, da vzrok *naravno vsebuje* učinek in da je to možno izkustveno prepoznati. Šele na podlagi te predpostavke dobimo osnovo za indukcijo – ki jo privrženci Humove teorije zaman iščejo med svojimi načeli. In šele na osnovi te predpostavke bi mogli naravno utemeljiti presežno referenco stanj jaza v pričakovanju ter drugih oblikah zavedanja.⁵

Humovo zanikanje realnosti vzročnosti se mi ne zdi nič bolj veljavno od njegovega zanikanja substance – to je, da se nam v zaznavi pojavlja realna stvar, ki je ne moremo v celoti istovetiti z navideznim kot takim; obe zanikanji koreninita v isti fenomenalistični zmoti, ki domneva, da je v zaznavi dana realnost golim čutom in ne čutno posredovani intenci. Hume ni mogel vedeti, vpričo stanja, v katerem je bila takrat psihologija, da se ne moremo ničesar zavedati, če se ne odzovemo ter na tak način pokažemo na predmet, ki ga spoznavamo. A odzvati se – pomeni uporabiti moč ter soočiti se z močjo predmeta, ki nasprotuje naši; predstava o moči je nekaj, kar črpamo predvsem iz naše notranje spoznave nas samih, drugotno pa jo pripišemo stvari, ki se nam upira. Ta nauk je star ko svet, a zdi se, da je sedanja filozofija izgubila njegov čvrsti temelj iz svojega vidnega polja. Leibniz je bil bolj preudaren, ko je rekel: *La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par ses effets et non telle qu'il en serait ainsi si nous n'avions pas une âme [jaz] et si nous ne la connaissions pas; mais notre âme connue de nous a des perceptions et des appétits [senzacijami in vzgibi] et sa nature y est contenue*. Ni nam potrebno verjeti v preprostost in nedeljivost duše, zato da bi uvideli resnico teh znamenitih besed.⁶

Nekatere filozofske posledice

Med njimi je prva, ki terja pozornost, ta, da razčlemba v točke in trenutke zadovoljivo pojasni, zakaj je matematika veljavna za Naravo. Veljavna je zato, ker je Narava na dnu na nek način število. Pitagorova filozofija pride tako zopet do svoje veljave.

Tudi Heraklitov »boj« in »minevanje« očitno dobita svoje prepoznanje. A kako je s Parmenidovo »enotnostjo«? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo premisliti fizično razmerje, ki je osnova prostorske sosednosti – pa tudi odsotnost tega razmerja med deli realnosti, ki niso eden zraven drugega.

⁵ Prof. Montague je prepoznal to s tezo, da je »zavest« ali, kakor bi rekel jaz, občutnost istovetna s potencialno energijo.

⁶ *Lettre à M. de Montmort*. Kant je, kot smo že povedali, razkril zmotnost dokazovanja iz enotnosti zavesti na enotnost duše.

V prehodu od trenutka na trenutek sile v zraven ležečih točkah tekmujejo med seboj in bodisi ostanejo enakomerno uravnotežene ali pa ena daje in druga prejema energijo v skladu z njihovim količinskim razmerjem. Da bi se to zgodilo, si morajo prizadevati v istem trenutku: a če je A istočasna z B in B s C, morata biti tudi A in C istočasni, tako da se ta razširi na ves prostor. Vsekakor ne bi bilo smiselno govoriti o enem prostoru, če njegovi deli ne bi bili sočasni.⁷ Po drugi plati pa so nestične sile razvezane, kakor smo videli, in ne sodelujejo med sabo, razen kolikor vplivajo na spremembe v vmesnih silah, ki jih povezujejo z drugimi.

S tem procesom skupnega prizadevanja je energija, ki pripada konec koncev točkam, prerazporejena od trenutka do trenutka, njeni deli pa ponovno vtankani v novo tkanino. Vtem ko menjajo svoja mesta, končne energetske enote ne izgubijo lastne istovetnosti – nobenega smisla ne bi imelo govoriti o njih kot o gibajočih se, če ob tem ne bi ostale enake – in čeprav istovetnost različnih snopov energije skozi čas ne moremo izslediti empirično, se ta istovetnost pokaže količinsko v načelu o ohranitvi energije.

