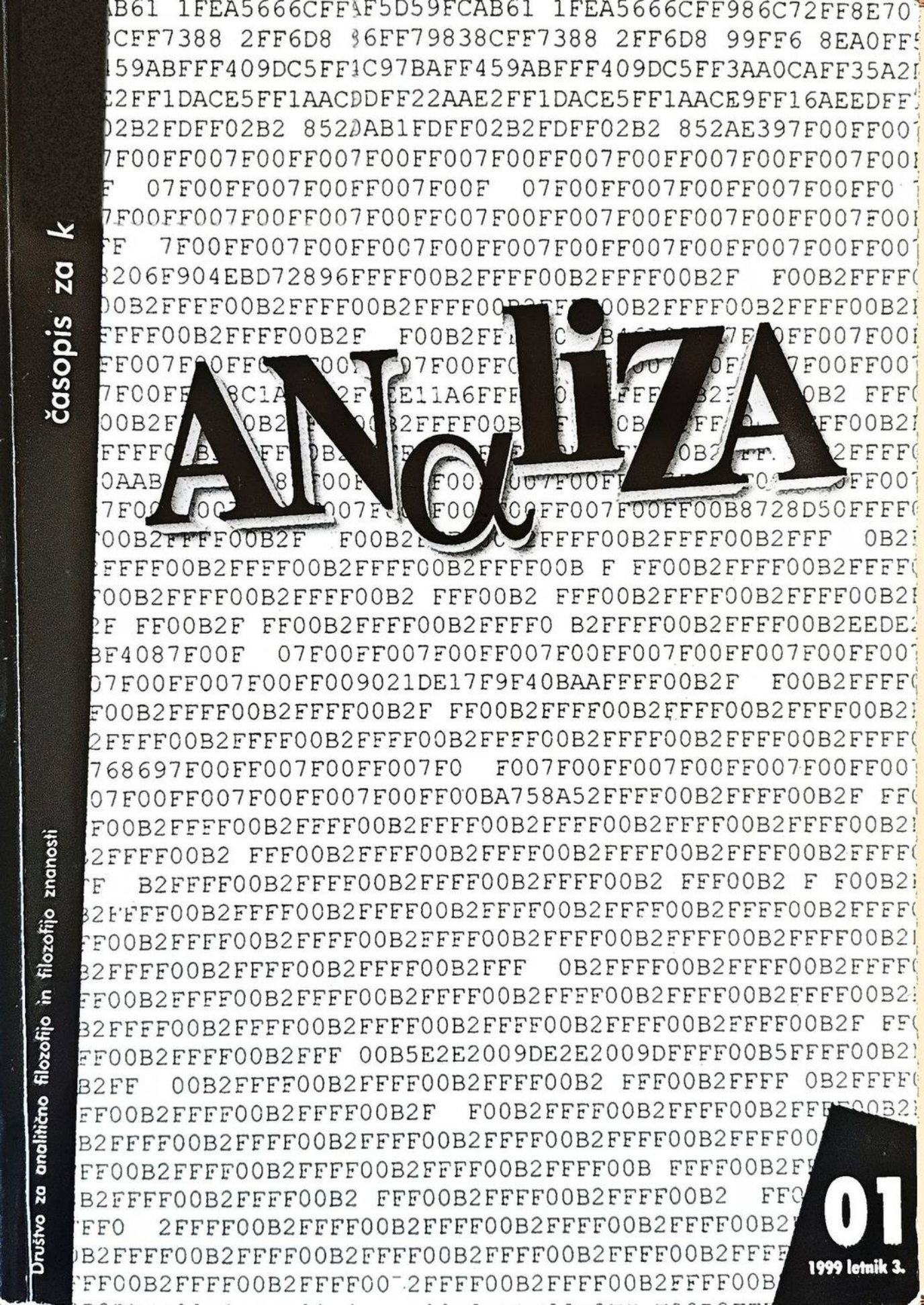

časopis za k
ANαliZA
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti
01
1999 letnik 3.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1, leto III., junij 1999, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si, žiro račun: 50100-678-45543

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: B©

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

Ta številka je izšla z denarno pomočjo Ministrstva za kulturo Republike Slovenije in Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije.

