časopis za

ANaliZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

01
1997 letnik 1.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1, leto I., junij 1997, cena: 1.000 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, Frane Jerman, David Owen, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elisabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni urednik: Andrej Ule

Odgovorni urednik: Nenad Miščević

Uredniški odbor: Božidar Kante, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: KGB©

Tisk: Bogomir Kralj, s.p., Prule 8, 1000 Ljubljana

Ta številka je izšla z denarno pomočjo Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in TEMPUS JEN 04310 SLO 94.

ISSN 1408-2969

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-1195/96 z dne 10. 12. 1996 šteje ANαliZA, časopis za kritično misel, med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 Tarife davka od prometa proizvodov in storitev.

KAZALO

UVOD....3

Danilo Šuster
SVOBODA KOT SPOSOBNOST....7

Božidar Kante
METAFORA....24

Olga Markič
KLASIČNA KOGNITIVNA ZNANOST IN SIMBOLNI MODELI....38

Miklavž Vospernik
OSNOVNI FILOZOFSKI PROBLEMI MERITEV....53

Friderik Klampfer
ČEMU BITI MORALEN?....61

DIALOG

Bojan Borstner
O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH....87

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

Andrej Ule
LEIBNIZ Z WITTGENSTEINOM – FORMA KOT MOŽNOST STRUKTURE....97

Borut Cerkovnik
PREDMET KOT BIVAJOČE V DEJSTVIH SVETA....109

Bojan Žalec
SPOZNAVNA TEORIJA ZGODNJEGA VEBRA....127

PREVOD

Joel Feinberg
PRAVICE ŽIVALI IN ŠE NEROJENIH GENERACIJ....139

RECENZIJE

PLATO'S MENO IN FOCUS....151
NOAM CHOMSKY, CRITICAL ASSESSMENTS....156
CONTEMPORARY MATERIALISM....161
THE MECHANICAL MIND....167
INFERENCE, EXPLANATION, AND OTHER FRUSTRATIONS....171

ČASOPIS, KI GA IMA BRALEC V ROKAH, ima namen postati forum filozofske razprave o vseh vprašanjih sodobne filozofije. Glavna prepričanja, ki jih zastopa uredništvo časopisa, lahko strnemo v misel, da je filozofija *racionalna, spoznavna in argumentativna* dejavnost, v kateri mora imeti problemski pristop prednost pred zgodovinskim. Filozofija je po svoji spoznavni usmeritvi in racionalnosti bližja znanosti kot pa, recimo, religiji, književnosti, ali umetnosti.

Čeravno tak pristop k filozofiji ni nikogaršnji monopol, pa je najbolj razvit ravno v okvirih tradicije, ki se imenuje analitična. Naše prepričanje, ki ga bomo poskušali zagovarjati in dokumentirati na straneh tega časopisa, je, da taka filozofija nadaljuje najboljše tokove klasične filozofije in da so današnji analitični filozofi nasledniki Sokrata, Platona, Aristotela, Descartesa, Leibniza, Lockea, Humea in Kanta, če omenimo le najbolj znane. Ti filozofi so gledali na filozofijo kot na racionalno in spoznavno dejavnost, neločljivo od znanosti. Njihov interes je bil problemski; pogosto so ga navdihovala znanstvena raziskovanja, njihova metoda razpravljanja prej argumentativna in logična kot pa interpretacijska in historicistična.

Nekaj besed o nastanku in ozadju analitične tradicije. Nastala je v Srednji in Zahodni Evropi - v Nemčiji, Avstriji, Angliji in Poljski ..., vendar se je med dvema vojnama izkazala za preveč racionalno v obdobju, ki racionalnosti ni bilo naklonjeno. Vodilni avtorji te tradicije - tako tisti iz Dunajskega krožka kot drugi - so bili prisiljeni v emigracijo (medtem ko so nekateri izmed poljskih logikov končali v koncentracijskih taboriščih). Mnogi emigranti (Carnap in Neurath kot najbolj znana) so bili socialisti, drugi so morali emigrirati zaradi svojega židovskega porekla. Tako je ta zahodnoevropska in srednjeevropska tradicija živela še naprej v Združenih državah in v Veliki Britaniji (s pomembnim skandinavskim odcepom) in dobila značaj "anglosaške" filozofije. Danes analitična filozofija znova cvete v kontinentalni Evropi. (Slovenija je leta 1996 za tri leta prevzela vlogo predsedujoče v *Evropskem društvu za analitično filozofijo* in vlogo organizatorice evropskega analitičnega kongresa leta 1999.)

Zdaj je čas, da se obrnemo k vsebinskim temam. Pričakovati je bilo, da se bo racionalna tradicija v filozofiji - v nasprotju z rastočim iracionalizmom v 19. in v prvi polovici 20. stoletja - najbolj ohranila v tistih vejah filozofije, ki so bližje logiki, matematiki in naravoslovnim znanostim. Utemeljitelji analitične filozofije - Frege, Russell in Wittgenstein - so videli v logiki dragoceno orodje racionalnosti,

zato so ga izbrusili do tedaj še nikoli ugledane ostrine. Prepričanje, da je logika ključ za razumevanje jezika, pojmov in misli, je ostalo prisotno v glavnem toku analitične filozofije, čeravno so ga pogosto ublaževali in dopolnjevali z alternativnimi pristopi, na primer v filozofiji poznega Wittgensteina in njegovih naslednikov ali pa v današnjem naturalizmu. Druga posebnost analitične tradicije je zanimanje za jezik. Filozofija se je vselej ukvarjala z analizo misli in pojmov, kakor pričajo Platonovi dialogi in Kantova *Kritika*, analitična filozofija pa je k temu dodala novo razsežnost: zamisel, da je jezik kraljevska, če že ne tudi edina pot do misli. Analitična filozofija se je lotila tradicionalnih filozofskih problemov opremljena z orodji jezikovno-logične analize in je vselej imela pred očmi, kaj ima o določenem problemu povedati znanost. Ravno tu je v domači recepciji analitične tradicije prišlo do nekega nesporazuma. Filozofi Dunajskega krožka so znani po tem, da so - vsaj v programskih izjavah - zavračali ukvarjanje z "metafiziko". To stališče je tako pri nas kot v nekaterih drugih evropskih deželah na žalost postalo stereotip za analitičnega filozofa. To zavračanje "metafizike" je bilo pravzaprav le kratki interludij, kateremu je v povojnem obdobju sledilo intenzivno ukvarjanje z osrednjimi temami ontologije in spoznavne teorije (analitični filozofi so razvili podroben nauk o možnosti in nujnosti, univerzalijah, bistvu, o odnosu med fizičnim in psihičnim in o upravičevanju in dosegu spoznanja).

Središčno območje raziskovanja analitičnih filozofov je bila znanost in znanstveno spoznanje. Skoraj truizem je trditev, da sta filozofija in teorija znanosti dosegli najvišji razvoj prav v analitični filozofiji. Že prvotni filozofski program logičnega pozitivizma, ki se je naslanjal na delo Fregeja, Russella in zgodnjega Wittgensteina, je zahteval natančno logično analizo jezikov znanosti in struktur znanstvenih teorij. Čeprav je bil ta cilj podrejen "očiščenju" znanosti od metafizike, je prizadevanje za njegovo uresničenje privedlo filozofe k globjemu in logično preciznemu uvidu v zgradbo znanstvenih teorij. Na to izhodišče so se navezovali drugi filozofi analitične usmeritve, čeprav niso pripadali logičnemu pozitivizmu oziroma so ga kritizirali (na primer Popper in njegovi učenci). Ključno vlogo v razvoju teorije znanosti so igrale raziskave o mejah aksiomatizacije in formalizacije, ki so jih vodili vodilni logiki, ki so bili tudi eminentni predstavniki analitične filozofije (Hilbert, Gödel, Tarski, Church).

Po drugi svetovni vojni je analitična teorija znanosti postala prava metaznanost s samostojnim raziskovalnim poljem in izdelanimi metodami. Poglavitna območja analitične teorije znanosti so: logična analiza jezikov znanstvenih teorij, možnosti in meje formalnih metod v znanosti, logična struktura znanstvenih teorij in znanstvene razlage, razmerje med teorijskim in empirijskim v znanstvenih teorijah, verifikacija in falsifikacija znanstvenih domnev, razmerja med deduktivnimi in nededuktivnimi dokazi, znanstveno znanje. Ne manjka tudi polemičnih razprav o temeljnih filozofskih zastavitvah (npr. razprave o znanstvenem realizmu oziroma antirealizmu), ki združujejo logične, spoznavnoteorijske, ontološke in etične vidike in so sestavni del analitične filozofije znanosti. Filozofi, kot so Willard van Orman Quine, Thomas Kuhn, Hilary Putnam, Bas van Fraassen, so prav s svojimi znanstvenoteorijskimi oziroma znanstvenofilozofskimi deli dali velik prispevek sodobni filozofiji, pojmi, kot so na primer paradigma, znanstvena revolucija, holi-

zem teorij, znanstveni realizem in antirealizem pa so obogatili tudi splošno kulturo in teorijski diskurz.

Racionalni, argumentativni pristop k filozofskim problemom so analitični filozofi že zelo zgodaj razširili s teoretične na praktično filozofijo; danes sta v analitični tradiciji posebno dobro razviti etika in politična filozofija. Kar zadeva slednjo, velja pripomniti, da je politični liberalizem nastal v tradiciji empirizma, z avtorji, kakršen je Mill, in da se je prvenstveno razvil v analitični tradiciji, z današnjimi predstavniki, kot so Rawls, Dworkin in Judith Thompson. Teme iz praktične normativne etike - pravična razpodelitev, človekove pravice, vprašanja življenja in smrti, ki se navezujejo na splav, evtanazijo in genetski inženiring - sodijo v prominentne teme analitične filozofije. Podoben razvoj označuje tudi analitično estetiko.

- Zakaj je v Sloveniji potrebna revija za analitično filozofijo?

  Za to obstajajo vsaj trije razlogi.
  Prvič. Če pogledamo v zgodovino laične filozofije v Sloveniji, potem lahko hitro ugotovimo, da dolga leta ni bilo revije/časopisa, ki bi bila izključno filozofska in ki bi hkrati pomenila prostor dialoga za različne filozofske usmeritve. O potrebnosti take revije se je že kar nekaj časa razpravljalo, vendar do uresničitve take ideje ni prišlo. Namesto tega pa so se pojavili nekatere revije, v katerih so izhajali teksti avtorjev, ki so pripadali zgolj (izključno) posameznim filozofskim "šolam". Zato je tudi za analitično filozofijo postala takšna revija nujna zahteva, saj je le na ta način lahko zagotovljen tudi njen nadaljnji razvoj.
  Drugič. Ukvarjanje s filozofijo v analitičnem slogu ima v Sloveniji že določeno tradicijo. Slovenski analitiki so predvsem poskušali predstaviti domačo produkcijo v tujini in so bili pri tem - ob izdajanju časopisa *Acta Analytica*, ki že nekaj let izhaja v angleščini - dokaj uspešni. Časopis *Analiza* nagovarja domačo publiko. Predstavljal bo svetovne domete analitične filozofije in domačo tvornost.
  Tretjič. Filozofija, ki se razvija v Sloveniji, ima dvojno vlogo. Na eni strani poskuša sodelovati v razvoju svetovne filozofije, na drugi strani pa mora, zaradi pomena slovenske samobitnosti, skrbeti tudi za razvoj slovenske identitete, ki bi bila brez filozofije bistveno osiromašena. Če hoče uresničevati to vlogo, potem potrebuje tudi revije, v katerih se bo razvijala slovenska filozofska terminologija, se zastavljala vprašanja in iskali odgovori, ki imajo izvor v tu in sedaj.

Uredništvo

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

SVOBODA KOT SPOSOBNOST

Sestavek je uvod v sodobno razpravo o svobodi. V sodobni filozofiji obstajata dva velika tabora, ki se ločita glede razumevanja svobode kot sposobnosti. Kompatibilisti menijo, da sta svoboda in determinizem združljiva, inkompatibilisti pa, da nista. Najmočnejši razlog za inkompatibilizem je argument iz "prenašanja nemoči", s katerim inkompatibilist zagovarja razumevanje svobode kot brezpogojne sposobnosti ravnati drugače. V sestavku obravnavam argument v obliki *reductio ad absurdum* in skušam s kritiko razprave J. M. Fischerja povrniti veljavo zavrnitvi argumenta, ki jo je razvil že Duns Scotus.
Ključne besede: svoboda, determinizem, sposobnost, kompatibilist, argument za inkompatibilizem.

Uvod v sodobno filozofsko razpravo o svobodi bom začel z zanimivim dognanjem o razliki med šahovskim mojstrom in povprečnim šahistom. Psihološke raziskave so pokazale, da mojstrstvo ni v hitrem preračunavanju velikega števila potez. Tako začetnik kot mojster v danem položaju na šahovnici razmišljata o približno enakem številu možnih potez, ki jih preračunavata enako "globoko". Toda mojster razmišlja o pravih potezah, tistih, ki so v dani poziciji smiselne in nekaj obetajo, začetnik pa slepo tava po labirintu vseh možnih potez. Torej ni res, da mojster gleda daleč naprej "z daljnogledom", prej bi rekli, da gleda skozi naočnike, ki mu izostrijo prave podatke in zabrišejo nepotrebne. Kognitivni psihologi zato pravijo, da šah ni igra globokih mislecev, ampak veščih opazovalcev, razlika naj bi namreč bila v zaznavanju. Mojster zaznava celotne pozicije, ne le posameznih figur in njihovih možnih potez ter v skladu s svojimi izkušnjami vzorce na šahovnici takoj poveže z najboljšimi načrti igre. Poznavanje tipov pozicij in z njimi povezanih metod igranja razloži, zakaj mojster, seveda na osnovi dolgotrajnega poprejšnjega učenja in skladiščenja vzorcev, samo "ošine" položaj na šahovnici in že izbere pravo potezo, začetnik pa lahko ure strmi v figure in nikdar ne potegne zmagovalne poteze.

Mislim, da nekaj podobnega velja za klasični filozofski problem svobode in determinizma, morda pa kar za vse velike filozofske probleme. V dveh tisočletjih razmišljanja so se izkristalizirale določene globalne problemske pozicije in načini njihovega reševanja. Ko problem prepoznamo in razumemo, se izkaže, da lahko dani pojmovni vzorec razrešujemo v okviru omejenega števila smiselnih strategij razmišljanja. Veliki filozofi, tako kot veliki šahisti, se odlikujejo z novimi zaznavami starih pozicij in iznajdbo novih načrtov igre, pa vendar so tudi oni omejeni s

pravili igre, ki zahtevajo notranjo konsistenco in utemeljenost stališč - kdor bi želel zmagati tako, da ne bi upošteval šahovskih pravil, v resnici ne bi zmagal v šahu, saj bi igral neko drugo igro.

V tem, pretežno uvodnem sestavku, želim predstaviti okvir "igre" in "moderne" načrte igranja, povezane s prastarim problemom svobode. V sodobni filozofiji obstajata dva velika tabora, ki se ločita glede razumevanja svobode. Ločnica med njima poteka v razumevanju odnosa med svobodo in determinizmom. "Združljiveži" ali *kompatibilisti* menijo, da sta svoboda in determinizem združljiva, za "nezdružljiveže" ali *inkompatibiliste* pa svoboda in determinizem nista združljiva. Za prve je osrednje razumevanje svobode kot sposobnosti ravnanja v skladu z lastno voljo, za druge pa razumevanje svobode kot sposobnosti ravnati drugače. Po oznaki obeh taborov se ukvarjam predvsem s tako imenovanim argumentom iz "prenašanja nemoči", s katerim inkompatibilist dokazuje, da svoboda v smislu sposobnosti ravnati drugače ni združljiva z determinizmom. Eno od strategij zavračanja tega sklepa je prvi izdelal teološki kompatibilist Duns Scotus v daljnem 13. stoletju. Pokazati skušam, da dobre strategije razmišljanja ostajajo "v igri", četudi so stare tisoč in več let. Razpravo predstavljam v obliki ugovorov in odgovorov ene in druge strani, ki vodijo k vedno bolj natančni opredelitvi pojma sposobnosti in kažejo, kako danes poteka kreativno filozofsko razmišljanje o problemu svobode.

Svoboda nerazlikovanja in svoboda spontanosti

"Smo in odidemo in nikdar ne zvemo, kaj vse bi lahko bili in storili," pravi nekje Ivo Andrić. Toda, porečemo, kaj neki se on pritožuje, *on* je vendar dobil Nobelovo nagrado! Ta reakcija je poučna, ne zato, ker zrcali naša običajna življenjska razočaranja, ampak zaradi njihovih skritih predpostavk. Obžalovanje je smiselno, če bi lahko bili drugačni in bi lahko ravnali drugače, kot smo. Včasih so temu rekli, da imamo sposobnost izbiranja med odprtimi možnostmi ali *libertas indifferentiae* (svobodo nerazlikovanja). V procesu odločanja in presojanja o tem, kaj naj storimo, izbiramo med možnimi bodočimi dejanji, ki so odprta in smo jih sposobni udejaniti. Dejanje neke osebe je svobodno, če je bilo mogoče, da bi v natanko istih okoliščinah lahko izbrala in ravnala drugače, kot je.

Pojem svobode pa mnogi najprej povezujejo z drugačno sposobnostjo - svobodni smo, če smo sposobni ravnati v skladu z določili lastne volje, kot pravi Hume. Takšno sposobnost so tradicionalno imenovali *svoboda spontanosti* (boljši izraz bi sicer bil svoboda *avtonomije* ali samodoločenosti) - ima jo tisti, ki stori to, kar si sam želi, ki deluje v skladu z lastnimi razlogi za dejanje v odsotnosti zunanje prisile. Svobodni smo, če smo sposobni sprejemati odločitve in nam ravnanja v skladu z njimi nič ne preprečuje - če torej nismo "uklenjeni" ali kako drugače prisiljeni, da delamo to, kar delamo.

V starejših razpravah so večkrat spregledali, da ni povsem gotovo, da je tisti, ki uživa samo svobodo od zunanje prisile, zares svoboden. Danes nam je bolj znan pojem *notranje prisile* - tudi, če kdo dela to, kar hoče, je njegovo hotenje lahko neka *nuja*, ki se ji ne more izogniti. Vzrok za to pa ni vedno neka psihološka bo-

lezen - dano hotenje je lahko neogibno, ker gre za značilnost, ki je podedovana, privzgojena ali pa kako drugače pogojena z dejavniki, nad katerimi oseba nima nobenega vpliva. Spomnimo se na Huxleyev "Krasni novi svet" in razne sodobne tehnike psihološkega pogojevanja. Dejanja "pogojenega" človeka so morda določena z njegovo voljo in zato "svobodna", toda njegova volja sama ni svobodna, saj ne more in nikdar ni mogel *hoteti* drugače. Nekateri bi rekli, da zato tudi njegova dejanja niso svobodna, ker v resnici nima izbora glede tega, kaj bo storil.

Kakšen je torej odnos med sposobnostjo hoteti drugače, sposobnostjo ravnati drugače, sposobnostjo delati to, kar hočemo in svobodo izbora med odprtimi možnostmi? Katere od teh sposobnosti sploh imamo? V sodobni filozofiji obstajata, v grobem, dva velika tabora, ki se ločita glede odgovorov na navedena vprašanja. Ločnica med njima poteka v razumevanju odnosa med svobodo in determinizmom. Toda, porečemo, do zdaj je bilo govora samo o pojmu sposobnosti, kako je sploh mogoče, da se še danes, tako kot že dva tisoč let, vsebina pojma svoboda določa glede na nauk o determinizmu?

Kompatibilisti in inkompatibilisti

Klasični filozofski problem determinizma in svobodne volje je lahko preživel le, če iskanje njegove rešitve ni samo filozofska vaja, podobna osnovnošolskemu iskanju najmanjšega skupnega imenovalca dveh ulomkov. V najbolj ohlapni formulaciji je determinizem največkrat kar teza o vzrokih - vsak dogodek ima svoj vzrok. V klasični, LaPlaceovi formulaciji, nastopa kot trditev, da bi vsevedni demon, ki bi poznal vse delujoče sile in trenutne položaje vseh stvari v vesolju, s pomočjo Newtonovskih zakonov fizike lahko izračunal vsa bodoča in vsa pretekla stanja vesolja. Ali malo bolj učeno: iz začetnih pogojev nekega zaprtega sistema v trenutku *t* in vseh relevantnih fizikalnih zakonov logično sledi pravilni opis tega sistema v kateremkoli prejšnjem in kasnejšem trenutku. Zaradi pasti povezanih s pojmom vzroka pa je morda še najmanj zavezujoča naslednja formulacija:

Preteklost določa edinstveno prihodnost. V vsakem trenutku obstaja natanko ena fizikalno možna prihodnost, kjer je fizikalno možno tisto, kar je združljivo z zakoni fizike. (Van Inwagen, 1983: 3)

Tudi sodobna fizikalna teorija, v kateri nastopa kvantna nedoločenost, še ni povsem pometla z determinizmom klasične fizike. Namesto Newtonovskih formul v računu zdaj nastopa velika teorija poenotenja, toda to, recimo, Stephena Hawkinga ni motilo, da ne bi pritrdilno odgovoril na vprašanje, ali je vse vnaprej odločeno (Hawking, 1994: 107). Hawkingov dodatek, da nikakor ne moremo vedeti, kaj nam je določeno, zato lahko rečemo tudi, da *ni*, pa je silno dvoumen. Ali bi Demon, ki nima naših kognitivnih omejitev, lahko vedel? Zdi se, da problem vnaprejšnje določenosti ni v tem, kaj mi lahko vemo in česa ne - če mi ne vemo vnaprej, kakšno bo vreme čez dva tedna, to ne izključuje možnosti, da so vremenski pojavi deterministični.

Obsesija z determinizmom in osebnim fatalizmom, ki naj bi bila kriva za veliko zgodovinsko zamudo v nastanku matematične teorije verjetnosti in naključij, morda razloži, zakaj toliko ljudi še danes sprejema neko "občo postavo nujnosti" - tei-

stično, psihoanalitično, fizikalno ali pa preprosto verjame v horoskope. Toda najmočnejšega filozofskega razloga za determinizem ni iskati v psihopatologiji, ampak v znanstveni metodologiji. Determinizem namreč pravi, da za vsak dogodek (vključno s človeškimi dejanji) obstoje predhodni pogoji, ki so glede na naravne zakonitosti zadostni, da privedejo do nastopa tega dogodka. Predhodna stanja dogodka pa lahko razumemo tudi kot pojasnjevalce danega dogodka v skladu z načelom:

Kadar se pripeti neki dogodek, mora obstajati neka pojasnjevalna veriga, ki je privedla do nastopa tega dogodka, in glede na katero je ta dogodek nujno nastopil.

Če je ta dogodek naše dejanje, tedaj v pojasnilu kot vzroki nastopajo naše želje in prepričanja, ne pa, recimo, zakon o viskoznosti. Toda popolna odsotnost takšne določevalne verige ali pa njene prekinitve bi kljub temu pomenila, da danega dejanja ni mogoče vzročno pojasniti s predhodnimi motivi za dejanje. Če ni predhodnih zadostnih pogojev za dano dejanje, če dejanje ni z ničimer določeno, tedaj je naključno in nerazumno, in kako je lahko tedaj svobodno, se sprašuje sodobni determinist - *kompatibilist*? Kompatibilisti so filozofi, ki menijo, da je pojem svobode združljiv z determinizmom, zgornji razmislek pa kaže, zakaj ta šola danes v filozofiji prevladuje: svoboda spontanosti zahteva neko deterministično pojasnilo dejanj. V čem bi se neko naše svobodno dejanje, recimo dvig roke pri glasovanju, razlikovalo od nenadzorovanega krča, če ne bi bilo na ustrezen način povzročeno z našimi motivi in s tem determinirano? Svobodno dejanje ni tisto, ki je nepovzročeno, ampak tisto, ki je povzročeno z razlogi za dejanje, zato tudi dejstvo, da je moja odločitev vzročna posledica značaja in okoliščin, ne more biti omejitev moje svobode. Toda, ali je to res?

Nezdružljiveži ali *inkompatibilisti* so filozofi, ki trdijo, da svoboda ni združljiva z determinizmom. Sodobni inkompatibilist ima za svoje stališče dober razlog - dokaz nezdružljivosti, ki ga bom imenoval argument iz “prenašanja nemoči”. Gre za naslednji razmislek, ki bi ga najbrž sprejeli vsi inkompatibilisti, od antičnih deterministov dalje:

Determinizem pravi, da naša dejanja po zakonih narave sledijo iz predhodnih zadostnih pogojev za ta dejanja. Glede preteklosti nimamo izbora, v sedanjosti ne moremo storiti ničesar, kar bi spremenilo pretekla stanja. Zakonov narave prav tako ne moremo spreminjati, ne moremo narediti, da bi nek zakon narave bil napačen. Toda tisto, kar po logični nujnosti sledi iz dveh neogibnosti, je samo prav tako neogibno. Torej svojih dejanj kot neogibnih posledic zakonov narave in predhodnih, preteklih stanj prav tako ne moremo spreminjati. Kako bi tedaj lahko ravnali drugače, kot smo?

Inkompatibilist bi se lahko zadovoljil s tem, da bi pokazal na pojmovno nezdružljivost svobode in determinizma, ne da bi ga sploh zanimalo, ali smo zares svobodni in ali je vse vnaprej določeno. Morda je celo oboje napačno: sodobna fizika je ovrgla vnaprejšnjo določenost, psihološka teorija pa svobodo. Toda inkompatibilisti imajo za svoje stališče običajno motiv, ki temelji na zagovoru enega od nezdružljivih členov - lahko so trdi deterministi ali pa libertarci.

Za trde *deterministe* je determinizem resničen, argument iz prenašanja nemoči pa prepričljivo dokazuje, da zaradi vnaprejšnje določenosti nikdar nismo svobodni. Trdi determinist dokazuje, da nimamo sposobnosti ravnati drugače, še manj seveda sposobnost hoteti drugače. To še ne pomeni, da je trdi determinist *fatalist*. Tako trdi determinist kot fatalist se strinjata v tem, da "kar ni bilo, to niti ni moglo biti", vendar neizbežnost razumeta na različna načina. Za fatalista je vse že "pisano" in usojeno vnaprej, ne glede na naše napore in hotenja. Za determinista pa je naša volja del vzročnega reda - odločitev povzroči dejanje, zato se "knjiga piše" z vsako odločitvijo, ki se spremeni v dejanje. Noben "list v knjigi življenja" ni napisan vnaprej, saj je nešteto dejavnikov, ki ga oblikujejo, neizbežnost pa je v tem, da dani list po zakonih narave dopušča eno samo nadaljevanje. Vsakega, ki je premleval uganko o svobodi, so najbrž kdaj obhajale "trde" misli:

Pojem svobode je vgrajen v naše razumevanje moralne odgovornosti. Svobodno dejanje v moralnem smislu je tisto, za katerega smo odgovorni. Za neko dejanje pa smo odgovorni, če bi lahko ravnali drugače, kot smo. Toda, kako bi lahko ravnali drugače, če je determinizem resničen? Smo, kakršni smo, zaradi dednih dejavnikov, okolja in najzgodnejših izkustev. Ne za eno ne za drugo ne za tretje pa ne moremo biti na noben način odgovorni. Ali lahko postanemo odgovorni tako, da se skušamo spremeniti? Ne, kajti način, na katerega se bomo skušali spremeniti in stopnja doseženega uspeha bosta določena s tem, kako smo določeni z dednimi dejavniki, okoljem in najzgodnejšimi izkustvi. Morda do nekaterih sprememb pride zaradi naključij. Ampak prav zato, ker gre za naključja, za njih ne moremo biti odgovorni in naključja ne morejo prispevati k temu, da bi postali moralno odgovorni. Ljudje se lahko spremenijo in kasneje ravnajo drugače, kot so ravnali prej. Vendar pa v vsaki dani situaciji nikdar ne morejo ravnati drugače, kot so dejansko ravnali in s tem postati resnično moralno odgovorni za to, kar so, in za svoja dejanja. (*prim*. Strawson, 1994: 5-24)

Toda prav zato, ker je pojem svobode tako pomemben, povezan z vsakodnevnim razmišljanjem in čustvovanjem, je posledice trdega determinizma težko sprejeti. Kako bi se sploh lahko o čemer koli odločali in karkoli obžalovali, če bi menili, da nismo svobodni? Oseba je moralno odgovorna za svoje dejanje, če je to dejanje izvršila svobodno. Samo v tem primeru jo lahko kaznujemo ali grajamo. V kazenskem zakoniku so zapisani primeri, ko oseba ni moralno odgovorna za svoja dejanja. Značilno za te primere pa je, da je dejanje določal nek vzrok, glede katerega oseba ni imela nobenega izbora (težka bolezen, hipnoza, kleptomanija, zasvojenost z drogami ...). Če pa je trdi determinizem resničen, potem so vsa naša dejanja po železni nujnosti določena z vzroki iz preteklosti nad katerimi nimamo izbora, torej nihče ni bil nikdar odgovoren za ničesar, kar je kdajkoli storil, zapovedi "moraš" storiti to in to ali "ne smeš" storiti tega in tega pa nima smisla uporabljati.

Sodobni inkompatibilisti so večinoma *libertarci*. Ti trdijo, da determinizem ni združljiv s svobodo, hkrati pa smo moralno odgovorni in svobodni, torej je teza o determinizmu napačna. Libertarec je prepričan, da imajo ljudje sposobnost ravnati drugače, kot so, zaradi katere sploh lahko pripisujemo osebam moralno odgovornost za njihova dejanja. Takšno sposobnost razume kot svobodo nerazlikovanja, ki je nezdružljiva s tezo determinizma - dejanje neke osebe je svobodno, če je bi-

lo zanjo mogoče, da bi v natanko istih okoliščinah ravnala drugače, kot je. Le tako, da dano stanje osebe in univerzuma vedno dopušča vsaj dve možni nadaljevanji, se lahko izognemu železnemu prijemu teze, da preteklost določa edinstveno prihodnost, meni inkompatibilist. Večina libertarcev tudi sprejema svobodo volje kot pogoj za svobodo dejanj, saj menijo, da je sposobnost hoteti drugače pogoj za svobodo nerazlikovanja.

Problemi, problemi ...

Problem je zdaj vsaj približno začrtan, prikazani so osrednji pojmi in glavni igralci. Oglejmo si zdaj na kratko dobre in slabe strani prikazanih stališč, glavne težave, ki jih morajo njihovi zastopniki reševati in z njimi povezane programe filozofskega dela.

Kompatibilistovo najmočnejše orožje je svoboda spontanosti, razumljena na tak način, da v svobodnem dejanju razlogi za dejanje povzročijo dejanje. Takšno pojasnilo dejanj se sklada z našo moralno in pravno prakso, z občutkom svobode in, nenazadnje, z zamislijo, da smo mi sami, naša dejanja in naša "volja" del naravnega vzročnega reda. Svoboda nerazlikovanja, po kateri je dejanje neke osebe svobodno, če je bilo mogoče, da bi v natanko istih okoliščinah lahko ravnala drugače, kot je, je nezdružljiva z determinizmom, saj vsakemu stanju osebe in vesolja lahko sledi samo eno stanje. Toda, če bi v situaciji, ki se v ničemer ne razlikuje od dejanske, v kateri so vse zunanje in notranje okoliščine enake, lahko ravnali drugače, kot smo, potem ni več jasno, v čem je naše ravnanje *določeno* z dejanskimi razlogi za dejanje, trdi kompatibilist. Če pa ne moremo govoriti o tem, da naši razlogi določajo naša dejanja, potem postane skrivnost, kako sploh pojasniti neko dejanje. Kompatibilisti zato sposobnost ravnati drugače razumejo pogojno:

Sposobnost ravnati drugače pomeni, da bi lahko ravnali drugače, če bi tako želeli (tako izbrali ali tako hoteli).

Nekateri kompatibilisti namesto želje postavljajo izbor, odločitev ali hotenje, vendar pa je temeljna zamisel enaka: možnost ravnati drugače pomeni, da bi lahko storili to, česar nismo, če bi tako hoteli. Zapornik ne more zapustiti temnice, tudi če to želi, zato ni svoboden. Črtomir lahko zavrne krst, če to želi, zato je svoboden. Pri tem pa bi se moralo seveda *v Črtomiru* nekaj spremeniti, namesto starega motiva za njegovo dejanje bi nastopil nov motiv, izpolnjen bi bil nek pogoj, ki dejansko ni nastopil.

In kaj je s sposobnostjo hoteti drugače? Sposobnost hoteti drugače, kot dejansko hočemo, je zgodovinsko povezana z nenavadnim nazorom o neomejenih močeh volje - volje ali svobode odločanja ne omejujejo nikakršne meje, pravi, recimo, Descartes. Težko se je izogniti tolmačenju, da s tem volja postane nekakšna nadnaravna sposobnost. Še več, neomejenost volje pomeni, da vse lahko postane predmet izbora, tudi povsem nore in nerazumne odločitve. Če je pogoj za pravo svobodo sposobnost, da lahko hočemo karkoli, potem je razumljivo, da so mnogi takšno sposobnost zavračali kot pogoj za svobodo dejanj. Človek lahko naredi to, kar želi, ne more pa določati, kaj bo želel, pravi Schopenhauer, vendar to ne pomeni, da njegova dejanja niso svobodna.

Če že na vsak način vztrajmo pri sposobnosti *hoteti* drugače, potem jo bo sodobni kompatibilist tolmačil pogojno:

Če bi želel (izbral, hotel) želeti (izbrati, hoteti) kaj drugega, potem bi lahko želel (izbral, hotel) drugače, kot sem.

Gornji pogojnik je razumeti tako, da imamo lahko "želje drugega reda", želje o željah "prvega reda" (kadilec si zaželi cigare, obenem pa si želi, da ne bi imel te želje), in če bi imeli drugačne želje drugega reda, potem bi lahko imeli drugačne želje "prvega reda".

Kompatibilistov sestav bi bil zmagovalni odgovor na tisočletno uganko, ko bi kompatibilist imel odgovor na inkompatibilistov izziv. Brez sposobnosti drugačnega ravnanja ni svobode, argument iz "prenašanja nemoči" pa dokazuje, da takšna sposobnost ni združljiva z determinizmom. Kompatibilist mora pokazati, da sta svoboda in determinizem zares združljiva. S tem argumentom se bom ukvarjal v drugem delu tega sestavka, zato si oglejmo zdaj še položaj v nasprotnem taboru.

Za inkompatibilista je združljivost svobode in determinizma nemogoča in "nenaravna", saj meni, da so vsi normalno inteligentni ljudje, ki niso bili podvrženi filozofskemu treningu, inkompatibilisti (Van Inwagen, 1993: 187). Njegov argument skuša samo natančneje izraziti to "naravno držo". Inkompatibilist zato gradi na brezpogojni svobodi nerazlikovanja kot nosilnem stebru naše prakse pripisovanja moralne odgovornosti in kaznovanja. Seveda tudi inkompatibilist zagovarja svobodo spontanosti, vendar trdi, da jo ogroža prav determinizem, saj resničnost determinizma zanj pomeni določenost naših dejanj z drugim in po drugem, ne pa s pravim "jazom".

Libertarec determinizem zavrača, njegov problem pa je v tem, da je težko uvideti, kaj lahko zgolj zanikanje determinizma prispeva k svobodi spontanosti. Ali bi "samohotni" odmik atomov, uvedel ga je že Epikur, ki bi presekal deterministično zvezo med preteklostjo in prihodnostjo in omogočil, da v vsakem trenutku obstaja več kot ena fizikalno možna prihodnost, kaj prispeval k svobodi naših dejanj? Nad naključji nimamo nadzora. Če je, recimo, Črtomirova odločitev za krst rezultat povsem naključnih in kvantnomehanskih dejavnikov v njegovih možganih, potem Bogomila tega ne bi razumela kot njegovo svobodno odločitev. Odprte možnosti, ki so posledica indeterminizma, so same po sebi prav tako nezdružljive s sposobnostjo ravnanja v skladu z lastnim izborom.

Inkompatibilistov najtežji problem je zato pojasnilo svobodnih dejanj - pokazati mora, da dejanja, ki niso determinirana s predhodnimi stanji, niso naključna. Obstaja nekaj načinov reševanja tega problema. Najbolj znana je morda zamisel, da pojasnilo dejanj s pomočjo razlogov za dejanja (razumnih motivov - želja in prepričanj) ni deterministično pojasnilo. Svobodni izbor ni vzročno povzročen z značajem in psihološkimi značilnostmi, pa vendar ni naključen. Rešitev naj bi bila v tem, da razlogi za dejanje niso vzročno zadostni pogoj za to dejanje, torej bi dejanje lahko bilo drugačno, pa vendar je dejanje glede na te razloge razumno. Za druge inkompatibiliste obstaja nek posebni nadizkustveni *jaz*, ki je zunaj naravnih vzročnih verig in ima moč sprejemanja odločitev, ki je vir svobodnih dejanj. Tak

jaz povzroča, sam pa ni povzročen, zato lahko ravna po moralni dolžnosti v nasprotju z obnašanjem, ki bi po vzročni verigi sledilo iz danega značaja in okoliščin.

Nobena od opisanih rešitev pa ni brez težav. Svobodna dejanja naj bi bila samodoločena z *jazom*, nenaključna in nedeterminirana s predhodnimi stanji, toda kako je potem nastal *jaz*, njihov nepovzročeni povzročitelj? In kako je mogoče, da razlogi za dejanje določajo dejanje, pa vendar niso vzročno zadostni pogoj za to dejanje? Libertarec ima precej dela, če želi pokazati, da je njegovo pojasnilo svobode kot sposobnosti bolj sprejemljivo od pojasnila, ki ga ponuja kompatibilist.

Argument iz prenašanja nemoči

Z navedenimi problemi je že precej natančno začrtan filozofov program dela. V nadaljevanju se bom omejil na nalogo, ki jo mora reševati kompatibilist - iskanju odgovora na argument iz prenašanja nemoči. Argument nastopa v več različicah, v tem sestavku se bom osredotočil na obliko *reductio ad absurdum*, v kateri nas inkompatibilist opozarja na nesmisel, do katerega pridemo, če bi bili svobodni, obenem pa bi bil resničen determinizem.

A1 *Recimo, da oseba* S *svobodno dvigne roko v trenutku* t_2. *Torej ima sposobnost, da v* t_2 *ne dvigne roke.*

A2 *Iz popolnega opisa stanja sveta v nekem trenutku* t_1 *in zakonov narave logično sledi vsaka resnica o tem, kaj se bo zgodilo po trenutku* t_1 (*trenutek* t_1 *je daleč pred* t_2) (*teza o determinizmu*).

A3 *Če ima oseba* S *sposobnost, da v* t_2 *ne dvigne roke, tedaj ima v* t_2 *sposobnost, da:*
(a) *v* t_2 *spremeni stanje sveta v predhodnem trenutku* t_1;

ali

(b) *spremeni zakone narave.*

Toda

A4 (a) *je nemogoče, ker oseba* S *ne more spreminjati preteklosti;*

in

(b) *je nemogoče, ker oseba* S *ne more spreminjati zakonov narave*.

A5 *Ker* (A1) *vodi do absurda, moramo to domnevo zavrniti. Torej oseba* S *v* t_2 ***nima*** *sposobnosti, da bi ne dvignila roke*.

V zgornji različici nastopa kot zaključek (A5) zavrnitev kompatibilizma "na način zavrnitve svobode", tj. premise (A1). Inkompatibilist dokazuje, da iz kompatibilistove začetne domneve - resnice determinizma (A2) po sprejemljivih logičnih načelih sledi, da nihče ni sposoben ravnati drugače, kot je dejansko ravnal. Trdi determinist verjame v (A2) in bo zato sprejel zaključek (A5), da nismo svobodni. Libertarec verjame v svobodo (A1), zato bo sklepal, da je teza o determinizmu (A2) kriva za absurd, torej je napačna. Oba pa verjameta v neoporečnost logike, ki ju od (A1) in (A2) pripelje do nesmisla. Toda kaj lahko stori kompatibilist, ki želi sprejeti svobodo (A1), determinizem (A2) in logiko?

Kompatibilisti so kmalu ugotovili, da je njihov edini odgovor v zavrnitvi logike, na kateri temelji inkompatibilistovo razmišljanje. Sprva se niti niso preveč trudili z iskanjem napake v sklepanju (A1)-(A5). Zanje je bilo očitno, da smo svobodni, obenem pa so naša dejanja determinirana. Argument to zanika, torej je neveljaven. Konec zgodbe. Kot nekje pravi Russell: zakaj neki bi delal, če pa lahko kradeš?

Kompatibilist, ki se zaveda svoje naloge, mora pokazati, da je nekaj narobe s premisami, sklepanji in definicijami, ki nastopajo v zgornjem argumentu. Toda kaj? V sposobnost spreminjanja preteklosti ali zakonov narave je težko verjeti, vsaj v okviru nekega razumnega pojasnila sveta ne. Resda so ljudje "nove dobe" prepričani v marsikaj; toda kdor meni, da so takšne sposobnosti nekaj običajnega, najbrž nima težav z banalnimi filozofskimi problemi. Če takšnih sposobnosti nimamo, potem mora kompatibilist pokazati, da iz sposobnosti ravnati drugače in resnice teze o determinizmu (A2) ne sledi, da takšne sposobnosti imamo. Eno od strategij zavračanja tega sklepa, ki je danes spet "v igri", je prvi izdelal Duns Scotus (*prim*. Kenny, 1975: 156).

Skotizem

V pozni antiki in v srednjem veku je problem svobodne volje nastopal kot problem božje vnaprejšnje vednosti. Ker je Bog vseveden, ne le da za vsako slehernikovo dejanje vé, ali se bo zgodilo ali ne, ampak to vé v vsakem trenutku svojega večnega obstoja, torej vé že *vnaprej*. Védenje je po stari Platonovi definiciji resnično upravičeno prepričanje. Torej božja vnaprejšnja vednost pomeni, da ima Bog v nekem trenutku, ki je v preteklosti glede na dejanje, ki se še ni pripetilo, resnično prepričanje o tem dejanju. Toda, kako bi potem slehernik lahko ravnal drugače, kot je? *Teološki inkompatibilist* bo namreč trdil:

A1' *Recimo, da oseba* S *svobodno dvigne roko v trenutku* t_2. *Torej ima sposobnost, da v trenutku* t_2 *ne dvigne roke*.

A2' *Bog vé vnaprej, v nekem trenutku* t_1*, ki je daleč pred trenutkom dejanja* t_2*, da bo oseba* S *dvignila roko v* t_2*. To pomeni, da ima Bog v* t_1 *prepričanje, da bo oseba* S *dvignila roko v* t_2*, in njegovo prepričanje je resnično.*

A3' *Če ima oseba* S *sposobnost, da v* t_2 *ne dvigne roke, tedaj ima oseba* S *sposobnost, da naredi, da:*
(a) *je imel Bog napačno prepričanje v* t_1;

ali

(b) *je imel Bog v* t_1 *drugačno prepričanje od dejanskega;*

ali

(c) *Bog ni obstajal v* t_1.

A4' (a) *je nemogoče, ker je Bog nezmotljiv,* (b) *in* (c) *pa je nemogoče, ker nihče ne more spreminjati preteklosti.*

A5' *Ker* (A1') *vodi do absurda, moramo to domnevo zavrniti. Torej, če je* (A2') *res, oseba* S *nima sposobnosti, da bi v* t_2 *ne dvignila roke.*

Ob primerjavi argumentov (A1)-(A5) in (A1')-(A5') zlahka razberemo, da je moral Duns Scotus kot teološki kompatibilist, ki trdi, da je božja vnaprejšnja vednost združljiva s človeško svobodno voljo, reševati enak logični problem kot tisti, ki danes zagovarja združljivost svobode in determinizma. Duns Scotus je skušal pokazati, da sklepanje, ki vodi do absurda, ni veljavno. V jedro dokaza je, vsaj po tolmačenju A. Kennya (Ordinatio, I dist. 39; navaja Kenny, 1975: 157), postavil naslednji logični vzorec (Σ), ki ga bom posodobil samo s tem, da bom namesto vnaprejšnje vednosti postavil determinizem:

(Σ)

1 *Oseba* S *je sposobna storiti* X *(da ne dvigne roke v* t_2*, čeprav jo je dejansko dvignila).*

2 *Storiti* X *v okoliščinah* O *pomeni storiti* Y *(ob predpostavki determinizma to pomeni storiti, da so stanja sveta v predhodnem trenutku* t_1 *drugačna ali pa, da so drugačni zakone narave).*

3 *Torej je oseba* S *sposobna storiti* Y *(storiti, da so stanja sveta v predhodnem trenutku* t_1 *drugačna ali pa, da so drugačni zakone narave).*

Kot že vemo, inkompatibilist nadaljuje v skladu s sklepanjem *reductio ad absurdum:*

4 (3) *logično sledi iz* (1) *in* (2)*, vendar pa je* (3) *razumljeno kot sposobnost spreminjanja zakonov ali preteklosti, nesmisel. Torej, kdor verjame v resnico determinizma, lahko zavrne samo* (1) *- oseba* S *dejansko ne more storiti tega, česar dejansko ni.*

Kompatibilist ima dve možnosti: lahko se strinja, da je oseba S v trenutku t_2 sposobna narediti, da so stanja sveta v predhodnem trenutku t_1 drugačna ali pa, da so drugačni zakone narave, vendar pa je takšno sposobnost mogoče razumeti na način, ki ne vodi do absurda. Druga možnost, ki jo je predlagal Scotus, pa je, da skuša pokazati, da sposobnost ravnati drugače ne vodi do čudežnih moči, torej da (3) *ne sledi* iz (1) in (2). Če (3) ne sledi logično iz (1) in (2), to pomeni, da obsta-

jajo protiprimeri izpeljavi (Σ), sklepanja, ki imajo enako obliko, vendar sta v njih premisi (1) in (2) resnični, zaključek (3) pa ne. Scotus je predlagal naslednji protiprimer. Mož nosi svoj kovček (A), žena svojega (B), oba skupaj pa sta pretežka, da bi ju nosila ena sama oseba. Potem velja:

1' *Mož je sposoben nositi ženin kovček B.*
2' *V teh okoliščinah pomeni nositi ženin kovček B, nositi oba kovčka, A in B.*
3' *Torej je mož sposoben nositi kovčka A in B.*

Toda (3') ni res, ker sta oba kovčka skupaj za moža pretežka. Torej je (1') in (2') resnično, (3') pa ne, sklepanje iz (1) in (2) na (3) pa ima enako logično obliko (Σ), zato tudi (3) *ne sledi* logično iz (1) in (2). Če pa (3) ne sledi, potem inkompatibilist ne more več izpeljati teze, da iz sposobnosti ravnati drugače in resnice teze o determinizmu (A2) sledi, da imamo sposobnost spreminjanja zakonov narave ali preteklosti.

Kenny je dodal še en tip protiprimerov obliki (Σ). Denimo, da kupim srečko, s katero sodelujem na pošteni loteriji in zadenem glavno nagrado. Potem velja:

1'' *Sposoben sem kupiti srečko.*
2'' *V teh posebnih okoliščinah pomeni nakup srečke nakup zmagovalne srečke.*
3'' *Torej sem sposoben kupiti zmagovalno srečko.*

Vendar pa (3'') ne more biti res, saj tisti, ki se mu enkrat posreči, da zadene, v resnici ni sposoben zadeti glavne nagrade, ker tega ne more zanesljivo ponoviti. Ker je (1'') in (2'') res, (3'') pa ne, imamo še en protiprimer logiki sklepanja (Σ) in s tem dokaz za oporečnost inkompatibilistovega začetnega argumenta iz prenašanja nemoči.

Inkompatibilistova zavrnitev

Ali je kompatibilist rešil svoj problem? Ali navedeni primeri zares ovržejo vzorec (Σ)? Kot je to v filozofskih razpravah običaj, se razprava nadaljuje kot spor o razumevanju nekega ključnega pojma, tokrat je to pojem sposobnosti. Sposobnost je silno dvoumen pojem, v kakšnem smislu jo kompatibilist natanko uporablja v svojih primerih, s katerimi ponazarja shemo (Σ)?

J. M. Fischer trdi, da kompatibilist uporablja pojem splošne sposobnosti, ki zares ovrže vzorec (Σ), toda za razpravo o svobodi je pomemben pojem *sposobnosti* v posebnih okoliščinah, s pomočjo tega pojma pa ne moremo zgraditi protiprimerov sklepanju (Σ) (Fischer, 1985 in Fischer, 1994: 25-29). Denimo, da oseba S sedi v sobi, trdo privezana na stolu. Potem ima S po Fischerju splošno sposobnost, da zapusti sobo, nima pa sposobnosti, da bi v teh posebnih okoliščinah, ko je privezana, zapustila sobo. Oseba S nima niti splošne sposobnosti, da bi, privezana na stolu, zapustila sobo. Ker nam Fischer navaja samo ta primer, pa nobene definicije in nobene podrobnejše opredelitve pojma sposobnosti, bom poskušal predstaviti najbolj smiselno razumevanje njegovega razlikovanja.

Sonja ima *splošno sposobnost*, da zapusti sobo. Zakaj? Ker je normalna, zdrava, odrasla oseba, ki ima dve nogi; obvlada hojo, vé, kako odpreti vrata ipd. Sonja ni-

ma *sposobnosti, da bi v okoliščinah,* ko je privezana, zapustila sobo. Zakaj ne? Ker sedi čvrsto privezana na stolu in je njena sposobnost gibanja omejena. Sonja zato nima *splošne sposobnosti*, da bi, privezana na stolu, zapustila sobo. Denimo, da pa ima *splošno sposobnost* zapustiti sobo, tudi kadar je privezan, rokohitrec Houdini, ki se uspe razvezati iz vsakršnih vozlov in vezi. Houdini ima zato tudi posebno *sposobnost, da v okoliščinah*, ko je privezan, zapusti sobo. Nima pa sposobnosti, da bi, recimo, *v okoliščinah*, ko je drogiran in privezan na stolu, zapustil sobo.

Poglejmo zdaj ključni vzorec (Σ) v primeru Sonje, ki sedi privezana na stolu.

1’’’ *Sonja ima splošno sposobnost, da zapusti sobo.*
2’’’ *V okoliščinah, ko je privezana na stolu, pomeni zapustiti sobo to, da zapusti sobo, ko je privezana na stolu.*
3’’’ *Torej ima Sonja splošno sposobnost, da zapusti sobo, ko je privezana na stolu.*

Ugotovili smo, da Sonja nima splošne sposobnosti zapustiti sobo, ko je privezana, zato ima kompatibilist prav, da se splošna sposobnost ne prenaša. (1’’’) in (2’’’) je resnično, (3’’’) pa ne. Toda, kaj je s sposobnostjo v danih okoliščinah?

1’’’’ *Sonja ima sposobnost, da v danih okoliščinah zapusti sobo.*
2’’’’ *V okoliščinah, ko je privezana na stolu, pomeni zapustiti sobo to, da zapusti sobo, ko je privezana na stolu.*
3’’’’ *Torej ima Sonja sposobnost, da zapusti sobo v okoliščinah, ko je privezana na stolu.*

Zaključek (3’’’’) zares ne sledi, vendar ne zaradi neveljavnosti sklepanja (Σ), pravi Fischer, ampak zato, ker argument *ni zdrav*: prva premisa (1’’’’) ni resnična! Če je zaključek nekega sklepanja očitno napačen, potem lahko zavrnemo sklepanje, po katerem smo zaključek izpeljali ali pa zavrnemo eno od premis. In Fischer meni, da sklepanje (Σ), če razumemo sposobnost kot sposobnost v danih okoliščinah, zanesljivo vodi od resničnih premis do resničnih zaključkov. Napaka, ki jo dela kompatibilist pa je v tem, da spregleda, da je prva premisa napačna - ugotovili namreč smo, da Sonja nima sposobnosti, da bi v danih okoliščinah (ko je privezana na stolu), zapustila sobo. Podobno naj bi bilo v Scotusovem primeru:

1’ *Mož je sposoben **v danih okoliščinah** nositi ženin kovček B.*
2’ *V teh okoliščinah pomeni nositi ženin kovček B nositi oba kovčka, A in B.*
3’ *Torej je mož sposoben **v danih okoliščinah** nositi kovčka A in B.*

Ker so dane okoliščine takšne, da v njih mož že nosi svoj kovček A, je prva premisa (1’) napačna: v teh okoliščinah namreč mož ne more nositi ženinega kovčka. Ker je ena od premis napačna, je zaključek sicer res napačen, vendar tu ne gre za logično napako - sklepanje (Σ) samo je veljavno. Ker pa je veljavno, ob resničnih premisah vodi do resničnih zaključkov. In inkompatibilist v svoji uporabi sklepanja (Σ) v argumentu (A1) uporablja samo očitno resnične premise, zato je njegova izpeljava nezdružljivosti svobode in determinizma neoporečna.

Očitno lahko Scotusove protiprimere razumemo na dva načina: kot protiprimere veljavnosti sklepanju (Σ), če razumemo sposobnost kot sposobnost v splošnem

smislu. Ali pa kot primere z napačno prvo premiso, če razumemo sposobnost kot sposobnost v danih okoliščinah. Drugo tolmačenje nas vrača na začetek zgodbe - kompatibilist ni uspel ovreči inkompatibilistovih razlogov za nezdružljivost svobode in determinizma. Toda, zakaj naj bi sploh razumeli sposobnost kot sposobnost v danih okoliščinah in ne kot splošno sposobnost?

Kadar nek ključni pojem nastopa v več pomenih, takrat se filozof najprej vpraša, kateri pomen je relevanten za dano razpravo. V razpravi o svobodi je ključen tisti pomen, ki je povezan z moralno odgovornostjo in upravičenostjo kaznovanja. Sonja, ki je privezana na stolu, ni moralno odgovorna zato, ker, recimo, ni rešila otroka, ki se utaplja zunaj hiše, saj ni mogla zapustiti sobe. Sonja ima splošno sposobnost, da zapusti sobo, nima pa sposobnosti, da to stori v danih okoliščinah (recimo, da je privezana proti svoji volji in se tega zaveda). Torej smo moralno odgovorni le za tista dejanja, ki smo jih sposobni storiti v danih okoliščinah, pravi inkompatibilist. Videli pa smo, da je pojem sposobnosti v danih okoliščinah tak, da se kompatibilist z njim ne more izkopati iz argumenta iz prenašanja nemoči. Ta argument kaže, da nihče ni moralno odgovoren, saj ob predpostavki determinizma v danih okoliščinah nihče ni sposoben ravnati drugače, kot je. Sposobnost v danih okoliščinah ovrže Scotusov protiprimer, torej ni nobene logične napake v sklepanju, da sta svoboda in determinizem nezdružljiva.

Kompatibilist vrača udarec

Na tem mestu bom prevzel vlogo kompatibilista in skušal pokazati, da je tabor kompatibilistov daleč od predaje. Razprava o argumentu iz prenašanja nemoči se je po ovinku vrnila na začetek - kako razumeti pojem sposobnosti. Očitno ima Fischer v mislih svobodo nerazlikovanja in sposobnost ravnati drugače kot tisto sposobnost, na kateri temelji moralna odgovornost. Mislim pa, da mi ne bo težko pokazati na problematičnost Fischerjeve izenačitve sposobnosti v danih okoliščinah in sposobnosti ravnati drugače. Ali kompatibilist zares lahko sprejme *sposobnost v danih okoliščinah* kot tisto sposobnost, ki nastopa v argumentu za nezdružljivost svobode in determinizma? Prva premisa v začetnem argumentu se zdaj namreč glasi:

(A1) *Recimo, da oseba* S *svobodno dvigne roko v trenutku* t_2. *Torej ima sposobnost, da v danih okoliščinah v trenutku* t_2 *ne dvigne roke*.

Problem je v nejasnosti “danih okoliščin” - ali te okoliščine zajemajo čisto vsa dejstva, ki so resnična v danem trenutku t_2 in v predhodnih trenutkih, torej tudi dejstvo, da je oseba S v trenutku t_2 dvignila roko? Ali to pomeni, da bi moral imeti tisti, ki bi imel sposobnost, da v danih okoliščinah ne dvigne roke, sposobnost, da ne dvigne roke *v natanko teh okoliščinah*, ko je roko dvignil? Jasno je, da bo kompatibilist takšno razumevanje sposobnosti zavrnil - spomnimo se, da je sposobnost v danih okoliščinah v tem tolmačenju samo drugo ime za brezpogojno sposobnost ravnati drugače, ki je zanj nezdružljiva s smiselnim pojasnilom dejanj. Če razumemo sposobnost, ki nastopa v argumentu iz prenašanja nemoči in v vzorcu (Σ) kot sposobnost v danih (nespremenjenih) okoliščinah, potem je argu-

ment zares veljaven in Scotusov primer ovržen, toda noben kompatibilist pojma sposobnosti ne bo razumel v tem smislu!

Če inkompatibilist vgradi takšno razumevanje sposobnosti v svojo prvo premiso (A1), potem je ostanek argumenta sploh nepotreben. Kompatibilist in inkompatibilist se zdaj res razlikujeta v razumevanju prve premise, ampak to vendar vemo že od vsega začetka. Jasno je, da bo inkompatibilistovo razumevanje sposobnosti ravnati drugače ob predpostavljeni resnici determinizma vodilo do nesprejemljivega zaključka. Toda komu je argument iz prenašanja nemoči sploh lahko namenjen? Samo tistemu, ki ga želi prepričati, da iz predpostavke determinizma in za vse v razpravi sprejemljivih premis sledi zaključek, da nismo svobodni. Ateista, denimo, nima smisla prepričevati, da zaradi obstoja božje vnaprejšnje vednosti sledi, da nikdar nismo svobodni. Prav tako ne kompatibilista, da zaradi nesposobnosti, da bi v natanko istih okoliščinah ravnali drugače, kot smo, nikdar nismo svobodni.

In kaj je s trditvijo, da je sposobnost v danih okoliščinah pogoj za moralno odgovornost? Če gre za sposobnost ravnati drugače v danih (nespremenjenih) okoliščinah, potem inkompatibilist predpostavlja tisto, kar bi šele moral dokazati. Zakaj ne bi za pripis moralne odgovornosti zadoščala pogojna sposobnost: moralno smo odgovorni za neko dejanje takrat, ko bi lahko ravnali drugače, kot smo, če bi tako želeli. Vsi se strinjajo, da Sonja, ki je privezana na stolu, ni moralno odgovorna za to, ker, recimo, ni rešila svojega otroka, ki se utaplja v potoku, ki teče ob hiši, saj ni mogla zapustiti sobe. Toda ta primer lahko tolmačimo na dva načina. Sonja ima splošno sposobnost, da zapusti sobo, nima pa sposobnosti, da to stori v danih okoliščinah (privezana je proti svoji volji in se tega zaveda), pravi Fischer. Sonja ne more ravnati v skladu s svojo voljo, bo rekel kompatibilist. Kajti v tem primeru ni resničen pogojnik: če bi Sonja tako hotela, bi lahko rešila otroka. Pogojna sposobnost pa ni sposobnost, da bi v danih nespremenjenih zunanjih in notranjih okoliščinah lahko ravnali drugače, kot smo dejansko ravnali.

Mislim, da kompatibilist lahko pokaže, da inkompatibilist ne sme tolmačiti sposobnosti kot sposobnosti v danih okoliščinah. Res je, da je pojem sposobnosti večplasten, Kennyev primer sposobnosti ali nesposobnosti, da bi zadeli na loteriji, nas opozarja, da sposobnost storiti *X* povezujemo tudi z zanesljivostjo, s katero lahko privedemo do *X*. Tudi če to razsežnost pojma pustimo ob strani, pa je jasno, da inkompatibilist ne sme predpostaviti *sposobnosti v danih okoliščinah* kot tiste sposobnosti, ki nastopa v argumentu iz prenašanja nemoči. Ker pa samo takšna sposobnost ovrže Scotusov protiprimer začetnemu argumentu (A1), je s tem Scotusovi strategiji spet povrnjena njena veljava.

Kažipot

Ali so že izčrpane vse možnosti, ki jih inkompatibilistu daje njegov argument? Nikakor ne. Inkompatibilist mora zanikati, da gre v primeru sposobnosti v danih okoliščinah, pri kateri je vzorec (Σ) veljaven, za sporno sposobnost, da bi *v natanko istih okoliščinah* ravnali drugače, kot smo. Mož, ki v trenutku t_2 ne prenaša prav ničesar, zares nima sposobnosti, da bi v natanko teh okoliščinah nosil ženin

kovček v t_2 - da bi nosil njen kovček v t_2, bi se moralo nekaj spremeniti v predhodnih pogojih. Toda normalen odrasel moški, ki v trenutku t_2 ne nosi ničesar, vendarle ima *sposobnost, da v danih okoliščinah* nosi ženin kovček. In to je tista sposobnost, ki je mož, preobremenjen s svojim kovčkom, v Scotusovem primeru nima. Torej ne gre za isti pojem, kot to trdi kompatibilist - če imamo sposobnost, da bi *v natanko teh okoliščinah* ravnali drugače, kot smo, potem imamo tudi *sposobnost, da bi ravnali drugače v danih okoliščinah*, obratno pa ni res.

Kompatibilist mora v naslednjem koraku zahtevati jasno definicijo pojma sposobnosti - v čem se sposobnost, da bi *v danih okoliščinah* ravnali drugače, kot smo, razlikuje, na eni strani, od sposobnosti, da bi *v natanko teh okoliščinah* ravnali drugače, kot smo, in na drugi strani od *splošne sposobnosti*? Kompatibilist bo dokazoval, da bo vsaka natančnejša oznaka pojma sposobnost pokazala, da inkompatibilist v argument tihotapi za kompatibilista nesmiselno brezpogojno razumevanje svobode nerazlikovanja. Če pa tega ne stori, potem mu ostane pojem sposobnosti, ki je logična shema (Σ) ne "prenaša" od premis do zaključka, s čimer bo v takšni ali drugačni obliki ohranjena Scotusova zamisel, kako zavrniti argument iz prenašanja nemoči.

Tudi inkompatibilist ima na zalogi še nekaj adutov. Kompatibilist trdi, da je Sonja, ki sedi neprivezana v sobi in sliši krike na pomoč, moralno odgovorna za rešitev svojega otroka, čeprav v danih nespremenjenih zunanjih in notranjih okoliščinah ne more ravnati drugače, kot dejansko ravna. Če dejansko ni stekla na pomoč, potem je odgovorna, ker bi lahko stekla, če bi tako hotela. "Če bi ..., potem bi ...", ampak kako sploh bi? - se sprašuje inkompatibilist. Pogojnik je resničen "na prazno", tako kot pogojnik "Če bi bilo dva in dva pet, potem Turki ne bi osvojili Bizanca", saj je vsak pogojnik z nemogočim antecedensom avtomatično resničen. Kako bi Sonja lahko ravnala in hotela drugače, če pa nima brezpogojne sposobnosti ravnati drugače? Inkompatibilist bo iskal vedno boljše razloge, s katerimi bo utemeljeval svojo osnovno intuicijo, po kateri svoboda spontanosti ne zadošča za svobodo in moralno odgovornost, svoboda tipa "če bi ..., potem bi ..." pa ima tako kot vsaka opredelitev svobode, ki je združljiva z determinizmom, zanj toliko skupnega s pravo svobodo kot ponarejen denar s pravim.

Razprave ne bom nadaljeval - bralcu, ki je "zaznal" osnovno zgradbo problema in strategije njegovega reševanja in ki se je odločil za eno ali drugo stran, ne bo težko samemu narediti koraka naprej. Kakšen pa je končni izid razprave o odnosu med svobodo in sposobnostjo? Ali nas ne bo razprava med kompatibilistom in inkompatibilistom vedno znova privedla v pat položaj? Ali ni problem svobode in determinizma, ki ga filozofi neuspešno rešujejo že dve tisočletji, utemeljen razlog za pesimizem, ki pravi, da ni mogoče nikdar rešiti nobene filozofske uganke?

Odvisno od tega, kaj pričakujemo od filozofije in reševanja filozofskih problemov. Na koncu smo se res vrnili na začetek - k zahtevi po natančnejši oznaki pojma svobode kot sposobnosti, toda medtem smo opravili precej pojmovnega dela, s katerim smo odstranili nekaj pojmovne zmede in nejasnosti, v katero nas vedno pahne filozofski problem. Razlikovali smo med svobodo nerazlikovanja in svobodo spontanosti, med sposobnostjo ravnati drugače in sposobnostjo ravnati v skla-

du z lastno voljo, med splošno sposobnostjo in sposobnostjo, ki jo imamo v danih okoliščinah. Natančen pretres argumenta iz prenašanja nemoči je razčistil teren, prispeval k natančnejši formulaciji problema in jasno začrtal smeri nadaljnjega razmišljanja. Zapriseženega libertarca, denimo Sartra, kompatibilistova strategija ne bo nikdar prepričala, toda nevtralnemu opazovalcu bo nemara postalo jasno, kaj je v igri, in kakšne posledice mora sprejeti tisti, ki zastopa določeno filozofsko stališče.

Naj za konec spremenim način pisanja, ki ga narekuje uvodna, pregledna razprava in jasneje nakažem svoje stališče, ki je vsaj delno razvidno že iz moje kritike Fischerjeve razprave o Scotusovem protiprimeru. Ali sposobnost ravnati drugače zares pomeni, da smo svobodni samo, če je vse mogoče in vse odprto? Bi pisatelj Andrić, denimo, lahko postal olimpijski zmagovalec v suvanju krogle? Mislim, da ne, vendar ni bil zato nič manj svoboden.

Freedom and Ability

The first part of the article presents an introduction to the contemporary work on the problem of freedom. There are two main positions which differ in their understanding of the connection between the concepts of freedom and ability. A compatibilist claims that freedom and determinissm are compatible. An incompatibilist denies this and argues that the concept of freedom entails the absolute ability to do otherwise. The latter presents the argument based on the “transfer of powerlesness.” The *reductio ad absurdum* version of the argument is discussed and it is argued against J. M. Fischer that the strategy developed by Duns Scotus is still a viable refutation of the incompatibilist type of reasoning.
Keywords: freedom, determinism, ability, compatibilism, argument for incompatibilism.

Literatura

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

Fischer, J. M. (1985). “Scotism”. *Mind*, 94, str. 231-43.

Hawking, S. (1994). “Ali je vse vnaprej določeno?”, v *Črne luknje in otroška vesolja*, Ljubljana: Sigma.

Kenny, A. (1973). *Will, Freedom, and Power*. Oxford: Basil Blackwell.

