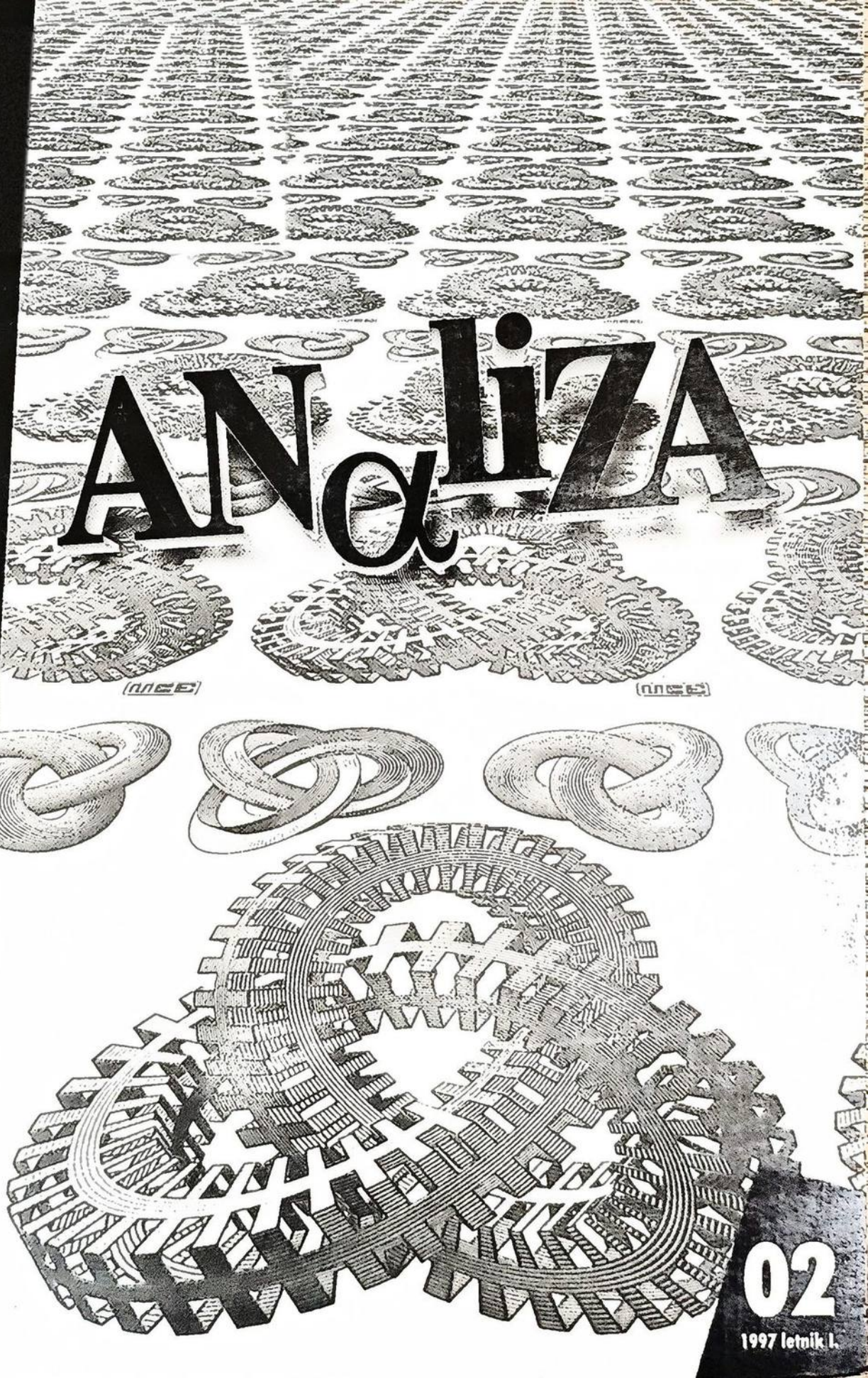
časopis za

ANαliZA



Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

02

1997 letnik I.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 2, 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, Elizabeth 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

Bojan Borstner
REALIZMI – RAZLIKE SO OČITNE....3

Matjaž Potrč
KOGNITIVNA FUNKCIJA PREHODA....16

Miklavž Vospernik
STRUKTURALNA TEORIJA ZNANOSTI IN MERITVE....36

DIALOG

Danilo Šuster
MED REALIZMOM IN ANTIREALIZMOM....49

Bojan Borstner
O ZNANJU, ZNANOSTI IN STVARNOSTI....55

PREVODI IN ŠTUDIJE

Lewis Carroll
KAJ JE ŽELVA REKLA AHILU?....67

Danilo Šuster
LOGIKA IN SKEPTICIZEM....71

Ludwig Wittgenstein
NEKAJ PRIPOMB K LOGIČNI FORMI....87

Borut Cerkovnik
STALIŠČE PRIPOMB K LOGIČNI FORMI....93

Judith Jarvis Thomson
V ZAGOVOR ABORTUSA....108

Snježana Prijić-Samaržija
UVOD V RAZPRAVO O SPLAVU....124

RECENZIJE

COMING TO OUR SENSES: A NATURALISTIC PROGRAM FOR SEMANTIC LOCALISM....139
IS THERE A GOD?....142
WITTGENSTEIN FOR BEGINNERS....148
BIOMEDICAL TECHNOLOGY AND HUMAN RIGHTS....150
POJAVI IN PSIHOLOGIJA (FENOMENOLOŠKI SPISI)....155

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

REALIZMI - RAZLIKE SO OČITNE

Razprave o tem, kaj obstaja stvarno, so se običajno povezovale z razpravami o tem, kaj lahko spoznamo in kako to upojmimo, konceptualiziramo. Pogostokrat je prišlo do neupravičenega mešanja obeh nivojev, nivoja obstoja in nivoja spoznavanja tistega, kar obstaja, tako da so čisto ontološka vprašanja dobivala epistemološko podobo in obratno. Zato so se lahko za realiste, zagovornike stvarnega obstoja bistnosti različnih vrst, razglašali posamezni filozofi, katerih pozicije so se, ontološko gledano, razlikovale kot noč in dan. V tekstu se skozi obliko dialoga predstavijo razlike med idealističnim realizmom, internim realizmom in metafizičnim realizmom, ki temeljijo predvsem na različnem statusu stvarnosti v odnosu do spoznavajočega subjekta. V sklepnem delu so pojasnjeni razlogi za sprejetje metafizičnega realizma kot pozicije, ki zagotavlja najboljšo možno strategijo v interpretaciji človekovega odnosa do stvarnosti.

Ključne besede: ontologija, stvarnost, realizem.

Razprave o tem, kaj obstaja stvarno, so se običajno povezovale z razpravami o tem, kaj lahko spoznamo in kako to upojmimo, konceptualiziramo. Pogostokrat je prišlo do neupravičenega mešanja obeh nivojev, nivoja obstoja in nivoja spoznavanja tistega, kar obstaja, tako da so čisto ontološka vprašanja dobivala epistemološko podobo in obratno. Zato so se lahko za realiste, zagovornike stvarnega obstoja bitnosti različnih vrst, razglašali posamezni filozofi, katerih pozicije so se, ontološko gledano, razlikovale kot noč in dan. V tekstu, ki sledi, bom poskušal skozi dialog osvetliti razlike med tremi realističnimi pozicijami: idealističnim realizmom, ki ga zagovarja B, internim realizmom, ki ga zagovarja P, in metafizičnim realizmom, ki ga zagovarjata A in tudi P v zadnjem delu dialoga. Za pomoč v preseganju idealistične pozicije bom uporabil še M-ja, ker nam pokaže možno strategijo premagovanja idealizma, čeprav njemu to dejansko še ne uspe. Kljub temu da se prvi dve poziciji v določenih pogledih zelo razlikujeta, imata skupno značilnost, da predpostavljata, da teorija spoznavanja in upravičevanja letega že implicira zanikanje obstoja stvarnega sveta, neodvisnega od človekovega zanimanja in kategoriziranja. Zagovorniki metafizičnega realizma pa sprejemajo

možnost obstoja stvarnosti, ki je neodvisna od mišljenja in jezika, ter hkrati dopuščajo tudi možnost spoznanja (vsaj dela) strukture te stvarnosti, kot je na sebi, ontološko neodvisna od spoznavajočega.

Sedim na terasi in opazujem zelenico, na kateri je nekaj okrasnih grmov. Nenadoma se pod enim od grmov začne nekaj premikati. Presenečeno opazujem to premikanje. Naenkrat pa me prešine: "Saj to je mačka." Ker nisem ravno prijatelj mačk, poskušam narediti nekaj, kar bi mačko odgnalo izpod grma. Primem kozarec z vodo in vodo pljusknem proti mački. Mačka nemudoma zbeži. Pomirjen se vrnem na teraso in začnem premišljati.

Prijatelji pravijo, da sem realist. Če je to res, potem sem takrat, ko sem opazil, da se pod grmom nekaj premika, in me je prešinilo, da je pod grmom mačka, moral biti prepričan, da mačke obstajajo in da je tisto nekaj, kar se premika, primerek mačke. Zadovoljen sem, vendar moje zadovoljstvo zmoti pridušen šepet, ki prihaja iz daljave. "Natančno to trdim tudi sam." "Kdo pa si ti?" vprašam. "Ali me ne spoznaš?" "Ne, moral boš povedati kaj več, da bom lahko vedel, kdo si." "Dobro, poskusiva."

B[1]: Začniva s tvojim opisom dogajanja pod grmom. Praviš, da si zaznal, da se je naenkrat nekaj začelo premikati in da te je nato prešinilo, da je tisto, kar se premika, mačka. Kot najbrž veš, to sprejemam tudi sam. Vendar pa te moram opozoriti, da je tisto, kar je v tej zaznavi zanimivo, ravno vprašanje narave tistega, kar se je premikalo pod grmom. Pravim, da mačka obstaja, vendar menim s tem samo to, da bi to mačko lahko zaznal, če bi bil sam na terasi in bi opazoval dogajanje pod grmom. Ker pa si bil ti tam in si jo zaznal, potem mačka je. Mačkina bit je ravno v tem, da je zaznana ali spoznana - obstaja torej takrat, kadar jo dejansko zaznavam, ali pa takrat, kadar je v katerem koli ustvarjenem duhu ali pa v duhu neke večne duhovne bitnosti.

A[2]: Že vem, kdo si. Si tisti, ki trdi, da zaznavne lastnosti (kvalitete) posameznih fizičnih predmetov niso ničesar drugega kot "predstave" v duhu.

B: Zelo blizu resnici si, vendar morava razčistiti najprej, kaj je zame "predstava". Morda bi bil bolj ustrezen izraz za to čutni vtis. Da ne bi nastale še dodatne težave, bom izraz pojasnil s tvojim primerom. Ko si bil na terasi, si opazoval dogajanje na vrtu. Videl si, da se nekaj pod grmom premika. Imel si torej neko vizualno izkustvo o tistem nekaj, kar se je premikalo - na primer o obliki. To izkustvo o obliki bi lahko imel tudi, če pod grmom ne bi bilo mačke. Enako lahko ugotovimo tudi za katero koli drugo lastnost, zaznanljivo z našimi čutili, tistega nekaj, kar se premika pod grmom. Torej je jasno, da so vse lastnosti mačke zgolj predstave/čutni vtisi, ki pa vedno zahtevajo, kot si pravilno ugotovil že sam, zaznavajoče (duha), ki ima te predstave/čutne vtise.

[1] B predstavlja prirejenega G. Berkleya. Izvirne Berkleyeve misli o teh vprašanjih lahko najdete v Razpravi o načelih človeškega razuma (predvsem čl. 1 - 33) in v Treh dialogih med Hylasom in Philonousom (predvsem Prvi dialog). Obe deli sta v Berkeley (1976).

[2] A predstavlja avtorjev poskus spraševanja o posameznih pozicijah, ki je na mnogih mestih prilagojeno potrebam pojasnjevanja teh drugih pozicij in ne predstavlja dosledno tistega, kar zagovarjam sam. Če pa vas zanimajo moja posamezna stališča o teh vprašanjih, potem boste morali prebrati mojo knjigo Problemi realizma (predvsem prvo poglavje, Borstner 1995), kar pa bo zahtevalo malo več miselnega napora, kot ga zahteva prebiranje tega teksta.

A: Fizični predmeti tako niso nič drugega kot njihove zaznavne lastnosti - so skupki zaznavnih lastnosti. Ker pa so zaznavne lastnosti lahko le v tistem, ki jih zaznava - duhu, potem je nujno, da niso fizični objekti nič drugega kot zgolj predstave/čutni vtisi v duhu.

B: Natančno to sem ti hotel dopovedati. Zakaj me gledaš tako skeptično? Ali nisva začela razgovora z vprašanjem o obstoju mačke, ki se premika pod grmom.

A: Že, že, vendar je mačka, o kateri ti govoriš, mačka, katere obstoj je odvisen od duha, ki zaznava ali si predstavlja.

B: Sedaj si začel mešati vprašanja. Najprej je bilo vprašanje o obstoju mačke. Strinjala sva se, da tisto nekaj, kar se je premikalo pod grmom, mačka, obstaja. Pri tem pa me sploh ne zanima novo vprašanje, ki ga zastavljaš - ali je obstoj mačke odvisen/neodvisen od duha.

A: Ker ne bi želel, da se po nepotrebnem sporečeva, analizirajva tvoj argument. V prvi premisi, in moji formulaciji nisi oporekal, trdiš, da zaznavne lastnosti fizičnih predmetov niso ničesar drugega kot predstave/čutni vtisi v duhu. V primeru mačke, ki ima določeno zaznavno lastnost (obliko), bi to pomenilo, da lahko rečemo “Mačka je podolgovata”. Toda, če velja tisto, kar ti trdiš, potem ne moremo reči tega, ampak zgolj “Mačka izgleda podolgovata zame”. Jasno je, da “je podolgovata” in “izgleda podolgovata zame” ne pomenita istega. Stvar je lahko podolgovata, ne da bi izgledala podolgovata zame, in obratno - lahko izgleda podolgovata zame, ne da bi bila podolgovata. Torej si neupravičeno izenačil zaznavne lastnosti in predstave/čutne vtise, kar pa pomeni, da je izhodiščna premisa napačna.

B: Še vedno mešaš zadeve. Mene zanima mačka, ki si jo zaznal pod grmom, in nič drugega. Toda, da ne boš imel preveč pomislekov, si poglejva še dodatno podkrepitev za moj argument. Sosedov Janez, vaški pijanček, mi je včeraj znova pripovedoval o prelepih belih miškah, ki jih vidi, kadar je pijan. Vzemiva, da je njegovo videnje belih mišk ena od oblik halucinacije. Bele miši so torej predmet njegove halucinatorne zaznave.

A: Res je, vendar ne spreglej, da so ti predmeti, bele miške, le predstave/čutni vtisi v Janezovem duhu.

B: Tega nikakor ne zanikam, vendar me zanima, kaj bi rekel takrat, če bi Janezu v stanju pijanosti prinesli polno kletko laboratorijskih belih miši.

A: Janez bi v tem primeru imel natančno enako zaznavno izkušnjo, kot jo ima v svojih halucinacijah, vendar bi sedaj zaznaval stvarne bele miši.

B: Čudovito. Strinjaš se torej, da moramo tudi v primeru stvarne, resnične zaznave ugotoviti, da neposredni predmeti zaznave niso nič drugega kot naše lastne predstave/čutni vtisi.

A: Zdi se, da si zadel žebljico na glavico, vendar me sedaj zanima odgovor na vprašanje, kakšen pa je odnos med fizičnimi predmeti, stvarmi v svetu, in našimi predstavami/čutnimi vtisi.

B: Ponujata se dva odgovora. Najprej zdravorazumski: fizične stvari povzročajo naše predstave/čutne vtise in so neodvisne od njih, čeprav pa je res, da jih ne moremo zaznavati drugače kot s pomočjo - posredovanjem - naših predstav/čutnih vtisov.

A: Dober odgovor, vendar se ti z njim ne moreš strinjati, saj bi tako zanikal tezo o mački kot zgolj skupku naših predstav/čutnih vtisov.

B: Zakaj misliš, da je odgovor dober? Če sprejmeš, da fizični predmeti povzročijo predstavo/čutni vtis v našem duhu in da sami niso nikoli neposredni predmet zaznave, potem se nujno zastavi vprašanje, kakšni pa sploh so fizični predmeti. Ali so podobni predstavi?

A: Nikakor ne. Fizični predmeti imajo lastnosti, ki jih predstave/čutni vtisi nimajo. Pri tem mislim na razsežnost, obliko, gibanje, trdnost, število. Morda sem katero še spregledal in jo bom dodal še kasneje.

B: Ne vem, če boš samo s temi lastnostmi lahko opisal tisto, kar je bilo pod grmom - mačko namreč.

A: Tega niti nisem nameraval. Znano je, da so še druge lastnosti, kot so barva, okus, vonj, toplo in hladno, ki pa niso lastnosti fizičnih predmetov, ampak so lastnosti naših predstav/čutnih vtisov in so zato subjektivne.

B: Ali praviš, da tem drugim lastnostim izven predstav/čutnih vtisov nič ne ustreza? Če to drži, potem bi bilo zanimivo čuti, kako nastanejo?

A: So rezultat delovanja prvotnih lastnosti, ki so lastne fizičnim predmetom.

B: Vendar pa si rekel, da si fizičnih predmetov ne moremo predstavljati, ne da bi si hkrati predstavljali tako imenovane prvotne in druge (sekundarne) lastnosti. Stvari pod grmom si na primer ne bi mogli predstavljati samo podolgovate, ne pa tudi obarvane. Če so prvotne lastnosti neločljivo združene s sekundarnimi, potem iz tega nujno sledi, da obstajajo zgolj v duhu, ker sekundarne, kot si trdil prej, drugje po definiciji ne morejo obstajati. Pri tem te moram opozoriti še na dejstvo, da tvoje razlikovanje med objektivnimi in subjektivnimi lastnostmi ni utemeljeno. Spomni se, kako si me prepričeval prejšnji teden, ko sva z Gore opazovala jezero globoko pod nama, da ima ovalno obliko, čeprav oba natančno veva, da je okroglo. V čem je torej razlika med obliko in na primer barvo?

A: Res je, da sem imel občutek, da je jezero ovalno in ne okroglo, vendar lahko pravo obliko neke stvari ugotovimo s pomočjo ustreznega pripomočka in postopka merjenja. Tako lahko ločimo med prvotnimi in sekundarnimi lastnostmi.

B: Prehitro se veseliš, ker lahko na enak način razlikujemo tudi v primeru barv - razlika je le v tehniki in pripomočkih merjenja, nikakor pa ne v principu. Tako ostajava zgolj pri lastnostih, ki so, kot ti praviš, sekundarne ali subjektivne, in sedaj je pravi trenutek, da ti ponudim še drugi odgovor na izhodiščno vprašanje o odnosu med fizičnimi predmeti in predstavami/čutnimi vtisi: če niso neposredni predmeti naše zaznave nikoli nič drugega kot naše predstave/čutni vtisi, potem nimamo nikakršnega (dobrega) razloga za to, da bi sprejemali obstoj fizičnih predme-

tov, ki povzročajo naše predstave/čutne vtise. Preden poskušaš ugovarjati, poslušaj zagovor za to pozicijo.

Oba se strinjava, da so neposredni predmeti zaznave lahko le predstave/čutni vtisi. Argumenti za obstoj fizičnih stvari, ki so neodvisne od čutnih vtisov, morajo, na nek način, biti utemeljeni v naših izkušnjah. Ker ne moremo neposredno zaznati povezave med imetjem čutnega vtisa neke vrste in prisotnostjo fizičnega predmeta neke vrste, nam ostane le še možnost, da se čutila med seboj povezujejo in dopolnjujejo in da na ta način dobimo želeno informacijo. To pa seveda pomeni, da nam izkušnje ne ponujajo argumenta za tezo o neodvisnem obstoju fizičnih predmetov, ampak le o naših čutnih vtisih.

A: Bil si zelo prepričljiv, ampak ujel si se v lastno zanko.

B: Zakaj naj bi se ujel v lastno zanko?

A: Ko si prej dokazoval, da nimamo nikakršne evidence o obstoju fizičnih stvari, ki nam bi jo zagotavljale izkušnje, si trdil, da so edino čutni vtisi tisto, kar je neposredno zaznano in o čemer lahko imamo izkustveno evidenco.

B: Res je, vendar ne vem, čemu morava vse to še enkrat ponavljati.

A: Praviš midva. Kako pa veš, da sva dva. Kaj pa, če je bilo vse to samo tvoja zmedena predstava in sem zgolj zmotna izpeljava iz tvojih čutnih vtisov?

B: To pa je preveč. Ali ti morda dvomiš v obstoj drugih zavestnih bitij?

A: Tega nisem rekel. Še več, tudi mislil nisem tako. Vendar pa bi te želel opozoriti, da lahko tvojo argumentacijo o statusu fizičnih predmetov uporabimo tudi v primeru drugih zavesti. Jasno je, če nimamo dobrih razlogov, da bi sprejeli fizične stvari, ki bi bile pred čutnimi vtisi, potem, če je argument veljaven, nimamo dobrih razlogov, da bi sprejeli obstoj drugih zavesti. Ker vem, da je zate argument veljaven, potem moraš priznati, da si se znašel v absurdni situaciji, ko nisi spodbil le obstoja fizičnih predmetov, ampak tudi drugih zavesti.

B: Zelo dobro, zelo dobro, vendar si očitno pričakoval preveč. Drži, da je argument, s katerim sem ovrgel obstoj fizičnih stvari pred čutnimi vtisi, uporaben tudi v primeru drugih zavesti, ampak s tem se zgodba še ne konča. Spregledal si smer mojega dokazovanja. Želel sem pokazati, da tudi v primeru, če fizični predmeti obstajajo, le-ti ne morejo biti vzroki naših čutnih vtisov. Vzroki za čutne vtise so lahko le v duhovni bitnosti. Ker pa so moji čutni vtisi neodvisni od moje volje, saj takrat, ko na primer ob svetlem dnevu odprem oči, ne morem izbirati, ali bom videl ali ne, niti ne, kateri posamični predmeti naj bodo predstavljeni mojemo pogledu, se zastavlja vprašanje, kaj je lahko njihov vzrok?

A: Če me spomin ne vara, potem je odgovor jasen. Duhovna bitnost je zate preprosta in nedeljiva in takrat, ko zaznava čutne vtise/predstave in je pasivna, jo označiš kot razum, dočim pa takrat, ko ustvarja ali kakorkoli deluje na vtise/predstave, jo imenuješ volja. Iz tega izhaja, da duhovna bitnost ne more biti zaznana sama po sebi, ampak zgolj preko svojih učinkov. Zato je lahko vzrok, po katerem si me spraševal, samo neka druga volja ali duhovna bitnost.

B: Zelo hitro si zapopadel, kaj je moj namen. Kot sem rekel, čutni vtisi so tako obstojni, živi in urejeni, da je jasno, da ne morejo nastajati na slepo, kot se to pogosto dogaja pri naših domišljijskih predstavah. So v pravilnem toku in nizu in "njihova čudovita zveza zadostno izpričuje modrost in dobrohotnost njihovega stvarnika". Te urejenosti, pravilnosti v naših čutnih predstavah običajno imenujemo naravni zakoni, kar nam omogoča predvidevanje, s katerim lahko uravnavamo naše življenje.

A: Aha, torej je pravilnost in urejenost, o katerih govoriš, rezultat Duha, ki ga ne moremo spoznati drugače kot po njegovih učinkih. In ta Duh ni moja ali tvoja zavest, ampak je nekaj drugega.

B: Natanko tako. To je neskončni duh - Bog. In sedaj ti bo jasno, zakaj sem prej moral dokazati, da vzrok za naše čutne vtise ne morejo biti fizične stvari in da to ne izključuje obstoja nezaznanih fizičnih stvari. Poudariti moram, da moje govorjenje o nezaznanih fizičnih stvareh ni bilo najbolj natančno. Moral bi razlikovati med: fizičnimi stvarmi, ki jih ne zazna noben omejen, končen duh (človekova zavest), in tistimi, ki jih ne zazna noben duh. V tem primeru pa je jasno, da takih stvari ni. Torej so le nezaznavni predmeti za nas in ne na sploh, ker je Bog tisti, ki tudi za nas nezaznavne predmete neprestano zaznava. Tako sva prišla do točke, ko je jasno, zakaj trdim, da je biti enako biti zaznan.

A: Da si ohranil svojo tezo o čutnih vtisih kot edinih neposredno zaznavnih predmetih in ti ni bilo potrebno pasti v absurdnost, si vpeljal neskončnega duha - Boga. Toda le-ta sam ni neposredni predmet zaznavanja, ampak so to le njegovi učinki.

B: Soglašam, vendar ne pozabi, da sem ti želel dopovedati le to, da je tisto, kar si zaznal pod grmom na vrtu, stvarna mačka, ki pa je skupek naših čutnih vtisov/predstav. Zato boš moral z dodatnimi pomisleki opraviti sam.

Zadnji stavek je komaj še prišel do mojih ušes. Zaskrbljeno sem pogledoval naokoli, saj sem si želel nadaljevati dialog. Ker je sogovornik tako nepričakovano izginil, mi ni preostalo ničesar drugega, kot da poskušam strniti dosedanjo razpravo.

Začel sem z ugotovitvijo, da sem zaznal neko dogajanje pod grmom na vrtu. Ob natančnem opazovanju sem spoznal, da je tisto, kar se premika pod grmom, mačka. Ker sem realist, sem bil prepričan, da tisto, kar sem zaznal pod grmom, obstaja. Težava pa je v tem, da mi je sogovorec B najprej pokazal, da je tisto, kar sem zaznal pod grmom - mačka, zgolj skupek mojih čutnih vtisov/predstav, nato, da vzrok za te vtise ne more biti izven zavesti (duha) - misleče substance, in na koncu, da je pravi vzrok vsega neskončni duh - Bog. Tako se zdi, da za to, da sem realist - na primer o mački, ki je pod grmom na mojem vrtu -, ni potrebno, da sprejmem, da je ta mačka neka bitnost, ki obstaja neodvisno od duševnega. Vprašanje o obstoju, neodvisnem od duševnega, tako sem mislil, je vprašanje, ki s sprejemanjem realistične pozicije nima ničesar skupnega, saj takrat, ko kot realist govorim o mački, me vprašanje o tem, ali obstaja neodvisno od (moje) zavesti ali ne, sploh ne zanima. Prva sled dvoma se je pojavila le ob dejstvu, da je obstoj

vse stvarnosti odvisen od Boga, vendar ne zgolj kot Stvarnika, ampak kot tistega, ki je vse zaznavajoči in s tem zagotavlja tudi obstoj stvari, ki jih druga (zavestna) bitja (še) ne morejo zaznavati. "In kaj te moti pri tem? Morda bi hotel ohraniti tezo o fizičnih stvareh kot skupku predstav/čutnih vtisov, vendar pa ne želiš hkrati sprejeti teistične drže?"

A: Ali si se vrnil in mi boš pomagal, da razrešim nekatere pomisleke?

M[3]: Očitno si me zamenjal z B-jem. Kako bi lahko on kadarkoli predlagal pozicijo, ki bi izključevala Boga. Vendar to sedaj ni pomembno in poslušaj, kaj bi ti rad povedal. Če bi B-jeve čutne vtise/predstave nadomestili z nekim izrazom, ki bi bil bolj ustrezen - na primer s čutnimi podatki. Tako bi namesto obstoja fizičnih predmetov kot skupkov predstav/čutnih vtisov sedaj dobili fizične stvari kot logično konstrukcijo iz čutnih podatkov, kar pomeni, da je vsak stavek o fizičnih stvareh prevedljiv v množico stavkov o čutnih podatkih. Hkrati pa se lahko rešiš tudi težave z obstojem zate nezaznanih predmetov, katerih obstoj je zagotovljen z dejstvom, da so zaznani v Božjem duhu, saj so tiste fizične stvari, ki jih (še) ne zaznavamo, opredeljene kot tisto, kar predstavlja stalno možnost zaznavanja.

A: Ne vem, če bi s tem karkoli pridobil.

M: Če ciljaš s tem na težave, ki jih prinaša novo vpeljani izraz čutni podatki, potem se moram s teboj strinjati. Zdi se, da mnogo ljudi enostavno sprejema posamezne izraze, kot da bi bili njihovi pomeni jasno opredeljeni. Šele natančna analiza pokaže, da temu mnogokrat ni tako.

A: Če se zavedaš teh težav, zakaj pa si mi potem ponudil takšno "izboljšavo"?

M: Zato imam zelo jasen razlog. B-jeve težave in tudi težave izboljšane pozicije izhajajo predvsem iz dejstva, da v pojasnjevanju nekega pojava ne moremo ostati zgolj pri opisih, ki bi bili v jeziku čutnih podatkov (opisov pojavov). Vzemiva začetni primer: "Mačka je pod grmom." Ta stavek lahko uporabimo za katerokoli mačko, ki je pod katerimkoli grmom. Vsaka od teh mačk je lahko opazovana na nedoločeno število načinov in z ravno tako nedoločenim številom gledišč pozicij. Pri tem pa je jasno, da morajo tudi pogoji, pod katerimi so ti čutni podatki dejansko začuteni, biti izraženi s pomočjo nedoločenega števila stavkov o drugih čutnih podatkih. S tem pa težav še ni konec. Trdilni stavek "Mačka je pod grmom" bi moral biti preveden v množico stavkov o čutnih podatkih, ki pa bi bili, če mačka ni zaznana, zgolj hipotetični, kar bi pomenilo, da je mačka pod grmom na mojem vrtu, ki je nihče sedaj ne zaznava, zgolj možnost zaznavanja.

A: Mislim, da sedaj razumem, kam meriš. Želiš mi povedati, da se za pojavi skriva še nekaj, kar zagotavlja njihovo objektivnost.

M: Na nek način to drži. Vendar pa moraš biti pri tem zelo pazljiv. Samo dejstvo, da imaš občutke, je že dovolj, da se izogneš zanki, v katero se je ujel B.

A: Zelo privlačno, vendar mi ni jasno, kako lahko prideš od mentalnih stvari, kot so občutki, predstave, vtisi, ideje, do zaznavnih predmetov, ki sva jih prej oz-

[3] M predstavlja prirejenega G. E. Moora. Njegove ugotovitve o teh problemih najdete v tekstu "The Refutation od Idealism" (Moore 1970).

načila za neodvisne od zavesti?

M: B-jeva zmota je bila ravno v tem, da je trdil, da se lahko neposredno zavedamo le naših lastnih predstav/čutnih vtisov. Pri tem je spregledal dejstvo, da je potrebno ločevati med čutnim vtisom/predstavo na primer "mačka" in zavedanjem tega vtisa/predstave. Čutni vtis "mačka" je predmet dejanja zavedanja in ne del le tega, kar pa pomeni, da lahko čutni vtis obstaja tudi, če ni ozaveščen. Ali če povem drugače: ker je čutni vtis/predstava predmet našega zavedanja in ne njegova lastnost, obstoj čutnega vtisa/predstave ni nujno odvisen od obstoja zavedanja. To pa pomeni, da B-jev biti je biti zaznan ni nujno resničen in s tem je spodkopan sam temelj njegove idealistične pozicije.

A: Trdiš, da idealist, kot je B, mora jemati princip biti je biti zaznan kot nujno resnico.

M: Vsekakor. Mislim, da se lahko strinjava, da je to, da lastnost zavestnega dejanja obstaja le, če obstaja zavestno dejanje, zakon ontologije.

A: Aha. Torej gre za ontološko nujnost, kar pomeni da, če je čutni vtis/predstava "mačka" lastnost zavedanja, potem ne more obstajati, če ne obstaja zavestno dejanje. Ker pa je čutni vtis predmet dejanja zavedanja, se ontološki zakon, kot si ga formuliral, ne more uporabljati za čutne vtise. Vendar pa si s tem pokazal samo, da argument za nujnost B-jevega principa takrat, ko se uporablja za čutne vtise, ni veljaven. Ali misliš, da je princip tudi napačen?

M: Ost mojega argumentiranja ni usmerjena k vprašanju: ali lahko obstaja neizkusen čutni vtis/predstava "mačka", ampak me zanima vprašanje obstoja mačke, predmeta izkustva. In ravno na tej točki je izvor B-jeve zmote. Motil se je, ker je zastavil napačno izhodiščno vprašanje: kakšen razlog imamo za to, da predpostavimo, da nekaj (karkoli) ustreza našim občutkom? Vprašati bi se moral: kakšen razlog imamo za to, da lahko predpostavimo, da fizične stvari ne obstajajo, če pa imamo za njihov obstoj enako evidenco kot za občutke?

A: Tega ne razumem. Kaj pa je evidenca za obstoj fizičnih stvari?

M: Evidenca za njihov obstoj je natanko tista čudna relacija zavesti, ki nam omogoči, da se seznanimo s čutnimi vtisi/predstavami. Tako ni res, da se neposredno zavedamo zgolj naših čutnih vtisov/predstav, ampak tudi fizičnih stvari.

A: Ali misliš, da si s tem zavrnil grožnjo idealizma? Zdi se mi, da ne. Vzemiva znova izhodiščni primer nečesa (stvari) pod grmom. Tisto, kar je pod grmom, sem ugotovil, je mačka.

M: Dobro. Rekel si, da si ugotovil, da je stvar pod grmom mačka. Torej imaš določeno zaznavno sodbo "To je mačka", ki se nanaša na običajno stvar. Pri tem pa takrat, ko praviš, to je mačka, ne trdiš, da je tisto, kar "to" predstavlja, mačka.

A: Soglašam. "To" v moji sodbi nikakor ni mačka.

M: Dobro. Tvoja sodba je lahko ali resnična ali neresnična. Če je resnična, potem mora "to" v tvoji sodbi biti mačka, saj drugače sodba ne bi mogla biti resnična.

A: Zmeden sem in ne vem, kako se naj rešim iz tega.

M: Tvoja težava je v tem, da si izrekel zaznavno sodbo "To je mačka", s katero si zaobsegel celotno mačko (celo stvar pod grmom). Celote ne moreš videti tako dolgo, dokler ne vidiš vseh njenih delov. Ti si videl le del mačke - del njene površine. Tako je "to" v tvoji zaznavni sodbi lahko le tisto, kar si zaznal, in to nikakor ni mačka, ampak samo njen del. Ob tem pa je to, kar si zaznal, lahko le občutek ali čutni podatek, kot sem ti pojasnil že prej.

A: Nekaj me moti. Prej si trdil, da je evidenca, ki jo imam o fizičnih predmetih, enaka tisti, ki jo imam o svojih občutkih, in da nam fizični predmeti niso "posredovani" z občutki. Sedaj pa me želiš prepričati, da so kljub vsemu "posredovani" s svojimi deli ali z različnimi občutki/čutnimi podatki, ki so pogojeni z različnimi perspektivami. Če je torej stvar pod grmom sestavljena (ima mnogo delov), potem jo lahko vidim le, če vidim vse njene dele. Ker pa v trenutku, ko sem s terase pogledal na vrt (zaradi določene gledišče točke), nisem mogel videti vseh njenih delov, nisem mogel videti mačke.

M: Natančno tako. Videl si nekaj, kar, očitno, ni odvisno od tvojih zaznav, vendar pa nisi videl te stvari v celoti.

A: Zdi se mi, da je cena za to, da obstajajo predmeti, ki so neodvisni od zavesti, v tem primeru previsoka, saj sem obsojen na to, da vidim vedno le dele in nikoli celote.

M: O tem, ali si s tako ceno zadovoljen ali ne, se boš moral odločiti sam. Pri tem pa ne pozabi, da ima filozofija neko čudno lastnost - namreč lastnost spontane rasti. Če se nekdo ukvarja z določenim problemom in ponudi neko rešitev, potem ta rešitev proizvede nove probleme, ki so generatorji novih, vedno bolj kompleksnih odgovorov - teorij. Pri tem pa obstaja neprestana nevarnost, da bo izhodiščni problem enostavno pozabljen v vseh teh prizadevanjih.

A: Dobro si povedal. Res se mi zdi, da sem se že kar preveč oddaljil od začetnega problema, čeprav pa sem si hkrati pojasnil tudi nekatere stvari, o katerih v izvorni zastavitvi problema sploh nisem imel nikakršne predstave.

V tem trenutku sem znova ostal sam, kar pa sploh ni tako slabo, saj lahko v miru preudarjam o tem, kar je bilo povedano. Tisto, kar sem zaznal pod grmom, je nekaj, kar je neodvisno od moje zaznave. Problem je samo v tem, da mi ni jasno, kako od tega, kar je (v pomenu obstoja) neodvisno od mene, pridem do predstave mačke. "Mogoče pa ti lahko pomagam," se oglasi neznani glas.

A: Kako bi mi lahko pomagal?

P[4]: Ugotovil si, da obstajajo posamezne stvari, ki so neodvisne od zavesti. Skrbi pa te, ker ne veš, kako si prišel do te ugotovitve. Enostavno bi bilo, če bi ti to nekdo "vtisnil" v tvojo zavest.

A: Upam, da s tem ne misliš Boga? S to možnostjo sem že opravil in ne bi hotel

[4] P predstavlja najprej prirejenega H. Putnama (zagovornika internega realizma), v zaključnem delu pa C. A. Hookerja (zagovornika metafizičnega realizma). Putnamovo pozicijo boste našli v Putnam (1981) ter Putnam (1985), Hookerjevo pa v Hooker (1987), predvsem osmo poglavje.

še enkrat po isti poti.

P: Ne, ne. Ko sem rekel "vtisnil", nisem mislil na znano zgodbo o vosku, v katerega s pečatnikom lahko vtisnemo določene podobe, ampak sem predpostavljal, da je neodvisnost, o kateri že tako dolgo razmišljaš, pravzaprav vzročna neodvisnost.

A: To me spominja na neko staro zgodbo, ko tujec prepričuje Teajteta, da imajo eksistenco samo tiste bitnosti, ki lahko delujejo na druge stvari ali pa prenašajo (trpijo) njihovo delovanje.

P: Na dobri poti si. Če sprejemaš, da obstajajo le tiste bitnosti, ki lahko delujejo ali prenašajo delovanja drugih stvari, potem moraš narediti samo še korak naprej in ugotoviti, da v primeru, ko neka bitnost ne deluje vzročno na drugo bitnost, je druga bitnost neodvisna od prve.

A: Počakaj. Res je, da sprejemam poanto stare zgodbe, vendar me nekaj skrbi. Kaj pa če neka bitnost zgolj daje videz, da deluje na druge stvari, v resnici pa je vzročno nemočna. Do tega videza prihajamo z našimi čutili, saj drugače tako nimamo dostopa do teh zunanjih, neodvisno obstoječih bitnosti.

P: Tudi v primeru, ko ljudje ne bi imeli čutil, bi (vsaj) nekaj takih bitnosti obstajalo. Še več, tudi v primeru, če ljudi sploh ne bi bilo, bi te bitnosti obstajale.

A: Morda res, toda kako bi lahko mi vedeli, da obstajajo take bitnosti. Dejstvo, da bi nekaj bilo, četudi nas ne bi bilo, izgleda nekako nezanimivo za nas.

P: Verjetno bi želel, da ti pojasnim, kako si pridobimo znanje o teh zunanjih, neodvisnih bitnostih. Tisto, kar ti lahko ponudim, je le splošen odgovor, strategija, katere podrobnosti pa so stvar raziskovanj fiziologov, nevrologov, psihologov, filozofov psihologije in še koga. Ker se gibljeva na področju čiste filozofije, bo torej zadostovalo, če možnost pridobivanja znanja o zunanjih stvareh formuliram v trditev, da posamezne stvari (lahko) učinkujejo druga na drugo vzročno. To medsebojno učinkovanje, ki vključujeje seveda tudi ljudi, je tako izoblikovano, da omogoča človekovo učenje in zavest o svetu, kar pa hkrati pomeni, da v primeru, ko človek ne obstaja, ohranijo te stvari to svojo vzročno moč neokrnjeno.

A: Če sem te prav razumel, potem praviš, da imajo zunanje, od naše zavesti neodvisne stvari, stabilno vzročno moč, in dejstvo, da jih ljudje spoznavamo ali pa ne spoznavamo, nima na njihovo vzročno moč nikakršnega vpliva.

P: Natanko tako. Ampak, da ne bi prišel v skušnjavo, moram človekov položaj in vlogo v svetu še dodatno osvetliti. Človek je le ena od zavesti neodvisnih stvari, ki (lahko) deluje vzročno na druge in je deležna takega delovanja. Posamezni dogodki v tem medsebojnem delovanju vplivajo na človekovo fizična in duševna stanja, kar lahko opišem kot njegovo učenje in razvoj v odnosu do zunanjega sveta. Ena od pomembnih potez tega učenja je učenje predstavljanja (reprezentiranja) sveta, kar pa vključuje pridobivanje upravičenih resničnih prepričanj (znanj) o okolju ter pojmovnih shem, ki jih lahko uporablja v opisovanju okolja.

A: Zdi se mi, da mi pripoveduješ o teoriji učenja, ki bi upoštevala načela evoluci-

je. Imamo princip "poskusov in napak", ki na dolgi rok nagrajuje tiste, ki se uspešnejše prilagajajo okolju, in kaznuje tiste, ki so neuspešni pri tem prilagajanju. Vendar pa je to "slepa izbira". Pri človeku pa je potrebno pojasniti ravno dejstvo njegovega kognitivnega razvoja v okviru tega naturalističnega sistema.

P: Res je. Zato pa sem te prej opozoril, da sva v območju filozofije, kjer se morava zadovoljiti le s splošnimi odgovori, ki zamejijo prostor spraševanja, ne dajejo pa izčrpnih rešitev, vendar ne pozabi na dejstvo, da ljudje, vzeto na splošno, dosegamo zastavljene cilje zelo uspešno. Pri tem se opiram na dve ugotovitvi. Prva pravi, da ljudje uspešno dosegamo zastavljene cilje, če delujemo na podlagi prepričanj, za katera mislimo, da so resnična. Druga pa jo dopolnjujejo s spoznanjem, da so mnoga od teh prepričanj dejansko resnična.

A: Izhajaš torej iz dveh tez. Na eni strani trdiš, da smo ljudje uspešni v doseganju zastavljenih ciljev, če delujemo na osnovi prepričanj, za katera menimo, da so resnična. Mislim, da se prave težave zate začnejo takrat, ko moraš pojasniti, kaj je res(nica). Če me hočeš prepričati, da za to zadostuje že dejstvo, da je poljuben napovedani cilj dosežen, potem te moram spomniti, na primer, na vlogo preročišč v stari Grčiji ali pa na astronome, kakršen je bil Kepler, ki so živeli od astrologije.

P: Zelo dobro, da si se spomnil teh primerov. Morda pa je ob tem zanimivo še nekaj drugega. Namreč dejstvo, da je bila izhodiščna podmena moje pojasnitve ravno teza o vzročni zvezi med spoznavajočim in spoznavanim. Na ta način se lahko izognemo možnim težavam, ki si jih najbrž imel v mislih.

A: Natanko tako. Zato se mi zastavlja naslednje vprašanje: Če je spoznanje o svetu zasnovano na vzročnih zvezah, potem mora obstajati opis teh ustreznih vzročnih zvez, ki zagotavljajo spoznanje?

P: Znova me sprašuješ po tistem, kar ni naloga filozofov, ampak psihologov, nevrologov in drugih kognitivnih znanstvenikov, ki se ukvarjajo s tem področjem. To pa ne pomeni, da se želim izogniti odgovoru na vprašanje, ki si ga zastavil. Ko sem govoril o resničnih prepričanjih, ki so osnova za uspešno doseganje zastavljenih ciljev, sem mislil na dejstvo, da taka prepričanja reflektirajo svet, kar pa ne pomeni ničesar drugega kot to, da ljudje v zavesti in v uporabi jezika bolj ali manj natančno izoblikujemo predstave o svetu.

A: Resničnost naših prepričanj lahko torej ugotavljamo le na osnovi naših predstav in njihovega odnosa do sveta, ki ga predstavljajo. Ali torej zagovarjaš staro tezo, da je resnica v ujemanju stvari in razuma?

P: Ne. Hočem te opozoriti na to, da je resnica (do neke mere) opredeljena z našimi spoznavnimi zmožnostmi, da je na nek način določena z osnovnim znanjem, ki ga že posedujemo. To pa pomeni, da resnica ni nekaj, kar je ločeno od tistega, ki spoznava, reflektira svet.

A: Naša najboljša predstava o svetu je torej lahko resnična, vendar ne moremo biti gotovi, da je to tako. Ali ne pomeni to, da se lahko neprestano motimo, da živimo z lažnimi prepričanji o svetu?

P: Zato pa obstajajo evolucijski korektivi, ki nam omogočajo, da se neprestano

zavedamo naših spoznavnih omejenosti v odnosu do spekulativnih in jezikovnih zmožnosti. Naš kognitivni razvoj je odprt proces. Spoznavamo, spoznavamo, kako spoznavamo, spoznavamo spoznavanje in spoznavamo spoznavanja o tem, kako spoznavamo ... Tak proces je možen le, če smo ljudje vrsta, ki ima specifičen spoznavni aparat, ki se je razvil v vzročni interakciji s svetom, ki obstaja neodvisno od nas in katerega zgradba, strukture, posamezne značilnosti so v principu spoznavne.

A: Znova se mi zdi, da na koncu koncev pristaneš v teoriji, ki sprejema ujemanje stvari in razuma. Ali to ne pomeni, da bi hotel zagovarjati tezo, da so naše spoznavne zmožnosti odločilne za odločitev o tem, ali se posamezna predstava nanaša na svet ali ne?

P: Morda si res dobil tak vtis, vendar je potrebno poudariti, da med klasično in mojo teorijo obstaja pomembna razlika. Izhajam iz evolucijske teorije, vendar pri tem ne zanemarjam dejstva, da je človek, kot vrsta, zmožen spreminjati svet (okolje). Na nek način smo ga zmožni izbirati vnaprej. Ta izbira ni instinktivna, ampak temelji na naši zavestni kontroli. V skrajni točki to pomeni, da bomo z nadaljnjim razvojem genetskega inženiringa zmožni (če to nismo že v tem trenutku) selekcionirati samo genetsko strukturo, ki je skladno z evolucijsko teorijo, osnova, na kateri deluje selekcija okolja. Zato resnica ni več klasično ujemanje (za)danega sveta in spoznavajočega razuma, ampak je rezultat medsebojnega vzročnega učinkovanja obeh, kar pa se seveda, na koncu, izrazi (običajno na jezikovni način) v naših predstavah, ki se nanašajo na svet.

A: Če prenesem tvoje ugotovitve na moj začetni primer mačke pod grmom, potem pridem do naslednjih ugotovitev: Sam obstoj mačke (stvari pod grmom) je logično in pojmovno neodvisen od spoznavnih pogojev. Z mačko sva v določeni vzročni medsebojni zvezi in zato jo (lahko) spoznam. Moje delovanje, ki je temeljilo na predpostavki, da je moja predstava resnična, je doseglo svoj namen - mačka je zbežala, kar pomeni, da je predstava dejansko bila resnična. Torej sem realist[5].

Realisms - the Differences are Obvious

Discussions about the question “What there is in the world?” are normally connected with two other questions “What can we know?” and “How can be our knowledge of the world conceptualised?”. Both levels, ontological and epistemological, are sometimes, unjustifiably, interchanged what is resulted in different ontological positions that declare themselves as a kind of realism but are mutually incompatible. Differences between idealist, internal and methaphysical realism are presented in

[5] Realizem, ki ga zagovarjam, je metafizični realizem, kar pomeni, da zagovarjam obstoj ne le bitnosti, kot so mačke, psi, kamni, ... , ampak tudi atomov, protonov, elektronov ... ter lastnosti, relacij in stanj stvari. Več lahko o tem preberete v Armstrong (1978) in Borstner (1995).

the form of dialogue between speakers who represent some basic ideas of the well-known defenders of particular kind of realism. At the end, there are offered arguments for the metaphysical realism as the best candidate for our answer on the former question "What there is in the world?"

Keywords: ontology, reality, realism.

Literatura

Armstrong, D. M. (1978) *Universals and Scientific Realism I, II*, Cambridge University Press, Cambrudge.

Berkeley, G. (1976) *Filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana.

Borstner, B. (1995) *Problemi realizma*, Katedra, Maribor.

Hooker, C. A. (1987) *A Realistic Theory of Science*, State University of New York Press, Albany.

Moore, G. E. (1970) *Philosophical Studies*, Routledge and Keagan Paul, London

Putnam, H. (1981) *Reason, Truth, and History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Putnam, H. (1985) *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Matjaž Potrč
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

KOGNITIVNA FUNKCIJA PREHODA

Kognitivna funkcija prehoda v okviru modela *dinamične kognicije* ni ustrezna kategorija, če so možni spoznavni prehodi določeni na srednji ravni opisa.
Ključne besede: kognitivna funkcija prehoda, morfološka vsebina, dinamična kognicija, ravni opisa.

Uvod

Podano je ozadje razprave, ki vodi do modela dinamične kognicije. Na tej podlagi je možno podati sklep o neustreznosti določitve kognitivne funkcije prehoda (KFP) na višji spoznavni intencionalni ravni opisa. Sodi namreč na srednjo raven opisa.

Najprej sta opredeljena klasična kognitivna znanost in konekcionizem, pretežno sledeč Horganu in Tiensonu (1996). Posebej so navedene predpostavke klasične kognitivne znanosti. *Model dinamične kognicije* je podan kot dopolnitev konekcionističnih modelov, z namenom, da oskrbi vzročno učinkovitost, ki je ne zasledimo zgolj ob pristajanju na mehke zakone. Na podlagi *morfološke vsebine* v okviru tega modela je kritizirana *kognitivna funkcija prehoda*. Spis čimbolj enostavno in postopno uvede v problematiko kognitivne znanosti ter modelov duha. Na tej podlagi je mogoče kritično vpeljati tudi posebno problematiko kognitivne funkcije prehoda.

1. Klasična kognitivna znanost in konekcionizem

Kognitivna znanost je znanost o spoznanju. Razložiti skuša, kako različni organizmi, med njimi zlasti človek, spoznavajo svoj okolni svet in kakšni mehanizmi pri tem delujejo. V tem smislu je kognitivna znanost precej častitljiva veda, saj so se s tem vprašanjem ukvarjali mnogi misleci od antike dalje. Nov polet je raziskava človekovih spoznavnih zmožnosti in njihovih mehanizmov dobila ob nastopu računalnika. Računalnik je pomemben, ker je oskrbel prvi obstoječi model, ki ga je mogoče empirično opredeliti in navesti njegove poglavitne zakonitosti. Možno pa ga je tudi izboljšati. V tem smislu je računalnik prav takšen kot model avtomobila. Model avtomobila je lahko dejanski, lahko pa je tudi zgolj navidezen oziroma virtualen. Model ni enak dejanskemu avtomobilu, ima pa pomembno vlogo pri nastanku avtomobilov, kakršni vozijo po naših cestah. Model avtomobila uporabljamo zato, da bi izdelavo bodočih avtomobilov kot le mogoče izboljšali, glede

na različne dejavnike, kot so varčna uporaba bencina, moč motorja, varnost, udobnost in hitrost. Prav tako, kot nam bo po vsej verjetnosti ostal neznanka najboljši možni avto, ki bi ga vsakdo seveda želeli zasnovati, nam ostaja neznanka tudi človek in njegovo spoznavanje sveta, ki ga skušamo modelirati s pomočjo računalnika.

Možnost modeliranja človekovega spoznavanja je omogočil šele nastop računalnika. Pred tem so obstajali zgolj opisi duševnosti, temelječi na notranjem uvidu, na introspekciji. Računalniki oziroma načrti zanje so se pojavili že v prejšnjem stoletju in so precej časa obstajali hkrati z introspekcijsko metodologijo raziskave človekovih spoznavnih zmožnosti in duševnosti. Izrecno pa je računalnik kot model duševnosti nastopil sredi sedemdesetih let tega stoletja.[1] Zamisel, da lahko računalnik uporabimo za model duha, je filozofska teza. Druge panoge, ki se zanimajo za modeliranje spoznavnih zmožnosti, kot sta, denimo psihologija in nevrofiziologija, prav tako niso mogle mimo računalniškega modela. Združile so se v skupnem naporu, katerega naslov je postal kognitivna znanost oziroma znanost o človeškem spoznanju. Smoter naprezanja teh različnih znanstvenih panog je podati ustrezni model človeške duševnosti in spoznavnih mehanizmov. Če je že bila velika pridobitev, da se je pojavil računalnik kot model človeške duševnosti, čigar ustreznost je bilo mogoče empirično preverjati in na ta način tudi izboljšati, pa je na drugi strani sčasoma postalo očitno, da je bil računalnik - kot pove že naziv - sprva zlasti naprava za računanje. V funkcionalni zasnovi računalnika najdemo zlasti tiste vrste pravila, ki jih potrebujemo pri računanju. Ni pa težko predvidevati, da človeška duševnost in spoznavna zmožnost v mnogih primerih deluje precej drugače kot pa takrat, ko računamo. Ko razmišljam, ali me prevevajo čustva, vse to vodijo procesi, ki so precej različni od računskih pravil in so s slednjimi pravzaprav nezdružljivi. Načeloma je seveda mogoče pravila pri računanju uporabiti za modeliranje mišljenja, prepričanj in čustev. Vendar pa že krajši razmislek pokaže, da se bo moral takšen napor soočiti z različnimi težavami, katerih skupni koren je konec koncev v neprimernosti računskih pravil za modeliranje večine spoznavnih procesov.

Glede na omenjene težave računalnikov - ki jim danes pravimo klasični računalniki - pri modeliranju duševnosti, ni toliko nenavadno, da je nastop konekcionizma sredi osemdesetih let pomenil precejšnjo osvežitev in je vzbudil mnoga upanja, med drugim, da bo na njegovi podlagi možno uvesti ustreznejši model duševnosti. Konekcionistični modeli se ne vzgledujejo toliko po računanju, ampak zlasti po možganih ter po njihovi fiziološki in funkcionalni zgradbi. Možgane sestavlja veliko število celic, ki jim pravimo nevroni, ter njihovih povezav. Možno je reči, da je prav v teh povezavah moč možganov, in tod je tudi vodilna misel in izvir naziva konekcionizem. Konekcionizem nasploh zavrača pravila, ki temelje zgolj na računskih procesih, ter pristaja na analogni način predstavitve, na vzorce, ne toliko na vrojeni kod, temveč na izkušnje in učenje.

[1] Računalnik sicer lahko časovno zasledimo že precej bolj zgodaj, pri Babbageu. Sredi našega stoletja pa je začetek računalnikov zakoličil Turing. Ko govorim o sredini sedemdesetih let, torej ne merim na nastop računalnika kot takega, ampak na nastop računalnika kot modela duha. Kar je tipična teza kognitivne znanosti, ki so jo najbolj izrecno opredelili filozofi (Fodor: *Jezik misli*).

Vendar tudi konekcionizma ne gre kar neposredno upoštevati kot zadnji ustrezni model, ampak prej kot vodilo k različnim logičnim možnostim tega, kako se lotiti tega vselej istega problema, modeliranja in končno razlage človeške duševnosti. Konekcionizem sicer ne uporablja one vrste pravil, ki so značilna za klasične računalnike. Opre se na vzorce vzburjenj v možganih, katerim ustrezajo različne predstave ali reprezentacije. Pri njem pa na drugi strani umanjka sistematična povezanost med takšnimi predstavami oziroma sintaksa, na kar so brž opozorili predstavniki klasicizma.

Ustrezna rešitev, ponudba modela duha, torej ne bi smela zavreči ne sintakse, ki je lastna klasicizmu, in niti predstav, značilnih tudi za konekcionizem. Ob tem pa bi tak model duha moral obrniti hrbet na računanju temelječim pravilom kot edinemu vodilu za modeliranje celotne razsežnosti človekovega spoznanja. Zasnovo takšnega modela duševnosti, ki temelji na konekcionizmu, vendar pa prevzema tudi nekatera temeljna spoznanja klasicizma, zlasti pomen sintakse ali skladnje, sta podala Horgan in Tienson (1996). Pomen njunega pristopa je v tem, da odpira nove logične možnosti modeliranja duševnosti. Ni toliko v izključnem pristajanju na konekcionizem, ki sicer trenutno lahko velja za izhodišče. Zadnja beseda tega pristopa je dinamična kognicija.

a. Klasična kognitivna znanost

Kognitivna znanost je napor različnih panog, kakršne so psihologija, nevrofiziologija, umetna inteligenca in filozofija, da bi ustrezno modelirale mehanizme spoznavanja pri človeku ter pri drugih organizmih. Klasična kognitivna znanost skuša modelirati spoznavne mehanizme s pomočjo tako zvanega klasičnega računalnika, katerega delovanje sloni na sledenju pravilom brez izjem ter na preglednosti postopkov nad simboli, ki jih vodi osrednja enota preračunavanja. Šibka teza klasične kognitivne znanosti meni, da je arhitektura klasičnega računalnika vzgled modeliranju človeških spoznavnih zmožnosti. Močna teza s tem v nasprotju trdi, da je arhitektura klasičnega računalnika enaka človekovim spoznavnim zmožnostim, skratka, da gre pri njej za docela ustrezen model.

Kaj pa je pravzaprav klasična računalniška arhitektura? Klasični računalnik temelji na pravilih brez izjem, ki so primerna za popoln pregled in obdelavo vhodnih podatkov. Običajno so pri tem uporabljena pravila klasične stavčne logike, vendar pa je prav tako možno uvesti kot temelj tudi kakšno drugo logiko, denimo račun na podlagi verjetnosti. Pri klasični arhiterkturi je pomembno, da je vselej možno docela slediti postopku preračunavanja. Verjetnost je pri tem, denimo, porazdeljena na korake, ki jim je vselej mogoče docela slediti. To je doseženo z razpodeljevanjem verjetnosti na preračunljive, torej na takšne odseke, ki jih je možno računsko opredeliti z danim postopkom. Vsak način preračunavanja, ki ne bi bil primeren za pravila, je klasicizmu nesprejemljiv.

Naslednja značilnost klasične računalniške arhitekture je obstoj osrednje enote preračunavanja[2]. Sam obstoj takšne enote pomeni, da sistem sledi vsem posamičnim potekom preračunavanja ter jih lahko po potrebi tudi znova izvede. Osrednja

[2] Angleško: Central Processing Unit (CPU).

enota preračunavanja na tak način zagotavlja slednost preračunavanja. V pogostih primerih sledi oblika preračunavanja implikaciji (če *p*, potem *q*), tisti obliki sklepanja, ki jo lahko uporabimo tudi za opis postopkov, kateri vodijo k dejanjem. Sklepanje z napotkom k dejanju pa je značilno za človeka.

i. Kaj je narobe s klasično kognitivno znanostjo?

Težave pri klasični računalniški arhitekturi se pojavijo v zvezi z njeno poglavitno značilnostjo, v zvezi s pravili brez izjem. Področja, ki jih opredeljujejo pravila, je potrebno ves čas izboljševati. Uporaben računalniški program na primer dodeljuje predavalnice profesorjem, ki predavajo na fakulteti.[3] To je nedvomno koristno opravilo, pri katerem je zaželjeno ter potrebno natančno upoštevanje vseh podatkov in sledenje le-tem brez izjem, saj sicer prav lahko pride do zamešanja med časovno razporeditvijo razpložljivih sob predavateljem. Pri tem se včasih pojavi posebna kategorija. Profesorica Novakova je priklenjena na invalidski voziček. Računalniški program mora upoštevati tudi to dejstvo, če naj pri njem ne pride do zamešanja in nevšečnosti glede razporejanja predavalnic. V tem primeru je potrebno v program vnesti novo kategorijo, denimo indeks *v* za predavalnico, ki je dostopna invalidskemu vozičku. Program je obogaten tako, da je nova kategorija odslej vključena v siceršnji nabor pravil.

Omenjeni postopek dodajanja novih spremenljivk je primeren za urejanje in obvladovanje sorazmerno omejenih in zaprtih področij, kakršno je določanje sob predavateljem na fakulteti. Ni težko opaziti, da gre za področje, ki ga obvladujejo pravila, in pri katerem je koristno, da so ta pravila izrecno navedena. Vprašanje pa je, v kolikšni meri je podoben postopek primeren kot model zares obstoječega človeškega spoznavnega sistema.