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

Nenad Miščević
UVOD V SPOZNAVNO TEORIJO....3

Arne Markusović
FUNDACIONALIZEM....18

Janez Bregant
ODGOVORI NA ANTIREDUKCIONISTOVO DILEMO....34

IZ ZGODOVINE FILOZOFIJE

David Hume
O MERILU OKUSA....49

Božidar Kante
OKUS: NA PRESEČIŠČU OBJEKTIVNEGA IN SUBJEKTIVNEGA....63

Matija Arko
O HUMOVI ESTETIKI....73

PREVOD IN KOMENTAR

Thomas S. Kuhn
FUNKCIJA MISELNIH EKSPERIMENTOV....79

Gorazd Andrejč
KAKO RAZUMETI MISELNE EKSPERIMENTE....98

RECENZIJE

REPUBLICANISM: A THEORY OF FREEDOM AND GOVERNMENT....105
DARWIN'S DANGEROUS IDEA....123

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

UVOD V SPOZNAVNO TEORIJO

Članek je kratek elementarni uvod v glavne teme spoznavne teorije, namenjen študentski publiki. Spoznavna teorija je predstavljena kot dvodelna konstrukcija: prvi, preprost in zgodovinsko prvotni del se tiče zanesljivosti kognitivnih sposobnosti in aktivnosti (zaznavanje nasproti mišljenju, pričevanje, status znanosti in religije, moralno védenje in podobno) in doseže vrh s splošnim vprašanjem skepticizma. Drugi del je metapsihološki in obravnava upravičenje in definicijo védenja. Osrednji del članka je posvečen elementarni predstavitvi teorij upravičenja, to je fundacionalizmu, koherentizmu in reliabilizmu. Prvi del priskrbi motivacijo in povezave z aktualnimi epistemskimi praksami, drugi pa je posvečen filozofskim iskanjem splošnih pojmov in načel, ki se uporabljajo v konkretnih problemih.
Ključne besede: védenje, upravičenje, fundacionalizem, koherentizem, reliabilizem, skepticizem.

1. Struktura spoznavne teorije

> Ljudje samohotno verjamejo ne le svoim očem, temveč tudi pričevanjem drugih ljudi in lastnemu razmišljanju; z eno besedo – svojim virom spoznanja. Ali lahko tem virom verjamemo? Katerim naj bolj verjamemo, kateri zahtevajo preverjanje, kateri pa so povsem nezanesljivi? Zgodovinsko se je spoznavna teorija začela ravno s takimi vprašanji. Mnogi Grki so predpostavljali, da obstaja popolna in objektivna resnica o stvareh in da to resnico poznajo bogovi, človeško spoznanje pa je bleda in fragmentarna senca takega božanskega spoznanja.
>
> Konkretna vprašanja o spoznanju so izšla iz vsakdanjih problemov in iz razprave o religiji in morali. Mitologija mi pravi, da so bogovi dobri in plemeniti, hkrati pa jih opisuje kot zle, nasilne, lažnive in lakomne. (Biblija podobno prepoveduje ubijanje, Bog pa pobije vse prebivalce Sodome samo zaradi njihovih neprimernih običajev.) Komu verjeti? Začetno znanstveno zanimanje je verjetno prispevalo svoje. Čuti mi pravijo, da so sneg, voda in para zelo različni; razum mi pravi, da nastanejo drug iz drugega in bi zato morali biti v temelju isto. Naj verjamem razumu ali čutilom? Tako se je zelo zgodaj razvila razprava o tem, kako zanesljiva so

čutila in kako zanesljiv je razum ali umska intuicija. (Heraklit: "Oči in ušesa so slabe priče, če imate barbarsko dušo.")