Kaj torej ta dejstva pomenijo za problem enega in mnovega? Navada je, da se polotimo te težave po modelu vprašanja o »zunanjih« in »notranjih« razmerjih. Premislimo to najprej na primeru časa, nato pa še na primeru prostora.

Če za realnost v enem trenutku lahko zares rečemo, da povzroči realnost v naslednjem trenutku – in glede tega ni druge možnosti, razen če sta popolnoma nepovezani – potlej je pri osnovanju časovne zveze nekaj, kar je bilo notranjega, povzročilo nekaj zunanjega. Kajti v prvem trenutku je realno drugega obstajalo potencialno, v drugem pa se je ta potencialnost aktualizirala. Dva trenutka realnosti potemtakem nista niti *samo* zunanja drug drugemu niti notranja neki tretji reči; temveč prvi povzroči drugega. Zamišljati si neko tretjo reč je prav tako nesmiselno kot dejati, da je družina bolj realna od svojih članov. Če mislimo, da je ta tretja reč brezčasna, to pomeni, da postavljamo realnost zunaj časa, s čimer nasprotujemo najbolj očitnemu izkustvenemu dejstvu.

Obrnivši se k prostoru, zdaj že vemo, da sili v stičnih točkah delujeta skupaj oz. sodelujeta. To pomeni, da delujeta kot eno pri produkciji ponovne razdelitve energije, ki predstavlja njun učinek. Kot eno delujeta zato, ker učinka ne moremo pripisati kateri koli posamično, pač pa samo obema skupaj. Ta učinek, če je količina energije v obeh točkah enaka, bo ohranil njuno razmerje brez spremembe; če pa je količina neenaka, bo prenesel energijo iz enega na drugega. Torej moči v delovanju, ki sta notranji dvema (ali več) točkama, ustvarita učinek, ki presega vsako od točk: tako da tu spet tisto, kar je bilo notranje, povzroči novo zunanje razmerje. Nove prostorske zveze med energetskimi enotami povzročijo v vsakem

⁷ To se zdi, da nasprotuje znani postavki teorije relativnosti; a sam se močno nagibam k stališču g. J. Larmorja, Bergsona in Whiteheada, da je možno relativnost prevesti v izraze zdravorazumskih predstav prostora in časa.

trenutku delovanje enot v predhodnem trenutku. Za prostor se, kakor za čas, dozdeva, da počiva na učinkovanju energij, ki je bistvo delovanja.

Toda zopet bi si bilo napak predstavljati, da morajo biti zato, da bi mogla biti prostorska razmerja realna, izrazi v zvezi člani neke tretje reči, ki je bolj realna kot oni. Edina tretja reč pri tem je učinek, ki je realen v enakem smislu, kakor njegova dva (ali več) ločena učinka. Nerealnost domnevne enotnosti se nadalje pokaže tedaj, ko pretehtamo, da če bi bila A in B člana neke tretje reči ter prav tako B in C, bi bila A in C člana iste reči, ki bi torej – kakor sočasnost – vključevala vse vesolje. A to bi nasprotovalo jasnemu izkustvenemu dejstvu, da sile v različnih točkah *niso* združene, marveč ločene; še več, nasprotovalo bi tudi ločenosti nesesednih točk, ki predstavlja drugo stran nepretrganosti.

Skicirani nauk potemtakem zavzema vmesni položaj med monizmom ali absolutno enotnostjo ter pluralizmom, ki prezre in ni sposoben obrazložiti dejstva stika. Ker je izraz »pluralizem«² dvoumen, je pomembno, da imamo za ta vidik posebno ime, in pravišnja beseda zanj, ki jo uporablja Charles Peirce, je *sinehizem*. Sinehizem je stališče, ki trdi, da je realnost resnično v prostoru in času; da realnost pripada delom, ne celoti; in da enotnost sveta ni stvarna, temveč enotnost zakona in reda. Ta zamisel o naravi izrazov in razmerij se mi zdi ne le možna in neprotislovna, pač pa edina, ki se sklada z zapaženimi dejstvi.