Strawson, G. (1994). “The Impossibility of Moral Responsibility”. *Philosophical Studies*, 75, str. 5-24.

Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

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

Watson, G. (1987). “Free Action and Free Will”. *Mind*, 96, str. 145-172.

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

METAFORA

Članek sestavljata dva dela. V prvem delu analiziramo dve izbrani slovarski definiciji metafore in ugotavljamo, da obe omenjata pojem podobnosti kot tisti pojem, ki - med drugim - omogoča metaforo. V nadaljevanju članka predstavimo, kako se deli področje podobnosti (analogija, metafora, čista podobnost itn.), hkrati pa pokažemo, da sta si dve stvari lahko podobni glede na lastnosti in glede na relacije (model D. Gentnerjeve). Drugi del se ukvarja z grobo razvrstitvijo različnih teorij metafore in z izpeljavo njihovih temeljnih trditev. Pri tem teorije grobo razvrstimo v tri razrede: literarni, figurativni in dualistični.
Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija, podobnost, dobesedni pomen.

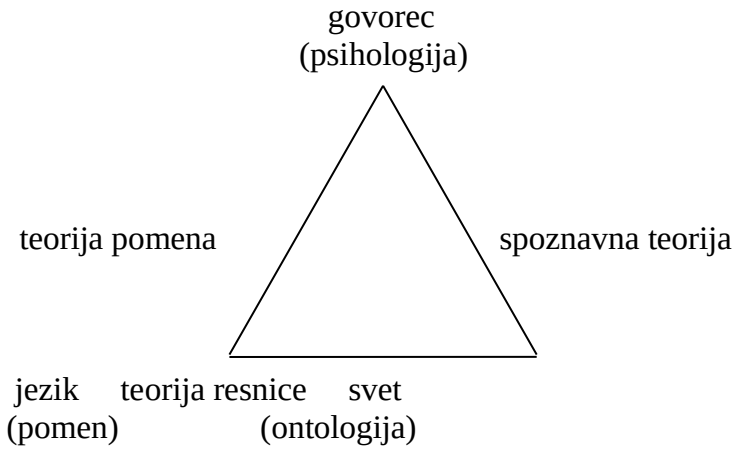
> "Ko *jaz* uporabim besedo," je v nekoliko posmehljivem tonu rekel Humpty-Dumpty[1], "pomeni ravno tisto, za kar sem se odločil, da bo pomenila - nič več in nič manj."
>
> "Vprašanje je," je rekla Alica, "ali *lahko* storiš, da besede pomenijo toliko različnih stvari."
>
> Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*

Pričujoči članek je sestavljen iz dveh delov. V uvodnem delu bomo poskušali priti do neke splošno sprejemljive definicije metafore in jo umestiti v širši filozofski okvir, še posebej v okvir filozofije jezika in filozofije duha. Glavni cilj drugega dela članka pa je opis, analiza in primerjava temeljnih teoretskih stališč, ki zadevajo metaforo.

Definicija metafore in pojem podobnosti

[1]Humpty-Dumpty je lik iz otroških pesmi, ki ima jajčasto obliko. Ko je padel z zidu, se je razletel na nešteto koščkov. Preneseni pomen izraza Humpty-Dumpty je, da stvari, ki je bila enkrat pokvarjena, ne moremo več popraviti oziroma spraviti v red, tako da bi lahko spet normalno delovala. Na primer, če se nam razbije vaza, je ne moremo več uspešno rekonstruirati iz njenih koščkov. To drži še posebno v primeru, če je bila draga ali če nam je drag spomin. Sicer je Humpty-Dumpty, kot vidite, tudi eden izmed junakov v *Through the Looking-Glass* Lewisa Carrolla.

Jezik je sredstvo, ki služi sporazumevanju med ljudmi, prenašanju vsakovrstnih, tako bistvenih kot nebistvenih, informacij. Z uporabo jezika se postavljamo v različne odnose do sveta in do samega sebe kot neodtujljivega dela tega sveta. Brž ko začnemo govoriti o jeziku, smo umeščeni v trikotnik, katerega vrhovi predstavljajo trojico govorec-jezik-svet:



Za nas bo zanimiva predvsem stranica, ki povezuje jezik in svet, in - malo manj - stranica, ki predstavlja povezavo med govorcem in jezikom (ali z drugimi besedami, med psihologijo in pomenom).

Odnos jezik-svet

Osrednje vprašanje tega odnosa se glasi: Kako nam jezik sploh omogoča govoriti o svetu oziroma realnosti? Kako lahko govorimo o mizi, obstajajoči v svetu, z izrazom “miza”? Nekateri menijo, da je že ta temeljni odnos med svetom in jezikom metaforičen: realna miza je “miza” (*a* je *b*). To je zelo močna trditev o naravi in funkciji našega jezika. V ozadju te trditve je domneva, da je naš jezik *že od samega začetka* metaforičen. Metaforičen značaj našega jezika je torej razviden že iz samega dejstva, da besede *niso* stvari, na katere se nanašajo. Jezika torej ne moremo enačiti z našim izkustvom sveta, jezik lahko naše izkustvo zgolj predstavlja, reprezentira. Na primer, zemljevida Slovenije ne smemo enačiti z realnim ozemljem Slovenije (razen če ne bi bil tako velik in tako reliefen kot Slovenija, pa še v tem primeru bi nemara lahko govorili zgolj o kopiji Slovenije), zemljevid zgolj predstavlja, reprezentira Slovenijo. Nekoliko šibkejša teza o značaju jezika bi metaforičnost razumela kot avtonomno funkcijo njegovega zgodovinskega razvoja: metaforična sestavina jezika je posledica tega, da se jezik v svojem zgodovinskem razvoju rutinsko prilagaja vse širšim in širšim segmentom človekovega izkustva. Jezik je postavljen pred nalogo, da dojame nove predmete in ideje, tako da zanje uporabi besede iz že znane zakladnice. Tako pojmovanje metaforičnosti poudarja predvsem preučevanje jezikovne spremembe kot tistega dejstva, iz katerega bo mogoče razbrati zgodovino širjenja nekega izraza na nova področja človekovega

izkustva. Zdravilo, ki bi odpomoglo taki "genetski" metaforičnosti jezika, je predlagal J. Swift v *Guliverjevih potovanjih*, kjer opisuje jezikovno šolo iz Lagada. Ta si je prizadevala, da bi namesto jezika v komunikaciji uporabljali same stvari. Profesorje iz Lagada si zamišlja kot krošnjarje, ki nosijo predmete "pogovora" v svojih nahrbtnikih in jih kažejo drug drugemu, namesto da bi se pogovarjali. Eno od vprašanj, ki bi jih lahko zastavili uporabnikom takega "jezika stvari", je, kako izpeljati "pogovor" o neeksistentnih stvareh (Pegazu, zlati gori itn.). "Stvarni jezik" Swiftovih profesorjev je jezik zaznavanja; predmet "pogovora" so lahko samo eksistirajoče stvari. Ena izmed ključnih lastnosti našega jezika pa je ravno to, da nam naš jezik omogoča govoriti tudi o stvareh in pojavih, ki trenutno niso prisotni ali pa sploh ne eksistirajo, ali pa je njihova eksistenca posebne vrste eksistenca (primer Sherlocka Holmsa, fikcijskega junaka). Nemara je ravna ta lastnost našega jezika, da lahko govorimo tudi o stvareh, ki ne obstajajo, nekatere napeljala k misli, da je naš jezik že od samega začetka metaforičen.

Definicija metafore

Če pogledamo v *SSJK*, bomo pod geslom "metafora" naleteli na naslednjo opredelitev: "Besedna figura, za katero je značilno poimenovanje določenega pojava z izrazom, ki označuje v navadni rabi kak drug podoben pojav." Za primerjavo poglejmo še v *Webster's Third New International Dictionary* iz leta 1976: "Govorna figura, v kateri je beseda ali besedna zveza, ki denotira eno vrsto objekta ali dejanja, uporabljena namesto druge, da bi sugerirala podobnost ali analogijo med njima." Definicije so vselej znane po tem, da v zgoščeni obliki povejo čim več o predmetu, ki ga poskušajo opredeliti. Definicija iz *SSKJ* ima opraviti bolj s pomenom ("poimenovanje stvari", "označuje"), hkrati pa uvede besedno zvezo "navadna raba" in pri tem misli, tako je vsaj videti, na ustreznejši pojem "dobesedne rabe". Definicija tako, žal, ne izpostavi temeljne razlike med *dobesednim* in *metaforičnim*, temveč se sklicuje na nejasen pojem "navadne rabe". Iz definicije je nadalje tudi razbrati, da pisec zagovarja točno določeno teorijo pomena, to je, da je pomen besede v njeni rabi. Tudi ta definicija se sklicuje na pojem podobnosti kot tisti pojem, ki sploh omogoča metaforično rabo besed. Tudi za definicijo iz Webstrovega slovarja ne bi mogli reči, da je objektivna oziroma nepristranska. Zlasti bije v oči besedna zveza "beseda, ... uporabljena namesto druge", ki nedvoumno kaže na to, da je bil pisec gesla naklonjen substitucijski teoriji metafore. Med substitucijske teorije metafore prištevamo vse teorije, ki trdijo, da metaforični izraz uporabljamo namesto ustreznega dobesednega izraza. Po tej teoriji je metaforični izraz mogoče v celoti nadomestiti z njegovim ustreznim dobesednim dvojnikom. Metafora potemtakem vključuje *substitucijo (nadomeščanje)* pravega izraza z nepravim. Ta definicija, kot bomo videli kasneje, nekoliko spominja na Aristotelovo, namreč, da v metafori damo stvari ime, ki pravzaprav pripada nečemu drugemu.

Podobnost

Iz obeh zgornjih definicij metafore bije v oči, da obe uporabita pojem podobnosti. Pogrošna resnica je, da je vsaka stvar podobna vsaki drugi stvari, hkrati pa od nje

tudi različna. V čem in kako je podobna ali različna od druge stvari, je odvisno od meril. Če se pogovarjam z nekom in mi le-ta reče, da sem podoben očetu, mu bom (če pri tem odmislim dejstvo, da sva si fizično podobna, torej da imava, recimo, podobna obraza) takoj zastavil vprašanje "v čem sva si podobna?" oziroma "glede na kaj sva si podobna?". Od sogovorca bom skratka poskušal izvedeti, katera je tista lastnost oziroma razsežnost, glede na katero sva si podobna z očetom. Iz omenjenega primera je nemara tudi razvidno, da obstaja več vrst podobnosti, kar je tudi večinsko stališče med preučevalci podobnosti. Potemtakem neke idealizirane, "čiste" podobnosti ni. Med strokovnjaki je zelo razširjeno razlikovanje med *površinsko* in *globinsko* podobnostjo. Tako bi lahko rekli, če spet uporabimo zgornji primer, da sva si z očetom površinsko podobna, če imava že navidez podobna obraza. Nekateri razlagajo površinsko podobnost v smislu, da lahko o površinskih podobnostih razmišljamo kot o podobnostih, ki temeljijo na zlahka in takoj dostopnih sestavinah oziroma lastnostih pojmov. To so tiste lastnosti, ki bi jih ljudje omenili, če bi jih zaprosili, da naj naštejejo, katere lastnosti povezujejo s pojmom nekega predmeta. Nasprotno, globinska podobnost je podobnost glede na osrednjše oziroma jedrne lastnosti pojmov. To je esencialistično stališče; esencialistično zato, ker razločuje med bistvenimi (esencialnimi) in prigodnimi (akcidentalnimi) lastnostmi nekega pojma oziroma predmeta. Bistvene lastnosti predmeta so tiste lastnosti, ki so določujoče za to, da je predmet ravno takšen, kakršen je, in ne drugačen. Ob takem stališču se seveda takoj zastavi vprašanje, v kakšnem medsebojnem odnosu so te lastnosti. Vsekakor gre za nekakšne vrste vzročni odnos (bistvene lastnosti "povzročajo" akcidentalne lastnosti). Na primer, moja genska struktura "povzroči", da imam podoben obraz kot oče. Seveda mora biti ta "vzročen" odnos med jedrnimi in površinskimi lastnostmi tak, da jedrne oziroma bistvene lastnosti omejuje površinske, včasih pa so tudi njihov "vzrok". Skratka, moje bistvene lastnosti ne morejo oziroma ne smejo "povzročiti" katerekoli površinske lastnosti. Na primer, moje bistvene lastnosti ne morejo "povzročiti" tega, da je Nenad Miščević postal predsednik Evropskega društva za analitično filozofijo. Ali, da bom razumljiv Slovencem, bistvene lastnosti Cirila Pucka niso povzročile tega, da je bil Janez Drnovšek izvoljen za predsednika slovenske vlade. Temu bi se kajpada dalo ugovarjati. Lahko bi našli filozofe, kot je Willard Van Orman Quine, katerih specialiteta je mehčanje meja med prej sicer ostro ločenimi pojmi, ki bi preprosto rekli, da ne moremo potegniti ostre in splošno veljavne ločnice med bistvenimi in nebistvenimi lastnostmi. (Ti bi potem dokazovali, da je Drnovškova izvolitev za predsednika vlade posledica ene izmed bistvenih Puckovih lastnosti.) Te lastnosti naj bi bile odvisne od našega interesa.

Derdre Gentner utemeljuje uvedbo različnih vrst podobnosti na razločevanju med predmetnimi lastnostmi in relacijami. Predmetni atributi oziroma lastnosti so enomestni predikati, ki so značilni za preproste opise predmetov (primer takega enomestnega predikata: Miza je zelena). Relacije označujemo z dvo- ali večmestnimi predikati (primer: Miza je levo od računalnika). Površinska podobnost po njenem mnenju temelji na skupnih predmetnih predikatih, medtem ko je strukturna (globinska) podobnost podobnost na ravni relacijske strukture. Za teorijo Gentnerjeve je še bistven pojem *strukturne preslikave*: osrednja ideja v strukturni preslikavi je,

da gre v analogiji[2] za preslikavo vednosti iz enega področja (baze) na drugo (cilj). Tako sistem relacij, ki veljajo za bazne predmete (baza je področje, ki nam je znano), velja tudi za ciljne predmete. Pri interpretaciji analogije poskušamo predmete iz znanega področja (baze) postaviti v odnos korespondence ena-proti-ena do predmetov v ciljnem (neznanem področju). Predmeti so postavljeni v korespondenčni odnos zaradi njihove vloge v relacijski strukturi; torej ni nujno, da med baznimi in ustreznimi ciljnimi predmeti obstaja kakršnakoli podobnost. Primer: "Veliko idej bolje uspeva v duhu nekoga drugega kot v duhu tistega, kjer so vzniknile." Učinek analogije ni toliko v prinašanju nove vednosti kot v tem, da osredinja pozornost na določene dele že obstajajoče vednosti.

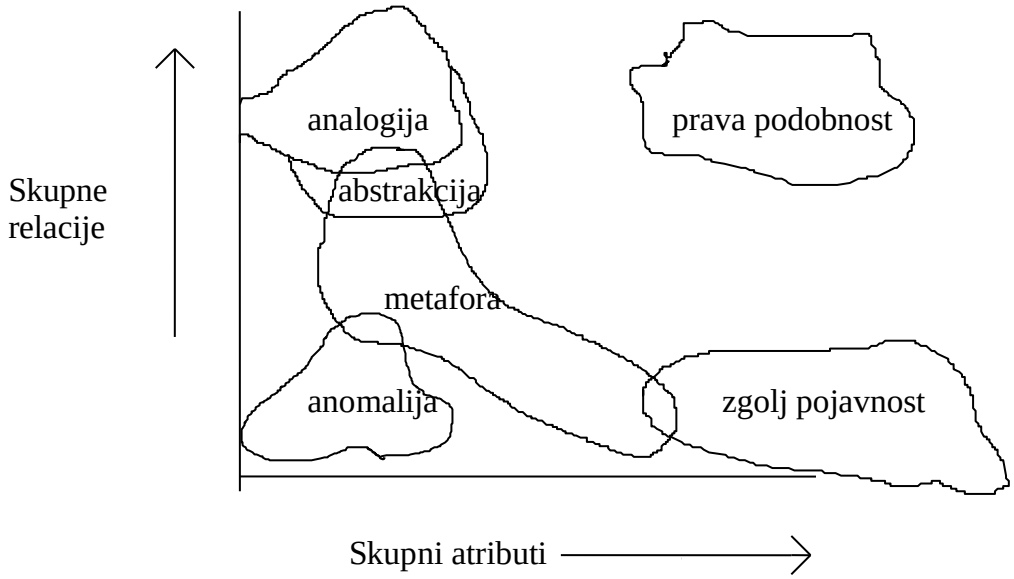
Za lažje razumevanje vrst podobnosti in zgradbe prostora podobnosti si bomo pomagali z nekoliko prirejeno tablico in digramom.

Tablica - vrste področnih primerjav

	Št. atributov	Št. relacij	Primer
Prava, čista podobnost	Veliko	Veliko	Mleko je kot olje.
Analogija	Malo	Veliko	Toplota je kot voda.
Abstrakcija	Malo	Veliko	Toplotni tok je spremenljivka prehoda.
Anomalija	Malo	Malo	Vino je kot sončni sistem.
Zgolj pojavnost	Veliko	Malo	Površina usnja se lesketa kot olje.
Metafora	Od malo do veliko	Od malo do veliko	Julija je sonce.

[2]V jezikoslovju pomeni analogija naliko, naličnost, to je pojav, da se novi izrazi oblikovno naslanjajo na starejše vzorce. V logiki naj bi analogija po Verbinčevem *Slovarju tujk* pomenila način sklepanja po podobnosti: če se dva pojava ujemata v določenih odnosih ali znakih, se verjetno ujemata tudi v drugih, še neznanih odnosih. Aristotel je analogijo opredelil takole: "Analogija je namreč enakost razmerij in obsega vsaj štiri člene" (*Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, str. 161). Primer take analogije: Dioniz : čaša = Ares : ščit; Dioniz je v podobnem odnosu do čaše, kakor je Ares do ščita.

Diagram[3]



Puščice v omenjenem diagramu pomenijo naraščanje števila skupnih lastnosti (atributov) oziroma skupnih odnosov (relacij). Nemara še pojasnilo k primeru abstrakcije, kjer smo uporabili besedno zvezo *spremenljivka prehoda*. S tem smo hoteli povedati, da ta abstrakcija izraža isto relacijsko strukturo, kakršno sporoča analogija: da si toploto (spremenljivko prehoda) lahko zamišljamo kot tok (prehod) med potencialno razliko v temperaturi.

Kot je razvidno iz tabele in diagrama, sta si v nasprotju anomalija in prava podobnost ter analogija (abstrakcija) in zgolj pojavnost (videz). Tabela in diagram veliko povesta o metafori. Metafora se delno prekriva z anomalijo (majhno število tako skupnih lastnosti kot skupnih relacij), zgolj videzom (veliko število skupnih lastnosti, skoraj nič skupnih relacij) in analogijo (abstrakcijo) (veliko število skupnih relacij, malo skupnih lastnosti), hkrati pa tvori še samosvoje avtonomno področje. Metafora je lahko tudi kombinacija raznih vrst podobnosti, na primer: "Glas tvojih oči je globlji kot vse vrtnice."

Drugo vprašanje, ki zadeva podobnost, je, kakšen ontološki status ji pripisujemo. Je podobnost neka realna bitnost, ki obstaja v svetu na enak način, kakor obstajata predmeta, med katerima velja odnos podobnosti, in jo zato lahko ravno tako zaznam kot predmeta, ali pa je nemara zgolj tvorba našega uma, ki jo projeciramo v svet in ima podoben ontološki status, kakor, na primer, barva? Morda pa obstaja

[3]Tabela in digram sta prirejena po članku Derdre Gentner, "The mechanism of analogical learning", v Stella Vosniadou in Andrew Ortony (ur.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

neka vzajemna odvisnost med pojmovnimi strukturami in zaznano podobnostjo? Odgovori na zgoraj zastavljena vprašanja bi zahtevali posebno razpravo.

Teorije metafore

Pravi problem metafore ni toliko v tem, da odgovorimo na vprašanje: "Kaj je metafora?", temveč bolj v tem, da odgovorimo na vprašanje: "Kaj je dobesedni pomen?" Domala vse teorije metafore je mogoče klasificirati glede na eno samo diagnostično vprašanje: Kakšna je, če kaj takega sploh obstaja, narava dobesednega pomena in v kakšnem odnosu je dobesedni pomen do figurativnega (metaforičnega) pomena? To vprašanje izpoveduje temeljno prepričanje klasične jezikovne ortodoksije (pravovernosti): ni metaforičnega brez dobesednega. Glede na to, kako se neka teorija metafore loteva tega temeljnega vprašanja, se potem zastavljajo še dodatna vprašanja. Eno od teh osrednjih vprašanj je, kako pomembna je metafora za jezik? Ali je metafora nujna za jezikovni izraz? Nadalje, ali metafora kaj prispeva k širjenju našega spoznanja, in če je odgovor pritrdilen, kako prispeva k temu širjenju? Drugače povedano, ali je metafora nujna za misel?

Pri klasifikaciji raznih teorij metafore bi si lahko pomagali z naslednjo delitvijo: literarni monizem (obstaja zgolj dobesedni pomen), dualizem (priznava obstajanje metaforičnega pomena, vendar je dobesedni pomen nujno izhodišče za eksistenco metaforičnega pomena), figurativni (metaforični) monizem (metaforičnost je bistvena lastnost jezika, ki je notranja, lastna naravi samega jezika).

Oglejmo si zdaj pobliže in natančneje posamezne člene te delitve, kakšna je podrobnejša zgradba teh stališč, torej kaj ta stališča izrecno (eksplicitno) trdijo in kakšne so implicitne (neizrecne) posledice teh trditev. Hkrati bomo tudi poizkusili najti, kjer je to mogoče, konkretne, poimenske predstavnike, ne le te grobe tročlene delitve, temveč tudi predstavnike niansiranih stališč znotraj enega in istega člena. Domnevamo torej, da predstavniki, uvrščeni v en in isti razred, na primer v razred dualistov, delijo neke osnovne značilnosti tega razreda, v podrobnostih, niansah pa se razlikujejo tako, da te podrobnosti oziroma nianse nikoli ne ogrožajo in ne morejo ogrožati pripadnosti temu razredu.

Literaristi

Tako imenujem privržence, ki zagovarjajo stališče, da eksistira samo in samo dobesedni pomen. Stališče literaristov lahko razbijemo na več podtez:

- *Metafora ima retorično funkcijo.* Po tej podtezi je metafora retorična smetana na torti jezika, izrazno sredstvo, ki dodaja barvitost in čustveno napetost našemu pisanju in govoru, medtem ko zgolj podpira natančno izražanje. Metafora sicer lahko uporablja nove besedne zveze in kombinacije, lahko napeljuje bralca k novim vpogledom v določeno področje, vendar pa je navzlic temu drugorazredno jezikovno sredstvo. Informativne metafore lahko spremenijo našo prigodno, naključno vednost o nekem posameznem pojmu (na primer, oglasna deska je grda), vendar ne morejo bistveno spremeniti tega, kako strukturiramo pojme (na primer, argumentacija je vojna), in tako strukturirati novo izkustvo. Nekatere Aristotelove trditve o metafori nam nudijo razlog, da je tudi Aristotel

včasih razmišljal o metafori v okviru retorične funkcije. Retorična funkcija metafore skriva v sebi drugo podtezo literaristov.

- *Obrobnost metafore; metafora je pojav, ki ga je mogoče spoznavno reducirati*. Ta podteza poskuša povedati, da nam metafora ne nudi nobene bistvene ali nenadomestljive spoznavne razsežnosti. Dejanji interpretacije metafore in tvorjenje metafore nista osrednji dejanji jezika in spoznavanja. Obrobna teorija metafore opisuje, kako je mogoče metaforično izjavo učinkovito razstaviti, da bi dosegli dobesedno interpretacijo, ki jo metaforična izjava vsebuje. Ta podteza izraža nekakšno vrsto substitucijske teorije, v kolikor trdi, da je interpretacija metafore proces, v katerem metaforično trditev nadomestimo z njenim dobesednim dvojnikom, še preden pride do pravega, resničnega dojetja metafore. Med substitucijske teorije prištevamo vsako teorijo, ki trdi, da je metaforični izraz uporabljen namesto ekvivalentnega, enakovrednega dobesednega izraza. Metaforični izraz je tako mogoče vselej in popolnoma nadomestiti (substituirati) z dobesednim ustreznikom oziroma dvojnikom. Metafora vključuje *nadomeščanje (substitucijo)* neprave, neustrezne besede s pravo, ustrezno besedo. Spoznavna vsebina metafore je preprosto v njenem *dobesednem* ustrezniku oziroma dvojniku. Z metaforo na nenavaden, devianten, posreden način povemo tisto, kar bi lahko ravno tako povedali dobesedno. Toda kakšen smisel ima vse to pretvarjanje? Odgovor je, da je metafora nekakšne vrste uganka, ki jo govorec zastavlja poslušalcu. Metafora nekako poživi pogovor, preobleče star, izrabljen govor v nove obleke: "Spet, bralca vidimo kot tistega, ki uživa pri reševanju problemov - ali ki je očaran od avtorjeve zmožnosti, da napol prikriva, napol razkriva svoj pomen. Ali pa so metafore šok 'sprejemljivega presenečenja' itn. Zdi se, da je načelo, ki je za temi 'pojasnitvami', naslednje: Ko ste v dvomu o nekaterih posebnostih jezika, pripišite njihovo eksistenco užitku, ki ga dajejo bralcu. To je načelo, ki ima dobro stran v tem, da deluje dobro ob pomanjkanju kakršnekoli evidence."[4] Med zagovornike te podteze bi lahko delno šteli Maxa Blacka in Aristotela.

- *Trditev o kanoničnem pomenu*. Kanoničen pomen je pristen, neponarejen pomen. Gre za redukcionistično tezo, ki trdi, da obstaja simbolna in atomistična raven mentalne (duševne) reprezentacije (predstave), v katero je mogoče zapisati vse možne govorčeve pomene. Ta raven predstave, tako trdijo literaristi, je v bistvu dobesedna, mora biti dobesedna, saj je to zlato merilo, glede na katerega vrednotimo vse pomene. Atomske prvine kanoničnega pomena so nadomestki za ustrezne zunanje pomene (na primer, *fizični prenos*[5] je sistemski (recimo, da je to človek) notranji nadomestek za dejanje fizičnega prenosa v zunanjem svetu). Če bi na tej ravni dovolili metaforo, potem bi izničili in izpraznili povezavo z zunanjim pomenom. Če bi torej dopustili, da bi mi lahko *fizično prenašali* nesnovno bitnost, potem bi se utegnilo zgoditi, da se pomen *fizičnega prenosa* nič več ne nanaša na fizični prenos. Torej moramo biti prepričani, da je *fizični prenos* istoveten z fizičnim prenosom (v realnosti). To so trditve tako imenovanega "jezika misli" [*language of thought*]. Jerry Fodor, avtor

[4] Max Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca 1962, str. 34.

[5] Besedno zvezo pišemo v kurzivi zato, da bi opozorili, da gre za duševno predstavo v našem duhu.

hipoteze o jeziku misli, meni, da je notranji (človekov) sistem predstav podoben "strojnemu jeziku" v računalniku. Primer: v določenem trenutku sem kot vhodno informacijo računalniku zapisal številko 9. Kmalu po tem se bo na zaslonu pojavil odgovor. Ta bo vseboval neko potezo, ki je sama funkcija prvotnega vhoda: na primer 18, če je bilo naslednje navodilo računalniku "množi z dva". Kar je prezentno zavesti, je podobno računalnikovemu zaslonu. Postopki, za katere gre, potekajo v drugačnem mediju, v notranjosti. Ta medij pa mora biti dovolj bogat in strukturiran, da bi bil zmožen "predstaviti" kakršenkoli podatek in navodila, v skladu, s katerimi deluje računalnik.

- *Načelo izrazljivosti*. Načelo izrazljivosti "expressibility" je le posledica hipoteze oziroma trditve o kanoničnem pomenu. Načelo izrazljivosti trdi, da ima naravni jezik tako bogato in močno dobesedno podlago, da le-ta zadostuje za to, da lahko dobesedno izrazimo vsak možen govorčev pomen. Ali povedano drugače, vsak pomen, ki ga je mogoče izraziti v duševni predstavi (jeziku misli), je mogoče izraziti v naravnem jeziku. Torej se nam ni treba sklicevati na trope, kakršna je metafora, da bi izrazili določene pomene, čeravno utegne biti tako sklicevanje primerno zaradi retoričnih razlogov. Tako stališče z vsem srcem zagovarja John Searle.

- *Trditev o neresničnosti metafore*. Govorec priznava, da se dobesedni pomen njegove metafore razlikuje od njegovega intendiranega pomena. Intendirani pomen je menjeni pomen (ne samo pri metafori). Na primer, če rečem: "Tukaj je vroče" v nekem zaprtem prostoru, potem je dobesedni stavčni pomen, da "je tukaj vroče", intendirani (menjeni) govorčev pomen pa nemara, da je treba odpreti okna. Hkrati tudi poslušalec prepozna, da se intendirani pomen metafore razlikuje od njenega očitnega dobesednega pomena. Govorec, ki uporablja metaforo, tako sodeluje v družbeno dovoljeni laži oziroma pretiravanju. Govorec reče eno stvar, misli pa nekaj drugega. Poslušalec mora pri interpretaciji metafore prepoznati, kdaj govorec opravlja tako jezikovno varanje, in rekonstruirati govorčev intendiran pomen. Glavna imena, ki jih povezujemo s tem stališčem, so John Searle, Paul Grice in Donald Davidson.

- *Trditev o anomalnosti metafore*. Ko v jeziku uporabljamo metaforo, se taka uporaba kaže v kršitvi nekaterih omejitev ali preferenc klasične semantične ortodoksije (pravovernosti). Dobesedno branje metaforične izjave ustvarja anomalno, nenormalno pomensko strukturo. Ta anomalna struktura sproži poseben mehanizem, zadolžen za obdelavo metafore, ki potem prevzame dojemanje in interpretacijo metaforične izjave. Interpretacija metafore ima dvostopenjsko zgradbo: naloga prve stopnje je, da odkrije anomalijo, potem pa sledi "popravilo", pri čemer na drugi stopnji odkrijemo, da vsebino metafore izraža nek alternativni pomen. Logična izpeljava iz trditve o dvostopenjskem procesu je, da bi interpretacija metaforičnih izjav morala terjati več časa za dojetje v primerjavi z dobesednimi izjavami. Precejšnje število empiričnih raziskav govori proti dvostopenjski domnevi, kar daje vedeti, da anomalno gledišče nemara ni kognitivno sprejemljiv model metafore. S tem glediščem ponavadi povezujemo imeni Yoricka Wilksa in Earla MacCormaca.

- *Teza o klasični kategorizaciji*. Metaforo lahko predstavimo in interpretiramo tako, da pri tem uporabimo klasične modele kategorialne organizacije, to je intenzije, ekstenzije in definicije, ki izražajo nujne in zadostne pogoje za članstvo v kategoriji. Ekstenzijo nekega izraza predstavljajo vse stvari, na katere se ta izraz aplicira. Ekstenzija imena je njegova referenca, ekstenzija predikata pa je množica stvari, ki zadovoljuje ta predikat. Na primer, ekstenzija imena Božidar Kante je dejanski individuum Božidar Kante, ekstenzija predikata "rdeč" pa so vse stvari, ki so rdeče. Intenzija nekega izraza je množica lastnosti, imetje katerih stori, da je neka stvar član določenega razreda. Na primer, če imamo izraz "zelene rastlina", potem bo množica lastnosti ("biti zelen" in "biti rastlina") tista, ki bo odločilna za članstvo v razredu zelenih rastlin. Vsaka stvar, ki bo imela te lastnosti, bo član razreda zelenih stvari. Značilni predstavniki klasičnega kategorialnega modela so Aristotel, John Searle, Eileen Cornell Way in Yorick Wilks.
- *Slovar proti enciklopediji*. Slovar je trdnjava dobesednega pomena, saj zadostuje za običajno in pravoverno določitev pomena besed in tudi nudi dovolj semantične (pomenske) informacije za izpeljavo metaforične interpretacije. Metafora je vprašanje slovarske semantike (pomenoslovja), ne pa pojmovne strukture, zato tudi ne potrebujemo enciklopedične vednosti. Metafora deluje na področju analitičnih semantičnih (pomenskih) definicij, ne pa na področju semantičnega spomina, ki je shranjen v enciklopedijah. Slovarji vključujejo definicijska merila, enciklopedije pa veliko povedo o kontingentnih (prigodnih, torej izkustvenih) dejstvih, ki zadevajo rabo in značilne kontekstne položaje pojma. Če, na primer, pogledamo v že enkrat omenjeni SSKJ pod geslo *stol*, bomo naleteli na naslednjo definicijo: "Kos pohištva navadno z naslonjalom, namenjen za sedenje ene osebe." Kot vidimo, definicija stola torej ne omenja tega, da so stoli ponavadi narejeni iz lesa, da imajo skoraj vselej štiri noge, da je naslonjalo včasih usnjeno itn. Vse to sodi med informacije, ki jih pridobimo na podlagi izkustva in prištevamo med enciklopedično vednost. Med privržence takega gledišča bi lahko prišteli A. Ortonyja.

Figuralisti

Tako imenujem tiste, ki zagovarjajo mnenje, da je jezik figurativen (metaforičen). Stališče figuralistov bomo predstavili z naslednjimi podtezami:

- *Trditev o naravnosti metafore*. Metafora je daleč od tega, da bi bila kakršnakoli semantična anomalija, nasprotno, metafora je naravna prvina jezika, ki ne zahteva nikakršne posebne obravnave oziroma nikakršnega posebnega kognitivnega procesa. Procesi, ki sodelujejo pri tvorjenju in dojemanju metafore, naravno vzniknejo iz delovanja kognitivnega sistema kot celote. Metafora je prava "valuta" misli. Tako bi o naravnem izvoru metafore govoril F. Nietzsche.
- *Trditev o osrednjosti metafore* je zgolj razširitev prve teze. Metafora ima središčni pomen pri delovanju tako jezika kot splošnih kognitivnih zmožnosti. Metafora je v samem korenu naših ustvarjalnih moči in ima ireduktibilno in nenadomestljivo spoznavno funkcijo. To je antiteza substitucijski teoriji meta-

fore in tezi o obrobnosti metafore. Med predstavniki ali simpatizerji te teze naj naštejemo I. Richardsa in M. Blacka.

- *Celoten jezik je metaforičen*. S to trditvijo zanikamo, da bi obstajal kakšen absoluten temelj dobesednega pomena v našem duhu, in dopuščamo pojavljanje metafore na vseh ravneh naše pojmovne in predstavne strukture. Toda, ali je smisel te trditve v našem zanikanju, da bi lahko kdajkoli izrekli resnični dobesedni stavek? Izkustvo nas uči, da lahko izrekamo resnično dobesedne trditve, sicer pa, kaj bi lahko izrekali s stavkom, kakršen je, na primer, "Kolo je v garaži"? Zdi se, da v tovrstnih stavkih uporabljamo besede v njihovem najbolj resničnem in običajnem smislu - "kolo" pomeni ravno kolo in "garaža" pomeni ravno garažo. Kakšne vrste koles in garaž pa nam služijo kot pojmi, ko razumemo tak stavek? Pri interpretaciji stavkov dejansko uporabljamo naše prototipične pojme kolesa in garaže. V klasični teoriji je pojmovna kategorija določena z nujnimi in zadostnimi lastnostmi, ki naj bi jih imeli vsi člani neke kategorije. Če naj bi neko stvar prišteli v kategorijo koles, potem mora ta stvar imeti vse nujne in zadostne lastnosti koles. Prototipska teorija se, nasprotno, opira na trditev, da obstajajo člani kategorije, ki imajo pri spoznavanju poseben pomen, namreč *prototipi*, ki so najboljši primer neke kategorije ali vrste. Obstajajo neki člani kategorije ali vrste, ki so za to kategorijo ali vrsto bolj reprezentativni kot drugi (na primer, slavček je za kategorijo *ptič* bolj reprezentativen kot piščanec ali pingvin). Utegne se zgoditi, da sicer nismo nikoli čutno izkusili takega prototipičnega kolesa v taki prototipični garaži, vendar lahko navzlic temu sklepamo, da je situacija fizično ustrezna oziroma resnična. To storimo tako, da se sklicujemo na dejanska izkustva nečesa, kar je imelo podobno obliko, velikost, težo, in je bilo spravljeno v podobni garaži. Tako tudi dojemanje očitno dobesedne trditve vključuje nekakšno pojmovno reinterpretacijo, v kateri novo situacijo ugledamo skozi leče preteklih situacij in izkustev. Torej se zdi, da tudi popolnoma dobesedna trditev zahteva nekakšno obliko sklepanja po analogiji, sklepanja, ki je sicer zaščitni znak figuralnosti. Zmožnost besede, uporabljene v njenem običajnem smislu, da podrobno določi posamezni pojem, ne smemo vzeti za temelj popolnoma dobesednega pomena. Kajti take pojme oblikujemo s pomočjo posebnih prototipov, ti pa so nastali na podlagi poslušalčevega subjektivnega izkustva sveta. Ne glede na to, kako resnična je neka trditev v običajnem, dobesednem pomenu besede, bo vselej obstajala neka prvina subjektivnosti, ki jo je mogoče preseči zgolj tako, da jo utemeljimo v preteklem izkustvu. Če sprejmemo tezo, da je mehanizem te utemeljitve isti kot mehanizem, ki se pokaže med interpretacijo metafore (kjer eno področje utemeljimo v drugem), potem je treba skleniti, da je ves jezik metaforičen. Glavna imena, ki bi se s tem strinjala, so G. Lakoff, S. Harnad, B. Indurkhya.
- *Trditev o figuralnem racionalizmu*. Filozofski racionalizem, v nasprotju z objektivizmom, ne zanima dejstvo, kako in v kolikšni meri naša vednost ustreza objektom in dogodkom realnega sveta, temveč kako ti dogodki in objekti ustrezajo našim že obstoječim vzorcem vednosti. Metafora je z racionalistične perspektive ne le bistvena prvina človekove komunikacije, ki služi tistim poj-

movnim področjem, za katera se izkaže, da imajo nezadostno razvit slovar, temveč tudi sredstvo za oblikovanje pojmovne strukture, organizacijo naših spominov, oblikovanje naših izkustev in interpretacijo naših čutov. Metafore so pojmovna očala, skozi katera gledamo na svet. Podobne teze bi zagovarjali avtorji, ki so našteti že v prejšnjem razdelku.

- *Trditev o figuralnem empirizmu*. Metafora nam dopušča, da en pojem ugledamo skozi leče drugega. Tako eno področje oblikujemo in razumemo v okviru drugega. Če pa zanikamo eksistenco dobesednega pomena oziroma dobesedne podlage in dopustimo, da metafora deluje na vseh ravneh pojmovne predstave, potem je treba nekatere metafore utemeljiti zunaj tega pojmovnega sistema, torej v čutnem izkustvu sveta. Tako se izognemo neskončnemu regresu - nekatere metafore morajo povezovati pojmovni sistem s čutnim izkustvom sveta. To so tako imenovane “temeljne metafore”. Trditev o figurativnem empirizmu je antiteza trditve o figurativnem racionalizmu, v kolikor poudarja vlogo zunanje realnosti in našega izkustva pri oblikovanju naše pojmovne strukture. Ravno metafora je tista, ki pomaga preseči to antitetičnost; metafora je gonilo dinamičnega kognitivnega sistema, v katerem čutno izkustvo razlagamo z obstajajočimi metaforami (racionalistični proces), nove metafore pa tvorimo za to, da bi zadovoljili reprezentacijske zahteve novega čutnega izkustva (empirični proces). Tudi v tem razdelku nastopajo ista imena kot v prejšnjih dveh.

- *Enciklopedija proti slovarju*. Dobesedni pomen kot absolutno merilo pomenske pravilnosti je sam v sebi definicijski in nefleksibilen. Če bi bil fleksibilen, bi dopuščali razne stopnje dobesednosti in tako zagovarjali nepretrgano, zvezno delitev med dobesednim in figurativnim izrazom. Če bi dobesednost modelirali na kontinuumu, potem bi se lahko znašli v situaciji, ko so eni izrazi bolj dobesedni od drugih ali ko so eni dobesedni izrazi bolj figurativni kot drugi. Taka obravnava zadeve bi spodkopala filozofsko potrebo za vzpostavitev dobesedne podlage oziroma kanoničnega pomena.

To kajpada pomeni, da je lahko le strogo definicijski vir vednosti primerni temelj ali zagotovilo za to dobesedno podlago. Če je beseda v slovarju dvoumna, je potem zapisana v primernem številu kontekstno nedvoumnih branj. V tem smislu so vsebine slovarja analitične, kajti idealni slovar, v nasprotju z enciklopedijo, pojasnjuje v okviru nujnih in zadostnih pogojev, ne pa s sporočanjem ali navajanjem primerov. Na primer, “samec” je v slovarju definiran kot “neporočen moški”. V nasprotju s slovarskim zapisom pa enciklopedija ponuja pravo bogastvo različnih informacij o samcih, in to tako, da ponuja primere (na primer, Brad Pitt pred nedavnim), medtem ko pojem umesti v njegovo pravo družbeno okolje (zahodna družba, večerje, bari za neporočene itn.). Slednje je v bistvu reprezentacija kolektivnega semantičnega spomina, medtem ko je dobesedni pomen sterilni izvleček semantičnih abstrakcij. Vnet zagovornik enciklopedične vednosti je U. Eco.

- *Trditev o sistematičnosti*. Metafora ni preprosto osamljen izbruh jezikovne duhovitosti, temveč vpogled v podstatno pojmovno strukturo nekega področja. Metafora je sistem pojmov, večfacetna produktivna shema, ki ponuja celo množico povezanih pogledov na taisto področje. Na primer, v metafori “Spol je politika” gledamo na odnose med spoloma kot na nekakšno obliko politič-

nega prizorišča, na katerem seksualnost postavlja dnevni red razprave, poleg tega pa gledamo na spola kot na nasprotujoči si politični stranki, ki imata različna družbena programa. Imeti mnenje o spolnosti pomeni znotraj tega sistema izražati glasovalne preference, medtem ko tradicionalna politična retorika postane jezik spolne ozaveščenosti: ženske so ugledane kot zatirane množice. Tako lahko ena sama metafora utemeljuje celotno družbeno gibanje in ustvari celo množico različnih analoških povezav (spol : stranka, ženske : zatirana množica itn.). Metafora je tako dobro ozemeljena, da mnogi sploh ne verjamejo, da gre v tem primeru zgolj za metaforo, ne pa za dobesedni opis dejstva. Tudi v tem razdelku lahko navedemo ime G. Lakoffa.

- *Trditev o spoznavni razsežnosti metafore*. Metafora je spoznavno sredstvo, s katerim razvijamo in utrjujemo naše pojmovne strukture. Metafora nam ne le dovoljuje, da govorimo o enem področju s pojmovnimi strukturami drugega, temveč tudi, da razumemo vzročni mehanizem šibko modeliranega področja v okviru vzročnih mehanizmov drugega, natačneje modeliranega področja. Zato se splača delovanje metafore na pojmovni ravni obravnavati neodvisno od njene rabe kot jezikovnega sredstva. Imena, ki sodijo v ta razdelek, so J. Carbonell, D. Gentner, K. Holyoak, P. Thagard.

Dualisti

V običajnem govoru bomo pogosto naleteli na izjavo, katere intendirani (nameravani) pomen se razlikuje od pomena izrazov, ki to izjavo tvorijo. Poslušalec domala hkrati dojame dve vrsti pomena: govorčev (intendirani) in jezikovni (stavčni ali konvencionalni) pomen. Pogosto sta relevantni obe vrsti pomena. Primer: Če izrečem stavek “Tu je toplo”, potem se jezikovni (stavčni) pomen nanaša na temperaturo prostora, v katerem trenutno sem. Ta pomen nekateri enačijo tudi z dobesednim pomenom. Ne glede na to, ali je stavčni pomen primeren v kontekstu stavka, pa polnega govorčevega pomena ni mogoče določiti brez dodatne informacije. Če je zgornja trditev (“Tu je toplo”) sprejemljiva v pogovornem kontekstu in govorec ni menil nič več kot to, da je v nekem prostoru toplo, potem se stavčni in govorčev pomen v tem primeru ujemata. Če pa se ta dva pomena ne ujemata, potem je govorec hotel pravzaprav povedati nekaj drugega - morda je hotel sporočiti zahtevo, da naj vendarle odprejo okna. Ravno to razhajanje med govorčevim in stavčnim pomenom pa naj bi bilo značilno za metafore. Prvi korak v razumevanju metafor naj bi bilo spoznanje, da je stavčni pomen v kontekstu izjave nekako “pomanjkljiv”. Osrednja točka te razlage metaforičnega pomena je domneva, da ima dobesedni, stavčni pomen brezpogojno prednost. Z drugimi besedami, poslušalci vselej tvorijo najprej dobesedni pomen, preden sploh začnejo razmišljati o kakem drugem pomenu. Izpeljava dobesednega pomena je vselej prvi korak pri določanju intendiranega govorčevega pomena. Drugi korak je potem ocena, ali je dobesedni pomen sprejemljiv v kontekstu. Če je sprejemljiv, potem poslušalec sprejme dobesedni pomen kot govorčev pomen. Ko dobesednega pomena v kontekstu ni mogoče sprejeti, se poslušalec mora odločiti, katero vrsto alternativnega pomena je imel govorec v mislih (metaforo, ironijo itn.). Dualisti so torej dobili ime zato, ker zahtevajo eksistenco tako dobesednega kot metaforičnega pomena,

obenem pa tudi menijo, da je razumevanje metafore zadeva dvostopenjskega procesa. Drugo vprašanje pa je, ali obstaja empirična evidenca, ki bi tako dvostopenjsko teorijo tudi potrjevala. O tem bomo, med drugim, govorili v eni izmed prihodnjih številk časopisa.[6]

Metaphor

The article consists of two parts. In the first part, we scrutinize two lexical definitions of metaphor. The notion underlying both definitions is the notion of similarity. Next, we analyze the similarity space (analogy, metaphor, mere similarity etc.): two things can be similar in view of properties or in view of relations (Gentner's model). The second part deals with rough classification of different theories of metaphor and representations of their basic statements. In our opinion, all theories can belong to one of the three sets: literal, figurative or dualistic.
Keywords: philosophy of language, metaphor, analogy, similarity, literal meaning.

[6]Zahvaljujem se Olgi Markič, ki je tekst prebrala pred objavo ter me opozorila na nekatere napake in pomanjkljivosti.

Olga Markič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

KLASIČNA KOGNTIVNA ZNANOST IN SIMBOLNI MODELI

V članku obravnavam teoretske osnove klasične kognitivne znanosti. Najprej na kratko predstavim temeljne značilnosti komputacijskega funkcionalizma in klasičnih simbolnih modelov. Nato opišem štiri lastnosti kognicije: produktivnost, sistematičnost, kompozicionalnost in sklepalno koherentnost ter navedem argumente, s katerimi zagovorniki klasičnih simbolnih modelov dokazujejo, da je za razlago navedenih lastnosti potreben klasičen pristop. Članek zaključim s sugestijo, da bi kompozicionalnost reprezentacij, ki igra osrednjo vlogo pri razlagi teh štirih lastnosti, lahko dosegli tudi na drugačen način kot v klasičnih simbolnih modelih in tako odprli pot alternativnim pristopom.
Ključne besede: kognitivna znanost, komputacijski funkcionalizem, klasični simbolni modeli, jezik misli, kompozicionalnost.

1. Uvod

Že starogrški filozofi so si postavljali vprašanja kot: Kako lahko karakteriziramo mentalna stanja? Kje so izvori znanja? Kakšni so mehanizmi zaznavanja, spominjanja, učenja? Kakšna je vloga jezika? ... Tudi danes znanstveniki in filozofi s pomočjo sodobnih sredstev in metod iščejo odgovore na ta vprašanja. Raziskovanje poteka v okviru interdisciplinarnega področja kognitivnih znanosti, v katero so kot osrednje discipline vključene psihologija, lingvistika, nevroznanost, računalništvo (umetna inteligenca) in filozofija. S kognitivno znanostjo je bil v raziskovanje uveden nov pristop, ki je temeljil na analogiji med digitalnim računalnikom in duhom[1]: tako računalnik kot duh sta informacijski sistem, ki dobiva informacije iz okolice, jih hrani in obdeluje ter nato posreduje rezultate. Delovanje duha je zato mogoče preučevati tudi s pomočjo računalniških (komputacijskih) modelov, kar lahko pripelje do novih spoznanj o kognitivnih procesih, npr. videnju, pomnjenju in reševanju problemov.

Preden začnemo z obravnavo teoretskih osnov kognitivne znanosti in klasičnih simbolnih modelov, si oglejmo dva sklopa domnev glede narave duha.

[1]Angleški izraz "mind" prevajam z besedo "duh". Tak prevod se je uveljavil v slovenski filozofiji, čeprav se mi zdi, da lahko včasih zavede bralca. Tudi zato, ker psihologi "mind" največkrat prevajajo z besedo "um".

Ljudje smo bitja, ki izkušamo, razmišljamo, čustvujemo in se odločamo. Če želimo razumeti, kaj smo, moramo razumeti te mentalne procese in stanja. Na njih lahko gledamo na dva načina. Po eni strani se nam zdi, da je mentalno povsem drugačno od vsega ostalega v svetu in mora zato imeti poseben ontološki status. Po drugi strani pa se zavedamo, da je človek biološko bitje in del narave ter da so procesi, ki se dogajajo v njem, naravni procesi. Prvi način lahko podpremo z naslednjimi domnevami:

- *Nerazsežnost mentalnega.* Zdi se nam, da naši občutki, želje, čustva in misli nimajo prostorskih značilnosti, medtem ko imajo stvari okoli nas prostorske značilnosti, kot so velikost, oblika in mesto v prostoru.
- *Neposreden pristop do mentalnih stanj.* Do spoznanja o naših mentalnih stanjih in procesih prihajamo neposredno, z introspekcijo. Kadar imam bolečino v roki, je to že dovolj, da vem, da sem v tem stanju. Če pa želimo spoznati fizične predmete v naši okolici, jih spoznavamo s pomočjo čutov, instrumentov, eksperimentov itd.
- *Problem intencionalnosti.* Kadar mislimo, verjamemo ali si želimo, so naše misli, prepričanja in želje vedno o nečem (npr. želim, da bi šla na počitnice). Lahko so tudi o nečem, kar ne obstaja. Težko pa verjamemo, da bi to veljalo tudi za zgolj fizične stvari.
- *Subjektivnost doživetja, qualia.* Kadar gledam rdečo barvo, imam občutek rdečega. Le kako bi lahko ta moj občutek analizirali z objektivnimi fizikalnimi izrazi, ki so dostopni vsem?

Drugi način podpirajo domneve:

- Če so procesi v človeku naravni procesi, potem je zelo verjetno, da so tudi mentalni procesi naravni procesi.
- Iz zgodovine razvoja znanosti smo se naučili, da to, da nek pojav še ne znamo pojasniti z znanostjo - s sredstvi in metodami, ki so nam v tistem času na voljo, še ne pomeni, da je ta pojav nekaj nadnaravnega.
- Iz vsakdanjih izkušenj sklepamo na povezanost duha in telesa - duh učinkuje na telo in obratno. Na primer, če se s kladivom udarimo po prstu, bomo občutili bolečino. Če želimo zabiti žebelj in vemo, da to lahko naredimo s kladivom, bomo premaknili roko, prijeli kladivo in zamahnili po žeblju.

Nekateri filozofi za izhodišče svojega raziskovanja vzamejo domneve iz prvega sklopa. Ti večinoma zagovarjajo dualistično teorijo, po kateri sta duh in telo dve različni substanci. Drugi sklop domnev nudi izhodišče za filozofe, ki jih običajno imenujemo fizikalisti. Ti zagovarjajo monistično teorijo, torej samo eno, fizikalno substanco. Mednje sodi tudi večina kognitivnih znanstvenikov. Tako dualisti kot fizikalisti morajo z argumenti podpreti svoje stališče in razložiti domneve obeh sklopov ali pa pokazati, da gre pri določeni domnevi le za iluzijo ali zmoto. Tako morajo dualisti na primer pojasniti, kako lahko pride do vzročne povezave med različnima substancama (duhom in telesom), kajti eno od temeljnih načel znanosti

je, da je fizikalni svet vzročno zaprt (tako vzrok kot učinek sta znotraj fizikalnega sveta). Fizikalisti pa morajo, na primer, podati naturalistično razlago za intencionalnost.

V odgovorih na problem odnosa med telesom in duhom se filozofi razlikujejo tudi znotraj dveh omenjenih pozicij do problema telo/duh. Za obravnavo argumentov in bolj natančno razdelitev bi potrebovali veliko več prostora. Ta kratek uvod naj le opozori, da veliko nalog in težav, s katerimi se sooča kognitivna znanost, izhaja iz dejstva, da gre za fizikalistično teorijo duha, ki mora pojasniti trditve iz prvega sklopa domnev (npr. intencionalnost, *qualia*).[2]

V začetnem obdobju kognitivne znanosti je zavzemala osrednje mesto analogija med digitalnim računalnikom in duhom: tako duh kot digitalni računalnik sta simbolna informacijska sistema. Razvoj računalništva pa je v zadnjem desetletju omogočil velik razmah pri modeliranju kognitivnih procesov in uveljavili so se novi pristopi (konekcionizem, nevronske mreže, teorija dinamičnih sistemov). Poleg množice novih modelov na različnih kognitivnih področjih se je razvila tudi živahna diskusija o teoretskih implikacijah novega pristopa in o odnosu, ki ga imajo nove teorije do klasične kognitivne znanosti.[3] Čeprav sem sama v marsičem kritična do klasičnega kognitivnega modeliranja (Markič, 1995), se mi zdi vendarle prav, da bralcu najprej predstavim teoretsko pozicijo, ki je še vedno zelo vplivna med kognitivnimi znanstveniki in v veliki meri usmerja praktično raziskovanje. Zato bom v tem prispevku podala teoretske osnove klasične kognitivne znanosti in simbolnih modelov duha ter prikazala argumente, ki sta jih v prid klasičnim simbolnim modelom podala Fodor in Pylyshyn. Najprej pa bom na kratko orisala zgodovino nastanka kognitivne znanosti.

2. Od behaviorizma h kognitivizmu

Kognitivna revolucija ne bi bila možna brez nekaterih ključnih teoretskih prispevkov znanosti. Vrata novemu pristopu v proučevanju duha so odprli dosežki matematike in logike (Frege, Russell, Whitehead, Turing), razvoj informacijske teorije (Shannon), kibernetika (Weiner), raziskovanje možganov (Ramon y Cajal), modeliranje nevronov (McCulloch in Pitts) ter proučevanje poškodb možganov in njihovih posledic za kognitivno funkcioniranje.

Začetki kognitivne znanosti segajo v petdeseta leta[4] in pomenijo reakcijo na takrat predvsem v anglosaškem svetu prevladujočo behavioristično psihologijo. Behavioristični psihologi so se v želji, da bi bila njihova psihološka raziskovanja res

[2]Bralca opozarjam na v slovenščino prevedeni zbornik Hofstadterja in Dennetta *Oko duha*.

[3]Da ne bi prihajalo do nejasnosti pri uporabi termina kognitivna znanost, uporabljam v nadaljevanju članka zvezo klasična kognitivna znanost (tako kot Fodor in Pylyshyn, 1988) za pristop, ki gleda na duha kot na simbolni informacijski sistem. Kognitivna znanost ostaja ime interdisciplinarnega področja, ki dandanes vsebuje različne pristope.

[4]Za "rojstno leto" kognitivne znanosti Gardner (1987) šteje leto 1956, ko sta na področju psihologije izšli deli *Study of Thinking* (J. Bruner, J. Goodnow in G. Austin) ter *The magical number seven* (G. Miller), na področju lingvistike *Three models of language* Noama Chomskega in na področju računalništva članek "Logical Theory Machine", v katerem sta A. Newell in H. Simon opisala prvi popolni dokaz izreka, ki je bil izveden na računalniku.

znanstvena, omejili le na proučevanje vedenja. Zavračali so introspekcijo, ker ne dopušča javnega dostopa do predmeta raziskovanja in zato ni primerna kot znanstvena metoda eksperimentalne znanosti. Ameriška psihologa J. B. Watson in B. F. Skinner sta zastopala stališče, da je edini ustrezni predmet preučevanja behavioristične psihologije odnos med dražljaji iz okolice organizma in reakcijami organizma na te dražljaje. Odločilni dejavnik pri razlagi je predstavljalo okolje. Posamezniki se tako, kot se, ne vedejo zaradi lastnih idej in namer, ampak le pasivno odslikujejo sile iz okolja. Behavioristi so se naslonili na psihologijo asociacij in so se veliko ukvarjali z raznimi oblikami učenja - npr. metoda poskusa in napak, posnemanja, podkrepljevanja, pogojevanja, saj so menili, da bodo s pomočjo teh metod lahko razložili, kako se posameznik nauči določenega vedenja. Za psihološka stanja, katerih rezultat ni opazljivo vedenje organizma, so v razlago vključili še dispozicijska stanja. Ta naj bi predstavljala vrojena ali pogojena nagnjenja k refleksnemu reagiranju organizma na določene dražljaje. Določiti naj bi jih bilo mogoče s testi in s tem zvesti na potencialno opazljivo vedenje. Behavioristi bi se na ta način izognili po njihovem mnenju spornim mentalističnim entitetam.

Behavioristično metodologijo si najlažje predstavljamo, če si zamislimo človeka kot "črno škatlo", ki sprejema podatke iz okolja in se nanje odziva. Znanstvenika zanima, kakšna je povezava med dražljaji in vedenjem, ne spušča pa se v raziskovanje same "črne škatle". Vse, kar se dogaja znotraj nje, se ne dogaja na ravni, ki zanima psihologijo. Na ta način se behavioristični psiholog pri razlagi izogne tako sklicevanju na nevrofiziološka kot tudi na mentalna stanja.

Vendar se je izkazalo, da je projekt, po katerem bi lahko vse pojme z mentalistično vsebino definirali s pomočjo operacijskih definicij (kot dejanske ali potencialne reakcije organizma na določene dražljaje), neuresničljiv. Psihologi so se zato obrnili k vsakdanji zdravorazumski psihologiji, ki uporablja prepričanja, želje in namere za razlago vedenja in je nudila okvir, ki ga je bilo treba napolniti z znanstveno teorijo.

Kognitivizem je od behaviorizma sprejel pogled, po katerem je cilj psihologije razlaga in napoved vedenja, kot tudi to, da je za to ustrezna višja raven, kot pa je raven nevrofiziologije ali kakšne druge naravoslovne znanosti (npr. fizika, biologija). Loči pa se od njega v tem, da je odprl "črno škatlo" in vanjo postavil mentalna stanja kot člene v vzročni verigi razlage in napovedi vedenja.

3. Komputacijski funkcionalizem

Funkcionalistična teorija duha predstavlja filozofski poskus razložiti kritičen del, tj. način, kako prepoznavamo in razvrščamo mentalna stanja. Na primer, kaj je tisto skupno, zaradi česar različne bolečine so bolečine. Funkcionalizem pravi, da so tisto, kar je skupno vsem bolečinam in kar jih naredi bolečine, njihove funkcionalna relacije. Pri tem so mišljene vzročne relacije do subjektovih zaznavnih dražljajev, do ostalih mentalnih stanj in do odgovorov, ki se kažejo v vedenju. Z drugimi besedami lahko rečemo, da mentalna stanja določamo glede na njihovo vzročno vlogo znotraj sklopa vzročnih relacij.

S to trditvijo se funkcionalisti odmikajo od behavioristističnega stališča, po katerem se razlaga zvede izključno na dražljaje iz neposredne okolice (vzročni vhodni podatki) in na vedenje (vzročni izhodni podatki). Omogoča jim razlago, v kateri se sklicujejo na mentalna stanja kot so prepričanja, želje, namere itd. Pri tem je osnovni pojem pojem mentalne reprezentacije. Kognitivni znanstvenik namreč meni, da vsako inteligentno vedenje predpostavlja zmožnost ustrezne predstavitve sveta in da razlaga vedenja brez te predpostavke ni mogoča.

Druga značilnost funkcionalističnega pristop je v tem, da določanje mentalnih stanj in procesov poteka neodvisno od nevrofizioloških stanj in procesov (materialne realizacije). Tipe mentalnih stanj razvrščamo na osnovi njihovih vzročnih vlog in ne na osnovi njihovega fizičnega uprimerjanja. Naj še enkrat omenimo primer bolečine (Putnam, 1967). Da bi za neko mentalno stanje lahko rekli, da je bolečina, je dovolj, da določimo njegovo vzročno vlogo, ki je izogibanje ali odstranitev izvora poškodbe organizma. Pri tem bolečino pojmujemo kot bolečino zato, ker ima tako funkcionalno vlogo, ne pa zaradi nekega nepoznanega nevralnega stanja. Za funkcionaliste posamezna mentalna stanja, ki imajo isto vzročno vlogo, predstavljajo le primerke določenega tipa mentalnega stanja.

Prevladujoče stališče funkcionalizma do problema telesa in duha je šibkejša različica teorije identitete[5] - identiteta primerkov. Po tej teoriji je vsak primerek mentalnega stanja primerek nevralnega stanja, vendar teorija ne zahteva, da bi tipe mentalnih stanj izenačili s tipi nevralnih stanj. Tako je npr. vedno, kadar sem v določenem mentalnem stanju, to mentalno stanje identično z možganskim stanjem, obenem pa sem ob drugi priliki lahko v istem mentalnem stanju, a v različnem možganskem stanju. Teorija ima podporo v psihološki praksi. Psihologi pripisujejo isto mentalno stanja (npr. bolečino) človeku v različnih obdobjih, čeprav vemo, da se možgani spreminjajo skozi čas, ali pa različnim ljudem, čeprav obstajajo razlike med možgani različnih ljudi. Običajno se pripisujejo ista mentalna stanja tudi članom različnih vrst, pri katerih se možgani še bolj razlikujejo med seboj.

Filozofska teorija, ki podpira klasično kognitivno modeliranje kot empirično teorijo, je komputacijska različica funkcionalizma, pri kateri gre za kombinacijo reprezentacijske teorije (Fodor, 1975, 1987) in računalniške analogije.

Reprezentacijska teorija temelji na pristopu, po katerem s propozicionalnimi naravnanostmi predstavljamo mentalna stanja. Izraz propozicionalne naravnanosti (uvedel ga je Russell) se nanaša na stavke, kjer v glavnem stavku uporabljamo glagole, kot so “verjeti”, “želeti si”, “upati”, “bati se”, ki jim sledi odvisni stavek, uveden z “da”. Na primer: “Lan si želi, da bi šli kmalu na počitnice.” Propozicionalne naravnanosti so postale standardna oblika za karakterizacijo mentalnih stanj. Omogočajo nam, da imamo lahko isto naravnanost do različnih propozicij

[5]Močnejša različica je teorija tipske identitete, katere zagovornika sta npr. U. T. Place (1956) in J. J. C. Smart (1959). Po tej teoriji so mentalna stanja identična s stanji možganov: vsi primeri določenega tipa mentalnih stanj (npr. bolečina) so identični s primeri koreliranih tipov nevronskih stanj (npr. določenega nevronskega vzorca).

ali pa različne naravnanosti do iste propozicije.[6] V teoriji, kot jo je predlagal Fodor (1975), so propozicionalne naravnanosti funkcionalne (komputacijske) relacije do mentalnih reprezentacij.[7] To, da smo v posameznem propozicijsko naravnanem stanju, pomeni, da imamo reprezentacijo vsebine propozicije uprimerjeno v funkcionalni vlogi, ustrezni tej naravnanosti. "Biti prepričan, da to in to, je imeti mentalni simbol, ki pomeni, da je to uprimerjeno v tvoji glavi; je imeti to v tvoji 'škatli prepričanja'. ... Upati, da to in to, pomeni imeti primerek tega istega mentalnega simbola uprimerjen v tvoji glavi, toda na drugačen način; pomeni imeti ga uprimerjenega v 'tvoji škatli upanja'." (Fodor, 1987: 17)

Druga trditev reprezentacijske teorije duha govori o naravi mentalnih procesov. Mentalni procesi so vzročna zaporedja uprimerjanj mentalnih reprezentacij. Tako je, na primer, sosledje misli vzročno zaporedje mentalnih reprezentacij, mentalne reprezentacije pa izražajo propozicije, ki so objekti misli. "Misliti 'Deževalo bo. Torej grem noter.' je uprimeriti mentalno reprezentacijo, ki pomeni *Grem noter*, povzročeno na določen način z uprimerjanjem mentalne reprezentacije, ki pomeni *Deževalo bo*." (Fodor, 1987: 17)

V običajni zdravorazumski psihologiji imajo mentalna stanja tako vzročno vlogo kot tudi semantično vsebino in sosledje misli v veliki meri ohranja resničnostno vrednost. Fodor je z reprezentacijsko teorijo duha in s pomočjo računalniške analogije pokazal mehanizem, ki zmore posredovati med vzročnimi in semantičnimi lastnostmi. V računalniku so vzročne lastnosti simbola povezane s semantičnimi lastnostmi preko sintakse. Sintaksa predstavlja eno od fizikalnih lastnosti in si jo lahko v približku zamišljamo kot abstrakten atribut njene oblike.[8] Sintaksa je tako reducirana na obliko, in ker oblika potencialno določa vzročno vlogo, si lahko zamislimo primerke simbola, ki bodo delovali vzročno zaradi svoje sintaktične strukture. "Sintaksa simbola lahko določa vzroke in posledice njegovih uprimerjanj na podoben način, kot lahko oblika ključa določa, katero ključavnico bo odprl." (Fodor, 1987: 19) Po drugi strani pa je računalnik interpretirani avtomatični formalni sistem, stroj za manipuliranje s simboli. Če stroj sledi znotraj sistema definiranim sintaktičnim pravilom pri tvorjenju novih formul, potem bodo interpretirane formule ohranjale svojo semantično vrednost.