Te teme bi lahko dopolnili s podobnimi problemi, ki jih je prinesel razvoj znanosti. Tako je nastanek geometrije v antiki imel za posledico vprašanje o naravi matematičnega spoznanja: od kod nam védenje, ki se zdi nujno, popolnoma precizno in povsem univerzalno? Platon je predlagal mit o spominjanju, ki s seboj prinaša predpostavko o prirojenosti takega védenja, in potem to predpostavko razširil tudi na druga področja. Novi vek je prinesel razpravo med empiristi in racionalisti o izvoru našega védenja in o izvorih njegove legitimnosti: od kod naše sodbe in kaj upravičuje naša prepričanja? Prvo vprašanje je opisno-teorijsko (deskriptivno), drugo pa normativno (ali vrednostno). Dvajseto stoletje je prineslo kognitivno psihologijo, ki preučuje mehanizme individualnega spoznanja, in sociologijo, ki se ukvarja z družbenimi mehanizmi spoznanja. Prineslo je tudi razvoj znanosti, na primer, razvito logiko in matematiko, ki zahtevata utemeljitev. Ali jima gre verjeti zaradi njune uporabe v znanosti ali pa sta verodostojni sami na sebi, zaradi svoje očitnosti? Zgodovina znanosti je prinesla vprašanje o upravičenosti znanstvenih prepričanj in o racionalnosti znanstvenikov. Zlom religijskih tradicij je odprl vprašanje, v kolikšni meri je tradicija sprejemljiva družbena oblika za prenos védenja.

Ta konkretnejša filozofska vprašanja – tako opisna kot normativna – tvorijo začetno stopnjo spoznavne teorije. Filozofska disciplina, s katero se ukvarjamo, se namreč imenuje *spoznavna teorija*, *epistemologija* ali *gnoseologija*. Včasih se beseda "epistemologija" uporablja v nekoliko drugačnem smislu – kot teorija znanosti (naša terminologija se včasih zgleduje po nemškem, včasih po angleškem, bolj redko pa po francoskem vzoru). Toda za nas je spoznavna teorija natanko isto kot epistemologija. Če bi celotno področje slikovito prikazali kot zgradbo, potem pred-filozofska vprašanja – zdravorazumska, znanstvena, religijska – oblikujejo nekakšno "klet", navedena konkretnejša filozofska vprašanja pa njeno "prvo nadstropje". Toda to nadstropje bi lahko razširili tudi na neko splošnejše filozofsko vprašanje. Namreč, s skeptiki se je zastavilo vprašanje o tem, *ali so naše spoznavne sposobnosti v celoti zanesljive, ali lahko vemo, da so zanesljive, in ali lahko vanje razumno verujemo*.

Antični sofisti, proto-skeptiki, so spodbudili Platona, da je zastavil vprašanje o naravi spoznanja, pironski skeptiki pa so to vprašanje obdržali pri življenju za zahodno filozofijo. Na vzhodu je podobno vlogo odigrala budistična skepsa. Novoveški, kartezijanski skepticizem se je rodil skupaj z znanostjo, če že ne iz nje. Danes je najpogostejša oblika skepticizma tista, ki je nastala iz dosežkov družbenih znanosti – kulturalni in zgodovinsko usmerjen skepticizem-relativizem, ki se sklicuje na relativnost kultur in dob, da bi podvomil o možnosti (pravega) spoznanja. Cilj filozofske obravnave pa seveda ni utišati nekega sogovornika-skeptika, temveč predvsem ugotoviti upravičenost lastnega dvoma, tako da je lik skeptika-sogovornika samo primerno poosebljenje tega dvoma v vsakem od nas.

Zdaj lahko to zgradbo prikažemo na shematski način. Na točki, do katere smo prišli, ima zgradba klet in prvo nadstropje:

<table>
<tr><td rowspan="2">1. nadstropje</td><td colspan="4">splošni dvom (skepticizem) in problem zanesljivosti spoznanja v celoti</td></tr>
<tr><td>konkretne filozofske teme</td><td>POREKLO SPOZNANJA
(opisno)

prirojeno/ pridobljeno

kognitivni psihološki mehanizmi

družbeni mehanizmi spoznanja</td><td>ZANESLJIVOST SPOZNAVNIH IZVOROV
(normativno)

individualni izvori
– zaznava
– razum/intuicija
– spomin

družbeni izvori
– pričevanje
– tradicija</td><td>EPISTEMOLOGIJA POSAMEZNIH DISCIPLIN

epistemologija znanosti
– družbenih
– naravoslovnih
– formalnomatematičnih

epistemologija religije

epistemologija umetnosti</td></tr>
<tr><td>klet</td><td colspan="4">PREDFILOZOFSKI IZVORI
razum, znanost, religija (in protislovja med njimi)</td></tr>
</table>