Značilnost človeškega spoznavnega sistema je njegova odprtost in velika zmožnost izvajanja nepričakovanih kombinacij. V tem smislu je menil Descartes[4], da je človeka načeloma možno opisati kot biološki mehanizem. Na eni strani je torej človek kot razsežno bitje docela opisljiv kot mehanski sistem. Na ta način pa ne moremo opisati človekove duševnosti. In sicer ne toliko zategadelj, ker bi bila človekova duševnost posebna, od mehnizma kot takega različna substanca, kot bi sledilo iz predpostavke o dualizmu. Ne glede na našo predpostavko o posebni duševni substanci namreč obeležuje človeško duševnost *odprtost*, ki ni lastna nikakršnemu mehanskemu sistemu. V tem je temelj Descartesovega sklepanja. Odprtost duševnega je v nasprotju z determinizmom oziroma s popolno določenostjo mehanskega, in kot lastnost opredeljuje duševno substanco. Poudarek torej ni toliko na obratni tezi, da naj bi duševna substanca sama opredeljevala odprtost človeške duševnosti. Dejstvo, da človekovo jezikovno zmožnost opredeljuje odprtost, na primer ne pomeni, kako pri njej ne bi bilo mogoče zaslediti nikakršnih pravil. Ravno nasprotno, sintaktična in semantična pravila, ki jih je moč odkriti pri človeškem jeziku, so bogata. Njihova značilnost je bogastvo celo do te mere, da jih ni mogoče prikazati kot pravila brez izjem. Sodobno jezikoslovje tako uporablja formalizacijo in logiko, vendar pa jezikoslovci vedo, da je ta aparat uporab-

[3] Primer je povzet po HT.

[4] Povzemam po HT.

ljen na značilno odprtem področju, ki ga ni mogoče formalizirati s pravili brez izjem.[5]

Ni pa pomembna zgolj jezikovna zmožnost kot takšna. Na načelno odprtost posameznih spoznavnih nalog ter v širšem smislu ljudi kot spoznavnih mehanizmov, ki takšne naloge opravljajo, je v okrilju klasičnega računalniškega pristopa opozoril tako zvani *problem okvira*. Problem je v tem, kako postaviti okvir določeni nalogi, da bo slednjo lahko uspešno opravil ali ponazoril računalnik. Primer bi bila opredelitev vidne scene. S klasičnim računalnikom povezan robot morda lahko uspešno prepozna negibne, statične scene. Vendar pa mi kot spoznavni sistemi prepoznavamo vidne scene v gibanju, kjer se nam predmeti prikazujejo iz več zornih kotov. Značilnost takšne oblike je sorazmerno nenapovedano dodajanje in nenehno vstopanje novih informacij. To seveda ne more biti problem za spoznavne sisteme, kot so zlasti višji organizmi in človek, saj mi brez težave obdelamo takšne vrste podatke. Obdelamo jih morda še prej in še bolj uspešno ravno zato, ker scene, s katerimi imamo opravka, ne mirujejo. Vselej novi podatki nam pomagajo pri tem, da se osredotočimo na tisto bistveno v celotnem položaju. Na drugi strani pa ima prav z istimi pogoji velike težave klasični računalnik. Kot rečeno, slednji sledi pravilom brez izjem. Pri spremenljivih podatkih ter pri njihovemu dodajanju pa je potrebno uvajati vselej nova pravila. Za klasični računalnik je velik problem v tem, da takšnih pravil brez izjem ne more oskrbeti za veliko večino z realnim okoljem povezanih nalog. Z drugo besedo, v kolikor se naša spoznavna arhitektura za obvladovanje konkretnih nalog opira na pravila brez izjem, se ji bo zastavil poseben problem, kako oskrbeti okvir področju, ki ga je potrebno obdelati. S pomočjo klasicističnih pravil brez izjem kaj takega enostavno ni mogoče.

Primer odprte spoznavne zmožnosti je združevanje predlog oziroma skript, kot temu lahko rečemo s tujko. Skripta je psihološki izraz za scenarij, navodilo za to, kako se ravnati, ki ga imamo na voljo za določene vrste situacijo. Skripta za restavracijo grobo določa pravila za restavraciji primerno obnašanje. Najprej počakaš, da ti natakar pokaže mesto, nato se usedeš in naročiš, šele pozneje plačaš in daš napitnino. V nekaterih restavracijah ti natakar ne odredi mize, ampak si jo izbereš kar sam. Tedaj je potrebno pravila skripta prilagoditi tej določeni situaciji oziroma uvesti posebno kategorijo, ki je primerna za ta tip situacije v okviru širšega restavracijam namenjenega skripta. Izkaže se, da otroci prav z lahkoto združujejo skripte med seboj. Otroci imajo skript za obisk živalskega vrta. Prav tako imajo drugi skript za praznovanje rojstnega dneva. V kolikor jim povemo, da bodo rojstni dan praznovali v živalskem vrtu, bodo to brez težave razumeli, kar pomeni, da bodo med seboj združili oba omenjena skripta. Podobno velja še za mnoge druge skripte in položaje, na katere ves čas naletimo v običajnem življenju. Združevanje

[5] Sodobno jezikoslovje, vsaj vplivna smer Chomskega, se izrecno sklicuje na Descartesa kot na svojega predhodnika (*Kartezična slovnica*). Poglavitna zamisel je, da je znanje jezika odprto. Tudi metodologija jezikoslovnega raziskovanja sloni na primerih in ne na vnaprej danih pravilih. Značilno bo jezikoslovec obravnaval primer jezikovne skladnje ter bo skušal določiti vzorec jezikovne strukture, pod katerega slednja sodi. Na tej podlagi bo skušal dati elemente za oblikovanje univerzalne slovnice, splošnega zarisa generične jezikovne zmožnosti. Celotno področje pri tem ne bo sklenjeno v smislu aksiomatskega sistema. Zdi se, da temu nasprotuje teza vrojenosti, ki jo zagovarja Chomsky, ki naj bi po njegovem mnenju slonela na pravilih (*Pravila in predstave/Rules and Representations*/). Kakršno že naj bo pristajanje Chomskega na ta pravila, pa se zdi, da jih je težko braniti kot pravila brez izjem, v kolikor naj se uporabijo za področje jezikovne zmožnosti, ki jo obeležuje odprtost.

skriptov za otroke in druge spoznavalce ni nikakršen problem, izkaže pa se za precejšnjo težavo, v kolikor se modeliranja lotevamo s pravili brez izjem, kot nam naroča na klasični računalniški model oprta paradigma.

Iz omenjenega primera, pa še drugih, ki si jih lahko brez težav predstavljamo, je razvidno, da je človeška spoznavna zmožnost odprta novostim in bogata. To, kot že rečeno, najprej pomeni, da pri njenem modeliranju ne moremo uporabiti togih pravil brez izjem. Vprašanje pa je, kako odprtost in bogastvo spoznavanja ustrezno modelirati. Strah, da bi tega ne zmogli, je prej posledica pristajanja na paradigmo pravil brez izjem kot pa kaj drugega. Bogastvo spoznavnih položajev in odprtost spoznavnega aparata nam prej kot ne prideta prav pri vsakdanjem obnašanju. Omenili smo že, da nam prav bogat dotok podatkov pomaga pri izbiri bistvenega v celotnem položaju in nas pri tem ne ovira. Problem bo zatorej najti ustrezen model, ki bo različen od klasičnega računalniškega, temelječega na sledenju pravilom brez izjem. Pravila brez izjem so omogočala enostavno razlago sistematičnosti in produktivnosti, torej prepoznavanja elementov enake vrste ter njihovo kombiniranje. Klasični model to dokaj zlahka pojasni, vendar se pri tem ogne bogastvu in odprtosti spoznanja. Gradi namreč na preglednih ponovljivih in natančno določenih elementih, nad katerimi je zlahka mogoče izvajati operacije preračunavanja. Model, ki gradi na odprtosti in bogastvu spoznavanja, ne bo mogel imeti ne natančno določenih elementov in ne pravil brez izjem, vendar bi bilo pri njem želeti sistematičnost in produktivnost. Torej moramo stremeti za združitvijo bogatega spoznavanja s sistematičnostjo in produktivnostjo.

ii. Konekcionizem

Konekcionizem se je pojavil kot nov model računalniške arhitekture. Kot rečeno, izvira ime konekcionizem od povezav med nevroni, najmanjšimi gradniki možgan. Torej se računalniški model konekcionizma zgleduje po možganih kot po biološki podlagi obdelave podatkov. Zanimivo je, da so se prve zasnove računalnikov zgledovale po zgradbi možgan, vendar pa jih je pozneje za lep čas izrinila tako zvana Von Neumannova arhitektura. Digitalni pristop je nadomestil analognega.

Prva značilnost konekcionizma v nasprotju s klasično arhitekturo računalnika je, kot rečeno, vzgledovanje po biološki zgradbi možgan. Klasična arhitektura namreč prisega na funkcionalne značilnosti modelov, in torej na večkratno udejanjenje.[6] Pri njej so pomembne abstraktno določene značilnosti programa, ki so potem lahko udejanjene v različnih, sicer funkcionalno ekvivalentnih materialnih podlagah. Funkcionalizem torej, glede na izvajani program, lahko enači računalnik, pravilno povezan niz škatel, Marsovca in človeka.

Naslednja značilnost konekcionističnih modelov je, da so blizu učenju (Potrč, 1996), torej prilagajanju novim vzorcem iz okolja. To je v nasprotju s klasičnimi računalniki, kjer je potrebno v program na začetku vnesti vse elemente ter pravila njihovega preoblikovanja. Ni težko videti, da je klasična paradigma obvezana izrecnosti elementov in preglednosti nad njimi izvajanih pravil. To pa jo stori ne-

[6] Tudi neklasična arhitektura dopušča funkcionalno razlago skupaj z večkratnim udejanjenjem.

primerno za naloge učenja, denimo učenja na podlagi poskusov in zmot v soočanju s spreminjajočim se okoljem. Konekcionistični modeli pogosto nimajo začetnega vnosa izrecnih podatkov, ampak so soočeni z vzorci, ki jih bolj ali manj uspešno prepoznavajo. Po preteku določenega praga pa so njihovi rezultati celo bolj zanesljivi kot pri izvedencih, z zelo majhnim odstotkom zmote.

Klasična računalniška paradigma, kot smo dejali, razpolaga z osrednjo enoto za obdelavo podatkov. To med drugim pomeni, da sta pri njej strogo ločena spomin in prostor, kjer se izvajajo operacije. Tako pa ni pri konekcionizmu, kjer je spomin pogosto opredeljen kar kot dejavnost mreže. Reprezentacije oziroma predstave pri konekcionizmu med seboj niso ločene, ampak so porazdeljene in povezane v holistični splet. To seveda na prvi pogled predstavlja težavo prav za sistematičnost, kar pa je, kot bomo videli, na neklasični način mogoče rešiti z vpeljavo spoznavnega bogastva, in sicer oblikovanega, strukturiranega bogastva.

Konekcionizem je glede na omenjene in seveda še glede na nekatere druge značilnosti na pogled alternativa klasicizmu. Vendar pa lahko konekcionizem velja za resno alternativo klasicizmu zgolj v primeru, ko boljše od slednjega razloži dejansko funkcioniranje spoznavnih sistemov, kakršne so živali in človek. Velja, da lahko konekcionizem sicer dosti boljše od klasicizma razloži praktične dejavnosti in veščine, kot so prepoznavanje vizualnih scen ali učenje. Vendar pa mu je zopet dosti težje zagotoviti zgradbo ali strukturo, na kar so brž opozorili klasicisti (Fodor, Pylyshyn).

Glavni izziv modeliranju torej ostaja razumevanje tega, kako spoznavno deluje človek.

iii. Kaj je novost pristopa Horgana in Tiensona h konekcionizmu?

Mnogi filozofi in drugi kognitivni znanstveniki so se oprijeli konekcionizma kot računalniške arhitekture, ki je presegla vse pomanjkljivosti klasičnih računalnikov, ali pa je vsaj na najboljši poti, da to stori.

Zagovornika klasicizma Fodor in Pylyshyn sta s tem v nasprotju pokazala na naslednjo načelno dilemo, s katero je soočen konekcionizem. Ker je spoznavna zmožnost spoznavalcev sistematična, sistematičnost pa sloni na sintaktično oblikovanih reprezentacijah oziroma na predstavah, mora konekcionizem slednje bodisi sprejeti ali pa zavreči. V kolikor jih zavrže, ne bo mogel pojasniti sistematičnosti spoznavne zmožnosti. V kolikor pa sintaktično oblikovane reprezentacije sprejme, se bo moral enostavno izkazati za naključno udejanjenje klasične arhitekture.[7] S stališča klasičnega računalnika kot modela duševnosti torej konekcionističnim modelom bodisi ne more uspeti ponazoriti sistematičnost spoznavne zmožnosti, če pa jim slednje že uspe, ne morejo biti nič drugega kot inženirsko udejanjenje klasicizma.

Takšno sklepanje sloni na predpostavki, da je edina primerna oblika sistematičnosti klasicistično sledenje pravilom brez izjem, ki jih je mogoče uporabiti za preračunavanje nad reprezentacijami. Zgoraj pa smo nakazali, da je ta predpostavka

[7] HT, str. xii.

vprašljiva. Zato se zastavlja vprašanje, ali je možno sistematičnost strukturiranih reprezentacij doseči še na kakšen drug način kot zgolj na klasicističen.

Prav tako iz zgoraj zabeleženih razmišljanj sledi, da je morda mogoče strukturirane sistematične reprezentacije doseči na podlagi bogastva človekovih spoznavnih zmožnosti.

Predlog bo torej, da na konekcionizmu sloneči modeli vendarle lahko ponazorijo človekovo spoznavno zmožnost. Ta spoznavna zmožnost pa ni takšne vrste, da bi bila podložna sledenju pravilom brez izjem ter da bi si na ta način zagotovila sistematičnost. Sistematičnost sledi iz bogastva organizmu dostopnih podatkov, kar je nasprotno med seboj ločenim predstavam oziroma reprezentacijam, kakršne morajo nastopati v klasicizmu, da bi nad njimi lahko potekalo preračunavanje s pomočjo pravil. To je v nasprotju s prvim krakom zgoraj omenjene dileme. Drugi krak dileme temelji pravzaprav na trditvi, da je sistematičnost moč pridobiti zgolj na klasicističnem temelju. Še globlje je pri tem zasidrana trditev, da tudi edini ustrezni vzročni pristop lahko zagotovi zgolj klasicizem.

Klasicizem namreč lepo razloži, kako lahko predstave med seboj vstopajo v vzročna razmerja. Vzročna razmerja med predstavami so posredovana s pomočjo sintaktičnih oziroma skladenjskih pravil. V kolikor se v spoznavnem sistemu pojavi simbol p, pa še sklepanje $p \rightarrow q$, potem bo spoznavni sistem lahko sklepal na q. To enostavno sklepanje po pravilu *modus ponens* sledi skladenjskemu nizu, v katerega vstopajo simboli. Skladenjski niz pa je takšne vrste, da morejo v njem nastopati zgolj glede na določen pokazatelj - denimo glede na obliko - docela določeni, diskretni simboli. Na tej podlagi je mogoče izvesti in razložiti medsebojno vzročno učinkovanje med simboli.

Mar je mogoče še kako drugače zagotoviti vzročno učinkovanje med posamičnimi elementi? Odgovor na to vprašanje bo podan s pomočjo dinamičnega sistema. Mnoštvo simbolov lahko privede do medsebojnih vzročnih povezav zavoljo svojega bogastva, ki ga je potrebno učinkovito omejiti na količino, uporabno za spoznavni sistem. Lahko si predstavljamo, da ima spoznavni sistem na voljo preveč podatkov. Njihovo količino pa je potrebno omejiti zavoljo omejene zmožnosti delujočega spomina. Delujoči sistem ne more obenem izrecno vedeti za vse podatke, s katerimi razpolaga. Med nakopičenim mnoštvom podatkov bo sistem moral izbrati tiste, ki se mu v danem trenutku najbolj izrecno kažejo na celotnem razpoložljivem ozadju. V ospredje bodo prišli oni podatki, ki jih bodo ostali podatki podprli tako, da bodo tvorili njihovo učinkujoče ozadje. Pri tem rinjenju navzgor pa v razlago ni potrebno vnašati pravil, saj prihajajo določene predstave v ospredje zavoljo dinamičnega ozadja, na katerem nastopajo. To je prva malce prispodobna slika alternativne vzročnosti, ki jo velja še izboljšati.

Kaj pa alternativna sistematičnost? Pri razpravi o tem se je najprej potrebno ozreti na to, kaj sploh je sistematičnost. Je zmožnost, s katero spoznavni sistem prepoznava vrsto simbolov kot primerke enega širšega tipa. Sistematičnosti velja ugoditi zavoljo spoznavne ekonomije, saj bi sicer vsak pojav simbola lahko pomenil nekaj čisto novega. Spoznavni sistem mora torej zagotoviti ponovljivost danega materiala. Te ponovljivosti pa, če malce razmislimo, morda sploh ni potrebno uvesti

s pomočjo pravil, ampak so brž̌čas na voljo še druge rešitve. Ena se, kot bomo videli (argument sledenja), kar najbolj neposredno opira na razmislek o koristnosti tega, da spoznavalci obvladajo ponovljivost elementov. Pri tem pa sklepanje temu v prid ne sloni na bornosti elementov, ki bi bili primerni za uporabo pravil, ampak na bogastvu spoznavnemu sistemu dostopnih podatkov. Poglavitna zamisel je, da bogastvo podatkov kar samo sili k skladnji, in je v tem smislu podlaga sintaksi.

V predhodnem opisu je mogoče zatrditi, da je novost pristopa Horgana in Tiensona v tem, da se ogneta dilemi "zgolj udejanjenje (implementacija) ali izguba sistematičnosti", ki jo konekcionizmu odrejajo predstavniki klasičnega modela duha. Možni so torej še druge vrste pristopi. Z drugo besedo, odprt je prostor za nastop novih logičnih možnosti pri razmisleku o mestu konekcionizma v okviru modelov duha.

Konekcionizem je zgolj naslov skupine modelov, ki se postavljajo kot alternativa klasicizmu. Če pa naj bodo prava alternativa, je potrebno šele pokazati, kako je slednja sploh možna. Z drugo besedo, najprej rabimo filozofsko zgodbo o logičnih možnostih, ki jih ponuja konekcionizem pri razpravi o modelih duha.

Predlog je na kratko takle. Konekcionizem ne more veljati kot prava alternativa klasičnemu modelu duha, če s slednjim modelom deli bistvene predpostavke. Zamisel je torej, da klasični in konekcionistični pristop nista tako vsak sebi, kot je to običajno predstavljeno. Obratno, na tak način, kot nastopata v sedanjih razpravah, sta si klasicizem in konekcionizem najbližja sorodnika. To pa še ne pomeni, da ne bi v okviru konekcionizma vendarle obstajale možnosti, ki jih na podlagi klasicizma ni mogoče zasnovati. Vsaj v zmožnosti je konekcionistična arhitektura bliže alternativam.

Očitno postaja, da je potrebno obelodaniti *predpostavke,* ki vodijo klasične računalnike kot modele duševnosti. Preden se lotimo tega opravila, pa se sprva velja vprašati, čemu je razprava o vsem tem sploh potrebna, oziroma, kaj jo vodi. Odgovor je, da je smoter vseh modelov duha čim večji približek tistemu, kar je modelirano, namreč človeškim spoznavnim zmožnostim.

iv. Človeška kognicija kot merilo ustreznosti modelov

Kakšne so značilnosti ljudi kot spoznavnih sistemov? Pogosto se kot poglavitna značilnost omenja jezikovna zmožnost. Glede zaznavanja so človeku v marsičem podobni višji sesalci ter ga pogosto tudi prekašajo. Edino človek pa rokuje z jezikovno zgradbo. Jezikovno zmožnost razumejo pretežno kot nekaj, kar, denimo, ni neposredno povezano z zaznavnim izkustvom. Vendar pa premislek pokaže, da je povezava možna na naslednji način. Človek morda nima toliko podatkov iz neposredne zaznave, kot jih imajo ostali sesalci. Pač pa ima na razpolago veliko količino drugih podatkov, ki se v veliko večji meri kot pri sesalcih povezujejo z vednostjo, spravljeno v dolgoročnem spominu. Človek ima kulturno okolje. Jezik je orodje za obdelavo množice podatkov one vrste, ki sodijo v to okolje.

Ravno zavoljo zgoraj omenjenega razloga se je razvila posebna spoznavna zmožnost, ki je lastna prav človeku. Ta pa ni toliko jezik sam, ampak v večji meri odprtost, ki je lastna jeziku. Posebej je značilnost človeškega spoznavanja, da lahko

vse kar nekdo ve, poveže z vsem ostalim, kar mu je kot podatek na voljo. Tej lastnosti lahko rečemo zmožnost povezave vsega z vsem. Nadalje, klasični računalnik se bo, denimo pri igri, kakršna je šah ali dama, odzval le na tisto, kar mu je neposredno na voljo kot podatek, na podlagi že danega nespremenljivega ozadnjega programa. Človek pa se bo po potrebi naučil nove igre ali potez. Za razliko od računalnikov, zlasti klasičnih, človek v običajnih primerih skuša zadostiti mnogim hkratnim mehkim zahtevam.

b. Predpostavke klasične kognitivne znanosti

Možno je opredeliti naslednje predpostavke klasične kognitivne znanosti (HT, str. 24-25):

"(1) Inteligentna kognicija uporablja strukturirane kompleksne duševne predstave.

(2) Kognitivna obdelava je občutljiva na strukturo teh predstav (in je potemtakem občutljiva na njihovo vsebino).

(3) Kognitivna obdelava se ravna po natančnih pravilih brez izjeme, ki jih je mogoče zatrditi nad predstavami samimi, in jih je moč podati v obliki računalniškega programa.

(4) Mnogo duševnih predstav ima *sintaktično* zgradbo.

(5) Človeški spoznavni prehodi se ujemajo s *sledno izračunljivo* funkcijo kognitivnega prehoda."

Med omenjenimi predpostavkami je osrednja (1), saj sta (2) in (3) od nje odvisni. Običajno (2) ne ločijo kot posebne predpostavke, ampak jo enačijo s (3). Vendar je to klasicistična naravnanost, ki ne priznava močne občutljivosti na zgradbo predstav brez pravil. Dejansko pa je (3) odvisna od (2). (2) torej odpira posebno možnost, v smeri alternativnih modelov. Prav tako je pomembna predpostavka (4). Zgolj predpostavka (5) se nanaša na zgornjo raven opisa.

Opredeliti moramo ravni opisa spoznavnih sistemov. Marr je vpeljal tri ravni: spodnjo, srednjo in zgornjo. Spoznavni sistem lahko opišemo kot nekaj, kar razpolaga z intencionalnimi spoznavnimi višjimi stanji. Prav tako ga lahko opišemo na ravni izvajanja programa, kjer potekajo postopki manipulacije simbolov, ne glede na njihovo semantično vrednost, ampak zgolj z ozirom na sintakso. Končno lahko spoznavni sistem opišemo kot fizikalni sestav, ki je v podlago poteku programa in spoznavnim intencionalnim stanjem. Računalnik je tako določena naprava, ki dopušča fizikalni opis: tod opišemo njegovo fizikalno in kemično zgradbo. Računalnik pa poleg tega, za razliko od kamna, dopušča opis na ravni programa. Prav tako lahko računalnik opišemo tudi kot napravo, ki vsebuje določena prepričanja, torej intencionalna stanja.

Marrove tri ravni opisa so postale zelo znane. Potrebno pa je opozoriti, da so te tri ravni opisa zelo blizu aristoteljanskemu in brentanovskemu načelu o stopnjah živega. Glede na to načelo pripada živemu naslednje odlikovano mesto. Vsa fizikalna narava dopušča fizikalne oziroma kemične opise. Toda nekaj te narave dopušča še opise samodejnega gibanja in zatorej živosti: presnove in premikanj. Zgolj

majhen del te narave končno lahko opišemo kot nekaj, kar vsebuje tipično človeško dušo. Torej ni težko zaslediti naslednjih vzporednic:

raven opisa	**Marr**	**Aristotel, Brentano**
nižja	udejanjenje	živa bitja pod fizikalnim opisom
srednja	algoritem	živa bitja pod opisom rastlinske duše
višja	spoznavna stanja	živa bitja pod opisom človeške duše

Brentanovska podoba živega dopušča tri ravni opisa. Prvi je opis živega kot fizikalnega bitja, ki za psihologijo nasploh ne velja kot nekaj pomembnega. Drugi je opis živega kot vegetativnega bitja. Tod lahko prepoznamo določene funkcionalne poteke, ki so v oporo dogajanjem na tretji, spoznavni ravni. Najvišja spoznavna raven vsebuje prepričanja in druga intencionalna stanja ter na ta način nekaj podobnega kot tipično človeško dušo.

Slednja razdelitev je v oporo klasičnemu pristopu, ko imamo opravka z računalniškim modelom duha. HT klasični model razširita. Vprašanje je, ali razširitev odpravi prednost živega, ki jo sicer zasledimo še pri klasičnem modelu. Za odgovor na to vprašanje si velja ogledati Marrovo zasnovo treh ravni opisa:

“Na eni skrajni, najvišji ravni, je abstraktna računalniška teorija naprave, na kateri je učinkovanje naprave opredeljeno kot preslikava iz ene vrste informacije na drugo, kjer so abstraktne lastnosti te preslikave natančno definirane in kjer sta dokazana njena ustreznost in primernost določenemu smotru. V sredini je izbira predstav za vhod in izhod ter algoritem, ki ene spremeni v druge. Na drugem skrajnem koncu so podrobnosti, kako so algoritem in predstave fizično udejanjene - podrobnosti računalniške arhitekture, če naj se tako izrazimo.” (Marr 1982, str. 24-25)

Omenjene tri ravni HT še bolj sistematično predstavita s pomočjo vprašanj, na katera odgovarjajo posamične ravni:

?*Raven 1: Funkcija spoznavnih prehodov* Kaj je smoter preračunavanja? Čemu je ta funkcija primerna, in kaj je logika strategije, s pomočjo katere jo lahko izračunamo?

Raven 2: Predstava in algoritem Kako lahko to računsko teorijo udejanimo? Še posebej, kaj je predstava za vhod in izhod in kaj je algoritem za preoblikovanje?

Raven 3: Udejanjenje Kako lahko predstavo in algoritem fizikalno udejanimo?” (HT, str. 21)

V kolikor tri ravni opredelimo v obratnem vrstnem redu, torej od spodaj navzgor, vidimo, da ustreza opis udejanjenja fizikalnemu opisu živih bitij, glede na katerega se slednja ne razlikujejo od ostale nežive narave, denimo od kamenin. Druga raven opisa, predstave in algoritma, nekako ustreza vegetativni duši, ki je značilna za rastline. Rastlino sicer lahko opišemo zgolj kot fizikalno bitnost, vendar dopušča tudi opis, ki je značilen za dodatno dejavnost. Rastlina se odziva na sončno svetlobo, zato je smotrno predpostaviti, da razpolaga s predstavami, ki omogočajo

takšne odzive. Seveda rastlina ne razpolaga zgolj s predstavami, ampak še s postopkom njihovega preračunavanja, ki ga lahko opredelimo tudi kot algoritem. Z resnimi spoznavnimi prehodi, pri opisu katerih se sprašujemo po smotru preračunavanja, pa razpolaga zgolj človek.

Tako bi izgledala interpretacija ravni opisa v skladu z aristoteljansko-brentanovsko tradicijo. Tej interpretaciji pa je mogoče ugovarjati na naslednji način. Marr ni nameraval modelirati višjega človeškega spoznanja, ki ga morda lahko opišemo z željami in prepričanji, ampak je bil njegov namen podati več ravni opisa vidnega zaznavanja. Pravzaprav niti ne zaznavanja, ampak tega, kar se dogaja pred procesi zaznavanja. Pri tem pa ne moremo govoriti o kakšni višji spoznavni funkciji. Odgovor na ta možni ugovor je takle. Res je, da se je Marr ukvarjal z opisom zaznavnih in zlasti predzaznavnih procesov. Res je tudi, da slednjih ne moremo enačiti z višjim spoznavanjem. Pač pa je mogoče ugotoviti nekaj drugega, namreč, da se opis teh predzaznavnih procesov ravna po treh ravneh, ki so značilne za aristoteljanski opis živega. Nekatere bitnosti lahko opišemo zgolj na fizikalni ravni, denimo kamne. Druge bitnosti lahko opišemo še na ravni predstav in algoritma (rastline, rastlinska duša). Zgolj nekatere bitnosti, spoznavalci, pa dopuščajo tudi opis na višji spoznavni ravni, kjer se sprašujemo po smotru preračunavanja. V aristoteljansko-brentanovski shemi hierarhija opisov velja za organizme v celoti, ne glede na to, da je opis nato funkcionalno razčlenjen. Pri Marru pa ista shema velja za posamične funkcije.

Marrovo shemo treh ravni opisov je prevzel klasični spoznavni model, katerega pet predpostavk je navedenih zgoraj. Morebitni spremenjeni, torej neklasični modeli, se bodo v temelju še vedno držali prej omenjene funkcionalne sheme ravni opisov živega, ki je zgolj prilagojena za opis posamičnih funkcionalnih delov. Posebno vprašanje je torej, ali se je takšni shemi mogoče izogniti.

V kolikor se sedaj omejimo na klasični model, zadeva naslednje vprašanje razmerje med tremi ravnemi opisa ter med petimi predpostavkami. Nobena izmed petih predpostavk ne govori posebej o spodnji ravni udejanjenja. Razlog je enostavno, da to ni neposredno spoznavna raven, ampak je zgolj njen nujni pogoj. Prve štiri predpostavke govore o srednji ravni predstav in algoritma. Spomnili se bomo, da so to klasične predpostavke o predstavah, o občutljivosti obdelave na zgradbo reprezentacij in potemtakem na njihovo vsebino, o pravilih brez izjem, ki se jim obdelava pokorava, ter o sintaktični, skladenjski zgradbi predstav. O zgornji ravni opisa govori peta klasična predpostavka, ki zajema sledno preračunljivo funkcijo kognitivnega prehoda.

Ko smo tako obelodanili predpostavke in ravni opisa pri klasičnih modelih duha, se lahko obrnemo k vprašanju, kako se slednje ujema z dejanskim delovanjem spoznavnih sistemov, zlasti človeških spoznavnih sistemov.

Vprašanje je mogoče zastaviti tudi kot: “Katere predpostavke klasičnih modelov duševnosti velja zavrniti, če upoštevamo dejansko delovanje spoznavnih sistemov?” Odgovor je nakazan že zgoraj: zavrniti velja pravila brez izjem na ravni predstav, poleg tega pa tudi kognitivno funkcijo prehoda. Vsaka od obeh zavrnitev obeležuje en temeljni način odstopanja od klasičnega pristopa.

i. Zavrnitev pravil na ravni predstav

Prva alternativa klasični kognitivni znanosti je zavrnitev pravil brez izjem na ravni predstav. Če želimo to trditev razumeti, si moramo najprej ogledati običajni način razumevanja konekcionizma kot alternative klasični kognitivni paradigmi.

Churchlanda sta najbolj znana zagovornika konekcionizma proti klasicizmu, Fodor in Pylyshyn pa zagovornika klasične paradigme proti konekcionizmu. Slednja konekcionizmu očitata pristajanje na asociacionizem, torej na pomanjkanje strukture, in ga postavljata pred zgoraj nakazano dilemo, katere rezultat je, da lahko strukturo oskrbi zgolj klasicizem. Churchlanda sama dejansko predlagata asociacionizem, torej pristaneta na pomanjkanje sintakse, in slednje zagovarjata kot primerno alternativo klasicizmu. S tega stališča gledano oporekata klasicistični predpostavki (4), namreč, da so predstave sintaktično grajene. Tudi Fodor in Pylyshyn predstavita konekcionizem na enak način, namreč v skladu z opustitvijo klasične predpostavke (4), le da ga sedaj zavoljo tega kritizirata, ne pa hvalita, kot sta to storila Churchlanda.

Pri tem pa je pomembno, da tako najbolj znana zagovornika kot tudi najbolj znana kritika konekcionizma kot alternative klasicizmu še vedno pristajata na predpostavki (3) in (5), torej na pravila brez izjem na ravni predstav, ter na sledno kognitivno funkcijo na intencionalni ali višji kognitivni ravni opisa. V ilustracijo si velja ogledati običajno dojemanje zgradbe konekcionističnih predstav oziroma reprezentacij. Te so najbolj znane kot porazdeljene reprezentacije. To pomeni, da so sestavljene iz mnogih elementov v mreži, katerih skupki so nato matematično opisani kot vektorji. Pri tem pa je za našo razpravo pomembno, da postopek pridobivanja vektorjev še vedno sledi pravilom brez izjem. Podobno sledi opis na višji ravni sledno preračunljivi funkciji. Tako znani zagovorniki kot znani kritiki konekcionizma se še vedno gibljejo v okviru klasične paradigme.

Zato je velik napredek zavrnitev prve klasične predpostavke, namreč natančnih pravil brez izjem na algoritemski ravni. Slednje je mogoče doseči s pomočjo dinamične kognicije, o kateri več v naslednjem glavnem razdelku. Glavna zamisel je, da konekcionističnim mrežam, kakršen je Bergov model RAAM, za prepoznavanje jezikovnih odsekov (najprej posamičnih besed, potem pa njihove skladnje, in na koncu postavitev besed v skladnjo) ni potrebno slediti algoritemskim pravilom, ampak se ravnajo po strategiji premikajoče se tarče v dinamičnem okolju sistema (podobno velja za Chalmersov in za nekaj drugih modelov). Pri tem pridejo v ospredje takšne značilnosti konekcionističnih sistemov, kot je učenje. Z drugo besedo, samo uvajanje konekcionizma nas prav lahko še nadalje pusti v okviru klasicizma. Oziroma, spor med klasicizmom in njegovo alternativo z vpeljavo konekcionističnih modelov ni že kar avtomatsko rešen v prid slednje. Konekcionistični modeli so prav lahko še naprej klasični, v kolikor pristajajo na predpostavki o sledenju pravilom brez izjem na ravni algoritma in predpostavki o sledni funkciji prehoda na intencionalni ravni. Zato pa je precejšnen napredek, v kolikor se v našem spoznavnem modelu odpovemo vsaj sledenju pravilom brez izjem, kar pri nas zagovarja Olča Markič. S tem še ni rečeno, da neposredno pristaja na model dinamičnega spoznavanja, ki predstavlja enega izmed predlogov, kako se ogniti

klasicizmu.

ii. Zavrnitev kognitivne funkcije prehoda

Naslednji, dosti bolj korenit odklon od klasicizma je mogoč z zavrnitvijo kognitivne funkcije prehoda. Kognitivna funkcija prehoda obeležuje klasicizem na višji ravni opisa. O tej funkciji bomo posebej govorili v četrtem razdelku. Glavna zamisel je, da klasicizem zagovarja potek popolnih spoznavnih stanj sistema (torej stanj, ki jih sistem zaseda ob posamičnih trenutkih) na tak način, da jim je možno slediti z uporabo preračunljive funkcije.

Če zavrnemo sledno preračunljivo funkcijo, se izognemo sledenju pravilom brez izjem na višji ravni. V ilustracijo si lahko ogledamo, kako slednost na intencionalni višji spoznavni ravni opisa razume Churchland, ki pristaja na konekcionizem, obenem pa tudi na klasični predpostavki (3) in (5). Churchland razume višjo spoznavno funkcijo kot zdravorazumsko psihologijo. Zdravorazumska psihologija je po njegovem mnenju teorija, kar pomeni, da je prepričanja in želje mogoče predstaviti v okviru splošnih univerzalno kvantificiranih zakonov, v katerih nastopajo. Tako imamo, denimo trditev: “Vsakdo, ki si želi piva, bo šel po pivo v hladilnik.”

Zavrnitev takšne interpretacije se opira na naslednja spoznanja o dejanskem funkcioniranju človeške psihologije. Tudi če res želim pivo, in je pivo v hladilniku, se bom morda temu izognil, ker ne bom želel srečati osebe, za katero menim, da se nahaja v sobi, kjer je tudi hladilnik. Z drugo besedo, napotku bom sledil, v kolikor ne obstajajo razlogi, da se takšnemu sledenju izognem. Kar pa pomeni, da moram dodatne pogoje (denimo, da je nekdo, ki ga ne želim srečati, v sobi, kjer se nahaja hladilnik s pivom, takšnih pogojev pa je lahko še dosti) razumeti kot pogoje *ceteris paribus*. V kolikor uvedem klavzulo *ceteris paribus*, pa seveda nimam več na razpolago pravil brez izjem, in torej nimam več sledne funkcije na višji intencionalni ravni opisa.

Naj ta kratki opis skrajnega odklona od klasicizma zadošča. Njegova korenitost je v tem, da se ne strinja niti s klasično predpostavko (3) in niti s klasično predpostavko (5).

Omeniti pa je potrebno še naslednje. V kolikor odpravimo klasično predpostavko (3), namreč sledenje pravilom brez izjem na ravni algoritemskega opisa, s tem še ni rečeno, da bomo avtomatično prišli tudi do odprave klasične predpostavke (5), sledne funkcije. To sledi iz razprave v prejšnjem podrazdelku. Obstaja pa še logična možnost, da imamo na višji spoznavni ravni opisa opustitev sledne funkcije, torej klasicistične točke (5), da pa še vedno pristajamo na predpostavko (3), torej na sledenje pravilom brez izjem na algoritemski ravni opisa.

iii. Ohranitev predstav in sintakse

Zopet se velja zaustaviti pri Churchlandu, ki je doslej veljal oziroma se vsaj razume za korenitega nasprotnika klasicizma. Svoje pristajanje na konekcionizem je razumel kot kritiko klasične paradigme, zlasti glede tega, da je zavrnil sintaktično zgradbo predstav oziroma reprezentacij. Reprezentacije so po njegovem dojema-

nju - ki je tudi dojemanje klasičnih kritikov konekcionizma, in mu lahko rečemo ne-sinaktična preračunljivost - brez sintakse oziroma brez skladnje.

S tem v nasprotju pa dinamična kognicija kot najbolj radikalen odklon od klasicizma, glede na zgornje razmišljanje, še nadalje pristaja tako na predstave kot na sintakso. Klasična predpostavka (1), namreč obstoj predstav, je nasploh priznana v kognitivni znanosti, morda z nekaj redkimi izjemami (Dreyfus), in jo zatorej lahko enostavno privzamemo. Klasična predpostavka (2) je širša od predpostavke (3). Z drugo besedo, sledenje pravilom brez izjem (3), ki obeležuje klasicizem, je zgolj poseben primer strukturiranih predstav (2). Kar pa pomeni, da so možni še drugi načini pridobivanja strukture predstav, kot pa to meni klasicizem. Ravno na slednjo možnost pristaja paradigma dinamične kognicije.

Ohranitev točke (4) izrecno poudarja skladenjsko oziroma sintaktično zgradbo predstav. Kar pomeni, da ima skrajni neklasični pristop dinamične kognicije s klasicizmom skupno sintaktično strukturo predstav, čemur lahko rečemo jezik misli. Torej dinamična kognicija pristaja na jezik misli. Razlog za to je enostaven. Prepričujoč model duha mora vsebovati vzročno učinkovitost med predstavami, kar lahko zagotovi prav pristajanje na hipotezo o jeziku misli. Seveda pa sam jezik misli prav lahko *ni* vpeljan klasično s pravili brez izjem (predpostavka (3)), ampak na druge načine (skladno s širšo predpostavko (2)).

2. Dinamična kognicija

Korenita alternativa klasicizmu je dinamična kognicija. Videli smo, da se slednja ogne klasičnima predpostavkama (3) in (5), obenem pa pristaja na (1), (2) in (4). Vprašanje je potemtakem, kako v okviru dinamične kognicije zagotoviti klasično predpostavko (4). Predpostavka (2) je, kot smo že dejali, zgolj razširitev (3). Ta razširitev je pomembna, saj bi brez nje še nadalje pristajali na trdno klasicistično predpostavko (3). S stališča (4) pa oskrbi (2) zgolj strukturo ali zgradbo, za katero (4) trdi, da je skladenjska oziroma sintaktična zgradba oziroma struktura. Zanimati nas torej mora, od kod pride sintaktična struktutra v neklasični dinamični kogniciji. Zato pa moramo v glavnih potezah najprej pogledati, kaj sploh je dinamična kognicija.

Dinamična kognicija je razširitev klasicizma (kot sledi že iz opustitive ožje (3) v dobro širše (2)). Glede na ravni opisa je mogoče razmerja predstaviti takole (HT, str. 45):

raven	**Marr**	**posplošeno**
višja	kognitivna funkcija	prehodi kognitivnih stanj
srednja	algoritem	prehodi matematičnih stanj
spodnja	udejanjenje	udejanjenje

Posplošitev Marrovih ravni se najprej opira na konekcionizem v tem smislu, da

slednjega prepoznamo po matematičnih in ne zgolj logičnih opisih. Vektorje opišemo matematično, ne pa na podlagi logičnih pravil, kot je s tem pri klasicizmu. S tega stališča gledano je Marrov na algoritem oprti model zgolj podrazred posplošenega matematičnega modela, kot je tudi matematika splošnejši opis od stavčne logike, in slednja tvori podrazred prve.

Matematični opisi konekcionističnih modelov v zadnjem času vse bolj prevzemajo metodologijo opisa dinamičnih sistemov, kakršni so običajni, denimo v fiziki. Tako imamo jezik sil, ki delujejo v mreži. V konekcionističnem modelu ima vsak posamični nevron določeno vrednost, ki se spoji z določeno aktivacijo v danem trenutku. Zamisel pa je, da celotna mreža oziroma vzorec na mreži nima po pravilih izračunanega rezultata, ampak se določeno stanje pojavi kot umiritev na neki točki v celotni pokrajini sistema. Sistem je pri tem opisan kot več dimenzionalna pokrajina, katere vsaka dimenzija predstavlja aktivacijsko vrednost določenega posamičnega nevronskega vozlišča. Jasno je, da sistem kot tak v celoti ni predstavljiv. Pač pa si lahko pomagamo s predstavitvenim približkom, ko se sistem ob načelih učenja premika iz enega stanja v drugo, kakor bi se kroglica premikala po dvodimenzionalni površini, tako da končno doseže najnižjo točko. Sistem se torej umiri, ko se težišče premakne iz ene v drugo točko, sledeč strategiji spremljanja premikajoče se tarče. Vse to je združljivo z učenjem, ki je lastno konekcionizmu, v nasprotju z obstojem pravil, ki določajo možne poteze, kot je s tem pri klasicizmu.

Po tem kratkem opisu nekaj temeljnih točk dinamične kognicije se lahko soočimo z vprašanji, od kod skladenjska oziroma sintaktična struktura v takem pristopu, od kod izogib sledni funkciji na višji spoznavni ravni, in kako v okviru dinamične kognicije priti do vzročnosti.

a. Bogastvo človeške kognicije (argument sledenja)

Odgovor na vprašanje po neklasični strukturi v okviru dinamične kognicije daje argument sledenja, ki gradi na spoznavnim sistemom dostopnemu spoznavnemu bogastvu.

Argument meri na sistematičnost. Obvladanje sistematičnosti pri spoznavnem sistemu pomeni, da bo le-ta znal prepoznati iste in sorodne pojave, denimo simbolov. Simbol riba bo blizu simbolu ribe (množinska oblika), prav tako pa bo sistem tipično znal prepoznati primerke rib, kot so postrvi, sardele ali somi. Klasicizem je sistematičnost uvedel na temelju pravil. S stališča dinamične kognicije pa je tak pristop zmoten. Sistematičnosti spoznavni sistem ne obvladuje zavoljo sledenja pravilom, ki terjajo osiromašenje dostopnega materiala. Pač pa je nad diskretnimi, med sabo ločenimi enotami mogoče z lahkoto izvajati pravila. Sistematičnost je s širšega zornega kota plod bogastva vsega tistega, kar je dostopno spoznavnemu sistemu, je plod njegove odprtosti.

Sistematičnost spoznavni sistem dobi na ta način, da sledi spremenljivim pogojem v svoji bogati okolici, v kateri identificira posamične sorodne nastope tako simbolov kot njim ustreznih bitnosti. Če naj v divjini preživi, mora spoznavni sistem identificirati primerke istega tipa. Zajec mora na primer prepoznati različne pri-

merke lisice, ne pa da bi docela na novo obdeloval vsak nastop novega primerka. Argument je torej splošen in ne velja zgolj za človeka. Sistematičnost je uvedena na razvojnem temelju.

b. *Ceteris paribus* določila in mehki zakoni

Sistematičnost je bila uvedena kot zahtevek dinamične kognicije na srednji ravni opisa. Tam lahko simbole konec koncev še vedno prepoznavamo po njihovi obliki, četudi je s tem v neklasičnem pristopu drugače in imamo tam večji vpliv semantike.

Višja raven opisa je zopet nekaj drugega. Tukaj imamo opravka s semantičnimi materiali, s predstavami oziroma z reprezentacijami. Dinamična kognicija bo pristala na mehke zakone z določili *ceteris paribus*, ki za razliko od univerzalno kvantificiranih splošnih izrekov dopuščajo izjeme, katerih ni mogoče odpraviti. Primer je bil že podan ob razpravi o pivu iz hladilnika. Bistvo je tudi tukaj v odprtosti spoznavnih sistemov. Vselej znova je mogoče ponuditi nove alternativne pomisleke k določenemu sklepu, in te odprtosti ni mogoče odpraviti.

c. Vzročna učinkovitost in dinamična kognicija

Posebno pereč je problem, kako zagotoviti v okviru dinamične kognicije vzročnost. V klasicizmu je vzročnost uvedena enostavno. Na srednji ravni imamo delovanje enih predstav na druge, v okviru pravil, ki nad njimi rokujejo. Obenem imamo vzporednost med srednjo algoritemsko in višjo spoznavno intencionalno ravnijo.

V dinamični kogniciji vzročnost ne more biti uvedena s pravili, ker smo se odpovedali klasični predpostavki (3). Uvedemo pa jo lahko s pomočjo strukture, seveda neklasične vrste, kakršno lahko pridobimo na podlagi pravkar opisanega argumenta sledenja.

3. Morfološka vsebina

Razprava v okviru modelov duševnosti se ne ukvarja z vprašanjem od kod intencionalna vsebina, na kar lahko odgovarjamo z vzročnimi, podatkovnimi teorijami oziroma s teorijami samopripisovanja. Nasprotno razpravo modelov duha zanima realizacija vsebine v okviru spoznavnega sistema. Ena vrsta realizacije vsebine je pojavna. Vsebina je pač tisto, kar se pojavi v sistemu in kar ta običajno izkazuje. Naslednja vrsta realizacije vsebine je dispozicijska. Sistem ima dispozicijo, da ob določenih zunanjih pogojih preide v določeno stanje, podobno, kot ima sol dispozicijo, da se raztopi v vodi. Še en način realizacije vsebine je morfološki.

a. Opredelitve Morfološke Vsebine

Morfološka vsebina ne more biti ne zgolj izrecna in tudi ne dispozicijska. Torej se ne pojavi izrecno in ni niti zgolj dispozicijska lastnost sistema. Morfološka vsebina se pojavi tako, da spremlja pojav določenega intencionalnega stanja. Obenem pripomore, da se pojavi določeno intencionalno stanje, na primer prepričanje.

Morfološka vsebina je umeščena na srednji ravni in je tudi dostopna srednji ravni opisa. Lahko jo predstavimo kot okolico določenega stanja, ki se samo neposredno pojavi, namreč kot okolico celotnega sistema oziroma okolico vednosti celotnega sistema. Sistem ob tem deluje z lokalno dinamiko. Ime "morfološka" je ta vsebina dobila zato, ker imamo pravzaprav opravka z obliko večdimenzionalne spoznavne pokrajine v dinamičnih sistemih.

Morfološka vsebina je združljiva z glavnimi značilnostmi konekcionističnih sistemov. Vednost v takšnih sistemih ni dana izrecno, ampak se nahaja, kot pravijo konekcionisti, "v utežeh". Širše je možno morfološko vsebino opredeliti kot "ozadje" (Searle), torej kot tisto, kar ni dano izrecno, ampak pripomore k pojavitvi nečesa drugega, izrecnega.

Reči, da je morfološka vsebina v utežeh, pomeni, da je lastnost spoznavne več razsežnostne pokrajine, ki določa spoznavna nagnjenja sistema.

b. Morfološka vsebina *je* vsebina

Kljub temu da se nahaja na srednji ravni opisa, morfološka vsebina *je* vsebina. To pomeni, da semantika v okviru dinamične kognicije vpliva tudi na dogajanja na matematični ravni, na razširjeni algoritemski ravni.

Razlika med dinamično kognicijo ter klasicizmom je torej zares v tem, da klasicizem skoraj docela loči sintakso in semantiko, dočim dinamična kognicija tega ne počne.

4. Kognitivna funkcija prehoda (KFP)

Nekaj besed velja nameniti še kognitivni funkciji prehoda, saj smo prispeli do točke, ko to lahko storimo. Kognitivna funkcija prehoda obeležuje zgornjo, torej višjo spoznavno oziroma intencionalno raven opisa. Kot smo dejali, to pomeni, da spoznavna stanja določenega sistema sledijo funkciji, ki jo je moč izrecno navesti.

a. KFP v klasicizmu

V okviru klasicizma je takšno sledenje enostavno. Saj imamo pri njem opravka z vzporednostjo med srednjo ter med višjo ravnijo. Srednja raven pa je tam algoritemska. Tudi preračunavanje na višji ravni bi zategadelj moralo potekati tako rekoč algoritemsko, torej sledno.

b. KFP v konekcionizmu?

Kako je s KFP v konekcionizmu? Odgovor je, da sam konekcionizem ne reši ničesar, saj prav lahko imamo (kot prvo od dveh glavnih alternativ klasicizmu) nealgoritemskost na srednji ravni in sledno funkcijo prehoda na višji spoznavni ravni.

c. KFP v dinamični kogniciji

V dinamični kogniciji pa se moramo klasične KFP iznebiti. Vendar, kaj sploh po-

meni KFP? Pomeni, da se *celotna spoznavna stanja* vrstijo na tak način, ki mu je mogoče bodisi slediti (v klasicizmu) ali pa tudi ne (v dinamični kogniciji). Razlika med obema pristopoma je torej enostavno v tem, da se v klasicizmu pojavljajo celotna spoznavna stanja (stanja celega sistema ob določenem trenutku, denimo določeno prepričanje, ki so seveda lahko v sistemu oziroma v mreži udejanjena lokalno ali pa zopet razporejeno) v smislu sledenja pravilom, ter da se v dinamični kogniciji pojavljajo celotna spoznavna stanja ne glede na sledno funkcijo.

Predpostavka tako klasicizma kot dinamične kognicije pa je, da je slednost oziroma ne-sledno strukturo možno zagotoviti na najvišji, intencionalni ravni opisa. To pa je vprašljivo zavoljo naslednjega razloga: na višji ravni opisa se vselej pojavljajo celotna spoznavna stanja. Kako poteka niz od enega do naslednjega spoznavnega stanja, pa ni določeno na višji ravni, ampak so tovrstni prehodi določeni na srednji ravni opisa. So lastnost spoznavnih prehodov, h katerim v dinamični kogniciji pripomore morfološka vsebina.

Z drugo besedo: tako v klasicizmu kot v dinamični kogniciji se na višji ravni pojavljajo zgolj celotna spoznavna stanja. *Niz* teh stanj pa je določen na srednji ravni. Zato je težko razumeti, kaj naj bi sploh bila vloga KFP oziroma kognitivne funkcije prehoda.

Cognitive Transition Function

Cognitive Transition Function such as it appears in the Dynamical Cognition model can not be an appropriate category if cognitive transitions are determined at the middle level of description.

Keywords: Cognitive Transition Function, Morphological Content, Dynamical Cognition, levels of description.

Literatura

Churchland, P. M. (1979) *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chomsky, Noam (1965). *Aspects of the Theory of Syntax.* MIT.

Fodor, Jerry (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind.* MIT.

Fodor, Jerry in Pylyshyn, Zenon (1988). “Connectionism and Cognitive Architecture: A critical Analysis”. *Cognition* 28, str. 3-71.

Horgan, Terence in Tienson, John (1996). *Connectionism and Philosophy of Psychology*, MIT. /HT/

Marr, David (1982). *Vision*. Freeman.

Potrč, Matjaž (1995). *Pojavi in psihologija.* Ljubljana: ZIFF.

Potrč, Matjaž (1996). “Phenomenology and Organic Unity”. V *Handbook: Phenomenology and Cognitive Science*, izd. (Baumgartner, Elizabeth, alii), Dettelbach: J.H. Roell Verlag, str. 185-197.

Miklavž Vospernik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

STRUKTURALNA TEORIJA ZNANOSTI IN MERITVE

Problematika meritev je v filozofiji znanosti razpeta med dve večji filozofski vprašanji. Ontološko vprašanje sprašuje po obstoju količin, epistemološko pa po možnosti uporabe aritmetike. Strukturalna teorija znanosti poskuša problematiko meritev rešiti tako, da privzame realizem matematičnih struktur (objektiven obstoj le-teh v naravi) in se tako zavzame tudi za neproblematično uporabo matematike v naravi, a kljub temu nujno ne privzame realizma količine. V primerjavi s klasičnim (t.i. stavčnim) pristopom je to dokaj nenavadno, saj slednji praviloma zahteva realistično pojmovanje količine, če hoče predpostaviti neproblematično uporabo aritmetike v naravi pri problematiki meritev. V pričujočem članku pokažem, kako je strukturalna rešitev vsaj formalno mogoča in kako je omejen domet njene rešitve.

Ključne besede: strukturalna teorija, meritve, količina, linearna urejenost, k-tip.

1 Strukturalna teorija znanosti

Začetki strukturalne teorije znanosti segajo nekako v konec petdesetih let. Vendar moramo takoj omeniti, da gre pri strukturalni teoriji znanosti za posplošitev nekoliko starejše zamisli, ki je bila do omenjenega časa prisotna predvsem v matematiki. Bistvo obrata, ki ga je ta zamisel prinesla v matematiko, je na kratko povedano naslednje: delitev matematike na tradicionalna področja, kot so teorija števil, geometrija itd., lahko presežemo z na novo razvito teorijo urejenih množic, grup, kolobarjev, obsegov, vektorskih in topoloških prostorov[1] itd., tako imenovanih matematičnih struktur. Z drugimi besedami povedano: matematiko lahko na novo uredimo, in sicer z vidika matematičnih struktur. To možnost je do sedaj najbolj razvila skupina francoskih matematikov, ki od leta 1935 objavljajo pod psevdonimom Nikolas Bourbaki. Bourbakijevski načrt je bil v matematiki načeloma precej uspešen, zato je bilo pričakovati, da bi ga lahko prenesli tudi na področje empiričnih ved. Tako je leta 1957 P. Suppes[2] prvič uporabil iz matematike znane formal-

[1] *Glej* I. Vidav, *Algebra*, , Ljubljana 1987, ali recimo N. Prijatelj, *Matematične strukture I, II, III*, , Ljubljana 1980, 1974, 1985 (predvsem II in III).

[2] P. Suppes, *Introduction to Logic*, , New York Toronto 1957.

ne metode tudi pri nematematični, fizikalni teoriji. Znan primer je njegova formalizacija tako imenovane Newtonove klasične mehanike delcev ("CPM - Classical Particle Mechanics"). S to formalizacijo je Suppes našel neko idealizirano matematično strukturo, katere model predstavlja prav klasična mehanika delcev. Bistveno pri tem je, da njegova idealizirana struktura ni nujno struktura stavkov. Glavni pogoj, ki ga mora izpolniti, je zgolj to, da med njo in njenimi modeli obstaja vsaj nek homomorfizem (enosmerno enolična preiskava teorijske strukture v modele). Spomnimo se, da v nasprotju s takšnim strukturalnim pogledom, tradicionalno neko znanstveno teorijo prikažemo kot množico stavkov, ki govorijo o empirijskih podatkih in ki jih moramo na nek način oblikovati kot neprotisloven in popoln logičen sistem. Suppes torej s svojim pristopom ni več težil k temu, za kar so se recimo na tradicionalen način zavzemali Frege, Russell in Carnap. S tem je poskušal obiti tudi uničujoč Gödelov dokaz, da ni mogoča popolna aksiomatizacija aritmetike, ki ga seveda lahko razširimo tudi na bolj zapletene teorije od nje. Zaradi tega strukturalno teorijo znanosti imenujemo tudi ne-stavčni pogled [*non-statement view]*[3] na znanstvene teorije za razliko od klasičnega stavčnega.

Filozofski izziv, ob katerem se je strukturalna teorija znanosti najbolj oplajala, je vsekakor njena težnja po celostnem pristopu, po tem, da v svojo analizo pritegne tudi nekatere "iracionalistične" teorije znanosti. Mislimo seveda na teorije dinamike ter razvoja znanstvenih teorij Feyerabenda in Kuhna[4]. Nezanemarljiv pa je tudi njen doprinos k pojmovanju znanstvenega realizma - vprašanja o tem, ali teorijske entitete (recimo elektron) obstajajo v naravi. Strukturalna teorija namreč teorijskim entitetam odreka bistven položaj v znanstveni razlagi, saj meni, da jih je moč enostavno obiti - eliminirati.

V pričujočem članku bomo predstavili logično analizo meritev v strukturalni teoriji znanosti. Ukvarjali se bomo torej s temo, ki sodi prvenstveno v domeno vprašanj znanstvenega realizma in z njimi povezanih epistemoloških vprašanj, ne pa v domeno epistemoloških vprašanj, ki se tičejo razvoja znanstvenih teorij. Pokazali bomo, kako lahko strukturalna teorija znanosti, zgolj tako, da privzame realizem matematičnih struktur, postavi smiseln formalen opis meritev, ki naj ne bi zahteval realizma količine. S tem navidezno elegantno reši problem uporabe aritmetike in problem obstoja količin. Opozorili bomo na to, da kljub temu, da strukturalni formalizem izrečno ne zahteva obstoja količine, njegove strukture ne morejo biti vpeljane, ne da bi privzeli zahteve, ki je blizu zahtevi po obstoju neke linearno[5] urejene množice v naravi. Ta pa je načeloma že lahko prava kandidatka za količino.

Najprej si bomo na hitro ogledali, kako na meritve gleda klasičen stavčni pogled. Problem realizma količine bomo povezali s problematiko obstoja teorijskih enti-

[3] *Glej* W. Stegmüller, *The Structuralist View of Theories*, Springer Verlag, Berlin Heidelberg New York, 1979, stran 3-7.

[4] *Glej* polemiko med W. Stegmüllerjem in P. K. Feyerabendom, recimo v W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, New York Heidelberg Berlin 1976; W. Stegmüller, *The Structuralist View of Theories*, Berlin Heidelberg New York 1979; P. K. Feyerabend, ?Changing Patterns of Reconstruction?, *The British Journal for Philosophy of Science*, 28 (1977), str. 351-369.

[5] Linearno urejena množica je, recimo, tista množica, v kateri sta po dva elementa natanko v eni izmed relacij: =, >, <. (Bodisi sta enaka, ali pa je eden večji od drugega.)

tet. Sledila bo predstavitev formalizacije meritev v strukturalni teoriji. Na koncu bomo pokazali, da strukturalna teorija kot del svojega formalizma privzema tudi podlago za obstoj linearno urejenih množic, ki so lahko kandidatke za obstoj količin v naravi. S tem je domet njene rešitve omejen.

2 Stavčni pogled in teorijski termini

Kadar obravnavamo filozofsko problematiko meritev klasično, se ponavadi osredotočimo na stavek, ki poroča o neki meritvi, recimo, "Špela ima težo (tehta) 55 kilogramov". Pravimo tudi, da meritve obravnavamo v t.i. stavčni optiki. Iz zgradbe stavka o meritvi je razvidno, da nas kot filozofe pri meritvah zanima predvsem to, na kakšen način "Špela" lahko poseduje lastnost "težo", ki ji pravimo količina, in kako to, da lahko Špeli pripišemo neko število, oziroma, kako to, da lahko v naravi uporabimo matematiko (natančneje: aritmetiko). Če pa smo nekoliko bolj specializirani filozofi, recimo filozofi znanosti, nas bo količina še posebej pritegnila. Tedaj v njej ne bomo videli zgolj neke lastnosti, ki jo lahko kvantificiramo. Poleg tega bomo v kakšni izmed količin prepoznali tudi nekatere "teorijske entitete". "Teorijske entitete" so tiste entitete v znanosti, ki niso neposredno opazljive, ali, z drugimi besedami, tiste, ki jih ne moremo podati neodvisno od znanstvenih teorij. Mednje sodijo recimo elektroni (po nekaterih prepričanjih prav tako vesoljski sateliti). Dobre kandidatke za teorijske entitete pa so tudi nekatere količine, kot je recimo količina absorbiranega sevanja beta (seveda tudi alfa in gamma) ali "čudnost" pri nekaterih kvantnih delcih.