Računalniki tako predstavljajo okolje, kjer sintaksa simbola določa njegovo vzročno vlogo na način, ki upošteva vsebino. Haugland je to lastnost izrazil s formalističnim motom: "Če skrbiš za sintakso, bo semantika skrbela sama zase." (Haugland, 1985: 106) Po analogiji med računalnikom in duhom so tudi mentalne reprezentacije simboli, ki imajo vsebino in so hkrati vzročno odgovorne za vedenje.[9]

[6]Poleg tega propozicionalne naravnanosti ponujajo rešitev, kako opredeliti intencionalnost mentalnih stanj (glej uvod). Osnovna ideja je, da propozicijo, do katere je oseba naravnana, izenačimo z vsebino njenega mentalnega stanja.

[7]Prepričanje, da *p*, je komputacijska relacija do stavka "*p*" (ki pomeni, da *p*) (Field, 1978).

[8]Fodor (1987) opozarja, da je to lahko katerakoli lastnost primerkov simbola, ki omogoča, da ti primerki zadovoljujejo vzročne zakone. Sintaktična struktura bi bila lahko realizirana kot relacija med elektromagnetnimi stanji, kot je v dejanskem računalniku. To je tudi poanta funkcionalizma, da je duh neodvisen od realizacije.

[9]Ob tem je treba opozoriti, da s tem ne odpravimo težav, ki so povezane s semantiko atomarnih mentalnih reprezentacij.

3.1. Klasični simbolni modeli

Fodor in Pylyshyn sta klasičen pristop v kognitivnem modeliranju strnila v dve zahtevi (Fodor in Pylyshyn, 1988: 12-13):

1. *kombinatorna sintaksa in semantika za mentalne reprezentacije,*
2. *strukturna občutljivost procesov.*

Prva zahteva vzpostavlja notranji "jezik misli" [*language of thought*] (Fodor, 1975), ki je sestavljen iz končnega števila osnovnih atomarnih gradnikov in končnega števila načinov možnih kombinacij med njimi. Ker je teh kombinacij lahko poljubno mnogo, dobimo potencialno neskončno notranjih formul. Če hočemo določiti semantiko za tak jezik, moramo določiti pomen osnovnih sintaktičnih gradnikov jezika in kompozicionalno semantiko, ki za vsako možno kombinacijo določa, kako pomeni sintaktičnih delov sestavljenega izraza prispevajo k pomenu celote. Mentalnim reprezentacijam, ki ustrezajo tej zahtevi, pravita Fodor in Pylyshyn simbolne strukture, teorijam pa simbolni sistemi.

Druga zahteva, strukturna občutljivost procesov, omogoča, da so načela, po katerih se transformirajo mentalna stanja, definirana nad strukturalnimi lastnostmi mentalnih reprezentacij. Gre za formalne komputacijske procese, ki so občutljivi zgolj na formo, sintakso ali obliko simbolnih struktur, nad katerimi so definirani, ne pa na njihovo vsebino. Kot zgled formalnega procesa lahko navedemo uporabo pravila *modus ponens* (MP):

$$\frac{p \supset q \qquad p}{q}$$

Komputacijski proces, ki nam omogoči izpeljavo po pravilu *modus ponens*, se ne nanaša na pomen propozicij p in q ali na pomen veznika $\supset$. Z vidika formalnega procesa je pri uporabi *modusa ponensa* pomembno le to, da ima "p" v drugi premisi isto obliko kot "p" na levi strani prve premise in da ima "q" v sklepu isto obliko kot "q" na desni strani prve premise. Tak proces omogoča dejstvo, da premisa "$p \supset q$" ni atomarna, ampak ima sintaktično strukturo, v kateri so "p", "q" in "$\supset$" sestavni (konstitutivni) deli. Za formalne procese v splošnem ni treba, da vsebujejo logično sklepanje kot v našem primeru. Formalni procesi so vsi tisti procesi (npr. manipulacije z drevesnimi strukturami, algoritmi sortiranja itd.), ki so definirani nad obliko, ne pa nad vsebino vhodnih podatkov.

Klasična kognitivna teorija se pri določanju obsega in domene mentalnih operacij opira na pojem logično/sintaktične forme mentalnih reprezentacij. Ideja je, da je mogoče konstruirati: (1) tak jezik, v katerem določene značilnosti sintaktične strukture formul sistematično ustrezajo določenim semantičnim značilnostim, in (2) napravo, katere funkcija je transformacija simbolov, operacije nad simboli pa so občutljive na njihovo sintaktično strukturo (glej zadnji del razdelka 3.). Temeljna hipoteza klasične kognitivne znanosti je, da so možgani taka naprava.

V umetnih jezikih logike lahko sintaksa formule zakodira tisti aspekt njenega pomena, ki določa njeno vlogo v sklepanju. Klasiki menijo, da je to tudi ključna lastnost "jezika misli". Kot preprost primer tega Fodor in Pylyshyn (1988: 28) navajata naslednjo relacijo med dvema stavkoma:

(1) Janez je šel v trgovino in Marija je šla v šolo.
(2) Marija je šla v šolo.

S semantičnega gledišča stavek (2) sledi iz stavka (1), tako da sklepanje iz (1) na (2) ohranja resničnostno vrednost. Po drugi strani pa je s sintaktičnega gledišča stavek (2) sestavni del stavka (1). Ti dejstvi se lahko povežeta v načelo, da iz stavkov s sintaktično strukturo "$(S_1$ in $S_2)_s$" sledijo njihovi sestavni deli. Načelo povezuje sintakso stavkov z njihovo vlogo pri sklepanju. Pri tem se naslanja na slovnico naravnega jezika (tako angleškega kot slovenskega).[10] V splošnem so primeri uporabe sintaktičnih pravil, ki ohranjajo resničnostno vrednost, mnogo bolj zapleteni. S proučevanjem formalnih dokazov v logiki se ukvarja veja logike, ki ji pravimo teorija dokaza [*proof theory*]. Fodor in Pylyshyn (1988: 30) menita, da bi klasično kognitivno znanost lahko opisali kot razširjen poskus uporabe metod teorije dokaza za modeliranje tistih mentalnih procesov, ki vsebujejo sklepanja.

Kombinatorna sintaksa in semantika za mentalne reprezentacije ter strukturna občutljivost procesov poleg tega, da določata klasične simbolne modele, tudi pogojujeta fizično realizacijo simbolnih struktur. Klasični modeli predpostavljajo, da simbolna struktura ustreza dejanski fizični strukturi v možganih. Kombinatorna struktura reprezentacije ima dvojnika v strukturalnih relacijah med fizičnimi lastnostmi v možganih. Za relacijo "je del od ...", ki velja med enostavnimi in kompleksnimi simboli, se predpostavlja, da ustreza neki fizični relaciji med možganskimi stanji. Zaradi tega Newell (1980) govori o klasičnih komputacijskih sistemih in o možganih kot o "fizičnih simbolnih sistemih". Klasična teorija ne zahteva samo sistema fizično uprimerjenih [*instantiate*] simbolnih struktur, ampak tudi to, da so "fizične lastnosti, na katere se struktura simbolov preslika, prav tiste lastnosti, ki povzročajo, da se sistem vede tako, kot se." (Fodor in Pylyshyn, 1988: 14)

Za pravilno razumevanje analogije med računalnikom in duhom je pomembno, na kateri ravni je hipoteza postavljena. Kognitivni znanstveniki govore o treh ravneh opisa duha/možganov: semantični, sintaktični in ravni strukturalne arhitekture (fizični ravni). Za razlago delovanja duha sta pomembni semantična in sintaktična raven, saj duh predstavlja množico mentalnih reprezentacij, nad katerimi potekajo sintaktično določene reprezentacije. Raven strukturalne arhitekture možganov po mnenju kognitivistov ni pomembna za psihološko razlago in predstavlja domeno nevroznanosti. Tudi če bi lahko odprli glavo in pogledali v možgane, v njih ne bi našli majhnih simbolov. Kajti čeprav je sintaktična raven fizično realizirana, je ne moremo reducirati (v standardnem pomenu) na fizično raven. Namesto o redukci-

[10]Opozoriti velja, da v naravnem jeziku to za konjunkcijo ne velja vedno (npr. Iz stavka "Slovenska zastava je bela in modra in rdeča." ne sledi stavek "Slovenska zastava je bela.") Jezik misli predstavlja osnovo za naravni jezik, ni pa mu enak.

ji kognitivisti govore o implementaciji, podobno, kot je računalniški program implementiran v strojni opremi. Kognitivizem tako poleg ravni fizike in nevrobiologije postavlja še dve posebni reprezentacijski ravni - sintaktično in semantično, ki ju ne moremo reducirati. Iskanje ustreznih psiholoških razlag je podobno iskanju ustreznih programov, ki jih duh/možgani izvaja. Psihologijo torej zanima raven funkcionalne in ne strukturalne arhitekture.

Analogija med računalnikom in duhom je po eni strani omogočila postaviti hipotezo, da so mentalne reprezentacije fizično realizirane v obliki simbolne kode v možganih in s tem pomagala odgovoriti na vprašanje, kako da so mentalna stanja (prepričanje, želja, namera ...) ne samo fizično mogoča, ampak tudi dejansko povzročajo vedenje. Na drugi strani pa je analogija pripeljala do hipoteze o računalniku kot mehanskem modelu misli in omogočila empirično preverjanje psihološke teorije. Temeljni kriterij za sprejem ali zavrnitev hipotez predstavlja možnost njene računalniške realizacije, izdelave modela. Prav zato je umetna inteligenca, veja računalništva, ki se ukvarja z vprašanjem, kako programirati računalnik, da bo kazal inteligentno vedenje, ena osrednjih disciplin kognitivne znanosti.

4. Argumenti v prid jeziku misli in klasičnim simbolnim modelom

Fodor meni, da filozofska razhajanja okoli vprašanja, ali je “jezik misli”, ustrezajo razhajanjem med kognitivnimi znanstveniki o tem, katere arhitekture so ustrezne za mentalne modele. Argumenti, ki govore za “jezik misli”, so tudi v prid klasičnim simbolnim modelom. Fodor in Pylyshyn (1988) zato predstavita štiri med seboj povezane lastnosti kognicije: produktivnost, sistematičnost, kompozicionalnost in sklepalno koherentnost in dokazujeta, da te lastnosti lahko razložimo samo ob predpostavki, da mentalne reprezentacije tvorijo simbolni sistem (Fodor in Pylyshyn, 1988: 33-50).

4.1. Produktivnost

V dovolj bogatem sistemu (npr. naravni jeziki) so po predpostavki predstavne zmožnosti take, da so glede na ustrezno idealizacijo (npr. če govorec ni časovno omejen) neomejene. To pomeni, da sistem lahko kodira neomejeno število propozicij, ki pa jih doseže s končnimi sredstvi. Če ima sistem neomejene zmožnosti v primerjavi z omejeno izvedbo, pravimo, da je produktiven. Fodor in Pylyshyn se zavedata, da ni *a priori* argumenta v prid produktivnim zmožnostim, navedeta pa metodološki in empirični argument. Po prvem idealizacija k neomejenim zmožnostim sili teoretika, da loči opis metode za reševanje komputacijskega problema od drugih dejavnikov in se na tak način izogne neustreznim trikom. Tak trik je shranjevanje vseh ustreznih parov v tabelo [*look up table*], namesto da bi bili definirani funkcijsko. (Tako bi na primer namesto funkcije $y=5x+2$ imeli podano tabelo vrednosti vseh parov x in y.) Tak način bi zelo hitro, že pri nezahtevnih nalogah (kot je npr. enačba premice), zahteval veliko pomnilnika.

Empirični argument se opira na odkritja lingvista Chomskega, da je znanje, ki je podlaga jezikovni zmožnosti, generativno. Dovoljuje nam, da načeloma (jasno je, da dejansko lahko izrečemo le končno število stavkov) govorimo/razumemo neomejeno število stavkov, podobno, kot lahko pri poznavanju postopka seštevanja

izračunamo neomejeno število vsot. Temu v prid govorijo dejstva, da ljudje ob istih zmožnostih lahko izboljšajo svojo govorno/poslušalno izvedbo, če jim damo več časa ali jim omogočimo zapisovanje.

Klasični modeli omogočajo produktivnost zaradi kombinatorne strukture reprezentacij, s katerimi manipulirajo v programu in tako omogočajo uporabo rekurzivnih pravil. V klasični teoriji obstaja funkcionalna razlika med programom in pomnilnikom. Izvajanje je omejeno zaradi omejenosti komputacijskih sredstev, na primer pomnilnika. Vendar lahko pomnilnik povečamo, ne da bi spreminjali komputacijsko strukturo stroja. Ker so molekularne reprezentacije v klasičnih modelih zgrajene iz atomarnih s pomočjo rekurzivnih pravil, bi ob neomejenem pomnilniku imeli tudi neomejeno izvedbo. Klasična kognitivna arhitektura je zato po Fodorju in Pylyshynu primerna za razlago produktivnosti.

4.2. Sistematičnost

Ne glede na to, ali so kognitivne zmožnosti dejansko produktivne, se Fodorju in Pylyshynu zdi nedvoumno, da so sistematične. Sistematičnost kognitivnih zmožnosti je najlažje razumeti tako, se najprej osredotočimo na sistematičnost glede na razumevanje in govorjenje jezika.[11] "Za jezikovne zmožnosti pravimo, da so sistematične, če je zmožnost razumevanja/govorjenja nekaterih stavkov notranje povezana z zmožnostjo razumevanja/govorjenja nekaterih drugih." (Fodor in Pylyshyn, 1988: 37) Fodor in Pylyshyn pokažeta na moč sistematičnosti, ko hipotetično primerjata dve vrsti pridobivanja znanja materinega jezika - običajno učenje jezika in učenje, kjer bi se iz obsežne knjige na pamet učili jezikovne enote - posamezne stavke. Pri drugem načinu bi bilo mogoče, da bi se naučili stavke iz dela knjige, ne da bi poznali (ker se jih nismo naučili) stavkov iz drugega dela knjige. Tako bi bilo mogoče, da bi se naučili, da izgovor besed "Brinina igrača leži pred Lanovo posteljo" pomeni v slovenščini, da Brinina igrača leži pred Lanovo posteljo. Vendar pa hkrati ne bi imeli pojma, kako povedati, da Lanova igrača leži pred Brinino posteljo. Tak primer je za govorca s slovenščino kot materinim jezikom zelo neverjeten. Zato se Fodorju in Pylyshynu zdi očitno, da je učenje jezikovnih enot na pamet neustrezen način učenja materinega jezika. (Pri tem ni odveč poudariti, da je sistematičnost lastnost obvladovanja sintakse jezika, ne pa njegovega besedišča, ki je lahko nesistematično.)

Kadar nekdo pozna jezik, je njegova zmožnost, da razume stavek "Marko ljubi Majo" notranje povezana z zmožnostjo razumevanja stavka "Maja ljubi Marka". To si razložimo s sestavljivo strukturo [*constituent structure*] v stavku, kjer lahko iste sintaktične elemente preuredimo v skladu z isto množico pravil. Če nekdo razume stavke in pravila, ki vodijo h konstrukciji stavka, razume tudi drugačen stavek, ki je narejen iz istih elementov glede na isto množico pravil. Če bi to primerjali s situacijo, v kateri bi bili vsi stavki atomarni, ne bi imeli razloga, zakaj naj bi razumevanje enega stavka vodilo k razumevanju drugega (nič bolj kot razumevanje besede "zajec" vodi k razumevanju besede "drevo").

[11] Pri Fodorju ima sicer mišljenje in "jezik misli" prednost pred jezikom.

Vzporedno argumentu, ki iz sistematičnosti jezikovnih zmožnosti vodi k sestavljivi strukturi v stavkih, sledi argument za sistematičnost misli. Tako kot je bilo razumevanje stavka "Marko ljubi Majo" notranje povezano z razumevanjem stavka "Maja ljubi Marka", je tudi zmožnost misliti misel, da Marko ljubi Majo, notranje povezana z zmožnostjo misliti misel, da Maja ljubi Marka. Razlaga, ki jo ima reprezentacionalist, poteka takole: da ima nekdo misel, mora biti v reprezentacijskem stanju, kar pomeni, da mora uprimeriti mentalno reprezentacijo. Tako kot sistematičnost jezika kaže na strukturalne relacije med stavkoma "Marko ljubi Majo" in "Maja ljubi Marka", tako sistematičnost misli kaže na strukturalne relacije med mentalno reprezentacijo, ki ustreza misli, da Marko ljubi Majo in mentalno reprezentacijo, ki ustreza misli, da Maja ljubi Marka. Fodor in Pylyshyn menita, da je najboljša razlaga za sistematičnost misli simbolni sistem, torej kombinatorna sintaksa in semantika mentalnih reprezentacij.

Fodor domneva, da je sistematičnost vsaj včasih kontingentna lastnost misli. Logično je mogoče, da misli eno, toda ne druge od dveh vsebinsko povezanih propozicij. Pri tem opozarja, da ne smemo zamenjevati lastnosti, ki jih imajo naravnanosti, in lastnosti, ki jih imajo predmeti naravnanosti. (Ta ugotovitev sledi iz karakterizacije propozicionalnih naravnanosti, kot jo podajajo komputacijski funkcionalisti.) Fodor meni, da je nujno resnično, da so propozicije sistematične (tj., če je propozicija, da Marko ljubi Majo, potem je tudi propozicija, da Maja ljubi Marka). Toda to še ne razloži sistematičnosti naših zmožnosti, da doumemo te propozicije. "Kar razlaga 'jezik misli', je del empirične psihologije: *de facto*, kontingentna povezava med našimi zmožnostmi, da mislimo eno misel, in našimi zmožnostmi, da mislimo drugo." (Fodor, 1987: 152)

4.3. Kompozicionalnost

Kompozicionalnost je tesno povezana s sistematičnostjo. Ker so sistematično povezani stavki tudi semantično povezani, za razlago sistematičnosti potrebujemo še dodatno predpostavko, načelo kompozicionalnosti. Načelo kompozicionalnosti pravi, da če poznamo pomene sintaktičnih sestavnih delov in slovnična pravila, po katerih tvorimo stavek, poznamo tudi pomen celotnega stavka. Da bi lahko razložili semantično povezanost, moramo predpostaviti, da imajo običajno sintaktični deli ("Marko", "ljubi" in "Maja"), ki jih najdemo v obeh stavkih ("Marko ljubi Majo." in "Maja ljubi Marka."), isti semantični prispevek, da so neodvisni od konteksta. Sklepamo lahko, da so naravni jeziki v veliki meri kompozicionalni. Ker načelo kompozicionalnosti vodi semantične relacije med besedami in izrazi, katerih deli so te besede, morajo kompleksni izrazi imeti sestavne dele. Kompozicionalnost tako zagovarja (oziroma predpostavlja) sintaktično/semantično strukturo stavka.

Podobno lahko sklepamo tudi za mentalne reprezentacije. Kot pri sistematičnosti se tudi tu opremo na običajno psiholingvistično premiso, da uporabljamo jezik za izražanje misli. Tako kot je zmožnost uporabe nekaterih stavkov povezana z zmožnostjo uporabe semantično povezanih stavkov, mora tudi zmožnost biti v nekaterih reprezentacijskih stanjih obsegati zmožnost biti v semantično povezanih reprezentacijskih stanjih. To pa je mogoče, če imajo mentalne reprezentacije, tako

kot stavki, notranjo sintaktično/semantično strukturo. Klasični simbolni modeli to zadovoljujejo, saj je to kar arhitekturna lastnost modela.

Fodor in Pylyshyn menita (Fodor in Pylyshyn, 1988: 44), da velja argument iz sistematičnosti in kompozicionalnosti tudi za negovoreča bitja. Predpostavljata, da imajo tudi živali sistematične misli - organizem, ki zaznava (se nauči), da je *a* v relaciji z *b* (*aRb*), lahko v splošnem zaznava (se nauči) tudi, da je *b* v relaciji z *a* (*bRa*). Na primer, če lahko žival naučimo, da je trikotnik nad kvadratom, potem jo lahko naučimo tudi, da je kvadrat nad trikotnikom.

4.4. Sklepalna koherentnost

Podobno, kot je veljala sistematičnost za misli, velja tudi sistematičnost za sklepanja. Vzemimo primer, ki smo ga že navedli pri razlagi strukturne občutljivosti procesov (3.1). Gre za pravilo v logiki (opustitev konjunkcije): iz P ∧ Q lahko sklepamo tako na P kot tudi na Q. Temu ustreza psihološki zakon: misel, da P ∧ Q, teži k povzročanju misli, da P in misli, da Q (ob predpostavki, da vse ostalo ostane enako). Razlaga, ki jo daje klasična teorija, se opira na dejstvo, da sintaksa mentalnih reprezentacij posreduje med semantičnimi lastnostmi in vzročnimi vlogami reprezentacij v mentalnih procesih. To ji omogočata dve predpostavki: (1) kombinatorna semantika mentalnih reprezentacij je občutljiva na sintakso in (2) mentalni procesi so občutljivi na sestavljivo strukturo mentalnih reprezentacij. Posledica tega je, da so klasične teorije zavezane naslednji napovedi (sistematičnost sklepanja): če lahko izvajamo sklepanje, ki je določene logične oblike, potem lahko dokaj splošno rečemo, da lahko izvajamo tudi sklepanje, ki je podobne logične oblike. Na primer, iz “Lan hodi v šolo in igra košarko in prepozno hodi spat” sklepamo na “Lan hodi v šolo.” in iz “Lan hodi v šolo in prepozno hodi spat” sklepamo na “Lan hodi v šolo.” (Iz P ∧ Q ∧ R sklepamo na P in iz P ∧ Q sklepamo na P.) V tem primeru sta obe premisi sklepanj izraženi z mentalnimi reprezentacijami, ki zadovoljujeta isto sintaktično analizo $(S_1 \wedge S_2 \wedge ... S_n)_s$ in proces sklepanja v obeh primerih ustreza izločanju sestavnega dela, ki predstavlja sklep.

Dejstvo, da kažejo organizmi podobne kognitivne zmožnosti kar zadeva podobna logična sklepanja, se zdi Fodorju in Pylyshynu tako naravno, da se mu skoraj ni mogoče izogniti. Vendar bi imeli načeloma lahko take modele, v katerih bi bila podobna sklepanja (z gledišča logike) preračunana z različnimi mehanizmi. Če ne bi imeli mehanizma, ki bi zahteval, da morajo biti logično homogena sklepanja izvedena z ustrezno homogenimi komputacijskimi procesi, bi dopuščali vrzeli v kognitivnih zmožnostih (npr. iz stavka “Lan in Brina in Ana in Marko grejo na morje.” bi sklepali na “Lan gre na morje”, vendar takega sklepa ne bi naredili iz stavka “Lan in Brina in Ana grejo na morje.”). Ker po mnenju Fodorja in Pylyshyna takih vrzeli v človekovih kognitivnih zmožnostih ni, tudi modeli, ki bi jih dopuščali, ne bi imeli ustrezne arhitekture za model duha.

4.5. Argument (povzetek)

Empirična psihološka teorija mora razložiti navedena dejstva kognicije in Fodor in Pylyshyn trdita, da je klasična simbolna teorija z “jezikom misli” edina empirična teorija, ki ni že vnaprej obsojena na neuspeh. Ker osrednjo vlogo pri tem

igra pogoj kompozicionalnosti, ki ga mora uspešna teorija zadovoljiti, bi lahko argument strnili tudi takole:

1. Za razlago štirih med seboj povezanih lastnosti kognicije (produktivnosti, sistematičnosti, kompozicionalnosti in sklepalne koherence) potrebujemo kompozicionalnost reprezentacij.
2. Za kompozicionalnost reprezentacij je nujna kombinatorna sintaksa in semantika reprezentacij.
3. Reprezentacije s kombinatorno sintakso in semantiko so reprezentacije klasičnih simbolnih modelov.
4. Za razlago štirih lastnosti kognicije potrebujemo klasične simbolne modele.

Zaključek

V članku smo se seznanili s komputacijsko različico funkcionalistične teorije duha in teoretskimi osnovami simbolnega modeliranja oziroma klasične kognitivne znanosti. Pri tem smo izpostavili dve temeljni zahtevi za arhitekturo klasičnih modelov: (1) kombinatorna sintaksa in semantika reprezentacij in (2) strukturna občutljivost procesov. Klasiki menijo, da le s teorijo, ki temelji na (1) in (2) lahko razložimo štiri med seboj povezane lastnosti kognicije (produktivnost, sistematičnost, kompozicionalnost in sklepalno koherenco). Osrednjo vlogo pri razlagi igra kompozicionalnost reprezentacij, ki jo po mnenju klasikov lahko razložimo le, če imajo reprezentacije kombinatorno sintakso in semantiko. Vsi drugi pristopi so po njihovem mnenju že vnaprej obsojeni na neuspeh.

Klasičen pristop pa vseeno ni brez pomanjkljivosti. Prva je v tem, da so klasični simbolni modeli omejeni na pristop od zgoraj navzdol in podajajo le razlago za prehode med realiziranimi stanji, ne dajejo pa vzročne razlage za nastanek določene kognitivne funkcije ter ne upoštevajo nevrofizioloških omejitev. Druga pomanjkljivost se tiče konkretnih neuspehov pri modeliranju. Naj navedem le nekaj nalog, pri katerih ima klasičen pristop velike težave: prepoznavanje vidnih ali slušnih vzorcev, kategorizacija, gibanje v prostoru, zdravorazumsko razmišljanje s pomočjo ozadnjega znanja [*background knowledge*] in v splošnem vse tiste naloge, za katere ne poznamo eksplicitnih pravil.

Pomanjkljivosti simbolnih modelov so spodbudile iskanje alternativnih pristopov. Vendar so ti pristopi pred velikim izzivom, kako razložiti zgoraj omenjene lastnosti kognicije. Klasik jih postavlja pred dilemo: če teh lastnosti ne razložijo, potem niso kognitivni modeli, če pa jih razložijo, so zgolj implementacija klasičnih modelov, ne pa alternativa. Ena od možnih rešitev iz te dileme, ki jo zagovarjam tudi sama, je v kompozicionalnosti, ki ne zahteva kombinatorne sintakse in semantike za reprezentacije (torej v zanikanju druge premise argumenta v 4.5.). Če se izkaže, da je to mogoče, potem klasični simbolni modeli ne bodo več edini konj, na katerega je vredno staviti.[12]

[12]Zahvaljujem se kolegoma Nenadu Miščeviću in Božidarju Kantetu za koristne nasvete in pripombe.

Classical Cognitive Science and Symbolic Models

In this paper, I present the theoretical bases for classical cognitive science. Firstly, I briefly describe the main features of computational functionalism and classical symbolic models. Then I review arguments from productivity, systematicity, compositionality and inferential coherence. Advocates of classical cognitive science take these arguments as an evidence that we need classical approach for an explanation of the above mentioned features of cognition. I conclude with a suggestion that it is possible to get compositionality of representations which differ from classical symbolic approach. Since compositionality plays a central role in explaining the four features of cognition, this opens the way for alternative approaches.
Keywords: cognitive science, computational functionalism, classical symbolic models, language of thought, compositionality.

Literatura

Berić, B. (1994). *Kognitivizam i svijest*. Rijeka: Hrvatski kulturni dom.

Boden, M. (ur.) (1991). *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.

Chomsky, N. (1989). *Znanje jezika* (prevod B. Kante). Ljubljana: Mladinska knjiga.

Dennett, D. in Hofstadter, D. (ur.) (1990). *Oko Duha.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Field, H. H. (1978/94). "Mental Representation". Ponatisnjeno v S. Stich in T. A. Warfield (ur.) (1990). *Mental Representation.* Oxford: Basil Blackwell, str. 35-77.

Fodor, J. A. (1975). *The Language of Thought*. New York: Crowell.

Fodor, J. A. and Pylyshyn, Z. W. (1988). "Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis", *Cognition*, 28, str. 3-71.

Gardner, H. (1987*). The Mind's New Science: A History of Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.

Haugeland, J. (1985). *Artificial Intelligence: The very idea*. Cambridge, MA: MIT Press.

Markič, O. (1995). *Kognitivni modeli*. Magistrsko delo.

Newell, A. (1980). "Physical symbol system", *Cognitive Science*, 4, str. 87-127.

Place, U. T. (1956/1990). "Is Consciousnes a Brain Process?". Ponatisnjeno v W. Lycan (ur.), (1990). *Mind and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell, str. 29-36.

Putnam, H. (1967/1990). "The Nature of Mental States". Ponatisnjeno v W. Lycan (ur.), (1990). *Mind and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell, str. 47-56.

Smart, J. J. C. (1959/1991). "Sensations and Brain Processes". Ponatisnjeno v D. Rosenthal (ured.) (1991). *The Nature of Mind.* Oxford: Oxford University Press, str. 169-180.

Miklavž Vospernik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

OSNOVNI FILOZOFSKI PROBLEMI MERITEV

V filozofiji znanosti v novejšem času govorimo o treh bistveno različnih pristopih k meritvam v znanosti: tradicionalnem, realističnem reprezentacijskem in protirealističnem reprezentacijskem. V pričujočem članku jih opredeljujemo glede na dva večja sklopa filozofskih vprašanj. Prvega predstavlja problem realizma količine, drugega problem uporabe matematike (aritmetike). Sledi kratek pregled osnovnih argumentov za in proti vsakemu izmed teh pristopov. Izkaže se, da je (ob določenih privzetkih) najverjetnejši med njimi reprezentacijski realističen pristop.
Ključne besede: filozofija znanosti, meritve, realizem, kvantiteta, uporaba matematike.

Uvod

V pričujočem sestavku si bomo ogledali glavne filozofske poglede na problematiko meritev. Na hitro bomo orisali njihove osnovne probleme ter izmed vseh izpostavili tistega, ki se tem problemom načeloma najuspešnejše izogiba.

Meritve v filozofiji znanosti ponavadi pojmujemo kot *pripisovanje števil določenim veličinam neke količine*. Stavek, ki poroča o meritvi "Lojzetova masa znaša sto kilogramov", torej pomeni, da Lojzetovi masi (neki določeni veličini neke količine - v našem primeru mase) pripisujemo število sto[1]. Ko govorimo o količinah pri merjenjih, je najenostavneje, da kot zgled sprejmemo fizikalne količine, kot so, recimo, pravkar omenjena masa ali pa dolžina, hitrost, električni naboj, temperatura, sila ... Fizika v filozofiji znanosti namreč vsekakor velja za najbolj paradno med vsemi modernimi znanostmi. Ko govorimo o številih, imamo lahko v mislih množico celih števil (to je neskončna množica vseh pozitivnih naravnih števil (N), vseh negativnih naravnih števil in števila nič: -∞, ..., -3, -2,-1, 0, 1, 2, 3 , ..., ∞), pogosteje pa mislimo na množico racionalnih števil (to je množica vseh celih števil in vseh ulomkov).

[1]Z izrazom "količina" slovenimo izraz "kvantiteta", z izrazom "veličina" pa izraz "magnituda". Obe lahko pojmujemo kot lastnosti. Razlika med njima je v tem, da je količina t. i. določujoča lastnost ("determinable"), veličina pa določena ("determinate"). Stavek "Lojze tehta sto kilogramov" torej govori o tem, da Lojze uprimerja določujočo lastnost "biti težek" - količino teže in hkrati govori tudi o tem, da Lojze uprimerja določeno lastnost "biti težek sto kilogramov" - neko določeno veličino teže.

Seveda pa takšen izbor predstavnikov količine in množic števil ni nujen. Količino bi vsaj načeloma lahko predstavlja tudi neka izmišljena količina - recimo zmnožek povprečne dolžine nohtov neke osebe in njene telesne teže ali pa zmnožek njene telesne višine in njene starosti (v angleški literaturi je slednji primer poznan pod nazivom “hage” - “hight * age”). Tudi odločitev za naravna ali racionalna števila ni načeloma neizbežna. Mnoge moderne matematizirane znanosti v svojih teorijah pogosto uporabljajo matematične izraze, ki ne morejo shajati brez realnih števil (R - to so vsa racionalna in vsa iracionalna števila - iracionalno število je, recimo, $\sqrt{2}$). S pomočjo teh teorij torej določene fizikalne količine lahko predstavimo tudi z množico realnih števil. V najskrajnejšem primeru lahko kot “množica števil” pri meritvi služi celo neka poljubna urejena množica.

Nakazane težave pri določitvi pojma prave količine in težave pri izboru ustrezne množice števil nas torej že napeljujejo na to, da spoznamo dva širša sklopa filozofskih problemov meritev. Za vprašanjem o količini se skriva v prvi vrsti ontološka problematika. Katere količine so “prave” količine, katere količine obstajajo, katere količine so zgolj plod našega ukvarjanja z naravo in katere dejansko bivajo v naravi - vse to so vprašanja, ki jih lahko enostavno označimo kot *vprašanje o realizmu količine*. Protirealizem oziroma realizem količine sta torej glavni ontološki dilemi meritev. Vprašanje izbora prave množice števil (splošneje prave matematično urejene množice) pa predstavlja osrednji sklop epistemoloških problemov meritev. S tem mislimo predvsem na *problematiko uporabe matematike* oziroma v ožjem smislu problem uporabe aritmetike v svetu. Gre za vprašanje, ali števila bolj ali manj neposredno pripadajo določenim veličinam neke količine ali pa jih uporabljamo zgolj kot nek opis teh veličin. V prvem primeru lahko trdimo, da je uporaba števil pri merjenjih (širše: matematike v naravi) načeloma neproblematična, v drugem pa vidimo, da je le-ta lahko problematična.

Vprašanje o realizmu količine in problematika uporabe matematike v svetu kot pripisovanja števil veličinam nam bosta služili za glavni vodili opredeljevanja filozofskih stališč o meritvah. Vse bistvene razlike med njimi glede obeh ključnih dilem bomo popestrili z zgledom - merjenjem teže. Da bo celotna razprava vedrejša in bolj doživeta, naj bo naš zgled socialno in psihološko zanimiv: vzemimo že omenjeno telesno težo neke osebe (Lojzeta). Lojze naj bo lahno obremenjen s tem, da včasih predobro je in da mora pogosto hujšati in se postiti. Ker nismo psihološki strokovnjaki, bomo Lojzetu pustili le nekaj “filozofske zdrave pameti” in (na pol v šali) za vsako od filozofskih stališč o merjenju njegove telesne teže podali Lojzetov najverjetnejši odnos do zahteve po hujšanju.

Glavna filozofska stališča o meritvah

V uvodu smo napovedali, da bomo glavne filozofske poglede na meritve opredelili glede na problematiko uporabe matematike v naravi kot pripisovanja števil veličinam in glede na problem realizma količine. V ta namen si predstavljajmo dvorazsežno razpredelnico. V vodoravni smeri naj bo naše merilo uporabnost aritmetike v svetu - na skrajni levi imejmo tista filozofska stališča, ki menijo, da uporaba aritmetike v naravi ni problematična, proti desni pa naj se zvrstijo tista, ki v to dvomijo. V navpični smeri naj bo merilo obstoj količin v naravi - pri vrhu naj bo-

do tista prepričanja, ki zagovarjajo objektivni obstoj in s tem realizem količin, spodaj pa tista, ki količinam oporekajo objektiven obstoj ter zagovarjajo protirealizem količin. Zaradi enostavnosti se bomo pri umeščanju filozofskih stališč v našo razpredelnico lotili le najosnovnejših, tistih, ki se najjasneje in najodločneje razlikujejo med seboj. Tako v levi zgornji kot lahko umestimo stališče, ki zagovarja neproblematično uporabo matematike v svetu in je hkrati realistično glede obstoja količin. Takšno stališče ponavadi imenujemo "tradicionalni pristop meritvam". V desnem zgornjem kotu se nahaja stališče, ki meni, da uporaba števil v svetu in s tem matematike ni popolnoma enoznačna in neproblematična, a hkrati pristaja na objektiven obstoj količin. To stališče imenujemo moderen reprezentacijski realističen pristop. Včasih namesto izraza "realističen" uporabljamo tudi izraz "metafizičen". S tem mislimo ponavadi samo na to, da je realizem količine upravičen s kakšno filozofsko metafizično teorijo. Če se sedaj pomaknemo navzdol po desni, naletimo na stališče, ki ne odobrava neproblematične uporabe matematike v svetu ter hkrati nasprotuje realizmu količin. To stališče ponavadi poimenujemo moderen reprezentacijski pozitivističen (empiristični) pristop.

		vprašanje uporabe aritmetike v svetu	
		neproblematično	***problematično***
vprašanje realizma količine	***realistično***	tradicionalen pristop	moderen reprezentacijski realističen pristop
	protirealistično		moderen reprezentacijski pozitivističen pristop

Iz razpredelnice lahko vidimo, da ostaja levi spodnji kot nezapolnjen. Temu položaju v razpredelnici bi namreč ustrezalo stališče, ki bi zagovarjalo neproblematično uporabo matematike v naravi, ne bi pa odobravalo obstoja količin. To stališče je, vsaj kar se tiče meritev, očitno protislovno. Če namreč kvantitet v svetu ni, potem njihovim veličinam ne moremo naravno in s tem neproblematično pripisovati števil. Števila lahko naravno in neproblematično pripisujemo zgolj stvarem, ki v naravi obstajajo, in v tem primeru so to predmeti. Pripisovanje števil predmetom pa seveda ni merjenje, ampak je kvečjemu štetje. Ob zanikanju obstoja količin v naravi, torej uporaba matematike v naravi, gledana s stališča merjenj, ne more biti neproblematična.

Glavne slabosti posameznih filozofskih stališč o meritvah

Potem ko smo v prejšnjem razdelku vpeljali vsa tri filozofska stališča o meritvah, tradiconalni pristop in oba reprezentacijska, bomo na hitro presodili, katero izmed teh treh lahko najenostavneje in najverjetneje upravičimo. V ta namen bomo najprej zopet narisali razpredelnico, ki bo nekoliko drugače organizirana kot tista v prejšnjem razdelku. Sedaj namreč ne potrebujemo zgolj umestitve naših stališč glede na oba ključna problemska sklopa - epistemološkega in ontološkega - am-

pak nas mora nekoliko podrobneje zanimati, kaj vsako izmed stališč zagovarja. Tako se bomo lotili pojmovanja večine za meritve bistvenih pojmov in vprašanj. Najprej se bomo osredotočili na števila in po vrsti za vsako izmed naših stališč povedali, kako ga pojmujejo - realistično ali protirealistično. V naslednjem predalčku razpredelnice si bomo ogledali že omenjeno problematiko uporabe matematike v svetu. Seveda pri tem zopet mislimo zgolj na pripisovanje števil. Sledilo bo pojmovanje količine in nato še veličine. Že na začetku sestavka (v prvi opombi) smo omenili, da sta obe lastnosti in da za količino pravimo, da je določujoča lastnost, za veličino pa, da je določena. Količina je, recimo "masa", veličina pa je "masa petih kilogramov". "Masa" torej zgolj določuje neko lastnost, "masa petih kilogramov" pa to lastnost kvantitativno določi. V zadnjem predalčku razpredelnice si bomo ogledali še, kaj vsak od privržencev posamičnih filozofskih stališč o meritvah pravzaprav meri. Meritev ima seveda smisel samo takrat, ko tisto, kar merimo, obstaja v naravi.

Naša razpredelnica bo torej izgledala približno takole:

	tradicionalni pristop	**reprezentacijski realističen pristop**	**reprezentacijski protirealističen pristop**
število	realizem	realizem (možen tudi protir.)	protirealizem (možen tudi real.)
uporaba aritmetike v svetu	neproblematična	problematična	problematična
količina	realizem	realizem	protirealizem
veličina	realizem	realizem	protirealizem
kaj merimo	količine	količine	predmete

V nadaljevanju si podrobneje oglejmo, kaj zagovarjajo posamična stališča in kje so njihove šibke točke.

Tradicionalni pristop

Tradicionalni pristop[2] meritvam je najbolj realističen od vseh. Tradicionalist je realist glede števila, količine in veličine. Vsi ti zanj objektivno obstajajo. Tradicionalist tako lahko popolnoma upravičeno meri količine same in za meritev ne potrebuje predmetov, ki bi jih posedovali kot svoje lastnosti. Od obeh modernih reprezentacijskih pristopov se bistveno razlikuje po tem, kako povezuje števila in velikosti količin. Merjenje je zanj odkrivanje numeričnih odnosov med neko veličino določene količine in enotsko veličino te količine v naravi. Tradicionalno je torej odnos med števili in veličinami količin naraven. Pri tem sledi empiristične-

[2]Glej, recimo, E. Mally, "Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens", v A. Meinong (ur.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig 1904.

mu pojmovanju matematike (J. S. Mill)[3]. To pojmovanje matematiko zastopi kot naravoslovno znanost. Zakoni matematike in matematični izrazi so nasplošno zgolj bolje potrjeni od zakonov in izrazov "običajnih" naravoslovnih znanosti, kot sta recimo fizika ali biologija.

Za tradicionalista lahko odnos med števili in veličinami količin povzamemo kot običajen odnos med subjektom in predikatom. Količina poseduje število kot svojo veličino. Tako tradicionalno števila v bistvu pojmujemo kot veličine količin in matematiko kot znanost o teh veličinah. Po tradicionalnem prepričanju predmeti posedujejo določene veličine neke količine, preden pričnemo z merjenjem, objektivno in neodvisno od nas. Še več, predmeti lahko posedujejo veličine neke količine kot svoje lastnosti popolnoma neodvisno od ostalih predmetov, od opazovalnega sistema. Za tradicionalista so torej veličine količin nerelacijske lastnosti. Toda na žalost poznamo v znanostih mnogo količin, katerih veličin predmeti ne morejo posedovati neodvisno od ostalih predmetov. Najenostavnejši zgled za takšno količino je hitrost. Če hodim po potniškem letalu proti stranišču v zadnjem delu letala, se glede na letalo resda gibljem s hitrostjo, recimo petih kilometrov na uro. Toda, glede na zemljino površje se v tem primeru vsekakor gibljem s hitrostjo nekaj sto kilometrov na uro. Ugotovitev, da so veličine mnogih količin v znanosti bistveno relacijskega značaja (v zgornjem smislu), predstavlja najodločnejši argument proti tradicionalnemu pojmovanju meritev.

Posvetimo se še našemu zgledu: merjenju telesne mase. Spomnimo se našega Lojzeta in privzemimo, da je tradicionalist. Stavek "moja masa je sto kilogramov (in to je preveč)" tradicionalističen Lojze razume čisto enostavno. V svetu objektivno obstaja nekaj, kar je telesna masa, in v Lojzetovem primeru znaša le-ta objektivno sto kilogramov. Lojzetu, ki meni, da je sto kilogramov vsekakor preveč, ne preostane drugega, kot da izjemno vestno hujša. Zanj je trditev "masa stotih kilogramov je preveč" substancialno krucialna. Če mu ne uspe shujšati, ga bo grizlo do smrti in bo psihična razvalina.

Reprezentacijski protirealističen (pozitivističen) pristop

Protirealistični reprezentacionalizem[4] v naši razpredelnici zaseda skrajno levo stran in tako predstavlja najbolj nasprotno stališče tradicionalnemu pristopu. Načeloma oporeka realizmu števil. (Zaradi zgolj posredne in problematične uporabe števil v naravi je pri njem vsaj logično neprotislovno možen tudi realizem števil.) Njegova posebnost pa je, da zanika obstoj količin in veličin v naravi. Na nekem predmetu količina ne more biti uprimerjena neodvisno od ostalih predmetov. Meni, da obstajajo zgolj kvantitativne relacije in da je lahko na nekem predmetu neka veličina uprimerjena zgolj relativno, glede na drug predmet, ki uprimerja enoto. Urejene množice v naravi, t. i. kvantitativne vrste zanj niso vrste posamičnih veličin znotraj določene kvantitete, ampak vrste predmetov. Pri meritvi mase torej ne meri različnih "masnosti", ampak meri predmete različnih mas. Meritev je tako bistveno zavezana merskim operacijam nad predmeti.

[3]Glej, recimo, J. S. Mill, *A System of Logic*, druga knjiga, London 1875.

[4]B. Ellis, *Basic concepts of Measurement*, Cambridge 1966; P. Suppes et al., "Basic Measurement Theory", v R. D. Luce et al., *Handbook of Mathematical Psychology*, New York 1963.

Prva nevarnost, ki iz tega sledi, je t. i. "pomnoževanje količin" - vsak izmed logično neodvisnih merskih postopkov nad predmeti lahko da svojo vrsto količine. Če se spomnimo zgleda o masi, lahko tako govorimo o različnih masah, kadar maso merimo na različne načine - recimo z vzmetno tehtnico (ravnotežje sil) ali z enoročno "rimsko" tehtnico (ravnotežje navorov) in v skrajnem primeru celo takrat, kadar merimo na dveh različnih tehtnicah, saj sta gotovo logično neodvisni. Seveda moramo govoriti o različnih masah tudi, kadar imamo opraviti z gravitacijsko in inertno maso. Drug problem pa zadeva uporabo števil ter s tem mersko skalo in merske napake. Pozitivist števil ne pripisuje količinam, temveč konkretnim predmetom. Merska skala, kakor ponavadi imenujemo pravilo tega pripisovanja, se torej po pozitivistovem prepričanju spreminja sproti s spreminjanjem predmetov. (Konkretni predmeti v naravi se seveda spreminjajo - širjenje kovinskega merila pri segrevanju, na primer.) Zaradi tega je skoraj nemogoče definirati napako meritev.

Oglejmo si še, kaj bi storil stokilski Lojze, če bi mu povedali, da tehta preveč in če bi se ogrel za reprezentacionalistično pozitivističen pristop k meritvam. Menimo lahko, da se ne bi posebej vznemirjal. Ko bi namreč stopil na tehtnico in z nje odčital "sto kilogramov", mu to ne bi pomenilo nič posebej resničnega - masa na splošno in njegova konkretna veličina mase bi bila zgolj plod njegovega uma in njegovih postopkov. Kratkomalo bi lahko malo priredil svojo tehtnico tako, da bi na njej njegova masa znašala osemdeset Lojze-kilogramov. Še več, pri tem sploh ne bi imel slabe vesti, saj zanj masa kot količina tako ali tako ne bi obstajala. Lojze kljub temu, da mu bi vsi govorili, da je sto kilogramov preveč, po zdravi pameti vsekakor ne bi hujšal. Če bi nadaljeval s požrešnostjo, bi na koncu vsekakor umrl od debelosti.

Reprezentacijski realističen pristop

Moderen reprezentacijski realističen[5] pristop se za razliko od modernega protirealističnega v marsičem povsem sklada s tradicionalnim. Odlikujeta ga realizem količine in veličine ter načeloma tudi realizem števila. Bistveno pa se od tradicionalnega pogleda razlikuje zgolj po tem, da namesto tesne naravne povezave med števili in veličinami predpostavlja ohlapnejšo zvezo. Zanj je omenjena povezava zgolj konvencionalne narave. Dosežemo jo tako, da si poljubno izberemo enoto določene količine (recimo tako imenovani "prakilogram" iz Mednarodnega urada za mere v Parizu). Zaradi tega ne moremo trditi, da ima veličina neke količine neko število kot svojo velikost neodvisno od našega razmišljanja. Bolje je, da rečemo, da števila zgolj reprezentirajo količine. Če bi si kot osnovno mersko enoto za maso izbrali libro ali funt (eno in drugo meri približno pol kilograma), bi namreč masi števila pripisovali drugače kot z izborom kilograma. V tem smislu kljub načelnemu realizmu števil tudi realističen reprezentacionalist vsaj logično lahko dopušča tudi protirealizem le-teh.

Moderna realistična pozicija privzema obstoj količin. Meni, da vsaki količini pripada vrsta veličin, ki so ne-relacijske lastnosti. Takšna vrsta je vzpostavljena s po-

[5]V novejšem času je tipični predstavnik te usmeritve Berka. Glej, recimo, K. Berka, *Measurement*, Dordrecht 1983. Klasiko najdemo v B. Russell, *Principles of Mathematics*, London 1937.

močjo kvantitativnih relacij “večji kot” in “manjši kot”. Tako torej trdi, da veljajo kvantitativne relacije med veličinami znotraj neke količine in ne med predmeti, na katerih je količina uprimerjena. Kvantitativni odnosi med samimi predmeti so izpeljani iz kvantitativnih odnosov znotraj količine - “imeti večjo maso” torej pomeni relacijo “uprimerjati večjo veličino mase kot”. Na ta način lahko razlikuje med kvantitativnimi relacijami na eni strani in odnosi, ki so plod merskih operacij, na drugi. Nevarnosti nujnega pomnoževanja količin ni. Hkrati se njegov pogled sklada tudi z vsakdanjo prakso znanosti, ki razlikuje med “pravo vrednostjo” in izmerjeno vrednostjo poljubne veličine neke količine nekega predmeta. Merske skale namreč lahko ostajajo konstantne, saj so neodvisne od predmetov, ki jih merimo.

Debeli Lojze, ki verjame realističnemu reprezentacionalističnemu prepričanju, bo imel verjetno najbolj zdrav odnos do hujšanja. Tudi on bo imel možnost, da svojo tehtnico pokvari tako, da bo kazala zgolj osemdeset Lojze-kilogramov. Toda pri tem ga bo pekla vest, saj mu bo popolnoma jasno, da Lojze-masa ni masa in da osemdeset Lojze-kilogramov predstavlja nekaj bistveno drugega kot osemdeset “navadnih” kilogramov. Lojze lahko ostaja stari dobri stokilski Lojze. Če mu to ustreza, tvega, da ga pri tem zmerno peče vest. Lojze pa lahko tudi malo potrpi, tako da shujša za “pravih” dvajset kilogramov in jih torej na koncu resnično tehta osemdeset. Zdravorazumski pretežki Lojze ima torej kot realističen reprezentacionalist na razpolago dve sprejemljivi strategiji. Njegova debelost ga ne vodi v pogubo (psihično ali fizično). Svobodno se lahko odloči, katera mu bolj ustreza.

Sklep

Kot smo videli, je realistično reprezentacijski pristop k meritvam obremenjen z najmanj problemi. V to nas je nedvomno prepričal tudi Lojzetov primer. Nekoliko neugodno zanj je, da svoje stroge (pozitivne) opravičitve ne more iskati zgolj neposredno v znanosti, kakor bi to lahko storil empiristično-pozitivističen pristop. Dokaz za obstoj količine zato ponavadi išče s pomočjo kakšne metafizične teorije (zato ga včasih imenujemo tudi “metafizični”). S tem mislimo, recimo, na teorije o univerzalijah - količina je neke vrste lastnost, ta pa univerzalija.

Basic Philosophic Problems of Measurement

One may distinguish between three different philosophical approaches to measurement in philosophy of science: the traditional, the realist representationalist, and the antirealist representationalist. They are conceived in the context of two large philosophical problems in this paper: the problem of realism of quantity and the problem of application of mathematics (arithmetic). A short survey of basic arguments in favour and as well against each of these approaches is given. Further, it is shown that the realist representationalist approach seems to be the most plausible of all (some allegations taken for granted).
Keywords: philosophy of science, measurement, realism, application of mathematics.

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ČEMU BITI MORALEN?

V uvodnem delu dialoga Država skuša Sokrat sogovornike prepričati, da je razumno biti pravičen, češ da je življenje pravičnika v vseh ozirih boljše in srečnejše od življenja nepravičnika. Nasproti temu zagovarja Glavkon "kontraktivistično" pojmovanje pravičnosti kot nujnega zla, kot za večino zadovoljivega kompromisa med najboljšo (okoriščati se z lastnim krivičnim ravnanjem, ne da bi bili za tako ravnanje kaznovani) in najslabšo možnostjo (biti žrtev krivičnega ravnanja drugih, ne da bi zmogli izsiliti nadomestilo za utrpelo škodo). Glavkonov sklep je, da, prvič, ljudje izbirajo pravičnost kot življenjsko držo zaradi njenih koristnih posledic in ne zaradi nje same in, drugič, da bo, če to drži, razumen človek raje izbral videz pravičnosti kot resnično pravičnost. Namen članka je pokazati, da je Glavkonov izziv Sokratu enako (pre)trd oreh tudi za tiste sodobne poskuse instrumentalnega upravičevanja pravičnosti oz. moralnosti nasploh, ki vidijo v moralnih načelih načela presodnosti v okoliščinah interakcije med ljudmi, v moralnosti pa dispozicijo za vzdržanje od maksimiranja (brezobzirnega uveljavljanja) osebnega interesa.
Ključne besede: Glavkonov izziv, moralnost in razumsko (instrumentalno) upravičenje le-te, presodnost, Zapornikova dilema, moralni kontraktivizem.

I. Glavkonov izziv

Čemu biti moralen (in ne raje nemoralen)?[1] Omenjeno vprašanje[2] že po tradiciji vznemirja dve vrsti ljudi: moralne filozofe in moralne nizkotneže. Glavkon govori nedvomno še v imenu prvih, ko na začetku druge knjige Države, nezadovoljen s Sokratovim zagovorom brezpogojne pravičnosti kot razumne življenjske drže, od slednjega zahteva prepričljiv dokaz za trditev, da je v vsakem oziru bolje biti pravičen kot nepravičen človek. Ker sodi po Sokratovem mnenju pravičnost v skupino stvari, ki so dobre tako zaradi njih samih (zaradi tega, kar po svoji naravi so) kot tudi zaradi svojih posledic, bi moral Sokrat po Glavkonovem mnenju dokazati, da je življenje človeka, ki izbere pravičnost zaradi nje same, se pravi ne

[1]Izraz "moralen" bom uporabljal kot krovni pojem za to, kar so v skladu z zdravorazumskim pojmovanjem morale različne moralno hvalevredne značajske poteze: pravičnost, poštenost, nesebična skrb za dobro drugih, dobronamernost ... Odgovor na vprašanje "Čemu naj bom moralen?" je zato nevtralen do različnih možnih definicij teh pojmov (do tega, kakšen moram biti oz. kako moram ravnati, da bi bil oz. da bi ravnal pravično, pošteno ...).

[2]Kot pronicljivo ugotavlja Sayre-McCord (1991: 181).

glede na njene (dobre ali slabe) posledice, vedno srečnejše od življenja nepravičnega človeka. Taka trditev ni zgolj v nasprotju s splošnim prepričanjem, opozarja Glavkon - tega, kot vemo, Sokrat nikoli ni pretirano cenil - temveč je priskrbeti dokaz zanjo morda sploh neizvedljiva filozofska naloga.

Da bi svoj dvom ustrezno podkrepil, povabi Glavkon poslušalce k sodelovanju v dveh miselnih eksperimentih: v prvem si moramo zamisliti, da je dana pravičnemu človeku podobna moč, kakršno v zgodbi o Gigesovem prstanu premore pastir, srečni najditelj prstana, ki zmore lastnika čudežno narediti nevidnega, namreč da se zlahka izmakne sleherni kazni za storjene zločine. Nihče na svetu nima, sklene Glavkon, dovolj trdne volje, da bi se uprl skušnjavi biti bog med ljudmi, in ne izkoristil možnosti, da po svoji volji nekaznovano krade, nečistvuje in mori.[3] Kar zgolj dokazuje, meni, da ljudje ne izberemo pravičnosti po lastni volji in zaradi nje same (zato, ker bi bila dobra sama po sebi), ampak prej kot nekakšno nujno zlo, pač zato, ker smo se nezmožni izmakniti kazni za nepravično ravnanje, sami pa se tudi ne želimo znajti med žrtvami takega ravnanja.

Nauk zgodbe o Gigesovem prstanu je tedaj, da ima pravičnost v nasprotju s tem, kar trdi Sokrat, zgolj instrumentalno vrednost, se pravi, da si je za pravičnost vredno prizadevati ne toliko zaradi nje same (zaradi tega, kar po svoji naravi je) kot zaradi dolgoročnih koristi, ki nam jih prinaša. Glavkonov drugi miselni eksperiment pa nas skuša prepričati, da je tudi tak sklep sporen, češ da nam tovrstne dolgoročne koristi zagotavlja že zgolj videz oz. sloves pravičnika in ne šele in edino resnična, pristna pravična drža, zato bo razumen človek izbral raje prvo kot drugo. Odmislimo, predlaga Glavkon, od življenja pravičnika vse ugodnosti, ki mu jih prinaša sloves pravičnika, in si namesto tega zamislimo, da ga doletijo vse neprijetnosti, ki so povezane s "slovesom" nepravičnika. Če po podobnem miselnem postopku nepravičnika nagradimo s prednostmi, ki jih bo užival, kdor med ljudmi velja za pravičnika,[4] se bo vrednostna primerjava med življenjem prvega (pravičnika s slovesom nepravičnika) in življenjem drugega (nepravičnika s slovesom pravičnika) nedvomno iztekla v prid slednjemu. Za osebno srečo in blaginjo se ima torej pravičnik bolj kot pravičnosti sami zahvaliti slovesu pravičnika, ki ga uživa, oz. svojemu značaju ustreznemu zunanjemu videzu. Če to drži, pa se ni mogoče izogniti sklepu, da razumen človek ne bo, kot je nasproti Trazimahu zmotno dokazoval Sokrat, izbral pravičnosti zaradi nje same (in njenih dobrih posledic), ampak raje videz resničnosti zaradi njegovih dobrih posledic.[5]

[3]Glavkonova poanta tu ni zgolj v empirični hipotezi, da bodo ljudje res kradli, prešuštvovali in morili, kadar se bodo lahko izmaknili kazni za svoje zločine (ker pač, kot bi lahko dal slutiti omenjeni stavek, ne premorejo dovolj trdne volje, da bi se uprli skušnjavi). Zdi se, da napeljuje miselni eksperiment z Gigesovim prstanom preko tega še k normativnemu sklepu, da bi bilo namreč takšno ravnanje v omenjenih okoliščinah edino razumno. Kdor ne bi izrabil vsaj nekaterih od neštetih priložnosti, da nekaznovano počne prepovedane reči, bi namreč v očeh ljudi (in Glavkon jim tu po vsem sodeč pritrjuje) veljal za "prvorazrednega bedaka". (Platon 360d6)

[4]Oba miselna postopka je seveda mogoče izpeljati zgolj ob predpostavki, da je vez med pravičnostjo (pravičnim značajem oz. življenjem) in njenimi koristnimi učinki (njenim vplivom na individualno srečo oz. blaginjo) kontingentna. Taka podmena pa je (vsaj na prvi pogled) plavzibilna.

[5]Glavkonovo dokazovanje zmotnosti trditve, da bo razumen človek izbral pravično življenje zaradi njega samega, poteka torej v dveh korakih. Prvi korak sklene spoznanje, da bo razumen človek izbral pravičen značaj oz.

Glavkon nam torej v izziv Sokratovi tezi, da je življenje pravičnega vedno in v vseh ozirih boljše, srečnejše od življenja nepravičnega, izriše naslednjo podobo izvora in narave (z njima pa tudi razumnega temelja) pravičnosti (359a7-b3):

"(Pravičnost) je kompromis med tem, kar je najboljše - povzročati zlo, ne da bi morali plačati za to - in tem, kar je najslabše - trpeti zlo, ne da bi bili zmožni najti zadoščenje zanj. Pravičnosti kot tovrstnega kompromisa ne sprejemamo in cenimo zato, ker bi bila nekaj (po sebi) dobrega, temveč zaradi lastne nezmožnosti, da bi (nekaznovano) povzročali zlo. Kajti pravi človek ne bi, če bi mu bila dana taka moč, nikoli sklenil dogovora z drugimi z namenom, da se izogne povzročanju zla in trpljenju zaradi njega; neumen bi bil, če bi ga."

Kar trdi Glavkon o pravičnosti, bi lahko, vsaj na prvi pogled, dejali tudi o moralnosti nasploh.[6] Ali ne velja tudi zanjo, da je nekak kompromis, srednja pot med najboljšo možnostjo - da lahko izboljšujemo lasten položaj ne oziraje se na škodo, ki jo s tem povzročamo drugim - in najslabšo možnostjo - da smo mi sami žrtev takega ravnanja, torej tisti, na račun in v škodo katerega drugi izboljšujejo svoj položaj? Ali nam ni tudi za moralne prepovedi in zapovedi podobno mar ne toliko zaradi morale (ali naše moralnosti) same kot zaradi (običajno) dobrih posledic njihovega spoštovanja in slabih posledic njihovega nespoštovanja, z drugimi besedami, zato ker smo preprosto prešibki, da bi si podredili ljudi, ki nas obkrožajo, in premalo samozadostni, da bi se lahko izognili občevanju z njimi? In ali ne bomo podobno kot Glavkon za osebo, ki bi zmogla doseči svoje cilje brez sodelovanja z drugimi ljudmi ali pa tako, da bi si jih podredila, dejali, da bi bilo nerazumno od nje, še več, naravnost neumno, če bi v prvi vrsti sploh pristala, oziroma, po takem uvidu, še naprej pristajala na omejitve, ki jih njenemu ravnanju nalaga morala? (Gauthier, 1986: 307)

Pričujoči članek ima dva cilja in, skladno s tem, dva dela. Namen prvega, uvodnega dela je pokazati, da je vprašanje "Čemu biti moralen (in ne raje nemoralen)?" smiselno, torej takšno, da si ga lahko (in si ga ob spoznanju, da nalaga morala njegovemu ravnanju take in drugače omejitve, tudi mora) smiselno zastavi vsak razumen posameznik. Tovrstno spraševanje ni, vsaj tako bom trdil, spričevalo moralno izprijenega značaja, ki išče opravičilo za svoje zaničevanja vredno početje (čeprav ni pogosto nič drugega kot to), ampak prej izraz pristne potrebe vsake sistematične moralne teorije, da odgovori na izziv, s katerim je Sokrata nekoč

življenje zaradi koristi, ki jih le-to prinaša, tj. zato, ker bodo dobre posledice take odločitve (izbira življenja pravičnika preprečuje, da bi postal žrtev škodljivega ravnanja drugih) daleč odtehtale morebitne slabe posledice (izbira pravične drže mu narekuje, naj se vzdrži povzročanja škode drugim tudi takrat, kadar bi mu bilo to v prid). V drugem koraku pa se izkaže, da nima pravičnost niti instrumentalne vrednosti, ker nam prednosti, ki jih navadno pripisujemo izbiri življenja pravičnika, v resnici zagotavlja že zgolj sloves/videz takega življenja.

[6]Izraze moralnost, moralni značaj, moralna drža in moralno življenje bom uporabljal kot sinonime, z njimi pa bom dosledno označeval vedenjsko dispozicijo. Vprašanje, ali naj bom moralen, velja tako razumeti kot vprašanje, ali naj (ob predpostavki, da je to vsaj deloma lahko predmet zavestne odločitve) bom take vrste človek, ki pripisuje v praktičnem razsojanju moralnim premislekom večjo težo kot premislekom presodnosti (dolgoročnega osebnega interesa), oz. ki daje v svojem ravnanju izpolnitvi zahtev morale prednost pred zapovedmi presodnosti (osebnega interesa).

davno soočil Glavkon - priskrbeti dokaz, da ima moralnost (moralni značaj in moralno ravnanje) svoj racionalni temelj, da so torej zahteve, ki jih morala naslavlja na nas, in z njimi omejitve, ki jih našemu ravnanju nalaga njihovo izpolnjevanje, takšne, da bi jih po premisleku za svoje praktično vodilo sprejela vsaka razumna oseba.

V drugem, osrednjem delu članka bom podrobneje predstavil eno vrsto odgovora na naslovno vprašanje. V klasifikaciji osnovnih strategij bom sledil Glavkonovemu predlogu in skupaj z njim predpostavil, da sta zagovorniku moralnosti kot razumne drže v grobem na voljo dve vrsti zagovora:[7] trdi lahko, da ima moralnost intrinzično vrednost, da je torej življenje moralista razumna izbira zato, ker je to, kar na ta način izberemo, samo po sebi (tj. neodvisno od svojih morebitnih - a zmeraj kontingentnih - posledic) nekaj dobrega oz. vrednega; lahko pa, nasprotno, dokazuje, da ima moralnost za nas instrumentalno vrednost, da je torej moralno življenje za vsakogar razumna izbira zgolj in samo zato, ker in kolikor je odločitev za tovrstno življenje najbolj učinkovito sredstvo za dosego drugih dobrih stvari, za katere si prizadevamo zaradi njih samih (denimo lastnega ugodja, zadovoljstva ali sreče).[8] Če k omenjenima prištejemo še stališče, ki moralnosti odreka vsakršno vrednost (tako intrinzično kot instrumentalno), odločitvi za moralno življenje pa razumnost, pridemo do treh osnovnih stališč glede odnosa med moralnostjo in razumnostjo, ki jih bom zaradi ekonomičnosti poimenoval “nemoralizem”, “pogojni (dosledni) moralizem” in “brezpogojni moralizem”.

- *Nemoralizem*. moralnost nima nikakršne niti intrinzične niti instrumentalne vrednosti (ni nekaj dobrega), torej za posameznika ni oz. ne more biti razumno biti moralen;
- *Dosledni pogojni moralizem*. Moralnost ima instrumentalno vrednost (je nekaj dobrega, ker in kolikor je v razmerah neizogibne interakcije med ljudmi prepoznaven moralni značaj najbolj učinkovito sredstvo za uveljavljanje osebnega interesa), zato je v določenih okoliščinah (namreč tedaj, ko so tudi vsi ali vsaj večina drugih ljudi moralni) za posameznika razumno biti moralen (tj. dosledno ravnati moralno);
- *Brezpogojni moralizem*. Moralnost ima intrinzično vrednost (je dobra sama po sebi oz. zaradi svoje narave), zato je ne glede na okoliščine, se pravi, vedno in povsod za posameznika razumno biti moralen.

[7]Tretjo možnost, ki jo v zvezi s pravičnostjo omenja Glavkon, da bi namreč lahko bila moralnost nekaj dobrega tako po svoji naravi *kot tudi* zaradi svojih posledic, bom iz pragmatičnih razlogov pustil ob strani. Kar me prvenstveno zanima, je domet instrumentalnega upravičenja moralnosti; glede na moje cilje je zato sekundarnega pomena, ali kaže v primeru neuspeha instrumentalno upravičenje zgolj dopolniti (kot bi sugerirala omenjena tretja možnost) ali v celoti nadomestiti z intrinzičnim upravičenjem.

[8]Če si za ponazoritev omenjene razlike izposodimo kar primere, ki jih navaja Glavkon: ugodje/zadovoljstvo je intrinzično dobro (dobro samo po sebi); zdravje je dobro tako intrinzično kot tudi instrumentalno (dobro je samo po sebi, pa tudi zaradi dobrega počutja, ki ga spremlja); v nasprotju z obema pa je zdravljenje zgolj instrumentalno dobro (dobro je le, če in kolikor proizvede - v primeru, da je uspešno - zdravje, ki je nekaj intrinzično dobrega). (Platon 357b6-d1)

V članku se bom podrobneje lotil nekaterih sodobnih poskusov instrumentalnega upravičenja moralnosti, tj. poskusov, da bi moralnost pomirili z osebnim interesom. Temeljita obravnava drugih dveh osnovnih strategij bi zahtevala poseben članek. Njuni obrisi bodo zato bolje vidni le v posameznih elementih kritike projekta instrumentalnega upravičenja.