Bodite pozorni na to, da motivacija za razpravo najbolj pogosto prihaja iz "nižjih" stopenj in se pomika k višjim: ljudi bolj zanima, kaj lahko konkretno vemo na področju morale ali znanosti, kot pa splošna razprava o njiju. (To ima didaktične posledice: menimo, da na predavanjih velja slediti enakemu redu, od spodaj navzgor.) Toda filozof upa, da lahko na višji stopnji najde odgovore tudi na vprašanja nižje stopnje: na primer, če misli, da je razrešil problem dvoma in upravičil zanesljivost spoznanja v celoti, potem bo svojo rešitev apliciral na posamezne vire spoznanja vse do predfilozofskih virov.

Vrnimo se spet k skeptiku. Skeptik zanika, da imamo kadarkoli resnično spoznanje – v razpravi z njim se je torej treba najprej dogovoriti, kaj bomo razumeli pod "spoznanjem". Zaradi tega so filozofi v razpravi o spoznanju kot tudi v odgovorih na skeptična vprašanja že zgodaj začeli posvečati pozornost še abstraktnejšim problemom, kot so navedeni. Če je cilj spoznanja védenje, kaj je potem pravzaprav védenje? Kaj pomeni, da so naša prepričanja zanesljiva? Kaj pomeni "biti upravičen" v svojem prepričanju? Zapomnite si, da so ta vprašanja bistveno bolj abstraktna od vprašanj, umeščenih v prvo nadstropje. Na primer, vprašanje "Kaj pomeni biti racionalen?" je veliko bolj abstraktno od vprašanja, ali so bili znanstveniki v Kopernikovem obdobju racionalni. Zato bi tem vprašanjem lahko dodelili posebno, višje nadstropje v naši spoznavnoteoretski zgradbi. Zanj se včasih uporablja tudi izraz metaepistemologija, ker se ukvarja z razpravo o pojmih, ki imajo vlogo v konkretnejših epistemoloških raziskavah.

Različni prikazi spoznavne teorije različno prikazujejo to abstraktno področje. Starejši prikazi so širši: poleg problema védenja in upravičenja (racionalnosti) vključujejo tudi definicijo resnice in splošno razpravo o odnosu spoznavnega subjekta in njegovega predmeta. Novejše sistematizacije filozofije selijo to široko razpravo na področje semantike (resnica), ontologije in filozofije psihologije (odnos spoznanje-realnost in vprašanje intencionalnosti spoznanja). V skladu z njimi tvori jedro spoznavne teorije razprava o védenju in o upravičenosti naših prepričanj. Še več, mnogi sodobni prikazi epistemologije omejujejo to razpravo le na to najbolj abstraktno, metaepistemološko nadstropje.

Zdaj lahko orišemo celotno področje epistemologije:

<table>
<tr><td>2. nadstropje</td><td>abstraktne metaepistemološke teme</td><td colspan="3"><u>POJMI</u>
– VÉDENJE
– ZANESLJIVOST
– UPRAVIČENJE (fundacionalizem, koherentizem, reliabilizem)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">1. nadstropje</td><td colspan="4">splošni dvom (skepticizem) in problem zanesljivosti spoznanja v celoti</td></tr>
<tr><td>konkretne filozofske teme</td><td><u>POREKLO SPOZNANJA</u>
(opisno)

prirojeno/ pridobljeno

kognitivni psihološki mehanizmi

družbeni mehanizmi spoznanja</td><td><u>ZANESLJIVOST SPOZNAVNIH IZVOROV</u>
(normativno)

individualni izvori
– zaznava
– razum/intuicija
– spomin

družbeni izvori
– pričevanje
– tradicija</td><td><u>EPISTEMOLOGIJA POSAMEZNIH DISCIPLIN</u>

epistemologija znanosti
– družbenih
– naravoslovnih
– formalnomatematičnih

epistemologija religije

epistemologija umetnosti</td></tr>
<tr><td>klet</td><td colspan="4"><u>PREDFILOZOFSKI IZVORI</u>
razum, znanost, religija (in protislovja med njimi)</td></tr>
</table>

2. Definicija spoznanja

Glavne teme iz “drugega nadstropja” spoznavne teorije so del dediščine filozofske tradicije. Vsako obdobje jih formulira na nekoliko svoj način, mi pa se bomo osredinili na vodilno sodobno formulacijo (sodobno različico povsem klasičnega pristopa).