Vloga teorijskih terminov v znanstveni teoriji že dolgo buri duhove. V klasični stavčni optiki je pot do rešitve problema teorije in empirije v smislu posebnega mesta teorijskih terminov zastavljena dokaj enostavno. Logični pozitivisti (Carnap) so dolgo časa poskušali definirati znanstveno teorijo oziroma natančneje teorijske termine s pomočjo pojmov pridobljenih na osnovi opazovanj, empirije. Ko je takšen poskus propadel, so se sprijaznili z dejstvom, da moramo gledati na teorijske termine na eni strani in empirijske termine na drugi kot na samostojne. Jezik znanstvene teorije torej sestoji iz dveh ločenih ravni, teorijskega jezika (formalni jezik, ki vsebuje vse teorijske termine in teorijske zakone) in empirijskega jezika (singularni stavki, induktivno pridobljeni empirijski zakoni). Med obema ravnema obstajajo korespondenčna pravila. Jezik teh pravil omogoča delno prevajanje teorijskega jezika v empirijskega. Glavna pomanjkljivost takšne delitve je v tem, da v bistvu ne znamo jasno pokazati, kako bi definirali teorijsko raven. Edina možna definicija teorijskega je definicija *per negationem*: teorijsko je neopazljivo. Takšna definicija torej pove, kaj teorijski termini niso, ne pa tega, kaj naj bi bili.

3 Eliminacija teorijskih terminov

Nekateri filozofi znanosti so poskušali sklepanje o ločitvi teorijske od empirijske ravni dopolniti z eliminacijo teorijske ravni. Gre za zamisel, po kateri naj bi bili teorijski termini pri znanstveni razlagi pravzaprav odveč. Teorijo naj bi torej zmeraj lahko rekonstruirali na osnovi zgolj prvotnih, empirijskih terminov, teorijski

termini pa naj bi bili le koristno sredstvo, ki pa načeloma ni logično nujno. Ta zamisel je najlepše izražena v logičnem izreku, ki ga poimenujemo po njegovem avtorju F. P. Ramseyu ?Ramseyev izrek? (znana je tudi različica W. Craiga). Bistvo obeh izrekov bomo samo na hitro skicirali.

Imejmo dva pojava, pojav A in pojav B. Recimo, da smo pojav A uspeli deduktivno pojasniti s pomočjo pojava B in nekega teorijskega zakona t, v katerem nastopajo teorijski termini teorije T. V jeziku logike bi to pomenilo, da smo stavek o A (pišimo A' - stavki, ki poročajo o pojavih, namreč niso pojavi sami) logično izpeljali iz stavka o B (pišimo B') in iz zakona t. Možno je seveda, da se je naša izpeljava opirala tudi na kakšne empirijske zakone, ali robne pogoje, ki specializirajo teorijske zakone. Eden izmed zadnjih je seveda tudi stavek B' sam, toda obstajajo lahko še drugi. Zato lahko zapišemo, da smo stavek A' izpeljali iz B', t, e ter r, pri čemer nam e pomeni eventuelne empirijske zakone, r pa dodatne robne pogoje:

$t \wedge e \wedge r \wedge B' :- A'.$

Po izreku o dedukciji lahko iz zgornjega izraza izpeljemo:

$t \wedge e \wedge r :- B' \Rightarrow A'$

Takšna izpeljeva nas pripelje do zanimivega sklepa, da že čisto empirijski stavki in odnosi med njimi zadostujejo za razlago. Na ta način lahko torej eliminiramo vse teorijske termine iz razlage, saj slednji logično nujno ne postavljajo implikacije. Formulirajo jo le znotraj teorije. Craig in Ramsey na podlagi teh ugotovitev postavita tako imenovani empirijski ekvivalent teorije[6]. Z njim je mogoča eliminacija teorijskih terminov in torej teorijskega na splošno. Povedano z drugimi besedami, Ramseyev oziroma Craigov ekvivalent sicer dopuščata možnost neempirijskih (teorijskih) lastnosti, vendar jih ne predpisujeta. Znanstvena razlaga zmeraj lahko obstaja brez njih[7].

Podobna zamisel je našla svoje mesto tudi v strukturalni teoriji znanosti. V začetku sedemdesetih let jo je uporabil J. D. Sneed[8]. Posebnost Sneedovega pristopa je v tem, da pri njem ne gre za eliminacijo teorijskega na splošno, ampak za eliminacijo tako imenovanega T-teorijskega. Sneed je namreč vpeljal pozitiven pojem teorijskega, tako imenovani pojem T-teorijskosti, ki predstavlja teorijskost vedno

[6] Dokaz za to, da je vsaka veljavna trditev znotraj empiričnega ekvivalenta neke teorije tudi veljavna trditev v prvotni teoriji in obratno, *glej* recimo: W. Stegmüller, ?Beobachtungssprache, theorethische Sprache und die partielle Deutung von Theorien?, *v Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. Bd. II/C*, Springer Verlag, Berlin Heidelberg New York 1970, str. 375-399 (Craig); ali pa recimo: A. Ule, *Sodobne teorije znanosti*, ZPS, Ljubljana 1992, str. 183-186 (Ramsey).

[7] O upravičenosti tega početja tukaj ne bomo utegnili govoriti. Izkaže se namreč, da se znotraj empirijskega ekvivalenta teorije vprašanje eksistence teorijskega pojavi na drug, nov način. Res je, da ne moremo več direktno spraševati, ali teorijski termini predstavljajo neke teorijske entitete, ki realno obstajajo ali ne. Empirijski ekvivalent namreč govori le še o lastnostih in relacijah, ki na nek način ustrezajo prejšnjim teorijskim terminom. Zato pa se seveda lahko vprašamo, kako je z obstojem teh lastnosti in relacij, ki ga empirijski ekvivalent navsezadnje mora privzeti. Lastnosti in relacije so seveda univerzalije (intenzionalne). Glede na to, da naša prvotna teorija ni nikjer zahtevala obstoja univerzalij, bi lahko rekli, da nismo z Ramseyovo in Craigovo eliminacijo storili nič posebnega. Ni nam sicer več treba verjeti v obstoj teorijskih entitet in zakonov, zato pa moramo vzeti v zakup nekaj dosti hujšega: obstoj univerzalij. Tudi te so namreč teorijski objekti, le da niso več partikularije. To je izredno močen argument, ki priča proti možnosti popolne eliminacije teorijskega, ki jo sicer lepo nakazuje Ramseyev empirijski ekvivalent.

[8] J. D. Sneed, *The logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht 1979. Tu navajamo drugo izdajo Sneedove knjige, ki upošteva dopolnitve Stegmüllerja, Balzerja in drugih. Te dopolnitve so postale standardne za strukturalno teorijo.

relativno do neke določene teorije. Sneed je teorijski termin v porajajočem se strukturalnem nestavčnem pristopu predstavil kot neko funkcijo. Teorijski termin je neka teorijsko odvisna funkcija, za katero je značilno, da njenih vrednosti ne moremo določiti neodvisno od dane teorije. Povedano z drugimi besedami: ne obstaja niti en primer določitve vrednosti te funkcije, ne da bi pri tem na kakršenkoli način privzeli uporabo teorije in s tem tudi implicitno dane funkcije same. Sneed je postavitev natančne definicije izpeljal v dveh korakih. Najprej je povedal, kaj pomeni, da je določitev vrednosti neke funkcije teorijsko odvisna od neke teorije[9], potem pa je povedal še, kdaj je neka funkcija teorijska glede na to teorijo[10]. Eliminacija T-teorijskega poteka v strukturalni teoriji znanosti preko preslikav med posameznimi idealiziranimi strukturami, zato si moramo, da bi jo razumeli, na hitro ogledati vsaj osnovne med njimi.

4 Osnovne strukture strukturalne teorije znanosti

Med prvimi teoretiki strukturalne teorije, ki so uvedli njene osnovne strukture, moramo zopet omeniti J. D. Sneeda. Razlikoval je štiri vrste modelov matematične strukture neke empirične teorije: modele, potencialne modele, delne potencialne modele in intendirane modele neke teorije[11].

I. Modeli so tiste strukture objektov, lastnosti, relacij ali funkcij, ki popolnoma ustrezajo matematični strukturi teorije. Pri modelih imamo torej opraviti z matematično-empirijsko strukturo, v kateri nastopajo tako T-teorijski zakoni kot tudi T-teorijsko pogojeni objekti, entitete. Nahajajo se na T-teorijski ravni.

II. Potencialni modeli so tiste strukture, v katerih nastopajo objekti (tudi T-teorijsko pogojeni) in funkcije, kot jih zahteva matematična struktura teorije, vendar pa od njih ne terjamo, da ustrezajo zakonom teorije. Tudi potencialni modeli se še nahajajo na T-teorijski ravni.

III. Delni potencialni modeli teorije predstavljajo tisti del potencialnih modelov, ki ostane, če jim odvzamemo vse T-teorijske sestavine. Delni potencialni modeli se že nahajajo na ne-T-teorijski, zgolj empirijski ravni.

IIII. Intendirani modeli so tisti delni potencialni modeli, ki smo jih v resnici že preučili, ali pa jih nameravamo. Tudi ti so seveda na ne-T-teorijski, empirijski ravni.

5 Ramseyeva eliminacija teorijskega v luči strukturalne teorije

Oglejmo si, kako se glasi Ramseyev empirijski ekvivalent teorije izražen s sredstvi strukturalne teorije. Modele teorije T označujmo z “m(T)”, množico teh modelov z “M(T)”, potencialne modele “m_p(T)”, njih množico “M_p(T)”, delne potencialne modele teorije T označimo z “m_{pp}(T)” (parcialni potencialni modeli), njih

[9] *Ravno tam*, str. 31.

[10] *Ravno tam*, str. 55.

[11] Za bolj natančno definicijo in tudi vpeljavo teh struktur *glej*: W. Balzer, *Theorie und Messung*, Springer Verlag, Berlin Heidelberg New York Tokyo 1985, str. 17-24.

množico zopet z "$M_{pp}(T)$", intendirane modele pišimo i(T), množico takšnih I(T). Če sedaj zapišemo najbolj enostavno inačico Ramseyevega empirijskega ekvivalenta, tako imenovan Ramseyev stavek za uporabo teorije na nekem določenem posamičnem intendiranem modelu, bi se ta glasila takole:

$(\exists m)$: $(m \in M \wedge m$ dopoljnjuje $i \wedge i \in I \wedge I \subset M_{pp})$

Ramseyev stavek moramo seveda načeloma razširiti na celotno množico intendiranih modelov, zato raje pišimo:

(M'): $(M' \subset M \wedge M'$ dopolnjuje $I \wedge I \subset M_{pp})$

Če si sedaj predočimo sliko, ki smo jo podali ob vpeljavi osnovnih struktur, lahko ugotovimo, da Ramseyev stavek v tej obliki pravzaprav pove, da je mogoče vsako podmnožico delnih potencialnih modelov (torej tiste delne potencialne modele, ki jih znanstveniki res preučujejo, ki so "intendirani") iz ne-T-teorijske ravni dopolniti do neke podmnožice pravih modelov, ki se nahajajo na T-teorijski ravni. Bistvo Ramseyevega stavka je torej zopet to, da predstavlja empirijski ekvivalent teoriji. Toda izjemno pomembno je, da izraz empirijski ne pomeni več ne-teorijski v splošnem pomenu, ampak zgolj ne-T-teorijski. Zato lahko rečemo, da je Ramseyev stavek tokrat zgolj T-empirijski. V strukturalno tolmačenem Ramseyevem T-empirijskem ekvivalentu teoriji se torej znebimo vedno le T-teorijskih terminov, torej terminov, ki so teorijski zgolj glede na neko točno določeno teorijo, niso pa teorijski na splošno. Zaradi tega se zdi, da strukturalna teorija tudi pri problematiki meritev lahko obide problem obstoja količin in se opre zgolj na obstoj idealiziranih matematičnih struktur v naravi. V nadaljevanju si oglejmo, kako to stori.

6 Realizem matematičnih struktur in problematika meritev

Problem meritev je v strukturalni teoriji znanosti formuliran precej tehnično, a jasno. Merjenje ponavadi definiramo kot iskanje neke binarne (diadične) relacije oziroma funkcije R. Ker so si predmeti (njihove lastnosti) lahko načeloma vedno v različnih relacijah in ker lahko kot argumenti nastopajo v različnih funkcijah, bomo za določeno relacijo R spodaj dodali indeks i. R_i bomo vedno merili v nekem konkretnem sistemu, ki je predstavljen kot nek model. Recimo mu model x in za R_i pišimo R_i^x. Praviloma pa naš model x ne more biti hkrati model meritve, predstavlja le model, v katerem moramo meriti. Model meritve je torej ločen od modela, kjer merimo. Označimo ga z y. V tem modelu relacijo R_i označimo z R_i^y. R_i^y in R_i^x zaradi tega, ker pripadata različnima modeloma, ne predstavljata nujno ene in iste relacije. Problem meritev se v strukturalni teoriji torej izraža tako, da imamo opraviti z dvema različnima modeloma, modelom x, v katerem merimo, in modelom y, ki je model meritev, pri tem relaciji R_i^y in R_i^x ne sovpadata nujno.[12] Model x in y lahko pripadata različnim množicam idealiziranih struktur. Ponavadi oba pripadata množici potencialnih modelov neke teorije (M_p), čeprav obstaja možnost, da model meritev seže pod T-teorijsko raven, da torej pripada množici M_{pp} (pravzaprav množici I)[13].

[12] *Ravno tam*, str. 90.

[13] *Ravno tam*, str. 40.

Namesto reševanja klasične dileme o obstoju količine in možnosti uporabe aritmetike v naravi, strukturalna teorija rešuje problem meritev tako, da išče povezave med R_i^y in R_i^x [*Querverbindungen]*. Da bi bilo to iskanje mogoče, predpostavi neko osnovno minimalno strukturno podobnost med obema modeloma x in y. Izkaže se, da je zahtevana strukturna podobnost enaka strukturni podobnosti, ki jo mora strukturalna teorija predpostaviti med delnimi potencialnimi modeli, intendiranimi modeli, potencialnimi modeli in pravimi modeli neke teorije, zato da bi lahko izvedla Ramseyevo eliminacijo. Ta podobnost se mora kazati tako, da oba modela x in y pripadata isti strukturni vrsti [*Strukturart]*, ki jo označimo s simbolom X. Strukturalna teorija torej hoče problematiko meritev rešiti z eno potezo, tako da predpostavi obstoj idealiziranih struktur v naravi, natančneje obstoj strukturne vrste.

7 Strukturna vrsta

Strukturna vrsta je definirana kot nek tipiziran razred abstraktnih struktur teorije množic, ki so vse invariantne za kanonične transformacije[14]. Na hitro si oglejmo, kaj to pomeni. (Bralec, ki ga formalizem strukturalne teorije ne zanima, lahko ta razdelek brez škode spusti.)

Najprej uvedemo tipiziran razred struktur teorije množic. Strukturo teorije množic si predstavljamo kot nek niz, ki je sestavljen iz k osnovnih množic in m relacij, ki opisujejo odnose med elementi teh osnovnih množic. Pri tem gre lahko za odnose med elementi različnih množic, ali pa zgolj za odnose med elementi iste osnovne množice. Zapišemo jo lahko na naslednji način:

$x = <D_1,...,D_k;R_1,...,R_m>$.

Dve takšni strukturi sta istega tipa, recimo prva

$x = <D_1,...,D_m;R_1,...,R_n>$

in druga

$x = <D'_1,...,D'_k;R'_1,...,R'_n>$.

Če velja, da je k=m in l=n, in če je vsaka izmed relacij nekega indeksa prve konstruirana tako, da sledi enakemu tipu nekega pravila vpeljave (To pravilo - tako imenovani k-tip - bomo definirali nekoliko kasneje.) kot relacija istega indeksa druge strukture. Tipiziran razred struktur teorije množic je sedaj definiran kot razred struktur, ki vsebuje vse strukture enega in istega tipa. Označimo ga s S.

Oglejmo si še, kdaj je tak razred invarianten za kanonične transformacije. Naj bo torej S nek tipiziran razred struktur teorije množic oblike:

$x = <D_1,...,D_k;R_1,...,R_m>$.

Hkrati imejmo neko podmnožico

[14] Za obširnejšo razlago *glej*: W. Balzer, *Theorie und Messung*, Springer Verlag, Berlin Heidelberg New York Tokyo 1985, str. 8-25, posebej stran 16. Tudi v matematiki govorimo podobno kot v strukturalni teoriji znanosti o strukturni vrsti, tako imenovani "species of structures". *Glej* recimo: N. Bourbaki, *Theory of Sets*, , Paris 1968, str. 262.

$X \subseteq S$.

Ta podmnožica velja za invariantno za kanonične transformacijo in torej predstavlja našo strukturno vrsto, če velja

za vsak x: $x= <D_1,...,D_k;R_1,...,R_m>$,

za vsak F: $F= <F_1,...,F_k>$

(F_i so funkcije, ki generirajo neko bijektivno preslikavo med D_i in D'_i),

za vsak $D'_i,...,D'_k$ in za vsak $i \leq k$:

F_i: $D_i \rightarrow D'_i$ je bijektivna $\Rightarrow$ ($x \in X$ čče $<D'_1,...,D'_k;R^F_1,...,R^F_m> \in X$).

Povzamemo lahko torej in enostavneje zapišemo, da je X strukturna vrsta, če obstaja S, tako da velja

I. $X \subseteq S$; $X \neq \emptyset$.

II. X je invariantna za kanonične transformacije.

8 Vpeljava strukturne vrste - k-tip

Ker je torej pripadnost isti strukturni vrsti tisti pogoj, ki druži vse omenjene modele (M_p, M_{pp}, I, M in tudi modela x in y - model meritve in model, v katerem merimo), je naša naslednja naloga ta, da si ogledamo, kako lahko strukturno vrsto vpeljemo. Na ta način bi radi pokazali, da je pri njeni vpeljavi prisotna zahteva, na podlagi katere lahko predpostavimo obstoj linearno urejenih množic v naravi.

Osnova, na podlagi katere vpeljemo strukturno vrsto, je tako imenovani k-tip. K-tip nam pomaga vpeljati že omenjeno strukturo teorije množic. Pot od te strukture pa do strukturne vrste že poznamo iz prejšnjega razdelka.

K-tip predstavlja neko enostavno induktivno konstrukcijsko pravilo, na podlagi katerega iz neke vrste množic, katerih indeks teče od 1 do k, konstruiramo nove množice. Induktivna definicija k-tipa je naslednja:

$\forall k \in N$:

1. $\forall i \leq k$ je k-tip;

2. če je τ nek k-tip, je tudi $?(\tau)$ nek k-tip;

3. če sta τ_1 in τ_2 k-tipa, je k-tip tudi $(\tau_1 \times \tau_2)$.

Prvo pravilo je enostavno pravilo izbire, ki nalaga, da nek k-tip izbiramo med i-ji, manjšimi ali enakimi k. Če imamo torej dane množice $D_1,...,D_k$, ki predstavljajo nek k-tip, bomo skladno s k-tipom i (i je manjši ali enak k) izmed njih izbrali množico D_i. Drugo pravilo pravi, da lahko nove množice konstruiramo tudi tako, da tvorimo potenčno množico nad neko izbrano množico in da te prav tako predstavljajo k-tip. Tretje pravilo govori o tem, da je tudi kartezični produkt dveh množic izbranih po pravilih k-tipa istega k-tipa.

Pot od k-tipa do strukture teorije množic je enostavna. x je neka struktura teorije množic, če in samo če obstajajo množice $D_1,...,D_k$ in relacije $R_1,...,R_m$ tako, da velja:

1. $k,m \in N$;
2. $x = <D_i,...,D_k;R_1,...,R_m>$;
3. $\forall i \leq m \; \exists$k-tip τ_i, tako da $R_i \in ?(\tau_i(D_1,...,D_k))$.

Struktura teorije množic je torej definirana s parametroma k in m. Število k predstavlja nabor osnovnih množic, število m pa predstavlja število relacij med elementi teh množic. Vse relacije so definirane nad nizom množic, upoštevajoč induktivno definirano konstrukcijsko pravilo, tako imenovani k-tip. Te relacije so lahko relacije med elementi posamičnih množic, lahko pa predstavljajo tudi relacije med različnimi množicami. Ker je tudi nabor množic $D_1,...,D_k$ pravzaprav k-tip, vidimo, da je struktura teorije množic definirana izključno na osnovi k-tipa.

Ker je ta struktura osnova za vse bolj kompliciranе strukture (za razrede struktur teorije množic, strukturne vrste ter tudi za M_p in M in prav tako za M_{pp} in I) in seveda za oba naša modela x in y, lahko opazimo, da je pravzaprav k-tip osnova vseh struktur nestavčnega pogleda na teorije.

Zaključimo lahko, da strukturalna teorija znanosti za možnost uporabe teorij v naravi na splošno in s tem tudi za meritve zahteva od narave to, da so v njej prisotne strukture, ki so osnovane na k-tipu. Pri meritvah je obstoj k-tipa v naravi nujen že samo zaradi tega, ker je bistven za definicijo relacij R_i^y in posebej R_i^x, katerih obstoj v naravi strukturalna teorija mora privzeti, če hoče zagovarjati smiselnost meritev.

9 Obstoj k-tipa in obstoj količin v naravi

Za konec pokažimo še, da se za zahtevo po obstoju k-tipa skriva zahteva po obstoju linearno urejenih množic, ki bi lahko bile izrečne kandidatke za obstoj količin. V ta namen si oglejmo drugo zahtevo definicije k-tipa, zahtevo o vzpostavljivosti kartezičnega produkta. Ločili bomo dve možnosti, ki jih k-tip v tem oziru nedvomno dopušča. Na eni strani bomo pogledali, kakšna je ta zahteva k-tipa, če gre za kartezični produkt iste množice same s seboj oziroma če gre za potenčno množico nad takšnim kartezičnim produktom ali celo nad eno samo množico D_i. Omejitev na eno samo osnovno množico D_i predstavlja omejitev na en tip entitet, ki nastopajo v znanstveni teoriji. Možen pa je tudi splošni primer, kjer imamo opraviti z operacijo kartezičnega množenja nad različnimi množicami. Ker je ta primer zgolj posplošitev prvega na različne tipe entitet, ga ne bomo posebej obravnavali.

Oglejmo si torej prvo možnost, saj bomo prav z njo posegli v urejenost med entitetami iste vrste. Izberimo si neko množico D_i (k-tip i) in tvorimo kartezični produkt $D_i \times D_i$. Za kartezični produkt lahko takoj vidimo, da predstavlja množico vseh urejenih parov elementov množice D_i. Zahteva po obstoju urejenih parov elementov izbrane množice pa je podlaga za vpeljavo relacij “<”, “>” , “=” med njenimi elementi in s tem predpostavka za obstoj linearno urejenih množic v naravi kot izrečnih kandidatk za pojmovanje količine.

10 Zaključek

Strukturalna teorija znanosti poskuša rešiti problematiko meritev tako, da predpostavi obstoj določenih idealiziranih matematičnih struktur v naravi. Pokazali smo, da se tako zgolj navidezno izogne vprašanju obstoja količine. Za vpeljavo svojih struktur mora namreč predpostaviti obstoj tako imenovanega k-tipa. K-tip pa v bistvu predstavlja nek predpis, ki omogoča obstoj linearno urejenih množic entitet, ki nastopajo v določeni teoriji. Takšne množice so dobri kandidati za klasično pojmovan pojem količine.

Structural Theory of Science and Measurements

When dealing with problems of measurement, philosophy of science adresses two major philosophical questions. The ontological one is questioning about the existence of quantities, the epistemological one is concerned with the application of arithmetic. The Non-Statement view on scientific theories tries to solve these problems of measurement, on the one hand, by assuming the realism of mathematical structures (their objective existence in nature) and thereby a non-problematic application of arithmetic, while on the other hand, this view does not presuppose realism of quantity. Compared to the classical (e.g. “statement”) view, this is rather unusual, since the latter requires a realist conception of quantity, if it wants to plead for a non-problematic application of arithmetic to the nature. In this paper, I show, how the Non-Statement solution is at least formally feasible, and how its the scope is limited.
Keywords: structural theory, measurement, quantity, linear arrangement, k-type.

Dialog

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

MED REALIZMOM IN ANTIREALIZMOM

Članek je predelan prispevek z okrogle mize ob predstavitvi hrvaške različice knjige Andreja Uleta *Znanje, znanost in stvarnost*, ZPS, Ljubljana, 1996 (*Znanost i realizam*, HFD, Zagreb 1996).[1]

1.

Najbolj dragocene so nenavadne kombinacije redkih darov, v življenju nasploh in v filozofiji posebej. Avtor knjige je eden redkih, ki je sposoben združiti analitično tehniko, drobnjakarsko ukvarjanje z majhnimi problemi s "kontinentalno" globino in svojevrstnim, z Wittgensteinom navdahnjenim globalnim filozofskim sistemom. Dragocenost redkih kombinacij so nove rešitve, toda novost ima tudi svojo ceno, posebej v analitični filozofiji, v kateri so posamezna stališča običajno rezultat poglobljene argumentacije in dolgotrajnih razprav širšega kroga filozofov. V tem prispevku želim opozoriti na dvoje vprašanj iz četrtega poglavja knjige, ki govori o problemu vzročnosti, razlage in znanstvenega realizma. To poglavje je najbolj "avtorsko", zato se v njem najbolj značilno kaže, kakšna je cena za "alternativnost". Predlagane avtorjeve rešitve problema realizma in razlagalnih simetrij bom postavil v okvir standardnih razprav in opozoril na njihovo problematičnost ali vsaj nedodelanost. Zavedam pa se, da kritični prispevek po svoji naravi terja, da določene poudarke zaostrim in morda neupravičeno iztrgam iz sicer zanimive in poglobljene študije o filozofiji znanosti, ki uspešno združuje informativnost in izvirnost, preglednost in jasno eksplikacijo lastnih stališč, kar je v naših krajih prava redkost.

2.

Večino sodobnih razprav v filozofiji znanosti je najlažje razumeti v okviru problema znanstvenega realizma. Od Huma dalje je zanikanje realnosti vzročnih zvez eden od temeljev znanstvenega antirealizma. Tudi Ule povezuje zagovor realizma z razpravo o vzročnosti, vzročni razlagi in problemom razlagalnih (a)simetrij, zagovarja pa stališče, da znanstvena razlaga vsaj v določenih primerih daje spoznanje objektivnih vzrokov (str. 156-177). Običajno izhodišče razprav o znanstveni razlagi je danes Hemplov deduktivno-nomološki model, po katerem eksplanandum deduciramo kot zaključek sklepa, v katerem so premise zakonski stavki in robni pogoji. Toda v tem modelu naletimo na problem razlagalne simetrije. Vzemimo kar najbolj znani primer. Drog za zastavo dane višine ob določenem položaju sonca na nebu meče senco določene dolžine. Zato lahko iz položaja sonca in

[1] Žal je v predelavi hravaške različice, kot kaže, prišlo do napak, zato lahko slovenski bralci na nekaterih mestih samo ugibajo, kaj je avtor zares hotel reči (*prim*. strani 34, 37, 160).

višine droga z uporabo geometrijskih in optičnih zakonov izpeljemo dolžino sence kot eksplanandum. Toda prav tako lahko z uporabo teh istih zakonov iz dolžine sence in položaja sonca izpeljemo in tako "razložimo" višino droga. Vsi pogoji za deduktivno-nomološko razlago so izpolnjeni v obeh primerih, toda samo v prvem gre za pravo razlago, saj je položaj sonca na nebu vzročno odgovoren za dolžino sence, ne pa tudi za višino droga. Znanstveni antirealist zanika realnost vzročnih zvez kot ontološki temelj vzročnih razlag, zato mora pokazati, da je razlika med pravo in "navidezno" razlago odvisna od pragmatskih dejavnikov (zastavljenega vprašanja in konteksta namer, predrazumevanj, rabe besed ipd.; to stališče je najbolj razvil Van Fraassen), ne pa od realnih dejstev v svetu.

Izboljšave sklepalnega modela gredo običajno v smeri aristoteljanske razrešitve simetrije - smer razlage je smer vzročnosti. V deduktivno-nomološki povezavi dveh dejavnikov je eden (npr. višina sonca) tak, da stori, privede do drugega dejavnika (dolžina sence), obratno pa ne velja. Na podobno rešitev pristaja tudi Ule, ko pravi, da so nekatere razlage samo razlage dejstev, saj podajajo le razloge, s katerimi razložimo, zakaj je eksplanandum resničen, druge pa povedo tudi to, da je neka sprememba nastopila v svetu kot dejanski dejavnik (vzrok), zaradi česar je nastal določen dogodek (eksplanandum). Takšna razrešitev razlagalnih simetrij znotraj deduktivno-nomološkega modela predpostavlja asimetrijo vzročne relacije, zato se mora skladati z nekim smiselnim pojasnilom vzročnosti. Prav tu pa nastopijo težave.

Vzemimo kar primer, ki ga obravnava Ule (str. 168-171). Recimo, da smo na morju in zaradi oblakov ne vidimo Lune. Toda zaradi višine morja vseeno lahko sklepamo in s tem razložimo po deduktivno-nomološkem modelu: "Kadar je visoka plima, takrat je Luna. Zdaj je visoka plima. Torej Luna je na nebu." Prvi stavek je znanstveni zakon, toda argument ne navaja vzroka za sklep, da je Luna na nebu. Gre le za pojasnilo (dokaz) dejstev, ne pa za vzročno pojasnilo. Drugače je v razlagi: "Kadar je Luna na nebu, takrat je visoka plima. Zdaj je Luna na nebu. Torej je zdaj visoka plima." V tem primeru pa gre za vzročno pojasnilo visoke plime.

V pojasnilu asimetrije med razlagama se Ule opira na nekaj, kar bom imenoval asimetrija vsebovanosti, temelji pa na možnosti "miselne odcepitve dogodkov". Dogodka visoka plima (VP) ne moremo odcepiti od dogodka "položaj Lune na nebu" (L), kajti dogodek "visoka plima" po svoji fizikalni naravi že *vsebuje* dogodek "Luna je na nebu" (na določenem mestu glede na morje, v katerem se zvišuje gladina vode). Dejanski dogodek ni le opaženo plimovanje, ampak plimovanje in gibanje Lune kot *enoten* pojav. Toda, vsaj v načelu lahko miselno odcepimo gibanje Lune od plimovanja. Ni res, da vsak dogodek, ko Luna zavzema določen položaj na nebu, po svoj fizikalni naravi že vsebuje določeno stanje plime, saj bi bilo mogoče, da na Zemlji ne bi bilo nobenega morja, pravi Ule (str. 170).

Kaj natanko pomeni, da v nekaterih primerih lahko "miselno" odcepimo en dogodek od drugega, v drugih pa ne? Kot kaže, gre za modalno odvisnost - ni mogoče, da bi nastopil dogodek VP, ne da bi nastopil dogodek L, mogoč pa je nastop dogodka L brez dogodka VP. Premislek o modalnih zvezah nam pove, da to pomeni, da bi brez dogodka L ne bilo dogodka VP, obratno pa ni res. Splošno - če brez prvega dogodka ne bi bilo drugega, brez drugega pa bi prvi še vedno lahko nastopil - potem, v primeru vzročne zveze, prvi povzroča drugega. S tem se lahko strinjamo, toda težava je v tem, kar Ule postavlja kot temelj protidejstvenih odvisnosti: če brez prvega dogodka ne bi bilo drugega, brez drugega pa bi prvi še vedno lah-

ko nastopil, to pomeni, da drugi po svoji naravi *vsebuje* prvega! Kako gre potem še lahko za vzročno zvezo med njima?

Ena od temeljnih intuicij, ki jih mora upoštevati pojasnilo vzročnosti nam pravi, da je vzročnost relacija med dvema različnima entitetama, nekje od 18. stoletja dalje so te entitete razumljene kot dogodki. V moderni filozofiji vzročnosti zato teoretiki (Davidson, Lewis) sprejemajo načelo *različnosti* - vzrok ni identičen in ni del učinka. Poglejmo si nekaj primerov, na katerih temelji to načelo.

- Bolnik je umrl, ker mu je prenehalo biti srce.
- Usmrtitev je povzročila, da je zapornik umrl.
- Uspavalo povzroči, da oseba zaspi.
- Pitje strupa pri človeku povzroči njegovo zastrupitev.
- Zaradi dotika nosov je prišlo do dotika teles.
- Temperatura plina se zvišuje, ker se zvišuje kinetična energija njegovih molekul.
- Ksantipa je postala vdova, ker je Sokrat umrl.
- Povečanje števila levkocitov je povzročilo levkemijo.

Nobene medicinske izobrazbe ne potrebujemo, da kadar kdo umre, kot "vzrok" smrti navedemo prenehanje bitja srca. Zadošča že malo boljši slovar ali leksikon, v katerem je smrt definirana kot prenehanje funkcij krvnega obtoka in dihanja. Prav zato, ker je dogodek "prenehanje bitja srca" del dogodka "smrt", prvega primera ne razumemo kot primera prave vzročne razlage. Nekaj podobnega velja za ostale primere. V nekaterih gre za konstitutivne relacije, v katerih je en dogodek del drugega, v drugih za identiteto dveh dogodkov, v tretjih za pojmovne in logične zveze. Navedeni primeri kršijo načelo različnosti in zdaj vidimo, kakšna je njegova vloga - to načelo ločuje vzročne relacije od nevzročnih.

Vzemimo zdaj Uletov primer:

Naravni ciklus, ki ga povzroča nek dovolj velik Zemljin naravni satelit, povzroča Zemljin naravni satelit, Luna.

Ali se ta primer kaj razlikuje od zgoraj navedenih? Ule mora v svoji rešitvi pokazati, da, čeprav lahko nastopi dogodek "Luna zavzema določen položaj na nebu" brez plimovanja, pa ne moremo "odcepiti" plimovanja od položaja Lune na nebu. Zato (v opombi št. 19, str. 170) pravi, da plimovanje brez Lune ne bi bilo več plimovanje, kajti vzdigovanje morja brez Lune ne bi *pomenilo* "plima", saj ne bi šlo za naravni ciklus, razen, če ne bi nek nov Zemljin satelit ustvarjal nove plime. Če uporabimo definicijo "Luna je Zemljin naravni satelit", dobimo zadnji Uletov primer kot domnevni primer *vzročne* razlage. Toda ali ne gre tu prav tako za primer pojmovne, nevzročne povezave kot v ostalih primerih?

V Uletovi teoriji asimetrija relacije vsebovanosti med dogodki utemeljuje razlagalno asimetrijo. Mislim pa, da z relacijo vsebovanosti med dogodki kršimo načelo različnosti, s tem pa izgubimo tisto posebnost, ki vzročno relacijo in vzročno razlago ločuje od analitičnih, konstitutivnih in logičnih zvez. Kako gre lahko po tej teoriji v posplošitvi "kadar je Luna na nebu, potem je visoka plima" za empirično posplošitev, ko pa ima zaradi vsebovanosti enega dogodka v drugem ta pos-

plošitev enako “analitično” strukturo kot posplošitev “komur neha biti srce, ta je mrtev”?

V sodobni filozofiji je Shoemaker osamljeni zagovornik teze, da je vzročna nujnost kar logična nujnost.[2] Za Shoemakerja celoten vzročni potencial neke lastnosti tvori identiteto te lastnosti. Tako je del identitete Lunine mase njen vzročni vpliv na Zemeljska morja. Zato je zveza, v kateri nastopata dogodka, katerih konstitutivna “predmeta” sta Luna (na določenem mestu na nebu) in Zemeljsko morje logično nujna. Toda v tem primeru je, ravno obratno kot pri Uletu, učinek del vzroka, saj vzrok (v smislu vzročnega potenciala lastnosti, ki “deluje” v nekem dogodku vzroku) že vsebuje vse svoje učinke (tu seveda poenostavljam in opuščam razpravo o strukturi dogodkov in lastnostih, ki v njih vzročno delujejo).

Ule bi lahko ugovarjal, da asimetrija vsebovanosti deluje samo, če upoštevamo naravo zakona, ki nastopa v razlagi. V razlagi dejstev nastopa zgolj fenomenološki zakon (opažanje visoke plime / opažanje Lune), v vzročni razlagi pa nastopa pravi, kompleksen in natančen zakon narave, do katerega lahko privede le ustrezna teorija (“ko je Luna natančno nad zemeljsko površino, ko jo pokriva morje, potem je tedaj tam visoka plima”). Zaveda se tudi možnosti trivializacije vzročnih zvez, toda po njegovem se ji izognemo tako, da se v opisovanju dogodkov opremo na naše najboljše teorije, na naše znanje o pojavih, ki zahteva, da v razlagani dogodek vključimo vzročni dogodek-razlagalec (str.171).

Toda spomnimo se začetnega problema razlagalnih simetrij. Recimo, da velja zakonitost, da je nekaj F, če in samo, če je G. Potem lahko izpeljemo, da je nek predmet F, če je G. Izpeljemo pa lahko tudi obratno zvezo, da je nekaj G, če je F. Dedukcija gre v obe smeri, razlaga pa, kot kažejo obravnavani primeri, le v eno. Če pravo smer razlage določimo tako kot predlaga Ule, namreč, da rečemo, da je eden od pogojnikov bolj natančen in kompleksen, potem se zdi, da ne gre več za isti problem. Problem nastane samo, kadar zakon narave v deduktivno-nomološki razlagi nastopa kot bikondicional, v katerem sta oba pogojnika logično enakovredna. Če pa nista, potem ne potrebujemo asimetrije vsebovanosti dogodkov, saj problem izgine. Podobno velja za tezo, da naše najboljše znanje o svetu zahteva, da nek dogodek opišemo tako, da vsebuje tudi dogodek učinek. Tudi v tem primeru simetrije ne razveže asimetrija vsebovanosti, ampak naše najboljše znanje o svetu.

3.

V uvodu knjige Ule predstavi svoj miselni okvir in temeljna stališča, ki jih zagovarja. Kot lepo ugotavlja, teh temeljnih prepričanj ni mogoče nikdar do konca zavrniti ali dokazati - s tem se slej ko prej sooči vsakdo, ki se resneje ukvarja s filozofijo. Splošno lahko rečemo, da Ule v knjigi išče neko “tretjo pot” med antirealizmom in realizmom, ki sta zanj, kot pravi v nekam starinskem slogu, samo pola, “enostranski abstrakciji iz sicer racionalne enote, nasprotni in dopolnjujoči se”. Najbolj zanimivo, toda tudi najbolj drzno se kaže preseganje obeh “ekstremov” v njegovem stališču o realizmu znanstvenih teorij.

Znanosti odslikavajo in prikazujejo strukturo stvarnosti, toda pri tem ne gre za odslikovalni odnos znanosti do sveta. Kajti korelat znanosti ni svet, ampak “stvarnost”. Svet je celota vseh dejstev in vseh obstoječih vzročnih in informacijskih

[2] Sydney Shoemaker, “Causality and Properties”, v *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, str. 206-233.

procesov, stvarnost pa je trajni in nespremenljivi prostor možnosti za udejanjenje in reprezentacijo stanj stvari. Stvarnost je neke vrste formalni transcendentalni pogoj možnosti za obstoj sveta - njene glavne značilnosti so logično-matematične strukture možnosti za stanja stvari. Formalne (logično-matematične) strukture uspelih znanstvenih teorij prikazujejo strukturo stvarnosti (delno in nepopolno, a vendar adekvatno) tako, da kažejo na skupno formo različnih struktur, ki je pogoj možnosti za oblikovanje teh struktur. Torej ne gre za realizem glede "sveta" in njegovih dejstev, ampak za realnost neke formalno-idealne stvarnosti, nečesa, kar ni niti obstoječe niti neobstoječe.

Oglejmo si na kratko razloge za to presenetljivo stališče. Najprej je tu dejstvo, da se kljub velikim spremembam znanstvenih paradigem ohranjajo matematične oblike nekaterih (fizikalnih) zakonov. Naslednji razlog je dejstvo, da ponekod lahko uporabimo le matematične modele za predstavitev obravnavanih pojavov (mikrofizika), kar je za Uleta znak realnosti teorij, v katerih nastopajo takšni modeli. Glavni razlog pa temelji na rekonstrukciji znanstvenih teorij v okviru strukturalne teorije znanosti, po kateri med znanstveno teorijo in svetom, o katerem teorija govori, posreduje model teorije. Model je neka formalna (logično-matematična) struktura, ki kaže na stvarnost v zgoraj opisanem pomenu.

Čeprav tvegam, da Uletova stališča poenostavljam, bi vseeno rad opozoril na nestandardnost in problematičnost tega pristopa k problemu znanstvenega realizma. Še posebej v knjigi, ki je posvečena problemu *znanja* in možnosti spoznanja.

Realizem je skupek stališč o obstoju (bitnosti, ki jih uvajajo naše najboljše znanstvene teorije, obstajajo), o referenci (teoretski izrazi se nanašajo na nekaj "v svetu"), o resnici (pravilna je korespondenčna teorija resnice) in njeni neodvisnosti od človeških spoznavnih sposobnosti, tudi najboljša teorija je lahko napačna. Za realiste so teorije o nekem področju (fizikalna, biološka, matematična, moralna, duševna ... dejstva) o nečem zunanjem, kar je objektivno in od nas neodvisno. Najmočnejši razlog za antirealizem je običajno problem ustrezne povezave med postulati teorije in pogoji resnice za sodbe problematičnega razreda ter našimi spoznavnimi močmi. Kako je mogoče, da glede na običajno pojmovanje narave določenih dejstev (ki so neopazljiva, ali pa zunaj časa in prostora, onstran vzročnih zvez ...) vemo za njihov obstoj? Gre za neko napetost med metafizično avtonomijo sveta (njegovo neodvisnostjo od naših spoznavnih moči) in njegovo spoznavno dostopnostjo.[3]

Ule predlaga kot rešitev problema znanstvenega realizma realizem matematičnih struktur. Toda antirealist je, recimo, tudi nekdo, ki trdi, da nekatere propozicije o preteklosti niso zares resnične in ne ustrezajo ničemur, ker jih v načelu ni mogoče preveriti. Ali nam Uletov predlog pove, kako se lotiti *splošnega* problema realizma v morali, estetiki ... in ne nazadnje v matematiki sami!? Ule bi lahko ugovarjal, da se ukvarja samo s problemom znanstvenega realizma, toda potem se zdi, da postane znanstveni realizem osamljen otok, izoliran od splošnega problema realizma. Pa tudi znotraj znanosti same predlagana rešitev deluje le, če je mogoče vse znanstvene teorije modelirati tako, da imajo neko matematično jedro, tako kot fizikalne teorije, kar pa se ne zdi ravno verjetno (kaj reči o geologiji?) Samo za dele fizike velja, da se ohranja matematična oblika naravnih zakonov, pa še tu ni ravno jasno, kaj šteje kot oblika in ohranjanje oblike (dejstvo, da sta dva zakona izražena s pomočjo diferencialnih enačb?)

[3] Primerjaj Paul Horwich, *Truth*, Basil Blackwell, Oxford 1990, str. 55-58.

Običajno je trditev, da obstaja sfera, o kateri lahko govori samo matematični aparat (recimo kompleksna števila), znamenje, da ima ta sfera zgolj navidezno ali pa "matematično" realnost, če nastopa v nekem fizikalnem opisu, potem gre samo za instrument opisovanja. Za Uleta pa je to znak, da teorija, ki tak aparat uporablja, kaže na pravo realnost. Potem smo zavezani vsaj realizmu matematičnih struktur. Bolj običajen je realizem matematičnih entitet, toda domnevamo lahko, da tudi realizem matematičnih struktur zahteva obstoj nekaterih matematičnih entitet (množic, funkcij). Toda ti predmeti so, vsaj po standardnem razumevanju, vzročno ne-delujoči (so izven časa in prostora, ne morejo povzročati ničesar ali biti vzrok čemurkoli), zato je težko razložiti, kako jih poznamo in imamo o njih zanesljiva prepričanja.

Kakšen odgovor ponuja Ule tipičnemu matematičnemu antirealistu, ki se zaradi težav v epistemologiji in teoriji reference želi izogniti priznanju obstoja matematičnih bitnosti? Edini odgovor, ki ga najdemo, je, da to, kar je v temelju sveta, ni povsem nedostopno spoznanju in človeški praksi. Tu ne gre za nekaj, kar je izven subjekta, temveč se v matematičnih strukturah kažejo tiste formalne značilnosti, ki so skupne tako objektu kot subjektu prikazovanja (str. 193-194).

Ta odgovor pa se zdi vsaj nepopoln. V knjigi, posvečeni znanstvenemu znanju, ki preučuje problem znanja v okviru tradicionalne izhodiščne definicije resničnega, racionalno upravičenega prepričanja, "transcendentalna" epistemologija "kazanja", ki naenkrat nastopi v enem odstavku, deluje kot tujek brez utemeljitve. Dokler ne zvemo več o teoriji spoznanja stvarnosti in problemu obstoja matematičnih bitnosti, ostaja vtis, da rešitev problema znanstvenega realizma, ki se opira na realizem matematičnih struktur, ravno zaobide epistemološko dimenzijo problema. Vsekakor pa se ne moremo izogniti občutku določenega nesorazmerja. V dolgotrajni razpravi o pravi definiciji znanja, razlage in različicah realizma in antirealizma se vsako stališče tehta "na grame", kot končno rešitev pa dobimo v nekaj odstavkih naenkrat na mizo v enem kosu transcendentalni realizem matematičnih struktur, stvarnost, ki ni niti bit niti nebit, in nastavke neke drugačne, "wittgensteinovsko-kantovske" teorije spoznanja.

4.

Moja obravnava dveh detajlev iz knjige je bila sicer kritična, toda v analitični tradiciji, kjer je vsako izvirno delo povabilo širši srenji k lastnemu miselnemu delu, šteje kritika skoraj toliko kot pohvala, gre za nadaljevanje avtorjeve misli in priznanje, da je tema zanimiva in vredna razmisleka. Teza o stvarnosti, o matematiki in logiki kot jedru sveta je izzivalna in morda res zahteva nove teorijske pristope, kot pravi Ule. Pričakujemo lahko, da bo avtor svoje pojmovanje "stvarnosti" v nadaljnjih delih razvil in pokazal, kako se spoznanje formalno idealne stvarnosti vklaplja v neko splošno teorijo spoznanja. Tudi resna razprava o vsebovanosti dogodkov najbrž potrebuje dopolnilo v teoriji dogodkov in njihovih medsebojnih relacij, v kateri bi morda bilo mogoče pokazati, da je asimetrija vsebovanosti združljiva s smiselno teorijo o vzročnosti.

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univeze v Mariboru

O ZNANJU, ZNANOSTI IN STVARNOSTI

Ob knjigi Andreja Uleta *Znanje, znanost in stvarnost*, ZPS, Ljubljana, 1996.

Knjiga A. Uleta Znanje, znanost in stvarnost je razdeljena na štiri glavne dele (Znanost kot racionalna spoznavna dejavnost; Struktura znanstvenega znanja; Znanstvene razlage in znanstveno znanje; Znanost in stvarnost), Uvod, Summary in Literaturo.

Prvi trije glavni deli predstavljajo vsebinsko zaokroženo celoto, ki se nanaša na problem različnih vlog znanstvenega znanja in odnosa posameznih dejavnosti v znanstveni praksi do možnosti pridobivanja znanja. Poglavje Znanost kot racionalna dejavnost se začenja z analizo Aristotelovega pojmovanja znanja in njegove teorije vzročnosti. Uvodne razčlembe dokaj natančno prikazujejo Aristotelovo pozicijo, ki jo avtor upravičeno poimenuje kot "aristotelski realizem znanosti". Pri tem je zanimivo, da Ule poudari ravno vlogo logičnega sklepanja kot pravega temelja Aristotelovega "realizma", v nasprotju z ustaljeno predstavo o naivni veri v skladnost jezika, misli in sveta. (16)[1] Tista skladnost, ki je ideal za Aristotela, je možna le ob spoznavanju vzrokov dogajanj v svetu. Na ta način dobi spoznavajoči um svoje pravo mesto v doseganju skladnosti. "Zunanja dejstva predstavljajo za um le materijo spoznanja, um pa jim daje formo s tem, da ugotavlja splošne in zakonite zveze med pojavi." (18) Znanstvena pojasnitev je v končni fazi odslikava stvarnosti in aristotelski realizem je tako znanstveni realizem. Kot nasprotje tej poziciji pa Ule predstavi trend, ki temelji na vse večji matematizaciji in teorijski strukturalizaciji znanstvenih teorij, kar pa pomeni prelom z aristotelsko poziciji, saj enostavno ni več mogoče pričakovati direktnih preslikav stvarnosti v teorijske strukture in obratno. S tem pa je podana osnova za temeljno dilemo, ki smo ji priča skozi celotno Uletovo knjigo - kako uskladiti zdravorazumsko pričakovanje, da je znanost realistična, in teorijsko podgrajeno prepričanje o antirealizmu sodobnih znanosti. Ali je še mogoče zagovarjati vsaj določeno stopnjo skladnosti med spoznavajočim umom in realnostjo ali pa je znanstvena objektivnost zgolj mit ob drugih mitih, ki jih proizvajajo različne "neznanstvene" teorije? Ule ugotavlja, da danes težko zagovarjamo tezo, da je možen zgolj en metodološki pristop v znanosti in da je enostavno minil čas, ko smo lahko v določanju pojma

[1] Številke v oklepajih pomenijo strani v Uletovi knjigi.

znanosti uporabljali splošne (aritotelovske) definicije. Ob tem pa se srečujemo še s pojavom novih znanosti, ki jih mnogi teoretiki pojmuje zgolj kot psevdo znanosti (ali pa še to ne). Zato, kot upravičeno trdi Ule, klasični pristopi k opredeljevanju znanosti ne zadostujejo več. Morda bi bilo potrebno poudariti, da to ne pomeni diskvalifikacije teorij potrjevanja, kot so jo razvili Carnap, Hempel in nasledniki, niti ovržbe, kot jo je razvil Popper, ampak da le ti ne moreta biti več edina metodološka postopka, ki omogočata vrednotenje znanstvenosti posameznih disciplin. Vendar pa iz tega, kljub vsemu, ne gre prehitro izpeljati sklepa, da znanosti nimajo nikakršne skupne točke, nikakršne realistične osnove (naj bo to teorija, metoda, definicija, bitnost v pomenu metafizičnega realizma), ampak le to, da jih povezuje zgolj nekaj, kar bi lahko izenačili z Wittgensteinovim pojmovanjem družinske podobnosti. Če bi res pristali na to pozicijo, potem se zastavi naslednje vprašanje: kako je potem mogoče, da opredelimo določene podsisteme v pluralno opredeljeni znanosti kot tiste, ki imajo izdelano, izgrajeno znanstveno paradigmo. Ali nismo s tem, čeprav morda nehote, storili ravno tisto, kar Wittgenstein s svojo prispodobo o “churchilovskem obrazu” zanika? Da namreč obstaja “nekaj”, kar je skupno tem podsistemom. Tega pa Ule ni pripravljen sprejeti, ker bi s tem moral zanikati lastno izhodišče, ki ga opredeli kot “relativni realizem znanosti” (19), kar se da interpretirati kot zagovor teze o resnici (in realizmu) znotraj posameznega modela (paradigme) stvarnosti. Torej je tisto, kar se zdravorazumsko pričakuje od znanosti - skladnost znanstvenih spoznanj, napovedi ... s stvarnostjo - zgolj skladnost s “tisto podobo sveta, ki jo podajajo temeljne znanstvene teorije v okviru določene znanstvene paradigme”. (19) V nadaljevanju se Ule usmeri predvsem na spoznavno funkcijo znanosti. Njegova analiza je usmerjena na vprašanje treh dimenzij spoznanja v znanosti - ontološkega, semantičnega in metodološkega. Predvsem prva - ontološka - dimenzija je pomembna v kontekstu sprejemanja/zavračanja znanstvenega realizma. Posamezne znanosti morajo opredeliti, kaj sprejemajo kot obstoječe. Med množico obstoječih bitnosti se običajno prištevajo vse tiste bitnosti, “ki jih lahko opazujemo, merimo, razlagamo, napovemo itd”. (30) Znanost, po Uletovem prepričanju, določa, katere bitnosti so lahko merljive, napovedljive ..., kar ni problematično, vendar le tako dolgo, dokler se z tako apriorno odločitvijo ne onemogoči spoznavanje novih bitnosti. Predvsem pa je lahko vprašljiva taka zastavitev takrat, ko ugotovimo, da območje obstoječih bitnosti ni zamejeno zgolj z ontološkimi, ampak in predvsem z metodološkimi odločitvami. Na ta način se znajdemo pred vrati instrumentalistične interpretacije znanosti, kar pa nikakor ni tisto, kar želi doseči pričujoča knjiga. Tej nevarnosti se je možno izogniti s strategijo pojasnjevanja znanstvenega znanja v “optiki reševanja problemov” (31), kar zagotavlja ohranitev vsaj delov realistične pozicije interpretacije znanstvene razlage kot razlage empirijskih pojavov, procesov. Sočasno s temi analizami pa ne smemo pozabiti, da je epistemski sistem znanosti povezan tudi z drugimi področji človekove dejavnosti (prakse), ki imajo sicer drugačen epistemski status, vendar medsebojnega vplivanja nikakor ne moremo zanikati.

Drugo poglavje začenja Ule z analizo odnosa znanje - prepričanja. Opozori na težavo, ki je prisotna že vse od Platonovega poskusa definiranja znanja kot resničnega in upravičenega[2] prepričanja v Teajtetu in ki dobi še poseben poudarek v razpravah, ki jih je spodbudil Gettierjev članek "Ali je znanje upravičeno prepričanje?" iz leta 1963. Ule izpelje tezo, da Gettierjevi argumenti niso pomembni za znanstveno znanje, ker znanost predpostavlja tako imenovano paradigmatsko osnovo (bazo), ki je po njegovem prepričanju intersubjektivno preverljiva, dočim pa naj bi Gettier izhajal iz zgolj subjektivno veljavnega upravičenja (kar ne drži, vendar bi o tem morali razpravljati na drugem mestu). V tem kontekstu je zanimiv primer upravičenega prepričanja znanstvenikov 19. stoletja, da je Sonce zvezda in da obstajajo zvezde, ki "se segrevajo in svetijo zato, ker se krčijo. To je resničen stavek, merjen s stališča sodobne znanosti."(41) Težava je le v tem, da je njihovo upravičenje temeljijo le na nekaterih omejenih dejstvih, ki niso vključevala spoznanja o procesih, v katerih nastajajo zvezde. Tako je njihova trditev resnična, vendar je upravičenje neustrezno in tako znanstveniki 19. stoletja, ki so bili upravičeno prepričani, da je Sonce zvezda, niso vedeli tega. Razlikovanja, ki so s tem vpeljana, omogočajo po Uletovem mnenju tvorbo izhodiščne definicije znanja kot resničnega, racionalno upravičenega prepričanja. To je res le začasna definicija, vendar pa je kljub vsemu vprašanje, kako je opredeljena racionalnost v tem kontekstu? O tem bomo govorili še kasneje. Tisto, kar pa je pomembno na tej točki, je ugotovitev, da Ule opredeli znanstveno znanje kot nadosebno, bistveno kolektivno znanje. Takšna opredelitev znanstvenega znanja, ki po svoji naravi izhaja iz zgodovinskega in socialnega konteksta, dobi svojo upravičbo ravno na dveh primerih (ki sta verjetno res paradigmatska) razlikovanja med vedenjem in prepričanjem pri Keplerju in Newtonu. Pri tem pa ne smemo spregledati dejstva, da se pogostokrat zelo težko za nazaj (re)konstruira dejanska epistemska situacija, ki lahko edina relevantno omogoči utemeljevanje razlike med znanjem, prepričanjem in zgolj verovanjem. Morda povzroča določeno nejasnost Uletovo opredeljevanje baze znanja (pri tem misli, vsaj tako se da razbrati iz teksta, na ozadnjo znanje [background knowledge] in na osnovno znanje [basic knowledge]), ki je bila dostopna znanstvenikom v 17. stoletju. Vprašljivo je predvsem decidirano zagovarjanje posameznih splošnih fizikalnih in astronomskih postavk, ker - če se izrazimo kunovsko - je v tem obdobju težko govoriti o izdelani (obče sprejeti) paradigmi, ampak lahko utemeljeno pokažemo le razpadajočo aristoteljansko - ptolomejsko paradigmo in zametke nove - galilejsko-newtonovske paradigme. Zato so trditve, da je Kepler nekaj vedel, drugo pa samo verjel, lahko le variante lakatosevske racionalne rekonstrukcije, ki ustrezajo določeni paradigmi, vendar z dejanskim stanjem v zgodovinskem razvoju znanosti nimajo utemeljenih dejstvenih povezav. Hkrati pa ne smemo spregledati dejstva, da pa v primeru, če sprejmemo

[2] Ule neutemeljeno zamenjuje upravičeno in opravičeno. Distinkcija je res drobna, vendar temelji na razlikovanjem med postopkom, ki je utemeljen in zagotavlja upravičbo nečesa - *justification, Rechtfertigung*, in postopkom, ki utemeljenosti ne potrebuje in je zgolj opravičenje - *apology, excuse, Entschuldigung*.

določeno znanje kot bazo, potem Uletov postopek ugotavljanja znanstvenega znanja (vedenja) dobi svojo utemeljitev. Torej lahko ugotovimo, da bi z metodološke pozicije lahko sprejeli postopek, ki ga izvaja Ule, vendar bi za upravičevanje rezultatov potrebovali še nadaljnja zgodovinska raziskovanja (in rezultate).

Sedaj se lahko vrnemo k vprašanjem racionalnega prepričanja in znanja. Ule nam predstavi logiko znanja, ki jo je razvil J. Hintikka in je kasneje doživela več dopolnil in modifikacij. Pri tem se sklicuje predvsem na Kutschero, kar je v kontekstu njegove analize vsaj delno sporno (Kutschera namreč ne razvije lastne nove pozicije, ampak je zgolj dovolj pragmatičen v uporabi ugotovitev svojih sodobnikov). Ule naredi korak naprej od Kutschere in trdi, da sta pojem in logika racionalnega prepričanja že kar tudi pojem in logika racionalno upravičenega prepričanja. Na ta način se preseže zgolj subjektivna komponenta znanja (66), kar je skladno z Uletovo tezo o nadosebnosti znanstvenega znanja. Ule pokaže v logični analizi na pomen semantike in pri tem uporablja teorijo, ki je podobna Perry-Barwisovi situacijski semantiki, čeprav pa je zanj sam pojem situacija razumljen veliko bolj ohlapno in mu predstavlja analogijo za možni svet v modalni logiki. Epistemski možni svetovi so medsebojno povezani na podlagi različnih relacij dostopnosti, ki dajejo osnovo za upravičevanje prepričanj v različnih (možnih) svetovih. Uletova aksiomatizirana pozicija daje lepe obete za izgradnjo logičnega sistema racionalno upravičenega znanja, za kar pa bo potrebna druga knjiga. V kontekstu analize skupnega znanstvenega znanja [common knowledge] pa je zanimivo še podpoglavje, ki se ukvarja s problemom reprodukcije le-tega. Ule poudarja na eni strani pomen znanstvenega skupnega znanja kot najbolj organiziranega, sistematiziranega in logično urejenega skupnega znanja ljudi v določenem zgodovinskem obdobju (101), na drugi strani pa možnost spreminjanja le-tega, kar omogoča različne začetne pogoje za znanstveno delovanje v posameznih zgodovinskih obdobjih. Ali bi lahko to poimenovali kunovsko: paradigma znanosti? Ule trdi, da ne. Pri tem pravi, da imajo take paradigme le naravoslovne znanosti, kar je v nasprotju s tistim, kar je trdil že prej, da tudi v nekaterih družboslovnih in humanističnih znanostih obstajajo paradigme. O rezultatih analize ekonomije, literarne teorije, tudi psihologije se lahko bralec nazorno prepriča, če vzame v roke dela mlajših članov London School of Economics. Sočasno s tem bi bilo težko sprejeti trditev, da v znanstveni skupnosti hkrati potekajo različni, vzporedni raziskovalni programi. Priznati moramo, da je uporaba nekaterih terminov, ki so v filozofiji znanosti že ustaljeni, pri Uletu tako ohlapna, da se je potrebno večkrat vprašati: ali bi ne bilo bolje, če bi to ohlapnost nadomestil z novimi izrazi, ki ne bi bili tako zavajajoči, kot je to v primeru teze o različnih, vzporednih raziskovalnih programih. Tudi če sprejmemo Uletovo pozicijo, smo znova pri že večkrat omenjenemu problemu - ali obstaja “nekaj”, kar omogoča izbiro med tekmujočimi raziskovalnimi programi? Na tej točki postane jasno, zakaj Ule niti ne poskuša odgovoriti na to vprašanje, ampak ga običajno kar preskoči (več o tem v poglavju o realizmu), ker zanika možnost realistične pozicije, čeprav pa opozarja

na pomen tako imenovanega obojestranskega nadzora pri izgrajevanju znanstvenega znanja. Ta nadzor pomeni na eni strani možnost novoveškega subjekta, da naravi zastavlja vprašanja in da nanje tudi dobiva odgovore, na drugi strani pa stvarnost odgovarja na svoj način, tako da se zagotavlja vsaj določena stopnja objektivnosti.