II. Smiselnost vprašanja

Vprašanje "Čemu biti moralen?" je pomensko enakovredno vprašanju "Ali je razumno[9] biti moralen?", to pa spet vprašanju "Ali imam kak dober razlog za to, da sem (raje) moralen (kot pa kaj drugega, denimo nemoralen)?". V vseh treh oblikah je izražena implicitna zahteva po racionalnem upravičenju,[10] vendar, kaj je to, kar velja upravičiti, in pred kom? Pri iskanju odgovora na omenjeno vprašanje si lahko pomagamo z nadvse koristno analizo Gregoryja Kavke (Kavka, 1985: 297-299). Ta ločuje štiri dimenzije vprašanja. (1) Naslovnika: pred kom je treba upravičiti moralnost, koga je treba prepričati o njeni razumnosti (vsakogar, vključno z okorelimi nemoralisti, zgolj dobronamerne, a zmedene, ali koga tretjega)? (2) Akterja: za koga naj bi dokazali, da je moralnost razumna izbira (za vsa razumna bitja, za vse dejanske ljudi, zgolj za določeno podmnožico le-teh ...)? (3) Družbene okoliščine: v kakšnih okoliščinah, bi morali dokazati, je razumno biti moralen (v danih, v hipotetičnih, a uresničljivih, v idealnih, a neuresničljivih ...)? (4) Predmet: kaj natančno naj bi bilo predmet racionalnega upravičenja (posamična moralna dejanja, splošna moralna pravila ali moralni značaj oz. dispozicija za moralno ravnanje)?

Če uporabimo Kavkovo analizo kot osnovo za to, kaj smemo razumno pričakovati od slehernega, torej tudi instrumentalnega upravičenja moralnosti, bi lahko rekli, da mora razumno upravičenje moralnosti, če naj bo zadovoljivo, izpolniti naslednji minimalni pogoj: sposobno mora biti prepričati vsakogar, ki mu je primarna (ali celo edina) skrb skrb za to, kar je v njegovem osebnem interesu,[11] da je zanj v okoliščinah, ko sme tudi od drugih razumno pričakovati, da jih bo v njihovem ravnanju vodil enako sebičen motiv, edino razumno izbrati dispozicijo, v skladu s katero bo (v praktičnem razsojanju in ravnanju, ki iz njega izhaja) izpolnjevanju moralnih zahtev dosledno dajal prednost pred skrbjo za osebni interes (tj., da bo zanj razumno izbrati moralni značaj ali življenje).[12]

[9]Izraz "razumno" bom, razen če ni izrecno rečeno drugače, dosledno uporabljal v pomenu "presodno", ta izraz pa razumel v njegovem sodobnem pomenu: akterjeva odločitev za (dispozicijo za) ravnanje oz. ravnanje v skladu z njo je presodna/o, kadar je taka odločitev oz. tako ravnanje v akterjevem dolgoročnem osebnem interesu oz. mu jo/ga narekuje skrb za njegovo lastno dobro.

[10]Bodisi v šibkejšem (razum *dopušča*, da smo moralni) ali pa močnejšem (razum nam *narekuje*, da naj bomo moralni) smislu.

[11]Imenujmo tako sebično, do zadovoljitve interesov drugih povsem ravnodušno osebo naravni, asocialni ali predružbeni človek.

[12]Z zahtevo, naj upravičenje priskrbi dokaz, da je v okoliščinah moralnosti kot večinske drže za vsakogar razumno izbrati *moralni značaj ali življenje*, sledim izvirni Glavkonovi in sodobni Gauthierjevi formulaciji problema (ne pa, denimo, Hobbesu, ki postavlja za predmet upravičenja najsplošnejša moralna pravila). Omenjena razumeta vprašanje "Čemu biti moralen?" kot izraz dvoma o razumnosti *izbire moralnega značaja ali življenja*, tj. dispozicije za to, da dajemo v primeru konflikta prednost moralnim razlogom za dejanja pred drugimi vrstami

Da bi bila sposobnost prepričati takega naslovnika merilo ustreznosti zahtevanega upravičenja, mora naslovnik izpolnjevati še en pogoj - biti mora dobronameren v smislu, da je pripravljen sprejeti vsak sklep, ki izhaja iz zdravega dokazovanja, ne pa nekdo, ki mu je dvom v razumnost izbire moralnega značaja oz. življenja le izgovor za njegovo vnaprejšnjo zavrnitev. Pravi naslovnik vprašanja je torej oseba, ki si vprašanje "Čemu biti moralen?" zastavi ob spoznanju o potencialnem neskladju med zahtevami morale in zapovedmi osebnega interesa (oz. malo bolj sofisticirano, ob spoznanju o nezdružljivosti naslednje triade trditev:

(i) Za akterja je razumno, da izbere X namesto Y, če bo v skladu z njegovimi razumnimi pričakovanji X bolj prispeval k zadovoljitvi njegovega premišljenega interesa oz. povečal njegovo osebno srečo ali blaginjo od Y-a.

(ii) Izbira moralnosti (moralnega značaja oz. življenja) pomeni za akterja izbiro dispozicije za občasno vzdržanje od izvedbe tistega dejanja, ki v danih okoliščinah najbolj povečuje njegovo osebno srečo ali blaginjo, oz. za občasno izvedbo dejanja, ki njegovo osebno srečo ali blaginjo celo zmanjšuje.

(iii) Razumno je biti moralen (oz. izbrati moralni značaj).)

Problem razumnosti izbire moralne drže ali značaja je za tako osebo, skratka, v tem, da ji razum narekuje ravnanje, ki je v službi njenih (dolgoročnih, premišljenih) osebnih interesov, izbira moralne drže ali značaja pa vključuje izbiro dispozicije za (vsaj občasno) vzdržanje od takega ravnanja. V življenju smo nenehno priča tovrstnim konfliktom med zapovedmi osebnega interesa (praktičnega uma v ožjem smislu) in zahtevami morale: če si prizadevam dobiti službo, opravljanje katere je v mojem osebnem interesu (ki bi me osrečila oz. povečala mojo blaginjo), in je edini način, da službo dobim, ta, da sprožim neresnične govorice o spornih spolnih nagnjenjih svojega najresnejšega konkurenta, potem je očitno zame razumno, da to storim; nasprotno pa mi moralnost veleva, da se tega vzdržim, ne zato, ker bi tako ravnanje, če bi ga razkrili, pustilo neizbrisen madež na moji javni podobi (in je verjetnost, da do tega pride, dovolj velika), ampak preprosto zato, ker je tako ravnanje moralno nedopustno.

Naslovno vprašanje bom potemtakem v nadaljevanju razumel kot vprašanje: "Ali ima v družbi pretežno moralnih ljudi vsakdo dober razlog iz osebnega interesa za izbiro moralnega značaja oz. življenja, se pravi za izbiro dispozicije, v skladu s katero bo dajal v primeru konflikta izpolnjevanju moralnih zahtev prednost pred skrbjo za osebni interes (in ne obratno)?"

Dilemo, vsebovano v vprašanju, lepo ponazarja naslednji miselni eksperiment: vzemimo, da lahko izbiram svoj značaj (temeljno dispozicijo za ravnanje) in da imam pred seboj dve ročici - s potegom leve ročice bom postal sebičnež brez sle-

razlogov (vključno z razlogi iz osebnega interesa). V taki zastavitvi problema predmet upravičenja ni moralno pravilo ali norma (zapoved, prepoved ali dovoljenje), ki je uporabno v dani situaciji, pa tudi ne posamezna moralno zapovedana dejanja - ne sprašujemo se, ali je sprejetje veljavnih moralnih pravil v mojem osebnem interesu, pa tudi ne, ali imamo v konkretni situaciji vedno razlog iz osebnega interesa za to, da storimo, kar nam zapoveduje morala (očitno je, da ne), temveč, ali je v našem osebnem interesu, da v družbi moralistov tudi sami izberemo življenje moralista (občasno odpoved uveljavljanju osebnega interesa).

hernih moralnih zadržkov, s potegom desne pa moralist, tj. oseba, ki daje v svojem razsojanju in ravnanju izpolnitvi moralnih zahtev prednost pred zadovoljitvijo osebnih interesov. In predpostavimo, da sem razumen v smislu, da je moj edini cilj kar največja zadovoljitev mojih osebnih interesov. Katero ročico bom tedaj potegnil? (Sayre-McCord, 1991: 185-186)

Trditvi, da je vprašanje "Čemu biti moralen?" smiselno in da je takšno le, če ga razumemo kot vprašanje o tem, ali ima vsakdo razlog iz osebnega interesa za to, da izbere raje moralnost kot nemoralnost, je mogoče oporekati na različne načine. Tovrstne ugovore bi lahko v grobem razdelili na dve skupini: prvič, na ugovore proti smiselnosti vprašanja nasploh, in drugič, na dokazovanja, da obstajajo poleg presodnosti še druge vrste praktične razumnosti ter zato dokazovanje, da je izbira moralnega življenja presodna, ni edino možno razumsko upravičenje moralnosti.[13] Na tem mestu bom poskušal zavrniti dva pomisleka, ki sodita med očitke prve vrste, medtem ko bom kratko oceno o utemeljenosti ugovorov druge vrste prihranil za zaključno sodbo o dometu presodnega upravičenja moralnosti.

Najpogostejši pomislek glede smiselnosti spraševanja o tem, zakaj neki naj bi dajali v primeru konflikta delovanju v skladu z moralnimi razlogi prednost pred ravnanjem v skladu s presodnimi razlogi (tj. razlogi iz osebnega interesa), je pojmovne narave. Pojmovna resnica o moralnih razlogih je, trdi tak nasprotnik (recimo mu "apriorist"), da so to razlogi, ki v primeru konflikta odtehtajo vse druge razloge za dejanja, tudi presodne (ki nam priskrbijo najmočnejši motiv za ravnanje). Iz česar izhaja, da je (pojmovno) nemogoče, da moralni razlogi ne bi odtehtali vseh drugih razlogov (da nam ne bi priskrbeli najmočnejšega motiva za ravnanje). Vprašanje "Zakaj naj bi moralnim razlogom za dejanja pripisoval večjo težo kot razlogom osebnega interesa?", je tedaj očitno nesmiselno, saj dopušča možnost, da je lahko neko dejstvo o dejanju za nas moralni razlog za to, da to dejanje storimo, ne da bi bil ta razlog hkrati že tudi prevladujoči ali najtehtnejši razlog za dejanje (tj., ne da bi nam priskrbel najmočnejši motiv za ravnanje)[14] - to pa je pojmovno nemogoče.

Slabost aprioristovega ugovora postane očitna, brž ko si ogledamo utemeljitev takega odlikovanega statusa moralnih razlogov. Ker moralnih razlogov za dejanja ne moremo opredeliti preprosto kot tiste razloge, ki odtehtajo vse druge razloge, potrebujemo od tega neodvisno definicijo (kako bi sicer vedeli, kateri od razlogov odtehta vse druge?). S pomočjo posrečene definicije Kurta Baierja (Baier, 1985: 208) bi lahko moralne razloge definirali kot *najboljše splošno sprejemljive* razloge za dejanja. Moralni razlogi za dejanja so potemtakem najboljši možni razlogi, ki so še sprejemljivi za vse in vsakogar;[15] taki pa so, ker so razlogi za dejanja, ka-

[13]Da torej presodni razlog oz. razlog iz osebnega interesa ni edini možen dober ali tehten razlog za izbiro moralnega značaja ali načina življenja.

[14]Z drugimi besedami, dopušča možnost, da tak razlog (denimo dejstvo, da smo nekaj obljubili, dano obljubo pa je treba izpolniti) odtehta nek razlog iz osebnega interesa (denimo dejstvo, da je izpolnitev obljube dolgoročno zvezana z neprijetnostmi, ki bi se jim radi za vsako ceno izognili).

[15]Ki so sprejemljivi za vsakega akterja ne glede na njegovo specifično identiteto.

terih vsesplošno izvrševanje je v osebnem interesu vseh in vsakogar (torej tudi v akterjevem).

Zamisel o moralnih razlogih za dejanja kot najboljših razlogih, ki jih lahko zase *javno* zahteva posamezni akter, tj. kot najboljših razlogih, za katere še lahko pričakuje soglasje vseh ostalih akterjev,[16] je nedvomno zanimiva in plodna, ne more pa zadovoljivo utemeljiti apriorne, pojmovne premoči moralnih razlogov nad razlogi drugih vrst in z njo trditve, da je naslovno vprašanje le navidezno smiselno, ker da temelji na pojmovni zmedi. Vzemimo, da so moralni razlogi za dejanja resnično najboljši razlogi, ki jih lahko z vidika nepristranskosti - tj. z vidika tega, kar najbolje zadovoljuje interese vseh in vsakogar[17] - zahteva posamezni akter. Predpostavimo torej, da ni zares nobenega dejanja, ki bi bolje zadovoljilo osebne interese oz. bolj povečalo blaginjo ali srečo *vseh in vsakogar* od dejanja, ki nam ga v dani situaciji narekuje storiti morala (drugače rečeno, da ni nobenega drugega razpoložljivega dejanja, ki bi večjo zadovoljitev osebnih interesov, blaginje ali sreče enih doseglo brez sorazmernega zmanjšanja blaginje ali sreče drugih). Toda le zakaj naj bi bilo za težo razlogov za dejanja odločilno, ali so splošno sprejemljivi ali ne? Zakaj bi morali v oceni dejanja in njegovih posledic zavzeti nepristransko gledišče, torej preveriti, ali so le-te najboljše možne z vidika osebnih interesov, blaginje ali sreče vseh in vsakogar? Moralni razlogi za dejanja so morda najboljši razlogi *z gledišča vseh in vsakogar* (oz. kogar koli), toda vse, kar razum zahteva od nas, je, da ravnamo v skladu s tem, kar je najboljši razlog *z našega osebnega gledišča* (tj. z gledišča naših interesov, blaginje ali sreče). Zahteva po nepristranskosti ni zahteva razuma, pač pa morala.[18] Toda če moralni razlogi v skladu z definicijo, ki jo daje Baier, niso nujno najboljši razlogi zame osebno (temveč le zame, kolikor sem lahko kdor koli), tedaj se apriorist moti, ko trdi, da so moralni razlogi po definiciji najboljši razlogi za dejanja nasploh (da nam prisrkbijo najmočnejši motiv za ravnanje med vsemi možnimi). V tem primeru pa se je vsekakor smiselno vprašati, ali je izbira dispozicije za praktično razsojanje, v skladu s katero dajemo moralnim razlogom (temu, kar je najboljše z vidika interesov vseh in vsakogar) prednost pred razlogi osebnega interesa (pred tem, kar je najboljše z vidika osebnega interesa), razumna ali ne.

Naj slabost aprioristovega ugovora ponazorim še na naslednjem primeru. Dokazovanje aprioristove zmote je v prejšnjem odstavku slonelo na predpostavki, da so temeljna moralna dejstva (tista, ki konstituirajo moralne razloge za ravnanje) dejstva o optimalni vsoti/agregatu zadovoljitev *vseh* individualnih osebnih interesov, ki jo ima tako ravnanje za posledico. Moj odgovor na aprioristov očitek o nesmiselnosti vprašanja je bil, preprosto rečeno, ta, da nam razum sam po sebi ne narekuje, naj tovrstnim dejstvom pripišemo večjo težo od dejstev o vplivu razpoložljivih dejanj na zadovoljitev *naših osebnih* interesov. Slabost omenjenega očitka pa je mogoče enako dobro ilustrirati tudi na t.i. etiki vrlin. V skladu z njo so

[16]To pomeni, da ni nobenega boljšega razloga za dejanje, ki bi bil sprejemljiv za vse in vsakogar.

[17]Oziroma kar najbolje zadovoljuje akterjeve osebne interese, če je ta z enako verjetnostjo kateri koli od članov zadevne (moralne) skupnosti.

[18]Slednje bi v najboljšem primeru zahtevalo poseben dokaz.

temeljna moralna dejstva dejstva o tem, kaj sestavlja dobro človeško življenje (tj. življenje, ki je skladno s pravo, značilno človeško naravo). Moralni razlog za to, da, denimo, govorimo resnico (tudi če od nje ne moremo pričakovati koristi), je v tem primeru dejstvo, da je govorjenje resnice (oz. resnicoljubnost kot v njem uprimerjena vrlina) sestavni del takega dobrega človeškega življenja. Toda, se bomo lahko vprašali enako smiselno kot prej, zakaj naj bi dejstvom o sestavinah dobrega človeškega življenja v praktičnem razsojanju pripisovali večjo težo od tiste, ki jo pripisujemo dejstvom o učinkih dejanja na našo blaginjo ali dobro počutje? Zakaj naj bi nas skrbelo, ali živimo dobro človeško življenje ali pa namesto tega morda živimo življenje, značilno za prašiča ali zločinca - tem bolj, če dobro človeško življenje ni nujno že tudi dobro *za* človeka, ki ga živi?[19]

Izhodišče drugega možnega ugovora proti smiselnosti naslovnega vprašanja je njegova problematizacija v dimenziji akterja. Vprašanje "Čemu biti moralen?" je, kot rečeno, smiselno le, če ga razumemo kot vprašanje, ki si ga zastavlja t.i. naravni, pred- ali izvendružbeni človek, skratka nekdo, ki ga skrbi zgolj njegov lasten interes, do interesov drugih pa je povsem ravnodušen. Pojem take osebe pa je po mnenju nekaterih kritikov notranje nekoherenten, zaradi česar je tak akter nemogoč, naslovno vprašanje pa brez smisla.

Omenjeni očitek je podrobneje razdelan v MacIntyrejevi kritiki ideje, da so načela pravičnosti rezultat dogovora, kompromisa med naravnimi ljudmi, ideje, ki jo v pogovoru s Sokratom zagovarjata Trazimah in Glavkon. "Značaj naravnega človeka," pravi MacIntyre, "je opisan s pomočjo značilnosti, ki jih ima: sebičnost, agresivnost in podobno. Toda te značilnosti, oziroma bolje besede, ki jih imenujejo, ... spadajo v besednjak, ki predpostavlja vzpostavljeno mrežo družbenih in moralnih razmerij .... Opis tako imenovanega naravnega človeka je torej oblikovan v besednjaku, vzetem iz družbenega življenja; izkaže se, da tisto, kar naj bi bilo domnevno preddružbeno, predpostavlja obstoj nekega družbenega reda. Koncept naravnega človeka torej boleha za usodno notranjo nekoherentnostjo." (MacIntyre, 1993: 30)

Naravni, slehernih spon družbenih konvencij osvobojeni človek, na katerega so se sklicevali sofisti, po MacIntyrejevem mnenju ni človek, ki bi stal zunaj družbe sploh, temveč zgolj oseba iz nekega drugega družbenega reda, iz "druge, zgodnejše kulture", namreč Homerjev junak. "Sofistom - in dolgi tradiciji, ki jim bo pozneje sledila," sklene MacIntyre svojo kritiko, "ni uspelo razlikovati med konceptom človeka, ki stoji zunaj in je zmožen postaviti pod vprašaj konvencije nekega danega družbenega reda, in konceptom človeka, ki je zunaj družbenega življenja kot takšnega." (*ravno tam*)

MacIntyrejev očitek je torej, če strnemo, v naslednjem: v nasprotju s kritiko (vsebine) neke določene konvencionalne morale, ki predpostavlja izstop iz te morale v neko drugo konvencionalno moralo, ne pa že tudi izstop iz družbe kot take, je pogoj za dvom o razumnosti moralne drže nasploh gledišče naravnega človeka, tj. nekoga, ki stoji izven družbenega življenja sploh; pojem takega izven- ali pred-

[19]Več o klasifikaciji temeljnih tipov etike, ki sloni na določitvi temeljnih moralnih dejstev, glej v Watson (1990).

družbenega človeka pa je notranje nekoherenten, ker ga lahko opišemo edinole z besednjakom, ki sam predpostavlja poprej vzpostavljeno mrežo družbenih in moralnih razmerij.

Toda, ali iz omenjenega res izhaja, da je pojem naravnega ali asocialnega človeka notranje nekoherenten, kot trdi MacIntyre? Ne. Prvič, naravni človek ni fantom ali proizvod domišljije, temveč vsakdo, kdor se ob spoznanju, da mu izpolnjevanje moralnih zahtev vsaj občasno nalaga vzdržanje od uveljavljanja osebnega interesa, vpraša, ali ni dajanje prednosti prvemu pred drugim morda nerazumno (tj. v nasprotju z njegovim interesom). Pogoj za kaj takega ni, da sem asocialen po svoji konstituciji, pač pa le, da premorem asocialno motivacijo (Gauthier, 1986: 311). Pojem naravnega človeka je namreč v prvi vrsti pojem akterja, katerega primarni motivi so asocialni v smislu, da ga k ravnanju v prvi vrsti motivirajo zgolj tista stanja stvari, v opisu katerih drugi ljudje ne nastopajo.[20] V samem pojmu takega akterja pa ni zagotovo nič protislovnega ali nekoherentnega. Ali je nekakšna (od neposrednega protislovja šibkejša) nekoherentnost oz. nedoslednost[21] - kar koli že naj bi to pomenilo - morda v tem, da take osebe ni mogoče opisati brez uporabe socialnega besednjaka, tj. brez besed, kot so "ravnodušna do interesov drugih", "sebična", "brezobzirna" ipd., katerih raba je smiselna le v kontekstu družbenih norm obnašanja in pričakovanj, ki jih te vzbujajo? Nedvomno je mogoče naravnega človeka opisati na več načinov in za nekatere od teh opisov[22] je potreben besednjak, ki predpostavlja "vzpostavljeno mrežo družbenih in moralnih razmerij". Vendar pa to nikakor ne velja za *vse* ustrezne opise. V določitvi narave naravnega človeka s pomočjo njegove primarne asocialne motivacije, tj. kot človeka, ki "si hoče prigrabiti več tega, kar že ima, in se polastiti tistega, česar še nima", besede te vrste ne nastopajo (kot tudi ne reference na druge ljudi). Dokler obstajajo taki dovolj adekvatni opisi naravnega človeka, pa pojmu naravnega človeka ni mogoče očitati niti šibke pojmovne nedoslednosti ("notranje nekoherentnosti"), kaj šele pojmovno protislovnost, ki bi lahko bila edina zares usodna zanj. Če pa ni pojem naravnega človeka v ničemer sporen, tudi ne drži MacIntyrejev sklep, da je nesmiselno dvomiti o razumnosti izbire moralnega značaja nasploh. Tak dvom je potemtakem povsem smiseln in v nadaljevanju se bom posvetil obravnavi poskusov, da bi ga - sledeč Glavkonovi osnovni sugestiji - zavrnili s pomočjo dokaza o njeni koristnosti (instrumentalni vrednosti).

III. Instrumentalno upravičenje moralnosti: sodobni maksimizacijski kontraktivizem

[20]Kolikor je njegova osnovna značilnost prilaščanje stvari, ga zato primarno vodi asocialna želja imeti še več, kot že ima; morebitna socialno definirana želja, da bi imel več, kot imajo drugi, je v odnosu do nje kvečjemu izvedena, sekundarna, instrumentalna (njena zadovoljitev ni končni cilj, ampak zgolj sredstvo za zadovoljitev primarno asocialnih želja naravnega človeka). Za takega človeka ima vsak medčloveški odnos zgolj instrumentalno vrednost - k socialnemu ravnanju ga lahko motivirajo edinole zunanje sankcije: nagrada in kazen (*ravno tam*).

[21]Kakršno ima po vsemu sodeč v mislih tudi MacIntyre.

[22]Ne pa za vse, razen če imamo v mislih trivialno tezo, da je vsak opis socialen, kolikor je pač jezik kot njegov medij družbena tvorba.

V zadnjih dvajsetih letih smo v moralni filozofiji priča osupljivemu razcvetu kontraktivizma, teorije, po kateri lahko moralna načela, norme in pravila[23] najbolje (najbolj ustrezno) razumemo, če gledamo nanje kot na določila ali vsebino implicitnega družbenega dogovora, ki so (bi) ga z namenom, da določijo načela skupnega življenja, ki je v korist vsem in vsakomur, med seboj sklenili enakopravni in svobodni razumni posamezniki. Spodbuda za ponovno oživitev kontraktivizma kot teorije morale (ki je sicer zgodovinsko svoj vrh doživel s Kantom) je prišla iz moderne teorije iger in teorije odločanja. Podmena, na kateri slonita ti dve teoriji in ki je v njiju veljala malone za dogmo, je t.i. maksimizacijska teorija individualne racionalnosti. V skladu z njo je v situaciji odločanja za posameznega akterja racionalno, da izbere in izvrši tisto izmed razpoložljivih dejanj, ki mu obeta maksimizacijo njegove (pričakovane) koristi, oz. povedano drugače, maksimalno zadovoljitev njegovih premišljenih preferenc. Taka teorija racionalnosti je po svojem bistvu instrumentalna in ne substancialna; akterju ne predpisuje, katere cilje naj v svojem ravnanju zasleduje (oz. katerega od izidov razpoložljivih dejanj naj preferira pred drugimi), ampak od njega zahteva le, da naj vse dosegljive cilje razvrsti v enotno preferenčno lestvico,[24] nato pa izbere (in izvrši) tisto dejanje, ki bo v dani situaciji najbolj povečalo njegovo korist (se pravi tisto, pri katerem bo produkt med zaželenostjo cilja in verjetnostjo, da bo ta cilj s pomočjo tega dejanja v dani situaciji dosegel, najvišja).

Vzemimo za ponazoritev take maksimizacijske teorije racionalnosti strastnega kadilca, ki se dobro zaveda tveganja, ki ga s seboj prinaša kajenje, a preferira kratkoročni užitek ob kajenju pred dolgoročnimi blagodejnimi posledicami opustitve kajenja na svoje zdravje. Po zgoraj navedenih merilih ravnanje take osebe (tj. njena odločitev, da nadaljuje z zdravju škodljivo razvado) ni nujno nerazumno. Iz teorije namreč ne izhaja, da bi moral kadilec, če naj bo razumen, preferirati eno stanje stvari (dolgo, pretežno zdravo življenje) pred drugim (kratkoročni kadilski užitek, vendar na račun krajšega, verjetno bolehnega življenja). Kadilec bo izpolnil zadostne pogoje za razumnost, če bo le njegova odločitev, da nadaljuje s kajenjem, rezultat premišljenega ovrednotenja stanj stvari in resničnih prepričanj o njihovi verjetnosti glede na njegovo prihodnje ravnanje.[25]

Zgoraj opisana maksimizacijska teorija individualne racionalnosti je za akterja dobro vodilo v razmerah, ko so izidi njegovih dejanj dovolj predvidljivi, ker so pač dejavniki situacije, ki (lahko) vplivajo nanje, bolj ali manj nespremenljivi. Zalomi pa se ji v razmerah, ko so izidi akterjevih dejanj v prvi vrsti odvisni od odločitev

[23]Njihovo vsebino, pa tudi njihovo racionalno avtoriteto, tj. mesto in pomen, ki jim ga pripisujemo v svojem praktičnem razsojanju.

[24]Se pravi, da jim pripiše numerično vrednost, ki bo ustrezno izrazila njihovo relativno zaželenost, tako da bo iz preferenčne lestvice jasno razvidno dvoje: prvič, za vsak poljuben par stanj stvari A in B, ali akter preferira A pred B ali B pred A ali pa je med njima ravnodušen; in drugič, za vsak poljuben par stanj stvari, med katerima akter eno preferira pred drugim (tj., med katerima ni ravnodušen), koliko bolj je prvo zaželeno od drugega.

[25]Zahteva, da mora biti odločitev o ravnanju izraz premišljenega, treznega ovrednotenja vseh njegovih predvidenih posledic, preprečuje, da bi atribut razumnosti pripadel tudi naknadnim racionalizacijam "odločitev", ki niso toliko rezultat procesa praktičnega razsojanja kot izraz katere od oblik praktične nerazsodnosti (šibkosti volje, fizične zasvojenosti, čustvene prisile, itn.).

in dejanj drugih akterjev, ki sledijo enaki maksimizacijski strategiji - okoliščine življenja v skupnosti pa so prav takšne. Meje maksimizacijske teorije individualne racionalnosti se najbolj izrazito pokažejo v situacijah t.i. Zapornikove dileme. Te so dobile ime po zgodbi o dveh ujetih roparjih, ki ju tožilec v zaporu vsakega zase sooči z enako, mamljivo ponudbo: "Če boš priznal izvršitev ropa, tvoj pajdaš pa ne, boš sam izpuščen iz zapora, njega pa čaka dvanajst let zapora; enaka kazen čaka tebe, če boš zločin zanikal, tvoj pajdaš pa ga bo priznal; če bosta zločin priznala oba, vaju čaka po deset let zapora, če bosta oba molčala, pa bosta odsedela le dveletno zaporno kazen (zaradi ilegalnega posedovanja orožja)." Za vsakega od roparjev je priznanje bolj privlačna (dominantna) opcija od nepriznanja (zaželenost prvega v obeh primerih - tako ob partnerjevem priznanju kot tudi ob njegovem nepriznanju - prekaša zaželenost drugega; v prvem primeru je razmerje vrednosti -10 proti -12 (če letom zapora preprosto pripišemo negativno korist), v drugem pa 0 proti -2). Toda če bo vsak od njiju trmasto sledil maksimizacijski strategiji in zločin priznal, bo skupni izid take odločitve očitno suboptimalen - koordinativna strategija obojestranskega nepriznanja bi bila za vsakega od njiju očitno bolj privlačna opcija (ker bi obema izboljšala položaj, ne da bi ga morala za to komur koli poslabšati). Težava je le v tem, da se roparja za to strategijo ne moreta več dogovoriti oz. da, tudi če bi tak dogovor vnaprej sklenila, nimata sredstev, s katerimi bi drug drugega prisilila k spoštovanju dogovora - torej ne more nobeden od njiju z gotovostjo vedeti, ali ne bo partner morda izrabil njegovega zaupanja in se odločil maksimizirati svojo korist s priznanjem.

Za strukturo situacije Zapornikove dileme[26] je torej značilno dvoje: vsakemu od igralcev/akterjev sta na voljo dve opciji: lahko je kooperativen (K) ali pa nekooperativen (N), njune preference med možnimi izidi a, b, c in d, ki so posledica kombinacije teh dejanj,[27] pa imajo naslednjo strukturo: obema je najljubši izid, ki ga prinaša kombinacija lastne nekooperativnosti in kooperativnosti soigralca; oba preferirata izid, ki je rezultat obojestranske kooperativnosti, pred izidom iz obojestranske nekooperativnosti; in za oba je najslabša opcija izid, ki ga zagotavlja lastna kooperativnost ob hkratni nekooperativnosti soigralca.[28]

S situacijo Zapornikove dileme imamo, v grobem, opraviti vselej, kadar je za dosego ali ohranitev nekega želenega stanja stvari (za zagotovitev neke javne dobrine: demokracije, svobode, političnih svoboščin, šolskega ali zdravstvenega sistema, prometne infrastrukture, čistega okolja, vode in zraka ...) potreben skupen napor vseh (ali večine) posameznikov, hkrati pa je v naravi takega stanja stvari, da njegovih prednosti, potem ko je enkrat vzpostavljeno, ni mogoče odreči tistim, ki pri njegovi proizvodnji niso sodelovali (ki nase niso prevzeli sorazmernega deleža bremena oz. stroškov, tj. nekooperativnim). Najpreprostejši zgled za (ponavljajo-

[26]Zaradi poenostavitve bom govoril o igrah z dvema igralcema.

[27]Naj zanje veljajo naslednje definicije: a=(K1,K2), b=(K1,N2), c=(N1,K2), d=(N1,N2). Simbola K in N označujeta pri tem kooperativno oz. nekooperativno dejanje, številki pa prvega oz. drugega igralca. Zapis a=(K1,K2) torej pravilno preberemo kot "izid a je skupni rezultat kooperativnega ravnanja prvega in drugega igralca".

[28]Njuni preferenčni lestvici sta torej: za prvega igralca c>a>d>b, za drugega pa b>a>d>c (">" označuje relacijo "biti bolj zaželen od").

čo se) Zapornikovo dilemo z velikim številom igralcev/akterjev, na katero redno naletimo v vsakodnevnem življenju, je plačevanje davkov. Le-to je za vsakogar optimalno racionalna strategija ob pogoju, da davke plačujejo vsi ali vsaj velika večina državljanov, saj je edinole v tem primeru mogoče zagotoviti njihove vsestransko koristne učinke (vzdrževanje javnih dobrin, kot so vsem dostopna zdravstvena oskrba, izobraževalni sistem, prometna infrastruktura ...). Hkrati pa je seveda za vsakogar dominantna strategija, da se sam izogne plačevanju davkov, medtem ko jih drugi plačujejo (da torej uživa koristi od sodelovanja, ne da bi prevzel nase sorazmerni delež stroškov istega). Toda ker je tako, lahko vsakdo razumno predvideva, da bodo enako ravnali tudi drugi, posledica tega pa bo, da bo izid za vsakogar suboptimalen (odsotnost kooperacije in njenih vsestransko koristnih učinkov). Torej je za vsakogar razumno, da plačuje davek, če in dokler ga plačujejo tudi drugi.

Drugi lep, čeravno manj pogost primer Zapornikove dileme so individualne odločitve o lastni (ne-)udeležbi v prelomnih zgodovinskih dogajanjih (revolucijah, osvobodilnih gibanjih, demonstracijah), kadar taka udeležba ni brez tveganja za posameznika (Elster, 1993: 16 in nasl.). Vzemimo, da se kot zaveden Slovenec (ali zgolj kot častilec svobode in demokracije) leta 1941 ob pozivu OF na boj proti okupatorju odločam, ali naj odidem v partizane ali ne. Uspešen osvobodilni boj bo zagotovil javno dobrino (preživetje naroda, svobodo, demokracijo, politične svoboščine ...), ki je kasneje ne bo mogoče pridržati zgolj za aktivne udeležence v boju.[29] Zlomu osvobodilnega boja bodo, nasprotno, sledile najhujše kazni za sodelujoče, pa tudi v primeru njegovega končnega uspeha lahko upravičeno pričakujem, da bo od vsakega udeleženca zahteval precejšnje odrekanje in da bom v primeru, če se mu pridružim, za dalj časa na kocko postavil svoje življenje, zdravje in srečo. Ker torej lahko vse, kar je moč dobiti,[30] dobim brez tveganja in osebnega žrtvovanja, če se ne vpletem v dogajanje ne na eni in ne na drugi strani, se zdi očitno, da je zame osebno edini razumni sklep ta, da še naprej ostanem ob strani.[31] Toda če bodo enako razmišljali tudi vsi drugi (kar smem od njih kot razumnih posameznikov upravičeno pričakovati), bo posledica naših individualno racionalnih odločitev (neudeležbe) za vsakogar najmanj zaželen izid, namreč nadaljevanje okupacije brez konca. Ujeti smo torej v tipični Zapornikovi dilemi: če bo vsakdo maksimiral svoje koristi ne glede na to, kako bo s svojim ravnanjem prizadel koristi drugih, se bomo vsi skupaj znašli v slabšem položaju od tistega, ki bi ga vsem skupaj zagotovilo koordinirano delovanje v prizadevanju za dosego skupnega cilja.

V neizogibni interakciji med ljudmi, ki slepo in brezobzirno maksimirajo svoje koristi, se torej pogosto ne bo mogoče izogniti situacijam, v katerih bodo posledi-

[29]Politične in socialne pravice je sicer mogoče odreči tistim, ki so aktivno sodelovali z okupatorjem pri dušenju osvobodilnega boja - to in še marsikaj hujšega pa so povojne oblasti tudi storile - nesmiselno pa jih je odrekati tistim, ki v boju niso aktivno sodelovali ali pa so se mu pridružili šele tik pred koncem.

[30]Razen morebitnih privilegijev za udeležence boja, seveda.

[31]Neudeležba je, v terminologiji teorije odločanja, moja dominantna strategija, kajti z odločitvijo zanjo bom v vsakem primeru - ne glede na morebitne odločitve in dejanja drugih - maksimiral svojo pričakovano korist.

ce *vsakogaršnjega* brezobzirnega maksimiranja lastnih koristi slabše od posledic, ki bi jih imela sklenitev in izpolnjevanje dogovora o tem, da se bo v prid sodelovanja v koordiniranih, za vse koristnih skupinskih podjetjih vsakdo vzdržal maksimiranja lastnih koristi. To spoznanje teorije iger leži v jedru sodobnih kontraktivističnih teorij morale. Druga temeljna podmena teh teorij je, da ni družba (organizirana človeška skupnost z občeveljavnimi pravili obnašanja) v svojem bistvu nič drugega kakor tako vsestransko koristno skupinsko podjetje, ki so ga s hipotetično sklenitvijo dogovora v naravnem, tj. pred-družbenem in pred-političnem stanju ustanovili razumni posamezniki, da bi se na ta način izognili razdiralnim učinkom vsesplošnega neobrzdanega egoizma. In morala je - ta teza je za kontraktivizem *kot teorijo morale* bistvena[32] - ravno vsebina takega fiktivnega dogovora. Na moralo lahko torej gledamo kot na skupek regulativnih načel skupnega življenja, za katera bi *vsako* razumno bitje hotelo, da se *vsi* ravnajo po njih, in bilo hkrati pripravljeno sodelovati v družbenem sistemu, ki bo tako pripravljenost pri vseh in vsakomur najbolj učinkovito zagotovil.[33]

Kontraktivistično pojmovanje moralnosti kot dispozicije za vzdržanje od maksimiranja koristi, ki jo je za vsakogar razumno privzeti, ker in kolikor je v korist vsem, nas vrača nazaj h Glavkonu in njegovemu izzivu. Naravni, pred- oz. izvendružbeni človek sodobnega kontraktivizma je ekonomski človek sedanjosti: brezobzirni maksimizator osebne koristi. Morala, razumljena kot vsestransko koristen dogovor o samoomejevanju, je tedaj primarno morala ekonomskega človeka, ki je sposoben izstopiti iz družbenega življenja (v smislu, da je sposoben zasledovati asocialne cilje) in gledati nanj (in na načela, ki ga urejajo) zgolj kot na instrument za dosego svojih asocialnih ciljev. (Gauthier, 1986: 315-16)

Sodobni moralni kontraktivizem je potemtakem daljni dedič Glavkonove ideje o pravičnosti kot nujnem zlu, kot za vsakega razumnega posameznika sprejemljivem kompromisu med tem, kar je v luči razumnih podmen o lastnih sposobnostih ter motivih in ravnanju drugih ljudi za vsakogar najboljša možnost (povzročati zlo in ga ne trpeti), in tem, kar je za vsakogar najslabša možnost (trpeti zlo, ne da bi bili zanj odškodovani). Podoba pred-družbenega, vseh konvencionalnih spon osvobojenega naravnega človeka, ki jo Glavkon prevzame od Trazimaha, je podoba

[32]Ideja o hipotetičnem družbenem dogovoru uživa precejšnjo popularnost tudi med političnimi filozofi, ki iščejo temelj legitimnosti politične oblasti v implicitnem soglasju vladanih. Moralni kontraktivizem ima lahko v nasprotju s političnim kontraktivizmom več oblik. Lahko je, denimo - kot pri Scanlonu, Narvesonu in Gauthierju (Scanlon, 1993: 339; Narveson, 1985: 245-6; Gauthier, nav. delo) - ontološka teorija o tem, da je dopustnost dejanj istovetna z njihovo skladnostjo (nedopustnost pa z neskladnostjo) s sistemom regulativnih načel, izbranih v posebej opredeljenih okoliščinah. Tukaj nas bolj kot podrobnosti ontoloških verzij moralnega kontraktivizma zanimajo njihove splošne implikacije za projekt utemeljitve avtoritete moralnih zahtev.

[33]O tem, katera regulativna načela skupnega življenja bodo predmet hipotetičnega dogovora, je seveda mogoče razpravljati. Seznam teh načel je lahko daljši ali krajši, odvisno pač od karakterizacije strank dogovora (od tega, kdo vse je pripuščen - kot enakopraven partner - k sklepanju dogovora), njihovih prepričanj in njihovih želja. Med taka, za skupno življenje nepogrešljiva regulativna načela (in *eo ipso* razumna moralna načela), pa nedvomno sodijo vsaj naslednja: načela, ki zahtevajo vzdržanje od povzročanja škode drugim ljudem (prepoved ubijanja, varanja ...), načela, ki zahtevajo izvršitev dejanja ob obelodanjeni nameri, da ga bomo storili (prepoved laganja in lažnega obljubljanja), in načela, ki zahtevajo, da naj bomo pripravljeni nuditi pomoč pomoči potrebnim, kadar so stroški za nas neznatni. O tem več Narveson (1985: 245 in nasl.).

ekonomskega človeka tedanjega časa, ki hlepi le po lastnem užitku,[34] in je pripravljen storiti, kar je pač potrebno, da si ga zagotovi - pa naj (druge) stane, kar hoče. Toda izkušnje in razum so ga hkrati poučili, da si za redke dobrine, ki mu lahko priskrbijo tak užitek, enako brezobzirno prizadevajo tudi drugi ljudje, ki jih sam ne prekaša ne po razumu in ne po moči. Ker je torej bolj verjetno, da si bodo v tem brezobzirnem boju drugi (bodisi posamezniki ali pa koalicije le-teh) podredili njega in ne obratno, mu razum narekuje sprejetje skupnih načel za regulacijo obnašanja, ki mu bodo v primeru splošnega sprejetja zagotovila vsaj drugi najboljši možni izid: zaščito pred zlom/škodo, ki bi mu jo v nasprotnem primeru (tj., če takih pravil ne bi bilo) s svojim brezobzirnim ravnanjem povzročili drugi. Moralne zadržke po Glavkonu sprejemamo zato, ker se primerjava koristi, ki jo imamo od svojega lastnega krivičnega ravnanja, s škodo, ki jo utrpimo zaradi krivičnega ravnanja drugih, izteče v prid slednji.[35]

IV. Glavkonov izziv - drugič

Toda pravi Glavkonov izziv ni v tem, da predstavi konvencionalistično pojmovanje pravičnosti kot resno alternativo Sokratovi "naravni pravičnosti", pa tudi ne v njenem instrumentalnem upravičenju. Njegov pravi izziv leži v trditvi, da je lahko neizpolnjevanje zahtev moralnosti za nekoga razumno tudi ob podmeni, da je za vsakogar (torej tudi zanj) razumno, da te zahteve sprejme. Iz spoznanja o mejah individualne maksimizacijske strategije izhaja, da je nedvomno razumno hoteti moralo kot skupek splošnoveljavnih regulativnih načel obnašanja, katerih spoštovanje je v interesu vseh in vsakogar. Toda če je zame razumno, da si želim živeti v družbi, v kateri bodo interakcijo med ljudmi (ki se ji zaradi človeške nesamozadostnosti pač ni mogoče izogniti) urejala tovrstna načela, ali je zato že tudi zame osebno razumno (v smislu: bolje), da izberem dispozicijo za dosledno spoštovanje takih načel? Ali ni bolj razumno (bolje zame), da vzamem zares idejo o moralnosti kot *sredstvu* za dosego svojih ciljev in pod krinko moralnosti (kooperativnosti, dokler so tudi drugi kooperativni) uveljavljam svoj osebni interes? Da vzdržujem zgolj *videz moralnosti* (kooperativnosti), v resnici pa izkoristim sleherno priložnost za okoriščanje s prednostmi, ki mi jih zagotavlja kooperativnost drugih? Da imam torej moralnost bolj na jeziku kot v dejanjih? Oziroma, z Glavkonovimi besedami, da povežem prednosti *slovesa* pravičnika oz. moralista s prednostmi, ki mi jih zagotavlja priložnostno nemoralno (nekooperativno) ravnanje?

Glavkonov izziv je torej v opozorilu, da je instrumentalno upravičenje moralnosti (tj. izbire moralnega značaja oz. načina življenja) prekratko, ker spregleda, da je mogoče dobre, koristne posledice moralnosti (ustrezen delež dodatne koristi iz sodelovanja z drugimi) zagotoviti že s samim videzom le-te; ker pa je tako, ima akter na voljo boljšo opcijo od izbire moralne drže - namreč vzdrževanje videza mo-

[34]Po oblasti nad drugimi pa le toliko, kolikor je ta učinkovito sredstvo za dosego lastnega užitka.

[35]Gauthier meni, da je tako upravičenje pravičnosti nezadostno; kar prevesi tehtnico na stran pravičnosti, ni neposredna korist od zmanjšanja trpljenja zaradi krivičnega ravnanja drugih, temveč posredne koristi, ki nam jih prinaša medsebojno delovanje v urejenem, stabilnem okviru. (Gauthier, 1986: 321)

ralnosti ob enostranskem okoriščanju s prednostmi moralnega značaja (pripravljenosti na sodelovanje) drugih.[36]

Jedro instrumentalnega upravičenja moralnosti (dokaza o obstoju razloga iz osebnega interesa za izbiro moralnega značaja, tj. lastne kooperativnosti ob zadostni kooperativnosti drugih) tvori dokaz, da bomo kot oseba s takim značajem deležni koristi od sodelovanja,[37] ki občutno presegajo stroške moralnih zadržkov, medtem ko bi nam bili kot brezobzirnemu sebičnežu plodovi sodelovanja nedostopni. Ta dokaz pa je usodno odvisen od podmene, da bo akterjeva izbira značaja zanesljivo vplivala na njegove priložnosti za (prihodnjo) kooperacijo; da bo neizogibna posledica izbire sebičnega značaja za akterja ta, da ga bodo druge, kooperativne osebe zaradi nezanesljivosti izključile iz vsestransko koristnega sodelovanja, s čimer se bo močno zmanjšala priložnost za enostransko okoriščanje z njenimi sadovi. Vendar pa bo imela izbira značaja take nezaželene posledice le v primeru, če bo potencialnim sodelavcem v prihodnjih skupnih podjetjih resnica o akterjevi izbiri oz. značaju znana. Vse dokler jih bo lahko sebičnež ohranjal v veri, da imajo opraviti z nekom, ki je kooperativen (moralen), dokler bo, kot bi rekel Glavkon, užival sloves moralista, tako dolgo bo zanj razumno, da si z osebnim okoriščanjem pod plaščem moralnosti zagotovi koristi tako od sodelovanja kot od enostransko okoriščevalskih strategij.

Sklep, h kateremu napeljuje Glavkonov uvid, da je namreč za akterja razumna izbira sebičnega značaja, če ga le zmore ustrezno prikriti z zunanjo podobo moralista, pomeni resen izziv vsakemu poskusu, da bi med seboj pomirili moralnost in presodnost (oz. osebni interes). Instrumentalno upravičenje moralnosti lahko v nadaljevanju, v spoprijemu s tem izzivom, ubere različne poti, ki pa vse vodijo k istemu cilju: pokazati, da je privlačnost (oz. pričakovana korist) opcije "priložnostno nekooperativno ravnanje ob videzu kooperativnosti" v resnici manjša, kot se zdi na prvi pogled, vsekakor pa manjša od tega, kar akterju obeta izbira moralnega značaja.

Osnovna instrumentalistova strategija je torej v dokazovanju, da pričakovana korist (od) te opcije ne bo neznatna (v primerjavi s koristmi, ki si jih lahko obetamo od izbire moralnega značaja oz. načina življenja) le v idealni družbi popolnoma racionalnih akterjev, temveč bo takšna tudi v obstoječi družbi v glavnem racionalnih akterjev. Ker je pričakovana korist (od) občasnega nemoralnega ravnanja pod krinko moralnosti odvisna od verjetnosti, da se bo nemoralist kazni izmaknil, in od negativne vrednosti (koristi), ki jo pripisuje kazni, lahko moralni/kooperativni akterji to opcijo naredijo za vsakogar dovolj neprivlačno na dva načina: tako da sprejmejo ukrepe, s katerimi bodo močno povečali verjetnost, da nemoralno rav-

[36]Razum bo torej akterju narekoval, naj ob zagotovljeni kooperativnosti drugih ravna nekooperativno, kadar koli bo s tem maksimiral svoje koristi, če le lahko zagotovi, da njegovo zdajšnje nekooperativno ravnanje ne bo vplivalo na pripravljenost drugih za prihodnjo kooperacijo z njim (tj. dokler lahko tako ravnanje oz. značaj prikriva).

[37]Od optimalnih koordinativnih strategij, kakršne so, denimo, obojestranski molk v izvirni Zapornikovi dilemi, vsesplošno plačevanje davkov ali vsestranska udeležba v revoluciji, osvobodilni vojni ali na demonstracijah.

nanje ne bo ostalo prikrito in nekaznovano, ali pa tako, da z drastičnimi kaznimi za nemoralno ravnanje maksimirajo njegovo negativno korist oz. nezaželenost.

Menim, da nobeni od naštetih strategij ne uspe zadovoljivo zavrniti osti Glavkonovega pomisleka o nezadostnosti instrumentalnega upravičenja moralnosti. V podkrepitev te trditve podajam kratek pregled najbolj reprezentativnih tovrstnih poskusov. Specifične slabosti vsakega od njih pričajo, da instrumentalno upravičenje ne zmore zadovoljiti dveh ne pretirano zahtevnih meril za uspešno upravičenje moralnosti: da mora priskrbeti, prvič, dokaz, da je razumno biti moralen, če so le taki vsi ali večina drugih, in da mora, drugič, dokazati, da je izbira moralnosti v takih okoliščinah razumna za vsakega individualno-racionalnega (tj. sebičnega, do interesov drugih ravnodušnega) akterja.

Sokrat dokazuje, da bi tovrstna igra prikrivanja, tudi če bi jo bilo mogoče uspešno igrati, porušila notranje ravnovesje v akterjevi duši in da bi škoda, ki bi s tem nastala, daleč presegla koristi, ki si jih lahko akter obeta od take dvojne igre. Izbira moralnega značaja je tako razumna opcija za vse, ki bi imeli s prikrivanjem svojega pravega, nemoralnega značaja in enakovrstnega ravnanja velike stroške (v obliki načete osebne integritete ali prizadetega ponosa in dostojanstva), to skupino pa tvori po Sokratovem mnenju velika večina ljudi. Kaj pa s tistimi ne tako redkimi, ki nimajo nobenih težav z obvladovanjem dvoličnosti? Zanje dvojna igra očitno ne bo nerazumna! Sokratova rešitev je torej usodno pomanjkljiva v dimenziji akterja: ne more dokazati, da je za vsakega racionalnega akterja, *ne glede na njegovo morebitno sposobnost, da kljub pretvarjanju ohrani notranje ravnovesje,* razumno, da v družbi moralistov izbere moralni značaj oz. način življenja.

Hobbes (Hobbes, 1960) dokazuje, da je prikrita nekooperativnost za akterja sicer lahko retrospektivno racionalna (za nazaj se lahko izkaže, da bi bilo nekooperativno ravnanje v danih okoliščinah v njegovem interesu), ne more pa biti prospektivno racionalna, in to zato, ker bi akter v razmerah negotovosti (kjer ne ve, kolikšna je verjetnost, da se mu bo uspelo izogniti kazni za nemoralno ravnanje) po nepotrebnem prevzel nase tveganje, da utrpi katastrofalne posledice (ker ga bodo drugi za vselej izključili iz prihodnjega sodelovanja). Toda tudi če se strinjamo, da se nemoralnost ponavadi ne splača ter je zato v razmerah negotovosti nerazumno ne biti moralen, gotovo obstajajo priložnosti za nemoralno okoriščanje, v katerih je verjetnost, da bo naše ravnanje razkrito in da bomo zanj kaznovani, razmeroma dobro znane - v takih okoliščinah pa bo za akterja gotovo najbolj razumno, da maksimira svoje pričakovane koristi z nemoralnim ravnanjem (Kavka, 1985: 304). Hobbesova rešitev Glavkonove uganke je tedaj pomanjkljiva v dimenziji družbenih okoliščin: ne more dokazati, da je za vsakega individualno-racionalnega akterja (tj. za vsakogar, ki mu je primarna skrb lastno preživetje) v družbi moralistov vselej - se pravi *ne glede na to, ali so verjetnosti za posamezne izide znane ali ne* - razumno izbrati moralnost in z njo dosledno moralno ravnanje.

Po Gauthierju (Gauthier, 1986: 174 in nasl.) je izbira moralnega značaja za akterja razumna ob realistični podmeni, da so naši značaji za druge ljudi dovolj prepoznavni - da drugi sicer niso nezmotljivi v ocenah našega značaja, da pa so nji-

hove sodbe bolj zanesljive od čistega ugibanja (da je torej verjetnost, da bodo prepoznali naš pravi značaj, manjša od 1 in večja od 0.5). Izbira moralnega značaja je tedaj za akterja razumna, če sta izpolnjena naslednja pogoja: (i) da je akterjev značaj prepoznaven in (ii) da je dovolj drugih ljudi moralnih, pri čemer je njihova pripravljenost na sodelovanje dovolj zlahka prepoznavna (se pravi, da jih je akter sposoben kot take prepoznati in z njimi sodelovati v obojestransko zadovoljstvo). Tudi Gauthierjeva rešitev je glede na izhodiščna merila uspeha pomanjkljiva v dimenziji akterja: ne more dokazati, da je za vsakega racionalnega akterja - *ne glede na njegovo sposobnost prikrivanja lastnega in razkrivanja tujih značajev* - v družbi moralistov/kooperativnih razumno, da izbere moralni značaj in ravna dosledno moralno.

Narveson (Narveson, 1985: 244 in nasl.) dokazuje, da je lahko izbira moralnega značaja za akterja razumna tudi takrat, ko je sposoben svoj pravi značaj uspešno prikrivati, ker da obstajajo poleg neposrednih (tj. kazni, ki kršilca doleti v primeru razkritja) tudi posredni stroški nekooperativnosti. Nemoralno ravnanje (nespoštovanje moralnih zahtev) ne bo šlo mimo neopazno,[38] zato bo za moralne/kooperativne edino razumno, da sprejmejo preventivne in kaznovalne ukrepe (več policije na cestah, več aretacij, manj temeljit preiskovalni postopek, drastične kazni) z namenom odvrniti potencialne kršilce od nemoralnega ravnanja. Stroški takih ukrepov pa bodo posredno obremenili tudi kršilca, kar bo občutno zmanjšalo privlačnost izbire nemoralnega/presodnega značaja. Toda tudi Narvesonovo rešitev pesti usodna slabost, in to v dimenziji družbenih okoliščin: ne more namreč dokazati, da je za vsakega akterja v družbi moralistov *vedno* - ne glede na to, ali pričakovane koristi (od) nemoralnega ravnanja odtehtajo posredne stroške uvedbe strogih preventivnih in kaznovalnih ukrepov ali ne[39] - razumno biti moralen.

Po Nielsenu in Kavki (Nielsen, 1985; Kavka, 1985) je (lahko) izbira priložnostnega nemoralnega ravnanja (enostranskega okoriščanja) nerazumna spričo dejstva, da bo vsesplošno pripravljenost na kooperacijo oz. posedovanje moralnega značaja (ki jo/ga nemoralist mora hoteti) dovolj učinkovito zagotovil edinole proces socializacije. Zame je razumno hoteti, da bi bila večina (drugih) ljudi moralnih/kooperativnih. Zgolj zunanje sankcije (obeti nagrade in grožnje s kaznijo) tega ne morejo zagotoviti ali pa lahko to dosežejo edinole za ceno, ki je ne bi hotel nihče plačati (uvedba policijske države z množičnimi preiskavami, aretacijami, eksemplaričnim kaznovanjem nedolžnih ipd.). Torej moram hoteti družbo, v kateri na motivacijo ljudi za kooperativno ravnanje ne bodo vplivale zgolj omenjene zunanje sankcije, temveč tudi in predvsem negativne (občutek krivde in sorodne oblike psihičnih nadlog) in pozitivne (različne vrste prijetnih občutkov, ki spremljajo moralno ravnanje in spoznanje, da smo ravnali prav oz. storili dobro delo) notranje sankcije. V tem primeru pa moram hoteti (in podpirati) učinkovit proces so-

[38]Glede na to, da so razumne zahteve morale zgolj tiste, katerih nespoštovanje učinkuje na druge ljudi oz. ima vpliv na njihove koristi, bodo drugi vedeli, da jih nekdo ni izpolnil, tudi če jim bo ostala identiteta kršitelja neznana.

[39]In zelo verjetno je, da se bo, kot opozarja Sayre-McCord, zaradi sorazmerno nizkih posrednih stroškov takih ukrepov - ki morajo ostati nižji od škode, ki jo povzroča prikrito nemoralno ravnanje, če naj bo uvedba tovrstnih ukrepov sploh razumna - nemoralno ravnanje še vedno splačalo.

cializacije, v katerem bodo ljudje razvili dispozicije za (pozitivna in negativna) moralna občutja in dosledno moralno ravnanje.[40] V takem procesu socializacije bomo v sebi razvili dispozicijo za to, da nas ob lastnem nemoralnem ravnanju preplavijo negativna, ob moralnem ravnanju pa pozitivna občutja. Ta dispozicija pa bo nemoralno ravnanje obremenila z dodatnimi stroški (oz. prinesla dodatne koristi ob izbiri moralnega značaja oz. načina življenja), ki lahko odločilno spremenijo izračun koristi v prid samoomejevanja/vzdržanja.[41] Za ljudi z dispozicijo za negativna in pozitivna moralna občutja bo tedaj veljalo, da popolnoma sebičen značaj oz. način življenja (verjetno) ne bo v njihovem interesu, ker bi bili z izbiro takega značaja ob občutne osebne prednosti, povezane z moralnim značajem in moralnim ravnanjem.[42] Torej bo za take ljudi (lahko) razumno, da odvržejo svoj sebični značaj (z njim pa dispozicijo za nemoralno ravnanje, kadar koli nam to v okoliščinah tveganja obeta maksimizacijo osebne koristi) in se preobrazijo v pravo moralno osebo.[43] Tudi Kavkova rešitev, ki ji sicer ne gre odrekati elegantnosti, pa je, kot je razvidno iz zgoraj rečenega, "prekratka" v dimenziji akterja: ne more namreč dokazati, da je za vsakogar - *ne glede na moralno občutljivost oz. zmožnost moralnega čutenja* - razumno, da v družbi moralistov izbere moralni značaj oz. način življenja.

V. Sklep

Kar nakazujejo vsi našteti odgovori na Glavkonov izziv, je, da je domet instrumentalnega upravičenja moralnosti omejen v vseh štirih razsežnostih naslovnega vprašanja:[44] (i) o tem, da je moralnost razumna (v smislu: presodna), ni mogoče prepričati vsakogar; (ii) ni mogoče dokazati, da je moralnost razumna za vsakogar; (iii) tudi ne, da je razumna v kakršnih koli okoliščinah; in (iv) prav tako ne, da je razumno storiti vsako dejanje, ki ga morala zahteva. Poglejmo po vrsti:

[40]Od sklepa, da mora tudi brezobzirni sebičnež hoteti (se zavzemati za, s svojim ravnanjem podpirati) učinkovit proces socializacije (moralne vzgoje), saj bo le ta zagotovil potrebno moralnost večine, vodi k zavrnitvi Glavkonovega pomisleka še druga pot. Lahko bi dokazovali, da sebičnežu doslednost (ta pa je zahteva razuma) prepoveduje zahtevati ali hoteti, da naj naredi sistem socializacije v njegovem primeru izjemo. Možnost takega zagovora moralnosti bom pustil ob strani, ker se strinjam z Nielsenom, da nisem nedosleden (vsaj ne v relevantnem pomenu te besede), če si želim, da bi taka socializacija v mojem primeru spodletela.

[41]Priložnostnemu nemoralistu, ki je izbral navidezno moralnost v kombinaciji z nemoralnostjo, kadar koli se ta splača, bodo "zadovoljstva moralnosti" nedostopna (oz. kvečjemu dostopna v manjši meri) - malo verjetno je namreč, da bi se (lahko) tak nemoralist dojemal kot moralist, svoje ravnanje pa kot zares moralno (kar je nujni pogoj za to, da bi bil deležen tovrstnih zadovoljstev), ko pa so njegovi motivi povsem presodni in njegova zavezanost morali zgolj pogojna. Glej Kavka (1985: 306)

[42]Kavka imenuje to "paradoks osebnega interesa": brezpogojna skrb za osebni interes ni nujno v našem osebnem interesu (*ravno tam*).

[43]Kavkov argument je v resnici edini, ki povečuje privlačnost (pričakovano korist) izbire moralnega značaja s pomočjo dokaza, da bodo ostale nekatere koristi (osebna zadovoljstva) izbire resnične moralnosti tistim, ki bodo izbrali zgolj dozdevno moralnost, nedostopne. Toda tudi njegov argument podpira izbiro moralnega značaja (tj. dokazuje njeno razumnost) le v okoliščinah, ko so drugi moralni/kooperativni, in zgolj za ljudi, pri katerih je bil proces socializacije uspešen (v smislu, da so razvili ustrezno dispozicijo za negativna in pozitivna moralna občutja), ne pa tudi za medsebojno ravnodušne sebične osebe.

[44]Najmanj pa v eni od razsežnosti, ki so nujni pogoj za zadovoljivo racionalno upravičenje moralnosti.

- *Naslovnik*. O tem, da je razumno (da se izplača) biti moralen, bomo zmogli prepričati navadnega dobronamernega človeka (Glavkona), ki ga skrbi, da bi mu lahko moralno ravnanje škodilo, ali starše, ki se sprašujejo, ali je moralna vzgoja v osebnem interesu otroka, ne pa tudi okorelega nemoralista ali psihopata;
- *Akter*. Moralnost ni razumna za (oz. v osebnem interesu) vsakogar ne glede na njegov psihološki ustroj; taka je le za določeno vrsto ljudi (denimo za ljudi z oblikovano vestjo oz. sposobnostjo za negativna in pozitivna moralna občutja, za ljudi, ki so se sposobni preobraziti v resnično moralne osebe brez prevelikih stroškov, za tiste, ki jim je prikrivanje pravega, nemoralnega značaja v preveliko breme, ali za one, ki tega niso vešči);[45]
- *Družbene okoliščine*. Moralnost je razumna le tedaj, kadar je del strategije "na enako z enakim" (*tit for tat*), se pravi, kolikor je odgovor na moralnost drugih - v okoliščinah, ko so drugi (prepoznavno) nemoralni, ni razumno biti moralen; razumna je torej le pogojna moralnost, brezpogojna pa ne;
- *Predmet*. Razumno ni vsako moralno zapovedano dejanje, temveč je (če so izpolnjeni zgoraj navedeni pogoji, ki se nanašajo na akterjev psihološki profil ter na ravnanje in značaj drugih) taka v prvi vrsti izbira moralnega značaja (medtem ko je izvršitev moralno zapovedanih dejanj razumna le toliko, kolikor je posledica take izbire).[46]

Sklep, h kateremu napeljuje instrumentalno upravičenje moralnosti, zato ni, da je v osebnem interesu vsakogar, da vedno in povsod (tj. ne glede na to, kako ravnajo oz. se na njegovo ravnanje odzivajo drugi) stori tisto, kar od njega zahteva morala. Instrumentalno upravičenje nam takega dokaza ne more priskrbeti. Nasvet, ki ga lahko razberemo, je prej, da naj izberemo moralni značaj oz. način življenja le, če so tudi drugi (dovolj prepoznavno) izbrali tak značaj oz. način življenja *in* če so hkrati stroški, ki bi jih imeli s prikrivanjem svojega nemoralnega značaja in dejanj, za nas (v psihološkem smislu) preveliko breme.

Spoznanje, da ima instrumentalno upravičenje moralnosti omejen domet, lahko vzamemo kot evidenco, da moralnosti sploh ni mogoče racionalno upravičiti, ali pa, nasprotno, kot dokaz, da je zgolj instrumentalistično upravičenje moralnosti nezadostno in ga velja zato dopolniti ali v celoti nadomestiti z intrinzičnim upravičenjem. Prvo možnost bodo z veseljem pograbili prakticirajoči nemoralisti, druga bo nemara ljubša iskreno zaskrbljenim moralnim filozofom.[47] Lahko pa iz omenjenega spodrsljaja potegnemo manj malodušen sklep, da so bile naše izhodiščne zahteve preostre in da se smemo zato zadovoljiti že s tem, kar smo dosegli; uspelo nam je dokazati, da je moralno življenje razumna izbira za dovolj veliko

[45]Za akterja, ki je imun na očitke vesti, vešč prikrivanja ali nedovzeten za negativne učinke dvojnega življenja na lastno duševnost, izbira moralnega značaja oz. načina življenja torej ne bo razumna.

[46]Tj. dispozicije za dajanje prednosti moralnim razlogom pred razlogi presodnosti oz. osebnega interesa.

[47]Takega "poloma" instrumentalnega upravičenja moralnosti bodo najbolj veseli kantovci, ki vidijo intrinzično vrednost moralne sfere v tem, da je področje človeške svobode (prostor uveljavljanja človekove umne, avtonomne/zakonodajne volje).

število ljudi - za vse tiste, ki niso ne ravnodušni do drugih ljudi ne moralno neobčutljivi in ne mojstri veščine varanja, taka pa je večina med nami.[48]

[48]Za koristne, bralcu prijazne predloge in opozorila glede možnih virov nesporazumov se zahvaljujem Nenadu Miščeviću in Danilu Šusterju, ki sta kritično prebrala prvo verzijo pričujočega besedila.

Why Be Moral?

In the second book of Plato's Republic Glaucon, discontent with Socrates' defence of the claim that living a just life is more rewarding to a just man than living an unjust life is to an unjust man, challenges Socrates with the following "contractarian" view of justice: justice is a "compromise between the ideal of doing wrong without having to pay for it, and the worst situation, which is having wrong done to one while lacking the means to exact compensation"; such a compromise is reasonable insofar as most people can neither hope for the ideal outcome nor avoid the worst (they are more likely to lose by suffering injustice than they are to gain by doing it); still, the life of an unjust man who does wrong whenever it pays off, is more advantageous than the life of a just man, hence even the just person would choose to be unjust if only there were no danger of being caught and penalized. The aim of this paper is a modest one: it is to show that some recent attempts to justify the choice of a moral life (or character) by appeal to its beneficial consequences (i.e. instrumentally) fail to undermine Glaucon's claim that a rational person would prefer a choice of the apparent moral life to a choice of the moral life proper.
Keywords: Glaucon's challenge, morality and its rational (instrumental) justification, prudence, Prisonner's Dilemma, moral contractarianism.