Beseda “spoznanje” pokriva vsaj dvoje – spoznavne procese (spoznavanje) in gotovo spoznanje (védenje). Za spoznavno teorijo je zanimivo oboje. Pričakovali bi, da bo proces (oziroma spoznavanje) imel prednost, ampak ne smemo pozabiti na posebno vlogo skeptičnega “črva dvoma” – le-ta spodkopuje naše prizadevanje, da bi imeli spoznanje-védenje, in ga tako privede v središče pozornosti. Zato epistemologija raje izhaja iz gotovega rezultata, védenja, proces spoznavanja pa obravnava v naslednjih korakih. Dodatno upravičenje za to je, da je doseganje védenja cilj spoznavanja, zato ni slabo začeti s tem ciljem.

Torej, kaj je védenje?

Vsakdo, ki je kdaj imel opravka z filozofijo, ve za Platonovo zamisel, po kateri je védenje nekaj bistveno različnega od navadnega verovanja ali prepričanja [*doxa*]. Po tej zamisli imata védenje in prepričanje povsem različen predmet – védenje se ukvarja z večnim svetom idej, prepričanje pa s spremenljivim prividom. Kakorkoli že se takšna zamisel lepo sliši, pa ni neubranljiva. Če imam védenje o nekem večnem predmetu (če ta obstaja), potem imam o njem tudi neko prepričanje. Še hujše, ta zamisel nas obsoja na skepticizem glede védenja o vseh navadnih predmetih in nas tako napravi za lahko žrtev skeptika – ni naključno, da se je skepticizem razbohotil ravno v Platonovi akademiji.

Toda Platon je imel tudi druge predloge. Po enem izmed njih (v dialogu Theaitetos) je védenje preprosto dobra vrsta prepričanja. In kakšna je ta dobra vrsta? Če je naš cilj spoznavanja védenje, bo dobro vgraditi v pojem védenja zahtevo po resničnosti – spoznavalec hoče doseči resnico, zato je cilj, védenje, lahko samo spoznanje resnice. To sicer ustreza tudi običajnemu pomenu besede – če ne dežuje, potem ne bom rekel, da Peter ve, da dežuje (kakorkoli naj že bo sicer njegovo prepričanje trdno ali pa odpustljivo in razumljivo). Mnogi pravijo, da je to pretirano in se uklanjajo nekakšnemu skepticizmu ali pa hočejo biti nevtralni. (Tako se v sociologiji spoznanja pogosto govori o “védenjih” v smislu sistema prepričanj – na primer o srednjeveških “védenjih” o čarovnicah). Toda taki se potem vnaprej odpovedujejo glavnemu cilju spoznavanja, zato jim ne bomo sledili.

Seveda pa ni vsako resnično prepričanje takoj tudi védenje. Platon navaja primer osebe, ki je na trgu slišala "trač" iz nezanesljivega vira. Čeprav je "trač" po naključju resničen, oseba nima védenja. Z drugimi besedami, resničnost prepričanja ne sme sloneti na naključju. Platon ponudi tudi pozitivni recept – spoznavalec mora imeti dober razlog [*logos*] za svoje prepričanje. (Platon zahteva še več, namreč to, da je spoznavalec tudi zares zmožen povedati razlog, pojasniti svoje prepričanje.)

Končni recept se potem glasi, da je védenje resnično prepričanje z dobrim razlogom.

Sodobna različica je samo nekoliko liberalnejša glede tega pogoja nenaključne resničnosti. Ne išče dobesedno dobrega razloga, ampak nekoliko širši pogoj – spoznavalčevo prepričanje mora biti nekako "upravičeno" (to, da imamo dober razlog, pa je gotovo najboljše upravičenje).

Ponovimo:

Védenje je upravičeno resnično prepričanje.