Najboljši del knjige je tretje poglavje Znanstvene razlage in znanstveno znanje. Preden preidemo k analizi, bi zastavili samo še pomensko vprašanje: Ali ne bi bilo bolje namesto razlage uporabiti izraz pojasnitev? Argumentov, ne samo jezikovnih, za to spremembo je dovolj - predvsem se razlaga veliko bolj veže na hermenevtično tradicijo, dočim priliči analitični (logično-pozitivistični) tradiciji pojasnitev. Vendar to za samo razpravo ni odločilno. Ule zelo nazorno proučuje klasična vprašanja odnosa med razumevanjem in razlago. Pri tem prikaže zgodovino razreševanja v okviru analitične tradicije, dočim hermenevtično le omenja, ker to enostavno ni predmet njegove razprave. V analizi posameznih dosežkov von Wrighta, Hempela, Popperja itd. korektno povzema njihove dobre in slabe strani. Morda bi morali omeniti dejstvo, da Ule pristaja na interpretacije, ki so blizu tako imenovani Stegmüllerjevi šoli, kar pride še posebej do izraza v podpoglavju Utemeljitev in razlaga, kjer sicer s pomočjo Kutschere (117) pokaže na pomanjkljivost razlikovanja med razlago kot dejavnostjo, ki naj vodi do realnih vzrokov (in razlogov) za določen dogodek, in utemeljitvijo, ki naj vodi do tega, da spoznamo, zakaj nekdo sprejema določene realne vzroke (razloge) za temelj svojih prepričanj. Tako naj bi bile vse razlage *eo ipso* tudi utemeljitve, vendar bi bilo korektneje trditi, da so razlage lahko zgolj element utemeljitve. Ne moremo pa med njima postaviti enačaja. V nadaljevanju predstavi Ule različne vrste razlag. Vpelje razliko med popolnimi in nepopolnimi razlagami, kar mu omogoči, da na logično konsistenten način zaobseže celotno območje tistega, kar običajno razumeva v znanstveni dejavnosti kot razlago. Pri tem je zanimiva predvsem predstavitev dispozicijske razlage, ki dolgo časa ni imela enakopravnega statusa v družini znanstvenih razlag. Verjetno je takemu prepričanju možno ugovarjati zaradi dejstva, da v sodobnih razpravah lahko zasledimo mnogo razlikujočih se pozicij glede tega, kaj so dispozicijske lastnosti. Vendar je potrebno povedati, da je Uletova pozicija podobna tisti, ki sta jo zagovarjala Ryle in Carnap, kar pomeni, da ni mogoče eksplicitno definirati nobene dispozicije in da je potrebno do tega prihajati po ovinkih - npr. s pomočjo induktivno-statističnih razlag. Toda v tem primeru moramo slej ko prej priznati, da dispozicijske lastnosti imajo kategorialno osnovo in najbrž še več - da so reducibilne na kategorialne lastnosti in da obstaja možnost mikrofizikalne interpretacije le-teh. Ob tem bi želeli opozoriti še na neko zanimivost v poglavju o znanstvenih razlagah - to je na Uletovo predstavitev protidejstvenosti (kontrafaktičnosti) zakonov narave (130). Vprašanje je, od kod izvira ta njihovo poteza? Možna sta dva radikalna odgovora: na eni strani je to teza, da je protidejstvenost utemeljena s fizikalno (fizično) nujnostjo teh zakonov, na drug strani pa naj bi bil to le izraz neke metajezikovne, če že ne zgolj psiho-

loške prakse (navade). Vendar je pri tem potrebno poudariti, da ni najbolj korektno pripisovati Humu zgolj tezo o pravilnosti v naravi (regularnosti), ne da bi hkrati povedali tudi, da tudi ideja o naravni nujnosti direktno izhaja iz Humove pozicije v *Razpravi o človeškem razumu*. Še več: tudi Goodman-Rescherjeva teza o pripisovanju ima svoje korenine pri Humu. S tem smo želeli samo dodatno osvetliti določeno ozadje problema znanstvene razlage, ki je na nek način vpeta v Hemplov deduktivno - nomološki model. Vsekakor se pa strinjamo z osnovnim tokom Uletove predstavitve temeljnih pogojev, ki jim mora razlaga zadostiti, če hoče biti znanstvena, kar pa pomeni, da ni dovolj izpolnjevati le logično formalne pogoje, ampak tudi tiste, ki jih običajno označujemo kot ontološke. Ali če rečemo drugače: status znanstvene razlage je utemeljen tudi z določenim odnosom do tega, kar se z njo pojasnjuje - obstajati mora nek paralelizem med razlago in stvarnostjo. Tu moramo v celoti pritrditi Uletu, da le v primeru, če tak paralelizem obstaja, znanstvene razlage proizvajajo novo skupno znanje, če pa ne, potem lahko govorimo zgolj o skupnih prepričanjih znanstvene skupnosti, ki se "srečno" ujemajo z množico določenih empiričnih podatkov (153).

S to ugotovitvijo pa smo na nek način že zamejili tudi analizo zadnjega poglavja Znanost in stvarnost. Uletovo pozicijo lahko predstavimo z ugotovitvijo, da trditve o realizmu/antirealizmu v okviru znanstvenih teorij podlegajo določenim enostranostim, ker enostavno zanemarjajo aspektualnost in relativnost teh oznak. Znova je tu na delu Wittgensteinova paradigma, ki izhaja iz interpretacije funkcije "družinske podobnosti" in ki poskuša biti hkrati realistična in nominalistična (antirealistična). Taka pozicija je sicer dopustna, vendar jo je potrebno pri vsakem od posameznih vprašanj natančno eksplicirati in povedati jasno, zakaj je nekdo realist glede bitnosti (entitet), ni pa realist glede zakonov in teorij. Kot možno opozicijo temu lahko postavimo dvojnost notranje realistične opredelitve: realist je lahko ekstrovertiran - enostavno lahko govori o stvareh, ki stvarno (realno) obstajajo, ne da bi si belil glavo s vprašanji o samem govoru. Ni mu treba analizirati lastnih teorij, bi lahko rekli v Uletovem primeru, kar pomeni, da teorijam ni vedno nujno pripisovati določenega semantičnega statusa. Ta ugotovitev da zanimive rezultate v kontekstu opredeljevanja statusa novih bitnosti, ki jih vpeljejo nove teorije. Vprašanje ontološkega napredka [onotological progress] se lahko zastavi tudi kot vprašanje o tem, kaj so kriteriji za to, da posamezne (teoretske) bitnosti opredelimo kot zgolj hipotetične ali pa kot tiste, katerih obstoj je vzpostavljen. Dober odgovor nam ponudi Ian Hacking (*Representing and Intervening*, CUP Cambridge 1983, str. 22): te bitnosti obstajajo takrat, kadar lahko z njimi manipuliramo kot s sredstvi/orodji v odnosu do drugih bitnosti - elektroni so bili dokazani, ker lahko z njimi obstreljujemo protone. Težava pa je v tem, da ta kriterij ni uporaben za vse kontekste - npr. pri problemu galaksij, tektonskih plošč .... Manipulativnost je lahko le zadosten, vendar pa ne hkrati nujen pogoj za obstoj teh bitnosti. V bistvu pa je Hacking na pravi poti, ko poudarja pomen vzročne funkcije, ki jo te teoretske bitnosti imajo v pojasnjevanju/razkrivanju katerega od znanih pojavov. Ko so ta-

ko imenovane teoretske bitnosti in procesi primerno lokalizirani in individuirani ter ko se pokaže, da imajo vzročno vlogo v pojavu, ki ga raziskujemo, potem lahko trdimo, da so (te bitnosti) realne. Te ugotovitve lahko strnemo v tri glavne točke:

1. Znanost se je razvijala v stopnjah, kjer so pojavi, ki jih je raziskovala, bili vedno bolj oddaljeni od običajne človeške (brez pomoči aparatov ...) zaznave.

2. V tem procesu je znanost odkrivala, da ima svet notranjo skalo (razporeditev, urejenost) in da so predmeti hierarhično strukturirani.

3. Za tem najbolj izpostavljenim delom znanosti pa je dovolj prostora za pripomočke, s katerimi se preverja, ali se res različne teorije in znanosti nanašajo/referirajo na iste bitnosti in če se, ali se strinjajo/nasprotujejo glede njihovega pojmovanja vloge in kompozicije teh bitnosti.

Temeljna predpostavka takšne strategije je:

- ne obstaja nikakršen splošni argument za znanstveni realizem (V bistvu se poskuša pokazati samo to, da je znanstveni realizem možen s tem, ko se pokaže, da je smiselno trditi, da so teoretske bitnosti realne in da je eden od ciljev znanosti ravno lociranje in razumevanje teh bitnosti. Da je realizem o posameznih bitnosti pravilen, se lahko pokaže le s preverjanjem evidence in posameznih argumentov, ki se uporabljajo v podporo tem bitnostim.);
- precejšen del znanosti sploh ni usmerjen na ontotološki napredek, ampak na modeliranje, kontroliranje, napovedovanje, kar pa so vse legitimni cilji znanosti;
- predstava, da je uspeh/neuspeh znanstvenega realizma povezan s tem, da so teorije uspešne v zavračanju protidokazov, ... je zmotna.

Če to strnemo, potem lahko rečemo: Realist ni realist zato, ker daje določene semantične trditve, ampak zato, ker le-teh ne daje - se ne gre igre, ki bi mu jo pripisal in predpisal antirealist. Realisti se razlikujejo predvsem po tem, česar ne rečejo (kar izgleda za nekatere pravoverne zelo pohujšljivo), vendar mislimo pri tem le na naslednjo možnost - npr. modalni realizem ni doktrina, da je modalni jezik najbolje okarakteriziran s korespondenčno teorijo resnice. Realist lahko postane introvertiran - začne ga zanimati odnos med besedo in stvarjo - tako nujno pride do semantike in korespondenčne teorije resnice. Toda to ni tista nujna startna točka, ki bi jo rad vsilil zagovornik antirealizma. Zato se lahko strinjamo z Uletom, ko trdi, da kritiki realizma v znanosti največkrat enostavno zanemarijo razliko med znakom za realnost teorij (modelom teorije) in dokazom za realnost leteh. Stvarnost se tako skozi formalne strukture znanstvenih modelov le kaže (190), tisto, kar pa se kaže, se ne da jezikovno opisati in izreči tako, da bi lahko dobili strukturo dokaza stvarnosti, ki jih ti modeli (teorije) zaobsegajo. Seveda pa je drugo vprašanje, če je mogoče pristati na sklep, ki ga Ule izpelje, da je stvarnost, ki uokvirja svet, globlja kot tiste predstave o “ozadnji stvarnosti”, ki so nam

jih do sedaj ponujale različne metafizike ali transcendentalne filozofije. Problem je v tem da, če pritrdimo Uletovi poziciji, potem implicite pristanemo na neko (določeno) “metafiziko”, kar pa pomeni, da so razlogi, ki naj bi utemeljili njihovo upravičbo, lahko zgolj metafizični, in kot taki ne dajejo zadostnega, skladno z Uletovo lastno opredelitvijo v knjigi, argumenta za zgornjo trditev. Ali pa se morda motimo?

V zaključku lahko strnemo oceno Uletovega dela z ugotovitvijo, da je to tekst, ki ponuja zelo korekten in didaktično nazoren vpogled v problematiko znanstvenega znanja in nekaterih vprašanj realizma, ki se pojavljajo v kontekstu proučevanja znanstvenih teorij, znanstvenih bitnosti in modelov. Ule v svojih analizah in razlagah ne more skriti temeljne inklinacije k stegmüllerovski perspektivi razreševanja teh problemov. Vendar to nikakor ni negativna oznaka, temveč pomeni za samo knjigo pomembno kvalitativno izboljšavo običajnih anglo-saksonskih interpretacij v filozofiji znanosti. Ob koncu bi omenil še drobno pripombo, ki se nanaša tako na založnika kot avtorja. Knjiga bi morala imeti imenski in stvarni indeks, saj bi s tem mnogokrat bralcu olajšali iskanja naprej in nazaj, predvsem takrat, ko se srečujemo s posameznimi daljšimi zgodovinskimi primeri ilustracij posameznih tez. Izdelava takega indeksa ob današnji računalniški tehnologiji ne bi smela biti poseben problem.

Prevodi in študije

Lewis Carroll
prevedel Danilo Šuster

KAJ JE ŽELVA REKLA AHILU?[1]

Ahil je prehitel želvo in se udobno usedel na njen hrbet.

"Torej si le prišel do konca najinega dirkališča," je rekla želva. "Čeprav *je* sestavljeno iz neskončnega zaporedja razdalj? Mislila sem, da je nek pametnjakovič dokazal, da je to neizvedljivo."

"To je *mogoče* izvesti," je rekel Ahil. "To *je bilo* izvedeno! *Solvitur ambulando*. Glej, razdalje so se stalno *manjšale*, torej ..."

"Kaj pa, če bi se stalno *povečevale*?" ga je prekinila želva. "Kaj pa potem?"

"Potem pa mene ne bi bilo *tukaj*," je Ahil skromno odvrnil, "in ti bi v tem času nekajkrat obkrožila svet!"

"Ti me razvajaš, pravzaprav me boš *razvaljal*," je rekla želva, "precej težak *si*, o tem *ni* dvoma! Poslušaj, ali te zanima izvedeti nekaj o dirkališču, za katerega večina ljudi meni, da lahko doseže njegov konec v dveh ali treh korakih, čeprav gre *dejansko* za neskončno število razdalj, pri čemer je vsaka daljša od predhodne?"

"Zelo rad!" je rekel grški vojščak in iz svoje čelade (le malo grških vojščakov je tiste dni imelo *žepe*) potegnil ogromno beležnico in svinčnik. "Začni! In govori *počasi*, lepo te prosim! *Stenografiranja* še niso iznašli!"

"Ta čudoviti Evklidov Prvi izrek," je želva sanjavo zamrmrala. "Ali občuduješ Evklida?"

"Strastno! Kolikor je pač *mogoče* občudovati razpravo, ki še nekaj stoletij ne bo objavljena!"

"Dobro, oglejva si delček dokaza za Prvi izrek - samo *dva* koraka in zaključek, ki iz njiju sledi. Zapiši si jih v svojo beležnico. In, da bi lahko o njih udobno razpravljala, jih poimenujva *A*, *B* in *Z*:

(*A*) Stvari, ki so enake istemu, so enake druga drugi.
(*B*) Dve stranici tega trikotnika sta stvari, ki sta enaki druga drugi.
(*Z*) Dve stranici tega trikotnika sta enaki druga drugi.

[1] "What the tortoise said to Achilles", prevedeno po *The Penguin Complete Lewis Caroll*, Penguin Books 1988, str. 1104-1108.

Mislim, da bodo Evklidovi bralci sprejeli, da *Z* logično sledi iz *A* in *B*, torej *mora* tisti, ki sprejme *A* in *B* kot resnično, sprejeti tudi *Z* kot resnično?"

"Brez dvoma! Tudi najmanjši otrok v srednji šoli - brž ko bodo srednje šole iznašli, kar se bo zgodilo šele čez dva tisoč let - bo *to* sprejel."

"In če kak bralec še *ni* sprejel *A* in *B* kot resnično, lahko, mislim, še vedno sprejme *zaporedje* za *veljavno*?"

"Brez dvoma bi tak bralec lahko obstajal. Lahko bi dejal: ?Kot resnično sprejemam hipotetično propozicijo, če sta *A* in *B* resnična, tedaj mora biti *Z* resnično, toda jaz *ne* sprejemam *A* in *B* kot resnično.? Za takega bralca je bolje, da se loti žogobrca in opusti Evklida."

"In ali ni mogoče, da bi obstajal *tudi* bralec, ki bi rekel ?Kot resnično sprejemam *A* in *B*, vendar *ne* sprejemam hipotetične propozicije??"

"Seveda bi lahko obstajal. Tudi *zanj* bi bilo bolje, da se loti žogobrca."

"In *nobeden* od teh dveh bralcev," je nadaljevala želva, "še *ni* logično prisiljen, da sprejme *Z* kot resnično?"

"Prav zares," je pritrdil Ahil.

"V redu, obravnavaj *mene* kot bralca *druge* vrste in me prisili, logično, da sprejmem *Z* kot resnično."

"Želva, ki igra nogomet, bi bila ..." je začel Ahil,

"... seveda nekaj posebnega," ga je želva hlastno prekinila. "Naj te to nikar ne skrbi. Vzemiva najprej *Z* in potem nogomet!"

"Prisiliti te moram, da sprejmeš *Z*, ali ne?" je rekel Ahil zamišljeno. "In tvoje sedanje stališče je, da sprejemaš *A* in *B*, *ne* sprejemaš pa hipotetične propozicije ..."

"Imenujva jo *C*," je rekla želva.

"... torej ne sprejemaš:

(*C*) Če sta *A* in *B* resnična, tedaj mora biti *Z* resnično."

"Ja, takšno je moje sedanje stališče," je rekla želva.

"Torej te moram prositi, da sprejmeš *C*."

"To bom storila," je rekla želva, "takoj, ko si boš zapisal *C* v svojo beležnico. Kaj vse pa je že v njej?"

"Samo nekaj zaznamkov," je rekel Ahil, medtem ko je živčno obračal liste, "zaznamkov o bitkah, v katerih sem se posebej odlikoval!"

"Kar precej praznih listov je še, kot vidim!" je želva prešerno opomnila. "*Vse* bova potrebovala!" (Ahil je zadrhtel.) "Zapiši kot narekujem:

(*A*) Stvari, ki so enake istemu, so enake druga drugi.
(*B*) Dve stranici tega trikotnika sta stvari, ki sta enaki druga drugi.
(*C*) Če sta *A* in *B* resnična, tedaj mora biti *Z* resnično.

(*Z*) Dve stranici tega trikotnika sta enaki druga drugi."

"Imenovati bi jo morala *D* in ne *Z*," je rekel Ahil. "Saj pride *takoj* za ostalimi tremi. Če sprejmeš *A* in *B* in *C*, tedaj *moraš* sprejeti *Z*."

"In zakaj bi *morala*?"

"Zato, ker iz njih *logično* sledi. Če so *A* in *B* in *C* resnični, tedaj *mora* biti resnično, da *Z*. Saj *temu* menda ne oporekaš?"

"Če so *A* in *B* in *C* resnični, tedaj *mora* biti resnično, da *Z*," je želva zamišljeno ponovila. "To je *nova* hipotetična sodba, mar ne? In če ne bi uvidela njene resnice, bi lahko sprejela *A* in *B* in *C* in še *vedno* ne sprejela *Z*, ali ne?"

"Lahko," je priznal odkritosrčni junak, "čeprav bi bila takšna zabitost res nekaj izrednega. Pa vendar, to je *mogoče*. Zato te prosim, da sprejmeš tudi to novo hipotetično sodbo."

"Zelo dobro. Sprejmem, takoj, ko jo zapišeš. Imenujva jo:

(*D*) Če so resnični *A* in *B* in *C*, tedaj mora biti *Z* resnično.

Ali si jo uvrstil v svojo beležnico?"

"*Sem*!" je Ahil veselo vzkliknil in spravil svinčnik v puščico. "In končno sva prispela do konca tega dirkališča. Zdaj, ko si sprejela *A* in *B* in *C* in *D*, *seveda* sprejemaš tudi *Z*."

"Kaj res?" je želva nedolžno vprašala. "Naj bo to povsem jasno. Sprejemam *A* in *B* in *C* in *D*. Recimo, da še *vedno* zavračam *Z*?"

"Potem te bo logika zagrabila za goltanec in te *prisilila*, da sprejmeš *Z*!" je Ahil zmagoslavno odvrnil. "Logika bi ti rekla: ?Ne moreš si pomagati. Ko si enkrat sprejela *A* in *B* in *C* in *D*, potem *moraš* sprejeti *Z*!? Kot vidiš, nimaš nobenega izbora."

"Karkoli mi *logika* zapoveduje, to je vsekakor vredno, da *zapišemo*," je rekla želva. "Zapiši, prosim, v svoji beležnico. To bova imenovala:

(*E*) Če so resnični *A* in *B* in *C* in *D*, tedaj mora biti *Z* resnično.

Dokler *tega* ne sprejmem, mi seveda še ni treba sprejeti *Z*. Ta korak je, kot vidiš, nujen."

"Vidim," je rekel Ahil s pridihom otožnosti v svojem glasu.

Pripovedovalec, ki je imel nujen opravek na banki, je na tem mestu moral zapustiti srečni par. Nanju je spet naletel šele čez nekaj mesecev. Ahil je še vedno sedel na hrbtu trdožive želve in še vedno pisal v svojo beležnico, ki je bila videti že skoraj polna. Želva je pravkar rekla: "Ali si zapisal zadnji korak? Če se nisem uštela, je to korak številka tisoč in ena. Še nekaj milijonov jih sledi. In ali mi dovoliš, glede na poučnost te zgodbe za logike v 19. stoletju, da uporabim besedno

igro svoje sestrične Ponarejene želve iz tistega obdobja in dopustiš, da te preimenujejo v Tistega-ki-nas-je-naučil[2]?"

"Kakor želiš!" je odgovoril utrujeni vojščak z obupanim glasom in si zakopal obraz v dlani. "Vendar moraš *ti* sprejeti besedno igro, ki je Ponarejena želva ni nikdar izrekla, in dovoliti, da te poimenujejo Tista-ki-teži[3]!"

[2]V angleščini "Taught-Us", kar se izgovarja podobno kot "Tortoise" (želva); avtor namiguje na besedno igro, ki jo uporablja Ponarejena želva v 9. poglavju njegovega dela "Alice v čudežni deželi", op. prev.

[3]V angleščini "A Kill-Ease", kar se izgovarja podobno kot "Achilles" (Ahil); op. prev.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

LOGIKA IN SKEPTICIZEM

V obliki dialoga med logičnim skeptikom in logičnim dogmatikom je obravnavan problem upravičevanja logičnih resnic. Skeptik trdi, da je upravičenje nemogoče, ker vodi v neskončni regres upravičevanja ali pa je krožno. Najprej razčlenim pojem pravila sklepanja in opozorim na razlikovanje med sprejemom pravila in sprejemom upravičenja za to pravilo, ki ne more biti del uporabe pravila. Skeptik zahteva upravičenje za upravičenje, saj trdi, da je sprejetje resnice zaključka sklepanja upravičeno šele takrat, kadar imamo dokaz, da zaključek sledi po veljavnem pravilu sklepanja iz resničnih premis. Pri tem pa neupravičeno zvede upravičevanje na logično izpeljavo tistega, kar upravičujemo iz tistega, kar upravičuje, hkrati pa sam v svojem skeptičnem dokazu uporablja logična pravila, katerih veljavnost spodbija.

Ključne besede: epistemologija, skepticizem, pravilo sklepanja, veljavnost, upravičenje, logična resnica.

Med argumenti, ki jih skeptik Sextus, z vzdevkom Empirikus, navaja proti možnosti "zanesljivega" dokazovanja, najdemo tudi različico, ki se opira na neskončni regres upravičevanja logičnih dokazov. Ko pretresa različne teorije o materialnih elementih, pravi naslednje:

> Če damo prednost enemu stališču pred ostalimi, potem dajemo prednost temu stališču absolutno, brez dokaza, ali pa zaradi nekega dokaza. Če brez dokaza, potem ne bomo dosegli strinjanja o tem stališču. Če pa se opremo na dokaz, mora biti ta resničen. Resničen dokaz lahko podamo le v primeru, ko ga potrjuje (?approve?, op. D. Š.) resničen kriterij. Za kriterij pa pokažemo, da je resničen s pomočjo nekega potrjenega dokaza. Če naj bi za to, da pokažemo resnico dokaza za neko stališče, prej dokazali kriterij za ta dokaz, za dokaz kriterija pa bi morali vnaprej določiti dokaz za ta kriterij, potem je argument krožen, in ne dopušča razumu nobene poti naprej, saj dokaz vedno zahteva nek dokazan kriterij, kriterij pa nek potrjen dokaz. Če pa bi kdo poskušal potrditi kriterij s pomočjo kriterija in dokazati dokaz s pomočjo dokaza, potem se bo zapletel v neskončni regres. Zatorej se moramo, če ne moremo potrditi nobenega nazora o elementih, vzdržati sodbe o vseh teh nazorih.[1]

[1] Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, London 1976, III, (prev. Bury); navedeno po Oliver Black: "Infinite Regress Arguments and Infinite Regresses", *Acta Analytica*, 16/17, Dettelbach (1997) str. 96.

Današnji epistemolog bo priznal, da je v tem razmišljanju zares nekaj, kar ogroža možnost resničnega spoznanja. Hkrati pa bo opozoril, da bi moral Empirikus podkrepiti svoj argument z analizo pojmov "resničen dokaz", "potrjen kriterij", "potrjen dokaz". Gre za osnovne logične pojme in teza pričujočega sestavka bo, da Carrollov dialog obnavlja tisto vejo skeptičnega argumenta, ki govori o neskončnem regresu v upravičevanju logičnih dokazov.

Kratki sestavek o želvi in Ahilu je eden od devetih paradoksov in logičnih ugank, ki jih najdemo na koncu Dodgsonove (Carrollove) knjige *Symbolic Logic*.[2] Je pa edini, ki mu avtor v dodatku na koncu knjige ni dodal rešitve. Je ni poznal? Sploh ne gre za nekaj, kar bi potrebovalo rešitev? Gre samo za izraz zmedenosti nekoga, ki si je sam nesposoben priti na jasno glede tega, zakaj natanko je zmeden?[3] Ali pa gre za globoka in nerešljiva vprašanja o osnovah logike in racionalnosti? Še dandanes deluje sestavek kot nekakšna dvoumna modra misel - je nekaj, kar vsi poznajo, z veseljem navajajo, toda poanto razume in izrablja vsak po svoje.

V razpravi bom skušal najprej pokazati, da Carroll, predvsem zaradi nepoznavanja pojma "pravilo sklepanja", izpričuje podobno naivnost in teoretsko nerazvitost filozofije logike konec 19. stoletja kot Sextus Empirikus dve tisočletji pred njim. V nadaljevanju pa bom opozoril, da še danes iščemo najboljši odgovor na vprašanje, kaj upravičuje logične resnice. Skeptikov izziv temelji na vprašljivi tezi, da je vsako upravičevanje že neko logično izpeljevanje. Razprava bo potekala kot dialog med logičnim dogmatikom in skeptikom, ki skuša zgraditi najmočnejši argument za logični skepticizem. Članek je uvod v sodobne razprave v teoriji spoznanja in filozofiji logike, zato bom v njem predstavil tudi nekaj osnovnih logičnih in epistemoloških pojmov.

V epistemološki zasedbi vlog skeptik zagovarja stališče, da nimamo in ne moremo imeti prave vednosti o določenem področju. Njegov nasprotnik je *dogmatik*, ki trdi, da vednost imamo in jo lahko dosežemo. Védenje je po standardni izhodiščni definiciji resnično upravičeno prepričanje. Skeptik tradicionalno postavlja vprašanje o *upravičenju* za prepričanje, ki naj bi štelo kot vednost. Denimo, da sem trdno prepričan, da se imena vseh *p*arketarjev v *P*anami začenjajo s črko ?P?. Po nekem čudnem naključju se izkaže, da je to celo res, toda moje prepričanje temelji le na tem, da se besedi "Panama" in "parketar" začenjata v slovenščini s črko ?p?. Takšno prepričanje, čeprav resnično, je neupravičeno, saj ni pridobljeno na ustrezen način, zato ne šteje kot prava vednost. Ustrezno upravičenje bi morda lahko dobil s preučevanjem rumenih strani v panamskem telefonskem imeniku. Logični skeptik bo dokazoval, da nimamo upravičenja za ?resnice logike?. Ker za veljavnost logičnih pravil ni nobenih "rumenih strani", s katerimi bi jih podprli, se za logičnega skeptika logika, starodavno carstvo resnic razuma, v načelu ne razlikuje od slepe vere ali fiksne ideje o imenih panamskih parketarjev.

[2] Objavljen je bil tudi v angleški filozofski reviji *Mind* 4 (1895).

[3] Prim.Timothy Smiley: "A Tale of Two Tortoises", *Mind* 104 (1995), str. 725-736.

Skeptik

Nauk zgodbe o želvi in Ahilu je zame skeptičen: nikdar nismo upravičeni, da bi sprejeli zaključek nekega sklepanja kot resničen. Razčleniva, z želvino pomočjo, sklepanje, po katerem iz *A* ("Vsi ljudje so smrtni") in *B* ("Sokrat je človek") logično *sledi Z* ("Sokrat je smrten").

1. Preden sprejmem zaključek logičnega sklepa kot resničen, moram sprejeti premise kot resnične *in* veljavnost pravila sklepanja, po katerem iz premis izpeljem zaključek.
2. Sprejeti veljavnost pravila sklepanja, po katerem zaključek *sledi* iz premis *A* in *B*, pomeni sprejeti resnico nečesa, kar bom imenoval *pogojnik logične prisile* (PP1): "Če sta *A* in *B* resnična, tedaj *mora* biti *Z* resničen."
3. V sklepu "Iz *A* in *B sledi Z*" sprejmemo *Z* kot resničen samo, če *najprej* sprejmemo premisi *A, B in* pogojnik prisile (PP1).
4. Zaključek *Z* sprejmem kot resničen, če sprejmem, da *sledi* iz *A, B* in (PP1).
5. Toda, zakaj naj bi sprejel, da *Z sledi* iz *A, B* in (PP1)? Očitno se zanašam na logično izpeljavo: iz *A, B* in (PP1) *sledi Z*. Torej moram, po tezi (1), tudi veljavnost *tega* pravila najprej sprejeti.
6. Sprejeti veljavnost pravila sklepanja, po katerem zaključek *Z sledi* iz premis *A, B* in (PP1), pomeni, skladno s tezo (2), sprejeti resnico novega pogojnika prisile (PP2): "Če so *A, B* in (PP1) resnični, tedaj *mora* biti *Z* resničen."
7. Torej v sklepu "Iz *A* in *B sledi* Z" sprejmem *Z* kot resničen samo, če sprejmem, da *sledi* iz premis *A, B,* (PP1) in (PP2).
8. Toda zakaj sprejmemo, da zaključek *Z sledi* iz *A, B,* (PP1) in (PP2)? Očitno se opiram na logično pravilo: iz *A, B,* (PP1) in (PP2) *izpelji Z*. Ampak tudi veljavnost tega pravila moram šele sprejeti v obliki nekega pogojnika (teza (2)), preden ga lahko uporabim v izpeljavi zaključka.
9. Razmislek pokaže, da bomo morali, skladno s tezama (1) in (2), kot dodatne premise sprejeti vedno bolj zapletene pogojnike prisile (PP3), (PP4), (PP5), (PP6).
10. Če za sprejetjem vsakega *sledi* stoji sprejetje resnice nekega pogojnika, ki ga moram že *prej* sprejeti kot dodatno premiso, potem smo v logičnem sklepanju ujeti v *neskončni regres* izpeljevanja zaključka iz premis. Neskončni regres se po definiciji nikdar ne konča, torej nikdar nismo upravičeni v sprejetju zaključka nekega logičnega sklepanja.

Dogmatik

Res je, preden sprejmem resnico zaključka logičnega sklepanja, moram sprejeti dvoje: premise in pa pravilo sklepanja, po katerem iz premis *izpeljem* zaključek. Toda težave se začno v nadaljevanju, ko se izkaže, da, vsaj za Carrolla, sprejeti pravilo sklepanja pomeni sprejeti veljavnost zaporedja, sprejeti veljavnost zaporedja pa mu pomeni sprejeti resnico nekega pogojnika, ki ga dodamo začetnemu

sklepu kot dodatno skrito *premiso*.

Pravilo je navodilo, kako izvesti določeno operacijo, zato *sprejeti* pravilo sklepanja pomeni, da pravilo *uporabljamo*, da se po njem ravnamo in nekaj izvedemo - iz dane množice propozicij izpeljemo neko drugo propozicijo. Pravilo sklepanja ni neka propozicija, ki jo kontempliram, zato sprejetje pravila sklepanja ni v tem, da pravilo spremenimo v pogojnik, ki ga dodamo kot novo premiso (privzetek, domnevo, postavko, na kateri temelji sklep) začetnemu sklepanju.

V stari aporiji Ahil in želva tekmujeta v teku, želva ima na začetku deset metrov prednosti, Zenon pa dokazuje, da Ahil nikdar ne bo dohitel sicer desetkrat počasnejše želve. Ko preteče prvih deset metrov do želvinega izhodišča, je ona že malo naprej. Ko priteče do njenega naslednjega položaja, ga je želva že zapustila in je spet drobec poti pred njim in tako dalje v neskončnost. Razdalja se stalno manjša, toda Ahil želve nikdar ne ujame. Pri Carrollu pa Ahil nikdar ne "ujame" zaključka sklepanja, saj se, kot je naznačeno v prologu, stalno povečuje logična "razdalja" med premisami in zaključkom. V stari Zenonovi uganki je bila enostavna rešitev, po kateri dopustimo Ahilu, da korakajoč prehiti Želvo (*solvitur ambulando*), za filozofe enostavno preveč "primitivna", ker ni bila pojmovna. Toda v novi uganki je rešitev *solvitur concludando* utemeljena, saj temelji na pojmu ? sprejeti pravilo sklepanja?. Dopustimo Ahilu, naj enostavno sklepa in izpeljal bo zaključek v eni potezi, zakaj bi moral miselno prehoditi neskončno množico korakov, da bi se prebil do sklepa?

Skeptik

Toda očitno moram biti prepričan, da je pravilo sklepanja, ki ga uporabljam dobro, preden sprejmem zaključek tega sklepanja kot resničen! Recimo, da nekdo sklepa takole: na Jupitrovih lunah ne obstaja življenje ali pa obstaja življenje, torej na Jupitrovih lunah obstaja življenje. V tem primeru sprejemam disjunktivno premiso kot resnično, ne sprejemam pa zaključka, saj ne sprejemam pravila sklepanja (P): "iz *A* ali *B* izpelji *B*".

Dogmatik

Pravilo (P) je zares katastrofalno, saj omogoča, da karkoli sledi iz česarkoli. Začnimo, recimo, z resnico: "trava je zelena". Torej je, po standardni logiki, resnična disjunkcija: "trava je zelena ali pa je sneg zlat". Torej je, po pravilu (P), sneg zlat. Torej iz tega, da je trava zelena, v dveh logičnih potezah lahko izpeljemo, da je sneg zlat.

Raba takšnega pravila ni upravičena, in kdor želi biti racionalen, mora, preden uporabi neko pravilo sklepanja, imeti razlog za njegovo uporabo. Razlog za pravilo je tisto, kar upravičuje njegovo uporabo, zaradi njega je pravilo dobro in smiselno. Zakaj sploh sprejemamo katerokoli pravilo? Vzemiva kot primer nogomet, v katerem nastopa pravilo *ofsajd* ("prehitek"). Po tem pravilu ekipa, v kateri je napadalec, ki dobi žogo po podaji od soigralca, bližje nasprotnikovih vrat kot nasprotni branilci, izgubi žogo. Pravilo je dobro, ker naredi nogometno igro za *zani-*

mivo - poskušali so igrati nogomet brez tega pravila, pa se je igra izrodila. Zvedla se je na nabijanje žoge pred nasprotnikova vrata. In v ohranjanju zanimivosti je ustreznost in upravičba pravil nogometa, saj je smisel igre v tem, da je zanimiva. Zakaj bi jo drugače igrali?

V logiki je dobro pravilo tisto, ki *ohranja resnico*, takšno pravilo je *veljavno* in njegova raba upravičena. Smisel logične "igre" je prav v tem, da nas vodi od ene resnice do druge, od resničnih premis do resničnih zaključkov. Zato smo upravičeni sprejeti pravilo sklepanja, kadar ni mogoče, da bi, postopajoč po tem pravilu, prišli od resničnih premis do napačnih zaključkov. Razmislek o pravilu (P) kaže, zakaj bi očitno bili nerazumni, če bi se ravnali po neveljavnih pravilih. V sklepu "*A* ali *B*, torej *B*" zavrnemo zaključek zato, ker pravilo ne ohranja resnice. Toda to pomeni le to, da mora tisti, ki želi sprejeti zaključek nekega sklepa kot resničen, imeti razloge (upravičenje) za resnico premis in razlog (upravičenje) za veljavnost pravila, po katerem sklepa.

Skeptik

Toda ali želva ne trdi ravno tega? Preden sprejmem zaključek logičnega sklepa, moram sprejeti veljavnost zaporedja, s čimer očitno misli na upravičenje za pravilo sklepanja?

Dogmatik

Za želvo moram, preden *izpeljem* zaključek, sprejeti veljavnost zaporedja kot dodatno premiso. Toda imeti razlog za uporabo pravila ne more pomeniti, da je upravičenje uporabljenega pravila nova premisa v sklepanju, v katerem uporabljam to pravilo. Saj bi moralo biti potem tudi upravičenje za resnico premis sestavni del tvojega sklepanja (opazovanje ljudi in Sokrata, motrenje pojma "človek"?).

Skeptik

Že mogoče, toda razlogi za sprejem resnice premis ne vodijo do neskončnega regresa, navajanje razlogov za sprejem pravila sklepanja pa se nikdar ne more končati, torej tudi zaključka sklepa nikdar ne moremo upravičeno izpeljati.

Dogmatik

Pokazal bi rad na nesmisel, do katerega pride, če ne ločuješ ravni upravičevanja pravil od ravni uporabe pravil. Vzemimo še enkrat analogijo z nogometom. Kaj bi rekli, če bi nogometni sodnik sredi tekme odpiskal konec, ker da je igra *nezanimiva*, in cilj igre je vendar v tem, da bi bila zanimiva? Rekli bi, da ne razume igre - zanimivost ali nezanimivost sta na drugačni ravni in nista del igre same. Pravila igre izbiramo tako, da bo ta zanimiva, zato jih po potrebi spreminjamo in dodajamo nova. Toda aktivnost upravičevanja pravil igre je *zunaj* same igre kot take.

Podobno lahko rečemo o želvi, da ne razume logične "igre". Želva je kot sodnik,

ki med premisami in zaključkom kar naprej "piska" prekršek in prekinja sklepanje, ker da korak od premis do zaključka potrebuje dodatno utemeljitev. Toda dejstvo, ki utemeljuje veljavnost sklepanja, ne more biti sestavni del sklepanja, ampak je zunaj njega. Do nedopustnega mešanja ravni pride, ker sprejetje upravičenja za sklepanje nastopa pri Carrollu kot sprejetje resnice nekega pogojnika.

Skeptik

Menda boš priznal, da lahko dejstvo, da je pravilo "Iz *A* in *B* izpelji *Z*" veljavno, v klasični logiki izrazimo kot nujno resničnost nekega pogojnika ("če *A* in *B* potem *Z*"), kajti za vsakim veljavnim pravilom stoji nek logični zakon, ki utemeljuje nujno zvezo med premisami in zaključkom.[4] Torej moram, preden sprejmem zaključek sklepanja kot resničen, najprej sprejeti ustrezen logični zakon in potem moram seveda sprejeti, da zaključek *sledi* iz premis in iz tega logičnega zakona. *Sledi* pa po nekem logičnem pravilu, katerega veljavnost moram šele sprejeti, zato je regres neizogiben.

Dogmatik

Oglejva si bolj natančno odnos med sklepanji in logičnimi zakoni. Veljavno pravilo ohranja resnico, torej iz resničnih premis nujno sledi resničen zaključek. Sprejeti pravilo sklepanja iz "*A* in *B* sledi *Z*" kot veljavno, zato pomeni sprejeti naslednje:

a) Glede na resnični premisi *A* in *B* je nemogoče, da bi bil zaključek *Z* napačen.

Klasično razumevanje bo zgornji "glede na" razvezalo v nujnost pogojnika:

b) Logično nujno je resnično: "Če sta *A* in *B* resnična, tedaj je resničen tudi *Z*."

Logično nujne resnice so logični zakoni (tavtologije), torej:

c) "Če sta *A* in *B* resnična, tedaj je resničen tudi *Z*" je tavtologija (logični zakon).

Dejstvo, da je pravilo veljavno, lahko tako zares izrazimo kot nujno resničnost nekega pogojnika, vendar ne v obliki *pogojnika logične prisile*, ki ga kot skrito premiso uporablja Želva:

d) Če sta *A* in *B* resnična, tedaj *mora* biti *Z* resnično.

Razlika je v tem, da (a), (b) in (c) govorijo nekaj ***o*** pravilu sklepanja, (d) pa nastopa pri Carrollu kot posebna propozicija, ki je na enaki logični ravni kot premisi *A* in *B*. Razliko lahko ponazorim z naslednjim zgledom:

(I) Sokrat je človek.
Človek je beseda s šestimi črkami.
Torej, Sokrat je beseda s šestimi črkami.

Sklepanje (I) je neveljavno, napaka pa je v tem, da je beseda ?človek? v drugi premisi samo *omenjena*, saj govorimo **o** njej in je ne uporabljamo kot izraz, ki bi

[4] Prim. Andrej Ule, *Mali leksikon logike*, Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1997, str. 277.

govoril o ljudeh. Napako odpravimo, če naznačimo, kdaj gre za govor o besedah in kdaj za govor o tem, o čemer besede govorijo. Potem postane neizpeljivost zaključka očitna:

(II) Sokrat je človek.
?Človek" je beseda s šestimi črkami.
Torej, Sokrat je beseda s šestimi črkami.
Vzemimo zdaj spet začetno sklepanje:

(III) Vsi ljudje so smrtni. (*A*)
Sokrat je človek. (*B*)
Torej, Sokrat je smrten. (*Z*)

Dodajmo, tako kot to počne želva, temu sklepanju kot novo premiso pogojnik (PP1).

(IV) Vsi ljudje so smrtni. (*A*)
Sokrat je človek. (*B*)
Če so vsi ljudje smrtni in je Sokrat človek, tedaj mora biti res, da je Sokrat smrten. (PP1)
Torej, Sokrat je smrten. (*Z*)

V primeru (IV) je na delu enaka zmešnjava kot v primeru (I). Želva meni, da moramo vsakemu sklepanju dodati premiso, ki izraža dejstvo, da je dano pravilo veljavno. Toda takšna premisa ne more biti enakovreden del sklepanja na enaki logični ravni kot premise sklepanja, saj govori nekaj ***o*** celotnem sklepanju. Razliko ravni moramo nekako naznačiti, recimo z narekovaji, ki povedo, da v metajeziku govorimo nekaj o stavku v predmetnem jeziku.

(V) Vsi ljudje so smrtni. (*A*)
Sokrat je človek. (*B*)
Pogojnik ?Če so vsi ljudje smrtni in je Sokrat človek, tedaj je res, da je Sokrat smrten? je nujno resničen. (LZ)
Torej, Sokrat je smrten. (*Z*)

Sklepanja, v katerih nastopajo premise različnih ravni, so seveda čudna, kot kaže primer (I). Carroll ni poznal sodobnega razlikovanja med metajezikom, v katerem govorimo o sklepanjih, jih opisujemo, in predmetnim jezikom sklepanj samih. Upravičenje za pravilo lahko izrazimo v obliki ustreznega logičnega zakona, ki govori **o** tem pravilu. Toda upravičenje je v utemeljitvi logičnega dejstva, da izbrano pravilo ohranja resnico, ne pa v tem, da pravilo spremenimo v nek pogojnik, ki ga dodamo kot neka privzetek začetnemu sklepanju. Za *izpeljavo* (dedukcijo) resničnih zaključkov uporabljamo veljavna logična pravila z resničnimi premisami. Toda v izpeljavi ne *uporabljamo* tistega, kar upravičuje veljavnost danega pravila sklepanja.

Skeptik

Naj bo, sprejemam razlikovanje med sprejetjem pravila sklepanja in sprejetjem upravičenja za to pravilo. Priznam tudi, da obstaja razlika med ravnijo sklepanj in

ravnijo govora o sklepanjih, čeprav mislim, da ?čudnost? še ni razlog, zaradi katerega ne bi mogel razpravljati o argumentih tipa (V). Res pa je, da upravičenje pravil sklepanja ni sestavni del njihove rabe in v izpeljavi ne uporabljamo tistega, kar upravičuje veljavnost danega pravila sklepanja. Ampak takšno upravičenje je vseeno predpogoj za upravičeno sprejetje resnice zaključka, zato še vedno stojim za svojo začetno trditvijo. Kdor želi biti upravičen v sprejetju zaključka nekega sklepanja kot resničnega, mora biti najprej prepričan, da je pravilo, po katerem sklepa, veljavno. In dokler v to ni prepričan, lahko, tako kot želva, zavrača sprejetje zaključka.

Dogmatik

Toda kaj želva sploh zavrača? Razprava je pokazala, da morava za razmislek o upravičenju logičnih zaključkov vzeti v pretres načelo (UP):

(UP) Sprejetje resnice zaključka sklepanja je upravičeno, kadar zaključek sledi po veljavnem pravilu sklepanja iz resničnih premis.

Želva začne s tem, da sprejme načelo (UP). V prvem koraku potem sprejema resnico premis *A* in *B*, ne pa tudi "veljavnosti zaporedja" *C*: ?Iz *A* in *B* sledi *Z?*. V drugem koraku pa želva sprejme veljavnost sklepanja *C* kot novo premiso, trdi pa, da manjka nekaj drugega, namreč utemeljitev, zakaj iz *A*, *B* in *C* sledi *Z*. Ampak ta novi primankljaj ne igra nobene vloge, saj, če združimo prva dva koraka, potem *dobimo* vse, kar zahteva načelo (UP)![5] Želva tako že v drugem koraku sprejme vse, kar zahteva *na začetku*, zato bi se Ahil moral takoj po priznanju resnice *C* vrniti na začetno sklepanje (prvi korak) in ugotoviti, da želva sploh ne razume, kaj sprejema in kaj zavrača.

Skeptik

Pustiva želvo zaenkrat na miru. Moj cilj je, da bi dialog preoblikoval v skladu z najmočnejšo argumentacijo za logični skepticizem in tako ubranil duha, če že ne črke Carrollovega dialoga. Tisto, kar *jaz* zavračam in kar ponavljam že vseskozi, je upravičenost sprejetja resnice zaključka sklepanja.

Dogmatik

Kdor zavrača upravičenost sprejetja resnice zaključka, temu načelo (UP) dopušča samo dve možnosti: zavračanje resnice premis ali pa veljavnosti sklepanja. Premise so očitno resnične, torej ostane samo zavračanje veljavnosti logičnega pravila.

Seveda tudi v logična pravila lahko dvomimo in zavrnemo tista, ki so neupravičena. V matematiki, denimo, zaenkrat velja za vsako znano sodo število, da ga lahko izrazimo kot vsoto dveh praštevil. Vendar pa ni dokazana Goldbachova hipoteza, ki pravi, da to velja za vsako iz neskončne množice sodih števil. Toda dokazano ni niti to, da nekatera soda števila niso vsota dveh praštevil. Za *platoniste* kljub temu obstaja neko, nam neznano matematično dejstvo, glede na katerega je Gold-

[5] Prim. William A. Wisdom: "Lewis Carroll's Infinite Regress", *Mind* 81 (1974), str. 571-575.

bachova hipoteza resnična ali pa napačna. Zato je tudi klasično logično pravilo, po katerem lahko iz poljubnih premis sklepam na "*A* ali ne-*A*", upravičeno. Nasprotno temu pa *intuicionisti* trdijo, da ne more biti res, neodvisno od našega duha in njegovih aktivnosti, da vsako sodo število je ali pa ni vsota dveh praštevil. Zato trdijo, da pravilo, po katerem lahko vedno, iz poljubnih premis sklepam na "*A* ali ne-*A*", ni upravičeno, saj včasih nimamo dokaza ne za "*A*", ne za "ne-*A*". Tvoj skeptični ugovor bi bil smiseln, če bi, tako kot intuicionisti, navedel kak razlog proti veljavnosti pravila, ki ga obravnavaš.

Skeptik

Za skeptika sploh ni nujno, da navaja razloge *proti* veljavnosti nekega pravila sklepanja. Upravičenost dejstva, da neko pravilo sklepanja ohranja resnico, lahko spodbija že zato, ker nikdar ni dovolj razlogov *za* veljavnost. Raba pravil sklepanja mora biti razumna, torej upravičena, v tem se menda strinjava. Ampak postavi upravičenje za pravilo sklepanja na katerokoli raven že, preden uporabiš pravilo sklepanja v izpeljavi resničnega zaključka, moraš imeti upravičenje za to, da je pravilo, po katerem sklepaš, veljavno. Kako pa me sploh kaniš prepričati v sprejetje veljavnosti začetnega pravila?

Dogmatik

V klasični propozicionalni logiki veljavnost pravil utemeljimo s pomočjo resničnostnih tabel za logične veznike, ki določajo logično strukturo premis in zaključka. Veljavnost danega pravila sklepanja je dejstvo "drugega reda", ki ga utemeljujemo v metajeziku. Za pravilo *modus ponens* (iz ?A? in ?če A, potem B?, izpelji ? B?) je utemeljitev naslednja:

Recimo, da sta resnični propoziciji ?A? in ?če A, potem B?. Po resničnostni tabeli za veznik "če ..., potem ..." sledi, da, če je resnično oboje ?A? in ?če A, potem B?, potem je tudi ?B? resnično. Zato mora biti resnično tudi ?B?.

Skeptik

Toda tvoj "dokaz" veljavnosti pravila prav nič ne utemeljuje, saj je krožen! Prepričati me želiš v veljavnost pravila:

Iz "A" in "če A, potem B", izpelji "B".

V utemeljitvi veljavnosti pravila modus ponens zato ne sme nastopiti pravilo modus ponens, ko pa je njegova veljavnost ravno tisto, kar je predmet upravičevanja. Prav to se pa se dogaja v tvoji metalogiki:[6]

Recimo, da je res α ("A" in "če A, potem B"). Če je res α, potem je res β (če je res "A" in "če A, potem B", potem je res "B"). Torej β (zato "B").

V metalogiki si torej uporabil pravilo:

[6]Na to je opozorila Susan Haack: "The Justification of Deduction", *Mind* 85 (1976), str. 112-119.

Iz resnice premis “α” in “če α, potem β” izpelji resnico “β”.

Toda, kako sploh lahko, na katerikoli ravni, uporabljaš to pravilo, ko pa še nimaš upravičenja za njegovo veljavnost?

Dogmatik

Morda bi se moral izraziti drugače in se tako izogniti *izpeljevanju* veljavnosti pravila, morda bi šlo takole:

Pravilo “iz ?A? in ?če A, potem B? izpelji ?B?” je veljavno, ker ni pripisa resničnostnih vrednosti propozicijam “A” in “B”, po katerem je “če A, potem B” resnično, “B” pa napačno.[7]

Kdor razume pomen veznika “če..., potem...”, tako, kot je ta določen z njegovo resničnostno tabelo, ta mora uvideti, po enostavnem pregledu vseh možnih kombinacij, da je zgornja trditev resnična. Zadošča že, da spodnjo tabelo, ki temelji na enostavnem dejstvu, da je vsaka elementarna propozicija lahko resnična (R) ali napačna (N), natančno bereš vrstico za vrstico od (1) do (4):

	Prva premisa	*Druga premisa*	*Zaključek*
	A	Če *A*, potem *B*	*B*
1.	R	R R R	R
2.	R	R N N	N
3.	N	N R R	R
4.	N	N R N	N

Kot menda lahko vidiš, nobena logična dedukcija ni potrebna za utemeljitev veljavnosti pravila modus ponens.

Skeptik

Tvoj odgovor predpostavlja, da je pomen logičnih veznikov določen z njihovimi resničnostnimi tabelami, iz katerih potem na nek nesklepalni način razberemo veljavnost pravil sklepanj, v katerih nastopajo ti vezniki. Toda resničnostne tabele so samo sistematizacija sklepalnih zvez, in prej bo res, da je logični veznik definiran prav z zbirko pravil sklepanj, v katerih nastopa, ne pa s tabelami. Tabela za nek veznik je določena s sklepanji, v katerih ta veznik nastopa, ne pa obratno. Zato pa dobimo včasih tako čudne in neintuitivne tabele (prav zveza “če *A*, potem *B*” je zato najlepši zgled).

[7] Prim. Geoffrey Hellman: "Logical Truth by Linguistic Convention", v Hahn, Lewis Edwin (ed): *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle Open Court, (1986), str.197.

Dogmatik

Bolje bo, da se v razpravi o logičnem skepticizmu izogneva debati o pomenu logičnih veznikov in logičnih konstant. Recimo, da ti dopustim, čeprav v to še malo nisem prisiljen, da je logični veznik zares definiran z zbirko pravil sklepanj, v katerih nastopa. Jasno je, da bi v tem primeru utemeljevanje veljavnosti pravila sklepanja s pomočjo tabel pomenilo utemeljevanje enega pravila s pomočjo drugih logičnih pravil in se ne bi nikdar končalo. Pa kaj potem?

Mislim, da lahko priznam, da veljavnosti najbolj temeljnih logičnih pravil ne moremo upravičiti, ne da bi se v upravičevanju sklicevali na ta ista pravila. V odgovoru na to, zakaj je nek logični zakon resničen, lahko navajamo le nek drug logični zakon, je rekel že Frege. Toda, zakaj ne bi priznali, da so nekatere logične resnice o sledenju enostavno *razvidne*, samoumevne, nekaj, kar ne potrebuje utemeljitve, ker je samo bolj temeljno od vsakega utemeljevanja, ki bi ga lahko navedli v podporo? Kdor priznava osnovne standarde racionalnosti, ta mora uvideti, da ni logično možne situacije, v kateri so premise sklepanja modus ponens resnične, po pravilu izpeljani zaključek pa napačen. Deduktivno slepega zares ne moreš prepričati v veljavnost temeljnih logičnih pravil - toda takšnih ljudi ni, saj bi (so?) izumrli.

Skeptik

No, jaz sem zaenkrat še kar pri življenju. V tvojem zadnjem odgovoru je nekaj, kar ga dela podobnega odgovoru tistih, ki pravijo, da v Zenonovi aporiji ni nobenega problema, saj je vendar očitno, da bo v opisanih pogojih tisti, ki teče desetkrat hitreje, ujel desetkrat počasnejšo. Seveda jo bo ujel, a kako je to mogoče glede na naravo naših pojmov o gibanju, času in prostoru? Seveda po veljavnem pravilu sklepanja izpeljemo resničen zaključek iz resničnih premis, toda, kako smo lahko v tem upravičeni glede na naravo naših pojmov o logičnem sledenju in upravičenju? Neposredna razvidnost je star trik, ki ga dogmatiki vedno skrivate v rokavu.

Poleg tega pa ta trik ne deluje, saj se boš kljub temu zapletel v neskončni regres upravičevanja! Oglejva si naslednjo različico argumenta, v kateri bom upošteval tvoje pripombe.

1. Sprejetje resnice zaključka sklepanja je upravičeno, kadar zaključek sledi po veljavnem pravilu sklepanja iz resničnih premis. (UP).

2. Veljavnost pravila sklepanja sprejmem samo, če je upravičena. Veljavno pravilo sklepanja utemeljuje nek logični zakon, ki je neposredno razviden.

3. V sklepu "iz *A* in *B* sledi *Z*" torej upravičeno sprejmem *Z* kot resničen samo, če *najprej* sprejmem: *A*, *B* in logični zakon, ki ga izrazimo v metajeziku v obliki (*C*): "Če *A* in *B*, potem *Z*" je nujno resnično.

4. Na kakšen način pa navedena evidenca *A*, *B* in *C* utemeljuje resnico zaključka *Z*? Očitno tako, da zaključek *Z* sprejemamo kot resničen, če sprejmemo, da *sledi* iz sprejetja *A*, *B* in *C*.

5. Toda, zakaj *Z sledi* iz *A*, *B* in *C*? Za upravičenim sprejetjem vsakega *sledi* stoji nek logični zakon, ki ga moram *najprej* sprejeti, če naj sprejmemo dani zaključek. Torej *Z* upravičeno sprejmem kot resničen, če sprejmem *A*, *B*, *C* in logični zakon v obliki (D): "Če so *A*, *B in C* resnični, potem *Z*" je nujno resnično.

Dogmatik

> Stoj! Vidim, kam meriš, toda jaz ne bom, tako kot Ahil, čakal na korak številka tisoč in ena. Mislim, da se delaš pravo tako pozabljivega kot želva, v drugem koraku zakriješ tisto, kar si trdil v prvem. Če sprejemaš neposredno razvidnost logičnega zakona "Če *A* in *B*, potem *Z*", potem priznavaš, da je začetno sklepanje veljavno. Priznal boš tudi, da sta premisi *A* in *B* resnični, saj vsaj o tem do sedaj ni bilo spora. Torej imaš upravičeno sklepanje z resničnimi premisami, zato je, po načelu (UP), upravičeno tudi sprejetje resnice zaključka *Z*.

Skeptik

Kako je lahko sprejetje zaključka upravičeno, dokler nimam dokaza, da je dana evidenca ustrezna, da iz veljavnosti pravila in resnice premis *zares* sledi zaključek?

Dogmatik

Če te prav razumem, potem zahtevaš upravičenje za upravičenje in načelo, ki ga uporabljaš ni (UP), ampak:

Sprejetje resnice zaključka sklepanja je upravičeno, kadar imamo upravičenje (dokaz), da zaključek sledi po veljavnem pravilu sklepanja iz resničnih premis.

Trditev, da imamo pravo upravičenje šele takrat, kadar imamo upravičenje, da smo upravičeni in da imamo pravo vednost šele takrat, kadar vemo, da vemo, je star trik, ki ga skeptiki vedno skrivate v rokavu. Sredi razprave se izkaže, da postavljate nenavadno močne zahteve za to, kdaj naj bi nekaj štelo kot prava vednost. Hume, recimo, je trdil, da nikdar nimamo dokaza, da upravičenje, ki ga imamo na voljo danes, zadošča za v?denje, da bo jutri sonce vzšlo. Torej bi morali za zavrnitev skepticizma, za v?denje o tem, kaj se bo zgodilo jutri, imeti upravičenje za upravičenje, dokaz, da je evidenca, ki jo imamo, zares ustrezna.

Skeptik

Nikdar nisem trdil, da je logični skepticizem nekaj novega, navsezadnje je zaradi neskončnega regresa v vrednost logičnega dokazovanja podvomil že Sextus Empirikus. Kajti, če nadaljujem:

6. V sklepu "Iz *A* in *B sledi Z*" upravičeno sprejmemo *Z* kot resničen samo, če že *prej* sprejmemo ustrezno evidenco: *A*, *B*, *C* in *D*. Zaključek *Z* sprejmem kot resničen, če sprejmem, da *sledi* iz sprejetja *A*, *B*, *C* in *D*.
7. Ampak zakaj *Z sledi* iz *A*, *B*, *C* in *D*? Tudi ta zadnji *sledi* potrebuje neko upravičenje, ki ga moram najprej sprejeti, če naj upravičeno sprejmem zaključek sklepanja.

   Kot vidiš, vsaka upravičba za *sledi* zahteva novo upravičbo, ki bo iste oblike kot je bila predhodna, torej bo sama spet stala v zraku in bo potrebovala podporo. Neskončni regres upravičevanja pa nič ne upraviči, zato nikdar nismo upravičeni v sprejetju resnice zaključka sklepanja.

Dogmatik

Mogoče te zavaja poudarek na logičnem zakonu, zaradi katerega naj bi resnica zaključka sklepanja sledila iz premis. Logični zakon je samo eden ne najbolj posrečenih načinov, kako poveš, da je neko pravilo sklepanja veljavno. Privzela sva, da veljavnost pravila sklepanja upravičuje nek uvid, da je zaključek logična posle-

dica premis, da glede na premise ni mogoče, da je zaključek napačen. Toda ta isti neposredni uvid v "istem aktu" upravičuje tudi resnico zaključka, saj mi pravi natanko to: resnica zaključka sledi iz resnice premis.

Skeptik

Če že govoriva v tem smešnem jeziku uvidov kot upravičevalcev, potem jih preštejva in oštevilčiva. Uvid-1 mi nekako pove, da je pravilo veljavno, uvid-2 mi pove, da so premise resnične. Iz uvida-1 in uvida-2 pa *sledi*, da je zaključek resničen. Ampak potem potrebujem za upravičenje resnice zaključka še uvid-3, uvid v veljavnost tega zadnjega "sledi". Sam priznavaš, da je upravičevanje logike ravno upravičevanje vseh nastopov relacije "logično sledi"!

Dogmatik

Ampak v uvidu-1 in uvidu-2 ravno *je* uvid in s tem upravičenje za resnico zaključka, ne pa, da iz njiju šele sledi. Ta novi ?sledi?, ki ga spremlja uvid-3 in ostala neskončna množica uvidov, ki potem nastane, je samo privid, tako kot je privid neskončna množica zrcal, katerih podobe nastanejo, ko postaviš eno zrcalo nasproti drugega - dejansko obstajata samo dve zrcali. Načelo (UP) mi pravi ravno, da v uvidu-1 in uvidu-2 *sestoji* upravičenje za resnico zaključka.