Literatura:

Brink, D. O. (1990). "Rational egoism, self, and others", v Flanagan in Rorty (1990: str. 339-378).

Copp, D. in Zimmerman, D. (1985). *Morality, Reason, and Truth. New Essays on the Foundations of Ethics.* Totowa NJ.: Rowman & Allanheld.

Elster, J. (1993). *Political Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Flanagan, O. in Rorty, A. (ur.) (1990). *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology.* Cambridge Mass.: The MIT Press.

Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement.* Oxford: Clarendon Press.

Gauthier, D. (1990). "Thomas Hobbes: Moral Theorist", v isti, *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason.* Ithaca: Cornell University Press, 11-23.

Goldsmith, M. M. (1995). "Glaucon's challenge". *Australasian Journal of Philosophy*, 73/3 (sept. 1995), str. 356-367.

Hobbes, T. (1960). *Levijatan.* Beograd: Kultura.

Kavka, G. S. (1985). "The reconciliation project", v Copp in Zimmerman (1985: str. 297-318).

MacIntyre, A. (1993). *Kratka zgodovina etike.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Narveson, J. (1985). "Reason in ethics - or reason versus ethics?", v Copp in Zimmerman (1985: str. 228-250).

Nielsen, K. (1985), "Must the immoralist act contrary to reason?", v Copp in Zimmerman (1985: str. 212-227).

Platon, *Država* (po izdaji Plato, *Republic.* Prevedel R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press 1993)

Sayre-McCord, G. (1991). "Deception and reasons to be moral", v Vallentyne (1991a: str. 181-195).

Scanlon, T. (1993). "Kontraktivizem in utilitarizem". *Anthropos*, 1-2, str. 333-353.

Schmidtz, D. (1995), *Rational Choice and Moral Agency.* Princeton: Princeton University Press.

Vallentyne, P. (ur.) (1991a), *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vallentyne, P. (1991b), "Contractarianism and the assumption of mutual unconcern", v Vallentyne (1991a: str. 71-75).

Watson, G. (1990), "On the primacy of character", v Flanagan in Rorty (1990: str. 449-470).

Dialog

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH

Odgovor na nekatere teze Tineta Hribarja v tekstu POMEN OBJEKTIVNE REALNOSTI, ki je bil predstavljen na kongresu Slovenskega filozofskega društva 21. novembra 1996 v Ljubljani.

Pričujoči tekst je bil napisan zato, da bi se v Sloveniji končno začel odpirati prostor za filozofski dialog in seveda tudi zato, ker na samem Hribarjevem predavanju nisem bil navzoč in nisem mogel pojasniti in zagovarjati svoje pozicije.

Tine Hribar v tekstu POMEN OBJEKTIVNE REALNOSTI trdi, da so v odlomku mojega teksta "Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?" (Borstner, 1995: 26):

"Kaže, da bi lahko Descartesovo vzročno načelo uporabili tudi, kjer bi ne zahtevali samo, da mora stvar, ki je vzrok neki drugi stvari, imeti vsaj toliko formalne dejanskosti, kot ima ta objektivne dejanskosti, ampak bi lahko govorili tudi o možnosti, da ena stvar (eminentno) vsebuje drugo. Obstaja torej možnost, da načelo eminentne vsebovanosti (vključenosti) nasprotuje načelu ex nihilo."

storjene tri kardinalne napake in da so prisotne tri krucialne zmote.

"a) Ne moremo govoriti o formalni dejanskosti, kajti formalna realnost ni dejanskost, temveč kot bitnost ali bistvo glede na dejansko bivanje zgolj in samo možnost." (Hribar, 1996: 2)

"b) Načelo eminentne vsebovanosti (vključenosti) ne obstaja; avtor je do formulacije tega načela očitno prišel na podlagi napačne zenačitve dveh povsem nasprotnih pojmov, pojma eminentnega in pojma imanentnega, eminentnosti in imanentnosti." (Hribar, 1996: 2)
"Eminentno ni imanentno, narobe, je presegajoče, segajoče čez, namreč čez mene: po Duns Scotu sem v odnosu do Boga kot Eminence eccessum, 'eksces'. Spinoza izraz eminentno nadomesti z izrazom transientno ter v 18. pravilu prve knjige Etike izrecno poudari: Bog je imanentni, ne pa transientni vzrok vseh stvari. To je seveda implicitna polemika z Descartesom, po katerem pa Bog je eminentni, tj. transientni vzrok vseh stvari in prav zato ne more biti njihov imanentni vzrok." (Hribar, 1996: 3)

"c) Pojem eminentnosti v Descartesovem pomenu namreč ne nasprotuje načelu ex nihilo, ampak ga naravnost terja: ravno zaradi eminentnosti Stvarnika v odnosu do

stvarstva, natačneje, z vidika ustvarjenih stvari, so te stvari od Boga in iz nič, ne pa iz Boga." (Hribar, 1996: 2)

Najprej si poglejmo, kaj trdi o teh zadevah Descartes sam.

"Ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ustvari neka stvar, v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način vse tisto, kar je položeno v kamen -" (Descartes, 1973: 71; Descartes VII, 1982-1991: 40)

"Dejstvo, da 'ni nič v posledici, kar ne bi bilo prej prisotno v vzroku bodisi v podobni (slični - B. B.) bodisi v višji obliki' je primarno pojmovanje, ... je enako kot običajno (skupno) pojmovanje 'Nič ne nastane iz nič'. Ker če dopustimo, da je nekaj v posledici, kar prej ni bilo v vzroku, potem bomo morali dopustiti, da je to nekaj nastalo iz nič(a). Razlog, zakaj nič ne more biti vzrok stvari, je enostavno to, da tak vzrok ne bi posedoval enakih značilnosti, kot so v posledici." (Descartes VII, 1982-1991: 135)

"Kajti če ima, na primer, nekdo v sebi idejo kakega zelo umetelnega stroja, se lahko upravičeno vpraša, od kod jo ima: je bil nemara že kje videl tak stroj, ki ga je naredil nekdo drug; je morda sam tako vešč v mehanskih vedah; ali pa je zmožnost njegovega uma tolikšna, da je stroj lahko izumil sam, ne da bi ga prej kjerkoli videl? Celotna umetnina, ki je v oni ideji zaobsežena samo objektivno oziroma kot v kakšni sliki, mora biti namreč v njenem vzroku, kakršenkoli ta pač že je, zaobsežena ne samo objektivno oz. reprezentacijsko, temveč vsaj v prvem in najodličnejšem vzroku resnično formalno ali eminentno." (Descartes, 1989: I, 17; Descartes VIIIA, 1982-1991: 11)

Descartesovo pozicijo bomo interpretirali v kontekstu odgovora na Hribarjevo kritiko.

Ad. (a)

Ker gre v moji razpravi za status Boga in iz tega izpeljana vprašanja o dejanskem obstoju posamezne stvari, potem objektivna dejanskost posamezne stvari (na primer kamna, ki ga prej ni bilo in sedaj obstaja) v skladu z Descartesovim pojmovanjem odnosa formalno/objektivno predstavlja dejanskost, ki ima po naravi status možnosti (Dejanski obstoj posamezne stvari je po naravi zgolj kontingenten. To seveda velja tudi za mislečo in razsežno substanco, ki sta skladno s sholastično tradicijo, katere dedič je Descartes, stvar "*res*".). Njen dejanski obstoj je odvisen od Stvarnika (vsaj posredno), katerega obstoj je "popolnejši", ker je nujen (B nujno obstaja → B obstaja). Zato formalna dejanskost ne pomeni zgolj možnosti za obstoj, kot bi to interpretirali danes, na primer v okviru teorije možnih svetov, ampak je nujen obstoj. Nujen obstoj, ki je dejanski, zaobsega (naj)višjo stopnjo "popolnosti", ker tisto, kar je definirano kot zamisljivo najbolj popolno bitje, ne more ne imeti katerekoli popolnosti (v tem primeru nujnega dejanskega obstoja). V tej zvezi je potrebno opozoriti na dejstvo, da lahko pridemo do tega razlikovanja tudi, če korektno interpretiramo Descartesovo teorijo idej. Descartes pravi: "Red pa najbrž terja, da vse svoje misli razdelim na določene vrste in se vprašam, v kateri med njimi so nekakšne (podčrtal B. B.) podobe stvari

in samo njim pravzaprav pritiče ime 'ideja' ..." (Descartes, 1973: 67; Descartes VII, 1982-1991: 37) Toda to ne pomeni, da Descartes sprejema podobnost med "podobo" in "idejo". V pismu Mersennu (julij 1641) (Descartes III, 1982-1991: 392-393) to eksplicitno zanika: "On (Gassendi - B. B.) ravno pravi, da ni vedel, kaj je razumljeno z idejo teh stvari. Toda če je imel kakršen koli pojem, ki ustreza tem izrazom, kar nedvoumno je imel, je vedel, kaj je bilo razumljeno z idejo - nič več kot ravno koncepcija, ki jo je imel sam. Ker z "idejo" ne mislim zgolj podobe, upodobljene v fantaziji/domišljiji/ [*fantaisie*]; seveda, tako dolgo, dokler so te podobe v telesni fantaziji/domišljiji/, sploh ne uporabljam tega izraza zanje. Namesto z izrazom "ideja" mislim na sploh vse, kar je v našem duhu, ko si zamišljamo nekaj, ne glede na to, kako si to zamišljamo." Kako je lahko ideja hkrati "nekakšna" podoba in glede vrste različna od vsega v fantaziji/domišljiji/? Opozoriti je potrebno na Descartesove sholastične predhodnike. Francesco Suarez trdi, da "podoba vključuje dva odnosa, eden je podobnost in drugi je tisti, ki je proizveden s to podobnostjo." (De Mysterio Trinitas, knjiga 9, poglavje 9 - za ta navedek se zahvaljujem W. Gomboczu) Tako sedaj ni več težav z interpretacijo. Descartesove "podobe" so hkrati podobne in vzročno povezane s tistim, česar podobe so. Descartesove ideje, ki so "nekakšne" podobe, so ravno tako hkrati podobne (slične) in vzročno povezane s tistim, česar ideje so. Na tej točki postane jasna dvojna vloga Descartesovih idej: zato ker so vzročno povezane s svojimi objekti, so o teh objektih (imajo referenco). Ker pa so ideje podobne (slične) svojim objektom, pomeni imeti idejo, imeti informacijo o objektu. Če je torej ideja o nekem objektu (neki stvari), potem je: "Eksistenca vsebovana v ideji ali konceptu vsake posamezne stvari, ker si ne moremo zamisliti nekaj razen kot eksistirajoče. Možna ali kontingentna eksistenca je vsebovana v konceptu omejene stvari, medtem ko je nujna in popolna eksistenca vsebovana v konceptu najbolj popolnega bitja." (Drugi odgovori, Descartes VII, 1982-1991: 166) Iz tega pa sledi, da je objektivna realnost ideje povezana z objektivno eksistenco [*esse objectivum*] njenega objekta in objektivna eksistenca objekta je možna eksistenca tega objekta (razen v primeru Boga). Objektivna realnost ideje o nečem je torej ravno možna eksistenca te stvari (razen v primeru Boga seveda).

Ad (b)

O zamenjavi imanentnega z eminentnim je v kontekstu moje interpretacije Descartesove pozicije neupravičeno govoriti. Če že obstaja taka zamenjava, kar pa je zelo neverjetno, potem je pravi naslovnik za kritiko Descartes sam.

"Dejstvo, da 'ni nič v učinku, kar ni bilo prej v vzroku v podobni ali višji obliki', je primarni izraz, ki je tako jasen kot katerikoli drug, ki ga imamo; je enak, kot je običajen izraz 'Nič ne nastane iz niča'. Ker če dopustimo, da je nekaj v učinku, kar ni bilo prej v vzroku, potem moramo tudi dopustiti, da je to nekaj proizvedeno iz nič(a). ... razlog, zakaj nič ne more biti vzrok stvari, je kratko malo to, da tak vzrok ne bi vseboval enakih potez, kot so najdene v učinku." (Drugi odgovori, Descartes VII, 1982-1991: 135)

"Aksiom III: Nobena stvar in nobena aktualno bivajoča popolnost stvari ne moreta imeti za vzrok svojega bivanja niča, nebivajoče stvari.

Aksiom IV: Vsa realnost ali popolnost, ki je v kaki stvari, je navzoča formalno ali eminentno v njenem prvem in adekvatnem vzroku." (Drugi odgovori, Descartes VII, 1982-1991: 165)

"... ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ustvari neka stvar, v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način [*formaliter vel eminenter*] vse tisto, kar je položeno v kamen. [V sebi bo vsebovala enake stvari, kot so v kamnu ali druge bolj odlične /popolne?/ stvari.] (dodatek v francoski izdaji, op. B. B.)" (Descartes, 1973: 71)

Imeti nekaj eminentno bi lahko tako definirali:

(E) *x je (ima) L (lastnost) eminentno* =def. *x ni L, vendar x je zmožen proizvesti nekaj, kar je L.*

Imeti nekaj formalno:

(F) *x je (ima) L* =def. *x je L.*

Poglejmo si to na primeru razsežne substance. Ugotovimo, da imamo idejo o razsežni substanci. Predpostavimo, da Bog ni ustvaril razsežne substance. Ali bi naša ideja o razsežni substanci imela objektivno realnost, čeprav ne bi bilo nobene dejansko razsežne stvari, ki bi lahko povzročila to idejo? V tem primeru bi razsežna substanca obstajala eminentno v Bogu, vendar pa ne bi obstajala formalno, ker se za to predpostavlja podobnost (in v skrajni točki identičnost). Sam pojem eminence je tako pri Descartesu tesno povezan s pojmom o stopnjah popolnosti (perfekcije). To lahko ponazorimo z analogijo. Gregor Cankar je sposoben skočiti osem metrov v daljino. Cankar ima tako tudi sposobnost, da skoči pet metrov v daljino. Sposobnost skočiti pet metrov se dejansko v tem primeru ne razlikuje od sposobnosti skočiti osem metrov. Če bi bilo možno tako razlikovanje, potem bi Bog lahko ohranil sposobnost skočiti osem metrov, medtem ko bi uničil sposobnost skočiti pet metrov, kar pa je nemogoče. Sposobnost skočiti pet metrov je eminentno vsebovana v sposobnosti skočiti osem metrov, ker takrat, ko nekdo je skočil osem metrov, je skočil pet metrov in še nekaj. Ta analogija je uporabna le ob hkratnem predstavljanju predmeta kot zbirke lastnosti, značilnosti, ki tako kot ontološka neodvisnost, prihajajo v stopnjah. Nekaj, kar ima določeno lastnost, značilnost, ima le to tudi v manjši stopnji popolnosti. Nekaj, kar pa ima vsako od množic lastnosti, značilnosti do stopnje, ki je večja od npr. n, s tem vsebuje eminentno tisto, kar ima esencialno samo te lastnosti, značilnosti in vsako od njih do stopnje, ki je manjša od n.

Bog da vsaki ustvarjeni stvari vsako lastnost, značilnost, ki jo ima (esencialno). Ker nič ne more dati tistega, kar nima, mora biti vsaka lastnost, značilnost, ki jo ima ustvarjena stvar (esencialno), lastnost, značilnost, ki jo ima Bog, ali pa mora biti na nek način zvedljiva na lastnosti, značilnost, ki jih ima Bog vsaj v enaki stopnji, kot jih ima ustvarjena stvar. Danes bi rekli, da so vse ustvarjene stvari supervenientne na Bogu. V descartovskem stilu pa bi to propozicijo izrazili s stavkom: Bog ima vsako ustvarjeno zbirko lastnosti, značilnosti ali formalno ali eminentno [*formaliter vel eminenter*]. Poglejmo si to na primeru Descartesovega pojmovanja vsemočnosti: "Zakaj ni dvoma, da je Bog zmožen ustvariti vse, kar sem

jaz zmožen doumeti, in samo tedaj sem sodil, da česa ne more ustvariti, če bi bilo v nasprotju s tem, da bi jaz to spoznal razločno." (Descartes, 1973: 101) Na ta način lahko skladno z Descartesom definiramo vsemočnost kot:

(V) *x je vsemočen* =def. *Je nekaj, kar je x zmožen storiti in za katerokoli dejanje D, če propozicija "x stori D" ni samoprotislovna, potem x je zmožen storiti D.*

Predpostavimo, da x (Bog) je vsemočen. Potem je za katerokoli bitnost x in za katerokoli lastnost L dokazljivo, če x je vsemočen in je logično možno, da x povzroči, da nekaj je L, potem x je (ima) L ali formalno ali eminentno.

1. x je vsemočen.
2. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L, potem x je zmožen, da povzroči, da nekaj je L. (Iz 1 in (V)).
3. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L, potem:
   (i) x je zmožen, da povzroči, da nekaj je L in
   (ii) x ni L. (Iz 2)
4. Če x je zmožen, da povzroči, da nekaj je L, in če x ni L, potem x je (ima) eminentno L. (Iz (E))
5. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L in x ni L, potem x je (ima) L eminentno. (Iz 3 in 4)
6. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L in x je L, potem x je L formalno. (Tavtologija, F)

Torej:

7. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je (ima) L, potem x je (ima) L ali formalno ali eminentno. (Iz 5 in 6).

Za Descartesa (in za večino zagovornikov teizma) je "x je najbolj popoln" definirano tako, da najvišja popolnost vključuje vsemočnost. Torej bi bilo nujno resnično, da če neko bitje je najbolj popolno, potem, če je za katerokoli lastnost L logično možno, da to bitje povzroči, da nekaj je (ima) L, to bitje je (ima) L formalno ali eminentno.

Videti je, da kritik:

- ali ni prebral kritiziranega teksta dovolj natančno

- ali pa je bral Descartesa v nasprotju z Descartesom samim, kar sicer res ni kardinalna napaka, vendar le v primeru, če se to (da se Descartesa bere (interpretira) v nasprotju z njim samim) eksplicitno pove.

Ad (c)

Najprej moram ugotoviti, da Hribar meša *ex nihilo* in načelo (princip) *ex nihilo*. V tekstu ne zanikam možnosti (po Hribarju je to celo nujno), da bi Bog ustvarjal iz nič, ampak samo trdim, da bi to dejstvo - ustvarjanje iz nič, ki je (možna) posledi-

ca eminentne vzročnosti (vsebovanosti), nasprotovala načelu *ex nihilo* (namreč *ex nihilo nihil fit*). O težavi eminentne vzročnosti pa pravim v tekstu (ki je nadaljevanje po Hribarju citiranega inkriminiranega odlomka) takole:

"(i) Bog ustvari razsežnost (ali to pomeni, da je Bog razsežen?!);

(ii) Bog vsebuje razsežnost eminentno;

(iii) razsežnost tako ni njegova lastnost - ni opredeljen z njo;

(iv) če velja (iii), potem Bog ne vsebuje razsežnosti formalno;

(v) ker Bog ustvari razsežnost(i) in ker Bog ne vsebuje razsežnosti formalno (iv), ne more ustvariti razsežnosti drugače kot *ex nihilo*." (Borstner, 1995: 26)

Kako je možno Descartesa braniti, če se ga interpretira dobronamerno, pred tako implikacijo, pa je pojasnjeno v nadaljevanju inkriminiranega teksta in je to na tem mestu nesmiselno ponavljati.

P.s.: Zanimivo je, da se je Descartes sam znašel v podobni situaciji 30. junija in 1. julija 1640, ko je profesor oče Pierre Bourdin, jezuit, imel javno disputacijo, v kateri je njegov študent Charles Potier zagovarjal med drugim nekatere Descartesove teze. Bourdin je napisal uvod k disputaciji - *velitatio*, ki jo je tudi sam predstavil. Marin Mersenne je bil navzoč pri tej disputaciji in je zagovarjal Descartesa. Pri tem je kritiziral Bourdina, ker je javno napadel Descartesa, ne da bi mu predtem poslal svoje pripombe in nasprotovanja. Mersenne je nato poslal Descartesu *velitatio* in tri odlomke, ki so zadevali njegovo (Descartesovo) pozicijo, kot da bi prišli od Bourdina samega (primerjaj A. Baillet La Vie de M. Des-Cartes II, 73). Descartes je Mersenna večkrat prosil, da mu pojasni, ali mu je *velitatio* res poslal sam Bourdin, saj bo lahko le na ta način spoznal, če je Bourdin deloval dobronamerno (Descartes III, 1982-1991: 162), ker je iz samega teksta napada ugotavljal, da je bil *velitatio* napisan "z namenom, da bi zatemnil namesto razsvetlil resnico." (Descartes III, 1982-1991: 94)

Literatura:

Borstner, B. (1995). “Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?”. *Filozofija na maturi*, Ljubljana, 2-3.

Descartes, R. (1973). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1989). *Principi filozofije*, Prvi del, v: *Razpol 5, Problemi-Razprave*, Ljubljana, 27 (5/1989).

Descartes, R. (1982-1991). *Oeuvres de Descartes*. (ur. Charles Adam & Paul Tannery). Paris: Vrin.

Hribar, T. (1996). “Pomen objektivne realnosti”, tipkopis.

Iz zgodovine filozofije

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

LEIBNIZ Z WITTGENSTEINOM - FORMA KOT MOŽNOST STRUKTURE

V tekstu obravnavam Leibnizevo zamisel formalnih podobnosti med nekaterimi jeziki ter med jeziki in stvarnostjo. Čeprav je ta njegova zamisel le redko eksplicirana, pa je vseskozi prisotna v njegovih logičnofilozofskih spisih. V njej vidim zametek ideje izomorfizma struktur, predstavim pa tudi povezavo Leibnizeve ideje formalne podobnosti z Wittgensteinovo idejo o formi kot možnosti strukture. Ekvivalenčni razredi izomorfnih jezikovnih struktur namreč predstavljajo skupne "forme" teh struktur in njihove abstraktne možnosti.
Ključne besede: jezik, stvarnost, možnost ,forma, struktura, izomorfizem.

Le malo je znanega o filozofskih motivih nastajanja formalnih metod v znanostih, zlasti formalizacije jezikov, računov in sklepanja. Ni šlo le za razširitev matematičnih metod na izvenmatematična področja, zlasti na naravoslovje in logiko, temveč tudi za notranje preoblikovanje samih formalizmov, za izostritev in poglobitev ideje "formalnega", v prvi vrsti za novo pojmovanje razmerij med formo in vsebino spoznanja. V tem spisu se bom lotil začetkov moderne formalne metode in formalizacije sploh, tj. Leibnizeve splošne karakteristike in kombinatorike. Leta 1996 smo slavili tudi 450 letnico Leibnizevega rojstva.

Zamisel splošega jezika in logičnega računa oz. splošne matematike sta nedvomno dve Leibnizevi zelo pomembni, če ne kar najpomembnejši filozofskologični ideji, ki ju je gojil vse svoje življenje. Kot začetnike teh idej se velikokrat navaja sholastika in mistika R. Lullusa, pa kitajsko pisavo in renesančne avtorje, ki so pisali o univerzalnem jeziku, ki bi ga razumeli vsi ljudje in sanjali o univerzalni znanstveni in logični metodi, ki bi omogočala nedvoumno in jasno rešitev vseh problemov. Leibniz sam večkrat govori o tem, kako sta ga ti dve ideji spremljali že od otroštva dalje (npr. Leibniz, 1996a: 45-6; 1996b: 135). Večkrat je spreminjal imena svojih idej, npr. univerzalni jezik je v mladosti imenoval *Ars combinatorica*, kasneje pa *Characteristica universalis*, logični račun pa najprej *Calculus Rationator* in nato *Mathesis Universalis*. Večkrat je tudi preoblikoval svoje zamisli. Vendar je ostalo bistvo obeh idej enako, splošni jezik naj bi omogočil enoličen in formalni zapis vseh pomembnih znanstvenih in filozofskih pojmov in stavkov, ki jih vsebujejo, splošni račun pa naj bi zamenjal vsebinsko mišljenje s strogim formalnim postopkom, ki bi bil zgrajen kot račun nad posplošenimi algebr-

skimi znaki. Tako bi lahko nastala splošna znanost, *Scientia generalis*, ki bi bila obenem strogo logična in produktivna, inovativna veda. Čeprav so bile zamisli Leibnizevih predhodnikov pomembna vzpodbuda za njegove lastne projekte, pa v njih ne moremo najti filozofski temelj in razlog teh nedvomno pomembnih projektov, ki pa jih ni uresničil do kraja.

Vprašanje, ki si ga tu zastavljam, je, kako je Leibniz utemeljil možnost univerzalnega formalizma. Ta predpostavlja možnost objektivne povezanosti med algebrskimi formulami, ki jih postavlja, pojmi in stvarmi. Ali se je Leibniz zavedal teh predpostavk in jih skušal utemeljiti? Če se je, potem ga lahko imamo za filozofskega začetnika formalizacije in ne le za nadaljevalca srednjeveških in renesančnih spekulacij o računskem jeziku in logiki.

Samo v enem njegovem spisu sem zasledil bolj temeljito obravnavo te ideje, ki presega poskus konstrukcije formalizma in navdušeno zaupanje v svojo zamisel. To je kratek spis "Dialog o povezavi med stvarmi in besedami", ki ga je Leibniz napisal avgusta 1677, ko je bil star 31 let. V kasnejših spisih se je le posredno dotikal te zveze, čeprav je nedvomno ohranil prvotno zamisel.

Leibniz začne dialog z razpravo o tem, kje najti resnico, ali v stvareh ali v mislih. Zagovarja aristotelsko pojmovanje resnice, po katerem je resnica le v izjavah (propozicijah) oz. mislih, ne v stvareh. Pri tem se pojavi težava, kako je mogoča "večna resnica", npr. resnica v matematiki, četudi ni nikogar, ki bi jo mislil ali izrekal. Problem reši z elegantno idejo, namreč da resnica sicer pripada področju sodb in misli, vendar ne zgolj dejanskim sodbam in mislim, temveč *možnim* sodbam in mislim. Če kdorkoli misli v skladu z matematično resnico, potem je njegova misel resnična, če pa ji nasprotuje, potem je napačna (Leibniz, 1986b: 29). Naslednje vprašanje je, kje lahko najdemo razlog kake resnice, ali v naravi stvari, na katere se nanaša, ali v besedah oz. v znakih, s katerimi jo izrazimo. Partner v dialogu meni, da najdemo resnico v stvareh, bolje, v naravi stvari. Oseba, ki izraža Leibnizeve zamisli, povpraša, če velja to tudi tedaj, ko misel izhaja iz naše lastne narave. Njen partner meni, da njegov odgovor velja tudi tedaj, saj sta narava stvari, o katerih razmišljamo, in moja narava, ki misli o stvareh, nujno tako medsebojno vsklajeni, da pri pravilni metodi dobimo resnično izjavo. Tu je v zametku vsebovana znana Leibnizeva zamisel o nujni medsebojni usklajenosti stvarnosti in misli, ki pride na dan ob pravilni znanstveni, tj. logični metodi. To zamisel je Leibniz kasneje še poudarjal in razvijal, v danem dialogu je le njen prvi zasnutek.

Vendar Leibniz (oz. oseba, ki izraža njegove zamisli) tudi s tem odgovorom ni zadovoljen, saj ostaja možnost, da resnica tiči le v imenih oz. znakih, iz katerih sestoji izjava. Na ta ugovor je Leibniza brez dvoma navedel Hobbes, ki je zagovarjal radikalno nominalistično pojmovanje stavkov in misli, po katerem so stavki, izjave, misli le povezave mentalnih ali čutnih znakov, zato tudi resnica in neresnica pripada njim, ne pa kaki duhovni stvarnosti nad znaki ali poleg njih. Hobbsovo filozofijo je Leibniz zelo dobro poznal. Zdi se, da Hobbsova trditev še zlasti drži za tiste stavke, ki nastanejo na podlagi definicij imen, ki jih vsebujejo. Ker pa definicije veljajo po naši volji, saj jih postavljamo ljudje s svojimi nominalnimi odločitvami, morata potem tudi resnica in neresnica stavkov, ki nastanejo kot po-

vezava definicij, izhajati iz naših odločitev, ne iz stvari. Leibniz še dodatno zaostri to možnost s tem, da poudari, kako ni mogoče misliti brez znakov. Lahko je sicer mogoča misel brez besed, a še vedno potrebujemo določene znake, npr. matematične znake (*prav tam*, str. 31).

Hobbsovi trditvi se upira spoznanje, da različni narodi in različni matematiki poznajo enako geometrijo ali aritmetiko, čeprav govore različne jezike. Tudi geometrijske figure, s katerimi si pomagamo pri geometrijskih dokazih, so znaki, simboli, ne geometrijske "stvari same", vendar pa v njih velikokrat najdemo resnico, ki sega preko teh znakov in je povsem splošna. Partner v razpravi domneva, da mora očitno obstajati določena nepoljubna zveza med geometrijskimi risbami in geometrijskimi predmeti, ki jih te risbe predstavljajo, npr. likovna podobnost med narisanim in dejanskim krogom. Tej zamisli navidez nasprotuje ugotovitev, da v matematiki pogosto uporabljamo znake in simbole, ki niso nikakor "podobni" predmetom, ki jih zaznamujejo, pa vendar z njimi dosegamo nujne in splošne resnice. Npr. med številko 10 in številom deset ni nobene podobnosti, prav tako ne med številko 0 in z ničem ali med črko a in premico (*prav tam*).

Po Leibnizu mora obstajati podobnost višjega reda med celotnim sistemom znakov in redom predmetov, ki jih znaki zaznamujejo. Povezava je med načini povezovanja in spajanja znakov in načini povezovanja in spajanja predmetov. Tako sistematsko povezavo najdemo pri vseh jezikih, ne zgolj v matematiki. Čeprav so posamezni znaki poljubni, je vendar v načinu njihove uporabe in povezave nekaj *nepoljubnega*, namreč *razmerje med znaki in stvarmi in s tem tudi razmerja med vsemi različnimi znaki, ki služijo za izražanje iste stvari* (*prav tam*). Ta razmerja so temelj resnice. Tako lahko uporabljamo ta ali oni znak, rezultat pa bo vedno enak, oziroma bodo rezultati medsebojno ekvivalentni. Še vedno pa potrebujemo kake znake za mišljenje, mišljenja brez znakov ni.

Nato da Leibniz še nekaj matematičnih primerov svoje zamisli. Npr. pri računanju v različnih številskih sistemih dobimo enake rezultate, lahko računamo tudi s kamenčki ipd. Podobno velja tudi za reševanje enačb v analizi. Vzemimo npr. poljubno število a^2 in postavimo enkrat $a=b+c$ in drugič $a=d–e$. Če ta dva izraza postavimo v a^2, dobimo v prvem primeru enačbo $a^2=b^2+2bc+c^2$, v drugem primeru pa $d^2–2de+e^2$. V prvem primeru je izražen odnos celote a do svojih delov b in c, v drugem primeru odnos dela a do celote d in razlike med a in e (Leibniz, 1996b: 35). Vendar oboje se zvede na koncu na enak rezultat, namreč na a^2. Če postavimo npr. v drugi enačbi namesto d izraz $a+e$ (kajti iz $a=d–e$ izhaja $d=a+e$), potem dobimo $a^2+2ae+e^2–2a(a+e)+e^2=a^2$, torej konec koncev dobimo identiteto $a^2=a^2$. Enak rezultat bi dobili, če bi postavili razliko $b=a–c$ (ta izhaja iz enakosti $a=b+c$) v desno stran prve enačbe.

Po Leibnizu to pomeni, da dobimo enak rezultat ne glede na to, kakšne znake vzamemo, če pri tem le ohranimo določen red in sledimo določenim pravilom. Četudi vsaka resnica zahteva določene znake za to, da jo spoznamo ali mislimo, včasih celo izrecno govori o znakih (npr. aritmetični zakoni o deljivosti števil se

nanašajo na *zapise* števil v določenih številskih sistemih)[1], pa ni odvisna od tistega, kar je v znakih poljubnega, dogovornega. Odvisna je od tega, kar je v znakih nepoljubno in stalno, to pa je za Leibniza *strukturno* razmerje med znaki in stvarmi, ki ga določa sistem znakov formalno sorodnih izrazov. To razmerje je stalno resnično in neodvisno od naših znakovnih izbir, zato pri uporabi *določenih* znakov dobimo *določen* rezultat. Ta rezultat se sicer lahko spremeni, v kolikor uporabimo drugačne znake, vendar pa ohranja trdno razmerje do prejšnjega rezultata. To trdno razmerje izhaja iz *razmerja novih in prejšnjih znakov, kar pokažejo substitucije* enih znakov z drugimi ali primerjave med znaki (*prav tam*, str. 37).

Prav dejstvo, da lahko z različnimi jeziki in znakovnimi sistemi izrazimo isto resnico, je podlaga čisto formalnih jezikov in formalnih logiških sistemov. Med njimi mora obstajati določena medsebojna usklajenost, ki se izraža v pravilih uporabe znakov, razmerjih med znaki in v možnosti nadomeščanja enih znakov z drugimi. Kot sem že dejal, Leibniz nikoli več (vsaj kolikor je meni znano) ni tako jasno in obširno spregovoril o temeljih znakovnih sistemov in s tem o možnosti formalnih jezikov in logiških sistemov. Kasneje se je Leibniz ukvarjal predvsem z zamislijo, da bi vse pojme in izjave zvedel na številska razmerja, sklepanje pa na računanje s števili (npr. Leibniz, 1996a: 55 in 1996d: 71-73). Ta števila je včasih zamenjal z algebrskimi znaki, tako si je poenostavil nalogo. Menil pa je, da če najdemo takšne znake, ki bi izražali naše misli prav tako jasno in strogo, kot aritmetika izraža števila in geometrija daljice, bi lahko pri vseh predmetih, ki so podvrženi umu, lahko počeli to, kar počneta aritmetika in geometrija. (Leibniz, 1960b: 90)

V nekaterih nedokončanih orisih svojega sistema je bilo osnovno pravilo kompozicije teh števil, da kompleksnim pojmom pripada produkt števil, ki pripadajo tistim pojmom, iz katerih je sestavljen. Seveda ta metoda predpostavlja, da so vsi pojmi povsem jasni in razločni, dokončno analizirani in da poznamo najbolj enostavne pojme, iz katerih sestojijo vsi drugi pojmi. Elementarnim pojmom je dodelil praštevilske vrednosti. S tem dobimo vsaj v načelu enolično predstavitev vseh pojmov s pomočjo ustreznih števil. Resničnemu univerzalnotrdilnemu stavku "Vsi S so P" npr. ustreza aritmetični ekvivalent, da je število, ki pripada subjektu S, deljivo s številom, ki pripada predikatu P. Očitno temu ustreza intenzionalno gledanje na pojme in sodbe, kjer subjekt kot pojem vsebuje v sebi predikatski pojem. Leibniz se je zavedal, da je mogoče tudi obsegovno pojmovanje pojmov in sodb, vendar meni, da je to pojmovanje za njegov namen manj primerno od intenzionalnega (Leibniz, 1996d: 83). Delnotrdilni sodbi "Nekateri S so P" po Leibnizu ustreza spoznanje, da imata števili, ki ustrezata pojmoma S in P, kak skupen faktor. Dvema pojmoma, ki nujno vsebujeta drug drugega (po Leibnizu tedaj pojma *sovpadata*), kot npr. pojem človeka in pojem razumnega bitja, morata ustrezati tudi enaki števili. Pojma, ki se ujemata zgolj po svojem obsegu, ne sovpadata nujno, torej jima lahko pripadata različni števili.[2]

[1]Leibniz je prvi sistematsko izpeljal zamisel o različnih številskih sistemih, ki so zgrajeni na drugi bazi, kot je desetiški sistem, izumil je dvojiški zapis in videl v njem globoko filozofsko ozadje (zvajanje vseh idej na boga in nič). (Leibniz, 1960a: 24-26)

[2]Leibniz v tem spisu ni pojasnil, kako je z negativnimi sodbami, kaj ustreza tem sodbam. Iz drugih spisov s to tematiko izhaja, da bi bilo primerno privzeti *obratno vrednost* števila, ki bi ustrezal (resnični) nenegirani sodbi

Dvomim, da bi lahko to Leibnizevo zamisel zaokrožili do smiselnega zaključka, tj. do zgradbe celovitega aritmetičnega in algebrskega sistema, ki bi zamenjal logično sklepanje ali celo indukcijo z računanjem. Manjka namreč sistematska logična raziskava formalnih razmerij med pojmi in števili, torej prav tisto, kar je zahteval od dobrega znakovnega sistema v svojem prej navedenem dialogu. Brž-kone bi se pokazalo, da primerjava med pojmovnimi razmerji na eni strani in množenjem oz. deljenjem števil na drugi strani ni popolna. Šele tedaj bi se pokazalo, da je v Leibnizevem sistemu mogoče "argumentirati geometrijsko izven geometrije", kot se je sam večkrat nadejal (Leibniz, 1996e: 111).

Leibniz je v kasnejših spisih na temo svojega logičnega sistema posegal po drugačnih rešitvah. Vsakemu pojmu je dodal npr. pozitivno in negativno (celo) število, pozitivno naznačuje njegovo vsebino, negativno pa vsebino njemu komplementarnega pojma. Tako je omogočil uvedbo negacije. V drugih spisih je namesto produkta števil raje uvedel vsoto števil, ki da ustreza sestavljenim pojmom. V tem primeru je razlika števil omogočala negacijo. A tudi s temi poskusi ni bil zadovoljen, tako da se je končno poslovil od "številske" ideje in iskal povsem svojski algebrski zapis pojmov, ki bi bil neodvisen od vsakega posebnega jezika in kar se da enostaven za uporabo (glej W. in M. Kneale, 1962: 329 in 338-40), a z nobenim od teh predlogov ni bil zadovoljen. Poleg tega je operiral včasih tudi z obsegovno interpretacijo pojmov, večinoma pa z vsebinsko interpretacijo, a simbolizem je bil enak. Kasnejše raziskave Leibnizeve logike so pokazale, da trpi od neupravičenih terminskologičnih zožitev, kar mu je med drugim preprečevalo tudi razlago relacij, ki jih je zato poskušal prikazati kot videz in jih zvesti na S-P stavke. (npr. Russell, 1972: 369f; Leawy, 1975: 37-9; Hintikka, 1972; Ishiguro, 1972)

Leibniz se je nadejal veliko pomoči od t.i. realnih definicij, s katerimi formuliramo tudi možnost tega, kar definiramo in niso zgolj arbitrarne zveze terminov v nov termin (nominalne definicije). Menil je, da pravilno vodena pojmovna analiza privede do realne definicije pojma in na tej poti si lahko deloma pomagamo s kombinatorno metodo, pa četudi še ni dovršena. Vsak novo analizirani pojem nam pomeni tudi nov prispevek k tej metodi. Tako si pojmovna analiza in kombinatorna metoda podajata roki, ena drugi pomagata dalje. Najpopolnejše definicije pa so tiste, ki podajo razčlenitev pojma prav do njegovih najprimarnejših sestavin. Pri tem si pomagamo z logičnimi zakoni, predvsem zakonom identitete in zakonom neprotislovnosti. Tedaj se jasno prepoznajo medsebojna vključevanja in izključevanja pojmov. Povsem analizirani stavki postanejo tako po Leibnizu bodisi samoevidentni stavki o nujnih vsebovanjih ali nujnih izključevanjih pojmov bodisi protislovja. To je Leibnizev "logični utopizem", po katerem se lahko vse resnične stavke zvede na analitične nujnosti, vse neresnične stavke pa na logična

(glej npr. Leibniz 1960c: 199-201). Ker morajo v skladu z Leibnizevo konstrukcijo vsem nenegativnim pojmom pripasti določena cela števila, morajo trdilnim sodbam, ki vsebujejo le nenegativne pojme, pripasti razmerja deljivosti med pozitivnimi celimi števili, negiranim sodbam te vrste pa bi potemtakem pripadla od 0 različna racionalna števila, manjša od 1. Negativnemu pojmu ne-P, pri čemer je P "pozitiven" pojem, ki mu pripada celo število n, bi podobno ustrezalo racionalno število 1/n. Pojmom, ki bi bili sestavljeni iz mešanice pozitivnih in negativnih pojmov, bi ustrezali določeni ulomki, torej racionalna števila. Leibniz nikoli ni do kraja razvil teh idej, tudi moja eksplikacija je le negotov poskus njene logične zaokrožitve.

protislovja. To morda v vseh konkretnih primerih ljudem ni mogoče doseči, vendar je vsaj načelno mogoče oz. bi bilo mogoče bogu kot popolnemu bitju.

V tej svoji nameri se je Leibniz kazal kot zvest nadaljevalec Descartesove *analitične metode*, ki je tudi prvi uporabil kak matematiči račun izven področja števil, namreč v svoji analitični geometriji. Že Descartes je sanjal o tem, da bi se dalo analitično-sintetično metodo podobno matematizirati, kot je to njemu deloma uspelo v analitični geometriji, vendar pa ni prišel dlje od gole zamisli (Descartes, 1960: 52). Vendar pa lahko v Leibnizevih razmišljanjih o novi metodi mišljenja in raziskovanja vidimo sled globljih spoznanj, ki so ostala verjetno neizrečena in nedodelana in jih najdemo ponovno izražene šele veliko kasneje.

Lahko rečemo, da je šlo Leibnizu prvenstveno za nekakšno "matematizacijo" logike, tj. nadomestitev mišljenja in logičnega sklepanja z računom, ne pa za to, da izhajajoč iz logike in novega razmisleka o logični formi stavkov pride do stika logike z matematiko. Seveda je bilo tudi to, kar je Leibniz dosegel, in še bolj tisto, kar je zgolj genialno zaslutil in napovedal, zelo pomembno za razvoj moderne matematične logike. Vemo, da Leibniz svojih zamisli v svojem času ni objavil in razširjal, zato so njegove zamisli ostale pozabljene za skoraj dvesto let. Leibnizeva zamisel o logiki kot svojskem kalkilu in svojski algebri misli se je začela ponovno uresničevati šele z G. Boolom v sredi 19. stoletja, vendar gre tudi pri njem za izum splošne algebre, ki ponuja logični kalkil, ki naj nadomesti logično sklepanje, ne za notranji spoj logike in matematike. Šele G. Frege in kmalu za njim in neodvisno od njega Ch. S. Peirce sta opravila odločilni korak, ko sta pojem *funkcije* oz. *abstraktnih relacij* iz območja čiste matematike uporabila tudi v logiki, v pojmovanju logične forme stavkov (pri Fregeju gre za pojmovanje stavka kot izpolnjene *stavčne funkcije*, pri Peirceju za pojmovanje relacijskih stavkov kot večmestnih predikatov, oba pa sta razlikovala kvantifikacijo in predikacijo).

Ne mislim dalje razvijati teh misli oz. zasledovati pot od matematizirane k matematični logiki. Bolj me zanima drug pomemben element Leibnizeve ideje splošnega formalnega jezika in kalkila misli, ki je prisoten v dialogu, ki sem ga navedel na začetku teksta. Namreč misel o tem, da formalni jeziki in kalkili predpostavljajo *objektivna in nepoljubna* razmerja med znaki, ki se kažejo skozi ves sistem znakov in se na nek način prenašajo od enega sistema znakov do drugega. Leibniz je razlikoval med konkretno logično in gramatično strukturo jezika in abstraktno in splošno strukturo, ki se kaže v vsej rabi znakov in ostaja konstantna, če jezik pravilno prevedemo v kak drug jezik. Tako npr. vsi številski sistemi ohranjajo določene relacije med števili oz. bolje med številskimi znaki. Določeni računi bodo dali medsebojno primerljive oz. "enake" rezultate, ne glede na številski sistem, v katerem smo jih opravili (Leibniz, 1996a: 35). Drug primer so npr. pogoji deljivosti števil z kakim drugim številom. Npr. pogoj deljivosti nekega števila, ki je zapisan v desetniškem sistemu s številom 9, je, da je vsota njegovih številk deljiva z devet. Leibniz pravi, da se ta lastnost ustrezno ohrani tudi v poljubnem drugem številskem sistemu (*prav tam*, 37). Toda podobno velja za poljuben številski sistem. Če imamo številski sistem z bazo n, potem je pogoj deljivosti kakega števila s številom n-1 to, da je vsota vseh n-adičnih "številk" tega števila deljiva z n-1 (gl. Cassirerjev komentar tega mesta v Leibniz, 1903: 21). To pomeni,

da je Leibniz imel pravzaprav zamisel splošnega *izomorfizma* med jeziki. Če nekoliko posplošimo in ekspliciramo njegovo zamisel, pridemo do naslednje formulacije:

Jezik L_1 in jezik L_2 sta *izomorfna* tedaj in le tedaj, ko obstaja med njima povratnoenolična preslikava, tj. takšen par preslikav f, f^{-1}, tako da velja za vsak znak z iz L_1 in z' iz L_2: $f(z)=z'$, če in samo če $z=f^{-1}(z')$.

Pri tem mora veljati še pogoj, da ti dve preslikavi ohranjati vse relacije, funkcije in operacije med znaki obeh jezikov, torej za vsak z, w iz L_1 in vsak z', w' iz L_2 velja: za vsako binarno relacijo $x\ R\ y$ v L_1 in njej ustrezno preslikavo $R'=f(R)$ v L_2 velja shema

$$\begin{array}{cc} & x\ R\ y \\ f, f^{-1} & \downarrow\ \downarrow\ \downarrow \\ & x'\ R'\ y'. \end{array}$$

Puščici ↓ označujeti povratnoenolično preslikavo, ki jo generirata preslikavi f in f^{-1} (to lahko posplošimo na poljubno n-mestno relacijo v L_1 in njeno f-sliko v L_2).

Podobno velja za poljubno enomestno funkcijo ali operacijo g nad znaki v L_1 in njeno f-sliko g' v L_2:

$$\begin{array}{cc} & g(x) \\ f, f^{-1} & \downarrow \\ & g'(x'). \end{array}$$

(Ta pogoj lahko zopet posplošimo na poljubno n-mestno funkcijo ali operacijo nad znaki v L_1 oz. njeno n-mestno sliko v L_2.)

Ti pogoji pomenijo, da se v obeh jezikih ohranja urejenost med elementi in algebrska struktura jezikov. Toda Leibniz misli še več, kajti ne gre mu le za pare jezikov, temveč za tisto, čemur bi danes dejali "ekvivalenčne množice" jezikov, tj. za *množice* vseh jezikov, ki so npr. *v zgornjem smislu izomorfni med seboj oz. izomorfni kakemu izbranemu jeziku* iz te množice. Saj vendar zahteva povsem splošno in objektivno, tj. od posameznega jezika neodvisno strukturo, ki se ohranja v vseh jezikih določene vrste. Ta struktura predstavlja natančno množico jezikov, ki so medsebojno izomorfni v zgornjem pomenu te besede. Kar sledi od tod, je logična izpeljava, ki je seveda Leibniz ni ekspliciral, temveč jo omogoča šele sodobna logika, namreč ustvaritev *abstraktne strukture*, recimo ji kar *logična forma jezikov*, ki karakterizira tisto, kar je "skupno" vsem jezikom takšne ekvivalenčne množice. Oblikovanje takšnih abstrakcij na podlagi ekvivalenčnih množic je v sodobni logiki in matematiki dokaj znan postopek, prvi pa ga je uvedel Frege v *Temeljih aritmetike* (Frege, 1987), ko je z njeno pomočjo razložil pojem števila (števila so ekvivalenčne množice množic, podane glede na relacijo "enakoštevnosti" oz. enake moči).

Lebniz je v nekaterih spisih in pismih, posvečenih matematiki, izrecno omenjal načela formalne podobnosti med različnimi jeziki ter med jezikom in stvarnostjo. Njegova osnovna zamisel je bila zamisel *izraza*. V spisu "Characteristica Geometrica" iz 1679 je podal osnovna načela svojega pojmovanja znakov. Znaki so zanj

"stvari", s pomočjo katerih izražamo relacije med drugimi stvarmi. Ravnanje z znaki je veliko enostavnejše kot s stvarmi, ki jih izražajo. Vsaki operaciji z znaki ustreza določen stavek o stvareh. S tem lahko lahko odlagamo obravnavanje stvari samih do konca znakovnih operacij. To pomeni, da najprej izvedemo vse potrebne znakovne operacije, ne da bi se pri tem posebej ukvarjali s pomenom znakov (povzeto po Dascal, 1978: 214).

Uspeh tega početja zagotavljajo poprej utrjene korespondence med znaki in stvarmi. To ni le enostavno zamenjevanje stvari z znaki, temveč morajo biti znaki tako izbrani, da struktura znakov in operacije z njimi ustrezajo sestavi stvari in njenemu delovanju. Tako npr. model stroja izraža stroj, projekcija telesa izraža obliko telesa, algebrska enačba kroga izraža krog ipd. Korespondenca med znakom in stvarjo, ki jo znak izraža je torej *urejena* tako, da vedno omogoča enoznačen prehod od znaka k stvari ali obratno. Zato lahko z opazovanjem operacij z znaki odkrijemo kake do tedaj nepoznane lastnosti stvari (*prav tam*, str. 215). V drugih spisih je Leibniz izrecno omenjal, da gre pri izražanju za *strukturalno podobnost* (kar je le "določena analogija") med znaki in stvarmi, ne pa za zunanjo podobnost. Zato je osnovni namen Leibnizoeve umetnosti karakteristike oblikovanje in ureditev znakov na tak način, da odlagajo potrebo po mišljenju o izraženih stvareh. To pa pomeni, da morajo odnosi med znaki in operacije z njimi ustrezati odnosom v mislih in miselnim operacijam.

Dascal navaja nek Leibnizev spis, v katerem je naveden naslednji *osnovni zakon izražanja*: "Tako kot je ideja izražene stvari sestavljena iz idej stvari, ki sestavljajo stvar, mora biti tudi znak, ki izraža to stvar, sestavljen z znaki, ki ga sestavljajo." (Leibniz, 1966, navedeno v Dascal, 1978: 215) Zato je bila za Leibniza najvišji cilj umetnosti karakteristike raziskovanje znakov, ki izražajo svoj pomen na tak strukturalno-analoški način. Uporaba "karakteristike" poenostavlja in krajša razmišljanje, podobno kot poenostavlja in krajša razmišljanje uporaba modelov, slik, skic ipd. Kot poudarja Dascal, Leibnizu ni šlo le za primernejši opis stvari, temveč za pomoč mišljenju in raziskovanju. S pomočjo formalno ekspresivnih znakov lahko pridemo do takšnih spoznanj in zaključkov, do katerih bi težko ali sploh ne mogli priti, če bi razmišljali neposredno o stvareh. Znaki namreč *sintetično* izražajo celoto relacij, ki so karakteristične za označene stvari. V nekem spisu, posvečenem matematiki, meni Leibniz, da je znak toliko koristnejši, kolikor natančneje prikazuje relacije med stvarmi. Če bi bili znaki tako natančni, kot so npr. aritmetični znaki, potem ne bi bilo v stvareh ničesar, kar ne bi mogli izpeljati iz znakov stvari (povzeto po Dascal, 1978: 216). To pomeni, da uporaba formalnih znakov pomaga ne le našemu spominu ali komuniciranju (za to funkcijo znakov so vedeli že pred Leibnizem), temveč našemu spoznanju (v sodbah, razmišljanju, izumih).

Leibniz je v predgovoru k svoji *Splošni karakteristiki* poudarjal, da so znaki toliko popolnejši, kolikor bolj samozadostni so, tj. da vse izpeljave lahko izvedemo iz njih. Npr. binarni zapis je popolnejši od desetiškega ali kateregakoli drugega zapisa, ker v njem že iz znakov izhajajo aritmetične lastnosti števil. Npr. v desetiškem sistemu ne moremo zgolj z uporabo številke 3 in 9 dokazati, da je 3x3=9.

V dvojiškem zapisu pa to lahko storimo. 3 v dvojiškem zapisu se zapiše kot 11, 9 kot 1001. Toda 11x11 da 1001:

```
  11 x 11
 11
  11
1001
```

Torej dobimo neposredno iz kalkila 3x3=9 (Leibniz, 1960b: 94). Po njegovem je torej binarni zapis manj arbitraren, bolj utemeljen v aritmetiki, saj ne vnaša nobenih novih dodatnih aritmetičnih pojmov v kalkil.

V ustreznem zapisu in kalkilu lahko torej v načelu zamenjamo vse vsebinsko mišljenje s formalnimi znakovnimi operacijami. Iz misli oz. sodb torej preidemo k *formam* znakov in operacijami s formami. Seveda pa je bil tak splošen zapis in kalkil le Leibnizev ideal, ki ga ni nikoli uresničil in tudi danes lahko le sanjamo o njem. Vendar je najpomemnejše to, da je Leibniz imel pred očmi ideal popolnoma *formaliziranega jezika.* Podlaga te formalizacije je *formalna podobnost struktur,* v prvi vrsti formalna podobnost strukture jezika in stvarnosti in dalje formalna podobnost struktur različnih jezikov med seboj. Menim torej, da je Leibniz prvi izdelal zamisel o izomorfizmu struktur in jo uporabil v epistemološke in logiške namene.

Leibniz v svoji zamisli *splošne* karakteristike in *splošnega* kalkila implicitno postulira obstoj *splošne logične forme jezikov*, ki opredeljuje nekatere relacije, funkcije in operacije. Te se ohranjajo v vsej množici jezikov in omogočajo oblikovanje *formalnih jezikov*, ki predstavljajo te relacije, funkcije in operacije. Kar je bistveno zanj, je, da si predstavlja, kako je mogoče narediti povsem *formalen* jezik in kalkil, ki naj bi nadomestil vsebinsko določene relacije, operacije in funkcije v vsakem od posebnih jezikov, ki spadajo pod isto (skupno) logično formo. To razmerje lahko tudi obrnemo tako, da rečemo, da je prav to, kar je logična forma teh jezikov, *pogoj možnosti* za vsakega od teh jezikov, kajti prav te formalne poteze sploh omogočajo smiselno rabo znakov. Leibniz se vendar sklicuje na tisto, kar je *skupno rabi znakov* v različnih jezikih, ki so medsebojno primerljivi.

Ta interpretacija se zdi morda tvegana, prenapeta, ker nikjer pri Leibnizu izrecno ne nastopa. Vendar pa se mi zdi dokaj zvesta interpretacija Leibnizevega teksta, če pomislimo na logične posledice oz. implikacije njegovih izjav. Potem pridemo do druge opredelitve objektivnega in splošnega formalnega jedra različnih jezikov, namreč da je *logična forma jezika pogoj možnosti jezika*. Ta zahteva pa nas spomni na filozofa, ki je uporabil prav podobno sintagmo, to je Wittgensteina.

Wittgenstein v *Traktatu* lapidarno zapiše: *Forma je možnost strukture*. (Wittgenstein, 1976: 2.033) Natančnejši pogled na kontekst te izjave v *Traktatu* pokaže, da Wittgenstein meri predvsem na logične forme stanj stvari, ne pa jezikov. Struktura stanja stvari je po njegovem "način, kako so predmeti v stanju stvari vzajemno povezani" (2.032). Forma kot možnost strukture torej primarno pomeni tisto, kar je splošno v stanju stvari, kar ga obenem omogoča. Nekaj tez dalje v *Traktatu* Wittgenstein pravi, da so tudi t.i. slike dejstva, torej določena stanja stvari, ki

imajo svojo strukturo in formo. Tej formi pravi *forma preslikavanja* (2.15). Forma preslikavanja je seveda zopet "možnost strukture", obenem pa je tudi *možnost preslikavanja*, namreč je "možnost, da so stvari v takšnih medsebojnih odnosih, v katerih so elementi slike" (2.151). Forma preslikavanja torej zagotavlja obstoj povratno enolične *preslikave*, ki obstaja med elementi slike in elementi stvarnosti (stanji stvari, dejstvi), tako da se ohrani tudi logični značaj relacij med elementi slike in predmeti v stanjih stvari. To zamisel nato prenese na misli, ki so *logične slike* dejstev (3.) in smiselne stavke, ki so misli (4.). Tudi stavki imajo svoje logične forme, ki so seveda možnosti za njihove strukture. Te forme so obenem tudi možnosti preslikave med stavki in stanji stvarmi (dejstvi), torej so pogoj za možnost njihovega smisla. Wittgenstein celo namigne, kako bi lahko izrazili oz. "pokazali" formo kakega stavka. Namreč tako, da spremenimo v variablo vse, kar je v stavku izvenlogični izraz. Tako nam na koncu ostane povsem formalni izraz, ki označuje tisto, kar je skupno *vsem stavkov iste oblike* (3.315). Takšnemu izrazu pravi *logični pralik*. Npr. stavek "Knjiga je na mizi" ima strukturo relacijskega stavka, zato je njen logični pralik *xRy*, pri čemer mora biti *R* kaka neobrnljiva relacija. Očitno je ta forma skupna vsem stavkom o neobrnljivih binarnih relacijah kot tudi vsem morebitnim dejstvom, ki lahko ustrezajo tem stavkom, če so resnični. Če si zamislimo, da tako naredimo z vsemi stavki kakega jezika, potem bi dobili nabor logičnih pralikov, ki bi predstavljali mrežo vseh možnosti za smiselne stavke, pa tudi celoto vseh možnih dejstev (stanj stvari), ki lahko ustrezajo jeziku.

Po Wittgensteinu lahko opišemo ves svet zgolj s pomočjo *povsem splošnih stavkov*, tj. takšnih stavkov, ki ne vsebujejo nobenih imen in tudi nobenih konkretnih predikatov in relacij (5.526). Ti nastanejo iz logičnih pralikov stavkov, če jih povsem kvantificiramo (tako je npr. stavek $(\forall x,y)(\exists R)(xRy)$ tak primer povsem splošnega stavka, ki nastane iz pralika *xRy*). Pomembna je Wittgensteinova misel, da celoti vseh elementarnih stavkov ustreza celota povsem splošnih stavkov, ta celota namreč "omejuje" celoto vseh dejstev, ki lahko ustrezajo elementarnim stavkom (5.5262).

Po drugi strani pa nam ta celota posplošenih stavkov pomeni tudi logično formo jezika samega, torej njegovo *možnost preslikavanja*. Če pogledamo, kaj ta forma pravzaprav predstavlja, vidimo, da predstavlja *splošne logične lastnosti vseh relacij, predikatov, funkcij, operacij*, ki jih vsebujejo stavki jezika. Ta forma je pogoj možnosti za preslikavanje jezika v stvarnost (in nazaj), pa tudi pogoj možnosti za morebitne preslikave *med* jeziki (a o tem Wittgenstein ne govori, kajti po njegovem ni mogoče, da bi kak jezik opisal samega sebe ali kak drug jezik iste logične forme, saj je ta obema skupen pogoj možnosti). Upravičeno ji torej lahko rečemo *logična forma jezika*. Tako v resnici lahko primerjamo tri zamisli: *Leibnizevo zamisel o splošnih in objektivnih lastnostih jezikov, ki se ohranjajo skozi različne primerjave jezikov*, sodobno logično zamisel o *logični formi jezika kot ekvivalenčnega razreda jezikov določene vrste* in Wittgensteinov zamisel o *logični formi (jezika) kot možnosti za preslikavo oz. možnosti za smisel*. Te zamisli seveda niso neposredno enake med seboj, zgodovinsko stojijo v različnih kontekstih, vendar so primerljive po svoji temeljni strukturi in to je struktura izomorfizma jezikov. Leibniz je to zamisel prvi zastavil, resda nejasno, a v osnovi pravilno. Frege in

drugi matematični logiki so uvedli pojem ekvivalenčnega razreda in formalne abstrakcije na tej osnovi, Wittgenstein pa pojem logične forme kot pogoja možnosti preslikave oz. izomorfizma jezikov kot tudi jezika in stvarnosti.

Vprašanje je, ali je s tem logično zaokrožena in realizirana Leibnizeva ideja ali pa ima še kak pomemben logični preostanek, ki nam ni znan in ga bo navrgla prihodnost. Vsekakor pa se s tem pokaže izvirnost in daljnosežnost Leibnizevih zamisli in tudi to, zakaj jih v svojem času ni mogel uresničiti. Zato mu je predvsem primanjkovalo izraznih sredstev, ki jih je prinesla matematična logika.

LEIBNIZ WITH WITTGENSTEIN - FORM AS THE POSSIBILITY OF STRUCTURE

In the paper, the Leibnizian's idea on the formal similarities between some languages, and between languages and reality is discussed. Although his idea is rarely explicit, it is constantly present in his logico-philosophical texts. I see in it the origin of the isomophism idea. I present also the relation of the Leibnizian's idea on the formal simlilarity to the Wittgenstein's idea on the form as the possibility of the structure. Equivalence-classes of some isomorphic structures represent the common "forms" of those structures, and theirs abstract possibilities.
Keywords: language, reality, possibility, form, structure, isomorphism.

Literatura

Broad, C. D. (1975). *Leibniz. An Introduction*. Cambridge.
Dascal, M. (1978). La semiologie de Leibniz. Paris.
Descartes, R. (1960). *Discours de la Méthode*. Paris: Garnier.
Frankfurt, H. C. (izd.) (1972). *Leibniz, a Collection of Critical Essays*. London.
Frege, G. (1987). *Die Grundlagen der Arithmetik.* Stuttgart: Reclam.
Hintikka, J. (1972): "Leibniz on Plentitude, Relatrions, and the 'reign of Law'". V H. C. Frankfurt (1972).
Ishiguro, H. (1972). *Leibniz's Theory of the Ideality of Relations*. V H. C. Frankfurt (1972).
Kneale, W. in M. (1962). The Development of Logic. Oxford: Oxford Univ. Press.
Leibniz, G. W. (1960). *Fragmente zur Logik*. Berlin: Akademie Verlag.
Leibniz, G. W. (1960a). "Leibniz über seine logische Studien: Aus einem Brief an Gabriel Wagner". V Leibniz (1960).
Leibniz, G. W. (1960b). "IV. Kapitel: Die Methode der allgemeinen Wissenschaft und der Logik". V Leibniz (1960).
Leibniz, G. W. (1960c). "Kapitel VII: Der arithmetische Kalkül". V Leibniz (1960).
Lebniz, G. W. (1966). *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover, Leipzig: E. Bodemann, 1899, ponatis 1966.
Leibniz, G. W. (1996). *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung der Mathematik und Naturwissenschaften*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
Leibniz, G. W. (1996b). "Dialog". V Leibniz 1996 (tudi v Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I, Meiner Verl., Leipzig 1903).
Leibniz, G. W. (1996a). "Anfangsgründe einer allgemeinen Characteristik". V Leibniz 1996.
Leibniz, G. W. (1996c). "Über universale Analyse und Synthese". V Leibniz 1996.
Leibniz, G. W. (1996d). "Elemente eines Kalküls". V Leibniz 1996.
Leibniz, G. W. (1996e). "Regeln zur Förderung der Wissenschaften". V Leibniz 1996.
Russell, B. (1972). *Recent Work on the Phylosphy of Leibniz*. V H. C. Frankfurt (1972).
Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofska razprava*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

PREDMET KOT BIVAJOČE V DEJSTVIH SVETA

Članek za razumevanje ontologije v Wittgensteinovem *Logično filozofskem traktatu* izpostavlja tri modalnoontološke kategorije: *substanco*, *potenco* in *kontingenco* ter na tej podlagi in s pomočjo logičnega prostora, ki je v *Logično filozofskem traktatu* strukturiran kot disjunktivna normalna forma tavtologije, razloži Wittgensteinovo pojmovanje predmetov, stanj stvari, dejstev, položajev stvari, dejanskosti in sveta.
Ključne besede: ontologija, logični prostor, predmet in stanje stvari, logična in empirična možnost, dejstvo, svet.

> *"V svetu je vse, kot je, in se dogodi vse, kot se dogodi, ... vse dogajanje in kar je tako, je naključno."* (6.41)[1]

Zapis, ki ga berete, naj bi bil uvod v razumevanje ontologije, ki jo je Wittgenstein podal v *Logično filozofski razpravi*, kakor je sam najprej imenoval svoj *Tractatus logico-philosophicus* (TLP)[2]. TLP sam izpostavlja enotnost logike, ontologije in spoznavne teorije, zato se tudi v vrsticah, ki bodo zapisane, ne bo mogoče izogniti tej enotnosti, čeprav bomo "poskušali" *Traktat* brati enostransko ontološko.

Predmeti so nujni pogoj možnosti eksistence

Za začetek je morda najbolje, da ne začnemo z Wittgensteinom, ampak z Aristotelom, ki je filozofskemu občinstvu vsaj z zgodovinskofilozofskega stališča bližji kakor "novodobni" Wittgenstein. *Ousía* (bitnost) pri Aristotelu opredeljuje bivajoče, kolikor je bivajoče, v vsej njegovi splošnosti in kategorialni raznolikosti. Bitnost pa je določena dvojno: kot *podlaga* in kot *kajstvo*. Bivajoče je torej opredeljeno s tem, *da* je, hkrati s tem, *kaj* je. Kalan[3] to razmerje med *podlago* - dejs-

[1]Iz *Logično filozofskega traktata* navajam tako, da ob navedku izpišem številko teze. Glej Ludwig Wittgenstein, *Logično-filozofska razprava*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976.

[2]Naslov *Tractatus logico-philosophicus* je Wittgensteinova *Razprava* dobila šele z dvojezično (sicer prvo knjižno) nemško-angleško izdajo.

[3]Valentin Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981, str. 191.

tvom, da nekaj je - in *kajstvom*, ki sta skupaj razlog slehernega bivajočega, razloži takole:

"Aristotelov odgovor na vprašanje, kaj je bitnost, se zato mora glasiti: bitnost je podlaga, ki pa jo je treba določiti definicionalno, to pa je možno preko izrekanja, ki zadeva 'stvar po sebi' v formah definicijskih določil bitnega kajstva, ki se s svoje strani nujno kategorialno diferencira, oziroma predpostavlja kategorialno mnogostranost. *Ousía* mu je kontrapunkt podlage, materialnega ter bistvenega, 'pojmovanja' ('po sebi', bitno kajstvo), je dialektična identiteta podlage in bitnega kajstva."