Vesolje je vsekakor nekakšna celota po tej teoriji; a celota je enotna samo za um, ki si jo predstavlja; če izvzamemo človeško misel, sestoji njegova celotnost izključno iz zvez, ki vežejo skupaj njegove dele. Podobno ne obstajajo v Naravi razmerja med nesesednimi deli prostora in časa, ampak so seštevki, ki jih naredijo človeški umi, ko premišljajo o njej, in ki so, če so mišljeni pravilno, resnični. Leibniz se tako ni povsem motil, ko je vztrajal, da sta prostor in čas idealna: idealna sta kot poenoteni celoti, realna pa zgolj v zvezah, ki povezujejo njune dele.

Verjamem, da je imel prav tudi, ko je trdil, da je realnost na splošno iste narave kakor jaz. Težko pa je najti primerno ime za to naravo; sam uporabljam izraz *občutnost*, a če ta spominja preveč na živalsko zavedanje, se bom zadovoljil z Bergsonovim izrazom *življenje* ali z opisom njegove narave pri g. Russellu, ki da je na pol poti med materialnim in mentalnim. Noben obči izraz seveda ne more docela zadovoljivo označiti stvari, ki je zato, ker predstavlja zadnji izdelek razčlembe, tako oddaljena od naših običajnih miselnih predmetov. Dovolj je, če prepoznamo, da nam je to, čemur fiziki rečejo *energija* in za kar priznavajo, da je njim kot fizikom nepoznano v svoji notranji naravi, vendarle v nekem smislu od vseh stvari najbolj poznano, saj je iste narave kot mi sami.

Literatura

Whitehead, A. N. (1919). »Time, Space, and Material«. *Arist. Soc. Proceedings*, dopolnilni zv. II, str. 44–46.

Russell, B. (1924). »Logical Atomism«. *Contemporary British Philosophy*, zv. I, str. 369.

Peirce, C. S. (1923). *Chance, Love and Logic*, London, str. 208.

Montague, P. (1928). *The Ways of Knowing*, London, str. 180.

Leibniz, W. (1714). Trois lettres à M. Rémond de Montmort.

ANALIZA, časopis za kritično misel, številka 2, leto XXIII., 2019

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

Naročila sprejemamo na zgornji naslov.

Na leto izideta dva zvezka Analize. Cena zvezka v prosti prodaji je 6,00 EUR,
za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 8,00 EUR (z vključenim DDV).

Izdajateljski svet:

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

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

Uredniški odbor:

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

Lektor: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reg@

Tisk: Design studio d.o.o., Obrežna ulica 33, 2000 Maribor

Naklada: 200 izvodov

Izid te revije je sofinancirala

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE IN
JAVNA AGENCIJA ZA RAZISKOVALNO DEJAVNOST REPUBLIKE
SLOVENIJE

Revija Analiza je indeksirana v THE PHILOSOPHER'S INDEX.

ISSN 1408-2969

Navodila avtorjem

Prispevke oddajte po elektronski pošti (analiza@drustvo-daf.si). Zaradi anonimnega recenzijskega postopka (»double-blind peer-review«) zapišite svoje ime in kontaktne podatke v ločenem dokumentu in poskrbite, da iz samega prispevka ni mogoče razbrati vaše identitete. Prispevku je treba priložiti povzetek (v slovenščini in v angleščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v angleškem jeziku je treba dati tudi angleški naslov. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer, *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija; *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy.

Prispevki naj praviloma ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov s presledki). Uporabite urejevalnik besedil *Word*, standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil. Napisani naj bodo z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, opombe in povzetek pa uporabite enojni razmik. Med odstavki naj bo izpuščena vrstica. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. Citati v besedilu naj bodo označeni z dvojnimi narekovaji, citati znotraj citatov pa z enojnimi. Citati, daljši od 40 besed, se zapišejo kot samostojni odstavki z levim zamikom 0,8 cm (brez narekovajev). Izpusti so označeni s poševnicami, prilagoditve pa z oglatimi oklepaji. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se pišejo v besedilu (»author-date« sistem). Oblikovanje mora biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov (**Literatura**). Primer 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.

Malpas, J. (2015). »Donald Davidson«. V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/davidson/> [28. 1. 2017].

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi¹. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Sprejemamo tudi ocene knjig (do 12.000 znakov s presledki).

Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Z objavo se morajo strinjati vsi avtorji. Vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice za članek pa avtor brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor s tem dovoljuje objavo tudi na spletu.