Skeptik

Uvidi so samo poseben primer dogmatskega upravičevanja, zato si raje oglejva sodobno skico splošne strukture upravičevanja. Naj bo "E" nek sistem evidenc, množica pravil, ki mi povedo, v kaj naj bom prepričan v danih okoliščinah, nek urejen način oblikovanja, ohranjanja in spreminjanja prepričanj. Če mi *E*, v določenih okoliščinah, narekuje prepričanje *X* in sem potem, v teh okoliščinah, zares prepričan v *X*, potem imam upravičenje za *X*. Toda v določitvi tega, kaj nam "narekuje" *E*, je neogibna uporaba logike, kajti upravičevanje ima obliko: "iz *E* po logičnih pravilih sledi *X*".[8]

Če za predmet upravičevanja postaviš veljavnost nekega pravila sklepanja, potem ti bo jasno, da zaradi notranje strukture upravičevanja nečesa nikdar ni mogoče upravičiti, namreč prav logičnih pravil. Recimo, da iz *E* po logičnem pravilu P1 sledi veljavnost pravila P2. Toda, kaj upravičuje veljavnost pravila P1? Kot je vedel že Sextus Empirikus lahko izbiraš med regresom ali pa krožnostjo. Če veljavnost pravila P1 utemeljuje pravilo P2, potem je upravičenje krožno. Če pa veljavnost pravila P1 utemeljuje neko novo pravilo P3, potem se zgodba ponavlja v neskončnost - kaj namreč upravičuje pravilo P3?

Dogmatik

Zdi se mi, da je v ozadju tega argumenta nek logični hegemonizem, po katerem je vsak "sledi" že "sledi logično", zato tudi sistem *E* lahko upravičuje *X* le tako, da

[8]Tako Hartry Field: "The A Prioricity of Logic", v *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1996), str. 373.

X logično sledi iz *E*.

Vzemiva naslednji primer. Korenine so del drevesa. Zdaj seveda lahko upravičim svoje prepričanje, da ima drevo pred mano korenine, ki pa jih ne vidim, po kopitu modus ponens. To je drevo; če je to drevo, potem ima korenine; torej ima tale stvar pred mano korenine. Toda tisto, kar upravičuje moje prepričanje, ni logika, ampak materialno dejstvo, da so korenine *del* drevesa. Nekaj podobnega velja za "sledi" v: pravilo sklepanja je veljavno, kadar *sledi* iz sistema *E*. Pravila sklepanja so del *E*, tvorijo *E* kot sistem, s katerim racionalna bitja oblikujejo in spreminjajo svoja prepričanja, brez njih bi se sistem razsul. V tem dejstvu je njihovo upravičenje, zato jih upravičuje tisto, kar upravičuje sistem kot celoto, tisto, zaradi česar je ta sistem boljši od drugih.

Vprašanje, zakaj je sistem, katerega del so klasična logična pravila, boljši od drugačnih sistemov upravičevanja, je zapleteno. Morda se odgovor skriva v zgradbi sistema. Sistem *E* je zgrajen na tak način, da smo upravičeni sprejeti neko prepričanje, recimo, da je Afrika večja od Avstralije, kadar do tega prepričanja pridemo s pomočjo ustreznih metod (meritev), ki pravilno zabeležijo ustrezno geografsko dejstvo. Mogoče smo na podoben način upravičeni v sprejetju logičnih resnic, kadar ustrezna metoda ("uvid", kar je samo drugo ime za logično intuicijo) pravilno zabeleži ustrezno logično dejstvo.

Skeptik

Priznal ti bom tole - *če* bi imeli zadovoljiv odgovor na vprašanje, kaj *naredi* resnice logike za resnične, potem bi imeli tudi odgovor na vprašanje, kdaj smo *upravičeni* v njihovem sprejetju. Rečem lahko le to, da se mi zdi logična intuicija logičnih dejstev kot metoda spoznanja povsem primerljiva z "intuicijo" starih Grkov, ki jim je omogočila dostop do "dejstva", da je Ahil sin nesmrtne morske nimfe Tetis.

Dogmatik

Zdaj sva že globoka zabredla v filozofijo logike in teorijo spoznanja. Vrniva se raje na tvoj končni sklep, da sprejetje resnice zaključka logičnega sklepanja ni upravičeno. Upravičevanje logike je, kot trdiš, bodisi krožno bodisi vodi v neskončni regres. V regresu, na katerega se sklicuješ, dodajaš premise v obliki vedno novih pogojnikov, zato je sklepanje, ki ga upravičuješ, pa nikdar ne upravičiš, vedno nek *modus ponens* (iz premis *A*, *B* in "če *A* in *B*, potem *Z*" sledi *Z ipd.*). Krožnost si prav tako utemeljeval s krožnostjo v upravičevanju pravila modus ponens. Ampak ti *sam* argumentiraš takole:

Iz naslednjih dveh dejstev, prvič, da veljavnost pravila modus ponens ni upravičena, in drugič: če ni upravičenja za veljavnost pravila modus ponens, potem nismo upravičeni sprejeti resnice zaključka logičnega sklepanja, *sledi*, da nismo upravičeni sprejeti resnico zaključka sklepanja.

Ampak, zakaj neki to *sledi*? Kot menda vidiš, ima tudi tvoj *skeptični argument* obliko sklepanja modus ponens, za katerega pa sam praviš, da njegove veljavnosti

ne moremo nikdar upravičiti! Torej ni nobenega dokaza za resnico zaključka, da nismo upravičeni sprejeti resnice zaključka logičnih sklepanj.

Skeptik

Da ni upravičenja niti za sprejem resnice zaključka skeptičnega argumenta … (!?) Ja, mogoče je to res. Kot pravi Empirikus, potemtakem se moramo vzdržati sodbe o kateremkoli zaključku.

Dogmatik

Potemtakem lahko samo še molčiš. Odpovedati se moraš vsem argumentom, saj boš, kot sam trdiš, v razumnem utemeljevanju kateregakoli prepričanja uporabljal logična pravila, katerih veljavnost je po tvojem mnenju neutemeljena. Za nekatere (stara skepsa in mladi Wittgenstein) je molk morda sprejemljiv, zame pa je to *reductio ad absurdum* logičnega skepticizma.

Logic and skepticism

The problem of justification of logical truths is presented in a dialogue between a skeptic and a dogmatist discussing the classical Carroll's “What the tortoise said to Achilles”. The skeptic claims that justification is either circular or it leads to *regressus ad infinitum*. The notion of a rule of inference is analyzed and typical mistakes and ambiguities identified (following the rule, accepting the rule, justifying the rule). Justification for the rule of inference cannot figure as a premise in this same rule on the same level as original premises. The skeptic places his usual strict demands on justification. For deduction to be justified it has to be proven that it is justified. But he does not notice that justification is not necessarily derivation - being justified that *p* does not mean that *p* logically follows from the basis of justification. Also, in his argumentation the skeptic himself is bound to use logical rules which are unjustified according to his own standards.
Keywords: epistemology, skeptic, rules of inference, validity, justification, logical truth.

Ludwig Wittgenstein
prevedel Borut Cerkovnik

NEKAJ PRIPOMB K LOGIČNI FORMI[1]

Vsaka propozicija[2] ima vsebino in formo. Sliko čiste forme dobimo, če odmislimo pomene posameznih besed ali simbolov (kolikor imajo neodvisne pomene). To se pravi, če zamenjamo konstante propozicije s spremenljivkami. Pravila sintakse, ki so veljala za konstante, morajo veljati tudi za spremenljivke. S sintakso v tem splošnem smislu besede menim pravila, ki nam povedo, v katerih zvezah beseda edino da smisel, tako da so izključene nesmiselne strukture. Sintaksa običajnega jezika, kot vemo, temu namenu ne ustreza popolnoma. Saj v vseh primerih ne prepreči tvorbe nesmiselnih psevdopropozicij (takšnih tvorb kot "rdeče je višje kot zeleno" ali "realnost, čeprav je nekaj *v sebi*, mora biti zmožna postati tudi nekaj *za mene"* itd.).

Če poskušamo analizirati katerekoli dane propozicije, bomo v splošnem ugotovili, da so logične vsote, produkti ali druge resničnostne funkcije enostavnejših propozicij. Toda naša analiza mora, če sega dovolj daleč, priti do točke, kjer doseže propozicionalne forme, ki same niso sestavljene iz enostavnejših propozicionalnih form. Navsezadnje moramo doseči končno zvezo terminov, neposredno zvezo, ki ne more biti razbita, ne da bi bila uničena propozicionalna forma kot taka. Propozicije, ki prikazujejo to končno zvezo, imenujem, po B. Russellu, atomarne propozicije[3]. Te so tedaj jedra vsake propozicije, *one* vsebujejo material, vse drugo pa je samo razvijanje tega materiala. Z ozirom na njih moramo iskati predmet propozicij. Naloga spoznavne teorije je, da jih najde in razume njihovo tvorbo iz besed ali simbolov. Ta naloga je zelo težka in filozofija se jo je do sedaj s težavo začela lotevati na nekaterih točkah. Kakšno metodo imamo za to, da se je lotimo? V primernem simbolizmu nameravamo izraziti to, kar v običajnem jeziku vodi v ne-

[1] Ludwig Wittgenstein, "Some Remarks on Logical Form", *Aristotelian Society Supplementary Volume 9, Knowledge, Experience and Realism*, Harrison and Sons, Ltd, St. Martin's Lane, London, W.C.2, 1929, str. 162-71. Ponatis v I. M. Copi and R. Beard (ur.), *Essay on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge & Kegan Paul, London 1966, str. 31-37. "Some Remarks on Logical Form" je Wittgenstein napisal za *Joint Session*, ki sta jo v času od 12. do 15. julija 1929 organizirala *Aristotelian Society* in *Mind Association* v prostorih *University College* v Nottinghemu. Tega pisnega prispevka Wittgenstein tam ni prebral. Takole je julija 1929 pisal Russellu: "Moj referat (tisti, ki sem ga *napisal* za srečanje) je 'Some Remarks on Logical Form', toda prebrati jim nameravam nekaj drugega o splošnosti in neskončnosti v matematiki, kar bo, prepričan sem, bolj zabavno." To pismo je, med mnogimi drugimi, natisnjeno v Ludwig Wittgenstein, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. Ficker*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, str. 176.

[2] "Proposition" prevajam z v slovenščini 'uveljavljeno' "propozicijo", čeprav bi, če bi pisal v svojem materinem jeziku, Wittgenstein prav gotovo uporabljal "stavek". Tudi prevajalec v nemščino je "proposition" prevajal z izrazom "Satz". Nemški prevod "Some Remarks on Logical Form" se pod naslovom "Bemerkungen über logische Form" nahaja v Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, str. 20-28.

[3] Wittgensteinov lastni izraz za Russellove "atomic proposition" je seveda "Elementarsätze". "Elementarni stavki" v Wittgensteinovem *Logično filozofskem traktatu* 'utemeljujejo' substanco sveta.

skončno nerazumevanje. To se pravi, da moramo običajni jezik - kjer ta popači logično strukturo, kjer dopusti tvorbo psevdopropozicij, kjer uporablja en termin v neskončno različnih pomenih - zamenjati s simbolizmom, ki daje jasno sliko logične strukture, izključuje psevdopropozicije in svoje termine uporablja nedvoumno. Vendar lahko zamenjamo nenatančni simbolizem z jasnim samo na ta način, da pregledamo fenomene, ki jih hočemo opisati, in s tem poskušamo razumeti njihovo logično mnogoterost. To se pravi, da lahko ustrezno analizo dosežemo edino s tem, kar bi lahko imenovali logična raziskava fenomenov samih, tj. v določenem smislu *a posteriori* in ne z ugibanji o možnostih *a priori*. Pogosto se kdo znajde v skušnjavi, da bi spraševal z nekega *apriornega* stališča: Kaj so navsezadnje *lahko* edine forme atomarnih propozicij? In da bi odgovoril, da so to npr. subjektnopredikatne in relacijske propozicije z dvema ali več termini, nadalje nemara propozicije, ki v medsebojne odnose postavljajo predikate in relacije in tako dalje. Toda to je, prepričan sem, bolj igranje z besedami. Nobena atomarna forma ne more biti predvidena. In bilo bi presenetljivo, če nas dejanski fenomeni ne bi bili mogli naučiti še kaj o svoji strukturi. K takšnim ugibanjem o strukturi atomarnih propozicij nas napeljuje običajni jezik, ki uporablja subjektnopredikatne in relacijske forme. Toda v tem našem jeziku je prevara: To bom poskušal razložiti s prispodobo. Predstavljajmo si dve vzporedni ravnini I in II. Na ravnini I so narisani liki, recimo elipse in pravokotniki različnih velikosti in oblik, naša naloga pa je, da proizvedemo podobe teh likov na ravnini II. Tedaj si lahko med drugim predstavljamo dva načina, da to naredimo. Lahko, prvič, predpišemo zakon projekcije - recimo ortogonalne projekcije ali katerekoli druge - in potem ravnamo tako, da projiciramo z I na II v skladu s tem zakonom. Ali pa bi, drugič, lahko ravnali tako: predpišemo pravilo, da naj se vsaka elipsa na ravnini I prikaže kot krog na ravnini II, vsak pravokotnik pa kot kvadrat na II. Takšen način prikazovanja nam morda ustreza, če iz kakršnihkoli razlogov dajemo prednost temu, da na ravnini II rišemo samo kroge in kvadrate. Seveda iz teh podob ne moremo neposredno povzeti natančne oblike izvirnih likov na ravnini I. Iz njih lahko razberemo edino to, da je bil izvirnik elipsa ali pravokotnik. Da bi v nekem posamičnem primeru dosegli določeno obliko izvirnika, bi morali poznati posebno metodo, s katero je npr. neka posamezna elipsa projicirana v krog, ki je pred menoj. Z običajnim jezikom je čisto analogno. Če so dejstva realnosti elipse in pravokotniki na ravnini I, se subjektnopredikatne in relacijske forme ujemajo s krogi in kvadrati na ravnini II. Te forme so norme našega posebnega jezika, v katerega na *vedno tako mnogo različnih* načinov projiciramo *vedno tako mnogo različnih* logičnih form. In prav zato iz uporabe teh norm - razen zelo nedoločeno - sploh ne moremo sklepati, da so te norme tudi dejanske logične forme opisanih fenomenov. Takšne forme kot “Ta razprava je dolgočasna”, “Vreme je lepo”, “Jaz sem len”, ki nimajo sploh ničesar skupnega, se prikažejo kot subjektnopredikatne propozicije, tj. očitno kot propozicije iste forme.

Če sedaj poskušamo opraviti neko dejansko analizo, najdemo logične forme, ki imajo zelo malo podobnosti z normami običajnega jezika. Srečamo se s formami prostora in časa s celotno raznolikostjo prostorskih in časovnih objektov, kot so

barve, zvoki itd. itd., z njihovimi stopnjami, z njihovimi zveznimi prehodi in povezavami v različnih propozicijah, ki jih vse ne moremo dojeti z našimi običajnimi izraznimi sredstvi. In tukaj želim narediti svojo prvo dokončno pripombo k logični analizi dejanskih fenomenov: to je, da morajo, da bi jih prikazali, v samo strukturo atomarnih propozicij vstopiti števila (racionalna in iracionalna). To bom ilustriral s primerom. Predstavljajmo si nek sistem pravokotnih izsekov, kot da bi bile v našem vidnem polju potegnjene prečne in navpične niti, ter poljubno določeno lestvico. Jasno je, da lahko tedaj opišemo obliko in položaj vsakega barvnega madeža v našem vidnem polju s pomočjo izjav o številih, ki imajo pomen z ozirom na koordinatni sistem in izbrano enoto. Ponovno, jasno je, da bo imel ta opis pravilno logično mnogoterost in je opis, ki ima manjšo mnogoterost, ne bo imel. Enostaven primer bi bil prikaz nekega madeža M z izrazom "[6-9,3-8]" in propozicije o njem, npr. M je rdeč, s simbolom "[6-9,3-8] R", kjer je "R" še nenaliziran termin ("6-9" in "3-8" zastopata kontinuiran interval med posameznimi števili). Tukaj je koordinatni sistem del načina izražanja; je del metode projekcije, s katero je realnost projicirana v naš simbolizem. Relacija madeža, ki leži med dvema drugima, je lahko analogno izražena z uporabo navideznih spremenljivk.[4] Ni mi treba reči, da si ta analiza na noben način ne domišlja, da je popolna. V njej nisem omenil časa in uporaba dvodimenzionalnega prostora ni upravičena niti v primeru gledanja z enim okularjem. Opozoriti želim samo na smer, v kateri naj se, prepričan sem, lotimo analize vidnih fenomenov, in da se v tej analizi srečamo z logičnimi formami, ki so popolnoma drugačne od tistih, ki jih pričakujemo, če se pustimo voditi običajnemu jeziku.

(SLIKA)

Nastopanje števil v formah atomarnih propozicij po mojem mnenju ni le poteza posebnega simbolizma, temveč neka bistvena in potemtakem neizogibna poteza prikazovanja. In števila bodo morala sestavljati te forme, ko se - kot bi rekli v običajnem jeziku - ukvarjamo z lastnostmi, ki dopuščajo stopnjevanje, tj. z lastnostmi kot dolžina intervala, višina tona, svetlost[5] ali rdečost[6] barvne sence itd. Značilnost teh lastnosti je, da ena njihova stopnja izključuje vsako drugo. Ena barvna senca ne more istočasno imeti dveh stopenj svetlosti ali rdečosti, ton ne dveh različnih jakosti itd. In pomembna poanta tukaj je, da te pripombe ne izražajo nekega izkustva, ampak so v nekem smislu tavtologije. Vsak od nas v običajnem življenju to ve. Če nas kdo vpraša "Kakšna temperatura je zunaj?" in rečemo "Osemdeset stopinj," pa bi nas ta znova vprašal "Ali je devetdeset stopinj?" bi mu odgovorili "Rekel sem ti, da je osemdeset." Izjavo o stopnji (temperature na primer) jemljemo kot nek *popoln* opis, ki ne potrebuje nobenega dopolnila. Če nas torej kdo vpraša, povemo, koliko je ura in ne tudi, koliko ni.

Nemara bi kdo mislil - tudi sam sem še pred kratkim mislil tako -, da bi izjavo, ki izraža stopnjo neke kvalitete, lahko analizirali v logični produkt posamičnih izjav o kvantiteti in neko dodatno izjavo, ki analizo dovrši. Tako kot bi lahko opisal

[4] Namesto "apparent variables" se danes običajno uporablja izraz "vezane spremenljivke".
[5] Nemara bi lahko "brightness" prevedli tudi s fizikalno količino "svetilnost".
[6] Kot prevod za "redness" bi mehkeje zvenela "pordelost", ki pa ima preveč že ustaljenih konotacij.

vsebino svojega žepa s tem, da bi povedal "Vsebuje peni, šiling, dva ključa in nič drugega". Ta "in nič drugega" je dodatna izjava, ki dovrši opis. Kot analiza izjave o stopnji pa to ne bo delovalo. Ker če naj enoto, recimo svetlosti, imenujemo *s* in naj bo B(*s*) izjava, ki pravi, da bitnost[7] B poseduje to svetlost, potem bi lahko propozicijo B(2*s*), ki pravi, da ima B dve stopnji svetlosti, analizirali v logični produkt B(*s*) & B(*s*), to pa je enako kot B(*s*); če pa na drugi strani poskušamo z razlikovanjem enot in potemtakem pišemo B(2*s*) = B(*s′*) & B(*s″*), privzamemo s tem dve enoti svetlosti; če pa neka bitnost poseduje dve enoti, bi se lahko pojavilo vprašanje, katera od obeh - b' ali b" - je ta enota; kar je očitno nesmiselno.

Trdim, da izjava, ki pripisuje kvaliteti neko stopnjo, ne more biti dalje analizirana, in nadalje, da je relacija razlike v stopnji notranja relacija in je zato prikazana z notranjo relacijo med izjavami, ki pripisujejo različne stopnje. To se pravi, da mora imeti atomarna izjava isto mnogoterost kot stopnja, ki jo pripisuje, od koder sledi, da morajo števila sestavljati forme atomarnih propozicij. Medsebojnemu izključevanju izjav o stopnji, ki se jih ne da več analizirati, nasprotuje prepričanje, ki sem ga objavil pred nekaj leti in ki je zahtevalo, da se atomarne propozicije ne bi mogle medsebojno izključevati.[8] Tukaj namerno pravim "izključevati" in ne "biti v protislovju", ker obstaja razlika med tema pojmoma, atomarne propozicije pa se lahko, čeprav ne morejo biti v protislovju, medsebojno izključujejo. Poskušal bom to razložiti. Obstajajo funkcije, ki lahko dajo resnično propozicijo samo za eno vrednost svojega argumenta, ker - če se tako izrazim - je v njem prostor samo za enega. Vzemimo na primer propozicijo, ki trdi eksistenco barve R v določenem času T na določenem mestu M našega vidnega polja. To propozicijo bom pisal "R M T" in za trenutek odmislil kakršnokoli premišljevanje o tem, kako naj bo takšna izjava dalje analizirana. "B M T" pravi tedaj, da je barva B na mestu M v času T, in večini tukaj in večini v običajnem življenju bo jasno, da je "R M T & B M T" neke vrste kontradikcija (in ne le neresnična propozicija). Če bi torej lahko izjave o stopnji dalje analizirali - kakor sem bil navajen misliti -, bi lahko to kontradikcijo razložili s tem, da bi rekli, da barva R vsebuje vse stopnje R-ja in nobene stopnje B-ja, barva B pa vse stopnje B-ja in nobene stopnje R-ja. Toda iz zgornjega sledi, da nobena analiza ne more odstraniti izjav o stopnji. Kako pa potem deluje medsebojno izključevanje R M T in B M T? Prepričan sem, da je to izključevanje v dejstvu, da sta tako R M T kot B M T na določen način *popolni*. Da to, kar v realnosti ustreza funkciji "( ) M T", pušča prostor samo za eno bitnost - dejansko v istem smislu, kot pravimo, da je na stolu prostor samo za eno osebo. Naš simbolizem, ki nam dopušča, da tvorimo znak logičnega produkta "R M T" in "B M T", tu ne daje ustrezne slike realnosti.

Nekje drugje sem dejal, da propozicija "sega do realnosti"[9], in s tem menil, da so forme bitnosti vsebovane v formi propozicije o teh bitnostih. Ker stavek, skupaj z načinom projekcije, ki projicira realnost v stavek, določa logično formo bitnosti, ravno tako kot v naši prispodobi slika na ravnini II skupaj s svojim načinom pro-

[7] V navedenem nemškem prevodu je "entity" prevedena z "Gegenstand".
[8] *Logično filozofski traktat* 4.211.
[9] *Logično filozofski traktat* 2.1511.

jekcije določa obliko lika na ravnini I. Ta pripomba nam, prepričan sem, daje ključ za razlago medsebojnega izključevanja R M T in B M T. Ker je - če propozicija vsebuje formo neke entitete, o kateri govori - tedaj možno, da si bosta dve propoziciji nasprotovali prav v tej formi. Vsaka od propozicij "Novak sedaj sedi na tem stolu" in "Kovač sedaj sedi na tem stolu" v nekem smislu poskuša na stol posaditi svoj subjektni termin. Logični produkt teh propozicij pa bo tja postavil oba naenkrat in to vodi v nasprotje, medsebojno izključevanje teh terminov. Kako pa se to izključevanje kaže v simbolizmu? Logični produkt dveh propozicij *p* in *q* lahko pišemo na ta način:

p	**q**	
R	R	R
R	N	N
N	R	N
N	N	N

Kaj se zgodi, če sta ti dve propoziciji R M T in B M T? V tem primeru mora prva vrsta "R R R" izginiti, ker prikazuje neko nemogočo kombinacijo. Resnične možnosti tukaj so:

RMT	**BMT**
R	N
N	R
N	N

To se pravi, da ne *obstaja* logični produkt R M T in B M T v prvem smislu, prav v tem pa je izključevanje kot nasprotno kontradikciji. Kontradikcija, če bi obstajala, bi morala biti napisana tako:

RMT	**BMT**	
R	R	N
R	N	N
N	R	N
N	N	N

toda to je nesmisel, ker daje prva vrsta, "R R N", propoziciji večjo logično mnogoterost od dejanskih možnosti. To, da ne prepreči tvorbe takšnih nesmiselnih konstrukcij, je seveda pomanjkljivost našega zapisa, popoln zapis pa bo z dokonč-

nimi pravili sintakse moral izključiti takšne strukture. Ta pravila nam bodo morala povedati, da morajo biti v primeru določenih vrst atomarnih propozicij, opisanih v terminih dokončnih simbolnih potez, določene kombinacije R-ja in N-ja izpuščene. Takšna pravila pa ne morejo biti določena, dokler dejansko ne dosežemo končne analize fenomenov, za katere gre. To, kot vsi vemo, še ni bilo opravljeno.

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

STALIŠČE PRIPOMB K LOGIČNI FORMI

Študija k *Some Remarks on Logical Form* komentira temeljne teze, do katerih je prišel Wittgenstein v času preloma z *Logično filozofskim Traktatom*: da obstaja neka znotrajsimbolna razlika in da zato simbol sam na sebi še ne karakterizira smisla stavka, da je izjava o stopnji elementarni stavek in da se izjave o stopnji medsebojno izključujejo. Preko teh postavk predstavi temeljne probleme, ki so v tridesetih letih zaposlovali Wittgensteina.

Ključne besede: (elementarni) stavek, simbol, izjave o stopnji, logika in gramatika.

Some Remarks on Logical Form (RLF[1]), v tej številki *Analize* preveden v *Nekaj pripombah k logični formi*, je edini tekst avstrijskega filozofa Ludwiga Wittgensteina, ki je bil - razen *Logično filozofskega traktata* - objavljen v času njegovega življenja. Izšel je leta 1929 v *Proceeding of the Aristotelian Society*.[2] Tekst je bil predviden kot predavanje v okviru *Joit Session*, ki sta jo v Nothinghamu organizirala *Mind Assotiation* in *Aristotelian Society*. Na srečanju 13. julija 1929 pa je Wittgenstein govoril o neskončnosti v matematiki. O nastanku teksta piše G. E. M. Anscombe, ena od večjih poznavalk Wittgensteinovega dela in ena od upraviteljic njegove zapuščine, v opombi k ponatisu RLF[3]:

> "Wittgenstein se je eseju, ki sledi, odrekel. Povedal mi je, da se je vrnil v Cambridge, misleč, da bo znova sposoben ukvarjanja s filozofijo, toda po določenem času je molčal in ni imel nobenih zamisli. Potem je prišlo povabilo, da napiše razpravo za *Aristotelian Society* in nameraval ga je sprejeti in napisati nekaj, da bi videl, ali bo kaj nastalo na ta način. Kar je napisal, je opisal kot popolnoma nepomembno. Ko je prišel čas srečanja, se mu je

[1] RLF je standardna kratica pri navajanju odlomkov iz *Some Remarks on Logical Form*. V študiji navajam še iz Wittgensteinovih *Rokopisov* iz let 1929-32 in sicer tako: WA I 32. To pomeni, da se navedek nahaja v Ludwig Wittgenstein, *Wienner Ausgabe I*, Springer Verlag, Wien 1994, na strani 32. Če pišem WA II, potem navajam iz drugega zvezka navedene izdaje. Wittgensteinove pogovore s člani Dunajskega kroga navajam po *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann ...*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, tako da navedem stran, na kateri se nahaja odlomek v tej izdaji, npr.: WWK 74. Navedbe iz *Logično filozofskega traktata* označujem tudi s *Traktat* ali TLP ob navedbi številke teze v njem.

[2] Aristotelian Society Supplementary Volume 9, *Knowledge, Experience and Realism, Harrison and Sons*, Ltd, St. Martin?s Lane, London, W.C.2, 1929, str. 162-171.

[3] I. M. Copi and R. Beard (ur.), *Essay on Wittgenstein?s Tractatus*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, str. 31-37. Prevod v Analizi je narejen po tem ponatisu.

> sposobnost razmišljanja povrnila, svojim poslušalcem pa je povedal, da bo govoril o nečem čisto drugem, kot je nameraval: o neskončnosti namreč. Povedal mi je, da je takrat prvič srečal Gilberta Rylea, pri katerem je opazil, da posluša ?z *zelo* zanimivim obrazom?. V pismu uredniku *Minda* se je Wittgenstein nanašal na svoj esej in ga imenoval ?slab?; ko pa ga je profesor J. W. Scott prosil za povzetek njegovega eseja za svoj *Index to the Proccedings of the Aristotelian Society*, ga je Wittgenstein v odgovoru rotil, naj ne vključi nobenega povzetka. Profesor Scott je imel navado, da je povzetke, če jih ni mogel dobiti od avtorjev, napisal sam, toda, kakor mi je povedal, mu je Wittgenstein pisal tako resno, da je seveda storil, kot je bil naprošen. Še enkrat, v tem pismu, ki je izgubljeno, se je Wittgenstein nanašal na esej kot ? slab in neznačilen?. Privolila sem v ponatis eseja, ker domnevam, da bi bil tako in tako enkrat ponatisnjen, in če naj se to zgodi, je bolje, da je pri tem navedeno, kako malo lahko velja kot informacija o Wittgensteinovih zamislih. Mislim, da zanj ni bilo običajno, da je pisal, ko, kot poudarja, ni imel kaj."

Vzemimo njeno pripombo kot izhodišče razlage vsebine RLF. Najprej o tem, da Wittgenstein leta 1929 v Cambridgeju ni imel nobenih zamisli. Javno je sicer prvič nastopil šele na omenjenem srečanju 13. julija[4], pač pa je 2. februarja začel pisati prvi v vrsti rokopisov[5], v katerem se je ukvarjal predvsem s temelji matematike in "fenomenologijo" (filozofijo imanence) Ernesta Macha[6] in ob tem razvijal svojo "novo" filozofsko logiko. 18. januarja je pisal Schlicku, da bo nekaj časa ostal v Cambridgu, "da bi obdeloval vidni prostor in druge reči". Nekako v ta čas, po mojem mnenju v marec ali april leta 1929, spada tudi nastanek RLF. Razen uvoda v tekst lahko namreč v njem razberemo pet sklopov, ki imajo svojo predlogo v prvem ali drugem rokopisnem zvezku iz tega obdobja.[7] To pa nasprotuje mnenju Anscombove o tem, koliko lahko velja RFL "kot informacija o Wittgensteinovih zamislih". RFL namreč *je* informacija o njegovih zamislih v času, ko se je ponovno začel intenzivno ukvarjati s filozofijo. Da s tekstom ni bil

[4]Tega leta je Wittgenstein predaval še 17. novembra pred *Heretics Society* v Cambridgeju. *The Lecture on Ethics* je dostopno v nemškem prevodu v Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*, Turia & Kant, Wien 1991, str. 77-86, v slovenskem prevodu pa v eni od številk časopisa *Phainomena*.

[5]Gre za rokopise, ki jih je Wittgenstein pisal v letih 1929/30. Kot pregled prvih treh in približno polovice četrtega rokopisnega zvezka, ki jih je naslavljal *Philosophishe Bemerkungen* in *Philosophische Betrachtungen*, je med velikonočnimi prazniki leta 1930 na Dunaju nastal tipkan sinopsis. Iz tega tipkopisa je Wittgenstein izrezal lističe, jih v novi razporeditvi nalepil v zvezek ter jih dopolnil z na roko napisanimi pripombami. To ?lepljenko? je aprila 1930 dal v presojo Russellu, ki ga je G. E. Moore prosil, da oceni Wittgensteinovo dotakratno delo za nadaljno štipendijo Trinity Colledge. Ta tekst je kmalu po Wittgensteinovi smrti od Moora dobil Rush Rhees in ga leta 1964 objavil kot *Philosophische Bemerkungen*. Od leta 1994 pri Springer-Verlag izhajajo prepisi Wittgensteinovih rokopisnih zvezkov pod skupnim naslovom Ludwig Wittgenstein, *Winner Ausgabe*. Rokopisni zvezki I-IV so izdani v Band I in Band II.

[6]Področje zanimanja je delil z druščino, zbrano okrog Moritza Schlicka, ki se je kasneje formirala v Dunajski krog. S Schlickom se je Wittgenstein prvič srečal 19. februarja 1927 na Dunaju, od takrat dalje pa se je redno, vse do njegove smrti julija 1936, srečeval predvsem s Schlickom in njegovim asistentom Friedrichom Waismannom, občasno pa tudi z drugimi člani Dunajskega kroga Carnapom, Feiglom ... Waismannovi zapiski teh srečanj od decembra 1929 do julija 1932 so objavljeni v *Wittgenstein und Wienner Kreis* (WWK) in se ujemajo s temami, ki jih je Wittgenstein obravnaval v svojih rokopisnih zvezkih I-X.

[7]Glede na to, da se zadnja pasaža, ki se neposredno pojavlja tudi v RLF, pojavi na strani 97 drugega rokopisnega zvezka in da v prepisu Winner Ausgabe ta nastopa približno na eni tretjini količine teksta, ki ga je Wittgenstein napisal med 2. februarjem in 10. oktobrom (tega pa ni bilo malo, v povprečju skoraj 35 strani večjega knjižnega formata na mesec), lahko sklepamo, da je RLF nekašen povzetek začetka Wittgensteinove vrnitve k filozofiji od februarja do marca 1929.

zadovoljen, pa ni zanj nič nenavadnega, saj do svoje smrti ni spravil skupaj teksta, ki bi ga zadovoljil toliko, da bi ga objavil v knjigi. V primeru RLF je Wittgenstein z objavo pač “malo” preveč pohitel.

V *Pripombah* torej razberemo pet sklopov, ki so postali tudi stalnica njegovega ukvarjanja z logiko in filozofijo v tridesetih letih:

(i) filozofska logika se ukvarja z analizo običajnega jezika,

(ii) logična forma ne more biti predvidena,

(iii) obstaja neka znotrajsimbolna razlika, ki je konstitutivna za smisel stavka,

(iv) stavek o določeni stopnji je elementarni stavek,

(v) stavki o stopnjah se medsebojno izključujejo.

Filozofska obravnava jezika

Wittgensteinova stališča o (običajnem) jeziku se v RLF deloma ujemajo s stališči *Traktata*, deloma pa jim nasprotujejo. Običajni jezik mora biti, zato da ne bi prišlo do napak in dvoumnosti, zamenjan, kakor pravi Wittgenstein v RLF, “s simbolizmom, ki daje jasno sliko logične strukture, izključuje psevdopropozicije in svoje termine uporablja nedvoumno.” Wittgenstein je torej - tako kot v *Traktatu* - še vedno prepričan, da je treba vzpostaviti sintakso, ki bo izključevala nesmiselne strukture, in da je to možno storiti samo z logično analizo. Filozofija naj bi po Wittgensteinovem mnenju opisala bistvo sveta[8], to bistvo pa se vedno kaže v formi jezika. Logična analiza je pri Wittgensteinu zato vedno tudi filozofska. Na nek način bi lahko trdili, da je *negativna*, ker poskuša izločiti vse tisto, kar v jeziku simbolizira samo navidez, je pa tudi *pozitivna*, ker natančno opredeljuje možne načine simbolizacije[9]. Vsak tak poseg pa ima seveda tudi ontološke posledice. Kakor je sam pisal v uvodu v *Traktat*, razume svoje delo kot znotrajsmiselno ločevanje smisla od nesmisla. V svojem prvem delu je tako nesmiselne stavke, ki bi enačaj obravnavali kot kopulo, izločil zato, ker “=” simbolizira drugače kot “... je ...” Tudi stavek “Sokrat je identičen” je nesmiseln, ker ni nobene lastnosti “... biti identično”(*Prim.* TLP 5.473). Poleg tega, ugotavlja Wittgenstein, je relacija “... biti identično z ...” v pojmovnem zapisu odvečna, ker enakost predmeta kaže njegovo ime, različnost predmetov pa različnost imen (*Prim*. TLP 5.53). Vendar meja smisla, kakor ugotavlja Wittgenstein v tridesetih letih, jasneje pa bo to predstavljeno kasneje, ne poteka samo na meji simbolov, ampak tudi znotraj njih.

[8] To je stalnica njegovega stališča, zaradi katerega najbrž tudi ni pristajal na takšno ločevanje vsebinskega in psevdojezika, kakor ga je razvil Carnap v *Logični sintaksi jezika*.

[9] Načini simbolizacije se v *Traktatu* kažejo z različnim mestom, ki ga dobi beseda v stavku: *ime* tako simbolizira tako, da *zastopa predmet*, *relacija v odnos postavlja imena*, da bi tako pokazala, da so v neki relaciji tudi predmeti, ki jih ta imena zastopajo. (Elementarni) *stavek* simbolizira tako, da *prikazuje možno stanje stvari*. *Resničnostnim funkcijam* način simbolizacije predpisujejo na primer *tabele*.

Tako lahko rečemo, da naloga filozofske analize v tridesetih letih še vedno ostane enaka kot v obdobju nastajanja *Traktata*, čeprav se rezultati, do katerih pripelje, razlikujejo. Wittgenstein je tako rekoč *zaostril* pojmovanje logične analize. Lahko bi rekli, da se filozofičnost logične analize kaže ravno v vztrajanju, da se dejansko najdejo vsi ustrezni pogoji za simbolizacijo oziroma - rečeno drugače - pogoji za to, da bodo besede, ki nastopajo v stavku, in njihove povezanosti v stavkih imele pomen. Bolj načelno, kot je *filozof pripravljen vztrajati pri svoji analizi*, da ga torej ne zadovoljijo rezultati analize jezika, ki so že na dlani[10], bolj "globoka" je ta analiza, bolj se *približa dejanski logični formi*.[11] In vsi primeri Wittgensteinove analize v tridesetih letih poskušajo pokazati, da analiza *Traktata* ni zadostna. Daleč od tega, da bi Wittgenstein v tistem času poskušal vzpostaviti neko novo metafiziko, ampak poskuša pokazati na to, da nekatere forme stavkov, ki izgledajo na videz smiselne, ne morejo simbolizirati. Tako je povedal v razgovoru s Schlickom in Waismannom:

> "?Desno? izgleda na prvi pogled tako kot drugi pridevniki, npr. ?sladko?. ? Desno-levo? ustreza ?sladko-grenkemu?.
> Rečem lahko ?bolj desno?, tako kot rečem ?slajše?.
> Toda povem lahko samo ?... leži desno od ...?, ne pa ?... leži sladko od ...?
> Sintaksa je torej dejansko različna.
> Če pa ne obravnavam zgolj enega stavka, v katerem se nahaja neka določena beseda, temveč vse možne stavke, potem ti popolnoma navajajo sintakso besede, mnogo bolj popolno kot simbol ?ϕx?." (WWK 46-47)

Seveda, če se spomnimo *Dnevnikov*, vidimo, koliko dejanskih analiz jezika je Wittgenstein tam opravil, da je prišel do svoje traktatske pozicije. Vendar lahko s stališča njegove filozofije tridesetih let ponovimo, da je bil v času *Traktata* na pol poti, čeprav je mislil, da je enkrat za vselej razrešil filozofske probleme. Lahko bi rekli, da, ker se je že enkrat opekel, niti ni več stremel k absolutnosti, ampak je skušal zgolj pokazati, v kakšni meri je pristajanje na vzorce, ki se ponujajo - npr. subjektnopredikatna forma stavkoV, ki naj bi preslikovala takšno formo dejanskosti -, nezadostno in da lahko drugi vzorci opišejo realnost morda še bolje.

Na prvi pogled se zdi, da trditvi, da se filozofska logika ukvarja z našim običajnim jezikom in da so hkrati možni (ali celo bolj pravilni) načini simbolizacije, ki so od našega običajnega popolnoma drugačni, stojita v nasprotju: kako je vendar mogoče, da se ukvarjamo z običajnim jezikom, pa pridemo do logičnih form, ki z njim nimajo nič ali pa zelo malo skupnega? Menim, da je odgovor v izhodišču: naši običajni stavki bi lahko že bili popolnoma v redu, če bi se tudi dejansko izkazalo, da je simbolizacija, ki jo predlagajo, tista, ki ustreza popolnemu opisu sveta. Wittgenstein v pogovoru Schlicku in Waismannu namreč skoraj v isti sapi pove:

[10] Bolj ko mu uspeva izogniti se začaranju, ki ga jezik povzroča.

[11] V svojih *Rokopisih* Wittgenstein na nekem imenuje filozofa tudi "jezikovni ustvarjalec" in sicer v tem oziru: "Filozofski problem bi lahko vedno izrazili tako: ali lahko simbolizem uporabimo? In različne domneve, do katerih pridemo, se zato vedno izražajo v toliko različnih simbolizmih." (WA I: 74)

> "Prepričan sem, da imamo v bistvu samo en jezik in to je običajni jezik. Ni nam treba šele iznajti nek nov jezik ali konstruirati neko sintakso, ampak je pogovorni jezik že ta jezik, ob predpostavki, da ga osvobodimo nejasnosti, ki tičijo v njem. (...)
> Naš jezik je že popolnoma v redu, če smo si le na jasnem o tem, kaj simbolizira." (WWK 46)

in:

> "Celotno pojmovanje predmetov je torej najtesneje povezano s subjektnopredikatno formo stavkov. Jasno je, da pa tam, kjer ni subjektnopredikatne forme, tu tudi ne moremo v tem smislu govoriti o predmetih. Sedaj lahko sobo opišem tudi popolnoma drugače, npr. tako: površino sobe analitično opišem z enačbo in navedem porazdelitev barv na tej ploskvi. Pri tej formi opisovanja ni več govora o posameznih ?predmetih?, o stolih, knjigah, mizah in njihovih prostorskih položajih. Tu nimamo relacij, vsega tega ni.
> (...)
> Sedaj nima nobenega smisla to vprašanje: so predmeti nekaj rečevnega [etwas Dinghaftes], nekaj, kar stoji na mestu subjekta ali nekaj lastnostnega [etwas Eigenschafhaftes]ali so relacije in tako dalje? O predmetih govorimo enostavno tam, kjer imamo enakopravne elemente prikazovanja.
> (...)
> Logična multipliciteta ni preslikana s subjektom in predikatom ali z relacijo, ampak npr. s fizikalnimi enačbami. Jasno je, da pri tem ne more biti več govora o posameznih predmetih." (WWK 40-41)

S takšnim pojmovanjem logike pa pade tudi predmetnost *Traktata*. Wittgenstein je v tridesetih letih mnenja, da je pripisovanje predmetnosti posledica uporabe subjektnopredikatne forme. Le če pristanemo na takšno formo prikazovanja kot edino možno, lahko govorimo o predmetih kot tistih bitnostih, ki jih zastopajo argumenti neke (stavčne) funkcije.[12] Vendar ni nujno, da je forma elementarnih stavkov subjektnopredikatna. "Logična gradnja elementarnih stavkov ne potrebuje niti najmanjše podobnosti z logično gradnjo stavkov," je povedal Wittgenstein (WWK 41) Schlicku in Waismannu ter se pri tem skliceval na fizikalne enačbe, ki opisujejo svet. Če torej izgledajo stavki našega jezika subjektnopredikatni, potem elementarni stavki - iz elementarnih stavkov pa so stavki našega običajnega jezika lahko "izpeljani" kot njihova resničnostna funkcija - nimajo nujno subjektnopredikatne forme. Spraševanje, ki v okviru

[12] In tu se pokaže, kako je forma dejanskosti odvisna od jezika. Seveda ne gre za to, da bi jezik predpisoval dejanskosti formo, ampak da formo dejanskosti lahko razberemo samo iz jezika. Da je torej forma dejanskosti subjektnopredikatna, izhaja iz jezikovnega "dejstva", da imajo stavki takšno formo. In če se dejanskost ne sklada s tem? Potem moramo formo danega jezika bodisi (a) zvesti - ali pa le reči, da se ti stavki morajo zvesti - na subjektnopredikatno obliko - to pa ne gre, kakor bomo videli kasneje, ker imamo v jeziku stavke, ki izražajo določeno stopnjo, logična analiza pa teh stavkov ne zmore zvesti na subjektnopredikatno formo - bodisi ugotoviti, da (b) so elementarni stavki lahko - če že ne vedno - forme, ki podaja stopnjo. Wittgenstein je v *Traktatu* 6. 3751 zagovarjal prvo možnost, ker "obstaja samo ena logična nujnost in samo ena logična nemožnost." (TLP 6.375) V tridesetih letih pa Wittgenstein zagovarja rešitev (b), da z logično analizo stavkov o stopnjah ne moremo zvesti na stavke druge forme kot na stavke o stopnjah.

logike *Traktata* dobi odgovor v tem, da so predmeti tisto, kar zastopajo imena v stavkih, postane brezpredmetno. Predmet je končno zgolj neka bitnost[13], ki jo zastopa element prikazovanja. In jasno je, da v tem smislu ne moremo več govoriti niti o lastnostih, relacijah ...

Kako iz elementarnih stavkov pridobimo subjektnopredikatno formo, se je Wittgenstein spraševal v *Rokopisih*. Tam je ta problem povezoval s splošnostjo, s katero v Fregejevi teoriji nastopata besedi "pojem" in "predmet", ki ustrezata subjektu in predikatu v stavku. (*Glej* WA I 63 ff.) Wittgenstein ugotavlja, da se mora vsak stavek dati prikazati - seveda ni nujno, da je to njegova prava forma - kot subjektnopredikatni stavek, "kajti če izpostavim enega izmed predmetov, ga lahko imenujem subjekt in vse ostalo predikat. (To pomeni, da ga lahko pišem na način ?f(x)?.)" (WA I 64) Tako lahko poljuben stavek pišemo v formi "F(A)" in kot "F(ξ)" razumem neko variablo, ki jo lahko tvorim iz stavka "F(A)", kot "ϕ(A)" pa razumem variablo, ki prvo dopolni do stavka "F(A)". Čeprav obstaja razlika med predikatom in subjektom[14], pa ta po mojem mnenju nastopi šele, ko s simbolom že vzpostavimo to razliko v stavku - ko torej nekaj vzpostavimo kot konstantno, drugo pa kot spremenljivo. Vendar Wittgensteinova ideja ni v koraku naprej, ta bo vedno ohranjal vzpostavljeno subjektnopredikatno formo, ampak v koraku nazaj:

> "In tukaj je smiselno odpraviti enostranski način pisanja in pisati ?FA? ali AB, kjer sta sedaj oba znaka enakopravna." (WA I: 64)

Analiza a posteriori

Takšno metodološko opredeljeno analizo, ki izpostavi elementarne stavke prikazovanja, ki niso subjektnopredikatne forme, je Wittgenstein podal tudi v RLF. Ustrezna analiza je lahko samo "logična raziskava fenomenov samih," ki jo lahko dosežemo "v določenem smislu *a posteriori* in ne z ugibanji *a priori*," piše tam. In fenomen vidnega prostora in v njem "nahajajočih" barv kaže, da nima subjektnopredikatne forme, ki jo sicer logiki radi pripisali *vsem* stavkom. V tem je kritika *Traktata*. Običajni jezik je skupaj s svojo formo že dan in samo neka logična raziskava *a posteriori*, ko je *ta jezik* že prisoten, lahko "spravi na dan" njegovo pravo formo in vsebino. Tako lahko do logično jezika pridemo samo na ta način, da pregledamo, preverimo običajni jezik v njegovem odnosu do dejanskosti. Ne moremo se - in tu se Wittgensteinova kritika bolj kot na njegov *Traktat*[15] najverjetneje nanaša na Carnapov *Der logische Aufbau der Welt* - kar *a priori* in arbitrarno odločiti, da so elementarni stavki na primer tisti, ki, kakor na primer pri Carnapu, v dvočleno relacijo postavljajo neke *Erlebnissen*, in na tej

[13] In zato je prevajanje "entity" z "Gegenstand" v nemški izdaji RLF neustrezno. O predmetih (pa tudi o pojmih) lahko govorimo samo v okviru subjektnopredikatne forme.

[14] "Kajti v predikat lahko, kakor se zdi, z logičnim množenjem ali seštevanjem vstopajo poljubni stavki, ne pa v subjekt." (WA I 65)

[15] O *aposteriornosti* analize, ki je predhodila "zabetoniranim" tezam *Traktata*, pričajo Wittgenstein *Dnevniki* iz časa 1. svetovne vojne.

podlagi izgraditi celotno realnost.[16] Prav tako bi se lahko - enako arbitrarno - nemara odločili za neko tročleno relacijo in jo postavili v temelj sveta. Kajti, kakor pravi Wittgenstein v RLF, "nobena atomarna forma ne more biti predvidena".

V *Traktatu* pa je logična forma - sicer v vsej svoji raznolikosti - vendarle lahko predvidena. Ustreza splošni formi stavka, ki pove, *da je z nečim tako in tako*, kaže pa se v praslikah, ki jih mora "vsebovati" vsak stavek: ϕx, $x\xi y$ ...:

"Da obstaja splošna stavčna forma, je dokazano s tem, da ne sme obstajati noben stavek, katerega forme ne bi bili mogli predvideti (tj. konstruirati). Splošna forma stavka je: z nečim je tako in tako." (TLP 4.5 (3))

Logična forma takorekoč nastopa na dva načina. Kot tisto, kar v obliki resničnostnih funkcij določa formo sestavljenih stavkov, in kot kategorialna možnost strukture stanja stvari. Jezikovni simboli, ki v (elementarnem) stavku zastopajo kategorije realnosti, so *ime*, *predikat* in (*n*-člena) *relacija*. Vendar, če smo natančni, tudi v okviru traktatske logike forma elementarnih stavkov ne more biti popolnoma predvidena, saj bi bila, kakor pravi Wittgenstein v tezi 5.554, navedba vsake posebne forme popolnoma samovoljna. Logična forma elementarnih stavkov je pač ena izmed naštetih form.

V *Pripombah* pa je Wittgenstein - v nasprotju s svojim stališčem iz *Traktata* - poskušal nakazati smer, kako se lotiti fenomenov izven načina, kakor se jih loteva naš običajni (začaran) jezik, torej s stavki forme, ki ni subjektnopredikatna. S tem je hotel pokazati samo to, da subjektnopredikatna forma[17] ni nujno forma fenomenov, za katere gre, ampak da jih je moč opisati tudi drugače, ne pa morda, da je navedena forma tudi forma dejanskosti[18]. To je poskušal narediti tako, da je pojmoval mesto v prostoru in določeno barvo kot bitnosti, ki *druga drugo* "potešita" oziroma "prežemata"[19], to pa naredimo tako, da na primer - naj še enkrat izpostavimo zgoraj navedeno misel iz pogovora s Schlickom in Waismannom - "površino sobe analitično opišem z enačbo in navedem porazdelitev barv na tej ploskvi. Pri tej formi opisovanja ni več govora o posameznih ?predmetih?, o stolih, knjigah, mizah in njihovih prostorskih položajih. Tu nimamo relacij, vsega tega ni."[20] (WWK 41) Zadostuje, da določen

[16] Implicitno se Wittgenstein nanaša na to, ko v *Rokopisih* (WA II 9) pravi: "Toda stlačiti-v-neko-normo je nasprotje analize. Kakor nekdo - da bi preučeval naravno rast jablane - ne gleda špalirnega drevesa, ne da bi pogledal, kako se to drevo obnaša pod to prisilo."

[17] Subjektnopredikatna forma je tu zbirni pojem za stavek kot funkcijo, v katerem lahko nastopa en, dva, trije ... kolikor pač argumentov.

[18] Za kaj takšnega bi morala biti analiza tudi dokončna (*Prim*. zaključek RLF).

[19] Na začetku svojih razmišljanj v *Rokopisih* je Wittgenstein sicer menil, da gre pri barvah in prostoru za enako prežemanje kot pri funkciji in argumentu: "Ali ne stojita barva in vidni prostor med seboj v razmerju kot argument in funkcija? Formi argumenta in funkcije morata tudi prežemati druga drugo." (WA I 5) Vendar pri barvah in prostoru ni tako, kajti obe "kategoriji" sta v takšnih stavkih zastopani enakovredno, podobno kot AB v zgornjem navedku.

[20] To, da je Wittgenstein decembra 1929 v pogovoru s Schlickom in Waismannom še vedno zagovarjal eno od idej RLF (ki je nastal marca 1929), znova - v nasprotju z mnenjem Anscombove - potrjuje, da RLF *je* informacija o Wittgensteinovih takratnih filozofskih zamislih, čeprav - in zato Wittgenstein z RLF ni bil zadovoljen - bistveno nezadostna. Lahko bi rekli, da je RLF uvod v "srednjega Wittgensteina".

del vidnega prostora *mora* imeti neko barvo in da določena barva *mora*[21] zavzeti del vidnega prostora:

> ?Spomniti se moramo na to, da mora imeti vsak del vidnega prostora neko barvo in da mora vsaka barva zavzemati en del vidnega prostora. Formi barva in vidni prostor prežemata druga drugo." (WA I 5)

V *Rokopisih* (WA I 18 in dalje) izhaja iz tega, da bi celotno prostorsko strukturo - in temu analogno tudi barvno strukturo - zgradili brez stavkov, da bi lahko v njej tvorili vse korektne stavke. Ker se omeji na opis prostorske strukture, v svoji analizi šteje barvo - podobno kot v RLF - kot bitnost, ki še ni analizirana. To pa zgodbe ne spremeni, kajti prav tako bi lahko analizirali barvnost, kot nekaj enostavnega pa bi lahko - začasno - obravnavali prostor. Wittgenstein pravi:

> "Čeprav nam točke v vidnem polju niso dane, bi vendar lahko - in morda je to pravilno - ploskev opazovali tako rekoč kot točkovno tkivo. Tj. točka nastopa v znakih kot nesamostojen sestavni del, ki pa karakterizira strukturo znaka."

Ta navedek se nanaša na Wittgenstein razumevanje geometrije kot gramatike. Tudi v pogovoru s Schlickom in Waismannom (WWK 38) posebej poudarja - pri tem pa se sklicuje na Einsteinovo opredelitev, da imamo v geometriji opraviti z ležiščnimi možnostmi togih teles -, da "ležiščne *možnosti* ustrezajo samo *sintaksi* tega jezika"[22], sintakso jezika pa postavljamo sami. V RLF poda torej samo eno od možnih gramatik vidnega prostora, ki je izpeljana iz razmišljanj v *Rokopisih* in ustreza tudi analitičnemu opisu površine, kakor je navedena v pogovoru s Schlickom. Bistveno pri nekem takem opisu, ki pripiše določenemu madežu določeno barvo - poljuben madež je v RLF, ne da bi pri tem kaj izgubili, poenostavljen v pravokotnik[23] -, pa je, da opis madeža brez pripisa barve še ni stavek, ampak - tako Wittgenstein v *Rokopisih*[24] - nek "razred in extenso". To ni razred v Russellovem smislu, ker ni podan s funkcijo in pripadnost madežu se ne določa s tem, ali je opis resničen ali neresničen:

> "Ali je nekaj del madeža, se da ... spoznati iz znaka tega nekaj. V nekem smislu je torej madež dejansko ?razred in extenso?, torej ni neka intenzija, ki se izdaja za ekstenzijo. Madež bi lahko imenoval tudi notranji razred, ker je pripadnost madežu določena z notranjimi lastnostmi." (prirejena navedba iz WA I 18, kjer je "interval" zamenjan z "madežem")

Tako Wittgenstein razume prostor - podobno, kot je razumel že logični prostor v *Traktatu*, čeprav ta seveda ni analogen predstavljenemu vidnemu prostoru - kot prostor možnosti, v katerem in preko katerega je lahko - v primeru RLF modri pravokotni madež - prikazana dejanskost. Zato geometrijski aksiomi - analogno

[21] Barvnost in prostorskost sta torej - v jeziku *Traktata* - notranji lastnosti. Ne moremo si zamisliti prostora brez barv in tudi ne barv, ki ne bi bile v prostoru.

[22] Sintaksa in gramatika jezika nastopata v Wittgensteinovem "vmesnem obdobju" kot sinonima.

[23] Kar bi pridobili, če bi podrobno prikazali odlomek iz *Rokopisov*, je "le" porazdelitev barve v madežu.

[24] V *Rokopisih* se Wittgenstein sicer konkretno nanaša na interval, vendar doda, da je madež - v smislu, ki ga navajam - analogen intervalu.

pa vsi "aksiomi", ki obravnavajo možnost barv, razporeditev tonov, trdote ... - ne opisujejo prostora, ampak možnost prostora, ki se v jeziku kaže v pravilih, ki so jim podvrženi stavki, ki izražajo prostorske relacije. "Aksiomi |neke| geometrije ne smejo vsebovati nobenih resnic," (WA II 101) ker so aksiomi katerekoli geometrije prikrita pravila sintakse, ne pa stavki (WA II 123). Lahko bi rekli, da logični prostor kot prostor možnosti razpade na podprostore, ki mu formalno niso enaki, ker - to pa je bistveno - v teh podprostorih (vidni prostor, barvnost ...) pravila sintakse niso enaka tistim, ki s kombiniranjem podprostorov "postavljajo" možnosti logičnega prostora (podprostori so v tem smislu postavljeni na mesto stanj stvari oziroma elementarnih stavkov v *Traktatu*[25]). Če pa gledamo vidni prostor izolirano od drugih prostorov, potem velja:

> "Geometrija je sintaksa stavkov o prostorskih predmetih."
> (WA II 125)

Ena takšnih geometrij je prikazana tudi v RLF. Morda je Wittgenstein v *Rokopisih* še malo natančnejši, ko nad skrajne vrednosti intervalov, ki določajo pravokotni madež, piše črtice, kar pomeni, da gre za celotno vrednost intervala, ki skupaj s še enim intervalom določa madež. Bistveno pa je, da nek stavek, ki naj bi opisal nek prostorski položaj, dobimo šele s prireditvijo neke barve temu madežu, ki je bil brez tega pripisa zgolj v možnosti, sam opis madeža torej še ni dejstvo:

> ?Če je pravokotni madež [(57, 34)] enobarven, če ima nemara barvo, ki ustreza številu N, potem lahko to dejstvo izrazimo s stavkom [(57, 34) ⊂⊃ N].? (WA I 19)

Stavki o stopnjah in resničnostne funkcije

Naveden zapis obarvanega (pravokotnega) madeža pa zahteva, da v (elementarne) stavke vstopijo števila, kar je tudi ena od bistvenih "zahtev" RLF. To, da v elementarne stavke vstopijo števila, je posledica nezvedljivosti izjav o stopnji na stavke, ki stopnje ne bi vsebovali. Kadarkoli pa imamo neke stopnje, imamo v možnosti tudi stopnje, ki imajo mnogoterost realnih števil. Razlog, zakaj izjav o stopnjah ne moremo zvesti na izjave drugačne, Wittgenstein podrobno prikaže v RLF in zato ga na tem mestu ne bom ponavljal. To pa spet nasprotuje stališču v *Traktatu*, kjer Wittgenstein razume konjunkcijo dveh izjav o različnih stopnjah kot kontradikcijo (*Prim.* TLP 6.3751). Takšno razumevanje izjav o stopnjah pa vsaj navidez zahteva, kar je Wittgenstein tudi izpeljal na koncu RLF, drugačno razumevanje resničnostnih funkcij, kakor jih je razvil v *Traktatu*. Mislim, da je ravno to tista točka RLF, s katero se v nadaljnjem ukvarjanju s filozofsko logiko v tridesetih letih ni strinjal. Kasneje je namreč ugorovil, da ni res, da sedaj resničnostne funkcije ne veljajo več, ampak da so samo del gramatike:

> "Vsak stavek leži v nekem stavčnem sistemu, ki je kot merilo položen k dejanskosti. (Logični prostor.)

[25] V tem smislu pravi Wittgenstein, da - drugače kot v *Traktatu* - k realnosti polagamo celotno merilo in ne posameznega stavka. Merila pa so različna: eno meri prostorske odnose, drugo barvne, tretje odnose na tonski lestvici ...