Zdi se, da je TLP - v večji meri, kakor vsako pojmovno izrekanje - zavezan aristotelski tradiciji. Bi lahko rekli, da v tezi 2.225 TLP Wittgenstein izpostavlja kar Aristotelovo pojmovanje substance, ko zanjo pravi, da "je forma in vsebina"? Ali ni na tem mestu opredeljena prav *ousía*, ki je "bitno kajstvo kot nekaj določenega in eidos, kakor nastopa v podlagi"[4]? Če bi Wittgensteinovo formo razumeli kot obliko (eidos), ki se izkazuje v neki vsebini (podlagi), kar lahko izrazimo z definicijo *kajstva* nečesa konkretnega - to pa je pri Aristotelu vedno neko posamezno -, bi se lahko zdelo, da je tako. Vendar predmeti, ki v TLP tvorijo substanco sveta in zato ne morejo biti sestavljeni (2.021), ne morejo biti - kakor pri Aristotelu *ousía* z bitnim kajstvom - izraženi z nikakršno definicijo[5]:

"Predmete lahko samo *imenujem*. Zastopajo jih znaki. Lahko samo govorim *o* njih, ne morem pa *jih izreči*. Stavek lahko samo pove, *kako* reč je, ne pa *kaj* je." (3.221)
"Imena ni mogoče nadalje razčleniti z nikakršno definicijo: je praznak." (3.26)

Namesto *kajstva* Wittgenstein vzpostavlja *strukturo*, stavek se nanjo nanaša tako, da pove, *kako* nekaj je, od *kajstva* pa v TLP ostane samo *imenovanje*. Kaj nekaj je, "pove" njegovo ime, ki pa vendar samo pokaže, *da* je nekaj, ki se razlikuje od nečesa drugega. Ime nima eksplicitne vsebine, pač pa implicitno, ki jo vsebuje forma predmeta, ki je imenovan. Ta pa se izkazuje šele preko struktur, v katerih predmet nastopa. Zato pravi Wittgenstein, da izgleda, da je predmet nekaj samostojnega, čeprav je bistveno odvisen od struktur, v katerih se nahaja (2.0122). Če si pomagamo z jezikom, od katerega smo bistveno odvisni, lahko rečemo, da je predmet prikazan z neko individualno konstanto, ki jo lahko izločimo iz nekega razreda stavkov, če ta konstanta prikazuje nekaj enostavnega. (Vse ostalo pač izpostavlja - preko spremenljivke - to, kar je v teh stavkih spremenljivo.) Bistva imenovanega predmeta - njegove forme - pa ne moremo izraziti v obliki definicije, ampak se njegovo bistvo izkazuje preko stavkov, ki prikazujejo konfiguracije, ki jih z drugimi predmeti tvori imenovani predmet. Vsaka takšna konfiguracija predmetov tvori stanje stvari [*Sachverhalt*], ki je zveza predmetov (2.0272, 2.01). To, da z drugimi predmeti *sploh lahko* tvori kakšno konfiguracijo, pa predmetu omogoča njegova forma: "Možnost njegovega nahajanja v stanjih stvari je forma predmeta." (2.0141)

[4] *Ravno tam*, str. 187.

[5] To ne pomeni, da v Wittgensteinovem opisovanju nečesa definicija ne igra nobene vloge. Vendar samo kot sredstvo logične analize - "Strnitev simbola nekega kompleksa v enostaven simbol je lahko izražena z definicijo." (3.24) "Vsak definiran znak označuje *preko* tistih znakov, s katerimi je bil definiran; in definicije kažejo pot. Dva znaka, od katerih je eden praznak, drugi pa znak, ki je s praznakom definiran, ne moreta označevati na isti način. Imen ne *moremo* razstaviti s pomočjo definicij. (Ni znaka, ki ima pomen sam, samostojno.)" (3.261)

Je torej predmet TLP tisto bivajoče kot temeljni pojem vsake ontologije? Odgovor na to vprašanje je tako *da* kot *ne*. Ne: kajti, da bi bil predmet kot predmet tudi bivajoče, bi moral biti - kot predmet - tudi prisoten. Kar pa je po TLP prisotno, je tisto, kar se po naključju dogodi - *dejstvo*, ne pa predmeti, stvari, reči ... (TLP 1.1, 2) S tega stališča predmeti po opredelitvah v TLP niso bivajoči. Vendar sestoji struktura dejstev iz struktur stanj stvari, ki pa jih tvorijo predmeti skupaj z načinom, kako so v stanju stvari medsebojno povezani. Na vprašanje, kaj je prisotno, bi zato vendarle morali odgovoriti: predmeti v dejstvih. *Predmeti so torej bivajoče samo tako, da so prisotni v dejstvih sveta*.

Vendar Wittgenstein termina "bivajoče" v *Traktatu* ni uporabil, pač pa podobne termine: "*obstoječe*" - "Trdno, obstoječe in predmet so eno" (2.027); "*tako-biti*" (So-Sein), "*eksistenca*" - "Geometrijsko in logično mesto se ujemata v tem, da sta oba možnost neke eksistence" (3.411). V tezi 6.41 pravi Wittgenstein: "Zakaj vse dogajanje in kar je tako (So-Sein), je naključno. Kar ustvarja ne-naključno, ne more ležati v svetu, zakaj sicer bi bilo to spet naključno. To mora ležati izven sveta." Tukaj govori Wittgenstein o obstoju stanj stvari, ki ga identificira z dejstvom (2). Obstoj stanj stvari je naključen in je *kot obstoj* neodvisen od svojih substancialnih pogojev - predmetov, katerih *formalni* obstoj - "Forma je možnost strukture" (2.033) - ni naključen in so tisto, kar je (nujno) obstoječe v tem, kar *je* tako (So-Sein).

Tu se izkaže neka bistvena razlika med Aristotelom in Wittgensteinom. Medtem ko prvi motri predmete v njihovi izoliranosti, drugi predmetom pripiše bistveno - lahko rečemo kar substancialno - "lastnost", da so, kar so, samo v *potencialni* povezanosti (stanju stvari) z drugimi predmeti. Ontologija *Traktata* je v dialektiki med *logično možnostjo strukture*, ki jo tvori konfiguracija predmetov, in *empirično možnostjo* obstoja te strukture.

Dejstva, ki eksistirajo v svetu, tako "vsebujejo" strukture, ki pa so pogojene z določeno formo. Predmeti kot predmeti pa obstajajo čisto *formalno* na meji sveta, v svetu pa "le" kot sestavni deli sestavnih delov struktur dejstev (stanj stvari). Svet je namreč celotnost dejstev, ne reči (predmetov) (1.1). Dejstva so sicer empirično neodvisna od predmetov, saj je prisotnost vsakega dejstva v svetu naključna, vendar od njih logično (substancialno) odvisna, kajti struktura dejstva logično predpostavlja obstoj predmetov. Predmeti pa so od dejstev empirično odvisni, saj so lahko prisotni samo v njih, toda logično neodvisni, ker to, kar so, ni odvisno od tega, ali so sestavni del *sploh* kakšnega dejstva. Predmeti *realno* ne obstajajo "na sebi"[6], ampak samo v stanjih stvari, v katerih so medsebojno povezani, če ta stanja stvari obstajajo. Če uporabimo izraz iz neke druge zgodbe, so predmeti ravno *transcendenca* v *imanenci* (imanentna pa so samo dejstva). V tem smislu pravim, da predmeti *formalno* obstajajo na meji sveta in da imajo "na sebi" določene forme, ki "vsebujejo" možnosti struktur.

Kdo bi lahko pomislil, da so dejstva elementi tiste podmnožice stanj stvari, ki jo identificira "predikat" obstoj. Vendar bi to lahko v smislu TLP veljalo samo za

[6]Predmeti "na sebi" tukaj niso mišljeni v Kantovem gnoseološkem smislu, ampak kot onto-logični pogoji eksistence stanj stvari.

elementarna dejstva, tista dejstva torej, katerih struktura sestoji iz strukture *enega* stanja stvari. V splošnem pa velja, da "struktura dejstva sestoji iz struktur stanj stvari" (2.034). Dejstva v splošnem pa so v *Traktatu* podmnožica položajev stvari [*Sachlagen*], ki jih tvorijo stanja stvari.[7] Položaj stvari [*Sachlage*] je tisto, kar je po strukturi identično z dejstvom - pri dejstvu mora biti poleg struktur zagotovljen še njihov obstoj. Zato bi lahko imenovali položaj stvari tudi *logično možno* (*potencialno*) dejstvo. Seveda pa je res, da lahko vsako dejstvo analiziramo v elementarna dejstva, kakor lahko vsak položaj stvari analiziramo v stanja stvari, ki ga sestavljajo. Kaj ustreza dejstvu oziroma stanju stvari, je razložil Wittgenstein tudi Russellu v svojem pismu z dne 19. 8. 1919[8], ko je zapisal:

"Stanje stvari je to, kar ustreza nekemu elementarnemu stavku, če je ta resničen. Dejstvo je to, kar ustreza logičnemu produktu elementarnih stavkov, če je ta resničen. Razlog, zaradi česar vpeljujem *dejstvo* pred *stanjem stvari*, bi potreboval daljšo razlago."

Nujnost predmetov, možnost stanj stvari, kontingentnost dejstev

Menim, da moramo za osvetlitev *Traktata* razlikovati tri modalnoontološke kategorije: substanco, potenco in kontingenco.[9] Predmeti tvorijo *substanco* sveta. (2.021) Stanja stvari so *potence* substance in dejstva so glede na stanja stvari *kontingentna*. Tako lahko v *Traktatu* razlikujemo tri ontološke nivoje:

1. *substancialni nivo*, kamor spadajo predmeti in logični prostor;
2. *potencialni nivo*, kamor spadajo stanja stvari, položaji stvari oz. logična mesta;
3. *kontingentni nivo*, kamor spadajo dejstva, dejanskosti in svetovi.

Predmeti tvorijo *vsa* možna stanja stvari - ker leži vsaka možnost njihovega nahajanja v stanjih stvari v njihovi naravi -, *vsa* stanja stvari pa "napenjajo" logični prostor. Celoten logični prostor je tako prostor možnosti, v katerem *potencialna* stanja stvari tvorijo *potencialne* položaje stvari (položaji stvari so kombinacije enega, dveh, ..., *vseh* stanj stvari). In tisti položaji stvari, ki imajo "lastnost" obstoja, so dejstva. Vsak par pozitivnega (obstoj stanj stvari) in njemu komplementarnega negativnega (neobstoj stanj stvari) dejstva Wittgenstein identificira z dejanskostjo (obstoj in neobstoj stanj stvari), tâko dejanskost, ki vsebuje *vsa* stanja stvari - nekatera kot obstoječa, druga kot neobstoječa -, pa s svetom. Stanja stvari so podmnožica položajev stvari, hkrati pa njihov konstitutivni element, dejstva so podmnožica dejanskosti, po drugi strani pa njihov konstitutivni element. Svetovi

[7]Smiselni stavek se v splošnem nanaša prav na položaj stvari, saj je narejen "poskusno":
"V stavku je položaj stvari sestavljen tako rekoč poskusno.
Lahko kar rečemo - namesto: ta stavek ima ta in ta smisel -; ta stavek prikazuje ta in ta položaj stvari." (4.031)
In stavek je smiseln, ne da bi moral biti resničen.

[8]Ludwig Wittgenstein, *Briefe: Briefwechsel mit B. Russel, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, str. 89.

[9]Pod pojmom substanca razumem nekaj nujno obstoječega, kar pa samo ni neposredno prezentno. Pod pojmom potenca razumem vsako logično možnost, ki jo lahko tvori substanca in ki je v substanci že vsebovana kot del njene forme (= možnost strukture). Možnost je tu razumljena v smislu interne modalnosti. Pod pojmom kontingenca razumem vsako empirično možnost, to pomeni eksterno možnost, da se nekaj po naključju dogodi ali pa se po naključju ne dogodi.

so tudi podmnožica dejanskosti, vendar so dejanskosti njihov konstitutiven element. Vsak svet razpade na dejstva (1.2) oziroma na dejanskosti (ki so par pozitivnega in negativnega dejstva), tiste dejanskosti, ki vsebujejo *vsa* stanja stvari, pa so svetovi.

Zgoraj navedeni trije ontološki nivoji ustrezajo Wittgensteinovemu transcendentalnemu argumentu, ki je prisoten v celotnem *Traktatu*.[10] Ta argument poteka takole: kar se po naključju dogodi (dejstvo), predpostavlja nekaj, kar je logično možno (stanje stvari). In nekaj logično možnega (potencialnega - stanje stvari) predpostavlja nekaj nujnega (substanco, ki jo tvorijo predmeti). Z drugimi besedami: da se *nekaj po naključju dogodi* oziroma da je prisotno, mora obstajati nekaj, kar je *logično možno*; da pa obstaja nekaj, kar je logično možno, mora obstajati nekaj *logično nujnega*.[11] Pojem bivajočega (predmeta) v *Traktatu* je torej rezultat transcendentalnega argumenta. Wittgenstein začenja s predpostavko nečesa prisotnega (prezentnega) in potem poda pogoje možnosti prezence. Predmeti so nujni pogoj za obstoj, sam obstoj pa je naključen, zanj - po stališču, ki ga Wittgenstein zastopa v *Traktatu* - ne moremo najti zadostnega razloga.

Ti trije ontološki nivoji pa se "skrivajo" že pri kakršnikoli trditvi o nečem. Recimo, da smo izrekli stavek, ki naj opiše dejstvo forme *aRb*, npr. dejstvo, da je knjiga na mizi. Potem smo hkrati odgovorili na tri vprašanja:

(i) *ali* je? (knjiga je na mizi) - dejstvo: *je* ...,

(ii) *kako* je? (knjiga je na mizi) - stanje stvari: ... *tako* ...,

(iii) *kaj* je? (knjiga je na mizi) - predmeti: ... *to in to*.

Z drugimi besedami, kakor pravi Wittgenstein, smo uporabili splošno formo stavka, ki jo v TLP 4.5 izrazi na sledeč način: *z nečim je tako in tako*. Če razvijemo (i)-(iii), dobimo identičen izraz: *je tako to in to*. Seveda knjiga in miza v našem primeru nista prava predmeta, ampak samo stojita na mestu stavčnega subjekta, ki je po Wittgensteinu "rezervirano" za predmete. Knjiga in miza sta sestavljeni, sta kompleksa, vendar bi z dokončno logično analizo načeloma morali priti do predmetov, ki so absolutno enostavni. *Miza* bi tako razpadla na *noge*, nasajene na *ploščo*, noge in plošča spet v svoje konstitutivne elemente v določeni relaciji itd. itd, *knjiga* na *liste* in *platnice*, zlepljene skupaj itd. itd. Bistveno Wittgensteinove logične analize pa je, da ta ne more teči v neskončnost, ampak se mora, da bi bili naši stavki "ozemljeni" oziroma da bi bili smiselni, nekje končati. Konča pa se pri elementarnih stavkih, ki v relacijo postavljajo imena, da bi tako opisali strukturo stanja stvari, v katerem se imenovani predmeti nahajajo.

Da bi olajšali razumevanje naše interpretacije ontologije TLP, moramo izpostaviti razliko med *empirično (kontingentno) možnostjo* in *logično možnostjo*. Kontingentna možnost se nanaša na obstoj neke strukture, rečemo, da *je nekaj tako in ta-*

[10]Nekaj primerov. "Če se reč *lahko* nahaja v stanju stvari, potem mora biti možnost stanja stvari v reči že vpisana." (2.012) "Če se reči lahko nahajajo v stanjih stvari, potem mora to že ležati v njih ... Če si lahko mislim predmet v zvezi stanja stvari, potem si ga ne morem misliti izven *možnosti* te zveze." (2.0121) "Posamezno se vedno izkazuje kot nebistveno, toda možnost vsakega posameznega nam osvetli bistvo sveta." (3.3421)

[11]"Logično" tukaj seveda pomeni filozofski pojem logike, kakor ga Wittgenstein na primer uporablja v pojmu *logičnega* prostora.

ko ali *da ni nekaj tako in tako*. Ta možnost obstoja neke strukture pa je neodvisna od strukture kot take, nekaj se pač zgodi ali pa se ne zgodi. Logična možnost pa se nanaša zgolj na določeno strukturo kot strukturo. Rečemo, da je možno, da je nekaj tako in tako in ni možno, da je to isto drugačno ali pa nekaj drugega tako in tako.

V našem običajnem govoru se ti dve bistveno različni možnosti ponavadi mešata. Tako rečemo, da **ni** možno, da **bo** jutri deževalo in se pri tem sklicujemo na vremensko napoved. Vendar se lahko tudi vremenoslovci zmotijo in zato **je** načeloma možno, da jutri **bo** deževalo. Kar lahko z gotovostjo rečemo, je, da bo jutri deževalo ali pa ne, oziroma da je možno, da jutri dežuje (*eo ipso* je seveda možno, da ne dežuje in *vice versa*). Drugače je, če nekaj ni možno po svoji strukturi. (Wittgenstein bi rekel, da je nesmiselno.) Vemo, da se *lahko* vodik in kisik spojita v vodo ali peroksid, ne moreta pa se na primer spojiti v spojino s kemično formulo H_30, ker način, kako so atomi vodika in kisika *lahko* povezani drug z drugim, ne omogoča tega "stanja stvari". (Prav tako iz vode *kar tako* ne more nastati vino ipd.) Pa tudi če bi se pod določenimi pogoji izkazalo, da je H_30 vendarle možen, to zaključka ne spremeni: za kakršnokoli izrekanje so meje smisla ontološko pogojene s formo predmetov. Vedeti moramo, kaj pomeni, da je stavek smiseln, da je torej *logično možno*, da so predmeti, o katerih stavek govori, povezani na ravno tak in tak način. Mi se na to logično možnost nanašamo z jezikom, vendar ta ni samo stvar našega jezika, ampak mu je predpostavljena. Je nekaj, kar je transcendentalni pogoj česarkoli, tako smiselnega stavka kot možnega dejstva. Način, kako so predmeti povezani v stanjih stvari (forma predmeta), je transcendentalen (nujni) pogoj za prisotnost kakršnekoli konfiguracije predmetov sploh. Šele potem s lahko začne igra z resnico. Ta namreč predpostavlja obstoj *dveh različnih* struktur, ki imata skupno logično formo, in *neke* vrste izomorfno preslikavo med njima.

Zato so vsi smiselni stavki resnični oziroma neresnični samo po naključju, ker dejstva, na katera se nanašajo, obstajajo samo po naključju. Wittgenstein je pri tem stališču neomajen:

"Da bo sonce jutri vzšlo, je hipoteza; in to pomeni, ne *vemo*, ali bo vzšlo." (6.36311)
"Nujnost, da bi se moralo nekaj zgoditi, ker se je zgodilo nekaj drugega, ne obstaja. Obstaja samo *logična* nujnost." (TLP 6.37)

"Dejstva v logičnem prostoru so svet"

V tezi 1 in na začetku druge teze *Traktata* poda Wittgenstein formalnoontološko strukturo sveta. Začenja s tem, kar je kontingentno. Dejstva so namreč to, kar se po naključju dogodi ali se po naključju ne dogodi (2). Ker pa je svet celotnost dejstev, torej celotnost tega, kar se po naključju dogodi, je tudi svet kontingenten. Lahko obstaja ali ne obstaja in je lahko takšen ali drugačen - celota teh ali onih dejstev. Malcolm[12] pravi o tem:

[12] Norman Malcolm, "Sprache und Gegenstände", v J. Schulte (ur.), *Texte zum Tractatus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, str. 139.

"Bilo bi logično možno, da se po *naključju* ne *dogodi* čisto nič, da ne bi bilo nobenih obstoječih stanj stvari. Vendar bi bili kljub temu dani enostavni predmeti, ki pa ne bi stali v nobenem medsebojnem odnosu."

Deloma ima sicer Malcolm prav, ker je eksistenca sveta res kontingentna. Toda stanja stvari (ki pa so to, kar so, zgolj zaradi svoje strukture) niso kontingentna, temveč so z ozirom na substanco potencialna. Predmeti med seboj torej stojijo v določenih *logičnih* (*potencialnih*) odnosih - tvorijo stanja stvari -, čeprav ta stanja stvari kot deli dejstev po naključju ne obstajajo, niso prisotna.

V tezi 2.034 pravi Wittgenstein:

"Struktura dejstva sestoji iz struktur stanj stvari."

Ker me tukaj zanima samo struktura dejstva, sedaj ni pomembno, kako predmeti tvorijo stanja stvari. Pomembno pa je, da so stanja stvari medsebojno neodvisna (2.061) in da zato iz obstoja ali neobstoja nekega stanja stvari ne moremo sklepati na obstoj nekega drugega stanja stvari (2.062).

Tu pa nastopi težava za vsako interpretacijo *Traktata*: pojem logičnega prostora. Wittgenstein je sicer definiral, da so dejstva v logičnem prostoru svet (1.13), toda logični prostor ni eksplicitno definiran nikjer v *Traktatu*. V TLP se pojem logičnega prostora povezuje s pojmom logično mesto, ki je zbirni pojem za stavek na jezikovni in položaj stvari na "realni" strani:

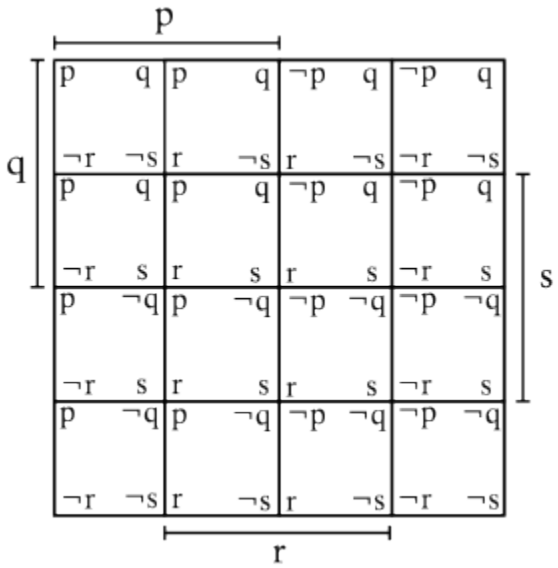
"Slika predstavlja položaj stvari v logičnem prostoru, obstoj in neobstoj stanj stvari." (2.11)[13]
"Slika prikazuje možni položaj stvari v logičnem prostoru." (2.202)
"Stavek določa neko mesto v logičnem prostoru. Eksistenca tega logičnega mesta je zajamčena s samo eksistenco sestavnih delov, z eksistenco smiselnega stavka." (3.4)
"Stavčni znak in logične koordinate: to je logično mesto." (3.41)
"Geometrijsko in logično mesto se ujemata v tem, da sta oba možnost neke eksistence." (3.411)

Menim, da je logični prostor *Traktata* strukturiran kot *popolna disjunktivna normalna forma tavtologije*. Da je tako, pove tudi TLP 4.463[3], ki pravi: "Tavtologija pušča dejanskosti ves - neskončni - logični prostor ..." Logični prostor je "napet" na stanja stvari, ki so jim izomorfni elementarni stavki. Ta stanja stvari pa so glede na njihov možni obstoj in neobstoj kombinirana v položaje stvari - potencialna dejstva.

Predvsem iz propedevtičnih razlogov tukaj predpostavljam končen logični prostor. V okviru tega modela nameravam tudi razložiti in pokazati, kako si je Wittgenstein v TLP zamišljal dejstva, dejanskosti in svetove. Predpostavimo torej, da logični prostor vsebuje štiri stanja stvari, ki ustrezajo elementarnim stavkom p, q, r, s. Potem bi ga lahko opisali tako: $(p \wedge q \wedge r \wedge s) \vee (p \wedge q \wedge r \wedge \sim s) \vee (p \wedge q \wedge \sim r \wedge s) \vee (p \wedge \sim q \wedge r \wedge s) \vee (\sim p \wedge q \wedge r \wedge s) \vee (p \wedge q \wedge \sim r \wedge \sim s) \vee (p \wedge \sim q \wedge \sim r \wedge s) \vee (\sim p \wedge \sim q \wedge r \wedge s) \vee (p \wedge \sim q \wedge r \wedge \sim s) \vee (\sim p \wedge q \wedge r \wedge \sim s) \vee (\sim p \wedge q \wedge \sim r \wedge s) \vee (p \wedge \sim q \wedge \sim r \wedge \sim s) \vee (\sim p \wedge q \wedge \sim r \wedge \sim s) \vee$

[13] Stavek je, kakor je splošno znano, v TLP pojmovan kot logična slika.

$(\sim p \wedge \sim q \wedge r \wedge \sim s) \vee (\sim p \wedge \sim q \wedge \sim r \wedge s) \vee (\sim p \wedge \sim q \wedge \sim r \wedge \sim s)$. Oziroma shematično, s pomočjo ustreznih Vennovih diagramov:[14]



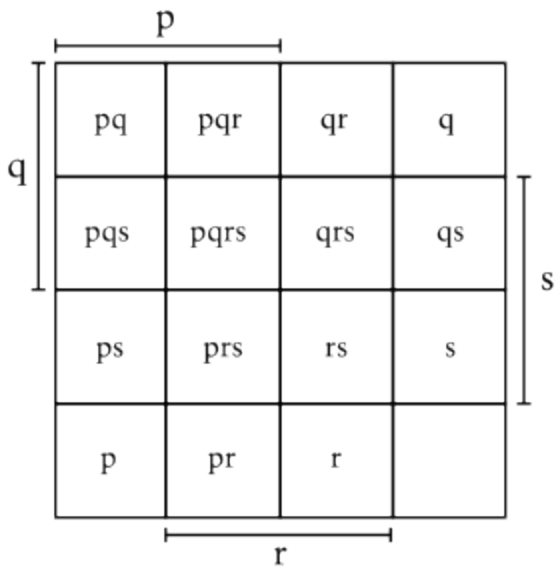
To je celoten logični prostor in s tem je določen. Vsak izraz v oklepaju določa en možen svet, položaj stvari torej, ki je opredeljen z vsemi stanji stvari. Seveda v nobenem položaju stvari nič ne ustreza znakom "∧", "∨", "(", ")", " ", "∼"[15]. Golim znakom "*p*", "*q*", "*r*", "s" ustrezajo določena stanja stvari. Znak "∧" samo sopostavlja stanja stvari, nenegiran stavčni znak označuje obstoj, negiran pa neobstoj nekega stanja stvari. Oklepaji so tu samo zaradi preglednosti, to pomeni da bi lahko shajali brez njih. Vseh 2^n konjunkcij, ki so podane v disjunktivni normalni formi, ustreza prav tolikim možnostim glede na obstoj *n* stanj stvari.[16]

V smislu *Traktata* bi pravzaprav morali podati samo nenegirane stavčne znake (oz. obstoječa stanja stvari), ker so vsa neobstoječa stanja stvari v logični alternativi (naši "konjunkciji") določena s celotnostjo vseh obstoječih stanj stvari. Potem bi lahko logični prostor predstavili tako: *pqrs|pqr|pqs|prs|qrs|pq|ps|rs|pr|qr|qs|p|q|r|s|0*. Oziroma shematično:

[14]*p, q, r* in *s* v našem primeru določajo logični prostor. Polja, ki so znotraj diagrama, pri *p* pod njim, pri *q* desno od njega, pri *s* levo od njega in pri *r* nad njim, so tista *potencialna* področja možnosti, kjer so *p, q, r* ali *s* resnični. Na ostalih poljih so ti stavki, ki jim ustrezajo stanja stvari, neresnični, torej v teh primerih stanja stvari *p, q, r* ali *s potencialno* ne obstajajo, v teh možnih dejanskostih niso prisotna. Ta diagram je ekvivalenten vsem možnostim resničnosti ali neresničnosti elementarnih stavkov (Wittgenstein jih imenuje resničnostne možnosti), ki jih lahko napišemo tudi v matriko resničnostnih vrednosti. *Prim.* 4.31.)

[15]Bralec je najbrž opazil, da je v tem diagramu negacija "zastopana" z znakom "¬", ki je seveda identičen z znakom "∼", ki nastopa v tekstu.

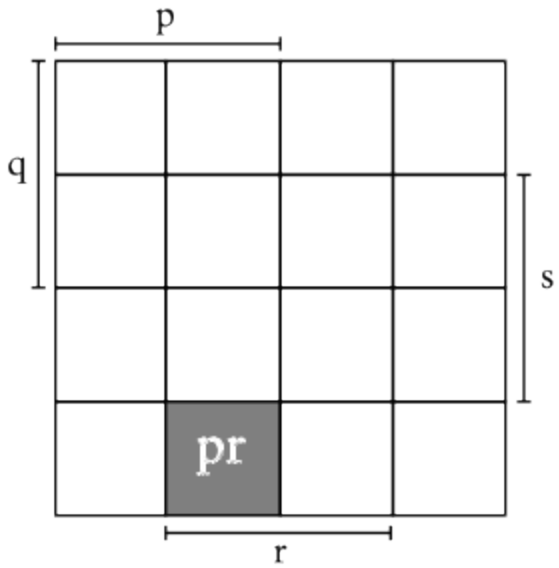
[16]"Mogoče je, da vse kombinacije stanj stvari obstajajo, ni mogoče, da bi obstajale druge." (4.27)



Privzemimo, da sta se na primer (v našem logičnem prostoru) po naključju dogodili dve dejstvi (obstoja stanj stvari): *p*, *r*[17]; in da sta ti dejstvi tudi *vsa* dejstva. Potem imamo svet, ki je določen s tema dejstvoma in s tem, da sta to *vsa* dejstva. (1.11) Ta celotnost določa, kar se po naključju dogodi in tudi vse, kar se po naključju ne dogodi (namreč *q*, *s*) (1.12). Celotnost obstoječih stanj stvari je svet in ta določa tudi, katera stanja stvari ne obstajajo. (2.04, 2.05). Zato so izključene vse možnosti, ki vsebujejo druga stanja stvari kot obstoječa. V našem primeru to pomeni, da so izključene vse možnosti, ki vsebujejo obstoj *q* in *s* ali neobstoj *p* in *r*. Naš svet je popolnoma opisan s stanjema stvari *p* in *r*, ki obstajata in stanjema stvari *q* in *s*, ki ne obstajata. Kot je znano, je katerakoli kombinacija obstoja in neobstoja stanj stvari v *Traktatu* definirana kot dejanskost. (2.06) Vendar "naša" dejanskost vsebuje strukturo *vseh* stanj stvari, ki napenjajo logični prostor. Zato jo lahko identificiramo kot svet: "Celotna dejanskost je svet." (2.063) V našem primeru je alternativa, ki opiše svet, dana s konjunkcijo $p \wedge \sim q \wedge r \wedge \sim s$. Ustrezen svet je samo celotnost *p*, *q*; vendar je s tem *eo ipso* dan tudi neobstoj *q* in *s*. Pravzaprav ni niti "neobstoječih" stanj stvari, ampak lahko govorimo samo o "neobstoju stanj stvari". Zato lahko svet popolnoma opišemo tudi brez navedbe kakršnegakoli logičnega znaka, kakor na primer negacije.[18] Naš svet je *p*, *r* oziroma shematično:

[17]Seveda bi dosegli isto, če bi predpostavili, da se je zgodilo dejstvo *p r*, ki ga lahko analiziramo v elementarni dejstvi *p* in *r*. To, da se nekaj (po naključju) dogodi, v našem diagramu označimo tako, da (logično) mesto (ali mesta) potencialnega obstoja stanj stvari obarvamo in tako "pridelamo" aktualnost.

[18]"Navedba vseh resničnih elementarnih stavkov popolnoma opiše svet. Svet je popolnoma opisan z navedbami vseh elementarnih stavkov hkrati z navedbo, kateri izmed njih so resnični in kateri neresnični." (4.26)

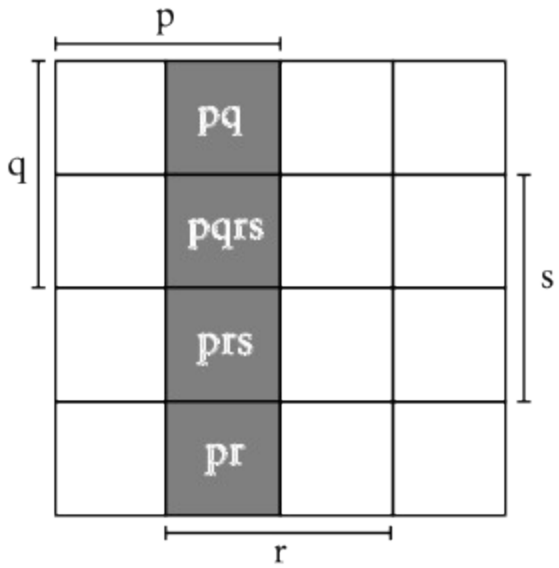


Je kar nekaj zanimivih implikacij tako razumljenega logičnega prostora.

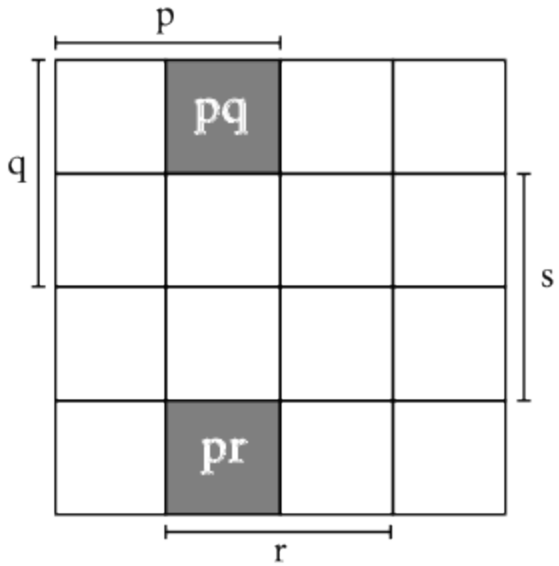
1. Tri definicije sveta v *Traktatu*: svet je celotnost dejstev, svet je celotnost obstoječih stanj stvari in svet je celotna dejanskost, so ekvivalentne.[19]

2. Če dejstva niso *vsa* dejstva, potem svet še ni dan, ker lahko ta dejstva pripadajo različnim svetovom. Če tako npr. naši dve dejstvi ne bi bili *vsa* dejstva, bi lahko pripadali štirim različnim svetovom ($p \wedge q \wedge r \wedge s$) $\vee$ ($p \wedge q \wedge r \wedge \sim s$) $\vee$ ($p \wedge \sim q \wedge r \wedge s$) $\vee$ ($p \wedge \sim q \wedge r \wedge \sim s$) oziroma *pqrs*|*pqr*|*prs*|*pr*:

[19]Sovpadeta pa tudi definiciji dejstva, ki jih je podal Wittgenstein v *Traktatu*: "Kar se po naključju dogodi, dejstvo, je obstoj stanj stvari." (2) in v pismu Russellu 19. 8. 1919: "Stanje stvari je to, kar ustreza elementarnemu stavku, če je ta resničen. Dejstvo je to, kar ustreza logičnemu produktu elementarnih stavkov, če je ta resničen."



3. Če neka dejanskost ni vsa dejanskost, je lahko del različnih svetov. Privzemimo, da poleg naših dveh dejstev k neki dejanskosti pripada še stanje stvari *s* kot neobstoječe. Potem je lahko dejanskost *p*, *r*, ∼*s* del dveh možnih svetov *p* ∧ *q* ∧ *r* ∧ ∼*s* in *p* ∧ ∼*q* ∧ *r* ∧ ∼*s* oziroma *pqr* in *pr*:



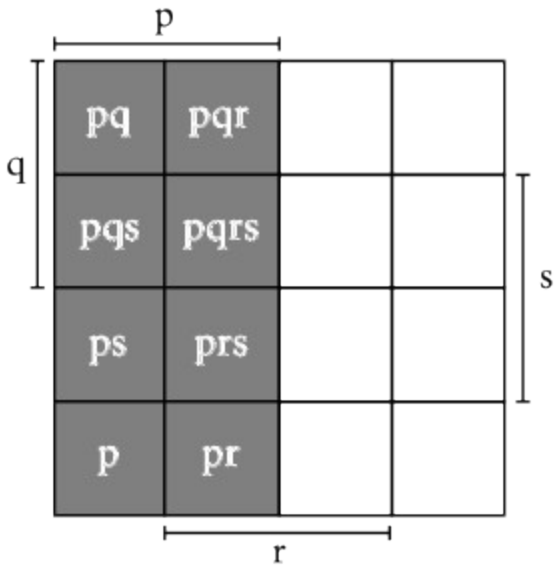
Če pa bi s pomočjo "dodatnih" informacij vedeli, da sta *p, r vsa* dejstva, potem bi natančno vedeli, katera stanja stari obstajajo in katera ne, kakor je to razvidno zgoraj, ko smo identificirali "naš" svet.

4. Vsak svet v logičnem prostoru je določen s prav toliko dimenzijami (stanji stvari) kot celoten logični prostor, vsebuje namreč obstoj ali neobstoj vsakega stanja stvari. Lahko rečemo, da logični prostor kot celotnost možnosti obstoja in

neobstoja stanj stvari takorekoč na vsakem svojem (logičnem) mestu sreča "udejanjenega" samega sebe.

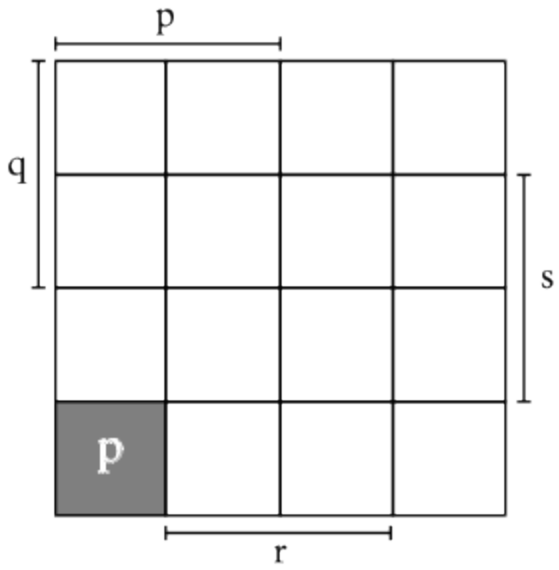
Iz teh primerov je razvidno, da moramo razlikovati med strukturo stanja stvari (na meji sveta in logičnega prostora) in obstojem stanja stvari kot dela dejstev.[20] Če govorimo o stanju stvari kot takem, potem govorimo o tem, kako neka konfiguracija predmetov tvori to stanje stvari, obstoj stanja stvari pa ustreza neki dejanskosti. Ta dejanskost lahko zaobsega več svetov. Če pa bi bilo - seveda po nekem, vendar možnem naključju - *edino* dejstvo, ki eksistira, strukturno identično s tem stanjem stvari, bi bil pač s tem dan svet, katerega celota - in ne samo njegovi deli - bi bila strukturno povezana. Vendar to, ali je svet tak ali ni, ni stvar ontologije *Traktata*, pač pa katere od znanosti.

V splošnem bi (če spet privzamemo - logično - obstoj stanj stvari *p*, *q*, *r* in *s*) stanje stvari *p* "ustrezalo" dejanskosti *p*, če bi eksistiralo dejstvo *p* (struktura dejstva *p* sestoji iz strukture stanja stvari *p*). Wittgenstein bi dejal: *dejstvo, da p*. Dejanskost (obstoj in neobstoj stanj stvari) *p* pa bi bila ekvivalentna disjunkciji, ki bi v našem primeru "obsegala" svetove, v katerih stanje stvari *p* obstaja, torej *pq*|*pqr*|*pqs*|*pqrs*|*ps*|*prs*|*p*|*pr*:



Če pa bi bilo dejstvo *p* tudi *edino* dejstvo (in s tem *vsa* dejstva, kar bi opredeljevalo *celotno* dejanskost), potem bi določalo svet *p*:

[20]To nam nenazadnje kažejo tudi na mejo logičnega prostora postavljena stanja stvari na naši shemi, katerih struktura vstopa v svet šele s svojim obstojem ali neobstojem hkrati z obstojem ali neobstojem drugih stanj stvari.



Predmeti v stanjih stvari ter predmeti "na sebi"[21]

Razmerje med potencialnosto in aktualnostjo, kakor si ga je zamišljal Wittgenstein v TLP, nam je tako poznano. Kako pa je z razmerjem med potencialnostjo in nujnostjo, torej med predmeti in stanji stvari? Iz *Traktata* lahko izvemo, da je stanje stvari sestavljeno iz predmetov in da zunanja oblika (konfiguracija) predmetov tvori stanje stvari. En predmet torej lahko "nastopa" v različnih konfiguracijah (povezan z različnimi predmeti) in lahko tvori strukture različnih stanj stvari.

Predmeti pa med seboj niso povezani tako, da bi jih povezovala neke zunanja vez, ki bi obstajala izven predmetov, nekako tako kot A-B-C, ampak je ta vez s tem, ko je vez, tudi že vsak predmet sam. Povedano drugače. Na eni strani sicer predmetom ni dodana neka vez, toda iz tega ne sledi, da bi se morali predmeti s tem, ko sami (nekako "s svojim telesom") tvorijo vez, spremeniti. Obratno, predmeti so takšni, (kakor so narejeni tudi členi verige), da jih povezava z drugimi predmeti ne spremeni. Ali, kakor je to formuliral Copi[22], "Vez ni *med* členi, ampak *iz* členov; ni relacija med njimi, ampak način, kako so v relaciji."

Če se predmet lahko nanaša na druge predmete, mora biti takorekoč že tako "narejen", torej "če se reč lahko nahaja v stanju stvari, mora biti možnost stanja stvari v reči že vpisana." (2.012) Struktura stanja stvari mora biti nekako "predvidena". "Predvidena" pa je v formi predmetov: *"Forma je možnost strukture."* (2.033) Če ne bi bilo tako, bi bile po Wittgensteinovem mnenju strukture stanj stvari naključne, kakor je naključen njihov obstoj. Poznali bi sicer lahko določene

[21]Glej opombo 6.

[22]Irving M. Copi, "Objects, Properties, and Relations in the 'Tractatus'", v I. M. Copi, R. W. Beard (ur.), *Essay on Wittgensteins Tractatus*, Routledge & Keagan Paul, Lopndon 1966, str. 181.

strukture stanj stvari, ki bi tvorile strukture dejstev, toda ne bi mogli zagotovo trditi, če ne moremo najti kje kakšne nove možnosti. Zato morajo biti vse možnosti stanj stvari že vsebovane v predmetih:

"Če poznam predmet, potem poznam tudi vse možnosti njegovega nahajanja v stanjih stvari.
(Vsaka takšna možnost mora ležati v naravi predmeta.)
Ni mogoče naknadno najti neke nove možnosti." (2.0123)
"Če so dani vsi predmeti, so s tem dana tudi vsa *možna* stanja stvari." (2.0124)

Seveda se navedeni odlomek iz TLP ne nanaša na empirični obstoj stanj stvari - njihovo eksistenco, ampak samo na njihovo strukturo - logični obstoj. Torej, če so dani vsi predmeti, potem so dane tudi strukture vseh možnih stanj stvari. Da pa te in te strukture stanj stvari obstajajo (v svetu), je naključje. Če pa predmeti vsebujejo vsa možna stanja stvari, potem seveda tudi "vsebujejo možnost vseh položajev stvari" (2.014), ker je položaj stvari neka kombinacija obstojev in neobstojev stanj stvari. Zato Wittgenstein trdi, da je vsak predmet v prostoru možnih stanj stvari, na meji logičnega prostora. Sicer si lahko ta prostor mislimo kot prazen, torej, da ne obstaja nobeno stanje stvari in s tem noben predmet. Toda če so predmeti dani, so s tem že dane vse možnosti njihovih nahajanj v stanjih stvari in zato logični prostor. Če pa bi predmet lahko obstajal tudi sam za sebe, bi se potem dogodilo samo po naključju, da se nahaja v položaju stvari s tem, da se nahaja v stanju (stanjih) stvari:

"Če se reči lahko nahajajo v stanjih stvari, potem mora to že ležati v njih.
Če si lahko mislim predmet v zvezi stanja stvari, si ga ne morem misliti izven *možnosti* te zveze." (2.0121)

Logična *možnost* eksistence stanja stvari torej ni naključna kakor (empirična) eksistenca sama, ampak mora biti ena izmed *apriornih* možnosti obstoja stanj stvari. "Tvorci" vseh teh možnosti pa so predmeti, zato je njihov obstoj nujen. Če je dana forma (možnost strukture), potem je struktura logično možna (potencialna glede na svojo formo), obstoj te strukture v smislu prezentnosti pa je naključen (kontingenten, empirično možen).

Vse, razen naključnosti obstoja, je torej - glede na stališče Wittgensteina v *Traktatu* - odvisno od predmetov, ki tvorijo substanco sveta. In čeprav je razširjeno mnenje, da o predmetih "na sebi" in njihovi formi v *Traktatu* ne moremo govoriti, menim, da je to možno z nepravim govorom v nekem formalnem psevdojeziku, ki ga je legitimiral tudi Wittgenstein sam (4.122), čeprav je treba vedeti, da predmeti niso samostojni, nahajajo se samo v stanjih stvari, so soodvisni od stanj stvari. Navidezna samostojnost predmeta pa je zgolj v tem, da se lahko nahaja v različnih stanjih stvari in s tem v določenem številu položajev stvari. Ker ne poznamo vse možne položaje in s tem vsa možna stanja stvari, v katerih se nahaja predmet (to je empirično nemogoče), na ta način (z empirično indukcijo) predmeta ne moremo poznati. Kaj torej v *Traktatu* pomeni poznati predmet?

"Da bi poznal kakšen predmet, mi sicer ni treba poznati njegovih zunanjih lastnosti - moram pa poznati vse njegove notranje lastnosti." (2.1231)

"Neka lastnost je notranja, če je nemogoče misliti, da je njen predmet ne bi imel." (4.123)

Torej ima vsak predmet notranje in zunanje lastnosti. Menim, da gre tu za razliko med formami, ki so notranje lastnosti in konfiguracijami ("zunanjimi oblikami") predmetov, ki tvorijo strukture stanj stvari. Predmet "na sebi" ima samo notranje lastnosti - forme - ki omogočajo predmetu, da se povezuje z drugimi predmeti v stanja stvari. Toda nobena forma ni neposredno prezentna, saj je zgolj tisto, kar omogoča strukturo stanj stvari. Zunanja lastnost predmeta je tako pravzaprav že lastnost stanja stvari, njegova struktura. Zato lahko poznam določen predmet, če poznam vse njegove notranje lastnosti, torej možnosti struktur stanj stvari, v katerih se predmet lahko nahaja. V tezi 4.123 poda Wittgenstein neko analogijo, ki naj ponazori, kaj misli z notranjo lastnostjo predmeta: če predpostavimo, da sta dve različni modri barvi predmeta, potem sta hkrati s tem, ko sta dve različni modri barvi, tudi v odnosu svetlejše, temnejše. Če ne bi mogli biti v takšnem odnosu, ne bi bili več to, kar sta, ta in ona modra barva.

Meni se zdi še boljša sledeča analogija, ki bo tudi dobro ponazorila razmerje med notranjo in zunanjo lastnostjo predmeta. Klasična kemija (Mendeljejev periodni sistem) operira z entitetami, ki so analogne Wittgensteinovim predmetom. Atomi so enostavni. Privzemimo, da imamo v tem sistemu samo vodik (H), kalcij (Ca), aluminij (Al), ogljik (C), dušik (N), kisik (O) in klor (Cl). Potem je notranja lastnost teh predmetov, da imajo to ali ono valenco, kar pomeni, da se *na ta in samo na ta način* ti predmeti lahko povezujejo z drugimi predmeti. Njihova valenca je njihova logična forma. Kar jih karakterizira kot H je, da imajo valenco 1+, kot Ca, da imajo valenco 2+ itd., kot O, da imajo valenco 2-, kot Cl, da imajo valenco 1-. Valenca je tako rekoč identična z atomom. Vodik je vodik, ker ima valenco 1+, kisik kisik, ker ima valenco 2- ipd.

Kaj pa so konfiguracije predmetov, strukture stanj stvari? Konfiguracije npr. vodika so (v tem idealiziranem sistemu) metan (CH_4), amoniak (NH_3), voda (H_2O)[23] ter klorovodik (HCl). Zunanje, materialne lastnosti vodika pa so pravzaprav lastnosti spojin, v katerim se vodik nahaja, sam pa neposredno nima kakšnih materialnih lastnosti.

Notranje lastnosti predmetov namreč niso neposredno prezentne, ampak so posredovane s strukturami stanj stvari z določenimi materialnimi lastnostmi:

"Substanca sveta lahko določi samo formo, ne pa materialnih lastnosti.
Zakaj te prikazujejo šele stavki - tvori jih šele konfiguracija predmetov." (2.0231)
"Predmet je tisto trdno, obstoječe; konfiguracija tisto spremenljivo, neobstojno." (2.0271)

Tako Wittgensteinova substanca funkcionira podobno kot Aristotelova materija. Bistvena razlika je v tem, da substanca TLP ni le nosilec lastnosti (prej nosilec forme, možnosti strukture), temveč posredno - kot možnost strukture - tudi tvorec lastnosti. Forma je materiji takorekoč notranja in omogoča strukture stanj stvari z nihovimi materialnimi lastnosti in ni kot Aristotelova, ki od zunaj oblikuje neobli-

[23]Tu smo seveda zanemarili npr. peroksid in še marsikaj drugega.

kovano materijo. Substanca (ki jo tvorijo predmeti) je zato tako forma kot vsebina (2.025). Forma zato, ker je neposredno tvorec vseh struktur stanj stvari, vsebina pa zato, ker je posredno tvorec tudi vseh materialnih lastnosti stanj stvari. To je tudi v skladu s tem, da je *substanca nekaj nujnega in zato neodvisnega od tega, kar se po naključju dogodi* (dejstev in s tem sveta, celotnosti dejstev), *čeprav posredovanega s svojimi potencami, stanji stvari, ki so izkazovanja teh ali onih možnosti struktur* (*form*), *katerih nosilec je substanca*. Zato trdi Wittgenstein v 2.022, da morajo imeti vsi možni svetovi skupno neko formo, ki sestoji iz predmetov:

"Samo če predmeti so, je dana trdna forma sveta." (2.026)
"Trdno obstoječe in predmet so eno." (2.027)

Substanca je torej tisto, kar ostaja skozi vse postajanje in preko tega identično, nespremenljivo, hkrati pa je prezentna samo kot posredovana s položaji stvari, ki eksistirajo (dejstvi) in katerih celota je svet. Tako je katerikoli predmet prezenten samo tako, da se nahaja v stanjih stvari.

Zato lahko predmete "na sebi", kakor je pokazal Copi[24], motrimo kot gole individue. Copi izhaja iz razlike med formalnimi (notranjimi, logičnimi) in materialnimi (zunanjimi, kontingentnimi) lastnosti. Njegovo sklepanje je sledeče. Če neka bitnost poseduje materialne lastnosti, potem ta bitnost poseduje tudi formalne lastnosti, obratno pa ne velja:

"Če neki individuum poseduje neko materialno lastnost, potem mora prav tako posedovati formalno lastnost, da bi bil sposoben posedovati to materialno lastnost. Toda logično možno je, da neki individuum poseduje neko formalno lastnost, da bi bil sposoben biti v (materialni) relaciji do drugih individuov, ne da bi sploh posedoval kakršnokoli materialno lastnost. Tako definiramo *absolutno gol* individuum kot tak, ki ne poseduje niti formalnih niti materialnih lastnosti, *gol* individuum kot tisti, ki poseduje formalno, toda nobene materialne lastnosti in *kvalitativni* (qualitied) individuum kot tisti, ki poseduje tako formalne kot materialne lastnosti."

Seveda ima Copi prav, ko trdi, da predmeti niso absolutno goli individui, ker predmeti posedujejo notranje (formalne) lastnosti, in da je kljub temu, da nekatere pasaže TLP kažejo na to, da bi predmeti lahko posedovali zunanje prav tako kot notranje lastnosti, evidentno, da Wittgenstein motri predmete kot gole individue, ki sicer posedujejo formalne, toda ne materialnih lastnosti. Toda njegova zastavitev problema je napačna v tem, da zgreši bistvo Wittgensteinovega pojma predmeta na eni in pojma stanja stvari na drugi strani. Gre namreč za to, da razlika v *Traktatu* ne poteka na relaciji individuum s formalnimi, toda ne materialnimi lastnostmi nasproti individuu z materialnimi, toda ne formalnimi lastnostmi, kakor bi sledilo iz zgornjega citata, ampak je razlika globja; obstajajo bitnosti, ki posedujejo formalne lastnosti in to so predmeti, ki so enostavni individui nasproti bitnostim, ki posedujejo materialne lastnosti in to so stanja stvari, ki so kompleksna.

Iz te bistvene razlike med nujno obstoječimi (substancialnimi) predmeti in stanji stvari, v katerih se nahajajo, pa izhaja tudi svojevrstna dialektika ontologije v TLP. Predmeti so onto-logični pogoji stanj stvari, toda pojavljajo se lahko samo v

[24]I. M. Copi, *nav. delo*, str. 185.

njih. Kot transcendentalni pogoj eksistence so sicer predmeti res nekaj primarnega, toda kot "nekaj prisotnega" so sekundarni - sekundarni glede na obstoj stanj stvari (dejstev).

Formalno absolutna ontologija TLP

Wittgensteinova pozicija v *Traktatu* tako res "obravnava vsako možnost in vse možnosti so njena dejstva." (2.0121[3]) To pa pomeni, da ne obravnava samo prezentnih možnosti, temveč tudi vse ostale možnosti, ki se lahko po naključju dogodijo ali pa se po naključju ne dogodijo.[25] Glede tega Wittgenstein v *Traktatu* razlikuje *logične možnosti*, ki tvorijo strukturo stanj stvari, in *empirično možnost*, ki pomeni, da se (je) nekaj - določena struktura - (lahko) po naključju dogodi(lo). Zato je ontologija *Traktata* formalna ontologija, ki pa je na nek način omejena, ker razloži samo to, *kako nekaj je*, če je. Je pa na nek način tudi absolutna ontologija, absolutna v smislu, da lahko *a priori* odloči o vsaki možnosti strukture (formi) sveta.

Logika, ki je v *Traktatu* bistveno ontološka, torej obravnava pogoje možnosti odnosov (razmerij), njihov obstoj, ne pa njihove eksistence. Govori o tem, kako je eksistenca možna, toda ne o tem, kaj eksistira in kaj ne.[26] Zato je logika svetu predpostavljena, toda eksistenca sveta je od logike neodvisna. "*Uporaba* logike odloča o tem, kateri elementarni stavki so (dani)," pravi Wittgenstein v tezi 5.557. To pa pomeni (ker vsak elementarni stavek preslikuje neko stanje stvari), da logika ne odloča o obstoju ali obstoju stanj stvari, ker ne more *a priori* odločiti, ali je nek elementaren stavek resničen ali neresničen. To je možno samo *a posteriori* - empirično, z uporabo logike v npr. znanosti. Kadar torej Wittgenstein v *Traktatu* govori o dejstvih, je torej pomembno vedeti, da ne govori s stališča, da obstaja to ali ono dejstvo, temveč s stališča, *kako* dejstva obstajajo? Po naključju. *Kako* obstajajo stanja stvari? Kot logična možnost eksistence (dejstva). Natančneje. *Obstoj stanja stvari pomeni, da stojijo v tem stanju stvari predmeti v določeni soodvisnosti. Obsega torej obstoj strukture stanja stvari. Eksistenca stanja stvari pa pomeni, da je ta struktura prisotna v svetu kot del strukture dejstva (dejstev).*

Kako torej obstajajo predmeti? Nujno. Kako svet? Po naključju, njegova substanca pa "obstaja" nujno, toda ta obstoj je čisto formalen. Formalno absolutna ontologija *Traktata* govori namreč o vsaki logični možnosti strukture (formi) sveta.

Objects as Beings in the Facts of the World

[25]Dejstvo je to, kar se po naključju dogodi. (2) Sintagmo "was der Fall ist" prevajam kot "kar se po naključju dogodi", ker je *der Fall* sinonimen tako z *der Zufall* - naključje, kot z *der Vorfall* - dogodek, da bi s tem poudaril naključnost dejstev in sveta.

[26]Menim, da moramo pri obravnavanju ontologije v Traktatu razlikovati med obstojem in eksistenco. Neko stanje stvari lahko (potencialno) obstaja, čeprav ne eksistira kot del dejstva. Zato bi bilo mogoče bolje, da bi striktno uporabljali termin "eksistenca", ko govorimo o stanju stvari kot delu dejstva, čeprav Wittgenstein v *Traktatu* v takšnih primerih uporablja tako termin "obstoj" (das Bestehen) kot termin "eksistenca" (die Existenz). Z drugimi besedami. Kar obstaja, je logično možno, kar eksistira, je prezentno v svetu (se je po naključju dogodilo).

In this article, three methodological criteria will be advanced in order to understand ontology in Wittgenstein's *Tractatus Logico-philosophicus*: substance, potentiality, and contigency. These categories are presented on the basis of Wittgenstein's logical space, which in the *Tractatus,* takes on the structure of the disjunctive normal form of a tautology and which explain Wittgenstein's conception of objects, states of affairs, facts, and inter-relations obtaining among things, reality, and the world.
Keywords: ontology, logical space, object and state of affairs, logical and empirical possibility, fact, world.

Bojan Žalec
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

SPOZNAVNA TEORIJA ZGODNJEGA VEBRA

Pri zgodnjem Vebru lahko ločimo dve stališči o spoznanju. Obema je skupna trditev, da so spoznanja avtonomne pristne misli. Razlika je v trditvi o predočevanju transcendentne resničnosti predmeta spoznanja. V *Sistemu filozofije* Veber trdi, da vsebine spoznanj predočujejo transcendentne možnosti oz. resničnosti dejstev, vendar po samem predmetu oz. vsebini ne moremo razločiti, katere resničnosti so zgolj predmetne, katere pa obenem tudi transcendentne, četudi oboje tudi dojemamo. Kasneje pa trdi, da nobeni doživljaji ne predočujejo objektivne resničnosti svojih predmetov.

Ključne besede: doživljaj, predočevanje, predmet, resničnost, spoznanje.

Namen tega spisa je prikaz spoznavne teorije zgodnjega Vebra, kot jo je razlagal v svojem delu *Sistem filozofije* iz leta 1921 in v knjigah *Znanost in vera* ter *Problemi sodobne filozofije*, ki sta izšli leta 1923. Ker je zgodnja Vebrova filozofija tesno povezana z naukom njegovega graškega učitelja Alexiusa Meinonga, bom kratko orisal tudi najpomembnejše dele Meinongove spoznavne teorije.

Meinongova teorija

Meinong je bil Brentanov učenec. Tako kot pri Brentanu, ima tudi pri Meinongu relacija intencionalnosti ali, kot imamo danes navado reči prezentiranja ali reprezentiranja, zelo pomembno vlogo. Če hočemo pojasniti pojem prezentiranja, moramo pojasniti oba člena te relacije ter pojasniti naravo relacije same. Z drugimi besedami, povedati moramo, kakšna vrsta stvari je prezentirajoče oz. prezentirano oz. relacija prezentiranja. Izvirno prezentirajoče stvari so po Meinongu doživljaji. Stvari kot so, denimo, zvočni ali pisni znaki, prezentirajo samo v toliko, kolikor izražajo doživljaje, in je potemtakem v takih primerih ustrezno govoriti zgolj o deriviranem prezentiranju. Na vsakem doživljaju lahko razločimo dva dela, ki pa

sta zgolj miselno, ne pa tudi dejansko deljiva (tradicija včasih govori o zgolj logični deljivosti). Meinong je te logične dele doživljajev imenoval, sledeč Twardowskemu, vsebina oz. akt. Funkcija vsebine je prezentiranje predmetov. "Predmet" je pri Meinongu najsplošnejši izraz oz. pojem. Relacija med vsebino in njenim predmetom ni vzročna relacija, ampak logična relacija: različen predmet, različna vsebina, enak predmet, enaka vsebina. Tako lahko klasificiramo doživljaje po njihovih predmetih oz. vsebinah. Po Meinongu obstajajo štiri najsplošnejše vrste doživljajev, ki jim ustrezajo štiri vrste predmetov: predstava/objekt, misel/objektiv, čustvo/dignitativ in stremljenje/desiderativ. Doživljaji pa so lahko tudi po aktu enaki oz. različni. Lahko so denimo domišljijski ali pristni, lahko so pasivni ali aktivni. Predstave in čustva so pasivni, misli in stremljenja pa aktivni doživljaji.

Meinong je razlikoval eksistenco, ki je prostorska in časovna od obstajanja, ki je nečasovno. Predmeti doživljaev, kot denimo rumeno, miza, kamen itd, eksistirajo. Število, melodija, dejanski objektivi obstajajo ali subsistirajo. Nekateri predmeti doživljajev, denimo zlata gora ali okrogli kvadrat, pa so zunaj bivanja. Meinong je menil, da je vse, kar je predmet nekega doživljaja in kar ni doživljaj ali del tega doživljaja samega objektivno, se pravi neodvisno od doživljaja, ki ta predmet prezentira. Rumeno, zlata gora, okrogel kvadrat so predmeti našega izkustva in so nekaj. Toda ti predmeti niso zgolj deli doživljaja ali njegove lastnosti ali stanja ali modifikacije ali predstave v duhu. Meinong je namreč sprejel jedro argumenta poljskega filozofa Twardowskega (*primerjaj* Sweet, 1993: 565-566), ki je tudi bil Brentanov učenec. Twardowski se je vprašal: ali obstaja, denimo, okrogel kvadrat? Nekateri doživljaji prezentirajo okrogel kvadrat. Okrogel kvadrat torej ni zgolj nek skupek ali agregat zvokov ali črk kot denimo abrakadabra. Torej je predmet doživljaja. Potemtakem je lahko del ali lastnost doživljaja ali pa nekaj ločenega in različnega od našega doživljaja. Toda doživljaj ni niti okrogel niti kvadraten. Torej je okrogel kvadrat nekaj ločenega in različnega od doživljaja. In isto velja za veliko večino ostalih predmetov doživljajev. Doživljaji, denimo, niso modri, doživljaji, denimo, niso zlati niti nimajo višine, torej sta modro in zlata gora nekaj različnega in ločenega od doživljajev, ki ju prezentirajo. Če je nekaj predmet doživljaja, se pravi, če ga doživljaj prezentira in ima lastnosti, ki jih doživljaj nima, je ta predmet nekaj objektivnega. Po Meinongu so doživljaji logično odvisni od svojih predmetov, predmeti pa so popolnoma neodvisni od doživljajev.

Običajno označujemo objektiva s trdilnimi oz. nikalnimi stavki. Objektiva so utemeljeni predmeti. So predmeti višjega reda. Po svoji naravi zahtevajo predmete nižjega reda. Tako, denimo, objektiv "Trava je zelena" temelji na travi in na zelenem. Objektiv lahko v najboljšem primeru obstaja ali pa je zunaj bivanja. Objektiv ne more eksistirati. Objektiv, ki obstaja, je dejanski. Poseduje maksimalno možnost. Po Meinongu je namreč možnost objektivna lastnost objektiva. Tudi resničnost je lastnost objektiva. Resničen je objektiv, ki je dejanski in ga dojema evidenten doživljaj.

Meinong razlikuje tri vrste misli: sodbe, domnevanja in zamisli. Razlikujejo se po aktu, medtem ko lahko prezentirajo enake ali iste predmete oz. so lahko njihove vsebine enake. Samo z mislimi in z vsako mislijo dojemamo predmete.

Meinongova teorija spoznanja

Spoznanje je po Meinongu evidentno dojetje objektiva. Dojemanje moramo razlikovati od prezentiranja (*primerjaj* Grossmann, 1974: 182 in dalje). Prezentiranje je samo potreben pogoj dojemanja, ne pa tudi zadosten. Za dojemanje objekta A je potrebno dvoje: prezentiranje objekta A in sodba, ki prezentira objektiv nahajanja "A eksistira". Tako lahko rečemo, da je objekt A dojet šele s sodbo "A eksistira". Za dojetje nekega objektiva O, denimo "A eksistira", je potrebna sodba, ki prezentira ta objektiv in sodba, ki prezentira objektiv O' "A eksistira, je dejanski". Torej dojamemo objektiv O s sodbo, ki prezentira objektiv O', ki je objektiv obstajanja objektiva O. O in O' prezentira isti doživljaj. Kaj je za Meinonga evidenca? Tu moramo upoštevati dve različni Meinongovi stališči. Po prvem stališču doživljaji ne prezentirajo resničnosti in dojetje le-te *eo ipso* ni možno. Ali potem spoznanje sploh ni možno? Spoznanje je možno. Znak za to, da doživljaj prezentira dejanski objektiv, je evidentnost sodbe ali domnevanja. Če hočemo vedeti, ali so naše misli pravilne ali ne, moramo "pogledati", če so evidentne ali ne. Po drugem Meinongovem stališču pa nekateri doživljaji prezentirajo možnost objektiva. Kvaliteta, ki prezentira možnost objektiva, je evidenca. Evidenca je kvaliteta akta misli. Ne smemo je zamenjevati s subjektivno gotovostjo. Meinong razlikuje tri vrste evidence. Prva prezentira dejanskost objektiva. Druga prezentira možnost tistih objektiva, ki niso dejanski. Tretja vrsta evidence je odvisna samo od kvalitete domnevanja (*primerjaj* Findlay, 1963: 253). Podobno kot možnost ima tudi evidenca stopnje. Evidenca je odgovorna tudi za dojemanje možnosti objektiva.

Vebrova spoznavna teorija

Sistem filozofije

Večina tega Vebrovega dela, ki je posvečeno Meinongu, je zvesta reprodukcija učiteljeve filozofije. Razen nekaj manj pomembnih krajših pripomb, Veber obsežneje kritizira le en del Meinongove filozofije, in sicer njegovo spoznavno teorijo.

Vebrov izraz za prezentiranje je "predočevanje". Tudi za Vebra je možnost lastnost dejstev in resničnost (istinitost) maksimalna možnost. Tudi Veber razlikuje dva logična dela vsakega doživljaja: vsebino in akt. Spoznanja so lahko samo trditve, tj. pristne misli. Spoznanje je evidentna pristna misel. Tudi Veber razlikuje evidenco od subjektivne možnosti.

Vebrova teorija dojemanja

Vsak od logičnih delov doživljaja ima spet dve komponenti: kvalitativno in kvantitativno komponento. To velja seveda tudi za misli. Kvalitativna komponenta vsebine misli predočuje kvalitativno plat dejstev, kvantitativna pa njihovo kvantitativno plat, se pravi njihovo možnost oz. resničnost. Posebna funkcija akta misli je dojemanje predočevanega predmeta. Samo kar je mišljeno, je dojeto. Kvalitativna komponenta akta dojame kavalitativno plat predmeta, kvantitativna pa njegovo kvantitativno plat. Kar vsebina misli predočuje, to njen akt dojame. Kvanti-

tativna komponenta razpade v dve komponenti. Prva je pozornostna komponenta. Funkcija druge komponente je dojemanje (*primerjaj* Veber, 1921: 203). Dojemanje je v primeru trditev pristno, v primeru zamisli pa nepristno. Predočevanje je samo *conditio sine qua non* dojemanja, vendar samo še ni dojemanje. To velja tudi v primeru misli (*primerjaj ravno tam*, str. 200). Posebnost misli pa je v tem, da vse ostale vrste doživljajev tudi kot celote zgolj predočujejo, medtem ko misel kot celota vedno tudi dojema. V času vsake misli se torej vršijo tele dejavnosti: predočevanje objekta in dejstva in dojemanje objekta in dejstva (*primerjaj ravno tam*, str. 204). Gotovost (izvestnost) je komponenta akta trditve, katere funkcija je pristno dojemanje kvantitativne plati dejstva. Evidenca je poseben primer pristnega dojemanja možnosti dejstva. Evidenca potemtakem pripada aktu pristne misli.

Veber pravi, da Meinong zgornjih distinkcij ni poznal in da je to tudi eden od dejavnikov neustreznosti njegove teorije (*primerjaj ravno tam*, str. 220). Evidenca je kvaliteta kvantitativne komponente akta. Spoznanje je evidentno dojetje možnosti dejstev. Sedaj pa lahko uvidimo razliko med Meinongovo in Vebrovo teorijo. Po Meinongu je evidentni akt tisti, ki prezentira kvantitativno plat objektiva oz. dejstva. Po Vebru pa je kvantitativna komponenta vsebine tista, ki predočuje kvantitativno plat dejstev. Evidenca je kvaliteta akta, ki možnost dejstva ne predočuje, ampak samo dojema. Zdi se, da pri Meinongu evidenten akt tako predočuje, kot tudi dojema možnost dejstva, ki ga sicer, brez njegove možnosti, prezentira vsebina doživljaja. Po Vebru pa akt v nobenem primeru ne predočuje, ampak zgolj dojema.

Sedaj se zastavlja vprašanje: kateri so potrebni in zadostni pogoji evidentnega dojemanja? Vse misli so: ali zamisli (dopustitve) ali trditve, torej misli z manjšim ali večjim prepričanjem. Odkod izvira to prepričanje? Po Vebru obstajajo tri možnosti: ali iz misli same ali iz njenih psiholoških podlag ali pa iz drugih nepsiholoških dejavnikov (*primerjaj ravno tam*, str. 213 in dalje). Samo prvi dve vrsti trditev so spoznanja. V prvo skupino spadajo trditve kot denimo “2x2=4”, “Del je manjši kot celota” ipd. To so apriorna spoznanja. V drugo skupino spadajo trditve, kot denimo “Telesa padajo na tla”, “Toplota razteza kovino”, “Sneg skopni na soncu” ipd. To so aposteriorna spoznanja. V tretjo skupino spadajo vse ostale trditve. Veber posebej navede tri nepsihične dejavnike, iz katerih izvira prepričanje trditev, ki niso spoznanja: ponavljanje trditev, čustveni faktor in sugestivno-avtoritativna moč drugih oseb. Trditve prvih dveh vrst so avtonomne trditve. Trditve zadnje vrste so heteronomne trditve. Vse in samo avtonomne trditve so spoznanja.

Veber nato razlikuje med samo predmetnimi resničnostmi oz. možnostmi in transcendentnimi možnostmi oz. resničnostmi, ki niso zgolj predmetne, ampak tudi objektivne. Možnosti oz. resničnosti prve vrste lahko predočujejo katerekoli misli (trditve ali zamisli), ne glede na kakršnokoli “napačnost” (*ravno tam*, str. 222) predočujočih misli. Možnosti druge vrste pa lahko predočujejo samo avtonomne trditve. Razmišljanje, ki je morda Vebra vodilo do razlikovanja transcendentnih oz. objektivnih resničnosti od zgolj predmetnih resničnosti, je tole. V primeru

vseh naših pristnih misli, torej tudi halucinacij, se nam zdijo naši predmeti resnični. Torej vse naše pristne misli predočujejo resničnosti, in sicer zgolj predmetne resničnosti. Poleg tega pa je res, da halucinacije ali zmote niso spoznanja, četudi imajo lahko povsem enako vsebino kot spoznanja. Torej je potrebno sprejeti še neko drugo vrsto resničnosti, zaradi katere so spoznanja resnične misli. Ta druga vrsta resničnosti so transcendentne resničnosti. S tem v zvezi je vredno spomniti na Meinongovo razlikovanje med modalnim momentom, ki pripada samo dejanskim objektiva in golim bivanjem ali depotenciranim bivanjem, ki pripada vsem objektiva (*primerjaj* Findlay, 1963: 102-112). Zdi se, da je Vebrovo razlikovanje med zgolj predmetnostnimi možnostmi oz. resničnostmi in transcendentnimi oz. objektivnimi možnostmi oz. resničnostmi le različica omenjenega Meinongovega razlikovanja.

Vebrov sklep je takle:

"Spoznavanja so razvidne trditve, oziroma razvidna domnevanja. Razvidne trditve, oziroma razvidna domnevanja so avtonomne trditve, oziroma avtonomna domnevanja. Avtonomne trditve, oziroma avtonomna domnevanja so one trditve in ona domnevanja, kojih maksimalna, oziroma le večja ali manjša dejna kvantiteta ('prepričanje') že zgolj psihološko izvira le iz dotičnih celokupnih misli samih ali pa vsaj le iz njihovih neobhodnih psiholoških podlag. Le one istinitosti, oziroma možnosti, kijih predočujejo vsebine le takih, t.j. avtonomnih trditev, oziroma domnevanj, niso le predmetne, temveč obenem transcendentne, t.j. obenem objektivne istinitosti, oziroma možnosti v strogem, spoznavno-teoretičnem smislu besede." (Veber, 1921: 223)

Omeniti velja nekonsistentnost Vebrovih misli. V *Sistemu filozofije* beremo:

"Da mora biti predmet spoznavanja v prvi vrsti istnit, ozir. da morejo le istinita dejstva nastopati kot predmeti spoznavanja, je aksijom, čigar veljavnost mora naravnost predpostavljati tudi vse ostalo 'dokazovanje'." (*ravno tam*, str. 205)

Te trditve so nekonsistentne z Vebrovimi trditvami, da so tudi dejstva, ki so zgolj možna, ne pa istinita, predmeti spoznanja. Ta dejstva so namreč predmeti avtonomnih prepričanj, vsa avtonomna prepričanja pa so po Vebru spoznanja.

Vebrova kritika Meinongove spoznavne teorije

Prva kritika

Veber očita Meinongu, da samo resničnost prezentiranih dejstev še ne določa resničnosti trditve v objektivnem smislu (*primerjaj* Veber, 1921: 208). Uporablja tudi druge besede za isto kritiko. Meinong poskuša "podati tudi zadnjo predmetno utemeljitev spoznavanja" (*primerjaj* ravno tam, str. 208), kar pa po Vebru ni mogoče. Od predmeta je odvisna samo vsebina, ki pa je lahko enaka tako pri trditvah, ki so spoznanja, kot pri trditvah, ki to niso pa tudi pri zamislih, ki seveda sploh ne morejo biti spoznanja.

Kateri od obeh filozofov ima prav, je odvisno od odgovora na vprašanje, ali poleg evidentnih trditev še katera druga vrsta misli lahko prezentira transcendentne resničnosti. Če je odgovor na vprašanje pozitiven, potem predmet ne zadošča za določitev evidentnosti misli. Če pa je odgovor negativen, potem pa predmet zadošča za določitev evidentnosti misli.

Meinong trdi, da samo evidentni akti prezentirajo transcendentne možnosti. Evidentne sodbe ali domnevanja so opravičena prepričanja. Če so tudi resnična, so tudi spoznanja, če seveda sprejmemo, da je spoznanje utemeljeno prepričanje, ki prezentira transcendentno možnost. Torej lahko zgolj transcendentna resničnost predmeta razlikuje spoznanja od vseh ostalih vrst doživljajev.

Vebrova argumentacija pri tem vprašanju ni sprejemljiva, kajti Veber v argumentu zamenja samo predmetne resničnosti z transcendentnimi resničnostmi. Najprej uporabi samo predmetne resničnosti za trditev, da lahko neevidentne misli predočujejo vse tiste resničnosti kot evidentne misli. In ker vsebine misli predočujejo resničnosti, sklepa da samo predmet ni dovolj za določitev spoznanja. Toda niso katerakoli resničnosti predmeti spoznanj. Transcendentne resničnosti so izključni predmet spoznanj, kar Veber sam trdi. Torej mora opustiti tezo, da so trancendentne resničnosti izključni predmeti spoznanj ali pa sprejeti trditev, da predmet zadošča za določitev evidentnosti trditve. Morda ni odveč omeniti, da je v tem argumentu trditev, da so vse in samo evidentne trditve spoznanja temeljna premisa.

Druga kritika

Meinong ni navedel pozitivnega določila evidence ali potrebne ali zadostne pogoje evidence. (*primerjaj ravno tam*, str. 211)

Kar je Veber v tem pogledu navedel so pogoji opravičene trditve. To pa je storil tudi Meinong, ko je obravnaval tretjo vrsto evidence (*primerjaj* Findlay, 1963: 257-263). Tu torej ni nobene bistvene razlike med obema.

Tretja kritika

Od vsebine ne vodi nobena pot k aktu, ki pa je edini odgovoren za spoznanje oz. zmoto (*primerjaj* Veber, 1921: 211). Potemtakem zgolj predmetnostnoteoretiška utemeljitev spoznanja oz. zmote ni mogoča.

To ni relevanten ugovor proti Meinongu, kajti on trdi, da ima spoznanje oz. zmota opraviti samo z aktom doživljaja in potemtakem ne rabi nobene take poti.

Prva kritika je pojmovna kritika: samo predmet oz. vsebina ne zadošča za določitev pojma spoznanja. Pravilna je samo v primeru, če sprejmemo da, ali transcendentne resničnosti niso prezentirane ali pa niso predmeti izključno evidentnih trditev. Veber ne sprejema niti prve niti druge od obeh trditev in bi torej moral sprejeti ravno tisto stališče, ki ga kritizira. Sedaj vidimo, da Meinongova spoznavna teorija in Vebrova spoznavna teorija iz *Sistema filozofije* nista tako različni, kot bi se lahko zdelo na prvi pogled.

Znanost in vera ter Problemi sodobne filozofije

V tej drugi fazi Veber ne meni več, da je za opredelitev pojma spoznanja dovolj, da opredelimo pojem evidence. Še naprej sicer meni, da so spoznanja evidentna prepričanja, se pravi pristne misli, vendar je prepričan, da so tudi zmote evidentna prepričanja. To izhaja iz Vebrove trditve, da ni evidenca nič drugega kot prepričanje in da je potemtakem biti evidentno prepričan istovetno z biti prepričan. Zadnjo trditev utemeljuje z naslednjimi razlogi:

1. Noben teoretik še ni uspel podati ustreznega kriterija za ločevanje evidentnih misli od neevidentnih. (*primerjaj* Veber, 1923b: 37)

   Tako kot za prepričanje tako tudi za evidenco velja (*primerjaj ravno tam*, str. 39-45):

2. Noben od obeh pojavov nima stopenj.
3. Oba pojava stojita izven nasprotja pozitivnosti in negativnosti.
4. Za oba pojava velja v popolnoma istem smislu zakon obratnih resnic in verjetnosti.
5. Oba pojava spremlja zavest njune bolj ali manj popolne resničnosti.

Razlika med spoznanji in zmotami torej po Vebru ni evidentnost, kajti evidentnost ni nič drugega kot prepričanje? Po čem se torej ločijo spoznanja od zmot? Glede na izvor so spoznanja tista prepričanja, ki ne izvirajo samo iz nekih psiholoških-bioloških dejavnikov na spoznavajočem subjektu samem. Pri tem Veber misli na približno na tiste dejavnike, o katerih je govoril, ko je v *Sistemu filozofije* opisoval izvor nerazvidnih, se pravi neavtonomnih prepričanj. Neavtonomna prepričanja nimajo nobene spoznavne vrednosti. So zmote, ki imajo zgolj halucinatoričen značaj (*primerjaj ravno tam*, str. 56 in Veber, 1923a: 38-55). Med prvim in drugim spoznavnoteoretskim stališčem zgodnjega Vebra torej razen redukcije pojma evidence na pojem prepričanja glede aktov spoznanj ni nobene pomembne razlike. Razlika je povezana s predmeti oz. vsebinami:

"*Saj tvori baš ta točka glavno idejno težišče vsega pričujočega spisa: vse, kar in edino kar lahko mi kot empirični človeški subjekti nazivamo lojalni predmet kateregakoli svojega raziskovanja, vse to nam mora biti dano že z golo vsebino našega doživljanja, vse to mora biti takšnega značaja, da nam že je ali vsaj lahko postane tudi vsebinsko znano.* Da je kaka misel spoznavanje ali zmota, pa odloča samo avtonomen ali heteronomen značaj njene pristnosti.
Iz vsega tega pa sledi torej nepobitno, *da moramo na vseh onih predmetih, ki lahko nastopajo kot objekti avtonomno pristnega bodisi predstavljanja bodisi mišljenja, postulirati še posebno njihovo stran, ki sama že načelno ni več vsebinsko dana, katera pa edina omogoča in razlaga, da lahko oni 'predmeti', t.j. oni že vsebinsko dani pojavi nastopajo kot objekti tudi avtonomno pristnega predstavljanja ali mišljenja.* Baš to vsemu našemu vsebinskemu dojemanju že načelno nedostopno stran vseh predmetov vsakega pravega spoznavanja imenujem tehnično in kratko *transcendenco* onih predmetov. *Transcendenca, kakor jo pojmujem sam, je torej oni 'nad' celokupnim vesoljstvom vseh predmetov stoječi pojav, ki nam je*

že načelno vsebinsko neznan in o katerem samem torej nič ne vemo in že načelno nič ne moremo vedeti, ki ga pa moramo neobhodno predpostavljati, ako naj bo občno človeško razlikovanje med 'spoznavanjem' in 'zmoto' vsaj idejno opravičeno. Kaj je ta transcendenca sama, ne vem; kakšno razmerje jo spaja z vsem predmetnim, t.j. vsebinsko znanim ali vsaj dostopnim vesoljstvom, ne vem; vem samo toliko, da jo moram predpostavljati, ako bodi vsaj pojem spoznavanja legitimen". (Veber, 1923a: 162-163)

Medtem ko Veber v *Sistemu filozofije* eksplicitno pravi, da naša avtonomna spoznanja predočujejo transcendentne resničnosti, ki ločujejo predmete spoznanja od predmetov zmot, v drugi fazi pravi, da tistega, kar razlikuje predmete spoznanj od predmetov zmot, doživljaji ne predočujejo in da je to načelna neznanka. V *Problemih sodobne filozofije* Veber piše takole:

"Saj vemo že iz omenjene prejšnje študije, da so tudi vse naše 'halucinacije', ozir. vse naše 'zmotne' misli samo pristne predstave, ozir. samo pristne misli, ki nam kažejo torej svoje objekte *tako*, da se nam slednji neobhodno zde obenem istiniti ali faktični, dasi jim samim ta značaj ne gre. O vseh ostalih, namreč nehalucinatoričnih in nezmotnih pristnih predstavah in mislih pa velja potemtakem tudi dvoje. Prvič nam radi iste svoje prisotnosti tudi te predstave in misli svoje objekte kažejo *tako*, da se nam slednji neobhodno zde obenem istiniti ali faktični; toda tu velja drugič obenem še to, da so objekti sem spadajočih pristnih predstav in misli tudi sami efektivni nositelji one istinitosti ali faktičnosti in sicer brez vsakega ozira na vprašanje, ali si jih kdor kakorkoli predstavlja ter misli ali ne. Slednji dostavek posebno jasno osvetli razliko sem spadajočih pristnih predstav in misli od halucinatoričnega in zmotnega predstavljanja in mišljenja, ki nam svoje objekte samo prikazujejo tako, kot da bi bili istiniti ali faktični.

Iskano pravilnost ter nepravilnost izvestnega predstavljanja in mišljenja pa lahko torej tako definiramo: Pravilnost pristnega predstavljanja in mišljenja temelji končno na orisanem objektivnem soglasju med zgolj psihološko kazalno tendenco predstavne in miselne pristnosti na eni strani in med pristojnim objektom onega predstavljanja in mišljenja samim na drugi, njega nepravilnost pa iz orisanega nesoglasja med istimi činitelji.

...

S tem je torej še enkrat opozorjeno na to, da gori orisane istinitosti ali faktičnosti izvestnih objektov, na kateri edini temelji končno tudi pravilnost pristojnega predstavljanja in mišljenja, ne smemo iskati v tem, kaj si na onih objektih predstavljamo in mislimo, ker si vse to lahko predstavljamo in mislimo kakor na pristen tako na nepristen način: *ta* istinitost ali faktičnost izvestnih objektov je nasprotno istovetna samo z njih ono in *toto genere drugačno* stranjo, katera *utemeljuje* v smislu orisanega objektivnega soglasja *samo poseben, namreč baš pristen način pristojnega predstavljanja in mišljenja"*. (Veber, 1923b: 75-76)

"Da pa postane kako pristno predstavljanje in mišljenje tudi notranje pravilno, mora o njem veljati *dvoje*, prvič, da ima istinite ali faktične pojave za svoje objek-

te, *drugič pa še*, da izvira po svoji pristnosti *uprav iz one istinitosti ali faktičnosti* svojih objektov same". (*ravno tam*, str. 78)

Skupna trditev navedkov iz dela *Znanost in vera* in iz *Problemov sodobne filozofije* je, da tistega, po čemer se ločijo predmeti spoznaja od predmetov zmot, doživljaji ne predočujejo. Vendar, medtem ko Veber v delu *Znanost in vera* govori o neznanki ali transcendenci, v *Problemih sodobne filozofije* pravi, da je to resničnost (istinitost) ali faktičnost predmetov spoznanj. Pristnost spoznanj je utemeljena na soglasju med kazalno tendenco spoznanj in njihovih predmetov oz. pristnost spoznanj izvira iz dejanskosti ali resničnosti njihovih predmetov. Veber potem še podrobneje obravnava umsko pravilnost in navede pet postulatov umske pravilnosti: resničnost, zunanja - notranja pravilnost, materialna - formalna pravilnost, prioriteta materialne in sklenjenost formalne pravilnosti. (*primerjaj ravno tam*, str. 77-87)

Vebru gre v *Problemih sodobne filozofije* predvsem za analizo spoznanja oz. zmote.

"Seveda pa nam ta definicija spoznavanja in zmote sama ne more dati odgovora na vprašanje, ali v danem slučaju kaj v istini 'spoznavamo' ali pa se morda vendar 'motimo'. To vprašanje sploh ne spada v psihologijo, sploh v nobeno posebno vedo, ker vsebuje odgovor na vprašanje sploh vsako znanstveno delo in ker dajejo na to vprašanje vedno jasnejši odgovor sploh vse znanosti, to pa potem svojega neprestanega razvoja. Naše vprašanje pa se glasi popolnoma drugače: mi se ne vprašamo, ali v danem slučaju v istini kaj spoznavamo ali ne, temveč mi vprašamo, kaj je sploh spoznavanje in v čem se sploh spoznavanje razlikuje od zmote. Mi se torej sploh vprašamo, kaka bi *m o r a l a* biti misel, ki bi *j o m o r a l i* imenovati ali 'spoznavanje' ali pa 'zmoto'." (*ravno tam*, str. 59)

O dejanskosti predmetov naših prepričanj lahko samo domnevamo (*primerjaj ravno tam*, str. 60). Trdi, da je ubral srednjo pot med skrajnim skepticizmom s tem, ko je priznal opravičenost pojmovnega razlikovanja med spoznanjem in zmoto in pa med dogmatizmom, saj se lahko vse, kar imamo za resnično, pokaže za napačno in narobe. To pojmovanje je po Vebru tudi edino v skladu z razvojem znanosti, katere cilj je v čimvečji izločitvi neavtonomnih prepričanj. Popolna izločitev le-teh je nedosegljiv cilj (*primerjaj ravno tam*, str. 60).

Early Veber's Epistemology

In Veber's early philosophy, we can distinguish two views concerning knowledge. They both share a claim, that a knowledge is a serious autonomous thought. A difference has to do with a presentation of a transcendent truth of an object of the knowledge. In *Sistem filozofije*, Veber claimed, that a content of knowledge presents transcendet possibilties or truths of facts respectively,

yet by means of an object or a content of a mental act respectively alone we can not discern the mere objectual truths from the transcendent although we apprehend both kinds of truth. Subsequently, he claimed that no mental acts present objective truths of their objects.

Keywords: mental act, presentation, object, truth, knowledge.

Literatura:

Findlay, J. N. (1963). *Meinong's Theory of Objects and Values*, druga izdaja. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.

Grossmann, R. (1974). *Meinong*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.

Sweet, D. (1993). "The Gestalt Controversy: The Development of Objects of Higher Order in Meinong's Ontology". *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, str. 553-575.

Sajama, S., Kamppinen, M., Vihjanen, S. (1994). *Misel in smisel, uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Veber, F. (1921). *Sistem filozofije. Prva knjiga. O bistvu predmeta*. Ljubljana: Ig. Pl. Kleinmayr in Fed. Bamberg.

Veber, F. (1923a). *Znanost in vera*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.

Veber, F. (1923b). *Problemi sodobne filozofije*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.

Joel Feinberg
prevedel Friderik Klampfer

PRAVICE ŽIVALI IN ŠE NEROJENIH GENERACIJ

Vsak filozofski spis se mora začeti z neko nedokazano podmeno. Podmena mojega teksta je, da bo čez petsto let svet še obstajal in da ga bodo naseljevala človeška bitja, ki nam bodo precej podobna. Očitno je v naši moči, da danes s tem, ko prispevamo bodisi k ohranitvi ali k uničenju okolja, v katerem bodo ta bitja prisiljena živeti, dobro ali slabo vplivamo na njihovo življenje. Prav tako bom predpostavil, da je skrb za naše oddaljene naslednike psihološko možna, da mnoge med nami njihova usoda resnično skrbi in da bi nas pravzaprav tudi morala skrbeti. Moj poglavitni namen bo potemtakem pokazati, da je smiselno govoriti o pravicah, ki jih imajo nasproti nam še nerojene generacije, ter da bomo z ozirom na moralno sodbo, po kateri smo dolžni našo naravno dediščino ohraniti zanje, pa tudi z ozirom na razloge, ki govorijo temu v prid, prav zlahka ugotovili, da prihodnjim generacijam *dejansko* gredo pravice, ki ustrezajo našim sedanjim dolžnostim do njih. Varovanje našega okolja je v tem trenutku nedvomno stvar osnovne preudarnosti, kolikor to počnemo z mislijo na prihodnjo generacijo v podobi naših otrok, pa tudi iz ljubezni. Toda z vidika naših oddaljenih potomcev je to v osnovi stvar pravičnosti, spoštovanja njihovih pravic. Moj poglavitni namen je pretehtati pojem pravice, da bi bolje razumeli, kako je to mogoče.

Problem

Imeti pravico je isto kot imeti upravičeno zahtevo[1] *do* nečesa in *nasproti* nekomu, zahtevo, katere priznanje nam narekujejo zakonska pravila ali pa - kot v primeru moralnih pravic - načela razsvetljene vesti. V običajnih primerih uveljavljanja pravic je tožnik kompetentno odraslo človeško bitje, naslovnik pa uslužbenec kake ustanove ali privatna oseba - v vsakem primeru še eno kompetentno odraslo človeško bitje. Normalna odrasla človeška bitja so torej bitja take vrste, da jim je mogoče smiselno pripisati imetje pravice. S tem se bo strinjal vsakdo, tudi skrajni ljudomrzneži, ki bodo sicer posameznikom odrekali sleherno pravico. Po drugi strani pa trditev, da lahko pravice pripadajo tudi kameninam, ni nesmiselna zato, ker bi bile kamenine moralno manjvredna in toliko pravic nevredna stvar (ta trditev je enako nesmiselna), temveč prej zato, ker sodijo kamenine v kategorijo bit-

[1]Pojma zahteve na tem mestu ne bom razčlenjeval, za podrobno razpravo o tem glej moj spis "The nature and value of rights", *Journal of Value Inquiry*, (4/1971), str. 263-277.

nosti, ki jim pravic ne moremo smiselno pripisati. To ne pomeni, da ne obstajajo okoliščine, v katerih moramo z njimi ravnati skrbno, pač pa le, da kamenine same ne morejo veljavno zahtevati od nas, naj lepo ravnamo z njimi. Toda med obema jasnima primeroma, kameninami in normalnimi človeškimi bitji, se razprostira širok spekter manj jasnih primerov, vključno z nekaterimi mejnimi, ki nas spravljajo v zadrego. Je mar smiselno oz. pojmovno mogoče pripisati pravice našim preminulim prednikom? Posameznim živalim? Celim živalskim vrstam? Rastlinam? Bebcem in norcem? Zarodkom? Še nerojenim generacijam? Dokler si ne pridemo na jasno o teh begajočih primerih, ne bomo mogli trditi, da smo povsem dojeli pojem pravice ali da vemo, kje potekajo njegove logične meje.

Eden od možnih pristopov k tem ugankam je, da najprej usmerimo pozornost k najbolj znanim in neproblematičnim primerkom pravic, da popišemo njihove najbolj izstopajoče značilnosti, primerjamo z njimi mejne primere, pri tem pa kot le mogoče podrobno premerimo točke medsebojne podobnosti in razlikovanja. Način klasifikacije mejnih primerov bo lahko nazadnje odvisen od tega, ali so na nas večji vtis naredile podobnosti med mejnimi primeri in primeri, na katere se zanesemo, ali pa razlike med njimi.

Pri tem se je koristno najprej lotiti problema posameznih živali, o katerem so filozofi že temeljito razpravljali in kjer je dialektika trditev in njihovega pobijanja že privedla do točke, ko lahko razpravljalci hitro zaključijo razpravo in izluščijo odločilno sporno vprašanje. Če natančno razumemo, za kaj v razpravi o pravicah živali gre, bomo našli ključ do rešitve tudi vseh ostalih ugank v zvezi s pravicami.

Posamezne živali

Malodane vsi sodobni pisci se strinjajo, da moramo biti do živali prijazni, vendar pa je od tod še precejšen korak do stališča, da lahko živali tako ravnanje od nas izterjajo kot nekaj, kar jim dolgujemo. Zakoni, ki opredeljujejo krutost do živali kot zločin, so dandanes zelo razširjeni, in ti zakoni predpisujejo ljudem zakonsko dolžnost, da ne smejo zlorabljati živali; navzlic temu pa ostaja vprašanje, ali pripadajo živalim kot prejemnikom omenjenih dolžnosti tudi tem dolžnostim ustrezajoče pravice, še naprej odprto. Prav lahko se zgodi, da imamo določene dolžnosti *glede* živali, ki niso hkrati že tudi naše dolžnosti *do* živali, podobno kot imamo lahko opraviti z dolžnostmi v zvezi s kameninami, zgradbami ali tratami, ki niso že tudi dolžnosti *do* kamenin, zgradb ali trat. Nekateri pravniki zagovarjajo celo še bolj skrajno stališče, po katerem zakoni, ki prepovedujejo krutost do živali, niso neposredno namenjeni živalim samim. V devetnajstem stoletju je, denimo, prevladovalo mnenje, da je namen takih zakonov zavarovati človeška bitja pred škodljivimi vplivi, ki bi jih razširjanje krutih običajev kasneje lahko imelo tudi nanje. Profesor Louis B. Schwartz vidi smisel prepovedi krutega ravnanja z živalmi v varstvu občutkov ljubiteljev živali pred prizadetostjo. "Končni objekt naše skrbi ni zlorabljeni pes," piše, "temveč občutki drugih človeških bitij, od katerih se večina kljub sprijaznjenju s pobojem živali zaradi prehranjevanja rade volje identificira s trpinčenim psom ali konjem in razmeroma prizadeto odziva na njegovo trpljenje."[2] To se mi zdi zgrešeno. Mnogo bolj naravno je skupaj z Johnom Chipman

[2]Louis B. Schwartz, "Morals, offenses and the model penal code", *Columbia Law Review*, 63 (1963), str. 673.

Grayem reči, da je resnični namen zakonov zoper krutost do živali v tem, da "zaščiti neme živali pred trpljenjem".[3] Prav tisti ljudje, na katerih rahločutnost se sklicuje alternativna razlaga - to pa je skupina, v katero danes brez dvoma sodi večina med nami - bodo vztrajali, da velja varstvo v prvi vrsti samim živalim in ne toliko našim lastnim krhkim občutjem. V resnici bi bilo težko sploh kakorkoli razložiti obstoj takih čustev, če ne bi bili obenem prepričani, da imajo živali pravico do varstva, ki je v prid njim samim.

A tudi če pristanemo na stališče - kakor mislim, da moramo - da zakonodaja, ki prepoveduje krutost do živali, neposredno meri na živali kot na svoje neposredne uporabnike, iz tega neposredno še ne sledi, da imajo živali kakršnekoli zakonske pravice, in sam Gray sodi med tiste,[4] ki so se vzdržali izpeljave tega nadaljnjega sklepa. Živali ne morejo imeti pravic, tako je menil, iz istega razloga, zaradi katerega ne morejo imeti dolžnosti, namreč zato, ker niso pravi "moralni akterji". Seveda je razmeroma lahko uvideti, čemu živali ne morejo imeti dolžnosti, in ta zadeva je v glavnem nesporna. Živalim ni mogoče "dopovedati" ali jih poučiti o njihovih dolžnostih; neprožne so in neprilagodljive na prihodnja naključja; podvržene so izbruhom instinktivnega poželenja, ki ga ne zmorejo potlačiti ali obvladati, odložiti ali sublimirati. Torej ne morejo vstopati v pogodbene dogovore ali izpolnjevati obljub; ni jim mogoče zaupati; in ni jih mogoče (razen v zelo ozkih mejah in v namene pogojevanja) kriviti za to, čemur bi pri človeškem bitju rekli "moralna polomija". Živali torej ne morejo biti moralni subjekti, ravnati v moralnem smislu pravilno ali napačno in imeti, opuščati ali izpolnjevati dolžnosti in obveznosti.

Toda kaj je takega na razumski nesposobnosti živali (ki jih domnevno diskvalificira kot nosilce dolžnosti), zaradi česar so logično neprimerne kot imetniki pravic? Najpogostejši odgovor na omenjeno vprašanje je, da so živali same zase nezmožne uveljavljati pravico. Ne morejo se same podati na sodišče in tam izsiliti priznanja ali uveljavitve svoje terjatve; same ne morejo sprožiti nobenega zakonskega postopka; poleg tega pa so nesposobne dojeti celo to, kdaj so kršene njihove pravice, ločevati bolečino od krivične škode in se namesto z golim besom ali strahom odzvati z ogorčenjem in prizadetim čutom za pravičnost.

Težko bi zanikali katerokoli od omenjenih navedb, toda filozofi z nasprotnega brega omenjene polemike vendarle dovolj prepričljivo oporekajo trditvi, da najdemo v njih razloge, zaradi katerih velja živalim odreči vsakršno pravico. Preprosto ni res, pravi W. D. Lamont,[5] da bi bila sposobnost, da lahko iz lastne pobude razumemo, kaj pravica je, in da zmoremo pognati v tek zakonski mehanizem, nujni pogoj za imetje pravic. Če bi to držalo, ne bi imeli ne človeški bebci in ne majhni otroci nikakršnih zakonskih pravic. Pa vendar so tema dvema skupinama intelektualno nesposobnih zakonske pravice priznane in jih sodišča tudi z lahkoto uveljavljajo. Otroci in bebci zakonskih postopkov ne sprožajo neposredno po lastni pobudi, marveč skozi dejanja zastopnikov ali odvetnikov, ki so pooblaščeni, da govorijo v njihovem imenu. Če to ni pojmovni nesmisel, zakaj bi bilo tedaj poj-

[3]John Chipman Gray, *The Nature and Sources of the Law*, 2. izdaja, Beacon Press, Boston 1963, str. 43.
[4]Drugi je bil W. D. Ross, glej *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930, dod. 1, str. 48-56.
[5]W. D. Lamont, *Principles of Moral Judgment*, Clarendon Press, Oxford 1946, str. 83-85.

movno nesmiselno reči, da lahko zastopnik uveljavlja terjatev v imenu živali? Ljudje pogosto spišejo oporoke, v katerih zapustijo pooblaščencu denar za oskrbo živali. Mar ni v tovrstnih primerih samoumevno govoriti o pravici živali do njene dediščine? In če pooblaščenec poneveri denar s tega računa,[6] mar ne kaže tedaj v zastopniku, ki v imenu neme živali uveljavlja njeno terjatev, videti zagovornika njenih *pravic*? Natančneje, sama žival uveljavlja svojo pravico skozi delegirana dejanja človeškega zastopnika, ki govori v njenem imenu in v njen prid. Zdi se, da ni nobenega razloga, zaradi katerega bi bilo treba od živali kot pogoj za to, da jo priznamo kot imetnika pravice, zahtevati, da mora razumeti, kaj se dogaja.

Nekateri pisci na tem mestu ugovarjajo, češ da pravno razmerje med predstojnikom in zastopnikom pač ne more veljati za odnos med živalmi in človeškimi bitji. Odnos zastopstva med ljudmi lahko glede na stopnjo preudarnosti, ki je zajamčena zastopniku, privzame eno od dveh različnih oblik, med obema skrajnostima pa se razteza še nepretrgan niz kombinacij. Na eni strani stoji zastopnik, ki je zgolj "govorec" svojega predstojnika; tak zastopnik je "orodje" v bolj ali manj istem smislu kot pisalni stroj ali telefon; preprosto prenaša napotke svojega predstojnika. Človeška bitja bi bila le težko zastopniki ali predstavniki živali v tem smislu, zakaj neme živali ne morejo človeškega "orodja" uporabljati nič bolje kot mehansko. Na drugi strani je lahko zastopnik nekakšen najeti strokovnjak, ki izreka svoja strokovna mnenja v korist predstojnika in v njegovem imenu. Znotraj nekega omejenega izvedenskega področja mu je lahko dana popolna svoboda, da ravna po svoji najboljši presoji, s tem pa njegov predstojnik pristane na vse tako koristne kot škodljive posledice. To vlogo opravljajo skrbniki, odvetniki in za psevdonimi skriti pisci. Tak tip zastopanja zahteva veliko sposobnost zastopnika in le majhno ali sploh nikakršno sposobnost predstojnika, ki lahko vse prepusti presoji prvega. Na prvi pogled torej ni nobenega razloga, zakaj žival ne bi mogla biti popolnoma pasiven predstojnik v taki vrsti zastopniškega razmerja.

Nekatere pomembne razlike pa kljub temu ostajajo. V tipičnem primeru zastopanja s pomočjo zastopnika - celo tiste druge, zelo samostojne vrste - le-tega najame predstojnik, ki se pogodi ali sklene dogovor z njim. Predstojnik pove svojemu zastopniku, da znotraj določenih, skrbno opredeljenih meja "sme govoriti v njegovem imenu", da pa ga pri tem zmeraj vežeta predstojnikov pristanek in njegova pravica, da določa smernice ali celo odpove celoten sporazum. Noben pes ali mačka ne zmore storiti česa podobnega. Še več, če je naloga zastopnika, da varuje pravice predstojnika, se bo lahko slednji često odločil, da odstopi od svoje terjatve oz. se odpove svojim pravicam, in bo temu primerno po(d)učil svojega zastopnika. Znova drži, da tega ne zmore storiti nobena nema krava ali konj. Toda čeprav je možnost najemanja, dogovarjanja, sporazumevanja, pristajanja, usmerjanja, odpovedovanja, odstopanja, odrekanja in dajanja napotkov lastna tipičnemu (vse-človeškemu) primeru zastopniškega predstavljanja, ni po vsem sodeč nobenega logičnega ali pojmovnega razloga za to, da bi tako *moralo* biti, in v resnici poznamo nekatere primere zastopanja človeških predstojnikov, kjer ni tako. V mislih imam zakonska pravila, ki velevajo, da mora imeti vsak obdolženec na sodišču svojega zagovornika, in kjer obdolžencem, ki se s tem nočejo sprijazniti ali pa jim sodijo v odsotnosti, država imenuje zagovornika, pa naj jim je to po volji ali

[6]Prim. H. J. McCloskey, "Rights", *Philosophical Quarterly*, 15 (1965), str. 121 in 124.

ne. Še več, skrbniki in odvetniki navadno zastopajo tudi majhne otroke in duševno prizadete ter motene odrasle, čeprav so slednji nesposobni soglašati z zastopstvom, sklepati dogovore, dajati smernice ali se odreči svojim pravicam. Nemara je nespametno, da dovoljujemo zastopnikom zastopati predstojnike brez njihove vednosti ali pristanka. Če to drži, potem ne bi smeli nikoli nikomur dovoliti - vsaj ne na pravno zavezujoč način - da govori v imenu živali. To pa je vendarle nekaj povsem drugega kot trditev, da je takšno zastopstvo logično protislovno ali pojmovno neskladno - kot pravi omenjeno stališče.

H. J. McCloskey, tako se mi zdi, sprejema argument vse do sem, ponuja pa nov in drugačen razlog za to, da velja živalim odreči zakonske pravice. Sposobnost uveljavljati zahteve - bodisi neposredno ali prek zastopnika - je, pravi McCloskey, bistvena za imetje pravic. Ker živali same očitno ne morejo uveljaviti svojih zahtev, mora biti mogoče njihove pravice - če naj jih imajo - uveljavljati preko zastopnikov. Toda živali ne moremo zastopati, pravi McCloskey, ne morda iz katerega od že navedenih razlogov, temveč prej zaradi tega, ker je zastopanje v zahtevanem smislu vselej interesno, živali pa niso (tako vsaj trdi) sposobne imeti interesov.

Zahteva, da mora imeti neko bitje interese, če naj bo logično primeren subjekt pravic, izraža izjemno pomembno spoznanje, ki ga lahko ocenimo, če le pomislimo, zakaj ne morejo imeti pravic nežive stvari. Vzemimo zelo dragoceno "neživo stvar" - prekrasno naravno divjino ali kompleksen in okrasen umetniški izdelek, kakršen je Taj Mahal. Za take stvari moramo skrbeti, ker bi, če bi jih zanemarjali, propadle, s tem pa bi nekatere ali celo vse ljudi prikrajšali za nekaj nadvse dragocenega.

Skrb za te dragocene objekte in njihova zaščita sta lahko posebna dolžnost določenih oseb. A v takih primerih nas prav nič ne mika trditi, da ustrezajo tem skrbniškim dolžnostim nekakšne "pravice stvari", ker si - pa naj si še tako prizadevamo - pač ne moremo predstavljati, da bi nežive stvari imele svoje lastne interese. Nekateri ljudje so morda zadolženi, da varujejo, ohranjajo ali popravljajo Taj Mahal, le stežka pa bi lahko bila njihova dolžnost tudi, da mu pomagajo ali da ga prizadenejo, da mu koristijo ali priskočijo na pomoč, da mu ponudijo pomoč ali mu jo odrečejo. Skrbniki ga lahko varujejo zaradi nacionalnega ponosa in nagnjenj ljubiteljev umetnosti; ne ohranjajo pa ga v dobrem stanju "zaradi njega samega" ali zaradi "njegove lastne resnične blaginje" oz. "dobrobiti". Neživa stvar, naj je za druge še tako dragocena, je sama po sebi brez vrednosti. Omenjeno dejstvo lahko po mojem mnenju pojasnimo s tem, da nežive stvari ne premorejo prizadevnega življenja: da so brez vsakih zavestnih želja, hrepenenj in upanj, pobud in dražljajev, nezavednih gonov, namer in ciljev, pa tudi tlečih nagnjenj, smeri rasti in naravnih izpolnitev. Interesi morajo biti nekako sestavljeni iz prizadevanj; nežive stvari potemtakem nimajo nikakršnih interesov. *A fortiori* tudi nimajo nobenih interesov, ki bi jih veljalo zaščititi s pravnimi ali moralnimi predpisi. Bitje brez interesov nima lastne "dobrobiti", doseganje katere bi mu bilo pogodu. Nežive stvari niso nosilci vrednosti po lastni zaslugi, temveč izhaja vsa njihova vrednost iz tega, da so predmet interesa drugih bitij.

Do tod je McCloskeyeva[7] argumentacija dobro utemeljena. Ugovarjali bi lahko kvečjemu njegovi trditvi, da živali - edina izjema so ljudje - nimajo svojih interesov. Menim, da upravnik sklada, zapisanega psu ali mački, ni le čuvaj živali, ki jo je dolžan varovati. Njegova naloga je prej v tem, da poskrbi za interese živali in zagotovi, da ji nihče ne odreče tega, kar ji pripada. Žival sama je prejemnik njegovih dolžnostnih uslug. Številne živali - to velja vsaj za tiste višje razvite - imajo svoja poželenja, konativne pobude in elementarne namere, katerih celostna zadovoljitev tvori njihov blagor ali dobro. Kajpada lahko živali dosledno obravnavamo kot čisto nadlogo in jim odrečemo sleherne pravice; pri večini živali, posebej pri manj razvitih, nam kaj drugega niti ne preostane. Kljub temu pa se mi zdi, da živali *sodijo* med bitja, ki jim pravice lahko smiselno pripisujemo in odrekamo.

Če se torej strinjamo, da sodijo živali med bitja, ki *lahko* imajo pravice, ob tem pa sprejmemo še moralno sodbo, da je treba biti do njih prijazen, nam do sklepa, da nekatere živali dejansko imajo pravice, manjka le še ena dodatna premisa. Vprašati se je treba, čemu naj bi z (nekaterimi) živalmi ravnali skrbno in humano? Če razumemo svojo dolžnost zgolj kot pokornost avtoriteti ali lastni vesti ali kot skrb za nežna človeška občutja, bomo smeli ne glede na priznanje, da živali *lahko* imajo pravice, še nadalje zanikati, da bi jim le-te tudi v resnici pripadale. Če pa menimo ne le, da moramo z živalmi ravnati humano, ampak tudi, da moramo tako ravnati zaradi živali samih, da je tako ravnanje nekaj, kar jim dolgujemo, nekaj, kar je mogoče v njihovem imenu izterjati in s kratenjem česar jim ne bi le prizadejali škode, temveč bi na ta način do njih ravnali krivično in narobe, tedaj bo iz tega sledilo, da živalim pripisujemo pravice. Sumim, da je večinska moralna sodba v zvezi z živalmi sposobna prestati ta fenomenološki preizkus in da torej večina med nami dejansko verjame, da imajo živali pravice, da pa to neradi priznamo zaradi pojmovne zmede, ki obdaja pojem pravice in ki sem jo zgoraj sam poskušal odpraviti.

Iz naše razprave o pravicah živali lahko na tem mestu izluščimo temeljno načelo, ki nam bo poskusno v pomoč pri reševanju ostalih ugank o dosegu pojma pravice, namreč da so bitja, ki imajo lahko pravice, natanko tista, ki imajo (lahko) interese. Do tega oklevajočega zaključka sem prišel iz dveh razlogov: (1) ker mora biti mogoče nosilca pravice zastopati, nemogoče pa je zastopati bitje, ki nima nobenih interesov, in (2) ker mora biti mogoče, da je nosilec pravice sam prejemnik, bitje brez interesov pa je take vrste, da mu ni mogoče ne škodovati ne koristiti, saj nima lastnega dobrega ali "koristi". Bitje brez interesov torej ne more ravnati v nikogaršen prid in korist. Moja strategija v nadaljevanju bo, da uporabim omenjeno "načelo interesa" - kot bi ga lahko poimenovali - še v ostalih ugankah glede pravic, da pa sem ga hkrati pripravljen po potrebi (toda v kar najmanjši možni meri) preoblikovati, v upanju, da bo mogoče tako na dosleden in intuitivno zadovoljiv način bitja, ki imajo lahko pravice, ločiti od tistih, ki pravic ne morejo imeti.

Rastline

Jasno se zdi, da nekaterih rastlin ne smemo zlorabljati, in dejansko nam posamezna pravila in predpisi prepovedujejo, da bi se v svojem ravnanju z nekaterimi pri-

[7] *Ravno tam*.

padniki rastlinskega kraljestva spozabili. Tako je, na primer, prepovedano trgati divje rože v planinskih območjih nacionalnih parkov in prižigati ogenj v sušnih gozdnatih področjih, kadar bi lahko s tem ogrozili drevje. Člani Kongresa predlagajo v sprejem zakone, ki so po njihovih besedah namenjeni "varstvu" redkih kalifornijskih iglavcev [*redwood trees*] pred komercialnim ropanjem. Glede na tako ozadje je presenetljivo, da nihče[8] ne govori o tem, da imajo tudi rastline svoje pravice. Rastline navsezadnje niso "nežive stvari"; so živi predmeti s podedovanimi biološkimi nagnjenji, ki določajo njihovo naravno rast. Povrh vsega o določenih okoliščinah ugotavljamo, da so za rastline "dobre" ali "slabe", in s tem namigujemo, da so rastline v nasprotju s kameninami sposobne imeti neko svoje "dobro". (To je kajpak lep zgled, da običajne jezikovne rabe ne kaže vedno jemati povsem resno: tudi o določenih vrstah barve pravimo, da so dobre ali slabe za notranje hišne zidove, pa se s tem še nismo zavezali k pojmovanju, da so stene bitja s svojim lastnim dobrim ali blaginjo.) In nenazadnje, do posameznih rastlin smo sposobni čutiti nekakšno naklonjenost, pa čeprav jih v nasprotju z živalmi le redko poosebljamo in jim dajemo lastna imena.

Kljub temu pa se vsi strinjamo, da rastline ne sodijo med bitja, ki imajo lahko pravice. Rastlin ne moremo verodostojno šteti za bitja, katerih "varstvu" bi bila pravila neposredno namenjena. Hoste kalifornijskih iglavcev želimo ohraniti pri življenju zaradi človeških bitij, ki uživajo v njihovi vedri lepoti, ter zaradi generacij še nerojenih človeških bitij. Drevesa niso - navzlic temu, da premorejo biološka nagnjenja - bitja take vrste, ki bi imela "lastno korist". Ker so brez slehernih lastnih zavestnih želja ali ciljev, ne morejo poznati zadovoljstva ali razočaranja, ugodja ali bolečine. Z drevesi ni mogoče kruto ravnati. V teh moralno odločilnih ozirih se drevesa razlikujejo od višjih živalskih vrst.

Pa vendar, drevesa niso nežive stvari kot, denimo, kamenine. Rastejo in razvijajo se v skladu z zakoni svoje lastne narave. Tako Aristotel kot Tomaž Akvinski sta menila, da imajo svoje lastne "naravne cilje". Zakaj jim torej odrekamo status bitij z lastnimi interesi? Razlog za to je, da predpostavlja interes - kakorkoli že nazadnje opredelimo ta pojem - vsaj elementarno kognitivno opremljenost. Interesi sestojijo iz želja in ciljev, tako eni kot drugi pa predpostavljajo nekakšno prepričanje ali kognitivno zavedanje.

Celotne vrste

Tematiko celih rastlinskih ali živalskih vrst lahko obdelamo na bolj ali manj enak način, kot smo obdelali temo posameznih rastlin. Celotna vrsta kot taka ne more imeti prepričanj, pričakovanj, potreb ali želja in lahko raste ali peša zgolj z ozirom na človeški interes, podobno kot velja za rast in razkroj posameznih rastlin. Posamezen slon ima lahko interese, vrsta slonov ne. Tudi če nimamo nikakršnega jamstva za pravice posameznih slonov, je lahko v - ekonomskem, znanstvenem ali čustvenem - interesu človeških bitij, da vrsto zaščitijo pred izumrtjem in *ta* interes je mogoče na različne načine zavarovati z zakoni. A to je nekaj povsem drugega kot priznati pravico do preživetja živalski vrsti kot taki. Kljub temu se nam

[8]Z izjemo Samuela Butlerja v *Erewhonu*.

lahko ohranitev celotne vrste povsem ustrezno zdi moralno pomembnejša od ohranitve posamezne živali. Tej sicer lahko gredo pravice, bilo pa bi neverodostojno, če bi ji hoteli po človeškem modelu pripisati pravico do življenja. Posamezne živali ponavadi nismo dolžni ohranjati pri življenju, niti ni naša dolžnost, da je ne ubijemo, seveda pod pogojem, da v zasledovanju legitimnih človeških interesov to storimo humano in brez objestnosti. Po drugi strani pa naša dolžnost, da zaščitimo ogroženo vrsto, ni dolžnost do same vrste kot take, temveč prej dolžnost do prihodnjih človeških bitij, dolžnost, ki izhaja iz skrbniške vloge, ki nam gre kot začasnim prebivalcem tega planeta ...

Prihodnje generacije

Dandanes je v naši moči, da zapustimo svojim potomcem mnogo bolj neprijeten svet, kakor je bil tisti, ki smo ga od svojih prednikov podedovali sami. Nadaljujemo lahko z vse bolj množičnim razplodom, s stopnjevanim izkoriščanjem plodne prsti, z odlaganjem odpadkov v reke, jezera in oceane, s krčenjem gozdov ter onesnaževanjem ozračja s škodljivimi plini. Vsak razumen človek se bo strinjal, da tega ne smemo početi. Večina ljudi bo celo rekla, da je naša dolžnost, da prenehamo s takim ravnanjem, misleč s tem ne le, da je ohranitev moralno zapovedana (in ne zgolj zaželena), temveč tudi, da je to nekaj, kar dolgujemo svojim potomcem, nekaj, kar moramo storiti zaradi njih. Prav gotovo je naš dolg do prihodnjih generacij, da jim predamo svet, ki ni le gomila izrabljenih odpadkov. Naši daljni potomci še niso navzoči, da bi lahko uveljavljali svojo pravico do sveta, v katerem je moč živeti, obstaja pa veliko bližnjikov, ki se lahko v tem trenutku postavijo njim v bran. Ti govorci so vse kaj drugega kot zgolj skrbniki - so pravi zastopniki prihodnjih interesov.

Čemu tedaj prihodnjim človeškim bitjem odrekamo pravice, ki bi jih bilo mogoče v njihov prid že zdaj izterjati od nas? Nekateri se k temu nagibajo iz bojazni, da bi nas utegnilo zagotavljanje pravic daljnim in neopredeljivim bitjem, ki sploh še ne obstajajo, pahniti v mračno metafiziko. Naši še nerojeni pra-pravnuki so v nekem smislu res "potencialne" osebe, toda mar niso obenem mnogo bolj oddaljeno potencialne kot, denimo, zarodki? Resnična težava pa ni v tem. Še nerojene generacije so bolj oddaljeno potencialne v enem, ne pa tudi v nekem drugem smislu. Drži, da mora, preden se lahko njihova potencialnost udejani, preteči precej več časa s precej več vzročno nujnimi in pomembnimi dogodki; toda obstoj našega kolektivnega potomstva je ob "normalnem toku dogajanja" prav tako zanesljiv kot katerikoli obstoječi zarodek v maternici. V tem smislu ni obstoj daljne človeške prihodnosti nič bolj oddaljeno potencialen kot obstoj posameznega otroka, ki je že na poti. Prava težava ni v tem, da dvomimo, ali bodo naši potomci kdaj dejanski, temveč prej v tem, da ne vemo, kdo bodo. Kar nas tako moti, ni toliko njihova časovna oddaljenost, kolikor njihova nedoločenost - njihova trenutna brezobličnost in brezimnost. Čez pet stoletij bodo tu, kjer zdaj živimo mi, živeli moški in ženske. Življenjski prostor, plodna prst, svež zrak ipd. bodo v interesu slehernega od njih, toda ta poljubno izbrani posameznik nima nobene druge že zdaj jasno opazne kvalitete. Ničesar ne vemo ne o njegovih starših ne o starih starših in ne o pra-starih starših, niti tega ne, ali je sploh v sorodu z nami. Pa vendar, za kogarkoli že se bodo ta človeška bitja izkazala in komurkoli že bodo v skladu z razum-

nimi pričakovanji podobna, imela bodo interese, na katere lahko prav zdaj - najsi v dobrem ali pa v slabem - vplivamo. Toliko lahko in dejansko tudi vemo o njih. Čeravno je identiteta nosilcev teh interesov v tem trenutku nujno zabrisana, pa je vendarle kristalno jasno, da so imetniki interesov, to pa je tudi vse, kar potrebujemo, da bi potrdili koherentnost sedanjega govora o njihovih pravicah. Včasih je mogoče trditi, da pripadajo prostorsko oddaljene nejasne oblike človeškim bitjem, čeprav ne vemo, kdo so ta bitja ali koliko jih je; in to zadošča za našo dolžnost, da, denimo, v njihovo smer ne izstreljujemo granat. Podobno tudi nedoločenost človekove prihodnosti ne slabi zahtev prihodnjega človeka, ker pač skoraj z gotovostjo vemo, da bo navsezadnje vendarle človek.

Dvomi o tem, ali imajo zarodki pravico do rojstva, se lepo ujemajo z vprašanjem o pravici do bivanja, ki jo pripisujejo prihodnjim generacijam. Pravice, ki jih prihodnje generacije nedvomno imajo nasproti nam, so kontingentne (naključne) pravice; interesi, ki jih bodo zanesljivo imele tedaj, ko bodo zaživele (seveda ob podmeni, da sploh bodo zaživele), zahtevajo varstvo pred vdori, do katerih lahko pride zdaj. Toda prihodnje, v tem trenutku še neobstoječe generacije nimajo v sedanjosti nobenih obstoječih dejanskih interesov. Samo bivanje potemtakem ni kak njihov dejanski interes in ne morem se domisliti nobenega drugega razloga za trditev, da jim pripada kakršnakoli pravica do bivanja (čeprav je seveda povsem mogoče, da kak tak razlog obstaja). Zamislimo si torej, da sklenejo vsa človeška bitja prostovoljno v danem trenutku dogovor o tem, da ne bodo nikoli več spočela otrok in da to v nekaj desetletjih pripelje do izumrtja človeške vrste. Ta res domišljijski, neverjetni hipotetični primer je odločilnega pomena za stališče, ki sem ga poskusno obravnaval. Lahko si, denimo, zamislimo, da se je ves svet spreobrnil v čudno asketsko vero, ki vsakomur narekuje brezpogojno spolno vzdržnost. Ali bi tak sporazum kršil nekogaršnje pravice? Nihče se ne bi mogel v imenu še neobstoječih prihodnjih generacij pritožiti zaradi oškodovanja njihovih prihodnjih interesov, na podlagi katerih imajo kontingentno pravico do varstva, ker prihodnjih generacij sploh ne bo in se zato tudi ne bomo mogli prekršiti zoper njihove interese. Zaradi tega se nagibam k sklepu, da bi bil samomor človeške vrste sicer obžalovanja vredna, žalostna in globoko pretresljiva tragedija, da pa ne bi kršil nikogaršnjih pravic. V resnici bi bil, če bi se v nasprotju z dejstvi vsa človeška bitja lahko kdajkoli sporazumela o nečem podobnem, vsak tak dogovor že sam po sebi dokaz, da je naša vrsta biološko nesposobna za preživetje.

Sklep

Skozi stoletja so človeška bitja brezobzirno teptala zemljo našega planeta, kakor da nimajo živali, ki jo naseljujejo v danem trenutku, in prihodnje človeške generacije do nje nikakršne pravice. Filozofi so bili pri tem v slabo uteho z dokazovanjem, da živali in prihodnje generacije ne sodijo med bitja, ki imajo lahko zdaj kakršnekoli pravice, in da se zato v tem trenutku ne morejo potegovati za članstvo - niti ne “nadomestno” - v naši moralni skupnosti. V svojem sestavku sem poskušal razgnati pojmovno zmedo, ki dopušča take sklepe. Najmanj, kar lahko storimo za pripadnike ogroženih vrst (vključno z našo lastno), je, da jim priznamo njihove pravice. To pa ni tako malo.

Recenzije

Jane M. Day (ur.)

recenziral Boris Vezjak

PLATO'S MENO IN FOCUS, Routledge, London & New York 1994

I

Knjiga *Plato's Meno (in focus)* poskuša, kot pove že sam naslov, našo pozornost usmeriti k temu, v marsičem izjemno tehtnemu Platonovemu dialogu, po besedah urednice morebiti celo najbolj branja primernemu ob prvem vstopanju v njegov opus. Način, na katerega to naredi, je očitno vpisan že v osnovni dispozitiv Routledgeove izdaje: poudarek je na dovolj splošni, propedevtični predstavitvi določene teme, ki bi bila primerna predvsem za šolajočo se publiko, hkrati pa tudi, kot se ponavadi sramežljivo dodaja na platnicah - in tudi te niso izjema - namenjeni vsakomur, ki bi ga vsebina utegnila zanimati. V skladu z intenco po celoviti predstavitvi je knjiga tudi strukturirana - na začetku najdemo Uvod, napisan izpod peresa urednice Jane M. Day. V njem so zbrani vsi elementi, ki jih od tovrstnih spremnih študij pričakujemo: opisana je dramska ekspozicija, podana členitev dialoga s kratkim sinopsisom posamičnih členov, temu sledi kronološka vmestitev dialoga, v sklepnem delu uvoda pa je nanizanih še nekaj tipičnih, v besedilu začetih filozofskih problemov. V nadaljevanju je v kritično presojo podan nov angleški prevod dialoga, ki ga je naredila ista avtorica, sicer oxfordska profesorica filozofije, temu pa sledi ponatis osmih že objavljenih reprezentativnih člankov različnih avtorjev, povečini interpretacij Menona, ki so izšli med leti 1965 in 1985. Na koncu lahko bralec najde še slovar grških izrazov ter izbrano bibliografijo.

II

Menon, peirastični, tj. "preiskovalni" dialog, po določitvi Trasilove klasifikacije tematizira pojem vrline, *arete*. Toda v njem je navrženih toliko kompleksnih vprašanj, etičnih, epistemoloških, ontoloških, logičnih, da na koncu začetno vodilo razgovora med Sokratom, Menonon in sužnjem postane povsem zakrito. Tvegajmo hipotezo o tem, največkrat prezrto in za razumevanje bistveno, da je gibalni motiv celega dialoga, ostajajoč v podtonu in sicer eksplicitno tematiziran v Protagori, pravzaprav v dilemi, ali je vrlina (na/po)učljiva, *didakton*. Da bi začetek dialoga bil dovolj obetaven, pa tudi takšen, kot smo tega pri Platonu navajeni, bo Sokrat trdil, da niti slučajno ne ve, kaj bi vrlina utegnila biti, celo nikogar s tem zna-

njem še ni srečal. *Arete* kot nekakšna odličnost duše, ki se slednji poda kakor zdravje telesu, je Platona napeljala, da je v zgodnejših, tako imenovanih sokratskih dialogih zgradil celo tipologijo vrlin in jim nadel imena: pravičnost (*dikaiosyne*), razumnost (*sophrosyne*), pogum (*andreia*), modrost (*sophia*) in svetost (*hosiotes*).

Ker je v Menonu vrlina definirana kot zmožnost (*dynamis*), da počnemo dobro (Men. 78), nenadoma vznikne naslednje vprašanje: če s pomočjo pravičnosti počnem dobro (79a), ali sem upravičen takšno dejanje označiti kot učinek te partikularne vrline ali vrline nasploh? V skladu z intenco iskanja njene definicije je potrebno dobiti neko enotno označbo, pravi Sokrat, ne pa vrlin zgolj naštevati. Kot drugo, definicija bo morala vsebovati vse in zgolj tiste primerke, ki so vrlini izvorno pripadajoči. Kot tretje, definicija ne sme biti cirkularna. Kaj je torej vrlina glede na svojo celoto (κατα ολου, 77a)? In na kakšen način naj bo znanje, kar mora biti, če naj bo naučljiva? Sokratova težnja, da bi spoznal pojem vrline, je vse do Menona doživljala neuspeh: prav vsi dialogi, ki so se ukvarjali s posamičnimi *aretai*, končujejo v aporiji.

Ker je na tem mestu nemogoče reprezentirati vse prispevke, se bom v tem kratkem recenzijskem prikazu manj omejil nanje in bolj na tiste topose, katerih osrednja os ostaja prepoznavna v večini izmed osmih "critical essays" knjige, tematizirani pa so tudi v Uvodu:

I. Vrlina (αρετη) je επιστημη (znanje, vedenje, znanost)

Že več avtorjev je opozorilo, da Sokrat s *ti esti* dejansko sprašuje po nekem psihološkem stanju in ne univerzaliji ali definiciji. Ob iskanju pravičnosti se sprašuje, kaj pravične ljudi naredi za pravične, tj., kakšni psihološki pogoji so za to potrebni, ne pa po aristotelski *to katholou* ali platonskem *eidos*-u, ki ostajata prejkoslej že stvar naknadne interpretacije.

S vpraševanjem po sokratskih definicijah se ukvarja članek I. M. Crombieja z naslovom 'Socratic definition' (str. 172-208). Ko poskušamo ugotoviti, ali je vrlina (na)učljiva, se bomo temu približali zgolj z definitorično oznako, pravzaprav šele, če bomo vrlino prepoznali za znanje. Intenca tukaj ni, da bi našli primerno lingvistično ali konceptualno definicijo. Evtifron, Lahes, Harmid in Menon, pravi Crombie, podajajo v hoji za vrlino **realno** definicijo. In kaj je tipika te tretje vrste? Vprašanje "Kaj je X?" meri na pojem neke stvari, *res*, v tistem obsegu, kot jo vsi poznamo in identificiramo. Če se vprašamo, kaj je sesalec, ga najprej izločimo iz ostalega sveta, opremimo z njegovimi lastnimi distinktivnimi označbami in identificiramo kot posebni živalski rod. Pri tem nas manj zanima, kaj sesalce ločuje od nesesalcev (to bi bila konceptualna definicija), in bolj, po katerem kriteriju smo to upravičeni narediti.

Ilustrirano z drugim primerom: lahko bi iskali konceptualno definicijo čarovnice, toda realno definicijo bo podal zgolj tisti, ki vanjo verjame oz. je prepričan v njen obstoj (str. 174). Nujnost definiranja *arete* zahteva njena opredelitev kot nečesa z lastnostjo *didakton* - navsezadnje o njej ne moremo ničesar povedati, dokler ne

vemo, kaj neki ona je. Hkrati bo odgovor o tem, da je ona *episteme*, nujen, če naj jo opišemo kot (na/po)učljivo - učljiva je zgolj, če je znanje, znanje je zgolj, če je učljiva. Realnost definicije bo narekovala tudi navzočnost tega, *quid investigemus* - če želimo vedeti, *quid sit id quod investigemus*, bomo o vrlini že morali imeti neko predhodno znanje, ki bo naše iskanje sploh omogočilo.

II. "Sokratov paradoks" - kako lahko vsakdo želi zgolj dobre stvari in nihče slabih?

Za Sokrata obstaja zgolj των αγαθων επιθυμειν (77c), želenje, ki je vselej želenje dobrih stvari. Ne moremo želeti nečesa, za kar vemo, da je slabo, saj je sama vrlina označena kot zmožnost doseganja dobrega, δυναμις του ποριζεσθαι ταγαθα (78b), kar avtorica začudujoče ohlapno in neustrezno prevede z "wishing for good things and having the power" (str. 44). Nakhnikianov članek 'The first Socratic paradox' (str. 129-151) ugotavlja, da je ekspozicija tega problema zgrešena: Sokrat na noben način ne more pokazati, da si slabih stvari ni moč želeti in posledično hoteno nihče ne počne slabega (*kakos*). Celo če akter ve, da bo on tisti, ki bo oškodovan s trpljenjem. Menon po njegovem zastavi dve hipotezi: po prvi obstajajo ljudje, ki želijo slabe stvari in zanje verjamejo, da so dobre. Po drugi pa ljudje želijo slabe stvari, vedoč, da so slabe (str. 131). Glede prve Sokrat ne more ugovarjati, saj ravno potrjuje njegovo mnenje in način, na katerega lahko sploh razloži početje slabega. Druga hipoteza je že trši oreh in bo morala biti dokazana kot napačna. Razdeliti jo je mogoče v dva poglavitna, tematizirana dela (a,b), nato pa še dva dodatna (c,d) - namreč, če obstajajo ljudje, ki želijo slabe stvari in vedo, da so slabe, potem lahko bodisi še (a) verjamejo, da slednje povzročajo dobro tistemu, ki jih poseduje, (b) vedo, da povzročajo slabo tistemu, ki jih poseduje, (c) verjamejo, da ne prinašajo niti dobrega niti slabega tistemu, ki jih poseduje, in (d) vedo, da ne prinašajo niti dobrega niti slabega tistemu, ki jih poseduje.

Po Sokratu je, trdi George Nakhnikian, (a) konceptualno in (b) psihološko nemožen (77d-e), medtem ko (c) in (d) ostajata netematizirana. Na mestu 77e Sokrat zatrjuje, da človek, ki želi nekaj, kar je dejansko slabo, pravzaprav nujno verjame, da je želena stvar dobra. Benevolentnost njegovega prepričanja izvira iz nevednosti, *amathia*. In ker je hkrati navržena trditev, da je neka stvar dobra le tedaj, ko nam njeno posedovanje koristi, iz obojega sledi, da bo njegova želja po slabem vsebovala še (napačno) prepričanje o tem, da mu bo ta stvar koristila. V prikazu različnih strategij sklepanj avtor pokaže na paradoksnost takih zaključkov.

III. "Menonov paradoks" - kako sploh lahko iščemo nekaj, česar ne poznamo (vemo)?

Da bi bil naš miselni napor usmerjen k trenutno nedefiniranemu, nespoznanemu objektu, na kakšen način se mu lahko sploh približamo, če niti približno ne vemo, kaj je? Da bi naše spoznanje napredovalo in nekaj našlo, že vselej moramo vedeti, kaj iščemo, saj se sicer nanj ne bi obračali. Hiter sklep: znanje (επιστημη) o nekem objektu torej nekje že imamo, vedenje je že apriorno. Nemožnost vedeti nekaj o nečem, ne da bi nekako anticipirali, kaj je ta stvar po sebi, v skladu s Platonovim mnenjem nujno podkrepi tezo o našem znanju kot spominjanju (αναμνησι-

ς), ki sloni na hipotezi o eksistenci duše pred rojstvom. Kajti le kako bi lahko drugače sploh razložili njegov obstoj? Ves proces učenja (μανθανειν) je, kot bo ob Sokratovi asistenci ob reševanju geometričnega teorema dodobra okusil suženj (παις), pravzaprav tovrstno spominjanje. To bi v kratkem pomenilo, da (1) ne obstaja noben empirični element v naših kognitivnih sposobnostih, pričalo o odsotnosti in "nepotrebnosti" dejanskega učenja, in (2) dejstvo, da duša nekako že ve, pozna zakone narave.