> To, česar prvič (v TLP, op. B. C.) nisem upošteval, je bilo to, da tvori sintaksa logičnih konstant samo en del neke obsežirne sintakse. Tako lahko npr. tvorim logični produkt p.q samo tedaj, če p in q ne določata iste koordinate dvakrat. Tam, kjer so stavki neodvisni, obvelja vse: torej celotna teorija sklepanja in tako dalje.? (WWK 75)

Ko v *Traktatu* Wittgenstein ugotavlja, da logične konstante ne zastopajo, pravzaprav ne pove nič drugega kot to, da se da stavke, ki jih tvorimo tako, da jih povezujemo z logičnimi vezniki, zvesti zgolj na eno formo odnosov, ki so predstavljeni z resničnostnimi funkcijami, in da med resničnostmi vrednostmi stavkov, v katerih nastopajo elementi, ni nobene bistvene - z drugimi besedami: pomenjujoče - povezave. Resničnostne funkcije k pomeni ne prispevajo nič, razen če kdo kot pomen ne šteje tudi resničnosti oziroma neresničnosti določenega stavka. Če uporabim Wittgensteinov izraz iz tridesetih let, potem je resničnostna operacija neko *v prazno tekoče kolo*. Z njo ne počenjamo nič drugega kot to, da se gibljemo iz mesta na mesto logičnega prostora, ki takšno operacijo opredeljuje. Če se izrazim nekoliko bolj po domače: z resničnostjo operacijo vedno nekaj počnemo, pa nič ne naredimo. Kar je bistveno, ni to, da npr. stojita dva stavka v odnosu implikacije, ampak to, kar takšen odnos pogojuje, da je namreč ta stavek v nekem svetu, v katerem je antecedens resničen, konsekvens pa neresničen - kjer na primer dežuje, pa tla niso mokra -, neresničen.[26] Ta implikacija - s tem, da je tako in tako opredeljena - ne pove, kakor bi se morda komu zdelo, da v nobenem primeru ne nastopi konsekvens, če je nastopil antecedens, ampak - enostavno - to, da obstaja nek možni svet, kjer se po naključju zgodi to, kar opisuje antecedens, pa se po naključju ne zgodi to, kar opisuje konsekvens.

Stanje stvari je v trdesetih letih pri Wittgensteinu s stališča tvorjenja resničnostnih funkcij še vedno nekaj, kar obstaja neodvisno od kateregakoli drugega stanja stvari, čeprav stanje stvari ni več pojmovano tako kot v TLF. Zato formulacije o neodvisnosti iz *Logično filozofskega traktata* ostanejo v igri:

> “Stanja stvari so medsebojno neodvisna.
> Iz obstoja ali neobstoja nekega stanja stvari ni mogoče sklepati na obstoj ali neobstoj nekega drugega stanja stvari.
> Na noben način ni mogoče iz obstoja kateregakoli položaja stvari sklepati na obstoj nekega, od njega popolnoma različnega položaja stvari.” (TLP 2.061, 2.062, 5.135)

Tu lahko razberemo dve neodvisnosti. Prva - lahko jo imenujemo elementarna neodvisnost - se na ravni stavkov kaže v tem, da sta katerakoli elementarna stavka - stavka torej, katerih sestavni deli ne označujejo kompleksov - lahko *brezpogojno* hkrati resnična. Tako so vsi stavki - če ostanemo pri subbjektnopredikatnih in relacijskih formah stavkov običajenega jezika - s pomočjo *N*-operacije ?izpeljani? kot resničnostne funkcije elementarnih stavkov. Opredelitev ostane v veljavi, spremeni se ?samo? razumevanje elementarnih stavkov. “Elementarni? stavek,

[26] In ta svet je po naključju celo naš svet, kajti na travnatih igriščih Wimbledona, kakor bi se lahko izrazil naš napovedovalec, trava, če dežuje, ni mokra.

eden od tistih stavkov, iz katerih lahko s pomočjo operacije N lahko izpeljemo vse sestavljene stavke, je v tridesetih letih takšen stavek, ki je izbran iz nabora stavkov o stopnjah. Izbran pa je lahko samo eden. Wittgensteinova logika v tridesetih letih torej nima samo ene nujnosti, ampak še eno, ki izbere elementarne stavke resničnostnih funkcij. Tudi druga opredelitev, lahko bi jo imenovali stavčnokompleksna neodvisnost, zato ostane v veljavi. Kajti neki položaj stvari - kakršenkoli položaj stvari pa je v *Traktatu* opredeljen kot možni obstoj in neostoj stanj stvari[27] - se od nekega drugega popolnoma razlikuje, če in samo če v njem nastopajo stanja stvari, ki ne nastopajo v tem drugem položaju stvari.

Da ponovim: k dejanskosti več ne polagamo posameznega stavka, ampak sistem stavkov, med katerimi eden - izmed neskončno možnih - lahko ustreza dejanskosti. Kar je elementarno v tridesetih letih, niso več stavki, ampak koordinate. Na nek način se sedaj posebej izpostavlja tista nujnost, ki je izražena že v *Traktatu*: da mora imeti prostorski predmet neko - sedaj bi lahko rekli, da samo eno - prostorsko mesto, barvni predmet neko - sedaj: samo eno - barvo ...

Znotrajsimbolna razlika in ?prelom? s Traktatom

Naslednji sklop v iz RFL, ki ga obravnavam, je pravzaprav zadnje, glede česar si je prišel Wittgenstein na jasno v tistem času: da - če že imamo stavke subjektnopredikatne in relacijske forme (med dvema, tremi in več predmeti), kar pa, kot smo videli ni nujno - stavki na videz enotne forme ne spadajo pod enotno logično formo. Da torej obstaja mnoštvo različnih - na primer - subjektopredikatnih form in da zato forma stavka ni odvisna samo od njegove praslike, ki pač kaže mesto argumentov ter predikatov in relacij. Takole je o tem zapisal Wittgensten v drugi rokopisni zvezek (WA I 63), bralcu pa ne bo težko najti ustrezen odlomek v RFL:

> “Zamislimo si dve ravnini, na ravnini I bi bili liki, ki jih hočemo s kakršnokoli projekcijsko metodo preslikati na ravnino II. Potem imamo možnost, da predpišemo neko projekcijsko metodo (nemara metodo ortogonalne projekcije) in slike na ?2.? ravnini tolmačimo ustrezno tej metodi preslikovanja. Lahko pa uberemo tudi neko čisto drugačno pot: Določimo, iz kakršnihkoli razlogov, da naj so vse slike na 2. ravnini krogi, karkoli bi že bili liki na 1. ravnini. Tj. različni liki 1. ravnine so z različnimi projekcijskimi metodami preslikani na ravnino 2. Da bi tedaj kroge na II razumel kot slike, bom moral za vsak krog povedati, katera projekcijska metoda mu pripada. Golo dejstvo, da se nek lik na II prikazuje kot krog, pa ne bo povedalo še čisto nič. - Tako je z dejanskostjo, če jo preslikujemo v subjektnopredikatne stavke. Da rabimo subjektnopredikatne stavke, je le zadeva naše izvedbe znakov; subjektnopredikatna forma na sebi še ni logična forma in je, kot krogi na ravnini II, izrazno sredstvo neštetih popolnoma različnih logičnih form. Stavki: ?Ura je okrogla?, ?moški je visok?, ?madež je rdeč?, ?slika je lepa?

[27] O logičnoontoloških odnosih med stanji stvari, položaji stvari, dejstvi, dejanskostmi in svetovi podrobneje govori moj članek “Predmeti kot bivajoče v dejstvih sveta”, *Analiza*, Ljubljana, 1 (1997), str. 109-126.

nimajo v svoji formi nič skupnega."[28]

Preslikovanje iz I na II je seveda samo metafora za to, kako jezik "sega do realnosti"[29]. Jezik namreč realnost, ki je pred nami, ne preslikuje v kroge ali pravokotnike, temveč v te ali one stavke. O tem, katera sredstva poljubnemu stavki omogočijo, da je slika realnosti, je Wittgenstein pisal v *Traktatu* 3.31 - 3.34 (vključno s podtezami). Ključni pojem, ki ga uvede v 3.31, je pojem simbola (izraza):[30]

> "Vsak del stavka, ki karakterizira njegov smisel, imenujem izraz (simbol).
> (Stavek sam je izraz.)
> Izraz je vse, za smisel stavka bistveno, kar lahko imajo stavki med seboj skupnega.
> Izraz označuje formo in vsebino." (TLP 3.31)

Vendar, kakor ugotavlja Wittgenstein v tridesetih letih, znotraj (navidez) enega simbola obstaja mnoštvo različnih načinov označevanja in da torej različnim simbolom lahko pripada isti logična praslika. - "Jože je večji od Štefana" in "Limona je bolj kisla od pomaranče" bi lahko prikazali z isto logično prasliko "xξy", čeprav se predmeti stavkov "gibljejo" v različnih prostorih, Jože in Štefan (med drugim) v evklidskem prostoru, limona in pomaranča pa (med drugim) v prostoru okusa.

Sklop se neposredno nanaša na slikovno teorijo pomena iz Traktata. Vendar slikovne teorije pomena ne zavrača, ampak dopolnjuje. Zdi se celo, da je Wittgenstein že v Traktatu menil podobno kot v RLF, še posebej, če se spomnimo sledečih zapisov od tam:

> "V pogovornem jeziku se nenavadno mnogokrat zgodi, da ista beseda označuje na različne načine - torej pripada različnim simbolom -, ali da sta dve besedi, ki označujeta na različna načina, uporabljeni v stavku na zunaj na enak način.
> Tako nastopa beseda ?je? kot kopula, kot znak enakosti in kot izraz eksistence; ?eksistirati? kot neprehodni glagol kot ?iti?; ?identično? kot pridevnik; govorimo o nečem, pa tudi o tem, da se nekaj dogaja.
> (V stavku ?Zelen je zelen? - kjer je prva beseda lastno ime, zadnja pa pridevnik - nimata besedi enostavno različnega pomena, temveč sta različna simbola.)
> Tako zlahka nastanejo najbolj fundamentalne zamenjave (ki jih je cela filozofija polna).
> Da bi tem zmotam ušli, moramo uporabiti takšen jezik znakov, ki jih izključuje, ker ne uporablja enake znake za različne simbole, znake pa, ki

[28] To, da skoraj identični odlomek nastopi tudi v *Philosophische Bemerkungen* kakor tudi v *Philosophische Grammatik*, spet kaže na to, da Wittgenstein RLF vsebinsko v celoti ni mogel zavračati.

[29] Prim. TLP 2.1 (s podtezami).

[30] Prvič se ta termin eksplicitno pojavi v tezi 3.24 Traktata, kjer Wittgenstein zapiše: "Strnitev simbola kompleksa v enostaven simbol je lahko izražena z definicijo." Implicitno pa je prisoten v vseh tezah, kjer pojasnjuje, kako stavek kot slika izraža realnost. Simbol je izrazno sredstvo, s katerim stavek izraža realnost.

> označujejo na različne načine, na zunaj ne uporablja na enak način. Torej jezik znakov, ki je podvržen logični slovnici - logični sintaksi." (TLP 3.323-3.2325)

Jezik znakov, ki naj bi izključeval zmote, je v Traktatu podvržen eni sami - *logični* gramatiki[31]. Zato so tudi vsi subjektnopredikatni stavki in stavki, ki izražajo kakršnekoli relacije med predmeti, na istem nivoju, bolje rečeno v istem sistemu, ki ga uravnava logična sintaksa. Razlika v označevanju, ki pritiče simbolom, se kaže v razliki mesta, ki ga znak dobi v stavku. V logično popolnem jeziku *Traktata* vemo, kateri del stavka se nanaša na argument in kateri na funkcijo, ni pa nobene razlike znotraj argumentov ali znotraj funkcij. Stavek "Jabolko je rdeče"[32], v katerem "jabolko" osmisli predikat "biti rdeč", nastopa v istem (logičnem) prostoru kot "Janez je pameten", v katerem "Janez" osmisli predikat "biti pameten". V popolnem jeziku *Traktata* sta tako smiselna oba stavka, ki bi jih dobili z recikliranjem že navedenih: "Janez je rdeč" in "Jabolko je pametno". Ne moremo pa reči "Janez je jabolko", ampak samo "Janez = jabolko" (v Slovenščini morda še "Janez j? jabolko"), če namesto "Janez" uporabimo izraz "jabolko".

Takole pa je Wittgenstein povedal Schlicku in Waismannu (WWK 46) v tridesetih letih:

> "Simbol kot ?ϕx? je zelo dober, če gre za to, da pojasnimo enostavne logične odnose. Ta simbol prihaja iz primera, ko ?ϕ? označuje predikat in ?x? spremenljiv samostalnik. Brž ko pa se lotimo obravnavanja dejanskih stanj stvari, vidimo, da je ta simbolika pomanjkljiva v primerjavi z našim dejanskim jezikom. Seveda je popolnoma napačno govoriti o *eni* subjektnopredikatni formi. Dejansko ne obstaja *ena*, temveč zelo številne. Če bi namreč bila samo ena, potem bi morali biti vsi samostalniki in pridevniki medsebojno zamenljivi. V nek razred spadajo namreč vse medsebojno zamenljive besede. Toda že običajni jezik kaže, da se to ne zgodi. Navidez lahko povem: ?Stol je rjav? in ?Površina stola je rjava?. Če pa zamenjam ?rjav? s ?težak?, potem lahko izrečem samo prvi stavek, ne pa drugega. To dokazuje, da je imela tudi beseda ?rjav? dva različna pomena."

Taki in podobni primeri torej kažejo, da je subjektnopredikatna forma stavkov notranje diferencirana in da bi natančno sliko dejanskosti lahko dali samo elementarni stavki, kajti forma, ki jo kakršnakoli *teorija* predpisuje stavkom, je vedno že posplošena in se v vsakem posameznem primeru obnaša drugače. Od tod tudi Wittgensteinova zahteva iz RLF, da za natančno simbolizacijo potrebujemo dokončno analizo fenomenov, ki pa še ni bila opravljena. Tu pa pridemo do Wittgenstein opredelitve, ki jo je razvil v *Filozofskih raziskavah* in jo imenoval družinska podobnost. Tu naj bo omenjeno samo to, da je podlaga za ta

[31] Tu je uporabljen v slovenščini uveljavljen izraz "gramatika", čeprav bi bilo nemara bolje, da bi Wittgensteinovo "Grammatik" slovenili kar preprosto s "slovnica", ker gramatika kot tujka že vnaprej dobi metastazirano pozicijo. Kajti kakor običajna slovnica predpisuje pravila za uporabo jezikovnih vrst, tako naj bi Wittgensteinova slovnica "predpisovala" pravila uporabe logičnih vrst, pokazala torej, v katerih zvezah besede - glede na svojo logično vrsto - edino dajo smisel.

[32] Gre seveda za primerek jabolka, ne jabolka kot vrste.

"pojem" ravno razumevanje filozofske logike, kakor ga je Wittgenstein razvil v tridesetih letih, družinska podobnost pa bo morala biti podrobneje - predvsem z vidika ontoloških konsekvenc - eksplicirana kje drugje.[33]

Ugotovitve, do katere je prišel Wittgenstein v tridesetih letih, pa bi lahko za zaključek strnili takole:

- subjektnopredikatna forma ni temeljna forma dejanskosti;
- elementarni stavki so stavki o stopnjah, ki se medsebojno izključujejo;
- v elementarnih stavkih so si neposredno prirejene različne forme;
- iz elementarnih stavkov lahko tvorimo - tako da en njihov del izpostavimo kot spremenljivko, drugi del pa kot konstanto - stavke subjektnopredikatne forme;
- obstaja mnogo različnih subjektnopredikatnih form, ta različnost pa se kaže v tem, da ne moremo med seboj zamenjati vseh samostalnikov in pridevnikov;
- resničnostne funkcije so le del gramatike;
- gramatika je zbirni pojem za različna pravila, ki "povedo", v katerih primerih določena beseda v povezavi z drugimi besedami da smisel;
- gramatika je logična sintaksa v vsej svoji raznolikosti.

Wittgensteinova filozofska logika v tridesetih letih postane torej neke vrste teorija tipov, vendar ne v Russellovem hierarhičnem smislu, ampak tako, da iz "kaotične" zbirke stavkov, ki vsi nastopajo *na istem nivoju*, opredeli, kako se v določenih "podmnožicah" teh stavkov - v nekih celotah, ki jih zastopa določena spremenljivka[34] - smisel diferencirano opredeljuje. V tem smislu Wittgensteinova filozofija iz tako imenovanega "prelomnega obdobja" ni v celoti filozofija preloma s *Traktatom*. Prej bi lahko rekli, da je njegova bistvena dopolnitev.

View of Remarks on Logical Form

This study of *Some Remarks on Logical Form* addresses the fundamental thesis at which Wittgenstein arrived after his break with *Tractatus logico-philosophicus*: that there exists an intra-symbolic difference and that for this reason the symbol in itself does not characterize the sense of the sentence; that a statement concerning degree is an elementary proposition and that propositions concerning degree are mutually exclusive. Through this thesis, the fundamental problems, which occupied Wittgenstein in the Thirties, are presented.

[33] Podroben prikaz pojma družinska podobnost lahko najdemo v Andrej Ule, *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*, ZIFF, Ljubljana 1990, str. 83-96.

[34] Glej uvodne opazke o sintaksi v RLF.

Keywords: (elementary) proposition, symbol, statement about degree, logic and grammar.

Judith Jarvis Thomson
prevedel Friderik Klampfer

V ZAGOVOR ABORTUSA[1]

Pretežni del ugovorov zoper abortus se opira na premiso, da je zarodek od trenutka spočetja dalje človeško bitje, oseba.[2] Menim, da zagovor te premise ni ustrezen. Vzemimo za zgled najbolj razširjeni argument. Ta najprej zahteva od nas priznanje, da je razvoj človeškega bitja od spočetja prek rojstva do otroštva kontinuiran; začrtati v tem razvoju kakršno koli mejo, izbrati katero koli točko, rekoč, da "pred to točko stvar še ni oseba, po njej pa že je", naj bi bila povsem samovoljna odločitev, za katero ne moremo najti nobenega razloga v sami naravi stvari. Iz česar torej sledi, da je (ali da vsaj vse govori v prid temu, da je) zarodek vse od spočetja dalje oseba. Vendar pa tak sklep ni pravilen. Nekaj podobnega bi namreč lahko trdili o razvoju želoda v hrast, pa iz tega še ne izhaja, da so želodi hrasti ali da smo prisiljeni sprejeti tak sklep. Argumente te oblike imenujemo včasih "argumenti spolzke strmine" - izraz je sam po sebi dovolj zgovoren - in prav osupljivo je, kako čvrsto in nekritično se jih oklepajo nasprotniki abortusa.

Rade volje priznam, da so obeti za začrtanje kakršnekoli meje v razvoju zarodka nejasni. Prav tako sem mnenja, da bomo verjetno morali priznati, da je zarodek že precej pred rojstvom postal človeška oseba. Dognanja o tem, kako zgodaj v svojem življenju začne zarodek privzemati človeške značilnosti, so prav presenetljiva. Do desetega tedna, na primer, že ima obraz, roke in noge s prsti, notranje organe in zaznavno možgansko dejavnost.[3] Kljub temu menim, da je premisa napačna in da zarodek ni oseba od trenutka spočetja dalje. Pred nedavnim oplojeno jajčece, pred kratkim vsajen skupek celic ni nič bolj oseba, kot je želod hrast. Toda pustimo omenjeno vprašanje ob strani. Precej bolj zanimivo je namreč raziskati, kaj se zgodi, če premiso v prid argumenta sprejmemo. Kako natančno naj bi od nje prišli do sklepa, da je abortus moralno nedopusten? Nasprotniki abortusa porabijo navadno večino časa za dokazovanje, da zarodek je oseba, bore malo pa za to, da bi utemeljili prehod od tega k nedopustnosti abortusa. Morebiti se jim zdi ta korak vse preveč preprost in razviden, da bi potreboval dodatno razlago. Ali pa

[1] Članek Judith Jarvis Thomson je bil pod naslovom "A defence of abortion" prvič objavljen v reviji *Philosophy and Public Affairs*, I/1 (pomlad 1971).

[2] Hvaležna sem Jamesu Thomsonu za razpravo, kritiko in številne koristne namige.

[3] Daniel Callahan, *Abortion, Law, Choice and Morality*, Macmillan, New York & London 1970, str. 373. Ta knjiga ponuja privlačen pregled dostopnih informacij o abortusu. Za pregled judovske tradicije glej David M. Feldman, *Birth Control in Jewish Law*, New York 1968, 5. poglavje; za pregled katoliške tradicije pa John T. Noonan, Jr., "An almost absolute value in history", v John T. Noonan, Jr., *The Morality of Abortion*, Cambridge Mass. 1970.

so, nasprotno, v svojem argumentiranju zgolj ekonomični. Nemalo zagovornikov abortusa se namreč opira na premiso, da zarodek pač še ni oseba, temveč le košček tkiva, ki bo šele z rojstvom postal oseba; čemu bi bili tedaj z argumenti bolj razsipni, kot je potrebno? Ne glede na morebitno razlago pa predlagam, da njihovega koraka nimamo ne za enostavnega in ne za razvidnega, temveč ga, ravno narobe, podrobneje preučimo, saj se bo po takšnem preverjanju pokazala potreba, da ga zavrnemo.

Predlagam torej, da sprejmemo trditev, da je zarodek od trenutka spočetja dalje oseba. Kako se bo v tem primeru argument nadaljeval? Predvidevam, da približno tako: vsaka oseba ima pravico do življenja in tako tudi zarodek. Mati ima nedvomno pravico odločati o tem, kaj naj se dogaja v njenem telesu in z njim; temu nihče ne oporeka. Toda osebkova pravica do življenja je zanesljivo močnejša in bolj obvezujoča od pravice matere, da odloča o tem, kaj se dogaja v njenem telesu in z njim, zato mora prva prevladati nad slednjo. Zarodka torej ne smemo ubiti, nosečnosti pa ne prekiniti.

Zveni prepričljivo. A zamislimo si naslednjo situacijo. Ko se nekega jutra prebudite, ugotovite, da ležite v postelji, s hrbtom obrnjeni k nezavestnemu violinistu. Vzemimo, da gre za slovitega violinista in da so preiskave potrdile, da boleha za usodno boleznijo ledvic. Društvo ljubiteljev glasbe si je ogledalo vse dostopne zdravstvene arhive in ugotovilo, da ste edina oseba z zahtevano krvno skupino. Zato so vas ugrabili in violinistov krvni obtok ponoči priklopili na vaš krvni obtok, da boste s svojimi zdravimi ledvicami poleg lastne čistili tudi njegovo kri. Direktor bolnišnice vam sporoči naslednje: “Obžalujemo dejanje Društva ljubiteljev glasbe - če bi bili karkoli slutili, bi ga za vsako ceno preprečili. A zdaj je, kar je; violinist je priklopljen na vaš krvni obtok, in če ga odklopimo, bomo povzročili njegovo smrt. Vendar pa nimate nobenega razloga za zaskrbljenost; v devetih mesecih bo violinist okreval in ga bomo lahko varno odklopili od vas.” Ali ste se moralno dolžni sprijazniti z dano situacijo? Nedvomno bi bilo to zelo prijazno in velikodušno od vas. Toda ali res *morate* privoliti vanjo? Kaj pa, če ne bi šlo za devet mesecev, ampak za devet let? Ali celo več? Ali če bi vam direktor bolnišnice dejal: “To je resnično smola, se strinjam, a zdaj morate do konca življenja ostati v postelji z violinistom, priključenim na vaš krvni obtok. Zapomnite si namreč, da imajo vse osebe pravico do življenja in da so violinisti osebe. Res da vam je zajamčena pravica do odločanja o tem, kaj se ima zgoditi v vašem telesu in z njim, toda osebkova pravica do življenja odtehta vašo pravico, da odločate o lastnem telesu. Torej vas ne moremo nikoli več odklopiti od njega.” Mislim, da bi se vam to zdelo nadvse okrutno, kar le še dodatno okrepi sum, da mora biti s prej tako prepričljivo zvenečim argumentom vendarle nekaj narobe.

Res je, da so vas v omenjenem primeru ugrabili; na operacijo, med katero so violinista priklopili na vaše ledvice, niste pristali po lastni volji. Ali lahko tisti, ki iz omenjenih razlogov nasprotujejo abortusu, naredijo izjemo v primeru, ko je nosečnost posledica posilstva? Vsekakor. Trdijo lahko, da imajo osebe pravico do življenja le tedaj, da niso bile spočete ob posilstvu; ali pa zagovarjajo stališče, da

ima sicer vsaka oseba pravico do življenja, da pa pripada nekaterim osebam - v konkretnem primeru tistim, ki so bile spočete med posilstvom - ta pravica v manjši meri kot ostalim. A take izjave vzbujajo nelagodje. Odgovor na vprašanje, ali nam pravica do življenja sploh pripada oz. v kolikšni meri nam pripada, nikakor ne bi smel biti odvisen od tega, ali smo plod nasilnega spočetja ali ne. In ljudje, ki nasprotujejo abortusu na podlagi zgoraj omenjenega premisleka, take razlike v resnici ne delajo in tudi v primeru posilstva ne dopuščajo izjem.

Nasprotniki abortusa prav tako ne dopuščajo izjem v primeru, kadar mora mati svojo devetmesečno nosečnost preživeti v postelji. Pripravljeni so sicer priznati, da bi bila to za mater velika škoda in hudo breme; pa vendar vztrajajo, da imajo vse osebe pravico do življenja, da je zarodek oseba itd. Sumim celo, da ne bi dopustili izjeme niti v primeru, če bi po nekem čudežu nosečnost trajala celih devet let ali kar do konca materinega življenja.

Med nasprotniki abortusa so tudi taki, ki ne bi dopustili izjeme niti v primeru, ko bi nadaljevanje nosečnosti po vsej verjetnosti skrajšalo življenje matere; zanje je abortus nedopusten tudi tedaj, ko je na kocki življenje matere. Tovrstni glasovi so danes bolj redki in mnogi nasprotniki abortusa odklanjajo takšno skrajno stališče. Kljub temu pa nam lahko to služi za dobro izhodišče; v zvezi z njim prihajajo na plan številni zanimivi poudarki.

1.

Imenujmo stališče, da je abortus nedopusten tudi v primeru, ko je na kocki življenje matere, “skrajno stališče”. Naj opozorim, da to stališče ne izhaja iz prej omenjenega argumenta, ne da bi ga dopolnili z nekaj zares močnimi premisami. Vzemimo, da je ženska zanosila, nakar izve, da ima srčno okvaro, zaradi katere jo v primeru donositve otroka čaka zanesljiva smrt. Kaj je mogoče storiti zanjo? Zarodek ima kot oseba pravico do življenja, vendar pripada tudi materi kot osebi enaka pravica. Obema pripada domnevno enaka pravica do življenja. Iz kakšnega premisleka bo v takem primeru izhajalo, da abortusa ne smemo izvršiti? Če imata tako mati kot otrok enako pravico do življenja, ali se nismo tedaj prisiljeni zateči k metu kovanca? Ali pa moramo k materini pravici do življenja prišteti njeno pravico, da sama odloča o tem, kaj se dogaja v njenem telesu in z njim, pravico, ki ji je domnevno nihče ne odreka - s čimer bo vsota njenih pravic presegla pravico zarodka do življenja?

Najbolj znan argument s tem v zvezi je naslednji: izvršitev abortusa bi pomenila neposreden[4] uboj otroka, medtem ko z vzdržanjem od slehernega ravnanja matere v takšnih okoliščinah ne bi ubili, ampak zgolj pustili umreti. Še več, uboj otroka bi pomenil uboj nedolžne osebe, zakaj otrok ni zagrešil nobenega zločina in ne stremi k materini smrti. Argument ima od tod dalje več možnih nadaljevanj. (1) Ker je neposreden uboj nedolžne osebe vselej absolutno nedopusten, nosečnosti

[4] Izraz “neposreden”, uporabljen v pričujočih argumentih, je tehnične narave. Grobo rečeno, z “neposrednim ubojem” je mišljeno ubijanje kot cilj ali pa ubijanje kot sredstvo za dosego nekega cilja, denimo ohranitve nekogaršnjega življenja. Glej opombo 6 za primer njegove rabe.

ne smemo prekiniti. Ali, (2) ker je neposreden uboj nedolžne osebe umor in ker je umor absolutno nedopusten, nosečnosti ne smemo prekiniti.[5] Ali pa, (3) ker je dolžnost, da se vzdrži neposrednega uboja nedolžne osebe, za vsakogar bolj obvezujoča od njegove dolžnosti, da nekoga obvaruje pred smrtjo, nosečnosti ne smemo prekiniti. In končno, (4) kadar smo postavljeni pred izbiro med neposrednim ubojem nedolžne osebe in tem, da nekoga pustimo umreti, moramo vedno izbrati drugo, torej nosečnosti ne smemo prekiniti.[6]

Nekateri v tem očitno niso bili pripravljeni videti nadaljnjih premis, ki jih je treba dodati, če naj bi prišli do omenjenega sklepa, temveč so menili, da izhaja ta preprosto iz dejstva, da ima vsaka nedolžna oseba pravico do življenja.[7] Tako sklepanje je zmotno in nemara najenostavnejši dokaz za to je, da so navzlic priznanju, da imajo nedolžne osebe pravico do življenja, teze od (1) do (4) napačne. Vzemimo za zgled tezo (2). Če je neposreden uboj nedolžne osebe umor in kot tak nedopusten, potem je tudi neposreden uboj nedolžne osebe v materinem telesu umor in toliko nedopustno dejanje. Toda ali lahko resno govorimo o umoru, kadar mati opravi abortus na lastnem telesu, da bi si s tem rešila življenje? Neresno bi bilo trditi, da se *mora* vzdržati, da *mora* le pasivno posedati in čakati na svojo smrt. Oglejmo si ponovno primer z violinistom. Skupaj z violinistom ležite v postelji in direktor bolnišnice vam pravi: "Nadvse neprijetno mi je in globoko sočustvujem z vami, a s tem posegom smo vaše ledvice dodatno obremenili, zato vas v roku enega meseca čaka smrt. Kljub temu pa morate ostati, kjer ste, kajti če bi vas odklopili, bi neposredno ubili nedolžnega violinista, to pa je umor in umor je nedopusten." Če je karkoli na svetu res, potem mora biti res, da ne zagrešiš umora, in torej ne storiš nič nedopustnega, če v taki situaciji sežeš z roko za hrbet in se odklopiš od violinista, da bi si s tem rešil življenje.

Spisi o abortusu so vso pozornost v glavnem namenjali vprašanju, kako se na zahtevo ženske, naj opravi abortus, sme ali ne sme odzvati tretja stranka. To je na nek način razumljivo. Glede na stanje stvari ženska pri abortusu na lastnem telesu brez tveganja ne more veliko storiti. Zato se pogosto sprašujemo, kaj sme storiti tretja stranka, medtem ko gledamo na vprašanje o tem, kaj sme storiti mati - če ga sploh omenjamo - kot na nekak drugoten pomislek, ki izhaja iz odgovora na prvo vprašanje. Menim, da materi na ta način odrekamo prav tisti status osebe, pri ka-

[5] Primerjaj encikliko papeža Pija XI o krščanskem zakonu, St. Paul Editions, str. 32: "kakorkoli že lahko pomilujemo mater, katere zdravje in celo življenje sta zaradi izvrševanja dolžnosti, ki ji jo nalaga narava, resno ogrožena, kak zadosten razlog bi lahko navedli v opravičilo uboja nedolžnega? In prav s tem imamo tukaj opravka." Noonan, nav. delo, str. 43, bere to takole: "S kakšnim razlogom bi lahko kdaj koli upravičili neposreden uboj nedolžnega?"

[6] Teza (4) je na zanimiv način šibkejša od tez (1), (2) in (3). Slednje namreč izključujejo abortus celo tedaj, ko bosta v primeru donositve umrla oba, tako mati kot otrok. V nasprotju s tem bo lahko zagovornik stališča, izraženega v (4), povsem neprotislovno trdil, da nismo nikakor dolžni dati prednosti naravni smrti dveh ljudi pred ubojem ene od njiju.

[7] Primerjaj naslednji odlomek iz poslanice papeža Pija XII italijanskemu katoliškemu združenju babic: "Otroku v materinih prsih je pravica do življenja dana neposredno od Boga. Noben človek, nobena človeška avtoriteta, nobeno znanstveno, medicinsko, evgenično, socialno, ekonomsko ali moralno ?znamenje? torej ne more vzpostaviti ali zagotoviti veljave pravne podlage za neposredno zavestno razpolaganje z nedolžnim človeškim življenjem, to je za razpolaganje, ki stremi k njegovemu uničenju kot cilju ali kot sredstvu za dosego drugega cilja, ki sam po sebi morda niti ni prepovedan. Še nerojen otrok je prav toliko in iz istega razloga človek kot njegova mati." (navedeno v Noonan, nav. delo, str. 45)

terem sicer tako neomajno vztrajamo, kadar govorimo o zarodku. Tega, kaj neka oseba sme storiti, namreč ne moremo preprosto razbrati iz odgovora na vprašanje, kaj sme storiti neka tretja oseba. Predpostavimo, da se znajdete ukleščeni v majhni hišici skupaj z rastočim otrokom. Vzemimo, da je hiša zelo majhna, otrok pa naglo raste - že ste potisnjeni ob zid in v nekaj minutah vas bo pomečkal do smrti. Po drugi strani pa otrok ni v smrtni nevarnosti; v primeru neovirane rasti bo resda staknil nekaj poškodb, toda nazadnje bo hiša le razpadla in na plan bo stopil kot svoboden človek. Zlahka bi razumela, če bi v taki situaciji očividec dejal: "Ničesar ne moremo storiti zate. Ne moremo izbrati med tvojim in njegovim življenjem, ne moremo prevzeti nase odločitve o tem, kateri od vaju naj preživi, ne moremo se vmešati." Ni pa mogoče iz tega že kar sklepati, da tudi ti sam ne moreš storiti ničesar, da ga ne moreš napasti in si na ta način rešiti življenje. Naj je otrok še tako nedolžen, ni ti treba pasivno čakati, da te bo pomečkal do smrti. Morda ima po nekem nejasnem prepričanju noseča ženska status hiše, ki ji odrekamo pravico do samoobrambe. A tudi če je ženska za otroka dom, ne kaže pozabiti, da je hkrati tudi oseba, ki mu ta dom nudi.

Naj za trenutek zastanem in opozorim, da nikakor ne trdim, da imajo ljudje pravico storiti karkoli za ohranitev svojih življenj. Prej bo držalo, da bi morali pravico do samoobrambe drastično omejiti. Če od vas pod grožnjo s smrtjo zahtevajo, da nekoga trpinčite do smrti, nimate niti za ceno obrambe lastnega življenja nobene pravice storiti, kar zahtevajo od vas. Omenjeni primer pa je precej drugačen. V njem nastopata le dva človeka: ta, katerega življenje je ogroženo, in oni, ki ga ogroža. Oba sta nedolžna; prvi ni v nevarnosti zaradi nekogaršnje krivde, drugi pa prvega ne ogroža po lastni krivdi. Zaradi tega se nam lahko kot gledalcem zdi, da se ne smemo vmešati. To pa ne more veljati za ogroženo osebo.

Če naj povzamem doslej rečeno: ženska prav gotovo sme zavarovati svoje življenje pred grožnjo, ki bi zanjo lahko pomenil nerojen otrok, tudi če to vključuje njegovo smrt. To ne kaže zgolj, da so teze (1) do (4) napačne, marveč tudi, da je skrajno stališče do abortusa zmotno, zaradi česar nam ni treba pretresti še vseh preostalih načinov izpeljave stališča iz začetnega argumenta.

2.

Skrajno stališče bi lahko oslabili na ta način, da bi priznali dopustnost abortusa v okoliščinah, ko s takim posegom rešimo življenje matere, vztrajali pa na tem, da ga ne sme izvršiti tretja oseba, ampak izključno mati sama. A tudi to ne more biti pravilno. Ne velja namreč spregledati, da nista mati in nerojen otrok v ničemer podobna stanovalcema v majhni hiši, ki so jo zaradi nesrečne pomote obema hkrati dodelili v najem: mati ima hišo v svoji lasti. To po svoje prispeva k nelagodju, ki ga v nas vzbuja sklepanje, češ, če ne sme ničesar storiti nekdo tretji, potem tudi mati ne sme storiti ničesar. Doseže pa še nekaj drugega: na novo osvetli podmeno, da tretja stranka ne more storiti ničesar. Jasno nam kaže, da se tretja oseba, ko pravi: “Ne morem izbrati med vama,” zgolj slepi, če meni, da na ta način ravna nepristransko. Če je Jones našel in si prisvojil plašč, ki ga potrebuje, da bi se zavaroval pred zimskim mrazom, ki pa ga enako krvavo in za isti namen potrebuje Smith, ki je povrh vsega še nesporen lastnik plašča, nam nepristranskost ne bo velevala reči: “Ne morem izbrati med vama.” Ženske so vedno znova poudarjale: “To je moje telo!” in upravičeno jih popade jeza ob spoznanju, da je bilo vse skupaj le kričanje v veter. Navsezadnje nas bo Smith le težko blagoslovil, če mu bomo odvrnili: “Seveda je plašč tvoja last, to je jasno vsakomur. Vendar pa ne more nihče izbrati med teboj in Jonesom, ki si ga trenutno prilašča.”

Resno bi se morali vprašati, kako je mogoče v luči dejstva, da je telo, v katerem domuje otrok, materina last, trditi, da “nihče ne sme izbrati”. Ljudje omenjeno dejstvo morda preprosto spregledajo. Lahko pa je v ozadju tudi kaj bolj zanimivega, denimo nejasna slutnja, da ima vsakdo pravico zavrniti poziv, naj dvigne roko nad drugega človeka, in to celo v primeru, ko bi bilo tako ravnanje pravično in pošteno, ko se zdi, da nam ga narekuje sama pravičnost. Pravičnost potemtakem od nekoga lahko zahteva, da mora odvzeti plašč Jonesu in ga vrniti Smithu, toda pozvani ima pravico odkloniti, da bi bil prav on tisti, ki bo dvignil roko nad Jonesa - vso pravico ima zavrniti poziv k uporabi fizičnega nasilja. Mislim, da velja temu pritrditi. Toda v tem primeru nismo upravičeni reči, da “nihče ne sme izbrati?, ampak kvečjemu, da “jaz ne morem izbrati”, pravzaprav še tega ne, ampak le, da “jaz ne bom deloval”, ter dovoliti drugim, zlasti ljudem, ki so pooblaščeni za varovanje človekovih pravic, da smejo in obenem morajo delovati. Kar sem vseskozi trdila, ni, da materino zahtevo po izvršitvi abortusa, kadar je na tehtnici njeno življenje, katerakoli tretja stranka mora izpolniti, temveč le, da to sme storiti.

Domnevam, da je v skladu z nekaterimi pogledi na človeško življenje materi telo dano zgolj v uporabo in da ta zato do njega ni primarno upravičena. Zagovornik takega pojmovanja bo v besedah “ne morem izbrati" zlahka zaznal nepristranskost. Sama bom tako možnost preprosto zanemarila. Prepričana sem, da ima človeško bitje, če sploh ima do česarkoli utemeljeno, primarno pravico, takšno pravico do svojega lastnega telesa. Sicer pa takšno pojmovanje za nas ni relevantno, saj jemljemo v pretres le tiste argumente zoper abortus, ki ženski ne odrekajo pravice do odločanja o tem, kaj se dogaja v in z njenim telesom.

Nasproti skoraj enoglasnemu pritrjevanju tej pravici sem torej skušala pokazati,

da nasprotniki abortusa ne jemljejo resno posledic danega jamstva. Naj opozorim, da bomo na isto stvar naleteli znova, le da v še čistejši obliki, ko se bomo od primerov, v katerih je na tehtnici življenje matere, obrnili k prostranstvu bolj običajnih okoliščin, v katerih želi ženska prekiniti nosečnost iz bolj profanih razlogov, kot pa je ohranitev lastnega življenja.

3.

Kjer materino življenje ni neposredno ogroženo, dobi izhodiščni navidez precej večjo težo. “Vsakdo ima pravico do življenja, torej ima enako pravico tudi nerojena oseba.” Mar otrokova pravica do življenja ne odtehta vsega drugega razen enake pravice matere, na kateri ta edino lahko utemelji zahtevo po abortusu? Tak ugovor obravnava pravico do življenja kot nekaj neproblematičnega. Vendar pa omenjena pravica ni neproblematična in natanko v tem kaže iskati vir zmote.

Na tem mestu se je treba - resda z zamudo - vprašati, kaj pravzaprav pomeni imeti pravico do življenja. V duhu nekaterih pojmovanj vsebuje pravica do življenja pravico do zadovoljitve vsaj minimuma potreb, ki je nujna za kontinuirano preživetje. Kaj pa v primeru, da je ta goli minimum potreb, katerih zadovoljitev je pogoj za posameznikovo preživetje, nekaj, do česar ta ni in tudi nikoli ne more biti upravičen? Če sem, denimo, na smrt bolan in je edina stvar, ki me lahko ohrani pri življenju, dotik hladne dlani Henryja Fonde na mojem vročičnem čelu, tedaj nimam vsemu navkljub nobene pravice zahtevati, da se to tudi zares mora zgoditi. Neznansko prijazno bi bilo od Henryja Fonde, če bi priletel z Zahodne obale in položil svojo dlan na moje čelo. Nekoliko manj prijazno, čeprav nedvomno dobronamerno bi bilo, če bi moji prijatelji odleteli na Zahodno obalo in pripeljali Henryja Fondo s seboj. Vendar pa nimam nobene pravice od kogarkoli zahtevati, naj zame stori kaj takega. Ali če se vrnemo k naši predhodni zgodbi, dejstvo, da potrebuje violinist za kontinuirano preživetje neprekinjeno rabo vaših ledvic, mu še ne daje pravice do takšne rabe. Prav gotovo nima nobene pravice zahtevati od vas, da mu za določen čas daste na razpolago svoje ledvice. Nihče namreč nima nobene pravice do uporabe vaših ledvic, dokler mu take pravice ne priznate sami; in nihče nima pravice od vas zahtevati, da mu priznate tako pravico - če privolite na to, da violinist še naprej uporablja vaše ledvice, gre z vaše strani zgolj za prijaznost in ne za povrnitev kakršnegakoli dolga do njega. Enako zanesljivo je tudi, da nima violinist nobene pravice zahtevati od kogarkoli drugega, naj mu za določeno obdobje zagotovi uporabo vaših ledvic. Torej tudi ni mogel od Društva ljubiteljev glasbe zahtevati, naj ga od samega začetka priklopijo na vaš krvni obtok. In če se začnete zdaj, potem ko so vas seznanili z dejstvom, da boste v nasprotnem primorani naslednjih devet let preživeti priklenjeni na skupno posteljo, odklapljati od njega, ni na širnem svetu nikogar, ki bi vam bil dolžan to preprečiti in tako violinistu zagotoviti nekaj, do česar naj bi imel ta vso pravico.

Nekateri so glede pravice do življenja raje nekoliko strožji. Po njihovem prepričanju omenjena pravica ne vključuje pravice do prejemanja česarkoli, ampak pomeni zgolj našo pravico do tega, da nas nihče ne ubije. Toda s tem so povezane nove

težave. Če se je vsakdo dolžan vzdržati uboja omenjenega violinista, potem se je vsakdo dolžan vzdržati še cele vrste različnih dejanj. Vsakdo se mora vzdržati tega, da bi mu prerezal goltanec, ga ustrelil, pa tudi tega, da bi ga odklopil z vašega krvnega obtoka. Ali ima violinist res pravico od kogar koli zahtevati, naj se vzdrži slednjega? To bi namreč pomenilo, da mu je dovoljeno še naprej uporabljati vaše ledvice. Lahko bi menili, da ima vso pravico, da to izterja od nas. Da torej resda ni imel nikakršne pravice zahtevati od nas, naj mu damo na razpolago naše ledvice, da pa ima sedaj, ko so mu te na voljo, pravico zahtevati, naj se ne vpletamo in preprečujemo njihove uporabe. K vprašanju vmešavanja tretje stranke se bom še vrnila. Pa vendar se zdi očitno, da nima violinist nobene pravice od vas zahtevati dovoljenja za nadaljnjo uporabo vaših ledvic. Kot rečeno, vaš pristanek na to je lahko kvečjemu znak prijaznosti, ne pa nekaj, kar bi mu dolgovali.

Težava, na katero opozarjam, ni lastna le pravici do življenja. Pojavlja se v zvezi z vsemi ostalimi naravnimi pravicami in je nekaj, kar mora upoštevati sleherno ustrezno pojmovanje pravic. Za naše trenutne namene zadošča, če na to zgolj opozorimo. Naj poudarim, da ljudem nikakor ne odrekam pravice do življenja - ravno narobe, zdi se mi, da bi morala biti v vsaki količkaj sprejemljivi teoriji pravic ena temeljnih resnic ta, da pripada vsaki osebi pravica do življenja. Vse, kar trdim, je, da imetje pravice do življenja še ne zagotavlja tudi pravice do razpolaganja s telesom druge osebe in pravice do omogočanja nadaljnje uporabe le-tega - niti tedaj ne, kadar je to za nekoga življenjska potreba. Pravica do življenja nasprotnikom abortusa zato ne bo služila na tako preprost in jasen način, kot so se po vsemu sodeč nadejali.

4.

Na težavo je mogoče opozoriti še na drug način. V najbolj običajnih okoliščinah velja, da z nekom ravnamo krivično, če mu odrečemo nekaj, do česar ima vso pravico. Zamislimo si, da prejmeta deček in njegov mlajši brat za Božič škatlo čokoladnih bonbonov. Če si bo starejši deček prisvojil celo škatlo in ne bo bratu privoščil niti grižljaja, potem se bo do njega vedel krivično, ker je bila tudi bratu dana pravica do razpolaganja s polovico vsebine škatle. Sedaj pa vzemimo, da se, vedoč, da boste v nasprotnem primeru naslednjih devet let preživeli priklenjeni na posteljo z njim, odklopite od violinista. To vsekakor ne bo krivično dejanje, ker mu niste priznali nobene pravice do uporabe vaših ledvic in ker mu take pravice tudi nihče drug ni mogel dati. Pa vendar je treba priznati, da violinista z odklopom ubijemo; violinisti pa imajo kot vse druge osebe pravico do življenja, kar v skladu s pojmovanjem, ki je trenutno predmet premisleka, pomeni, da imajo pravico do tega, da jih ne ubijemo. Torej boste storili nekaj, za kar on navidez upravičeno zahteva od vas, da ne storite, ne da bi bili s tem že tudi krivični do njega.

Torej lahko uvedemo naslednji popravek: pravica do življenja ni v pravici do tega, da nas ne smejo ubiti, ampak prej v pravici, da nas ne ubijejo po krivem. S tem se izpostavljamo tveganju krožnosti, a nič ne de: tako lahko dejstvo, da violinistu pripada pravica do življenja, uskladimo z drugim dejstvom: da mu tedaj, ko

z odklopom povzročite njegovo smrt, niste storili krivice. Če ga ne ubijete po krivem, pa ne kršite niti njegove pravice do življenja in potemtakem ne preseneča, da mu s tem ne prizadenete krivice.

Če sprejmemo tak popravek, pa luknjičavost argumentacije zoper abortus še jasneje bije v oči. Dokaz, da je zarodek oseba, in opozorilo, da ima (kot) sleherna oseba pravico do življenja, sama po sebi nista več dovolj - treba je pokazati, da uboj zarodka dejansko krši njegovo pravico do življenja, da je torej abortus primer krivičnega ubijanja. Ali je res tako?

Domnevam, da smemo šteti za nesporno dejstvo, da v primeru nosečnosti, ki je posledica posilstva, mati nerojenemu otroku ni dala nobene pravice do uporabe svojega telesa kot zatočišča in vira prehranjevanja. Ali bi v resnici sploh za katero vrsto nosečnosti lahko rekli, da je mati nerojeni osebi priznala tako pravico? Nimamo namreč opravka z nerojenimi osebami, ki bi jih zračni tok prenašal sem in tja širom po svetu, matere, ki si želijo otroka, pa bi jih povabile v svoje telo.

Morda bo kdo ugovarjal, da obstajajo poleg izrecnega materinega povabila še drugi načini, na katere lahko nekdo pridobi pravico do uporabe nekogaršnjega telesa. Vzemimo, da se ženska poda v spolni odnos po lastni volji in ob polni zavesti o tem, da bo njegova posledica zelo verjetno nosečnost in da kasneje tudi zares zanosi; mar ni v tem primeru vsaj delno odgovorna za povsem otipljivo navzočnost nerojene osebe v svojem telesu? Brez dvoma je vanj ni izrecno povabila. Toda mar ni res, da daje že samo dejstvo, da je delno odgovorna za osebkovo navzočnost v svojem telesu, osebku pravico do uporabe njenega telesa?[8] Če bi to držalo, bi bila prekinitev nosečnosti bolj podobna ravnanju dečka, ki si je prisvojil celo škatlo čokoladnih bonbonov, kot pa vašemu odklopu od violinista - z njo bi nerojeni osebi odrekli nekaj, do česar ima vso pravico, to pa bi bilo krivično.

Na ta način postane dopustnost abortusa sporna tudi v okoliščinah, ko bi s posegom rešili materino življenje: če je mati zarodek po lastni volji priklicala v življenje, kako bi ga smela zdaj ubiti, pa četudi v samoobrambi? Ta novost je vsekakor vredna omembe. Nasprotniki abortusa so bili do te mere zaposleni z izpeljavo zarodkove neodvisnosti, da so praviloma zanemarjali prednosti postavke, da zarodek *je* odvisen od matere in da izhaja iz tega posebna vrsta odgovornosti matere do zarodka, zaradi katere pa gredo zarodku pravice, kakršnih sicer nasproti njej ne uživa nobena neodvisna oseba - denimo bolehen violinist, ki je zanjo popoln tujec.

Po drugi strani bi v skladu s tem argumentom nerojeni osebi pripadla pravica do uporabe materinega telesa le tedaj, kadar bi bila nosečnost posledica prostovoljnega dejanja, izvršenega ob polni zavesti o tem, da bo lahko imelo za posledico zanositev. Nerojene osebe, ki so bile spočete med posilstvom, bi v celoti izpadle iz omenjenega premisleka. Dokler ne bi imeli na voljo kakšnega dodatnega argumenta, bi bili torej prisiljeni sprejeti sklep, da nimajo tiste nerojene osebe, ki dol-

[8] Na potrebo po obravnavi tega argumenta so me opozorili člani Društva za etično in pravno filozofijo, ki sem jim to besedilo izvorno predstavila.

gujejo svoje spočetje in obstoj posilstvu, nobene pravice do uporabe materinega telesa, da jim potemtakem s prekinitvijo nosečnosti ne kratimo nobene take pravice in da zaradi tega abortus v tovrstnih primerih ni krivičen uboj.

Naj opozorim, da ni niti najmanj jasno, ali ima omenjeni argument v resnici toliksen domet, kot daje slutiti njegova vsebina. Primeri so namreč takšni in drugačni in razlike v podrobnostih utegnejo biti še kako pomembne. Če je v sobi zatohlo in odprem okno z namenom, da bi jo prezračila, to pa izkoristi vlomilec in spleza v sobo, bi bilo nesmiselno reči: "Ah, naj kar ostane v njej, saj mu je dala pravico, da uporablja njeno hišo - kajti s tem, ko je po lastni volji in ob polni zavesti o tem, da obstajajo takšne stvari, kot so vlomilci, in da vlomilci vlamljajo, storila nekaj, kar mu je omogočilo, da je vstopil v hišo, je tudi sama nase prevzela del odgovornosti za njegovo tukajšnjo navzočnost." Ta trditev bi bila še tem bolj nesmiselna, če bi dala na zunanji strani oken namestiti zapahe prav z namenom, da bi preprečila vlome, pa bi zaradi okvare enega od njih vlomilcu vendarle uspelo vdreti v sobo. Nesmiselnosti se ne moremo izogniti niti tedaj, če si zamislimo, da v sobo ni vdrl vlomilec, temveč je vanjo pomotoma treščila nedolžna oseba. Zamislimo si naslednjo situacijo: moške semenčice frčijo po zraku kot cvetni prah in če odprete okna, bo katero od njih mimogrede zaneslo noter, kjer bo pognala korenine v vaših preprogah ali tapetah. Ker si ne želite otrok, ste opremili svoja okna s tankimi varovalnimi zasloni, najboljšimi na trgu. Kakor pa se rado dogaja in se ob zares redkih priložnostih tudi dejansko pripeti, je eden od zaslonov okvarjen; seme prileti v sobo in požene korenine. Ali ima ta razvijajoči se osebek-rastlina pravico do uporabe vaše hiše? Očitno ne - kljub temu da ste po lastni volji odprli okna, ob polni zavesti o tveganju vzdrževali preproge in oblazinjeno pohištvo in vedeli, da se varovalni zasloni občasno kvarijo. Prav lahko se bo našel kdo, ki bi ugovarjal, da ste odgovorni za vkoreninjenje semenčice in da ima ta zdaj pravico do uporabe vaše hiše, zakaj navsezadnje bi lahko živeli tudi na golih tleh in z golim pohištvom, ali pa vsaj za zapečatenimi okni in vrati. A to ne gre - po isti logiki bi se lahko vsaka ženska tveganju, da zaradi posilstva zanosi, izognila tako, da bi si dala odstraniti maternico ali da ne bi nikoli zapuščala doma brez spremstva (zanesljivih) osebnih stražarjev.

Kaže, da je največ, kar iz omenjenega argumenta izhaja, da v nekaterih primerih nerojeni osebi dejansko gre pravica do uporabe materinega telesa in da je tedaj abortus v resnici krivičen uboj. Natančen odgovor na vprašanje, v katerih - če sploh v katerih - primerih je tako, bi zahteval nadaljnjo razpravo in argumentacijo. Po moji oceni bi bilo treba to temo nezaključeno postaviti na stran, saj argument nikakor ne dokazuje, da je vsaka prekinitev nosečnosti krivičen uboj.

5.

Na tem mestu bi lahko uvedli še nek drug ugovor. Prav gotovo se moramo strinjati, da bi bilo v nekaterih okoliščinah moralno nedostojno nekomu odreči rabo našega telesa, če je od nje odvisno njegovo preživetje. Vzemimo, da izveste, da violinist za okrevanje ne potrebuje devet let, ampak eno samo uro vašega življenja:

vse, kar morate storiti, da bi mu rešili življenje, je, da preživite z njim v skupni postelji uro svojega življenja. Dalje, vzemimo, da ne bo njegova uporaba vaših ledvic v tako kratkem času v ničemer okrnila vašega zdravja. Res je, da so vas ugrabili. Prav tako je res, da niste nikomur dovolili, da sme violinista priklopiti na vaš krvni obtok. Kljub temu pa se zdi očitno, da bi mu za ta čas *morali* dovoliti uporabo vaših ledvic - bilo bi nedostojno od vas, če bi odklonili.

Vzemimo, da nosečnost ne bi trajala dlje kot eno uro in da ne bi v ničemer ogrožala življenja ali zdravja matere. Dalje, predpostavimo, da je ženska zanosila ob posilstvu. Priznati je treba, da ni po svoji volji storila ničesar, kar bi privedlo do otrokove eksistence. Prav tako ni storila ničesar takega, kar bi dalo nerojeni osebi pravico do uporabe njenega telesa. Kljub temu pa bi lahko rekli, podobno kot v predhodno prikrojeni zgodbi o violinistu, da zarodku *mora* dovoliti, da ostane v tem času v njenem telesu - da bi bilo nedostojno od nje, če bi mu to odrekla.

Nekateri ljudje se nagibajo k takšni rabi pojma “pravica”, v skladu s katero iz dejstva, da bi morali določeni osebi dovoliti uporabo vašega telesa za zahtevano uro, izhaja, da ima zadevna oseba tudi pravico do uporabe vašega telesa, četudi ji ni take pravice nihče z ničimer podelil. Ti ljudje bi lahko dokazovali, da boste, če to odklonite, ravnali krivično. Takšna raba pojma “pravica” je vse preveč razširjena, da bi jo lahko označili za napačno; kljub temu pa vidim v njej neposrečeno ohlapnost tam, kjer bi morali biti še posebej natančni. Vzemimo, da prej omenjene škatle čokoladnih bonbonov ne bi podarili obema, temveč le starejšemu dečku. Ta sed?, z ravnodušnimi grižljaji, prazni škatlo, medtem ko ga mlajši brat zavistno motri. Mika nas, da bi dejali: “Ne smeš biti tako zloben. Privošči kak bonbon tudi svojemu bratu.” Toda iz resnice rečenega zato še ne izhaja, da ima mlajši brat pravico do vsaj enega bonbona. Če starejši deček čokoladnih bonbonov noče deliti z mlajšim bratom, je sicer pohlepen, stiskaški, brezčuten - ni pa krivičen. Domnevam, da bodo omenjeni ljudje trdili, da ima mlajši brat nedvomno pravico do udeležbe pri sladkanju in da ravna starejši brat krivično, če mu tako pravico odreka. Učinek tovrstnega zatrjevanja pa bo zgolj v tem, da bomo docela zameglili sprva jasno razlikovanje med dečkovo zavrnitvijo v tem in v prejšnjem primeru, ko so s škatlo bonbonov obdarili oba in je bil mlajši zato ne glede na vse razlike v pojmovanjih upravičen do polovičnega deleža.

Naslednji ugovor zoper rabo pojma “pravica”, po kateri iz dejstva, da bi A nekaj moral storiti za B, izhaja, da ima B pravico od A zahtevati, naj to stori, se opira na dejstvo, da bi se na ta način vprašanje, ali človek ima ali nima pravice do neke reči, sprevrglo v vprašanje, kako zlahka mu je mogoče to reč zagotoviti. To pa se ne zdi le neposrečeno, ampak tudi moralno nesprejemljivo. Oglejmo si ponovno primer s Henryjem Fondo. Prej sem dejala, da nimam nobene pravice od njega zahtevati, naj se s svojo hladno dlanjo dotakne mojega vročičnega čela, četudi je od tega nemara odvisno moje preživetje. Da bi bilo sicer strašansko prijazno od njega, če bi priletel z Zahodne obale in položil svojo dlan na moje čelo, da pa nimam nobene pravice od njega zahtevati, naj to stori. Zdaj pa predpostavimo, da se Fonda ne nahaja na Zahodni obali, temveč da mora le prekoračiti sobo, za hipec podr-

žati dlan na mojem čelu - in že bo moje življenje rešeno. V tem primeru bi gotovo moral storiti, kar zahtevam od njega, in ravnal bi nedostojno, če bi odklonil. Smo mar tedaj primorani reči: “No, prav, v tem primeru pač izhaja, da imam pravico do dotika njegove dlani in bilo bi krivično, če bi mi Fonda to odrekel”? Ali imam pravico do nekega dejanja vedno, kadar je to dejanje za nagovorjeno osebo zlahka izvedljivo, nobene pravice pa tedaj, kadar je njegova izvršitev zanjo pretežavna? Misel, da naj bi nekogaršnje pravice ugašale in izginevale tem hitreje, kolikor težja postaja njihova izpolnitev za naslovloka njegovih zahtev, je za nas vsekakor šokantna.

Sama zato menim, da iz dejstva, da bi morali violinistu za eno uro omogočiti uporabo svojih ledvic, še ne moremo sklepati, da ima violinist kakršnokoli pravico do uporabe le-teh - v primeru odklonitve bi bilo treba reči, da ste podobno kot obdarjeni deček, ki mlajšemu bratu ne privošči niti grižljaja, sebični in brezčutni, pravzaprav nedostojni, ne pa tudi krivični. In da podobno tudi v izmišljenem primeru, ko bi morala ženska, ki je zanosila ob posilstvu, nerojenemu otroku za eno samo uro dopustiti uporabo svojega telesa, ne kaže sklepati, da ima otrok do tega kakršnokoli pravico. Če ženska zahtevo zavrne, lahko sklenemo zgolj, da je sebična, brezčutna, nedostojna, ne pa tudi krivična. Očitki niso zato nič manj resni; so preprosto drugačni. A ni nam treba vztrajati pri tem. Kdor bi želel izpeljati “nekdo ima pravico” iz “morali bi”, mora kljub vsemu priznati, da obstajajo primeri, v katerih violinistu niste moralno dolžni dovoliti uporabe vaših ledvic in v katerih nima violinist zato nobene pravice do njihove uporabe, ter da velja podobno za odnos matere do nerojenega otroka. Razen v okoliščinah, ko ima nerojena oseba vso pravico do izpolnitve svojih potreb - ne zanikam možnosti, da take razmere dejansko obstajajo - ni nihče moralno dolžan žrtvovati svojega zdravja, interesov, zanimanja, dolžnosti in obvez za obdobje devetih let ali celo zgolj devetih mesecev, da bi s tem ohranil pri življenju neko drugo osebo.

6.

Razlikovati moramo med dvema vrstama samarijanov: med usmiljenimi in - pogojno rečeno - minimalno dostojnimi samarijani. Verjetno vam je zanna naslednja svetopisemska zgodba: “Nek človek je šel iz Jeruzalema v Jeriho in je padel med razbojnike; ti so ga oplenili in mu zadali rane ter so odšli in ga pustili napol mrtvega. Primerilo pa se je, da je šel po tisti poti neki duhovnik; in ga je videl in šel mimo. Prav tako je tudi levit, ki je prišel na mesto in ga videl, šel mimo. Ko pa je neki popoten samarijan prišel do njega in ga videl, se mu je v srce zasmilil. Pristopil je k njemu in v njegove rane vlil olja in vina ter jih obvezal; in posadil ga je na svoje živinče, peljal do gostišča in poskrbel zanj. Drugi dan je vzel dva denarja in dal gostilničarju ter rekel: ?Poskrbi zanj in, kar boš več potrošil, ti jaz nazaj grede povrnem.?” (Luka 10: 30-5)[9]

Usmiljeni samarijan je zavil s poti in si nakopal stroške, da bi pomagal nekomu,

[9] Prevod pričujočega odlomka povzemam po ekumenski izdaji Svetega pisma stare in nove zaveze, Ljubljana 1975. (Op. prev.)

ki je bil potreben pomoči. Ni nam znano, kaj so imele na izbiro omenjene osebe, skratka, ali bi bila duhoven in levit lahko pomagala z manj truda, kot ga je moral vložiti usmiljeni samarijan, a če je bilo tako, nam dejstvo, da nista storila sploh ničesar, priča, da nista bila niti *minimalno dostojna samarijana*, ne zato, ker ne bi bila samarijana, pač pa, ker nista bila niti minimalno dostojna.