Platonistična metafizična utemeljitev apriornega vedenja se neposredno meša z njegovo ontologijo: επιστημη je duši intrinsična, Sokrat jo v sužnju skozi razgovor zgolj obudi v njegov spomin (vprašanje je sicer, čemu je potrebna in v kakšni meri je nujna ta njegova zunanja stimulacija). *Anamnesis* kot proceduri "učenja" so posvečeni celo štirje članki v knjigi. Najbolj znamenit med njimi, tisti Gregoryja Vlastosa (str. 88-111), poskuša poudariti, da je sužnjevo napredovanje v spoznavanju trasirano s pomočjo logičnega sklepanja in ne intuitivnega uvida. Tako se resda zdi, da je izvor znanja nekako v nas in da je zapopadljiv neempirično, s pomočjo razuma. Vendar bi to veljalo le za določene tipe *epistemai*, npr. očitno za matematiko, z logično nujnostjo pa si ne moremo kaj prida pomagati v primeru empiričnih znanosti, denimo pri biologiji ali zgodovini. Kakorkoli že, Vlastosova teza je, da se v naznanitvi možnosti neempiričnega izvora znanja in principio prvič odpira možnost za hipotezo o tem, da je takšno v resnici **vso** znanje (čemur pravi *full-strength doctrine*), kar neposredno vodi do Platonove teorije form, ki edina oskrbuje z neempiričnimi objekti znanja.

Moravcsikov prispevek 'Learning as recollection' (str. 112-127) postavi dve odločilni, toda preprosti vprašanji: zakaj se mora učenje nanašati zgolj na določeno formo, namreč premišljeno raziskovanje ("inquiry"), ko pa je *mathesis* sicer dosegljiva tudi z "naključnim", neintendiranim učenjem ali kot rezultat zunanjega dejavnika? In drugič: če je apriorno vedenje zapopadljivo zgolj z dedukcijo, zakaj mora Platon v razlago vključiti še spominjanje kot način njegovega doseganja? Gre pri tem za metaforo, empirično hipotezo, apriorno propozicijo?

V članku Nicholasa P. Whitea z naslovom 'Inquiry' (str. 152-172) se ponovno srečamo z Menonovim paradoksom - vprašanjem statusa objekta našega znanja. Če velja, da sta raziskovanje in učenje dostopna s spominjanjem (το ζητειν και το μανθανειν αναμνησις εστιν, 81d), pa ni povsem jasno, kakšen je objekt našega znanja. Ko raziskujemo, pač ne vemo, kaj bomo "našli", saj bi sicer bilo naše početje nesmiselno (80e). Po drugi strani ne moremo iskati, če ne vemo, kaj iščemo. Paradoksalen sklep: raziskovanje je nemogoče tako v rečeh, ki jih poznamo, kot v rečeh, ki jih ne poznamo. Avtor ugotavlja, da hipoteza o anamnezi v svoji strukturi tega paradoksa ne razreši, temveč zgolj podvoji. Če nekje/nekako vemo, ne da bi za to vedeli, se s tem aporiji nismo izognili, ampak smo jo ponovili.

Članek Kathleen V. Wilkes 'Conclusions in the Meno' (str. 208-220) se ponovno nanaša na tezo o tem, da je vrlina znanje in možne izpeljave glede učljivosti prve iz tega. Vrlina je naučljiva samo v smislu, po katerem je rezultat anamneze, ne pa po kateri drugi metodi učenja, ki jo imamo za vsakdanjo. Platonova intenca zatrditi kaj takšnega v Menonu sploh ni očitna, še manj se to dogaja v Protagori, kjer

je učljivost vrline opisana kot seštevek več dejavnikov, primernosti učenja, pripravljenosti učenca ipd. (Protag. 323-8). Sokratov lasten sklep se glasi, da je vrlina manj znanje in prej razsodnost (*phronesis*), ki vsebuje tako zmožnost pravilne dejavnosti in pravilnega preudarka. Celo več: če je vrlina neko dobro (*agathon*, 87d), dobro pa je dosegljivo tako s pomočjo znanja kot pravilnega mnenja (*orthe doksa*, 89c), v resnici sploh ne pridemo do nujne definicije vrline kot znanja. Po hipotetični izpeljavi se Wilkesova ukvarja še s sklepanjem, po katerem mora vrlina pravzaprav biti "spomnljiva" (*anamneston*), in z njegovimi konsekvencami.

III

Če naj zaključim tale zapis: *Plato's Meno in focus* je dobra knjiga z reprezentativnim vpogledom v materijo določenih platonističnih tem, zbranih okoli enega samcatega dialoga, ki utegne s pomočjo peščice avtorjev v njej (vrlemu) bralcu ponuditi novo priložnost učenja. Velja omeniti, da tovrstnih "fokusiranih" zbornikov glede na posamičen Platonov dialog na knjižnih policah praktično ni, četudi se večkrat izkažejo za prepotrebne - naj torej redkost priložnosti služi za dodatno motivacijo ob prebiranju.

Carlos P. Otero (ur.)

recenzirala Dunja Jutronić

NOAM CHOMSKY, CRITICAL ASSESSMENTS

Routledge, London & New York 1994

Osem zbornikov pod skupnim naslovom Noam Chomsky: Critical Assessments je prvi poskus, da bi vse najpomembnejše članke o tem velikem lingvistu zbrali na enem mestu in s tem naredili dostopne številnim bralcem del Chomskega in kritičnih odzivov nanje. Ti zborniki omogočajo vpogled v celoten opus Chomskega (vemo, da je napisal preko dvanajst knjig in na stotine člankov) tako da bralcu, posebej pa znanstveniku, omogočajo dostop do mišljenja in polemik, ki jih je Chomsky imel in jih še ima z najpomembnejšimi lingvisti, filozofi, antropologi in kognitivnimi znanstveniki našega stoletja.

Kako so ti zborniki obsežni, nam pove že samo število strani. Prva dva zvezka z naslovom "Lingvistika" obsegata 819 strani in se, kot nam pove že sam naslov, ukvarjata z lingvistiko Chomskega, vključujeta pa tudi poglavja o zgodnji generativni gramatiki in njenem nadaljnjem razvoju izven ZDA, na primer na Japonskem, v Italiji in v skandinavskih državah. Drugi zvezek vsebuje tudi dodatek, v katerem so navedene vse doktorske disertacije, ki jih je Chomsky vodil in usmerjal. Tukaj najdemo imena kot R. Berwick, J. Bresnan, B. Hall Partee, R. Jackendoff, J. Ross, J. McCawley. Druga dva zvezka z naslovom "Filozofija" v obsegu 919 strani vsebujeta spise o človeškem spoznanju in intelektualni zgodovini. V tem prikazu bom največ govorila prav o tem. Tretji zvezek je posvečen antropološkim temam in obsega 629 strani. O vplivu Chomskega na antropologijo je malo znanega in v tukaj zbranih člankih se lahko bralec prvič seznani s tem. V tem zvezku najdemo tudi zgodovinske in politične članke Chomskega o problemih sodobne družbe. Četrta dva zvezka z naslovom "Od umetne intelegence do teologije: Vpliv Chomskega na sodobno misel", obsegata skupaj 917 strani in sta razdeljena na osem delov, kot so umetna inteligenca, biologija, kognitivna nevrologija, kognitivna psihologija, jezikovna rast (s poglavji kot so učenje jezika, glasbena teorija, književna teorija, antropologija, intelektualna zgodovina, pravo in teologija). Vsega skupaj impresivnih 170 kritičnih člankov in prikazov opusa Chomskega na 3283 straneh. Vsakega od štirih delov spremlja urednikov uvod.

Ker bi bilo nemogoče obravnavati vse zvezke, se bom podrobneje zadržala pri drugih dveh zvezkih, naslovljenih "Filozofija", kar bo najbolj zanimalo bralce te revije. Znotraj tega izbora se bom morala omejiti na določene teme, zaradi tega bom najprej navedla vse članke, ki jih lahko najdemo v tem delu, da bi lahko bralec sam izbral, kar ga zanima. Članke (razen njegovih knjig) navajam v originalu. Seznam je dolg, vendar pa izredno zanimiv: 1. What is wrong with the philosophy of language?; 2. Chomsky's revolution in linguistics; 3. Minds and learning: the Chomskyan revolution; 4. Mentalism in linguistics; 5. The relevance of linguistics to philosophy; 6. Linguistic theory and the philosophy of language; 7. Psychological aspects of the theory of syntax; 8. Grammar, psychology and indeterminacy; 9. Philosophy: back to scientific metaphysics; 10. Philosophical aspects of recent work in linguistics; 11. Noam Chomsky's innatism; 12. The bifurcation of scientific theories and indeterminacy of translation; 13. Scientific perspectives and philosophical dead ends in modern linguistics; 14. Einstein and Chomsky on scientific methodology; 15. Chomsky, Wittgenstein and the behaviorist perspective on language; 16. Gathering evidence for linguistic innateness; 17. Chomsky and his critics; 18. Objections to Chomsky, Noam Chomsky's linguistic theory; 19. Language and the mind; Whence and whither the debate between Quine and Chomsky? 20. Meaning and the mental: the problem of semantics after Chomsky; 21. The autonomy of syntax and semantics; 22. A review of d'Agostino, Chomsky's System of Ideas; 23. A new paradigm; 24. A review of George, Reflections on Chomsky; 25. How not to become confused about linguistics; 26. Knowledge of reference; Language as mental faculty: Chomsky's progress; 27. Grammar, meaning and indeterminacy; 28. Rules and representations: Chomsky and representational realism; 39. Realism vs. conceptualism in linguistics; remarks on the metaphysics of linguistics; 40. The necessity argument; Pragmatism and Chomsky's research programme; 41. Prolegomena to a future evolution metaphysics; 42. The emergence of homo loquens and physical law; 43. Subjacency and sex; 44. Finite-state grammar; 45. Mathematical linguistics; 46. Linguistics and logic; 47. Logical form and linguistic theory; 48. Logical form and LF; 49. Chomsky's variations on a theme by Descartes; 50. Chomsky's Cartesianism; 51. Some critics of Chomskyan theory reviewed. V dodatku najdemo članek Fredericka J. Newmeyera: Has there been a 'Chomskyan revolution' in linguistics?

V tem prikazu se bom osredotočila na tiste vidike filozofskega zvezka, ki so na nek način neposredno relevantni za filozofe. Razpravljala bom o prispevku Chomskega h kognitivni revoluciji, njegovem obnavljanju kartezijanskih idej o vrojenem sistemu znanja jezika in predstavila izziv platonističnega pristopa k mentalizmu v lingvistiki Chomskega.

Znanstveni program, za katerega se zavzema Chomsky, je komputacijski pristop k duhu. Ta obrat v pristopu proučevanja mentalnega se v glavnem imenuje kognitivna revolucija. Ime kognitivna revolucija si različni ljudje različno tolmačijo, vendar pa lahko najdemo tudi skupne ideje in teme. Glavna zamisel komputacijskega pristopa k duhu je v prepričanju, da lahko kritične vidike percepcije, učenja, odločanja, izbora dejanj in podobnega (tj. tega, kar običajno imenujemo kognitiv-

ni procesi) najbolje pojasnimo, če jih razumemo kot računalniške (*softwerske*) probleme. Osnovna zamisel je v tem, da takšni procesi vključujejo formalne operacije nad simbolnimi reprezentacijami, ki potekajo na določeni abstraktni ravni nad ravnijo fizikalnega mehanizma, in to na podoben način, o kakršnem priča standardna znanstvena praksa v trdih znanostih, na primer v fiziki. Chomsky tako opredeli jezikovno sposobnost na osnovi komputacijskega modela, tak model pa vključuje pravila in reprezentacije, s pomočjo katerih je mogoče tvoriti neomejeno število stavkov. Zamisli Chomskega pomenijo prve korake na poti k znanstveni teoriji duha/možganov. Duh je tako spravljen v možganih, ki se jih potem proučuje na določenem nivoju abstrakcije, tj. abstrahirano od fizičnega mehanizma. Zakaj je ta abstrakcija potrebna? Potrebna je zato, ker znanje, ki leži v osnovi obnašanja, ni realizirano na neposreden način. Torej, edina možnost za Chomskega (kot je bila tudi za Descartesa) je postuliranje 'duha' (abstraktne mentalne ravni) kot pojasnjevalnega sistema (podobno kot je Newton postuliral silo teže) in potem proučevati lastnosti duha in njegovo organizacijo. Ne gre pričakovati, da ima sistem znanja, ki omogoča uporabo jezika, karkoli skupnega s sistemi znanja v drugih kognitivnih domenah, kot je npr. percepcija. Za različne kognitivne procese v duhu/možganih namreč obstajajo različni moduli, seveda če sprejmemo ne ravno nesporno tezo o modularnosti uma, ki jo v filozofiji zastopa Jerry Fodor.

Najradikalnejši zaključek o naravi človeškega duha, ki ga Chomsky izpelje iz svojega pristopa k lingvistiki, je, da njegovi izsledki potrjujejo trditve filozofov racionalistov, posebej Descartesa in Leibniza, češ da duh poseduje vrojene ideje. Racionalisti so trdili, da premoremo ljudje znanje, ki ne izhaja iz izkustva, ampak je pred vsakim izkustvom in določa obliko znanja, ki se pridobi iz izkustva. Empirična tradicija od Locka do sodobnih behavioristov gleda na duh kot na nepopisan list papirja. Znanje ne obstaja pred izkustvom, to pomeni, da se vso znanje pridobi z izkustvom. Tako je ta radikalni obrat - od proučevanja obnašanja k sistemu mentalnih reprezentacij in komputaciji - ponovno oživil kartezijanski pristop v sodobni kognitivni revoluciji. Kognitivno revolucijo Chomsky v glavnem razume kot povratek k preteklim pojmovanjem duha in jezika, ki so zapadla pozabi. V središču teh pojmovanj je kartezijanska filozofija s ponovno oživljeno idejo o pomembni vlogi vrojenih mehanizmov in znanj, ki so potrebna za razvoj znanja in razumevanja jezika. Argumenti Chomskega temeljijo na spoznanjih o tem, kako si otroci pridobijo znanje jezika. Gramatika katerega koli naravnega jezika je zelo zapletena in če je del otrokove jezikovne kompetence, kako jo otroku sploh uspe osvojiti? Chomsky trdi, da s ponotranjenjem gramatike otroku uspe nekaj, kar je podobno izdelavi lingvistične teorije pri lingvistih. Če naj bo otrok to sposoben narediti, njegov duh ne more biti *tabula rasa*, temveč mora biti v njem vrojena ne samo dispozicija (tega tudi empirist ne zanika), temveč tudi oblika univerzalne gramatike. Tako so otrokovi možgani programirani za osvajanje jezika in to je del njegove genetske dediščine.

Teza o vrojenosti jezika, tj. teza, da se jezika ne učimo, temveč se pri osvajanju jezika samo razvija to, kar v umu že obstaja, družbeno okolje pa deluje samo kot ‘povzročitelj’ ali ‘pobudnik’ le-tega, je naletela na močno podporo, pa tudi na ostro kritiko. Eden od najostrejših kritikov teze Chomskega o vrojenosti jezika je

Hilary Putnam, ki začuda ni uvrščen v ta zbornik. Putnam skuša pokazati, da so sporni vsi argumenti, ki jih Chomsky navaja v podporo vrojenosti - pomanjkanje negativne evidence (odrasli ne popravljajo otroškega govora), siromaštvo zunanjih dražljajev (otroci so izpostavljeni nepopolnim, pa tudi negramatičnim stavkom), obstoj jezikovnih univerzalij (vsi jeziki imajo isto bazično strukturo), neodvisnost osvajanja jezika od inteligence (vsak otrok se nauči jezika, ne glede na inteligenco). Chomsky trdi, da znanje na splošno, znanje jezika pa še posebej, po eni strani pridobivamo na podlagi neadekvatnega inputa ali dejstev, da pa obstajajo po drugi strani uniformnosti v tistem, kar je naučeno, ki jih nikakor ne moremo povsem upravičiti ali pojasniti s pomočjo empiričnih dejstev. Njegov sklep je, da lahko to neskladje pojasnimo le, če predpostavimo, da ima duh lastnosti, ki so predpogoj za učenje in osvajanje jezika. To je očiten racionalistični ali, kot se danes vse pogosteje imenuje, nativistični pristop k učenju (kot tudi percepciji). Temu nasproti postavlja Chomsky empiristični pristop, ki pa po njegovem ne more zadovoljivo pojasniti procesa osvajanja jezika. V najnovejših razpravah o racionalizmu in empirizmu, ki jih ne najdemo med članki, vključenimi v te zvezke, poskušajo udeleženci najti kompromis, tako da močen nativizem zamenjujejo s šibkim, s tem da dajejo večjo vlogo empirijskemu inputu.

Še nekaj besed o teoriji, ki pomeni najnovejši izziv proučevanjem jezika Chomskega, tj. o t.i. realizmu ali platonizmu v lingvistiki. Trdimo lahko, da so predmeti lingvistične teorije konkretne fizične danosti, namreč zvoki, ki jih proizvedemo (kot menijo nominalisti), ali pa, da so psihološke, mentalne oziroma biološke danosti (to trdijo psihologisti). Lahko pa zanikamo, da bi bila jezikovna dejstva kakršne koli danosti in jih razumemo kot izvenčasovne, neprostorske, objektivne entitete (kot to počnejo realisti ali platonisti). Nominalizem, psihologizem (konceptualizem) in realizem (platonizem) so tako tri osnovne ontološke možnosti v filozofiji lingvistike.

Chomsky je uvrstil lingvistiko v krilo psihologije, ker meni, da je njen predmet mentalna realnost, na kateri sloni resnično jezikovno obnašanje. Lingvistika je zato zanj psihološka teorija. Najresnejša ontološka alternativa temu pristopu je platonizem ali realizem, katerega glavni zagovornik je ameriški filozof in lingvist Jerrold Katz. Po njegovih besedah psihološki ali mentalistični model Chomskega do nedavnega ni imel alternative. Katz, nekdaj učenec in zagovornik lingvistike Chomskega, vidi zdaj v realizmu resno alternativo psihologizmu. Za realista so gramatike teorije o strukturi stavkov, ti pa so abstraktni objekti v podobnem smislu, kakor so števila abstraktni objekti za platoniste v filozofiji matematike. Stavki se tako ne nahajajo v fizičnem prostoru kot zvočni valovi, prav tako pa se ne pojavljajo kot posamezna subjektivnost v obliki mentalnih stanj ali dogodkov. Stavki so abstraktni in objektivni. Odgovor na vprašanje: Teorija česa je gramatika? je zato, da gramatika ni psihološka teorija kompetence, v temelju katere so procesi, s pomočjo katerih se otroci učijo jezika, temveč je gramatika (tj. lingvistična teorija) teorija skupne strukture stavkov v vseh naravnih jezikih. Katz pravi, da so mnoge nepotrebne razprtije posledica nerazločevanja med lingvističnimi in psihološkimi (kognitivnimi) znanostmi. Trdi, da pride do te zmede v glavnem zato, ker ljudje zmotno menijo, da je lingvistika veja psihologije in da gre pri lingvistiki

pravzaprav za področje, kjer gramatične entitete presegajo psihološke oziroma so ločene od njih. Ta najnovejši izziv lingvistiki, razumljeni kot del kognitivne psihologije, je naletel na številne kritike, ker so vsi problemi, ki sicer pestijo platonistične pristope, prisotni tudi v tem pojmovanju lingvistike. Najbolj pereč med njimi je epistemološki, saj ni mogoče pojasniti, kako imamo lahko dostop do platonističnih entitet. Ne zdi se mi, da bi bil realizem resen izziv konceptualizmu. Menim, da je večja težava mentalizma Chomskega v dejstvu, da s takšnim pristopom le težko pojasnimo jezik kot (primarno) družbeno dejstvo. Če sprejmemo Quineovo mišljenje, da je "jezik družbena umetnost" (Quineove pomembne razprave s Chomskim žal niso uvrščene v ta zbornik), nam Chomsky o tem pove le malo ali nič.

Naj zaključim s tem, da dajejo vsi zvezki tega zbornika, posvečeni misli Chomskega, resnično impresivno podobo o obsegu dela samega Chomskega, pa tudi o reakcijah na njegovo delo, ki so bile doslej razpršene po raznih časopisih in zbornikih.

Kot pravi Otero v svojem obsežnem uvodu k tej knjigi, "imajo kaj ponuditi vsakomur, kogar zanima delo najbolj originalnega in najvplivnejšega modernega teoretika jezika - prvega v še vedno majhnem številu naturalistično orientiranih znanstvenikov v zgodovini - delo po vsej verjetnosti najbolj inovativnega živečega filozofa in zanesljivo najizrazitejšega družbenega kritika našega časa" (xxiii). Te čudovito opremljene in vezane zvezke bi želel imeti na svojih policah vsak zainteresiran znanstvenik in filozof, žal pa bodo zaradi svoje cene dostopni le fakultetnim knjižnicam in zelo redkim posameznikom, ki si jih lahko privoščijo. Kdor bi želel čim prej potešiti svojo radovednost, temu je zbornik *Noam Chomsky, Critical Assessments* na voljo v knjižnici Pedagoške fakultete v Mariboru.

P. K. Moser, J. D. Trout (ur.)

recenziral Janez Bregant

CONTEMPORARY MATERIALISM

Routledge, London & New York 1995

Materializem in duh je poglavje v knjigi *Contemporary Materialism*, ki je antologija nekaterih najboljših klasičnih del o materializmu v metafiziki, filozofiji psihologije, filozofiji jezika in etiki.

Materialist lahko reši problem, kako razložiti mentalne pojave, kot so misli, prepričanja, želje, občutki, čustva, na tri načine:

(a) razloži, da so psihična stanja reducirana na fizična stanja (reduktivni materializem);

(b) razloži, da je psihologija napačna in da bo z napredkom znanosti izginila (eliminativni materializem);

(c) razloži, ali (1) da so psihični pojavi zaradi nereduktivnih "supervenientnih relacij" odvisni od fizičnih pojavov ali (2) da so psihični pojavi samo posebne relacijske značilnosti (npr. vzročno/funkcionalne) fizičnih sistemov (nereduktivni materializem - (1) supervenienti materializem, (2) funkcionalistični materializem).

Predstavil bom H. Putnamov članek *Philosophy and our Mental Life*, ki zagovarja funkcionalistični materializem, J. Kimov članek *The Myth of Nonreduktive Materializem*, ki zagovarja reduktivni materializem, in F. Jacksonov članek *What Mary Didn't Know*, ki zagovarja dualizem.

Hilary Putnam: Philosophy and our Mental Life

Putnam v članku raziskuje vprašanje, ali je naše mentalno življenje avtonomno in ali je avtonomija našega mentalnega življenja odvisna od vprašanja, ali smo iz materialne ali iz duhovne substance. Dokazuje, da naše mentalno življenje je avtonomno in da ni odvisno od vprašanja o materialni in duhovni substanci.

I

Putnam razloži pojem *funkcionalne podobnosti*, s katerim odgovori na vprašanje o relevantnosti vprašanja o materialni in duhovni substanci za vprašanje o avtonomiji našega mentalnega življenja.

Dva sistema sta si funkcionalno podobna, *če obstaja med stanji enega in med stanji drugega skladnost, ki ohranja funkcionalne relacije*. Če so funkcionalne relacije samo relacije zaporednih stanj - *stanju* A *vedno sledi stanje* B, potem sta si sistem 1 in sistem 2 funkcionalno podobna, če v obeh sistemih stanju A vedno sledi

stanje B. Računalnik, ki je narejen iz elektronskih komponent (žic in relejev), in računalnik, ki je narejen iz mehanskih komponent (zobnikov in koles), sta si funkcionalno podobna, če obstaja za vsako stanje v prvem računalniku ustrezno stanje v drugem računalniku. Ker stanju A sledi stanje B v primeru prvega in drugega, sta si elektronski in mehanski računalnik funkcionalno podobna. Čeprav so *fizične realizacije* obeh stanj različne - računalnik, ki je narejen iz žic in relejev, je, ko računa, v drugačnem fizičnem in kemičnem stanju kot računalnik, ki je zgrajen iz zobnikov in koles, je funkcionalni opis enak.

Skladno s pojmom funkcionalne podobnosti lahko trdimo, da je trditev klasičnega materializma, da naša psihična stanja ne morejo biti identična s katerimi koli fizičnimi in kemičnimi stanji, napačna, ker je fizično mogoče (kot v primeru računalnikov) narediti dva sistema z enakim programom, toda z različno fizično in kemično zgradbo.

Predpostavimo, da obstajata dva možna svetova: svet, v katerem imajo ljudje duše, in svet, v katerem imajo ljudje možgane. Duše v svetu duš in možgani v svetu možganov so si funkcionalno podobni. Ali je smiselno pripisati razliki med dušami v prvem sistemu in možgani v drugem sistemu večjo pomembnost kot razliki med žicami in releji v elektronskem računalniku in zobniki in kolesi v mehanskem računalniku? Ali je pomembno, da imajo ljudje z dušami tako imenovane nematerialne možgane in ljudje z možgani tako imenovane materialne duše?

Putnam trdi, da je pomembna organizacija sistema in ne komponente sistema - struktura in ne substanca. Vprašanje o materialni in duhovni substanci tako ni relevantno za nobeno filozofsko vprašanje.

||

Putnam odgovori na vprašanje, ali je naše mentalno življenje avtonomno.

Predpostavimo, da obstaja preprost fizični sistem, ki je zgrajen iz plošče z dvema luknjama - ena je okrogla, s premerom 2,54 cm, druga pa kvadratna, z višino 2,54 - in kvadratne palice z višino 2,52 cm. Razložiti moramo dejstvo, zakaj *gre palica skozi kvadratno luknjo, ne gre pa skozi okroglo luknjo*.

Klasični materialist bi to dejstvo razlagal na *nižji ravni*, na ravni substance ali komponent sistema, z molekularnimi značilnostmi sistema (plošča je trda mreža atomov, palica je trda mreža atomov, potencialna energija plošče je takšna in takšna ...). Funkcionalistični materialist bi to dejstvo razlagal na *višji ravni*, na ravni strukture ali organizacije sistema, s strukturalnimi značilnostmi sistema (plošča je trda, palica je trda, okrogla luknja je manjša kot palica, kvadratna luknja je večja kot palica ...), ki vključujejo *relevantne strukturalne značilnosti situacije* (geometrijske značilnosti - kvadrat, visok 2,54 cm, je večji kot krog s premerom 2,54 cm, trdost plošče, trdost palice in razmerje med velikostjo in obliko plošče ter velikostjo in obliko palice).

Pravilna je razlaga na višji ravni, ker temelji na relevantnih strukturalnih značilnostih situacije in ne na molekularnih značilnostih sistema. Takšna razlaga bo enaka v vseh sistemih, ki bodo imeli enake strukturalne značilnosti. Ker je razlaga

na višji ravni pravilna in splošna, ima *razlagalno* ali *napovedovalno* (zakonodajno) vlogo in je tako avtonomna.

Putnam trdi, da je psihologija avtonomna, ker ni *razložljiva* s fiziko in ker omogoča razlage na višji ravni, ki jih ne moremo reducirati na nižjo raven.

Jaegwon Kim: The Myth of Nonreductive Materialism

Kim v članku raziskuje trditev nereduktivnega materializma, da smo lahko fizikalisti, ne da bi bili redukcionisti. Dokazuje, da fizikalizem in zavrnitev redukcije nista združljiva in da ima fizikalist samo dve možnosti: ali sprejme eliminativizem ali redukcionizem.

I

Prva vplivna formulacija nereduktivnega materializma je "anomalni monizem". Anomalni monizem je konjunkcija naslednjih dveh trditev: prve, ki trdi, da ne obstajajo popolnoma psihični zakoni - zakoni, ki povezujejo ene psihične dogodke z drugimi psihičnimi dogodki -, in druge, ki trdi, da ne obstajajo zakoni, ki povezujejo psihične dogodke s fizičnimi dogodki. Redukcija psihičnega na fizično ni mogoča, ker med psihičnimi in fizičnimi dogodki ne obstajajo znanstvene povezave.

Kim trdi, da v anomalnem monizmu psihične lastnosti nimajo ne *vzročne* in ne *razlagalne* vloge niti v zvezi s psihičnimi niti v zvezi s fizičnimi dogodki. Da dogodek spada v dogodek psihične vrste, je dejstvo, ki je popolnoma nepomembno, ker takšen dogodek ni vzrok ne za psihični ne za fizični dogodek (nima vzročne in razlagalne moči in je vzročno in razlagalno impotenten). Anomalni monizem sprejema obstoj mentalnega, toda mentalno ne sodeluje v vzročni mreži dogodkov.

Kim misli, da anomalni monizem ni oblika nereduktivnega materializma, ampak oblika eliminativizma.

Druga vplivna formulacija nereduktivnega materializma je teorija o psihološki avtonomiji. Teorija o psihološki avtonomiji trdi, da lahko različna fizična stanja *realizirajo* isto psihično stanje, toda nobeno fizično stanje ni identično z realiziranim psihičnim stanjem ("multiplikativna realizacija") - vsak organizem ali sistem, ki pripada določeni vrsti, ima v določenem času psihično lastnost, če, in samo če, je v tem času v določenem fizičnem stanju ("bikondicionalni zakon, značilen za vrste"). Multiplikativna realizacija preprečuje *močno povezljivost* psihičnih in fizičnih stanj, ki je pogoj za redukcijo psihologije na fiziko.

Kim trdi, da bikondicionalni zakoni, značilni za vrste, mogoče res preprečujejo *globalno* redukcijo psihologije - redukcijo psihičnega stanja na enotno fizično stanje v vseh aktualnih in možnih svetovih, ne preprečujejo pa *lokalne* redukcije - redukcije tipa psihičnega stanja vrste na tip fizičnega stanja vrste (če bi imeli zakon s takšno obliko za vsak tip človeškega psihičnega stanja, bi imeli fizično redukcijo človeške psihologije).

Kim misli, da multiplikativna realizacija mentalnega ne dokaže nereduktivnega materializma, ker je *konsistentna* z redukcijo psihologije, ki je lokalna glede na vrste ali tipe fizičnih struktur.

Tretja vplivna formulacija nereduktivnega materializma je supervenientni fizikalizem. Supervenientni fizikalizem trdi, da so psihične lastnosti "supervenientne" na fizičnih lastnostih, kot so v naturalističnih argumentih proti redukcionizmu v etiki moralne lastnosti supervenientne na deskriptivnih lastnostih. Supervenientne lastnosti so odvisne ali določene s "subvenientnimi" ("bazičnimi") lastnostmi, toda prvih ne moremo reducirati na druge. Supervenientna relacija, ki bi uresničila to idejo, bi morala izpolniti dva pogoja: prvi je *nereduktivnost* - eno področje lahko supervenira na drugem, ne moremo pa enega reducirati na drugega, drugi pa *odvisnost* - eno podroèje je moèno odvisno od drugega področja. Relacija bi morala biti dovolj močna, da bi zagotavljala odvisnost enega podroèja od drugega podroèja, in dovolj šibka, da bi zagotavljala nereduktivnost enega podroèja na drugo podroèje. Takšna relacija naj bi bila "globalna supervenienca", ki trdi, da so svetovi, ki so enaki v vseh fizičnih pogledih, enaki tudi v vseh psihičnih pogledih.

Kim trdi, da globalna supervenienca ni relacija, ki bi zagotavljala dovolj močno odvisnost psihičnih od fizičnimi lastnosti, da bi jo lahko označili kot fizikalizem, ker predpostavlja, da če se svetovi razlikujejo v fizičnih lastnostih, se razlikujejo tudi v psihičnih lastnostih. Če velja odvisnost psihičnega od fizičnega na globalni ravni, mora veljati tudi na lokalni ravni (če velja za celote, mora veljati tudi za dele, ki celote sestavljajo). Govorjenje o povezavah in odvisnosti med določenimi psihičnimi in fizičnimi lastnostmi je govorjenje o psihičnih in fizičnih zakonih, kar nas, če ne na globalni, pa na lokalni ravni, prejkoslej pripelje do redukcije.

Kim misli, da supervenienca ni veljavna oblika nereduktivnega materializma.

||

Kimov argument proti nereduktivnemu fizikalizmu temelji na treh predpostavkah, ki jih sprejemajo skoraj vsi fizikalisti: prvi, ki trdi, da so psihične lastnosti vzročne lastnosti - lastnosti, zaradi katerih dogodek sodeluje v vzročnih zvezah, drugi, ki trdi, da psihični dogodki povzročajo fizične dogodke, in tretji, ki trdi, da *ima vsak dogodek, ki ima vzrok v času t, fizični vzrok v času t* - fizični dogodek ima vedno fizični vzrok ("vzročna zaprtost fizičnega področja"). Postavi se naslednje vprašanje: *kakšno je razmerje med psihičnim in fizičnim vzrokom* ("problem vzročno-razlagalne izključitve")?

Kimov predlog je rešitev z generalnim modelom supervenientne vzročnosti, uporabljenim v makrovzročnih zvezah: makrodogodek **m** (segrevanje vode) je vzrok ali učinek dogodka **E** (vrenje vode) zaradi dejstva, da **m** supervenira na določenem mikrodogodku **n** (večanje kinetične energije molekul vode), ki je vzrok ali učinek dogodka **E**. Vzročna relacija na makroravni (segrevanje vode povzroči vrenje vode) supervenira na vzročni relaciji na mikroravni (večanje kinetičnih molekul vode povzroči vrtinčenje in zaletavanje molekul vode). Segrevanje supervenira na večanju kinetične energije molekul vode, vrenje pa na vrtinčenju in zaletavanju molekul vode.

Z uporabo tega modela lahko razložimo mentalno vzročnost: psihični dogodek je vzrok ali učinek drugega dogodka zaradi dejstva, da supervenira na določenem fizičnem dogodku, s katerim je v primerni vzročni zvezi. Psihične lastnosti dobijo vzročno možnost od fizičnih lastnosti, na katerih supervenirajo.

V tem modelu je uporabljena "močna supervenienca", ki govori o supervenienci posebnih psihičnih lastnosti na posebnih fizičnih (bazičnih) lastnostih in ki vključuje možnost redukcije supervenienta na subvenient (bazo).

Kim trdi, da če nereduktivni fizikalist sprejme vzročno zaprtost fizičnega področja, ne more sprejeti trditve o psihično-fizičnih vzročnih zvezah. To pomeni, da se mora odpovedati ali antiredukcionizmu ali psihično-fizičnim vzročnim zvezam. Če se odpove prvemu, sprejme redukcionizem, če pa se odpove drugemu, sprejme ali eliminativizem ali dualizem.

Frank Jackson: What Mary Didn't Know

Jackson v članku predstavi argument iz znanja, Churchlandove ugovore in svoje zagovore. Dokazuje, da Churchlandovi ugovori ne držijo in da argument iz znanja zavrača fizikalizem.

I

Predpostavimo, da je Mary zaprta v črno-beli sobi in izobražena s črno-belimi knjigami in črno-belo televizijo. Tako se nauči vse, kar je mogoče vedeti o fizični naravi sveta. Mary pozna vsa *fizična* dejstva, izobražena je v fiziki, kemiji in nevrofiziologiji, ter vzročna, relacijska in funkcionalna dejstva, ki temeljijo na fizičnih dejstvih. Če je fizikalizem resničen, Mary ve vse, kar je mogoče vedeti (fizikalist ne trdi, da je svet predvsem fizičen, ampak da je izključno fizičen).

Jackson trdi, da fizikalizem ni resničen, ker se Mary, ko zapusti črno-belo sobo, *nauči*, npr., kako je videti nekaj rdeče.

II

Churchlandov prvi ugovor je, da je v Jacksonovi verziji argumenta iz znanja pomen besede "vedeti" dvoumen, in predlaga naslednjo primernejšo verzijo:

1) Mary ve vse, kar je mogoče vedeti, o možganskih stanjih in njihovih lastnostih.
2) Mary ne ve vsega, kar je mogoče vedeti, o občutkih in njihovih lastnostih.

Torej, po Leibnizovem zakonu:

3) Občutki in njihove lastnosti niso enaki možganskim stanjem in njihovim lastnostim.

Jackson odgovarja, da Churchlandov argument ni natančen, ker predpostavlja, da Mary *ve* vse, kar je mogoče vedeti, o možganskih stanjih in njihovih lastnostih. Ost argumenta iz znanja pa je, da Mary, preden zapusti sobo, *ne ve* vsega, kar je mogoče vedeti, o možganskih stanjih in njihovih lastnostih, ker ne pozna qualij (subjektivnih kvalitativnih izkušenj), ki so z možganskimi stanji in njihovimi lastnostmi povezane. Predlaga naslednjo natančnejšo verzijo argumenta iz znanja:

1) Mary (preden zapusti sobo) ve vse fizično, kar je mogoče vedeti, o drugih ljudeh.
2) Mary (preden zapusti sobo) ne ve vsega, kar je mogoče vedeti, o drugih ljudeh (ker se nekaj o njih nauči, ko zapusti sobo).

Torej:

3) Obstajajo resnice o drugih ljudeh (in o njej), ki jih fizikalistična teorija ne obsega.

Odločilno vprašanje ni, kakšne vrste znanje ima Mary, ampak, kaj *ve* - ali je vse fizično, kar je mogoče vedeti, res vse, kar je mogoče vedeti?

Churchlandov drugi ugovor je, da argument iz znanja, če deluje proti fizikalizmu, deluje tudi proti dualizmu, ker tudi če bi Mary vedela vse fizično in psihično (qualije), kar je mogoče vedeti, ne bi vedela vsega, kar je mogoče vedeti.

Da bi dobili dober argument proti dualizmu, bi morali predpostavko, da Mary, preden zapusti sobo, ve vse fizično, kar je mogoče vedeti, zamenjati s predpostavko, da Mary, preden zapusti sobo, ve vse fizično in psihično, kar je mogoče vedeti. Jackson odgovarja, da ker Mary ne more vedeti vsega o qualijah (ve lahko, npr., da je kvalitativna izkušnja "rumenega" skoraj tako različna od kvalitativne izkušnje "modrega", kot je belo od črnega), fizikalistične predpostavke ne moremo zamenjati z dualistično. Tako argument iz znanja ne dokazuje preveč.

Churchlandov tretji ugovor je proti trditvi argumenta iz znanja, "da Mary manjka določena odločilna informacija, ker si, čeprav ima izčrpno nevrološko znanje, ne bi mogla niti *predstavljati*, kakšna bi bila relevantna izkušnja".

Jackson odgovarja, da argument iz znanja ne trdi, da si Mary ne bi mogla predstavljati, kakšna je relevantna izkušnja, ampak da tega ne bi vedela. Če ne ve vsega, kar je mogoče vedeti, je fizikalizem napačen in domišljija pri tem ne igra nobene vloge.

Jackson trdi, da argument iz znanja predstavlja resen problem za materialistične teorije.

Tim Crane

recenziral Teodor Lorenčič

THE MECHANICAL MIND

A PHILOSOPHICAL INTRODUCTION TO MINDS,MACHINES AND MENTAL

REPRESENTATION

Penguin books, London 1995

Knjiga *The Mechanical Mind* predstavlja izjemen uvod v nekatera glavna področja filozofije duha, katerih osrednja tema je mentalna predstava.

"... čeprav je (Descartes) mislil, da ima duh (duša) učinke v fizičnem svetu, ga je postavil izven mehanskega univerzuma stvari .... Ena od preostalih skrivnosti mehanske podobe sveta je razlaga duha v mehanskih terminih." (str. 5) Rene Descartes je že tradicionalno grdi, vendar neizogibni raček, kadar se v filozofiji postavlja vprašanje duha. Tudi Tim Crane se temu ni uspel izogniti. Priznati je treba, da je Craneu uspelo razkriti omenjeno skrivnost na osnovi nekaterih relativno enostavnih bazičnih (univerzalnih?) predpostavk.

Stoji namreč na stališču, da je možna znanost duha, ne da bi jo bilo potrebno reducirati na fiziko. To je pravzaprav vodilna domneva njegove knjige. "Bistvo mehanskega razumevanja, kot sem ga označil, je težko ovreči. Bistveno vpleta obvezo do nezadržno verjetnega razumevanja, da je duh kavzalni mehanizem, ki učinkuje v obnašanju." (str. 199)

Mehanskemu razumevanju sveta stojita nasproti dve vrsti fenomenov, in sicer fenomen zavesti ter fenomen mišljenja. Sodobni filozofi duha se namreč sprašujejo, kako ima lahko mehanizem zavest in kako lahko mehanizem misli in karkoli predstavlja. Vendar je potrebno razlikovati med naravo mišljenja in naravo zavesti. Namreč, če je misel še vedno misel, četudi je nezavestna, potem za njo ni splošno bistveno, da je zavestna. Crane se razen v prvem poglavju ne ukvarja s fenomenom zavesti. Glavni temi knjige sta mišljenje in mentalna predstava.

Izhodiščno je vprašanje o predstavi in s tem povezano vprašanje, ali so posamezne oblike predstav za razliko od ostalih temeljne. Če je tako, potem smo bliže ra-

zumevanju predstav kot celote. Za Cranea je mentalna predstava, torej predstava s stanji duha, najbolj temeljna oblika predstave. To seveda pomeni, da se morajo vse ostale oblike predstav (slikovne, lingvistične) opreti na njo. Če hočemo razumeti predstave, moramo razumeti mišljenje in misli, za to seveda ne potrebujemo podrobnega razumevanja funkcioniranja možganov. Bistvena pri tem je ideja o mislih, ki so za obnašanjem. S tem ne misli samo, da misli niso neposredno zaznavne, ampak da je obnašanje rezultat mišljenja, da mišljenje producira obnašanje. Misli spoznavamo skozi njihove učinke. Relacija med mišljenjem in obnašanjem je kavzalna. Domnevo, da so misli in mentalna stanja vzroki za obnašanje, imenuje Crane "kavzalna slika misli". Ob podobnih vzrokih pričakujemo podobne učinke. To kaže na to, da kavzalnost vnaša element regulativnosti.

Kavzalna slika mišljenja je ključni element za to, čemur pravi Crane "abmehansko razumevanje duha". V skladu s tem je duh kavzalni mehanizem, del kavzalnega reda narave, in tako tudi misli drugih spoznavamo, kot spoznavamo druge stvari v naravi: z njihovimi učinki. Duh je torej mehanizem, ki učinkuje v obnašanju. In če so mentalna stanja lahko učinki, zakaj ne bi mogli biti tudi vzroki!

Na vsej poti doslednega dokazovanja teh stališč Crane uporabi samo eden, kot sam pravi, ideološki argument, in ta je, da moramo sprejeti "mehansko/kavzalno podobo sveta".

Misli so stanja duha, ki predstavljajo svet in učinkujejo v svetu. Če pojasnjujemo mišljenje, potem moramo pojasniti, kako so možna stanja, ki so hkrati predstave in vzroki obnašanja. Za razumevanje teh dveh lastnosti si je zanimivo pogledati idejo o duhu kot računalniku. Kot pravi Crane, potrebno si je postaviti prava vprašanja:

1) Ali lahko karkoli misli preprosto zato, ker je računalnik?
2) Je človeški duh računalnik? Ali so kakšna dejanska mentalna stanja in procesi izračunljivi? In dve podvprašanji: (i) Kaj je računalnik? Kaj je tisto, kar je v zvezi z duhom in kar navaja ljudi k mišljenju, da ima računalnik duha oz. da je lahko človeški duh računalnik?

   Računalnik je enota, ki vsebuje in procesira predstave na sistematičen način! Za to je potrebno razumevanje dveh splošnih matematičnih pojmov, in sicer: funkcije in algoritma.

   Algoritem je metoda (procedura) za ugotovitev vrednosti funkcije. Če obstaja algoritem, ki da vrednost funkcije za vsak argument (vstopni podatek), potem je funkcija izračunljiva. Zato, da je neka procedura algoritem, mora zadovoljiti dva pogoja:

   (i) na vsaki stopnji procedure mora biti določeno, kaj je potrebno storiti brez potrebnih dodatnih ugibanj, (ii) proceduro mora biti možno specificirati s končnim številom korakov.

   Naslednji potreben korak je seveda kodiranje besed v števila v binarnem sistemu. Tako pridemo do digitalnega načina predstave, algoritem pa zagotavlja procesiranje teh predstav na sistematičen način. (To je tudi bistvo Turingovega stroja). Iz

tega sledi, da je določen naravni fenomen računljiv, v kolikor je lahko predstavljen kot algoritem. Računanje funkcij zahteva predstave - predstave kot inpute in predstave kot outpute (rezultate). To, kar je skupno mišljenju (duhu) in računalniku, so zagotovo predstave. To nam seveda še nič ne pove o tem, ali računalnik lahko misli.

Ali ima računalniško procesiranje informacij kaj skupnega s procesiranjem informacij, ki je vpleteno v mišljenje? To je nujno vprašanje glede mislečih računalnikov. V zvezi s tem, poudarja Crane, je zelo pomembno razlikovanje med računanjem funkcij in biti popisan s funkcijo, in sicer zato, da ne bi prišlo do zamenjave med funkcijo in posameznimi dogodki, ki so popisani s funkcijo, saj bi to pomenilo, da so odnosi v naravi računanje in da je vsak objekt računalnik. Ideja umetne inteligence (UI), da bi gradili misleče računalnike, temelji na stališču, da je mišljenje formalno ravnanje s simboli. Če je edina vrsta mišljenja človeško mišljenje, potem je možno graditi računalnike le, če je človeško dejansko mišljenje izračunljivo.

Osrednja ideja mehanskega razumevanja duha je, da je duh del narave, nekaj, kar ima normalno, z zakoni vodeno kavzalno strukturo in ta struktura je izračunljiva.

Dominantna ideja sodobne filozofije duha in kognitivne psihologije je, da so nekatera mentalna stanja izračunljiva. Katera mentalna stanja pa so lahko izračunljiva? Tista, ki so izključno predstavljiva v naravi, torej kognitivna stanja, kot so: prepričanje, upanje, strah.

Ker pa obstajajo tudi mentalna stanja, ki niso predstave (bolečina), in ker računalniki delujejo na osnovi predstav, je težko trditi, da je duh kot celota računalnik.

Skozi izčrpno diskusijo s stališči sodobne filozofije duha in kognitivne psihologije (“mentalna hipoteza”, “reduktivna definicija”) pride Crane do definicije oziroma odgovora na začetku postavljeno vprašanje: Kaj je mentalna predstava? “Tista stanja organizma, ki jih je možno interpretirati kot popise v stopnjah računanja kongnitivnih funkcij, so predstave. To in splošna teorija računanja nam povesta vse, kar moramo vedeti o naravi mentalne predstave.” (str. 195)

Zahvaljujoč “nereduktni definiciji” se je izognil napakam, ki so seveda možne v mentalnih predstavah. Cena, ki jo je bilo za to potrebno plačati je ta, da si teorija dovoli možnost, da izračunljiva mentalna stanja nimajo edinstvene vsebine, ki bi bila za njih esencialnega pomena. Do tega problema prihaja predvsem zaradi fenomena zavesti. Za računalniško teorijo duha pa je povsem nepomembno, kaj si mi mislimo o lastnih mislih. Prav zato se ta teorija ukvarja z nezavestnim mehanizmom miselnih procesov in mišljenja. To seveda predstavlja izpustitev tega, čemur se pravi fenomenologija. S tem seveda Tim Crane pušča prosto polje za nadaljnje polemike.

Pristali smo na dejstvo o “mehanski/kavzalni podobi sveta”, pri čemer smo se ideološko sklicevali na evidentnost. Pristali smo na dejstvo o “mehanski podobi duha”.

Descartes je seveda verjel v mehansko/kavzalno podobo sveta, tako je ne nazadnje razumel tudi človeški organizem, ni pa pristal na to, da v to podobo spada tudi duh, in kot vse kaže, je imel za to fenomenološke razloge, povezane s fenomenom zavesti. Zavest je seveda tisto, kar zavestno ni predmet knjige Tima Cranea.

Knjiga The Mechanical Mind zagotovo predstavlja tisto vrsto razprav s področja sodobne filozofije duha, ki bi jo Slovenci morali prevesti v svoj jezik. Preostane nam torej upanje, da bo to delo našlo pot do katerega od slovenskih založnikov.

John Earman (ur.)

recenziral Gorazd Andrejč

INFERENCE, EXPLANATION, AND OTHER FRUSTRATIONS

University of California Press, Berkeley 1992

Knjiga "Sklepanje, pojasnitev in drugi problemi" je zbirka novejših esejev iz filozofije znanosti, ki jih je uredil John Earman. Avtorji člankov so večinoma dobro znani filozofi, ki sodijo v sam vrh sodobne filozofije znanosti (Noam Chomski, Hilary Putnam, Clark Glymour, Kevin Kelly, Jaakko Hintikka, Michael Friedman in drugi). Vsi eseji skupaj predstavljajo dober pregled dela na področju filozofije znanosti v zadnjem času. Med njimi je nekaj takih, ki odpirajo nove smeri in možnosti raziskovanja (npr. Putnamov tekst "Zakaj funkcionalizem ni uspel?") in tudi nekaj sodobnih prevrednotenj zgodovinskega filozofskega nasledstva (npr. "Aristotelove naravne vrste in moderna eksperimentalna metoda" avtorice Nancy Cartwright).

Urednik John Earman je razdelil tekste na dva dela. Prvi del "Sklepanje in metoda" vsebuje več splošnih filozofskih tem, medtem ko eseji drugega dela "Teorije in pojasnitve" govorijo v večini o znanosti.V prvem delu najdemo naslednjih pet esejev, vključno z esejem "Filozofija in eksaktne znanosti: logični pozitivizem kot primer preučevanja" avtorja Michaela Friedmana, ki ga bom podrobneje predstavil na koncu recenzije.

Clark Glymour in Kevin Kelly v svojem eseju "Temeljito moderen Menon" predstavljata moderno verzijo starega Menonovega argumenta proti možnosti znanja: "Kako lahko prepoznamo stvar, ki jo spoznavamo, če je nismo pred tem še nikoli videli?" ali kot zastavljata avtorja v sodobnem jeziku: Katere resnične teorije , ki nam zagotavljajo znanje, lahko zanesljivo odkrijemo in s kakšnimi postopki? Ali obstaja nek postopek, ki za vsako možno sekvenco dokaza v kateremkoli možnem svetu eventuelno najde vsako resnično teorijo danega tipa in se uspešno izogne vsem napačnim teorijam? Avtorja ne zagotovita dokončnega odgovora na to vprašanje, ponujata pa temeljito razčlembo in sistematizacijo problema in odgovarjata na dotične probleme in vprašanja.

Jaakko Hintikka v svojem eseju o pojmu indukcije predstavi le-tega v luči vprašalnega modela raziskovanja, katerega zastopa. Model lahko na kratko predstavim takole. Znanstvenik igra igro z naravo. Igra se začne z znanstvenikovo premiso T, iz katere skuša priti do sklepa C. Izbira lahko med deduktivno potezo, po kateri z logičnim sklepanjem pride od T do C, ali pa "vprašalno potezo", s katero postavi

vprašanje naravi in prejme odgovor, kadar mu je ponujen, ter ga vključi kot dodatno premiso. V tem modelu avtor ne daje nobene ali pa zelo zanemarljivo vlogo indukciji. O Humovem klasičnem problemu indukcije trdi, da je le posledica napačne predpostavke, da narava daje raziskovalcem odgovore le v obliki atomarnih stavkov. Hintikka pravi, da je resničen problem indukcije v razširitvi in združitvi splošnih resnic, prejetih od narave.

Kljub temu da novoveška znanost zavrača Aristotelske "narave stvari" in namesto njih operira z zakoni narave, Nancy Cartwright v eseju "Aristotelske narave in moderna eksperimentalna metoda" označuje to potezo kot napako. Za Cartwrightovo zakoni narave govorijo o naravah stvari; tako na primer Newtonov gravitacijski zakon ne govori o silah, s katerimi telesa delujejo, temveč opisuje, katere sile so v naravi masivnih objektov, da so jim ti podvrženi. Avtorica povezuje znanstveno metodologijo z ontologijo in trdi, da ji neo-Aristotelski koncept omogoča boljšo eksperimentalno ontologijo in induktivne postopke kot novoveški pristopi in se ga je zato bolj smiselno držati.

Barbara in Gerald Massey v svojem prispevku "Pretres Humeovega Empirizma" pokažeta, da Hume živalim pripisuje znanje, ki ga ne dobijo iz izkušenj, temveč "iz prve roke narave". Potem Hume ni empirist? Avtorja zaključita, da med empirizmom in racionalizmom ne more obstajati tako stroga binarna izbira in da Humea lahko štejemo med empiriste, kljub njegovemu priznavanju apriornega znanja.

V drugem delu knjige najdemo naslednje štiri tekste in še na koncu predstavljen tekst "Jezik in interpretacija" Noama Chomskega.

Konstruktivizem, v nasprotju z znanstvenim realizmom, obravnava velik del teorijskih trditev v znanosti kot konvencionalne. Richard Boyd v svojem članku z naslovom "Konstruktivizem, realizem in filozofska metoda" oblikuje močne argumente za realizem proti novim verzijam konstruktivizma. Proti kuhnovski različici konstruktivizma, ki izhaja iz nesoizmerljivosti teorij, avtor uspešno ugovarja z argumentom, ki sloni na vzročni teoriji reference.

Diderik Batens v naslovu svojega prispevka zastavlja vprašanje "Ali potrebujemo hierarhični model znanosti?" in nanj odgovarja nikalno. Namesto hierarhičnega ali holističnega modela predlaga kontekstualistični pristop. Problemi naj bi bili formulirani (in tudi napadeni) glede na omejeno situacijo reševanja problema. Avtor trdi, da so tako metodološka pravila kot empirične trditve kontekstualne.

V eseju "Teorije o teorijah: pogled kognitivne znanosti" nas Richard Grandy opozarja, da nam semantični oz. "strukturalistični" pogled na znanstvene teorije ne ponuja dosti novega, kar nam ni zagotavljal že stari pogled, ki poudarja predstavitev teorij kot logično zaključen niz stavkov. Joseph Sneed, ki spada med glavne zagovornike semantičnega pogleda, se odziva na kritike strukturalizma, ki označujejo semantično rekonstruiranje teorij kot neprimerne zaradi tega, ker ne zagotavljajo sintaktičnih reprezentacij glavnih pojmov. Z zagotovitvijo sintaktičnih formulacij "zakonitosti" in "teoretičnih terminov" ipd. Sneed združuje stare in nove poglede na teorijo.

Hilary Putnam v svojem prispevku navaja slabosti funkcionalizma in razloge, zakaj je zapustil pozicijo, katero je med drugimi izoblikoval tudi on sam. Analogija med umom in računalnikom ne uspe odgovoriti na vprašanje "kakšna je narava mentalnih stanj?". Putnam nam v članku ne ponudi nobene nove teorije o mentalnih stanjih, temveč pusti vprašanje odprto.

Hartry Field poskuša v svojem eseju "Fizikalizem" natančneje formulirati fizikalistični nauk in najti ravnovesje med tako močno obliko nauka, da le-ta postane nesprejemljiv, in med šibko, ki pa nima več metodološkega učinka.

Za podrobnejši prikaz sem izbral zgodovinski esej "Filozofija in eksaktne znanosti: Logični pozitivizem kot primer proučevanja", v katerem avtor Michael Friedman ponuja pozitiven pogled na zanesljivost eksaktnih znanosti v filozofiji ter razpravo Noama Chomskega "Jezik in interpretacija".

Mnogi novoveški filozofi (Descartes, Leibniz, Kant) so obravnavali eksaktne znanosti (matematika, fizika in astronomija) kot paradigmatične za objektivno in racionalno znanje. Ta koncept objektivnosti in racionalnosti je predstavljal začetno točko v njihovi filozofiji. V tem stoletju so ta koncept privzeli logični pozitivisti, ki so matematiko in fiziko jemali tudi kot vzor za kognitivno smiselnost. S padcem logičnega pozitivizma pa so mnogi filozofi napadli stališče eksaktnosti in ga označili za "scientističnega". Začeli so poudarjati, da je znanstven pogled na svet le eden izmed drugih (religiozni, poetični, metafizični) in nima nobene objektivne prednosti pred njimi. Friedman v svojem članku napada ta "relativizem" in nas skuša prepričati v filozofsko pomembnost eksaktnih znanosti ter opozarja, da so razlogi za neuspeh logičnega pozitivizma drugje, kot opozarjajo kritiki te smeri.

Začetni korak logičnega pozitivizma je reakcija oz. odgovor na Kantov nauk, ki trdi, da sta prostor in čas "čisti formi naše čutne intuicije". Geometrija ni za Kanta nič drugega, kot konstruiranje figur v prostoru "na tabli domišljije", aritmetika pa zaporedno dodajanje enote na enoto v času (Newtonov koncept). Po tem konceptu sveta je ta intuitivni proces prostorsko-časovne konstrukcije edini način, da dobimo matematične količine. Kant pojasnjuje, da nam naš okvir čiste matematike zagotavlja objektivno in racionalno znanje in omogoča obstoj objektivnim izkustvom.

Logični pozitivisti se strinjajo s Kantom o paradigmatičnem statusu matematike in matematične fizike in o tem, da nam strukturiranje percepcij znotraj matematike sploh omogoča objektivno znanje. Friedman poudarja, da pozitivisti (vsi, razen Schlicka; torej Carnap, Neurath in Hempel) obravnavajo opazovanja kot teorijsko obremenjena in jih mnogi kritiki neupravičeno označujejo za "naivne empirike". Problem nastopi, ker je za Kanta intuitivni matematični okvir nujno evklidski in intuitivni prostorsko-časovni okvir nujno newtonski, kar pa se v luči novih matematičnih sistemov (Bolzano, Weiserstrass) in njihovih uspešnih aplikacij na naravo (Einstein) izkaže za nesprejemljivo. Pozitivisti se znajdejo v stiski: obdržati hočejo privilegiran položaj matematike in matematične fizike, nek okvir, ki bi edini imel objektivno funkcijo, pa ne obstaja. Mnogi filozofi so na tej točki sprejeli koherenčno teorijo resnice - torej relativizem glede okvirjev razumevanja sveta - ali pa konvencionalizem, kot sta to naredila Schlick in Reichenbach (slednji

se izkaže za nekonsistentnega, saj vodi v radikalni empirizem). Friedman vidi zadnji poskus rešitve zadrege pozitivistov v Carnapovi uvedbi "logične skladnje" - metadiscipline, znotraj katere so določena logična pravila za ta ali oni "jezikovni okvir" . Vsak okvir ima svoje interne kriterije smiselnosti in resničnosti, ampak z logično skladnjo, ki je veja čiste matematike, za vsak okvir posebej ločimo analitične stavke (tiste, ki določajo pravila okvirja) in sintetične stavke (tiste, ki izražajo bistvene resnice znotraj okvirja). Končno se tudi ta poteza izkaže za neuspešno v luči Gödelovega "teorema o nepopolnosti", katerega posledica je, da mora biti vsak jezikovni okvir, ki vsebuje določeno količino elementarne matematike, karakteriziran le znotraj bogatejšega in bolj kontroverznega okvirja. Carnapova logična skladnja torej nikakor ne more biti neodvisna od vseh jezikovnih okvirjev našega pogleda na svet.

Friedmanu neuspeh logičnih pozitivistov pri zagotovitvi nevtralne metaperspektive, s katere bi lahko razvili točen pojem resnice neodvisno od danega okvirja, ne pomeni zavržbo eksaktnih znanosti kot odločilnih v filozofiji. Gödelov teorem je tudi sam teorem elementarne matematike in je enako eksakten, kot so eksaktne znanosti. Avtor razume takšno točno poznavanje meja le kot način obrambe objektivnosti in racionalnosti.

Drugi članek, ki ga predstavljam natančneje, je članek "Jezik in interpretacija" Noama Chomskega. V tem tekstu avtor poudarja pomanjkljivosti nekaterih vplivnih filozofskih pristopov, ki izhajajo iz empiričnih konceptov preučevanja jezika. Glavna zagovornika teh pozicij sta V. W. Quine in Donald Davidson. Quinovo glavno prizadevanje gre v smeri, da bi filozofijo jezika osvobodil od analitično-sintetičnega razločevanja. Njegov najboljši argument za to zanikanje pa je, da je to razlikovanje neuporabno za "področnega lingvista". - Vse, kar mora ta početi v svojem raziskovanju, je opazovanje načina, kako se jezikovno prepleta z nejezikovnim obnašanjem pri interakciji govorec/poslušalec z njegovim "domačim" okoljem. Pri tem Quine zavrača vse dokaze, pridobljene iz proučevanja drugih jezikov, ki pa po standardni lingvistični praksi znatno prispevajo k osnovnim predpostavkam o začetnem stanju govorca (začetno stanje obravnavamo kot fiksno, biološko determinirano funkcijo, ki vpisuje dostopne dokaze v pridobljeno znanje). Iz istega vzroka Quine zavrača tudi vse potencialno relevantne dokaze iz biološkega sveta in pravi, da je za določeno opazovano obnašanje ali za določen niz izrazov, ki mu pravimo jezik, možno skonstruirati neskončno mnogo različnih teorij, ki so konsistentne s temi dokazi - razen v primeru, ko obstajajo tako imenovani "psihološki" dokazi (razvrstitev tleskov med besedne meje). Chomsky označuje to pozicijo kot neploden skepticizem, ki ga v dejanskem preučevanju jezika nihče ne upošteva. Jasno je, da v empiričnih znanostih vedno obstaja element nedoločenosti, ampak podobno so tudi psihološki dokazi podvrženi nedoločenosti in nesmiselno je deliti dokaze na lingvistične in psihološke - so le dokazi, dobri ali slabi, trdi Chomsky. Nedvomno obstaja neka resnica o možganih; nekaj, kar ustreza določenemu jezikovnemu sistemu raje kot drugemu, zato bi morali uvesti neko novo znanost, ki ji je "dovoljeno" preučevanje tega aspekta jezika, in avtor trdi, da bi v tem primeru vsak racionalni raziskovalec opustil Quineovo normativno področno lingvistiko in se okoristil z vsemi danimi dokazi. Avtor nadalje pra-

vi, da obstajajo zelo utemeljeni razlogi za pripisovanje semantične strukture pojmom in znotraj te so tudi analitične povezave, ki vodijo do analitično-sintetične distinkcije. Ljudje imamo notranjo zalogo pojmov (to trditev Chomsky podkrepi z analogijo iz biokemije: teorija o notranji zalogi protiteles), nekateri pojmi pa vsebujejo nanašanje na intenco, vzročnost itd. (primera za to sta "prepričati" in "loviti"). Ta dejstva vemo brez empiričnih dokazov, zato so stavki, vsebujoči te besede, resnični na podlagi pomena teh besed, torej analitični. Avtor pravi, da je Quine za podporo svoje trditve o nestvarnosti oz. nesmiselnosti različevanja izbral umetno zoženo skupino primerov. Ko vzamemo pojme z bogatejšo relacijsko strukturo, se zdijo semantične povezave upravičeno ločene na analitične in sintetične. Tudi Davidson ne daje prepričljivih argumentov za svoja namigovanja, da naj opustimo naš običajni pojem jezika, "saj ne obstaja natančna meja med znanjem jezika in posameznikovo sposobnostjo, kako se znajti v svetu," poudarja Chomsky. Vzporedno z vsemi Davidsonovimi opažanji o "začasnih" teorijah avtorju uspe še naprej obdržati obstoj fiksirane in stalne jezikovne sposobnosti, ki uvršča predstavljene izraze v "izvajalno proceduro". Davidson ni ponudil razloga za dvom v "prvotno" teorijo v običajnem pomenu lingvističnega proučevanja jezika. Seveda bo ta prvotna teorija precej drugačna od tako imenovanega "jezika" v običajnem pomenu besede, ampak vzrok temu je, da ta pojem ne igra vloge v empiričnem raziskovanju jezika in mentalnega.

Skratka, v esejih, predstavljenih v knjigi "Sklepanje, pojasnitev in drugi problemi", najdemo mnogo izzivalnih filozofskih pozicij, katerih avtorji se spopadajo z nekaterimi najvplivnejšimi filozofskimi tokovi 20. stoletja. Knjigo označujem kot bogat prispevek k filozofiji znanosti in jo priporočam predvsem študentom in bralcem, ki so z filozofijo znanosti že seznanjeni.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov - angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Priporočljivo je tudi, da avtor prispevka na koncu povzetka navede do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer: Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ...

Prispevki naj - vključno z vsemi opombami - ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov). Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer, pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče* (ali pa podčrtano). Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

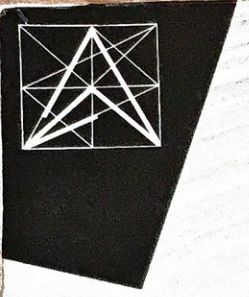
Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto na isti strani. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Citiranje mora slediti naslednjemu zgledu:

Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Basil Blackwell, Oxford 1991, str. 210.
Primerjaj Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
M. Wiliams, *nav. delo*, str. 40.
Ravno tam, str. 67.
Ernest LePore, "Relativism", *Acta Analytica*, Dettelbach, 8, str. 97.
Robert Cummins, "Sistematicity", *The Journal of Philosophy*, New York, 93 (12/1996), str. 609.

Sprejemljiv je tudi "author-date" sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Če se odločite za ta način, morate na koncu poslanega prispevka priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primer takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.
Davidson, D. (1984). *Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



Danilo Šuster
SVOBODA KOT SPOSOBNOST

Božidar Kante
METAFORA

Olga Markič
KLASIČNA KOGNITIVNA ZNANOST IN SIMBOLNI MODELI

Miklavž Vospernik
OSNOVNI FILOZOFSKI PROBLEMI MERITEV

Friderik Klampfer
ČEMU BITI MORALEN?

Bojan Borstner
O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH

Andrej Ule
LEIBNIZ Z WITTGENSTEINOM - FORMA KOT MOŽNOST STRUKTURE

Borut Cerkovnik
PREDMET KOT BIVAJOČE V DEJSTVIH SVETA

Bojan Žalec
SPOZNAVNA TEORIJA ZGODNJEGA VEBRA

Joel Feinberg
PRAVICE ŽIVALI IN ŠE NEROJENIH GENERACIJ

9 771408 296906