Te reči so sicer v veliki meri stvar stopnjevanja, toda razlika v resnici obstaja in jo je morda najlažje razbrati v zgodbi o Kitty Genovese, ki so jo umorili pred očmi osemintridesetih prič, ne da bi ji katera od njih priskočila na pomoč. Usmiljeni samarijan bi na njihovem mestu odhitel na ulico in se neposredno spoprijel z morilcem - ali pa bomo človeka, ki bi storil kaj takega, zaradi pripravljenosti, da postavi na kocko lastno življenje, raje poimenovali *izredni samarijan*. Omenjena osemintrideseterica pa ne le da ni ravnala tako, ampak ji je bilo pretežko celo dvigniti slušalko in poklicati policijo. Minimalno dostojno samaritanstvo bi zahtevalo vsaj toliko, in dejstvo, da niso storili niti tega, je res pošastno.

Na koncu zgodbe o usmiljenem samarijanu pravi Jezus: “Pojdi in tudi ti tako delaj!” S tem je hotel morda reči, da smo moralno dolžni ravnati tako, kot je ravnal usmiljeni samarijan. Nemara pa je le spodbujal ljudi, naj storijo več od zgolj tega, kar so moralno dolžni storiti. Očitno je, da ni bil nihče od osemintrideseterice moralno dolžan odhiteti na ulico in se ne glede na tveganje neposredno spoprijeti z morilcem, podobno kot se ni nihče moralno dolžan odreči dolgih obdobij svojega življenja - devet let ali devet mesecev - da bi tako ohranil pri življenju nekoga, ki nima nobene posebne pravice (to možnost smo pustili odprto) zahtevati od njega, da naj stori kaj takega.

Resnično, razen enega v oči bijočega razreda izjem ni nihče v nobeni državi sveta zakonsko zavezan storiti niti približno toliko za drugega. Razred izjem je razumljiv. Čeprav moja poglavitna pozornost ni namenjena zakonodajnim razmeram v zvezi z abortusom, naj vendar opozorim, da zakon v nobeni ameriški državi nikomur ne predpisuje niti tega, da bi se moral do drugih vesti kot minimalno dostojen samarijan; nobenega zakona ni, na podlagi katerega bi lahko obtožili osemintrideseterico, ki je stala ob strani, medtem ko je umirala Kitty Genovese. V nasprotju s tem pa zakon večine držav v tej deželi obvezuje ženske, da morajo z nerojenimi osebami v svojih telesih ravnati ne le kot Minimalno dostojni, temveč kot usmiljeni samarijani. To samo po sebi še ne pove veliko, ker bi prav lahko zagovarjali tisto vrsto zakonodaje v naši deželi - takšna velja v mnogih evropskih deželah - ki bi nas obvezovala k vsaj minimalno dostojnemu samaritanstvu.[10] Priča pa to dejstvo o krivičnosti obstoječe zakonodaje in o tem, da bi bilo za skupine, ki trenutno dvigujejo glas proti liberalizaciji zakonodaje o abortusu, v resnici pa poskušajo razglasiti za neustavne pristojnosti države pri dovoljevanju abortusov, bolje, če bi se pričele nemudoma zavzemati za sprejem usmiljeno-samaritanskih zakonov nasploh, sicer jim bomo prisiljeni očitati, da ravnajo po napačni presoji.

[10] Za razpravo o pričujočih težavah in pregled evropske izkušnje s takimi zakoni glej James M. Ratcliffe (ur.), *The Good Samaritan and the Law*, New York, 1966.

Sama sem mnenja, da bi bila usmiljeno samaritanska zakonodaja, ki se močno razlikuje od minimalno dostojne samaritanske zakonodaje, v resnici izjemno neustrezna. A zakonodaja ni moja skrb. Vprašati se je treba ne, ali naj zakon kogarkoli obveže k usmiljeno samaritanskemu ravnanju, temveč raje, ali smo se res dolžni sprijazniti s položajem, v katerem je nekdo - morda po naravi - dolžan ravnati na tak način. Drugače rečeno, ogledati si je treba primere vpletanja tretje strani. Dokazovala sem, da ne moremo od nikogar moralno zahtevati, da naj prevzame nase občutne žrtve, da bi ohranil pri življenju človeka, ki nima nobene pravice zahtevati kaj takega, in da velja to celo v primeru, ko mu tega ne bi bilo treba plačati z lastnim življenjem. Z drugimi skratka nismo moralno dolžni ravnati kot *usmiljeni* ali celo *zelo usmiljeni samarijani*. Kaj pa, če se človek ne more sam izvleči iz tovrstnih razmer? Očitno je, da bi ga v določenih primerih lahko rešil usmiljeni samarijan in ta bi to tudi dejansko storil.

Ugrabljeni ležite v postelji in čaka vas devet let skupnega životarjenja z violinistom. Toda vi morate živeti svoje lastno življenje. Žal vam je, toda misel, da bi se odpovedali tolikšnemu delu svojega življenja zato, da bi ohranili pri življenju violinista, je za vas neznosna. Ker se ne morete osvoboditi sami, me zaprosite, naj to opravim namesto vas. Glede na to, da nima violinist nobene pravice do uporabe vašega telesa, se zdi očitno, da se nisem dolžna sprijazniti s tem, da so vas prisilili v tolikšno žrtev. Torej smem storiti, kar zahtevate, ne da bi bilo moje ravnanje kakorkoli krivično do violinista.

7.

Sledeč napotkom nasprotnikov abortusa, sem vseskozi govorila o zarodku zgolj kot o osebi, pri tem pa se spraševala, ali izhodiščni argument, ki izhaja izključno iz te postavke, v resnici podpira svoj sklep. Moj namen je bil dokazati, da ga ne.

Seveda pa je argumentov veliko in lahko bi ugovarjali, da sem se preprosto oklenila napačnega. Trdili bi lahko, da je bolj kot to, da je zarodek oseba, pomembno dejstvo, da je zarodek oseba, za katero je mati na poseben način odgovorna, zato ker je njegova mati. Na podlagi tega ugovora bi lahko vse moje analogije zavrnili kot nerelevantne, češ da te vrste odgovornosti ni ne v našem odnosu do violinista in ne v odnosu Henryja Fonde do vas. Našo pozornost bi lahko nato usmerili k dejstvu, da so tako moški kot ženske z zakonom obvezani skrbeti za svoje otroke.

Ta argument sem pravzaprav (mimogrede) obravnavala že pod točko 4 zgoraj. Naj ga na tem mestu (še bolj površno) kljub temu na kratko obnovim. Takšne “posebne odgovornosti” do drugih oseb nedvomno nimamo vse dotlej, dokler je eksplicitno ali implicitno ne prevzamemo nase. Odrasli par, ki ne poskuša preprečiti zanositve, ki ne izvrši abortusa in ki otroka ob rojstvu ne da v rejo, ampak ga raje odpelje k sebi na dom, prevzame odgovornost zanj, prizna mu določene pravice in poslej mu ne more več nenadoma in za ceno njegovega življenja odreči svoje podpore zgolj zato, ker je pač naenkrat ugotovil, da mu bo otrok v preveliko breme.

Če pa je poskušal tak par z vsemi razumnimi varnostnimi ukrepi preprečiti spočetje in rojstvo otroka, potem zgolj zaradi biološkega sorodstva z otrokom, ki je na poti, nima že tudi posebne odgovornosti do njega. Starša lahko takšno odgovornost prevzameta nase ali pa tudi ne, in moja sugestija je, da smeta v primeru, ko bi to od njiju zahtevalo preveliko žrtev, prevzem take odgovornosti zavrniti. Usmiljeni - ali vsaj Izredni, če bi bile zahtevane žrtve neznanske - samarijan česa takega sicer ne bi storil, toda usmiljeni samarijan bi prevzel odgovornost tudi za violinista iz zgodbe in, če bi bil v koži Henryja Fonde, iz čuta odgovornosti do mene priletel z Zahodne obale.

8.

Z mojim argumentom bodo dvojno nezadovoljni mnogi izmed tistih, ki želijo videti v abortusu nekaj moralno dopustnega. Prvič, medtem ko dokazujem, da abortus ni nedopusten, še ne trdim, da je vselej dopusten. Prav lahko bomo naleteli na primer, ko donositev otroka od matere ne bo zahtevala drugega kot minimalno dostojno samaritanstvo, in pod ta standard nikakor ne bi smeli pasti. Prav mika me, da bi na dejstvo, da moj pristop *ne* sugerira ne splošnega "da" in ne splošnega "ne", gledala kot na eno njegovih odlik. Po eni strani dopušča in krepi naš občutek, da se na primer bolehna in brezupno preplašena štirinajstletna šolarka, ki je zanosila ob posilstvu, *zagotovo* sme odločiti za abortus, in da je vsak zakon, ki bi ji kratil tako pravico, neumen. Po drugi strani pa dopušča in krepi tudi naš občutek, da je v ostalih primerih zatekanje k abortusu najmanj pozitivno nedostojno. Nedostojno je, če ženska v sedmem mesecu nosečnosti od zdravnika zahteva abortus, ta pa ji ga na njeno zahtevo izvrši, da bi se na ta način izognila nadlogam, ki jih s seboj prinaša preložitev načrtovanega potovanja v tujino. Dejstvo, da so v skladu z argumenti, na katere sem skušala opozoriti, vsi primeri abortusa ali celo ves razred primerov, v katerih materino življenje ni v nevarnosti, moralno enakovredni, bi moralo že na samem začetku vzbuditi dvom vanje.

Drugič, z zagovorom dopustnosti abortusa v nekaterih primerih se še ne obvezujem k trditvi, da imamo pravico tudi do smrti nerojenega otroka. Ti dve stvari zlahka pomešamo, ker je zarodek vse do določene točke v svojem razvoju pač nesposoben preživeti zunaj materinega telesa in pomeni zato zanj ločitev od telesa matere zanesljivo smrt. A ti dve stvari se bistveno razlikujeta. Čeravno niste moralno dolžni preživeti devet mesecev svojega življenja priklenjeni na posteljo, da bi ohranili pri življenju violinista, to ne pomeni, da imate v primeru, da bi violinist odklop čudežno preživel, pravico obrniti se k njemu in mu prerezati goltanec. Od violinista se smete ločiti, četudi bi ga to stalo življenja. Nimate pa pravice zahtevati njegove smrti, če ga odklop sam po sebi ne bi pokončal in bi bilo treba smrt povzročiti s kakim drugim sredstvom. Nekaterih ta poteza mojega argumenta ne bo zadovoljila. Žensko lahko misel na to, da bi dala otroka, del svojega telesa, v rejo, brez možnosti, da bi ga še kdaj videla in slišala, popolnoma stre. Zato se lahko zgodi, da ne bo zahtevala le, da naj otroka ločijo od nje, ampak tudi, da mora ta umreti. Nasprotniki abortusa bodo tako zahtevo pospremili z globokim prezirom, s tem pa izpričali le svojo neobčutljivost za nekaj, kar je brez dvoma močan

vir obupa. Kljub temu pa se strinjam, da materi želje po otrokovi smrti ne bi smeli izpolniti, če bi se po srečnem naključju primerilo, da bi otrok preživel ločitev od njenega telesa.

Naj na koncu opozorim, da sem se skozi celotno besedilo pretvarjala, da je zarodek od spočetja dalje oseba. Dovolj zgoden splav gotovo ni uboj osebe, zato nima opraviti z ničimer, kar je bilo v njem rečeno.

Snježana Prijić-Samaržija
Pedagoška fakulteta Univerze na Reki

UVOD V RAZPRAVO O SPLAVU

J. J. Thomson zagovarja liberalno stališče ali tako imenovano stališče "za izbiro", po katerem je splav v določenih okoliščinah moralno dopusten. Avtorica meni, da - celo če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi pravicami - je splav lahko moralno dopusten v okoliščinah, ko ženska ni odgovorna za spočetje, in je temelj pravice ženske do avtonomije, to je pravice do prioritetnega odločanja o lastnem telesu. V prispevku bomo podrobneje pretehtali stanje razprave o dveh glavnih vprašanjih, tj. o statusu fetusa in o pravicah ženske, umestili stališče J. J. Thomson v prostor globalne razprave o splavu in na koncu na kratko prikazali temeljne smeri kritike stališč J. J. Thomson.
Ključne besede: splav, pravice žensk, status fetusa, morala, odgovornost.

Na problem moralne dopustnosti splava se navezujeta dve ključni vprašanji:

a) status fetusa, to je vprašanje, ali je fetus oseba z vsemi pravicami, ki jih imajo odrasle osebe,

b) pravice ženske oziroma vprašanje konflikta med pravicami nosečnice in med pravicami fetusa.

Članek "V zagovor splava" J. J. Thomson[1] je zagotovo eden od najpogosteje navajanih prispevkov v polemiki o splavu. Kljub temu da je izzval različne reakcije, od odkrite podpore do nasprotovanja, ni sporno, da je v zadnjih dveh desetletjih razplamtevanja polemike o splavu ena izmed neizogibnih referenc. J. J. Thomson zagovarja liberalno stališče ali tako imenovano stališče "za izbiro", po katerem je splav v določenih okoliščinah moralno dopusten. Še več, avtorica meni, da celo če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi ustreznimi pravicami (s tem seveda tudi s pravico do življenja), je splav lahko moralno dopusten v okoliščinah, ko ženska ni odgovorna za spočetje, in je temelj pravice ženske do avtonomije, to je pravice do prioritetnega odločanja o lastnem telesu.

V Uvodu bomo podrobneje pretehtali stanje razprave o dveh navedenih glavnih

[1] V pričujoči številki "Analize".

vprašanjih. Potem bomo umestili stališče J. J. Thomson v prostor globalne razprave o splavu. Na koncu bomo na kratko prikazali temeljne smeri kritike stališč J. J. Thomson. Pri tem pa se ne bomo odločali za kritična stališča, ampak bo naš cilj pokazati na prispevek, ki ga lahko člankom J. J. Thomson pripišemo pri odpiranju novih problemov in razširitvi razprave o splavu.

Status fetusa

Splav pomeni prekinitev življenja fetusa[2] po spočetju, toda pred rojstvom, in je lahko spontan ali pa namerno izzvan. Ker spontani splav ni moralno sporen, bomo z izrazom "splav" označevali izključno namerno spodbujene primere prekinitve življenja fetusa.

Odgovor na vprašanje, ali je fetus oseba, predpostavlja, prvič, ugotavljanje meril ali lastnosti, ki tvorijo osebo, in drugič, ugotavljanje, če in kdaj fetus pridobi te lastnosti.

To vprašanje je ključno za moralno razsojanje o splavu, kajti če sprejmemo tezo, da je fetus oseba od trenutka spočetja, se lahko splav obravnava kot uboj in posledično kot moralno nedopusten. Natančneje, če je fetus oseba od trenutka spočetja, potem ima od tega trenutka naprej vse pravice, ki jih imajo osebe, in tako tudi temeljno pravico do življenja. Splav ali namerna prekinitev življenja fetusa potemtakem pomeni kršitev pravice do življenja polnopravne nedolžne osebe oziroma uboj v konvencionalnem pomenu te besede. Ker je uboj nedolžne osebe moralno nedopusten, za fetus pa se predpostavlja, da je ravno to (namreč nedolžna oseba), bi bil splav moralno nedopusten. Nasprotno, če ugotovimo, da fetus ni oseba od spočetja, temveč postane to v nekem kasnejšem trenutku (ali še več, če postane vprašanje osebnosti smiselno šele po rojstvu otroka), potem splava ali prekinitve življenja fetusa, pred tem ko pridobi lastnosti osebe, ne bi mogli obravnavati kot uboj, torej niti kot moralno nedopustno dejanje.

Glede na postavljeni okvir lahko razlikujemo dve prevladujoči stališči: konzervativno, po katerem je fetus oseba od trenutka spočetja, splav pa uboj, ter liberalno stališče, po katerem fetus vsaj v začetku nosečnosti ni oseba (nekateri trdijo, da to ni niti v celotni nosečnosti, pa tudi takoj po rojstvu ne), splav pa ni uboj. Razen teh dveh stališč zasledimo v literaturi še tretje stališče, po katerem je fetus potencialna oseba, splav pa, kljub temu da ni uboj, pomeni resen moralni problem. Četrtič, lahko trdimo, da je navzlic pomembnosti vprašanja nemogoče določiti merila za osebnost, zato je tudi sama razprava o statusu fetusa igra brez rešitve. Konč-

[2] V razpravah o splavu se govori o fetusu, čeprav to ni popolnoma pravilno z medicinskega stališča. Fetus namreč označuje stopnjo razvoja po zigoti (stopnja od spočetja do implantacije na maternično steno, ki se zgodi teden dni kasneje) in embriju (od implantacije do osmega tedna razvoja) pa do trenutka rojstva. Navkljub terminološki nepreciznosti bomo zaradi enostavnosti uporabljali pojem fetus, kot ga običajno uporabljajo v literaturi o splavu.

no naletimo tudi na spodbijanje smiselnosti in relevantnosti razprave o statusu fetusa pri vprašanju splava oziroma na stališče, da ga je treba zamenjati z vprašanjem vrednosti življenja na splošno. Seveda je o vsakem od navedenih predlogov možna podrobna kritična razprava. Omejili se bomo na krajši prikaz navedenih stališč.

1. Najpomembnejši zagovornik konzervativnega stališča je katoliška cerkev. Skupina avtorjev, pomembnih zagovornikov katoliškega nauka, si prizadeva teoretično utemeljiti prepoved splava tako, da trdi, da je nujen in zadosten pogoj za osebnost lastnost "biti pripadnik vrste *homo sapiensa*" oziroma "biti spočet od predstavnika te vrste". J. Noonan[3], na primer, zastopa tako stališče s trditvijo, da je pogoj osebnosti tako imenovana *genetska človečnost* oziroma da je oseba vsak, ki so ga spočeli človeški starši. Potemtakem je fetus oseba od trenutka spočetja zato, ker so ga spočeli človeški starši, to je zato, ker se s spočetjem pridobi genetsko človečnost. P. Ramsey[4] trdi podobno, da je fetus oseba od trenutka spočetja s pojasnilom, da se tedaj prvič oblikuje specifični in neponovljivi genetski kod novega bitja. Papež Janez Pavel II.[5] je z uradno izjavo stališča Cerkve do splava zastopal isto stališče[6]:

   > "Od trenutka oploditve jajčeca se začne življenje, ki ni ne očetovo ne materino, temveč življenje novega človeškega bitja, ki se razvija samo zase. Nikoli ne bo postalo človeško, če ni bilo že tedaj. Tej očitnosti vseh časov ... sodobna genetika ponuja dragocene dokaze. Ugotovila je, da obstaja tu že od prvega trenutka ustaljen program tistega, kar bo bitje: človek, prav ta človek - individuum z vsemi znanimi značilnostimi, ki so jasno določene. (...), in kako bi torej človeški individuum ne mogel biti sočasno človeška oseba ?"[7]

   Če je fetus oseba od trenutka spočetja, to pomeni, da ima od trenutka spočetja pravico do življenja in do vseh ostalih pravic, ki izhajajo iz statusa osebe. Torej se splav šteje za premišljen uboj in kot tak za absolutno moralno nedopusten (ne glede na okoliščine).

2. Znotraj liberalne opcije obstaja določena raznovrstnost pri utemeljevanju moralne dopustnosti splava na določanju statusa fetusa. Posledica tega pa je tudi nekakšna

[3]T. J. Noonan, "An Almost Absolute Value in History", v J. T. Noonan (ur.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1970.

[4]P. Ramsey, "The Morality of Abortion", v R. Baird in S. E. Rosenbaum (ur.), *The Ethics Of Abortion*, Buffalo, Prometeus Books 1989.

[5]Joannes Paulus, Okrožnica Evangelij življenja, Družina, Ljubljana 1995.

[6]R. Dworkin kaže na to, da takšno utemeljevanje obsodbe splava ni značilno za celotno zgodovino katoliške misli o splavu. Nasprotno, on trdi, da Cerkev obsodbo splava tradicionalno ni utemeljevala na stališču, da je fetus oseba s pravico do življenja, temveč na stališču, da je življenje božji dar in da je človeško življenje svetinja. Trdi tudi, da večina katolikov podpira tradicionalno utemeljitev obsodbe splava, ne pa navedeno uradno stališče. Glej R. Dworkin, *Life's Dominion*, New York, Alfred A. Knopf 1993.

[7]Joannes Paulus, Okrožnica Evangelij življenja, Družina, Ljubljana 1995.

raznovrstnost v toleranci. Zaradi enostavnosti in preglednosti jih je mogoče razvrstiti v dve skupini.

Prvi menijo, da fetus ni oseba od trenutka spočetja, ampak da postane oseba v nekem trenutku nosečnosti ali pa v trenutku rojstva. Natančneje, menijo, da je mogoče natančno razmejiti stadije razvoja fetusa, ki ločujejo pred-osebo od osebe.[8] V literaturi naletimo na niz predlogov o tem, kje potegniti črto: (a) *oživitev fetusa* ali trenutek, ko mati prvič začuti, da se je fetus premaknil; (b) *sposobnost fetusa, da preživi izven materinega telesa*, ali trenutek, po katerem je fetus sposoben preživeti tudi izven materinega telesa; (c) *merilo izkustva* ali trenutek, v katerem začne fetus reagirati na okolje v smislu odzivanja na dražljaje, pridobivanja izkušenj, aktiviranja pomnenja in podobno; (č) *rojstvo* ali trenutek, ko fetus ni več nedoločeno "ono" in postane opazen kot vsaka oseba. Zagovorniki takšnih opcij menijo, da splav zagotovo ni premišljen uboj pred določenim trenutkom, to je, da lahko moralni dvomi označujejo splav po določenem trenutku v razvoju fetusa, ne pa tudi prej.

Druga skupina liberalnih avtorjev meni, da fetusa ne moremo imeti za osebo skozi celotno nosečnost, da se status osebe ne doseže niti z rojstvom, temveč z življenjem v skupnosti in z razvojem določenih sposobnosti. Z drugimi besedami, branijo stališče o odločilni razliki med genetsko in *moralno človečnostjo*. Mary Anne Warren[9], na primer, trdi, da kljub temu, da je fetus v genetskem smislu pripadnik vrste *homo sapiens* (ali genetsko neponovljiva kombinacija), ne zadošča za običajni pojem osebe, za tisto, kar običajno razumemo pod pojmom osebnost, ki pogojuje imetje človekovih pravic. Navaja pet meril, ki pogojujejo moralno človečnost: zavest, sposobnost sklepanja ali racionalnost, samoiniciativna dejavnost, sposobnost komuniciranja in samozavedanje. Izpolnjevanje teh meril je pogoj za pripadnost moralni skupnosti, kar pomeni pogoj pridobitve neodtujljive pravice do življenja, svobode in uresničitve sreče. J. Feinberg[10] med pretresanjem tako imenovanih zdravorazumskih meril za osebnost navaja podobne pogoje (zavest, samozavedanje, racionalnost, načrtovanje bodočega delovanja in delovanje v skladu s temi načrti, sposobnost občutenja bolečine in ugodja). M. Tooley[11] povezuje pojem osebe z lastnostmi, za katere trdi, da predstavljajo dobro osnovo ter razlog za pripisovanje in zaščito pravice do življenja ter drugih pripadajočih pravic: željo po življenju, ideje o sebi kot bitju, ki ga oblikuje njegova osebna izkušnja, zavest, emocionalnost, sposobnost za medčloveške odnose, ideje osebne

[8] Na primer, Vrhovno sodišče ZDA je ravno ob sprejemanju odločitve v razvpitem primeru Roe proti Wade, na temelju katerega je tudi uzakonjen splav v ZDA, predpostavilo, da obstaja takšna točka med nosečnostjo, ki loči pred-osebo od osebe.

[9] M. A. Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, 57 (1/1973).

[10] J. Feinberg, "Abortion", Tom Reagan (ur.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House 1980.

[11] M. Tooley, "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, (2/1971).

identitete. Ker pa fetus ne zadovoljuje niti enega od navedenih avtorjev, sklepajo, da ga ne moremo šteti za osebo z ustreznimi pravicami. Posledica tega je, da splava ne moremo enačiti s premišljenim ubojem, in kot tak ni niti moralno problematičen, tako kot je uboj osebe.

Opažamo, da zagovorniki liberalne opcije ne trdijo, da s stališča, da fetus ni oseba (v določenem obdobju ali med celotno nosečnostjo), avtomatsko sledi, da je splav enako moralno neproblematičen v vseh okoliščinah. Takšen sklep bi bil v večini primerov groba poenostavitev ali celo vulgarizacija liberalnega stališča. Večina avtorjev liberalne provenience uporablja navedena stališča o statusu fetusa kot izhodišče za določitev pogojev ali okoliščin, v katerih se splav lahko dovoli (posilstvo, incest ali druge oblike nezaželjene nosečnosti, deformacije fetusa, ogroženost fizičnega in/ali psihičnega zdravja ženske, socialni in ekonomski razlogi itd.).

3. Če se ne moremo zediniti v tem, katere lastnosti tvorijo osebo, če in kdaj fetus postane oseba, in torej niti o tem, kdaj si pridobi pravice osebe, je tisto, kar se zdi gotovo, to, da je fetus od trenutka spočetja potencialna oseba, ker je biološko programiran za pridobitev lastnosti, kot so zavest, samozavedanje, racionalnost, emocionalnost itd. Z drugimi besedami, če ne preprečimo njegovega razvoja, bo fetus sčasoma razvil te sposobnosti in postal oseba z vsemi pravicami. In zato, ker ima potencialne lastnosti osebe, sklepajo, da ima fetus tudi potencialne pravice. Torej je možna ta tretja trditev, da splav ni uboj v običajnem pomenu, vendar pa imajo potencialne lastnosti fetusa za posledico zahtevo do življenja, kar pa daje odločitvi o splavu moralno težo (večjo od tiste, v kateri fetus ne bi bil nosilec potencialnih pravic). Takšno stališče o statusu fetusa je, na primer, za R. Harea osnova za zmerno liberalno stališče o splavu.[12]

4. Kot posebno stališče v razpravi o statusu fetusa lahko izločimo stališče, po katerem je pojem osebe nejasen do te mere, da onemogoča odgovor na vprašanje, ali je fetus oseba ali ne. Jane English[13], na primer, ne oporeka stališču, da bi bila rešitev statusa fetusa pomembna za polemiko o splavu, ampak temu, da je nemogoče odgovoriti na vprašanje zaradi nedoločenosti samega pojma osebe. Navaja zelo zapleten skupek značilnosti, ki tvorijo osebo: biološke značilnosti (človeški starši, genetski program, glava, roke, noge, sposobnost dihanja, gibanja itd.); psihološke značilnosti (sposobnost opazovanja, emocionalnost, pojem sebstva in osebnih interesov in želj, sposobost uporabe jezika in simbolnega sistema, sposobnost za humor, bes, dvom in drugo); racionalne značilnosti (razmišljanje, sklepanje, sposobnost posploševanja, učenja na temelju preteklih izkustev in drugo); družbene značilnosti (sposobnost skupinskega dela, prepoznavanje in vrednotenje interesov

[12] R. M. Hare, "Abortion and the Golden Rule", *Essays on Bioethics*, Oxford, Claredon Press 1993.

[13] J. English, "Abortion and The Concept of a Person", *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (2/1975).

drugih ljudi, sposobnost simpatije, ljubezni in drugo); pravne značilnosti (subjekt zakona in zaščita z zakoni, ime, državljanstvo, sposobnost pridobivanja lastnine in drugo). Jasno je, da fetus ne zadovoljuje večine od navedenih značilnosti. Nekatere od teh značilnosti lahko, med drugim, izostanejo celo pri odraslih osebah, ne da bi to bil razlog za zanikovanje njihovega statusa osebe. J. English sklepa, da je sam pojem osebe nejasen zato, ker ni natančno določeno, katere lastnosti tvorijo nujne in zadostne pogoje osebnosti. Razprava o vprašanju, ali je fetus oseba kljub prebujenim intuicijam in razviti argumentaciji, potemtakem ne more biti osnova za moralno odločanje o splavu.

5. Posebno stališče glede vprašanja o osebnosti fetusa izraža R. Dworkin.[14] On poskuša dokazati, da stališča o splavu, kljub odkritemu sklicevanju na status fetusa, v resnici ne govorijo o tem, temveč o intrinzični vrednosti človeškega življenja. Torej skuša na splošno zmanjšati pomen same razprave o statusu fetusa, tako da pokaže, da resnični spopad intuicij in stališč poteka onkraj tega vprašanja. Na primer, tako imenovana religijska stališča in njim nasprotna feministična stališča o splavu, kot tudi intuicije povprečnega človeka, so usmerjene prav na vprašanje vrednosti življenja, ne pa na pravice fetusa. R. Dworkin pravi, da nekatera stališča religijskih glasnikov in tudi večine vernikov ne obravnavajo splava kot umor, temveč kot kršitev intrinzične vrednosti življenja. To dokazuje, na primer, s sklicevanjem na rezultate raziskovanja v ZDA, ki kažejo, da število splavov, ki jih opravijo katoličanke (uradno stališče Rimskokatoliške cerkve je eno od najstrožjih), ni nič manjše od števila splavov drugih žensk. Takšno obnašanje bi predstavljalo resen prekršek, če bi ženske res verjele, da je fetus oseba z vsemi pravicami, vendar je sprejemljivo, če predpostavimo stališče o konfliktu intrinzičnih vrednosti življenja fetusa in ženske. Ker pa poleg tega Cerkev prepoveduje tudi kontracepcijo (kar ne temelji na pravicah osebe), lahko sklepamo, da slonijo obsodbe splava in kontracepcije na ločenih merilih. Takšni nedoslednosti bi se lahko izognili samo z domnevo, da Cerkev svoji obsodbi kontracepcije in splava dejansko utemeljuje na spoštovanju vrednosti življenja. Podoben je tudi primer s feminističnimi stališči. R. Dworkin trdi, da njihovo stališče o splavu ni določeno z domnevo, da fetus ni oseba in da nima nobenih pravic. Navaja rezultate raziskave znanih feministk C. MacKinnon, R. West in drugih, ki kažejo, da ženske doživljajo nosečnost kot ustvarjalno dejanje, fetus pa doživljajo kot nekaj, kar je v njih, vendar tudi njihovo, kar je njihovo bolj kot od kogarkoli drugega, čutijo ogromno odgovornost zanj in pojmujejo splav kot velik moralni problem. Takšno stališče bi bilo neutemeljeno, če bi predpostavljale, da je fetus samo nezaželjeno tkivo brez vsakršnih pravic, a popolnoma logično, če predpostavljajo, da je življenje fetusa intrinzična vrednost.

Po tem kratkem prikazu lahko na kratko rečemo, da razpravi o statusu fetusa ni

[14]R. Dworkin, "The Morality of Abortion", *Life's Dominion*, New York, Alfred A. Knopf 1993.

videti skorajšnje rešitve. Vsa navedena stališča o osebnosti fetusa so podvržena različnim pripombam in spodbijanjem. Dokler pa polemika traja, je treba upoštevati, da vsako zavzemanje stališča o vprašanju statusa fetusa še vedno nujno nosi označbo domneve.

Spopad pravic

Kljub temu da razprava o statusu fetusa ni rešena v nikogaršnjo korist, udeleženci nadaljujejo polemike z razvijanjem argumentacije na domnevah, da fetus je oseba oziroma da fetus ni oseba. Pod navedenimi omejitvami se nadaljnji tok razprave v glavnem reducira na vprašanje spopada pravic ženske in fetusa, deli pa se na dve smeri: (i) na razpravo, na katerih pravicah temelji pravica ženske do splava, če fetus ni oseba; (ii) na razpravo, ali obstajajo, in katere so te pravice in okoliščine, na katerih je mogoče utemeljiti splav, če fetus je oseba.

Po eni strani bodo tisti, ki trdijo, da fetus ni oseba z ustreznimi pravicami, menili, da v večini primerov pravice ženske premagajo zahteve, ki se navezujejo na fetus. Na primer, zakonodajna telesa velikega dela tako imenovanega razvitega sveta izhajajo iz predpostavke, da osebnost fetusa ni dokazana ter opravičujejo splav na temelju neke pravice ženske. Kandidati za pravice, na katerih lahko temelji upravičenje splava, so naslednji: pravica do zasebnosti, pravica do posedovanja lastnega telesa, pravica do avtonomije in prioritetnega odločanja o lastnem telesu, pravica do samoobrambe in podobno. Če se predpostavlja, da fetus ni oseba in da nima nobenih pravic ali interesov, potem resnično ni težko upravičiti splava.

Po drugi strani pa dobiva razprava popolnoma drugačno obliko, če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi pravicami. Nosilci takšnega stališča so, kot smo že poudarili, v glavnem zagovorniki religijskega nauka. Ker je fetus oseba s pravico do življenja od samega začetka, je splav nedopusten do mere, do katere je nedopusten nameren uboj nedolžne osebe. Z drugimi besedami, menijo, da ne obstajajo niti pravice niti okoliščine (“nobena okoliščina, noben smoter, noben zakon”), ki bi lahko ublažile “moralni nered”, ki ga izzive splav.[15]

Predpostavko o tem, da je fetus oseba od trenutka spočetja, sprejemajo tudi nekateri zagovorniki liberalne opcije. Njihov namen je bil pokazati, da vprašanja splava, celo če predpostavimo, da je fetus oseba z vsemi ustreznimi pravicami, ne bo mogoče enostavno odpraviti z obsodbo ali prepovedjo. Z drugimi besedami, vprašanje dopustnosti splava je odvisno od rešitve spopada pravic matere in pravic fetusa kot enakopravnih oseb ter od okoliščin spočetja in nosečnosti. Prav na tem mestu pa se v razpravo vključuje J. J. Thomson s pričujočim člankom. Ona torej (molče) polemizira ravno s tistimi, ki so naklonjeni religijskemu stališču o splavu. Trdi, da obstajajo pravice žensk in okoliščine, na temelju katerih je mogoče mo-

[15] Joannes Paulus, Okrožnica Evangelij življenja, Družina, Ljubljana 1995.

ralno upravičiti splav celo ob predpostavki, da je fetus oseba z vsemi pripadajočimi pravicami.

Zagovor splava J. J. Thompson[16]

J. J. Thomson upravičuje splav (izrecno predpostavljajoč, da je fetus oseba), sklicujoč se na pravico ženske do avtonomije do telesa in na okoliščine, v katerih ženska ni odgovorna za nosečnost. Pri tem izrecno predpostavlja, da je fetus oseba. Pri dokazovanju se opira na posebno konstruirane primere situacij, ki bi morali vzbuditi intuicije, uporabne, po načelu analogije, tudi za primere splava. Zagotovo je najbolj znan miselni eksperiment "violinista".

Zamislite si, da ste se nekega jutra prebudili v bolnici, s cevkami povezani s telesom neznanega človeka. Zdravnik vam pojasnjuje, da gre za znamenitega violinista, ki boleha za usodno boleznijo ledvic in bo umrl, če ne bo uporabljal vaših ledvic. Združenje ljubiteljev glasbe je ugrabilo prav vas, ker imate edini ustrezno krvno skupino. Gre za to, da si bo on popolnoma opomogel, če ostanete naslednjih devet mesecev priključeni na violinista, vi pa ne boste imeli nobenih zdravstvenih posledic. Če pa priključke odklopite, bo violinist umrl.

Opazimo torej, da je življenje violinista, popolnoma nedolžne osebe, s pravicami do življenja, odvisno od ugrabljene osebe, to je od uporabe njenega telesa, o katerem ima izključno pravico odločanja, ter da zahteva pomoč violinistu od osebe precejšnje žrtvovanje. J. J. Thomson trdi, da bi bilo lepo in ljubeznivo ostati povezan(a) z violinistom in tako rešiti njegovo življenje, toda tega se ne sme zahtevati, niti se ne sme odklop violinista šteti za moralno zgrešeno dejanje. Z drugimi besedami, navzlic temu, da ima violinist nesporno pravico do življenja, pa nima pravice uporabiti tuje telo za to, da bi preživel, če oseba ni odgovorna za situacijo, v kateri je njegovo življenje odvisno od njenega. Analogno J. J. Thomson ugotavlja, da pravica ženske, da odloča o svojem telesu, naredi splav dopusten oziroma izključuje moralno obsodbo splava v vseh situacijah nezaželjene nosečnosti, v katerih se ženska ni odločila prostovoljno zanositi, to je "ponuditi" svoje telo fetusu.

Podobno je tudi z drugimi primeri. Kot se ne more zahtevati od H. Fonde, da reši življenje osebe, niti tedaj ne, ko gre za trivialno dejanje, ki ne zahteva nikakršnih žrtev (polaganje roke na čelo), na temelju pravice do avtonomije, ki jo ima, pa tudi zato, ker ni odgovoren za nastalo stanje, tako se tudi ženski na temelju iste pravice ne sme vsiljevati moralna obveza reševanja življenja, za katerega ni odgovorna. Prav tako, če nihče od opazovalcev surovega uboja K. Genovese, piše J. J. Thomson, ni poklican na odgovornost, ker je ni poskusil rešiti (niti telefonirati policiji), se tudi ženskam (v določenih okoliščinah neodgovornosti) ne more prepovedati opravljanje splava. Kot ne obstaja pisan ali nepisan zakon, ki od ljudi

[16] V pričujoči številki "Analize".

zahteva, da pomagajo drugim ali žrtvujejo lastno življenje zaradi reševanja tujega življenja (da niso niti Minimalno Dobri Samaritanci), tako ne bi smela obstajati obveza, zaradi katere bi morala biti ženska celo Dobra Samaritanka do nezaželjenih nerojenih otrok, sklepa J. J. Thomson.[17]

Z delom "V zagovor splava" je J. J. Thomson nedvomno pomembno prispevala k razpravi o splavu. Pri tem ne gre samo za (liberalno) stališče, ki ga zagovarja, ali za specifičnost pristopa, to je učinkovitost argumentacije, temveč predvsem za to, da je njen članek sprožil vrsto vprašanj, povezanih z moralno upravičenostjo splava, ki do tedaj ali niso bila zastavljena ali pa niso bila v tolikšni meri razvidna. Zato bomo na kratko prikazali nekatere temeljne smeri kritike članka J. J. Thomson, ki so, razen zaradi samega cilja polemike - vprašanje moralne dopustnosti splava - zanimive tudi zato, ker spodbujajo nadaljnjo razpravo o splavu in jo uvrščajo v širši kontekst etičnih vprašanj. Omejili se bomo na naslednje tri probleme: (i) problem utemeljitve moralnih presoj in stališč zgolj na intuicijah; (ii) problem relevantnosti vprašanja (ne)odgovornosti ženske za presojanje o moralni dopustnosti splava; (iii) problem moralno relevantne razlike med ubojem in med nereševanjem življenja. Velja opomniti, da s tem ni izčrpan prikaz kritičnih pogledov na članek J. J. Thomson, kot tudi ne pregled moralnih problemov, ki jih je načel njen članek. Naš namen je namreč izčrpan s predstavitvijo najzanimivejše točke argumentacije J. J. Thomson in s kratkim prikazom tistih smeri kritike, ki so relevantne za splošen potek razprave o splavu. Pri tem se ne bomo odločali pozitivno ali negativno glede na njihovo uspešnost in možne odgovore.

1. Ena skupina kritikov, ki jih je spodbudil članek J. J. Thomson, je zastavila načelno vprašanje, ali se lahko moralno stališče o splavu gradi izključno na spretnosti konstruiranja primerov za vzbujanje intuicij. Z drugimi besedami, trdijo, da vsaka resna moralna razprava o splavu predpostavlja sprejemanje, razdelavo in zagovor določene etične teorije.[18] Zaradi tega spodbijajo teorijski pomen in moč njenih miselnih eksperimentov, s katerimi poskuša pridobiti za svoje stališče intuicije bralcev. Očitajo ji popoln izostanek etične teorije, tj. nestabilnost in relativnost moralnih presoj, ki temeljijo na mobiliziranju intuicij, ter nezmožnost načelne etične razprave. Končen doseg njenega pristopa, pripominjajo nosilci tega tipa kritike, je stališče moralnega odobravanja ali neodobravanja posameznih prime-

[17] Podobno, zvezo med stopnjo odgovornosti in moralno dopustnostjo splava zagovarja tudi J. Feinberg in natančno razčlenjuje stopnje odgovornosti ženske za nezaželjeno situacijo nosečnosti in ustrezno moralno dopustnost opravljanja splava. V situaciji, ko je nosečnost posledica posilstva ali napake pri kontracepciji, odgovornosti ni ali pa je zelo majhna. Raven odgovornosti se povečuje v situacijah, v katerih je nosečnost posledica napačne ali neprimerne uporabe kontracepcijskega sredstva, zanemarjanja posledic, ki jih izzove strast, ravnodušnosti, še posebej pa, če gre za namerno odločitev ženske in moškega. Cilj takih razlikovanj je izločiti situacije, v katerih bi bilo splav mogoče dopustiti. Skratka, J. Feinberg meni, da je splav dopusten v situacijah, v katerih ženska ni odgovorna, nadaljevanje nosečnosti pa bi lahko povzročilo življenjske nevarnosti. Glej J. Feinberg, "Abortion", v Tom Reagan (ur.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House 1980.

[18] Opombo lahko, na primer, najdemo pri R. M. Hareu in P. Singerju. R. M. Hare, *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press 1993; P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press 1979.

rov ter niz pat ali nerešljivih situacij, v katerih se nasprotnemu stališču ne more ničesar očitati.

Kritika intuicijskega pristopa se kajpada ni začela s člankom J. J. Thomson, niti z razpravo o splavu. Toda njen članek in reakcije nanj načelno izkazujejo, da je globalna razprava v etiki uporabna tudi pri vprašanju splava, hkrati pa tudi, da lahko razprava o splavu prispeva h koncipiranju globalnih etičnih stališč.

2. Drugo vprašanje, ki ga je v nasprotju s prvim v glavnem načel članek J. J. Thomson, je vprašanje pomembnosti (ne)odgovornosti ženske pri moralni oceni dopustnosti splava. Množica kritičnih pogledov se osredinja prav na prizadevanje, da se oslabi ali spodbije stališče, po katerem ima odgovornost ključno vlogo v oceni moralne dopustnosti splava.

   Prvi tip ugovorov relativizira pomen vprašanja odgovornosti za razpravo o moralni dopustnosti splava. Trdijo namreč, da je vprašanje odgovornosti ženske za nezaželjeno nosečnost relevantno samo ob predpostavki deontične teorije pravic in dolžnosti.[19] Natančneje, sklep Thomsonove, da je splav dopusten, v kolikor ženska ni odgovorna za nezaželjeno nosečnost, je možen samo v okvirih deontične teorije, a skrajno problematičen v okvirih utilitaristične etične teorije. Namreč, odgovornost osebe za situacijo, v kateri je življenje violinista odvisno od nje, je ob utilitarističnih predpostavkah popolnoma irelevantna. Če postopek ocenjujemo s stališča posledic, to je maksimalizacije dobrega, ki ga izzove, bi utilitaristi lahko zahtevali, da oseba ostane ob violinistu ali prepoved splava, ker se s tem preprečuje večja škoda. Glede na to stališče – ki je v nasprotju s stališčem J. J. Thomson - se šteje izklop aparatur ali splav za napačno dejanje, ker so posledice (smrt osebe) hujše od (devetmesečnega) žrtvovanja, ki ga mora oseba prenesti in ki so manjše od žrtvovanja lastnega življenja. Pri tem je vprašanje, ali je ugrabljena oseba ali ženska odgovorna ali ne, popolnoma irelevantno za moralno oceno. Znotraj deontične teorije pa se, nasprotno, ocenjuje sam postopek glede na naravo dejanja, neodvisno od njegovih nadaljnjih posledic, ne pa posledice, ki jih izzove. Samo znotraj takšnega okvira lahko odgovornost ugrabljene osebe ali ženske upoštevamo pri moralni presoji. J. J. Thomson, trdijo kritiki pri predstavljanju svojega stališča, potihoma predpostavlja takšen sistem pravic in dolžnosti, na temelju katerih so naši postopki upravičeni ali neupravičeni ne glede na posledice. Razprava o (ne)odgovornosti ženske torej zahteva, ali jasno navajanje teoretičnih predpostavk, ki omejujejo doseg veljave sklepov, ali pa obsežno razpravo med splošnimi etičnimi pozicijami.

   Drugi tip ugovora se nanaša na določanje pogojev, ki storijo, da je ženska odgovorna za nezaželjeno nosečnost. V nasprotju z J. J. Thomson, ki meni, da ima vsaka oblika nezaželjene nosečnosti za posledico tudi neodgovornost, ker ženska ni

[19] P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press 1979.

pristala na to, da ponudi svoje telo fetusu, kritiki menijo, da o umanjkanju odgovornosti lahko govorimo le v primerih posilstva. S tem mislijo, da je treba doseg sklepov J. J. Thomson omejiti na primere posilstva. Primeri nosečnosti, ki jih izzove oporečnost kontracepcijskega sredstva (da ne omenjamo nezaželjene nosečnosti, ki je rezultat nemarnosti, strasti in podobnega), predpostavljajo odgovornost ženske, ker je tveganje nosečnosti znano. Svobodno vstopanje v spolni odnos lahko štejemo za tiho sprejemanje odgovornosti, trdijo kritiki J. J. Thomson, ker izpolnjuje tri nujne pogoje, ki imajo za posledico odgovornost: vzročnost (spolni odnos je vzrok spočetja), voljnost, predvidljivost (možne nosečnosti).[20]

Tretji tip ugovorov je usmerjen na popolno spodbijanje pomena vprašanja odgovornosti v razpravah o splavu, v katerih se predpostavlja, da je fetus oseba.[21] Gre za sklicevanje na konvencionalno razlikovanje med pozitivnimi dolžnostmi (pomoč, podpora, reševanje življenj itd.) in negativnimi dolžnostmi (vzdržnost od ubijanja ali poškodovanja itd.). Konvencionalno stališče je, da veljajo negativne dolžnosti za vse, neodvisno od odgovornosti, medtem ko so pozitivne dolžnosti odvisne od stopnje odgovornosti osebe. Z drugimi besedami, ne glede na odgovornost smo se dolžni vzdržati ubijanja in poškodovanja, medtem ko sta pomoč, podpora in podobno odvisni od tega, v kolikšni meri smo odgovorni za situacijo, v kateri je taka pomoč nekomu potrebna. Ker je fetus oseba s pravico do življenja, splav podleže (negativni) obveznosti "ne ubijaj", ki je vprašanje odgovornosti ženske za stanje, v katerem se nahaja, ne prizadeva. Z drugimi besedami, izostanek odgovornosti ne razrešuje ženske dolžnosti, da se vzdrži ubijanja.

Ne da bi se poglabljali v uspešnost teh kritik in možnih odgovorov s pozicije, katero zagovarja J. J. Thomson, velja še enkrat opozoriti, da je ona neposredno zaslužna za izredno zanimivo razpravo o odgovornosti v kontekstu razprave o splavu.

3. Tretja skupina kritikov skuša ovreči zagovor splava J. J. Thomson, sklicujoč se na moralno relevantno razliko med ubojem in nereševanjem življenja (ali puščanjem osebe, da umre). Kritikom je skupno to, da dokazujejo, da je splav moralno nedopusto dejanje uboja, tako, da poskušajo odstraniti možnost, ki jo je nakazala J. J. Thomson, da se ga klasificira kot moralno dopustno nereševanje življenja.[22] Po eni strani tako zavračajo analogijo Thomsonove med primerom violinista (in dru-

[20] Glej J. T. Wilcox, "Nature as Demonic in Thomson's Defence of Abortion", v R. M. Baird in S. E. Rosenbaum (ur.), *The Ethics of Abortion: Pro-Life vs. Pro-Choice*, Buffalo, NY, Prometheus 1993; L. S. Carrier, "Abortion and the Right to Life", *Social Theory and Practice*, (3/1975); J. A. Boss, *The Birth Lottery: Prenatal Diagnosis and Selective Abortion*, Chicago, Loyola University Press 1993; M. A. Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, 57 (1/1973) in drugi.

[21] J Glover, *Causing Death and Saving Lives*, London Penguin Books 1977.

[22] Treba je poudariti, da je J. J. Thomson pomemben del svojega sodelovanja v polemiki o splavu (vendar tudi ne le o splavu) posvetila ravno ugotavljanju meril za moralno relevantno razlikovanje med ubojem in nereševanjem življenja. Glej J. J. Thomson, *Rights, Restitution and Risk*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1986; J. J. Thomson, *The Realm of Rights*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1990.

gih) in primerom splava z argumentacijo, da prvi ustreza (v določenih okoliščinah) moralno dopustnemu primeru posrednega uboja (ali nereševanja življenja), medtem ko je splav moralno nedopusten primer neposrednega uboja.[23] Trdijo, da se intuicije o moralni dopustnosti, povezane s primerom violinista, ne morejo uporabiti v primeru splava, ker v prvem primeru ne obstaja *namera* odvzemanja življenja osebi (čeprav obstaja spoznanje, da bo odklop usmrtil violinista), medtem ko pri splavu ta namera obstaja. Po drugi strani poskušajo pokazati, da je splav moralno nedopustno dejanje uboja, tako, da trdijo, da je splav *neposredno in dejavno vmešavanje*, medtem ko je nereševanje življenja prepuščanje naravnemu teku dogajanja.[24]

Razprava o razliki uboj-nereševanje življenja je relevantna tudi za zavzemanje stališč v zvezi z drugimi problemi tako imenovane praktične ali uporabne etike (na primer evtanazije, vprašanje lakote, vojne in podobno). Glede na to je pomembno pripomniti, da problem splava ni ločen problem in da morajo biti stališča in rešitve v polemiki o splavu v korelaciji z ustreznimi stališči in rešitvami, ki se navezujejo na bližnje probleme uporabne etike.

Na koncu tega prikaza lahko le dodamo, da upamo, da je bolj jasno, v kolikšni meri je članek "V zagovor splava" avtorice J. J. Thomson, kljub temu da ga je avtorica napisala v 70. letih (v toku razplamtevanja polemike o splavu), vsebinski in inspirativen segment globalne razprave in neizogibna referenca za vse, ki jih ta tematika zanima.[25]

prevedla Smiljana Gartner

An Introduction to the Discussion about Abortion

J. J. Thomson defends a liberal position, the "pro choice" view that an abortion is in certain circumstances morally permissible. The author argues that even if we assume that a fetus is a person with all the rights an abortion is morally permissible in circumstances when a woman is not responsible for a conception. This is the basis for women's rights to autonomy, that is the right to the priority in decisions about her own body. In this paper we shall take into consideration discussions about two main

[23] J. Finnis, "The Rights and Wrongs of Abortion", v R. M. Dworkin (ur.), *The Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press 1977.

[24] Tako stališče branijo zagovorniki religijskega nauka. Glej T. J. Noonan, "An Almost Absolute Value in History", v J. Noonan (ur.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1970.

[25] Ta članek je del projekta "Splav - za in proti", ki ga je podprla Central European University, Research Support Scheme 74/1996.

questions, ie. about a status of a fetus and about women's rights, consider the position of J. J. Thomson in the global discussion about abortion and at the end we will shortly present the basic lines taken by the critics of J. J. Thomson.
Key words: abortion, women's rights, status of a fetus, morality, responsibility.

Recenzije

Michael Devitt
recenziral Nenad Miščević

COMING TO OUR SENSES - A NATURALIST PROGRAM FOR SEMANTIC LOCALISM

Cambridge University Press, Cambridge 1995

Ta knjiga je pomemben prispevek k filozofski semantiki. Ponuja nekaj izvirnih metodoloških idej na področju, na katerem so se zadnjih sto let trudili in uveljavljali najboljši analitični duhovi. Poleg tega nudi tudi nov kontekst, utemeljitev in zagovor nekaterih dobrih starih idej ter novo ponudbo kontroverznih trditev, ne da bi jih čutili kot samovoljno in namenoma provokativne. Knjiga je napisana v jasnem in premočrtnem slogu, ki ga običajno povezujemo z najboljšo avstralsko filozofsko prozo.

Knjiga se naravno deli na tri dele. Prvi del obravnava temeljna metodološka in predmetna vprašanja filozofske semantike in ponudi semantični program, drugi del aplicira program na temo pripisovanja pomena in na obravnavo stavkov prepričanj, tretji del pa je polemika z avtorji, ki zavračajo semantične pojme kot resne predmete raziskovanja, to je polemika s semantičnimi eliminatavisti in revizionisti. Prvi del je daleč najbolj izviren in pomemben; je tudi najzanimivejši za bralca, ki ni specialist za filozofijo jezika, tako da sem bom osredinil nanj.

Za prva poglavja knjige je značilno prepletanje metodoloških in predmetnih obravnav. Devitt ponudi osvežujoče premočrten predlog za "metodologijo naturalistične semantike". Uporabno razlikuje tri vrste semantičnih nalog. Končni cilj in temeljna naloga semantike nista niti sistematizacija niti pojasnitev intuicij, temveč "povedati, kaj *so* pomeni, pojasniti njihovo *naravo*". Lastnosti pomena imajo dve osrednji vlogi, glede na kateri jih ljudje pripisujejo: prvič, za pojasnitev in napovedovanje obnašanja in, drugič, za uporabo izjav kot vodičev k realnosti. Tako bi torej kakršnakoli lastnost primerka, ki je zmožna igrati ti vlogi, morala veljati, vsaj *prima facie*, za njegov pomen (ali enega od njegovih pomenov). Končnega cilja pojasnitve narave pripisanih pomenov se je treba lotiti prek tako imenovane "normativne naloge", to je naloge pojasnitve narave lastnosti, ki jih moramo pripisati za omenjene cilje. Naposled, pot k normativni nalogi gre skozi "opisno nalogo", razlago dejanske rabe, Devitt pa izjavlja, da je to *slog*, ki dejansko prevzema večino pozornosti ljudi, ki delajo na področju semantike. Semantikov opis pomenov bi se moral začeti z običajnimi intuicijami. Te so po Devittovem prepriča-

nju zgolj manifestacije govorčeve veščine, njegove *vednosti-kako*, ne pa kakršnekoli propozicionalne *vednosti-da*. Poudarja njihov zmotljiv značaj in vztraja, da bi naturalist moral seči preko intuicij in preko miselnih eksperimentov, ki jih izvabljajo, in to tako, da bi uporabil tisto, kar imenuje "odločilna metoda" za odgovor na metafizično vprašanje o naravi pomenov. Intuicije ponujajo zgolj primere domnevnih pomenov, odločilna metoda je odločitev, ali so ti kandidati res zmožni igrati značilne vloge lastnosti pomenov, ali so torej res pomeni.

Eksplicitne metodološke pripombe so zanimive in izzivajoče - usmerjajo pozornost k vprašanjem, ki bi morala biti eksplicitna že zdavnaj -, vendar tudi resno nepopolne. Na primer, sprašujemo se, zakaj naloga naturalistično pojasnjevalnih semantičnih intuicij ne sodi v orisano področje naturalistične semantike, vendar pa zdaj dobi odgovor v knjigi. (To bi utegnil biti preprosto Devittov spregled; nalogo je mogoče zlahka vključiti v ostalo vsebino.) Dalje, naturalist bi si resno utegnil želeti sklicevati na kognitivno znanstveno evidenco, na primer, glede narave semantičnega spomina: obstaja bogata psihonevrološka evidenca o tem, kako ljudje dostopajo do funkcij "pomenov". In končno, sprašujemo se, kaj je tisto, kar stori, da je predlagana metoda dejansko različna od zmernega racionalizma, ki se v enaki meri opira na premišljene in sistematizirajoče intuicije?

To zadnje vprašanje dobi vsaj delni odgovor v predmetnem, nemetodološkem delu knjige. Tu je osrednje vprašanje narava povezav, ki podeljujejo pomen primerku reprezentacije (neki besedi ali stavku v angleščini, recimo "konju", ali v jeziku misli). Ozadnja domneva je, da referenčne povezave (povezujoč "konja" s konjem) vsekakor imajo neko vlogo, kakor jo imajo tudi sklepalne povezave (na primer, povezujoč "konja" z "živaljo") - vprašanje je, katere izmed njih in na kakšen način? Devitt predlaga, da je referenca odločilna, vendar ne izključna: tiste sklepalne povezave, ki same pomagajo določiti referenco, tvorijo tudi pomen. Naslednje vprašanje zadeva obseg: ali so vse sklepalne povezave take, da določajo referenco in tako tvorijo pomen (holizem), ali pa le nekatere izmed njih (molekularni lokalizem). Devitt izbere lokalizem in ponudi nepopustljiv zagovor svojega stališča. V nasprotju s pojmovno usmerjenim zagovorom, ki ga nudi na primer Dummett (ki - dovolj nerodno - ni niti omenjen kot prominenten lokalist), pa se Devittov zagovor osredinja na analogijo z znanostjo. Lastnosti, ki jih tipično raziskujejo empirične znanosti (kakršni sta "biti kljunati ježek" ali "biti planet"), so lokalistične in jih raziskujejo v lokalističnem duhu; semantika bi morala posnemati resno znanost, torej bi morala nadaljevati na lokalističen način. To je delen odgovor na metodološko vprašanje, ki ostaja v zraku: zrela znanost bi morala biti naš vodič, ko se približamo deviški zemlji pomena, duha in ... Ploskam temu predlogu. Celotna razprava je inovativna obramba tistega, kar je v temelju zdravorazumsko in tradicionalno stališče, ki je nezasluženo prišlo na slab glas z vzponom quineovskega holizma v njegovi skrajni različici. (Nasploh je Devittova retorika bolj agresivna kot njegove bistvene trditve, vendar pa je to dobra strategija za oglaševanje zdravih filozofskih stališč.)

Sam lokalizem pa spočne naslednji problem, saj je njegova posledica ta, da obstajajo konstitutivne semantične povezave med primerki, na primer med "samcem" in "neporočenim". Takih povezav je za vsak pomen sorazmerno malo, vendar se

zdi, da podpirajo pomen analizirajoče propozicije, ki so videti zelo podobne tradicionalnim analitičnim resnicam (na primer, “Samci so neporočeni”). Za Devitta to takoj zastavlja vprašanje vednosti: take resnice so prvi kandidati za apriorno vednost, ki je anatema za njegov naturalizem. Natančneje, če so pomen analizirajoče propozicije v kakršnemkoli smislu bistveno resnične o svetu in jih je mogoče spoznati s preprostim pregledom svojih lastnih misli, potem se je substancialni, klasični apriori vrnil. Devitt nejevoljno sprejme prvi konjunkt in dopusti, da so pomen analizirajoče propozicije resnične zaradi splošnega načina, kako logično obstaja svet. Za moj okus je to čudno mesto za utemeljitev od sveta odvisne propozicije “Vsi samci so neporočeni”. Potem predlaga izogib tej nevarnosti tako, da zavrne drugi konjunkt, neposredno dostopnost: po njegovem mnenju poznavanje pomena ne postavlja poznavalca v položaj, da bi bil samohotno prepričan v najbolj preproste propozicije, ki ga analizirajo. Obravnava dve možnosti. Po prvi so sklepi neke osebe, ne pa njena prepričanja, tista, ki tvorijo zanjo pomen “samca”. V skladu s tem stališčem “sama kompetenca sploh ne zahteva prepričanja” (str. 28). Po drugi so prepričanja tista, ki tvorijo pomen; težava je v tem, da se sama oseba ne utegne zavedati, *katera* prepričanja tvorijo njen pomen. (V našem primeru oseba lahko ne ve, da “Vsi samci so neporočeni” ni del kolateralne empirične informacije o samcih, namesto da bi to bilo tisto, kar je za pomen konstitutivno.) Devitt navede prepričljivo evidenco, da v mnogih zapletenih primerih ljudje ne poznajo - v zahtevanem smislu - pomena nekaterih izrazov, ki jih uporabljajo. To je eden izmed njegovih glavnih razlogov za njegovo nezaupanje v semantične intuicije. Na žalost ne ponudi nobenega dokaznega gradiva, da so ljudje v preprostih primerih (na primer, s pomenom “samec”) tako nemočni in nekompetentni, kakor on misli, da so.

Uporaba lokalističnega programa vodi Devitta v pluralizem glede pomenov: primerki imajo tipično več kot en pomen, različne pomene pa aktiviramo za različne namene. Ta predlog testira na splošno znanem težkem vprašanju pripisovanja prepričanj: v bistvu reši običajne uganke s trditvijo, da se različni slogi pripisovanja prepričanj (*de re*, *de dicto* in nekateri vmesni) sklicujejo na različne pomene referenčnih terminov.

Knjiga pokriva veliko več, kot bi lahko orisali v omejenem prostoru recenzije. Nisem se dotaknil Devittove polemike, ki je očarljiva po odkritosti in inteligenci. Ker v veliki meri z njo soglašam, ne morem nepristransko soditi o njenih odlikah. Radovednemu bralcu lahko zgolj priporočim, naj knjigo sam razišče; knjiga je gotovo med najbolj branja vrednimi knjigami, ki jih ponuja sodobna semantika.

Richard Swinburne

recenzirala Fani Pečar

IS THERE A GOD?

Oxford University Press, Oxford & New York 1996

Knjiga je odziv na moderne dvome o obstoju Boga. Danes se lahko zdi, da znanost ne pušča ravno dosti prostora za Boga. Za razlago o nastanku človeka in sveta nasploh Bog ni več potreben. Za mnoge ljudi se tudi religiozno izkustvo nič več ne utemeljuje v razumu in za prepričanje, da Bog obstaja, nekako ni pravega razloga. Richard Swinburne, eden izmed najbolj znanih še živečih filozofov religije (profesor krščanske religije na univerzi v Oxfordu), pa misli drugače. Po njegovem znanost nudi dober razlog za obstoj Boga. Njegov argument je v bistvu zelo preprost, uporablja enake kriterije kot jih uporablja znanost pri določanju, katera teorija je boljša od druge oziroma katera boljše pojasni pojave v svetu. Na tej podlagi ugotavlja, da je teorija o obstoju Boga tista, ki najboljše pojasni vse, kar opazujemo. Slika sveta, kot jo riše znanost, je tako dopolnjena z Bogom.

Delo je razdeljeno na sedem poglavij (Bog, Kako razlagamo stvari, Preprostost Boga, Kako obstoj Boga razlaga svet in njegov red, Kako obstoj Boga razlaga obstoj ljudi, Zakaj Bog dovoli zlo, Kako obstoj Boga razlaga čudeže in religiozno izkustvo).

Bog

V prvem poglavju knjige se Swinburne ustavi ob lastnostih, ki jih teizem pripisuje Bogu (teizem je pozicija, da Bog obstaja), in to neodvisno od vprašanja, ali Bog s takimi lastnostmi sploh obstaja. Vendar ti različni atributi niso samo človeške lastnosti potencirane v neskončnost, ampak Bogu pripadajo po samem bistvu (so esencialne in si brez njih Boga ne moremo predstavljati). Osnovne so tri lastnosti. Prva lastnost, ki jo avtor izpostavi, je *vsemogočnost*. Bog lahko naredi vse, kar je logično mogoče, pri svojem delovanju ni omejen z materijo ali z naravnimi zakoni. Drugič: glede na svoja prepričanja je Bog *vseveden*. Problemu človekove svobodne volje (če je Bog vseveden, kako lahko človek sploh kaj svobodno dela, če pa je človek svoboden, potem lahko dvomimo o božji vsevednosti) se Swinburne izogne tako, da trdi, da Bog ve vse, kar je logično mogoče vedeti ob določenem času. Tretjič: za razliko od ljudi, ki smo v svojih odločanjih odvisni od mnogih dejavnikov, je Bog v svojih odločitvah *popolnoma svoboden*.

Te tri lastnosti so potem podlaga za ostale, ki so iz njih izpeljane. Swinburne tako pravi, da je Bog večen, pri čemer mu to pomeni, da je neprestano prisoten v času (za razliko od teologov od 4. do 14. stoletja, ki so večnost Boga opisovali kot

brezčasnost, neobstajanje v času), zato mu tudi ni potrebno odgovarjati na vprašanje, na katero mora drugo pojmovanje: če Bog ne obstaja v času, kako mu je potem sploh poznan pojem časa? Ker ni omejen z materijo, je breztelesen in povsod navzoč (kot celota in ne po delih). Zaradi svoje vsemogočnosti je tudi stvarnik sveta, in kot tak ga tudi neprestano vzdržuje v bivanju (s tem se izogne težavam, če bi se izkazalo, da je svet večen). Iz božje vsevednosti in popolne svobode sledi tudi, da je popolnoma dober. Točno namreč ve, kaj je dobro in je sposoben to tudi narediti. Kot tak je tudi vzrok moralnih obveznosti, čeprav hkrati avtor tudi trdi, da obstajajo določeni moralni zakoni, ki so od Boga neodvisni.

Zdi se mi, da s tem, pa tudi s poudarjanjem, da Bog lahko naredi (ali ve) le-to, kar je logično mogoče, nastane rahel dvom, ali je Bog res vsemogočen in ali nista potemtakem morala in logika nad njim. Swinburne žal tega v pričujoči knjigi ne obravnava.

Kljub temu da Bog ima te lastnosti esencialno, pa same po sebi še ne zahtevajo, da tak Bog tudi v resnici obstaja. Obstoj tako ne spada med božje lastnosti (s tem je zavrnjen ontološki dokaz za obstoj Boga).

Kako razlagamo stvari

V drugem poglavju Swinburne predstavi običajne kriterije, ki jih v znanosti uporabljajo za določanje in izbiranje najboljšega zakona znotraj teorije ali samih teorij. Kriteriji so enaki pri obeh vrstah pojasnjevanja dogodkov: pri tako imenovani mrtvi vzročnosti [inanimate causation] - sem sodijo naravni zakoni, ki veljajo zaradi stvari samih in zaradi uniformnosti narave, ki je pogoj, da pri enakih pogojih dobimo enake rezultate - in pri osebni ali namenski vzročnosti [intencional ali personal causation], ko dogodek pojasnimo z nameni, zmožnostmi in prepričanji ljudi.

Kriteriji, ki jih avtor navaja za upravičenje razlage, so štirje:

- dobro predvidevanje dogodkov, ki jih opazujemo - več kot lahko teorija (ali zakon) pojasni, boljša (boljši) je;
- preprostost [simplicity] teorije ali zakona - preprostost je v tem, da je za pojasnjevanje določenega pojava potrebno predpostaviti čim manj novih stvari (po principu Ockhamove britve). Ta kriterij tudi izključuje protislovnost teorije ali zakona;
- vklapljanje v celoten kontekst oziroma v ozadnje znanje [background knowledge] - tu je mišljeno znanje s sosednjih področij, čim širše je pojasnjevanje v določeni teoriji, manj tega znanja je potrebno upoštevati. Pri razlagi celotnega sveta pa ta kriterij popolnoma odpade;
- pojasnjevanje dogodkov, ki jih opazujemo - če določen zakon boljše pojasnjuje dogodke kot ostali, potem ga je treba sprejeti.

Te kriterije Swinburne v tretjem poglavju poskuša nanesti na svojo teorijo o obstoju Boga in pokazati, da jih najboljše zadovolji.

Preprostost Boga

Na začetku poda Swinburne klasično delitev pozicij glede na to, kaj katera jemlje za osnovo vsega obstoječega. Mogoče so tri:

- *materializem*, pri katerem ima vse živo svoj vzrok v neživi naravi, tudi to, kar je mentalno in osebno. Glede na to, da Swinburne zagovarja teizem, nasprotuje materializmu, sicer brez kakšnega trdnega argumenta, pač pa bolj zaradi nesprejemljivosti, da bi človekove želje, prepričanja bili le materialni objekti ali njihova fizična stanja;
- *humanizem* predstavlja mešano pozicijo - obstoj elementov in njihovo delovanje se ne da popolnoma pojasniti s fizičnimi elementi in obratno. Humanizem sam ne poda - vsaj po Swinburnu - svojega lastnega odgovora;
- *teizem* - elementi nežive narave morajo biti razloženi s pomočjo osebne razlage. K osebam šteje avtor ljudi in Boga.

Teza same knjige je, da je teizem najbolj preprosta razlaga in da je odločilen kriterij ravno njegova preprostost. Vzrok za obstoj vsakega objekta in vzdrževanje le-tega v obstoju je namreč odvisno le od ene same substance - Boga. Preprostost se kaže tudi v tem, da ima predpostavljeno bitje neomejeno moč. S tem se namreč izognemo vprašanjem kot: Zakaj omejenost? Zakaj le do neke meje, ne pa tudi naprej? ... Swinburne je prepričan, da teizem hkrati zadovoljivo ustreza tudi ostalima dvema kriterijema.

Kako obstoj Boga razlaga svet in njegov red

Da bi utemeljil teizem, se Swinburne sprašuje, zakaj stvari (svet) sploh obstajajo. Najbolj naravno stanje sveta bi bilo, da ga sploh ne bi bilo. Ne zadovolji se z odgovorom materializma, da je to, da svet je, potrebno sprejeti kot golo dejstvo. Enako se mu ne zdi verjetno, da bi vse stvari, od katerih so nekatere zelo zapletene, bile posledica nekega naključja. Proti temu govorijo tudi naravni zakoni, ki veljajo za vse stvari v svetu. Tega materializem ne more pojasniti (ugotovi lahko le zakone, ne pa tudi vzrokov zanje).

Avtorju se zdi, da ima teizem na vse te probleme in dejstva v svetu najboljši odgovor. Svet je ustvarjen od Boga, ki ga je ustvaril kot možnost za ljudi, pa tudi za višje živali, ki imajo po njegovem mnenju zavest (to, da so tudi živali zavestna bitja, izpelje iz tega, da se lahko učijo, načrtujejo ...). Vzrok za urejenost v svetu je prav tako povezan z Bogom (lepota je dobra stvar, Bog pa hoče dobro). V bistvu Swinburne tu potrdi peto Tomaževo pot; iz tega, da imajo stvari svoj cilj, lahko sklepamo na Boga (nekdo jih je moral usmeriti proti temu cilju, kot to stori lokostrelec s puščico).

Po mojem mnenju se s to podobo pojavi problem preveč antropološke govorice; Bog kot lokostrelec je nekaj poleg sveta in kot tak omejen s svetom. Pa tudi sam svet in njegova urejenost je dokaz za Boga le nekomu, ki že ima vero, ateista to ne prepriča - to pravi že Pascal v *Mislih*.

Isti problem najdemo tudi pri Swinburnovi razlagi, od kod in zakaj človeška in živalska telesa, ki so kot zapleteni stroji. Da so ustvarjeni od Boga, se mu zdi še najbolj preprost in utemeljen (Bog je imel razlog, svojo dobrost, da jih je ustvaril) odgovor. Pri tem navaja v svoj prid Paleyjev argument o urarju. Če namreč najdemo na tleh uro, se ne zadovoljimo z razlago, da je na tleh že od nekdaj, kot to naredimo v primeru, ko na tleh najdemo kamen, pač pa zelo hitro pomislimo na urarja, ki je uro naredil z določenim namenom. Enako lahko zaradi naših teles sklepamo na Boga ustvarjalca.

Seveda to ne pomeni, da je pri ustvarjanju teles šlo za osnovno dejanje [basic act]; mogoča je tudi teorija o evoluciji ter Darwinov razvoj vrst. Oboje namreč pojasnjuje le današnje stanje, in če naj bi uro (svet) naredil nek slep/mrtev stroj (evolucija in naravni zakoni), mora tudi za tem strojem biti nek urar (Bog). Vendar s tem Bog ne postane le mašilec lukenj, ki bi pojasnjeval, česar znanost ni sposobna, ampak razloži tudi, zakaj znanost česa ni zmožna pojasniti.

Kako obstoj Boga razlaga obstoj stvari

Poseben problem najdemo pri ljudeh (pa tudi pri višjih živalih), ker pri njih ne gre le za telesnost, ljudje imajo tudi zavest, ki telesnost presega. S tem se Swinburne postavi na stališče dualizma, o katerem sam pravi, da ni preveč zastopana pozicija, čeprav se mu zdi, da se ji ni mogoče izogniti. Proti monizmu, ki je nasprotno stališče in zagovarja samo eno (materialno) substanco, navaja primere o zamenjavi možganov, ko ni mogoče vedeti, čeprav je z biološkega vidika vsa stvar popolnoma jasna, kdo je oseba.

Swinburne tudi trdi, da mentalnega ni mogoče zreducirati na nekaj v fizični naravi ali na kako super-znanost, ki bi obe razsežnosti združevala in pojasnjevala. Na vprašanje, od kod duša, če je ni mogoče dobiti iz fizičnega sveta, odgovarja s teizmom. Ta namreč trdi, da je dušo ustvaril Bog, in to ne skozi drugotne vzroke, kot je to storil pri telesih, ampak neposredno kot ?basic act?. Vzrok za to stvaritev je človekova svobodna volja. Iz tega skoraj sledi, da možgani niso navaden materialen objekt. Čeprav to ni čisto nezdružljivo, kajti mogoče gre tudi v primeru možganov za majhne spremembe kot v kvantni mehaniki, ki so nepredvidljive in povzročajo mentalna stanja.

Zakaj Bog dovoli zlo

Dejstvo, da v svetu obstaja zlo, predstavlja svojevrsten dokaz proti obstoju Boga. Kajti če je Bog vsemogočen, potem bi zlo lahko preprečil, kot popolnoma dober pa bi to moral narediti. Zlo, kot je razumljeno v pričujoči knjigi, se deli na:

- moralno, ki ga povzročajo ljudje, ko izrabljajo svojo svobodno voljo in je v knjigi pomembnejše;
- naravno, ki je posledica zakonitosti v naravi, sem spadajo naravne katastrofe ipd.

Swinburne najprej v zagovor Boga navaja klasičen primer iz svobodne volje. Bog, ki ustvarja ljudi s svobodno voljo, mora računati na zlo, kajti protislovno bi bilo, da bi ustvaril takega človeka, ki pa bi se hkrati vedno odločal le za dobro. Svobodna volja pa se izraža predvsem v izbiri med dobrim in zlim. V kolikor ne vključuje odgovornosti za drugega, v toliko se zlo nanaša na nekoga drugega.

Čeprav tudi trpeti zaradi nekoga drugega ne pomeni vedno čiste izgube. Trpečemu lahko celo pomaga. Brez trpljenja ljudje ne bi razvili določenih sposobnosti. Čeprav se potem pojavi vprašanje, ali mi Bog lahko pošlje trpljenje za dobrobit nekoga drugega? Ali ni to podobno, kot če bi zdravnik delal poskuse na enem človeku, da bi pomagal drugim? Na to avtor odgovarja, da ima Bog kot stvarnik nad ustvarjenim določene pravice, enako kot imajo starši določene pravice nad otroki in jim včasih lahko naložijo kazen, če je ta v njihovo dobro.

Poleg tega pa trpljenje nekoga daje njemu samemu in njegovim bližnjim možnost, da nanj odreagirajo in s tem tudi rastejo kot ljudje. Glavni argument, ki ga navaja, pa je, da trpljenje, ki ga nekdo prestaja, pa naj bo zaradi moralnega ali naravnega zla, ne traja neskončno (bolečino lahko čutiš le do neke stopnje ...). V vsakem primeru je zlo cena, ki jo ljudje morajo sprejeti v zakup za svojo svobodno voljo.

Kako obstoj Boga razlaga čudeže in religiozno izkustvo

Glede na to, da je Bog popolnoma dober, bi od njega pričakovali, da bo pogosto posegel v svet in uslišal prošnje. Takšni posegi se imenujejo čudeži in so po definiciji dejanja, povzročena od Boga, ki pomenijo kršitev ali vsaj zaobidenje naravnih zakonov, ki so dani od Boga. Eden od ugovorov je, da bi Bog bil s tem sam s seboj v protislovju (kako lahko krši zakone, ki jih je sam postavil, kljub temu da je kreator; ali to ne pomeni, da se je zmotil?), po drugi strani pa bi ljudje s tem izgubili nadzor nad svetom in nad seboj.

Sama definicija čudeža vključuje poznavanje naravnih zakonov, ki pa jih ljudje danes ne poznamo do potankosti. Kar se nam zdi danes čudež, bomo mogoče lahko že jutri znanstveno razložili. Prav tako je potrebno razlikovati med izjemo, ki se včasih zgodi in še ni čudež, in čudežem. Mogoče je pri njej šlo prav tako za nepoznavanje vzrokov ali pa so bili pogoji spremenjeni. Pri dokazovanju čudežev je potrebno pregledati dokaze in kontekst, če je Bog res posredoval v zgodovini. Potrebno je poznati razloge zanj in dogodke je potrebno primerjati z drugimi religijami, ali jih te mogoče ne razlagajo na kak drugačen način. Čeprav se Swinburne sicer nagiba k mnenju, da čudeži so mogoči, pa pravi, da jih je mogoče sprejeti le

v veri. Ateista tako ne prepričajo.

Eden od razlogov, zakaj bi Bog posegal na neposreden način v svet, je, da bi razodel resnice, ki jih drugače ne bi bili sposobni razkriti. Takšna resnica je na primer čudež Jezusovega vstajenja, na katerem je nastalo krščanstvo. Druga taka resnica pa je življenje po smrti, za katerega Swinburne pravi, da mora obstajati, ker je nemogoče, da ljudje ne bi imeli nekega višjega namena. Kot zadnji dokaz za obstoj Boga pa navaja religiozno izkustvo, ki naj bi ga imeli vsi ljudje, čeprav ga razen tega, da navaja primere, ne argumentira.

Sklep knjige je, da obstoj, urejenost in usmerjenost sveta, obstoj in zavest ljudi, zgodovinski podatki o čudežih ter religiozno izkustvo ljudi kažejo na to, da Bog obstaja. Sicer se Swinburne zaveda, da absolutnega dokaza ni, kljub temu pa se mu zdi verjetnost, da Bog je, večja kot pa možnost, da ga ni.

John Heaton, Judy Groves

recenzirala Nastja Markovič

WITTGENSTEIN FOR BEGINERS

Icon Books, Cambridge 1994

Knjiga Wittgenstein for Beginners Johna Hatona in Judy Groves bralca seznani z osnovnimi idejami Wittgensteinove filozofije in z glavnimi mejniki njegovega življenja. Skozi to ga popelje s humorističnim stripom in anekdotami. Namenjena je tistim, ki se z Wittgensteinovo filozofijo šele seznanjajo in želijo dobiti prvi vtis o njej.

Prednosti knjige so v njeni preprostosti, zabavnosti in informativnosti, ki bralca opogumi in navduši, da poseže globlje v Wittgensteinovo filozofijo skozi njegove lastne tekste, ki so mu zdaj veliko bližji in poznani. Odpira možnosti lastnega poskusa reševanja filozofskih problemov, Wittgensteinove misli pa ga pri tem usmerjajo in vzpodbudijo. Knjiga ne samo seznanja z osnovnimi idejami, ampak svetuje in usmerja tudi skozi nadaljnje branje Wittgensteinove filozofije. Ker pa služi kot zabaven uvod, je njena slabost v tem, da ideje velikokrat poenostavlja, vendar se temu ne more izogniti.

Pri branju knjige ne spoznamo samo Wittgensteinove filozofije, ampak tudi pogoje, ki so vodile do nje. Wittgensteina kot človeka, ki se je moral najprej srečati s smrtjo, da je lahko videl smisel življenja (poglavje o Wittgensteinu v 1. svetovni vojni), ki je bil strog logik, a je cenil poezijo nad filozofijo in profesorja, ki je prepričeval svoje študente, da opustijo študij filozofije. Njegova izjemna osebnost je naredila močan vtis na mnoge filozofe in umetnike, ki so ga cenili kot filozofskega genija in izjemnega človeka.

Ko tako spoznamo ozadje njegove filozofske misli in jo vidimo v času in okoliščinah, v katerih je nastala, ji lahko jasneje sledimo vse od začetkov v logiki, ki se je skozi življenje prepletla z življenjsko filozofijo.

Knjiga pojasnjuje, kako se v *Logično filozofskem traktatu* prepletajo njegove misli o etiki in logiki, izjave o bistvu jezika, naravi sveta, matematike, znanosti, filozofije, misli o religiji in misticizmu. Kot je rekel Wittgenstein sam, je mogoče smisel *Traktata* strniti v en sam stavek: Kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno; o čemer pa ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati. *Traktat* poskuša začrtati mejo mišljenju, ki pa jo je mogoče začrtati samo v jeziku in kar je onkraj nje, je kratko malo nesmisel.

Logika nam ne pove ničesar o tem, kar je v svetu. Logika je zrcalo, ki nam pokaže bistveno o svetu, vendar ne more reči, kaj to je. Tako za logiko kot za etiko

pravi, da ničesar ne povesta, ampak da lahko pokažeta. In o njima lahko le molčimo. In čemu potem knjiga? Wittgenstein pravi, da njegovi stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki ga je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ker se bo skoznje - na njih - povzpel iz njih. Uporabiti jih mora kot lestev, ki jo mora odvreči, ko je splezal po njej. Te stavke mora prevladati, da bo videl svet pravilno.

Prehod iz prve v drugo fazo Wittgensteinovega ustvarjanja vidita avtorja v luknji, ki jo je Wittgenstein sam opazil v svoji logiki. “Propozicija in to, kar jo opisuje, mora imeti neko logično formo.” Toda, kaj je logična forma neke telesne geste? To je vprašanje, ki je zamajalo njegovo logiko in ga vzpodbudilo, da je o njem razmišljal v knjigi *Filozofske raziskave*.

V *Filozofskih raziskavah* razmišlja o konceptu pomena, razumevanja, propozicije, logike, temeljev matematike in stanja zavesti. Razmišlja o tem, kaj je filozofija. Filozofija je terapija. Miru v nas samih in drugih ne najdemo zaradi naših misli, ki so del navade, povezane z našim načinom življenja. Med načinom življenja in jezikom je jasna povezava. Naš način življenja se zrcali v jeziku. V *Filozofskih raziskavah* je osrednjega pomena narava jezika, njegova dvoumnost in nejasnost. Njegova hipnotičnost, da nam zamegli pravo sliko ločevanja in drugačnosti in nas zavaja v iluzijo o bistvu, ki naj bi bilo stvarem skupno. Avtorja na konkretnih primerih ilustrirata, kako nas Wittgenstein vzpodbudi, da razmišljamo o besednih igrah, ki nam pokažejo, da se za eno besedo ne skriva samo ena vrsta dejavnosti, ampak da je pomen besede odvisen od okoliščin, v katerih jo uporabimo. Ne moremo analizirati besede tako, da bi našli bistvo ali nek element, iz katerega je zgrajen koncept te besede. Obstaja pa določena podobnost med različnimi uporabami te besede, ki jo uporaba te besede v določeni situaciji deli z uporabo te besede v drugih situacijah. Ta podobnost je kot družinska podobnost, kjer vidimo, da so si člani družine podobni, vendar te podobnosti ne najdemo v točno določeni lastnosti, ker nima tako jasnih meja. Da bi razumeli določeno besedo, moramo razumeti pravila uporabe te besede.

Besede in geste niso izven jezika in nam ne morejo razjasniti povezave med jezikom in realnostjo. Lahko razmišljamo o jeziku, vendar ne moremo stopiti izven njega. Zdi se nam, da je jezik na eni strani in realnost na drugi in iščemo povezavo med njima, vendar pozabljamo, da bivamo v jeziku in zato ne moremo stopiti iz njega in videti njegove povezave z realnostjo.

Knjiga *Wittgenstein for Beginners* nas vzpodbudi, da razmišljamo o esencialnih vprašanjih, o katerih razmišlja Ludwig Wittgenstein, ki niso le stvar filozofije, ampak zadevajo prav vsakogar. Zato knjiga ni namenjena le filozofom, ampak vsem, ki iščejo odgovore. Čeprav seznanjen oziroma zahtevnejši bralec v njej ne bo našel novih informacij ali razlag filozofskega dela, menim, da ga bo pritegnila njena izvirnost in zabavnost.

Eugene B. Brody
recenzirala Ana Vilfan

BIOMEDICAL TEHNOLOGY AND HUMAN RIGHTS

Cambridge University Press, Cambridge 1993

UNESCO je od začetka sedemdesetih let v povezavi z *Mednarodnim svetom za družbene vede* in *Mednarodnim svetom za filozofijo in humanistične vede* pripravil več strokovnih posvetovanj na temo bioetike, ki so se jih udeležili filozofi in biologi. Njihov namen je bil priprava osnovnih načel varstva človekovih pravic na področju razvoja znanosti in medicine ter še posebej človeške genetike. Leta 1992 so v okviru UNESCA začeli priprave za izdelavo mednarodnega pravnega instrumenta za zaščito človeškega genoma, pregled dosedanjih dosežkov na tem področju pa so zaupali dr. Eugenu B. Brodyju, generalnemu sekretarju *Svetovne zveze za mentalno zdravje*.

1. Zdravje in mednarodni sistem človekovih pravic

Avtor uvodoma pravi, da so "človekove pravice" pogosto uporabljeno geslo, ki se navezuje na vsebino več pravnih ali kvazipravnih kodeksov obnašanja. Le-ti določajo, kaj je dovoljeno in pričakovano oziroma prepovedano v ravnanju enega človeka z drugim. Vsi kodeksi določno prepovedujejo nasilna dejanja kot npr. ubijanje ali mučenje, bolj nedoločni pa so glede diskrecijskega podeljevanja moči eni osebi nad drugo (npr. v odnosu zdravnik - bolnik).

V domeni pričakovanj gospodarske, socialne ali zdravstvene pomoči pa pride do izraza nedoločnost druge vrste: zamenjevanje pravic s privilegiji ali dolžnostmi. Tu se pomen formalno določenih kodeksov obnašanja, ki vsi vsebujejo prikrit paternalizem, stopi z neformalnimi prepričanji o tem, kar naj bi bilo dopustno v odnosih med posamezniki ali med skupinami. To se je v zgodovini spreminjalo od enega obdobja do drugega, v našem stoletju pa je odvisno od kulture, nacionalne pripadnosti in socialno-ekonomskega statusa.

V 20. stoletju je formalni vrednostni okvir za mednarodno medicinsko prakso in raziskovanje *Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah Združenih narodov*, ki je bila razglašena 10. decembra 1948, predvsem kot odgovor zahodne civilizacije na grozote 2. svetovne vojne. Njena preambula določa, "da posedujejo vsi člani človeške družbe prirojeno dostojanstvo ter enake in neodtuljive pravice". Med pravicami je našteta pravica do "takšne življenjske ravni, ki je primerna za

zdravje in blagostanje posameznika in njegove družine". Leta 1966 je *Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* potrdil "pravico vsakega do uživanja najvišje dosegljive ravni fizičnega in psihičnega zdravja".

Mednarodno sprejetje koncepta človekovih pravic in povzdignenje posameznika v subjekt mednarodnega prava pomenita korak naprej od strogega upoštevanja načela državne suverenosti kot tradicionalne osnove mednarodnih odnosov, ki je bilo do tega stoletja sveto in ga države članice Organizacije Združenih članov na vseh drugih področjih strogo spoštujejo. To načelo je po vsej verjetnosti največja prepreka na poti do univerzalnega standarda človekovih pravic, ki naj bi bile medsebojno odvisne in neločljive. Prepričanje, da je pravica do zdravja upravičena do pravnega varstva, predpostavlja pozitivno dolžnost vlad, da skrbijo za uveljavljanje pravic vsakega posameznika.

Priča smo neenakemu dostopu do ugodnosti, katerega vzrok je predvsem povečana komercializacija biomedicine, in neenaki izpostavljenosti morebitnim slabim učinkom hitro razvijajoče se tehnologije, ki je v sorazmerju z relativno močjo in položajem v družbi. Nadaljnje vprašanje, ki se postavlja, je, kako razlikovati med potrebo, ki jo lahko razumno uvrstimo v javno zdravstveno varstvo, in željo za posebnim zdravljenjem, ki ga družba ni zavezana nuditi.

2. Človekove pravice v kulturi znanosti in tehnologije

Avtor poudarja, da je znanost skupaj s tehnologijami precej povečala človekove duševne in telesne sposobnosti ter da je njena najpomembnejša posledica najverjetneje človekova predstava, da lahko spremeni potek razvoja vrst. Hitro napredujoča tehnologija povzroča mnogo negotovosti o bistvu življenja in o njegovem začetku, namenu, podaljševanju in koncu.

V tem stoletju so se tudi medicinske skupnosti znašle ujete v stari spor med splošnim in posameznim: splošnemu konceptu o tem, kaj je dobro in pravično, stojijo nasproti posamični moralni redi, ki so poroki za stabilnost in gotovost. Druga dihotomija obstaja med mednarodnim standardom biomedicinskih znanstvenih raziskav, ki so skorajda splošno sprejeta vrednota, ter njihovo uporabo, ki je odvisna od nacionalnih ekonomskih pogojev in delovanja mednarodnih trgov. Vseeno pa bi moral biti določen minimalni standard strokovnega ravnanja, ki naj bi veljal ne glede na kulturne, jezikovne, socialne in ekonomske meje.

3. Človekove pravice in reproduktivna tehnologija

Združeni narodi in njihove specializirane ustanove zagovarjajo tako starejše metode nadzora nad rodnostjo (največ kontracepcijo in splav) kot novejše tehnologije, katerih namen je povečati plodnost žensk, ki ne morejo ali ne želijo zanositi s spolnimi odnosi. Univerzalno načelo je, da so reproduktivne pravice žensko področje, posamezne kulture pa nad nje postavljajo družino, moške ali družbo. Uporabo omenjenih tehnologij pogojujejo tako velike razlike med državami glede izobrazbene ravni in sredstev, kakor tudi prevladujoče vrednote in prepričanja.

Nekoitalne tehnologije (umetna osemenitev, uporaba semena neznanega daroval-

ca itd.) in nadomestne matere odpirajo veliko nerešenih vprašanj na področjih definicije starševstva, sorodstvenih vezi in dedovanja, pravne identitete in pravic tako rojenih otrok. Dosedanje izkušnje so pokazale, da lahko pride do hudih nasprotovanj med udeleženci v procesu (želja nadomestnih mater, da obdržijo otroka; pravni status in skrbništvo nad zamrznjenimi fetusi ...). Pri uporabi nadomestnih mater se postavlja vprašanje "plačila za storitev"; v Evropi prevladuje mnenje, da naj bi šlo za dar. Poseben primer predstavlja zanositev z namenom "uporabe" tkiva ali celic fetusa ali otroka za ohranitev življenja že živečih članov družine. Avtor vidi rešitev naštetih problemov v povečani posvetovalni vlogi zdravniškega osebja.

4. Presajanje organov in tkiv odraslih in zarodkov

Presejanje človeških organov je izjemno poglavje v zgodovini medicine. Moralne vrednote in pozitivno pravo urejajo vsak korak od darovanja organov do njihovega sprejema. Bistvena načela na tem področju so enaka splošnim, torej enak dostop, ki seveda v praksi ne obstaja; dobrodelnost, ki je lahko včasih vprašljiva, in avtonomnost v odločanju. V primeru umrlih gre za soglasje najbližnjega sorodnika.

Darovalci organov so v večini živi ali umrli odrasli, splavljeni zarodki ter anencefalični novorojenčki. Povpraševanje po darovanih organih nenehno narašča. V mnogih državah povzročata nevednost in brezbrižnost do tega vprašanja neenako pravno zaščito potencialnih varovalcev. Črni trg organov se najpogosteje pojavlja v državah in kulturah z močnimi verskimi in kulturnimi tabuji o umrlih. Prav tako pa tudi izjemna revščina in pomanjkanje izobrazbe silita v prodajo organov ranljivo prebivalstvo v manj razvitem delu sveta.

5. Nova genetika

Eden od najbolj ambicioznih znanstvenih projektov tega stoletja je mapiranje in sekvenciranje človeškega genoma, ki naj bi bilo končano do leta 2005. Cilj je vedenje o informaciji, ki je zapisana v genih ter odnos med posameznimi deli DNK. Podroben načrt genov je nujen za nadaljnji napredek v razumevanju biologije živega sveta in v biotehnologiji, katere cilj je preprečevanje in zdravljenje genskih bolezni.

Pri tem se uporablja somatična genska terapija, kar je vstavljanje genskega materiala, ki zamenja mutirani genski material, s pomočjo vektorjev v celice. Ta terapija ne povzroča dednih sprememb. Le-te povzroči vstavljanje genskega materiala v jajčece ali spermij, kar odpira vrsto vprašanj glede možnosti prenašanja nepredvidljivih genskih učinkov na bodoče generacije in zmanjševanja raznolikosti svetovnega prebivalstva. Prisoten je tudi strah nad posledicami človekovih poskusov, da bi nadzorovali svoje dedovanje (npr. izbor določenih genov) v želji, da bi se rodil "popoln otrok".

Za genetiko in analize genov se največ ljudi zanima zaradi povezave z identificiranimi družinskimi boleznimi. Bistveni načeli pri opravljanju analize genov naj bi

bili pravica do popolne informacije ter avtonomnost odločanja, saj je strah pred možnostjo zlorabe analize genov upravičen. V tej povezavi se postavljajo vprašanja varovanja zasebnosti, možnosti dostopa do podatkov ter možnost restriktivnih dejanj zavarovalnic, delodajalcev, zdravstvenih ustanov ter vlad.

6. Biomedicinska znanost in pravice duševnih bolnikov

Tradicionalen odnos zdravnikov do duševno bolnih oseb bi lahko označili kot dobrohoten paternalizem. “Premoč” zdravnikov se še poudari, ko takšna oseba postane bolnik v psihiatrični ustanovi - zdi se, kot da je prepustila del svojih pravic odločanja ustanovi. Prisilno zadržanje, ki ga določi psihiater na podlagi svoje diagnoze, obravnava bolnika bolj kot objekt kakor subjekt (npr. pri psihoterapijah). Terapevtski cilji pri prisilnem zadržanju so omejeni: umiritev, odprava depresije ali prekinitev psihotičnega obnašanja. Zdravljenje se opravlja s pomočjo lobotomije, elektrošokov ali psihofarmakologije.

Zdravniško premoč so v zadnjih sto letih postavljali pod vprašaj borci za državljanske pravice, med njimi je bilo največ odvetnikov bolnikov. V šestdesetih in sedemdesetih letih se je svet zavedal zlorabe psihiatrične hospitalizacije v totalitarnih režimih, predvsem v ZSSR. Mednarodno vzdušje je šele v osemdesetih letih omogočilo določitev naslednjih univerzalnih načel, ki omogočajo spoštovanje osebnega dostojanstva in svobode duševnih bolnikov ter enakega dostopa: zdravljenje naj se opravlja v najmanj prisilnem okolju z najmanj omejujočimi in vsiljivimi metodami. Poudarjeno je bilo načelo bolnikovega predhodnega soglasja, s čim manj izjemami, čeprav njegovo uveljavljanje v praksi ostaja vprašljivo. Izjemen primer nastopi npr. pri prisilnem zadržanju v primeru višje sile, če ima pacient osebnega zastopnika. Operacije naj se nad nasilno pridržanimi pacienti ne bi izvajale.

7. Ohranjanje in končanje življenja umirajočih ali oseb v komi

Vse družbe in kulture se zavedajo prehodnosti človeškega življenja in neizbežnosti smrti. Pomeni smrti za življenje posameznika ali skupnosti pa se razlikujejo. Zahodnemu svetu, kjer prevladujejo vrednote individualizma ter občutki prevlade nad naravo, so lastni veliki napori za odložitev trenutka smrti. Biomedicinska tehnologija omogoča ohranjanje življenja na smrt bolnih ljudi - tudi tistih, ki bi želeli umreti - in ljudi v komi ter s hudimi možganskimi okvarami s pomočjo zdravil, medicinskih aparatov ali procedur.

V naštetih primerih ni največji problem neenak dostop do tehnologij, temveč začasno vsiljevanje preživetja bolnikom in njihovim družinam, ki tega ne bi želeli. Nasproti si stojita spoštovanje pravice bolnika, da se zdravljenju odpove, ter dolžnost bolnišnic zagotoviti visoko stopnja zdravstvenega varstva skupnosti. Odločanje je največkrat prepuščeno protokolom ali proceduram, ki so v veljavi v bolnišnicah. V tem okviru se postavlja tudi vprašanje evtanazije kot namernega dejanja zdravnika, da konča bolnikovo življenje. Mnogi menijo, da bi legalizacija evtanazije ogrozila mnoge hudo bolne bolnike.

8. Biomedicinska tehnologija: proti zdravju za vse?

Kot rečeno, so mednarodni standardi človekovih pravic na področju zdravja zapisani v *Univerzalni deklaraciji o človekovih pravicah* ter obeh paktih, ki sta začela veljati leta 1976. *Pakt o državljanskih in političnih pravicah* je do leta 1991 ratificiralo 101 držav članic OZN, Pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah pa 105 držav članic. Nadaljnja ovira pri uveljavljanju mednarodnih standardov v nacionalnih pravnih redih, ki je lahko avtomatična ali pa zahteva sprejem nacionalne zakonodaje, je npr. neiztožljivost pravice do primerne življenjske ravni.

Avtor ugotavlja, da zdravje v določeni družbi ni odvisno le od razpoložljivosti biomedicinske tehnologije, temveč je največkrat odraz organiziranosti družbe na področju zagotavljanja zdravega razvoja prebivalstva in preprečevanja bolezni, poškodb in pomanjkanja. Dostop ljudi do zdravstvenega varstva je vezan na njihov status v določeni družbi. Namen programa Združenih narodov "Zdravje za vse do leta 2000" je zagotovitev osnovnega zdravstvenega varstva za vse, ki naj bi ga bilo moč doseči s primerno organizacijo razpoložljivih človeških potencialov ter nizkotehnologijsko biomedicino.

Meni, da naj bi v industrijskih družbah medicinskemu paternalizmu, ki ga je okrepil napredek biomedicinske tehnologije in za katerim stoji država, stal naproti ideal "potrošništva". Bolnik, iskalec pomoči, je "potrošnik", kupec, ki izziva medicinsko znanje in odločitve ter želi sodelovati v odločitvah, ki zadevajo njegovo prihodnost. Ta ideal bo težko doseči, saj je bolnik v podrejenem položaju in zaradi tehnologije, ki obljublja boljše zdravje, le-tega velikokrat niti ne želi spremeniti. Vsekakor pa naj bi bilo bolnikovo sodelovanje pri sprejemanju odločitev o uporabi visoke tehnologije *conditio sine qua non*.

Avtor zaključuje, da je ključ do "zdravja za vse" v rokah izobraženih državljanov industrijskih demokracij, saj prihaja večina "znanstvenih ugodnosti" iz bolnišnic in laboratorijev teh držav. Večina zahodnjakov razume, da osnovno zdravstveno varstvo (vzdrževanje zdravja in preventiva) ne zahteva uporabe visoke biomedicinske tehnologije. Ključnega pomena je vedenje o lastnem obnašanju, ki prispeva k vzdrževanju dobrega zdravja, ter organizacija osnovnega zdravstvenega varstva na družbeni ravni, ki vključuje uporabe nizke tehnologije in znanje o vzdrževanju zdravja in preventivi. Te izkušnje bi bilo najprej potrebno prenesti v razvijajoči se del sveta, ki razvija svoje specifične zmožnosti za zagotavljanje osnovnega zdravstvenega varstva in raziskovanja.

Matjaž Potrč
recenziral Bojan Žalec

POJAVI IN PSIHOLOGIJA (FENOMENOLOŠKI SPISI)

Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1995

Knjiga je rezultat pisčevega večletnega ukvarjanja s filozofijo zavesti (psihologije, kognitivnih znanosti), vsebuje pa tudi filozofijo biologije, ontologijo in etiška razmišljanja. Avtorju se počasi zarisuje celosten pogled, ki je pogled naturalističnega filozofa, ki povezuje ali opozarja na povezanost fenomenološke tradicije in sodobne analitične filozofije.

Avtor knjigo začne in sklene z razpravljanjem o kognitivni znanosti in filozofiji. Pri tem na filozofski strani obravnava fenomenologijo, analitično filozofijo in kognitivno filozofijo. **Kognitivna znanost** je po njegovem mnenju oblika naturalizirane spoznavne teorije. Med osrednja vprašanja kognitivne znanosti uvrsti vprašanja o tem, kako organizmi kaj vedo o svojem okolnem svetu, kako nanj delujejo ter od njega prejemajo odzive, vprašanja ustreznih modelov zaznavanja (primer modela zaznavanja je Marrov model videnja), vprašanje ustreznega modela duha (klasični simbolni pogled, konekcionizem) ter vprašanje različnih ravni spoznavanja (*primerjaj* str. 13-15).

Kognitivna filozofija je vrsta naturalistične spoznavne teorije "ki se ukvarja z naštetimi in drugimi pojavi, tako da sooča vprašanja v novi znanstveni preobleki z njihovimi častitljivimi predniki, kakršen je problem razmerja med dušo in telesom, vključno z vprašanji kvalitativnih občutkov ali kvalij zavesti." (str. 13, 14) Kognitivna filozofija skuša zagotoviti temelje spoznanju nasploh, govori pa tudi o mestu filozofije znotraj kognitivnih znanosti in poskuša pojasniti napore le-te. (*primerjaj* str. 232 in 233)

Analitična filozofija ni kakšna posebna smer ali stroka. Je predvsem metoda, ki jo lahko uporabimo na različnih področjih. Glavna dejavnost analitične filozofije je analiza pojmov ali argumentov na nekem področju. Po avtorjevem mnenju je ustrezna analitična filozofija naturalistična, "in sicer v tem smislu, da se zanima za znanost ali pa, da svoje pojmovne izsledke podkrepi z uporabo rezultatov znanosti." (str. 24)

Fenomenologija je vrsta filozofije, ki obravnava pojave. (str. 10)

Kar povezuje **fenomenologijo in kognitivno znanost**, je, da obe obravnavata spoznavanje. Ker je kognitivna znanost modeliranje človeške spoznavne zgradbe, je bistveno sklicevanje na fenomenologijo. To pa zato, ker se fenomenologija ukvarja s človeško spoznavno zgradbo vse od občutkov pa do pojmovnih in sklepalnih dejavnosti, vključno z dejstvom, da so ta bitja

člani skupnosti (*primerjaj* str. 17). Ena osrednjih tez knjige pa je, da je načelo organske enotnosti "naravna vez med fenomenologijo in kognitivno znanostjo." (str. 20) Primeri organske enotnosti so Brentanov in Husserlov pojav, ki smo ga pojasnili zgoraj ter Heideggrova tubit v svetu. Primeri (ideje) organske enotnosti iz kognitivne znanosti so učeči se sistemi v okolju (*primerjaj* str. 64-75), Gibsonov ekologizem in konekcionizem.

Dve pomembni značilnosti Potrčevega stališča sta eksternalizem ali po slovensko povnanjenost in ekologizem. **Eksternalizem** je stališče, ki je nasprotno internalizmu. Internalisti trdijo, da lahko mentalna stanja individuiramo samo s sklicevanjem na dele ali aspekte subjekta mentalnih stanj ali organizma, ne da bi v individuacijo vključili dele ali aspekte subjektovega ali organizmovega okolja. Eksternalisti zadnjo trditev zanikajo.

Ekologizem je stališče v psihologiji ali filozofiji, katerega temelj predstavljajo dela ameriškega psihologa J. J. Gibsona. Glavna (hipo)teza ekologizma je, da so psihološki pojavi v organizem-okolje sistemih, ne samo v organizmih. Med organizmom in okoljem obstaja sinergetski odnos (*primerjaj* str. 81, 82), ki ga opisujejo skozi dvojice percepcija:akcija, afordansa:efektivnost, informacija:kontrola. Pojma, ki sestavljata posamezen par, sta koimplikativna, kar pomeni, da ne moremo, denimo, govoriti o percepciji, ne da bi govorili o akciji in obratno. Pomemben je pojem afordanse (*primerjaj* ravno tam). Afordanse so lastnosti predmetov, zaradi katerih je le ta primeren za neko dejavnost. Imajo primat v zaznavanju. Kar naj bi (povečini) zaznavali, so afordanse predmetov, ne nevtralne kvalitete predmetov. Primeri afordans so drobljivost oreha, preskočljivost jarka, ulovljivost plena itd. Različni organizmi zaznavajo (tudi na istih predmetih) različne afordanse. Človek pri stolu zazna, da lahko na njem sedi, mravlja zazna, da lahko stol prepleza.

Potrč v knjigi dokazuje, da je bil **Husserl** eksternalist (*primerjaj* str. 77-104), ekologist (*primerjaj* str. 82, 101) in naturalist. Eden pomembnih Husselovih prispevkov je po avtorjevem mnenju njegova obravnava dinamične intencionalnosti. Intencionalnost, ki jo Brentano razlaga mereološko (preko pojmov delov in celot) je statična intencionalnost. V nasprotju z Brentanom je Husserlov opis pojavov dinamičen. Dinamična intencionalnost je reprezentiranje, ki se v teku časa spreminja, denimo, ko gibajoči se subjekt opazuje isti predmet z različnih zornih kotov (*primerjaj* str. 93-101, 45). V nasprotju z Brentanom je Husserlov opis pojavov dinamičen.

Bistvo Husserlove intencionalnosti je v opisu organizmovega zaznavnega zbiranja podatkov iz okolja. S tega stališča je Husserl nekakšen ekolog gibsonovskega tipa.

"Seveda ni mogoče zanikati, da je to jedro pri Husserlu zavito v mnogotere terminološke ovoje, ki pa morda niso nič drugega kot poskusi, na nek način z opisi zajeti kompleksno dinamiko realistične intencionalne usmerjenosti. Husserlov transcendentalizem ni utemeljen." (str. 134)

Pisec knjige zagovarja tezo, da je bil **Heidegger ekologist** (*primerjaj* str. 82). To utemeljuje skozi analizo pojmov, kot sta denimo Heideggrov po-

jem biti-v-svetu in priročnost. Obenem razvije tezo o dveh intencionalnostih pri Heideggru: teleološka intencionalnost (pri tej imajo pomembno vlogo veščine) in pa intencionalnost, ki vključuje v horizont vmeščeni položaj. Pri tem ima pomembno vlogo zavzetost tubiti za svoj projekt. Vendar pa je ločitev obeh intencionalnosti zgolj "didaktična" in ju je treba "razumeti skupaj"(*primerjaj* str. 117, 118).

Potrčevo celostno in v mnogočem izvirno filozofsko delo je dragocen prispevek k filozofski misli na Slovenskem. V mnogočem se strinjam z avtorjem, še posebno z njegovim eksternalizmom ter z njegovim pristopom povezovanja analitične filozofije ter fenomenologije. Kljub temu pa se mi nekatere piščeve trditve ali stališča ne zdijo sprejemljiva. V pričujočem besedilu bom poskušal pojasniti in utemeljiti to svoje kritično mnenje.

Ontologija

Svoje stališče začne Potrč graditi z analizo **pojavov**, kjer se opira na delo začetnika fenomenologije Franza Brentana. "Kaj so pojavi? Pojavi so pritične celote, ki vsebujejo substance kot svoje lastne dele. Opazimo lahko, da ima celota substanco kot **svoj lastni del, kot svoj edini del.** Prav tako je mogoče, da je to morebiti edini način, da se znebimo govorjenja o pritiklinah kot o nečem naključnem (pritičnem) glede na substanco. Vsak pojav je pritiklina. Vendar pa je vsaka pritiklina celota sama po sebi, obravnavamo jo lahko neodvisno od kakršnihkoli drugih celot. Takšen je pomen pojavoslovja oziroma fenomenologije ... Obravnavanje pojavov kot neodvisnih bitnosti je temeljno obeležje pojavoslovja oziroma fenomenologije. Takšen je reistični način postavljanja pojavov oziroma fenomenov. Obenem pa je takšen tudi edini ustrezni način obravnave pojavov ali fenomenov. Primer pojava je misleči-na-kamen. Torej ni tako, da bi bil kamen pojav, ki bi zanimal fenomenologijo. Isti reistični pristop velja tudi za etične pojave. Etična pojava sta tudi dobro in slabo." (str. 128) Pojavi so po avtorjevem mnenju akcidence ali pritike organizmov. Organizmi so substance pojavov. Pojavi ne morejo obstajati brez substance, tj. organizma. Pojav kot pritična celota ima organizem za svoj lastni del. Načelo, da ima pritična celota substanco za svoj lastni del, je **Chisholmovo načelo enotnosti,** ki ga Potrč označi s kratico "CPU" (*Chisholm's Principle of Unity*)(*primerjaj* str. 12). Pojav je torej po piščevem mnenju pritika oz. pritična celota. Njen edini pravi del (del, ki je manjši od celote) je substanca. Zadnja trditev ni sprejemljiva. V okviru akcidenčne celote dobimo prostor", ki ga ne zapolnjuje noben dodaten del (poleg substance) akcidence. Kršen je princip suplementacije, ki se glasi: za vsak a in b velja: če je a pravi del b, potem obstaja c, za katerega velja, da je del b in da z a nima nobenega skupnega dela. Zaradi tega menim, da odnos med substanco in akcidenco ni odnos del-celota, ampak svojevrstna relacija, ki jo lahko pravilneje opišemo z izrazom "stanje". Akcidenca je stanje substance. Ob takem govoru princip suplementacije ni več kršen in trditev, da je neko stanje stanje zgolj ene stvari, ni v nasprotju z našim intuitivnim razumevanjem pojmov.

V knjigi najdemo tudi naslednji stavek: "Naturalizirano brentanovsko pojavoslovje pomeni tezo, da so organizmi tako kot pojavi pritične celote, ki imajo substanco za svoj lastni del." (str. 134) Če pisec zagovarja brentanovsko naturalizirano pojavoslovje v zgornjem smislu besede in trditev, da so organizmi substance (str. 80), potem so njegove trditve nekonsistentne. Tezo, da so pojavi pritike organizmov in da so organizmi pritike, bi lahko ohranil tako, da bi trdil, da so pojavi pritike pritik (Brentano za razliko od Aristotela sprejema akcidence akcidenc).

Etika

V prvem delu svojega etiškega spisa pisec kritizira tri Brentanova načela o vplivu zgradbe celote ali zaporedju njihovih delov na vrednost celote (*primerjaj* str.129). Meni, da nobena celota iz dobrih ali slabih delov (mešana ali nemešana) ni primer organske enotnosti (*primerjaj* str. 131-132). Obenem pa trdi, da sta dobro in slabo etična pojava (*primerjaj* str. 128). Ti dve trditvi ne moreta biti obe resnični, če sprejmemo Potrčevo opredelitev pojava kot organske enotnosti (*prim* str. 17).

Potem Potrč predstavi svojo naturalizirano, pogodbeno etiko, ki vključuje model zapornikove dileme. "Prva podlaga etičnih načel so docela egoistični interesi posameznikov, ki pa zajemajo tudi medsebojno popuščanje ... Spoznavnim izkustvom so kot njihovi deli v podlago posamične substance. Vrednočenju pa je vpodlago usklajevanje med substancami in ne posamične substance. Takšen je temelj kvalitativne razlike med spoznavnimi izkustvi z njim pripadajočimi predmeti ter med čustvenimi izkustvi in njihovimi predmeti. ... Tako kot s stališča pojavoslovja gledano substanca pravzaprav ni v podlago spoznavnim pojavom (predstavam, mislim), ampak je njihov lastni del, tudi predmetom vrednočenja ni v podlago več substanc, ampak njihovo medsebojno usklajevanje po načelu zapornikove dileme (str. 132)." Če v zgornjem navedku izvzamemo "pravzaprav", dobimo protislovje: substance so in hkrati niso podlaga pojavom. Osebno menim, da so pojmi relacije med substanco in akcidenco, med podlago in na njej temelječimi predmeti in pojmi relacije med deli in celotami tri različni pojmi. Zakaj relacija substanca-akcidenca ni relacija del-celota, sem razložil že zgoraj. Podlaga in na njej temelječ predmet morda tvorita celoto, vendar podlaga ni del predmeta, ki na njej temelji, prav tako pa ni res, da bi bili pri vsaki celoti (nekateri) njeni deli povezani z relacijo fundiranja.

Potrč zagovarja biološki pristop v etiki (*primerjaj* str. 135). "Na biologiji utemeljena etika ne vidi dobrega in slabega kot dveh samostojnih predmetov, ampak ju proučuje v odvisnosti od bioloških predpostavk." (str. 135) Moralne norme izvirajo iz usklajevanja interesov med egoističnimi posamezniki. Model usklajevanja interesov je zapornikova dilema. Potrčeva teza o izvoru moralnih vrednot je morda pravilna, bolj vprašljiva pa se mi zdi trditev, da družba sestoji iz egoističnih posameznikov. Člani družbe so bolj ali manj altruistični tako po svojih dejanjih kot po svojih

vrednotah ali načelih. V razvoju večine posameznikov pride do prenosa z altruizma kot sredstva na altruizem kot cilj (*primerjaj* Žalec B., 1995).

Senzorno in pojmovno

Tri poglavja so posvečena pojmom. V prvem od teh treh poglavij Potrč zagovarja tezo o **dveh ravneh kognicije**: raven občutkov in raven zaznavanja oz. višja spoznavna, pojmovna raven (*primerjaj* str. 202). Glavna teza je, da obstajajo mehanizmi občutkov in sicer so to mehanizmi oprimerjanja (*primerjaj* str. 199). Izraz "oprimerjanje" uporablja v smislu izraza "kategorizacija". Taka uporaba izraza se mi zdi neustrezna in zavajajoča, saj se "oprimerjanje" običajno uporablja v ontologiji, ko govorimo o tem, da se je lastnost oprimerila v posameznosti. Zaznavni ali spoznavni mehanizmi pa ne oprimerjajo lastnosti, ampak kvečjemu subjekt (organizem) z njihovo pomočjo zaznava ali spoznava ali reprezentira oprimerjenost ali oprimerjene lastnosti v posameznostih.

Spoznavni mehanizem zaznavne kategorizacije se pojavlja na dveh ravneh. Na **senzorni ravni** (raven občutkov) razlikuje mehanizem, denimo, odtenke modre od odtenkov rumene barve. Na **pojmovni ravni** razlikuje, denimo, med kolesom in avtomobilom (*primerjaj* str. 220). K temu bi pripomnil dvoje. Samo razlikovanje ni dovolj za pojmovno raven. Znan je primer skupine Dali z Nove Gvineje[1], katere člani imajo v svojem jeziku samo dva barvna izraza: "milli" (temno-hladno) in "mola" (svetlo-toplo) (*primerjaj* Lakoff G., 1987, str. 310), kar je tehtna podpora trditvi, da imajo samo dva pojma za barve. Vendar to še ne pomeni, da ti ljudje ne (raz)ločijo več kot dve barvi ali barvni nijansi. Kljub temu pa je možno, da imajo pojma samo dveh barv. Drugič pa pri tem ni toliko pomembno, ali gre za kolesa ali denimo odtenka rumenega. V psihologiji se govori o kodirni funkciji pojmov (poleg kategorizacijske funkcije) (*primerjaj* E. E. Smith, 1995, str. 5). S pojmi so namreč stvari kodirane v organizmu ali subjektu, shranjene v subjektovem spominu (*primerjaj* Leal L., 1994, str. 64). Če so stvari kategorizirane kot rumene (če je reprezentirana kategorija rumenega) in je rumeno kodirano, potem je reprezentacija, ki to delo opravi, pojmovna reprezentacija. "Kaj je temeljnost zaznavne kategorizacije? S tem terminom menim, da bo uvrščanje ali razvrščanje bitnosti običajno uspelo na ravni, ki je (v določeni situaciji) še največjega pomena za posamični organizem, kateri ima na razpolago pojem." (str. 221)

[1] na ta primer in napotilo na literaturo se zahvaljujem dr. Jaru Lajovicu.

Literatura

Lakoff, G. (1987). *Womann, Fire and Other Dangerous Things.* The University of Chicago Press. Chicago nd London.

Leal, L. (1994). *The Essentials of Psychology I.* New Yersey: Research and Education Association.

Smith, E. E. (1995). "Concepts and Categorization", v E. E. Smith in D N. Osherson (ur.), *Thinking, An Invitation to Cognitive Science, Volume 3.* A Bradfoord Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

Žalec, B. (1995). "Po quinovsko o vrednotah", v I. Senčar in J. Videtič (ur.), *Vrednote in prihodnost Slovenije*, ŠOU, Ljubljana.

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*.

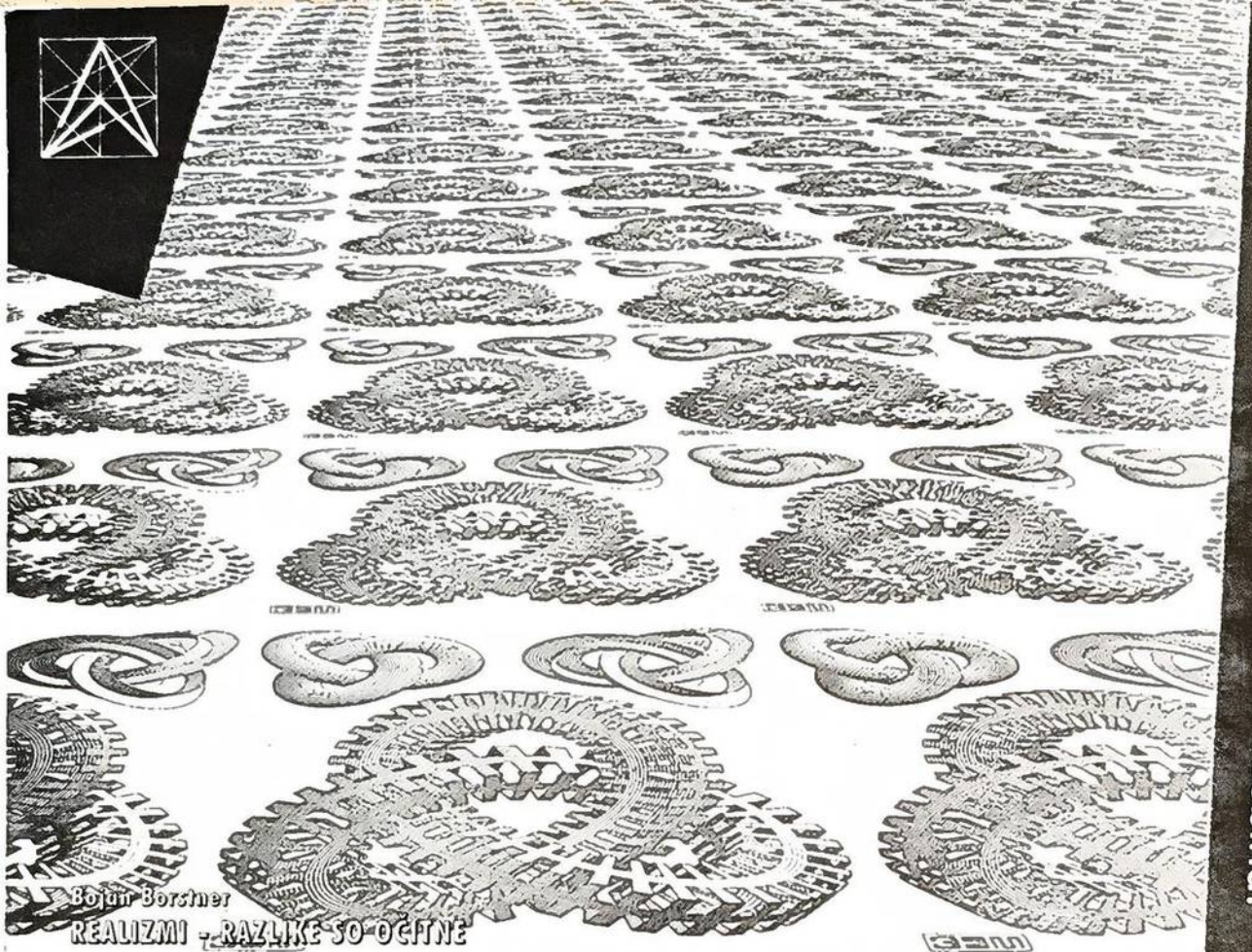
Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto na isti strani. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Citiranje mora slediti naslednjemu zgledu:

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.



vsebina:

Bojan Borstner
REALIZMI - RAZLIKE SO OČITNE

Matjaž Potrč
KOGNITIVNA FUNKCIJA PREHODA

Miklavž Vospernik
STRUKTURALNA TEORIJA ZNANOSTI IN MERITVE

Danilo Šuster
MED REALIZMOM IN ANTIREALIZMOM

Bojan Borstner
O ZNANJU, ZNANOSTI IN STVARNOSTI

Lewis Carroll
KAJ JE ŽELVA REKLA AHILU?

Danilo Šuster
LOGIKA IN SKEPTICIZEM

Ludwig Wittgenstein
NEKAJ PRIPOMB K LOGIČNI FORMI

Borut Čerkovnik
STALIŠČE PRIPOMB K LOGIČNI FORMI

Judith Jarvis Thomson
V ZAGOVOR ABORTUSA

Snežana Prijić
UVOD V RAZPRAVO O SPLAVU

9 771408 296906