Premislimo definicijo besedo za besedo. Najprej resničnost, potem prepričanje, potem pa še upravičenje.

V starejših spoznavnoteoretskih delih so mnogo pozornosti posvečali pojmu resničnosti. Danes ta pojem obravnavajo v drugih filozofskih disciplinah (posebno v semantiki), tako da o njem v knjigah z naslovom *Epistemologija* ... ne boste našli ničesar ali skoraj ničesar. Najpogosteje preprosto predpostavljajo nekakšno različico teorije korespondence. Nasploh je škoda, da je tako, za domačega bralca pa je še posebej neugodno – pri nas je teorija korespondence skoraj že pol stoletja v nemilosti in ne moremo kar tako predpostaviti, da jo bo bralec sprejel. Mogoče je najboljši naslednji postopek:

Razumite pod "Res je, da dežuje" preprosto to, da zares dežuje (karkoli naj že sestavlja to *deževanje*). Ko epistemolog pravi "Peter ima resnično prepričanje, da dežuje", razumite to, kot da bi rekel, da je Peter prepričan, da dežuje in je to zares tako (da dežuje). Kako potem teoretično razumeti pojem resnice, ostaja odprto vprašanje. V kontekstu spoznavne teorije je bistveno, da lahko formuliramo cilj spoznanja. Cilj spoznavalca, ki se informira o dežju, je naslednji: če dežuje, bi želel verjeti (vedeti), da dežuje, če pa ne dežuje, bi želel verjeti, da ne dežuje. To je tisti minimum, za katerega nam je pojem resnice potreben – ostalo pa je stvar razprave.

Podobno je s pojmom prepričanja. Klasične razprave (na primer Hartmannova *Metafizika spoznanja* ali pri nas Vebrova dela) se na veliko ukvarjajo z vprašanjem, kako lahko sploh so prepričanja o svetu. V popularni predstavi o filozofiji je to morda tudi najbolj pomembno vprašanje epistemologije. Toda danes je vprašanje preprosto "izvoženo" iz epistemologije v filozofijo psihologije, epistemolog pa predpostavlja, da prepričanja obstajajo, da imajo svoj predmet in da so lahko resnična ali neresnična.

Omenimo dve vprašanji, ki jih epistemologi radi obravnavajo v zvezi s prepričanjem.

Je treba – kot kandidate za epistemološko oceno – vzeti samo trdna prepričanja ali so primerne tudi različne stopnje prepričanosti, ki dopuščajo negotovost? Prva alternativa bistveno poenostavlja razpravo, druga pa je realnejša.

Drugo vprašanje se tiče raznovrstnosti: ali želimo obravnavati samo izrecno skladna, "polna" prepričanja ali pa bomo vzeli v premislek tudi slabše kandidate – nezavedna prepričanja, zaznavna stanja, morebitna predstavna stanja in podobno? Tradicionalnejša epistemologija zastopa trdo linijo – obravnava se samo polnokrvna prepričanja. To je dobro zaradi enostavnosti, vendar se s tem epistemolog nepotrebno izpostavlja očitku, da je ozkosrčna. (Očitek dobiva posebno težo

na podlagi rezultatov sodobne kognitivne psihologije, ki poudarja pomembost nezavednih prepričanj in prav tako odpira široko polje raznovrsnosti kognitivnih stanj, ki bi lahko bila enakopravna ali celo pomembnejša od polnokrvnih, jasno pojmovno skladnih prepričanj.)

Običajna dela sodobnih epistemologov imajo za bolj ali manj gotovo to, da je sjasno, kaj se zahteva za pogoj resničnosti prepričanja.

Celotna teža sodobnega razmišljanja pravzaprav sloni na pogoju upravičenja.

Pojem upravičenosti vnaša v epistemologijo prvino ocene. Ta pojem stori, da je spoznavna teorija normativna disciplina. Nekateri situacijo vidijo takole: spoznavna teorija je kot etika – etika nam pove, ali je nekdo dober človek, spoznavna teorija pa, ali je dober spoznavalec. Le-ti mislijo, da prav normativnost dela epistemologijo za filozofsko disciplino (v nasprotju s psihologijo ali fiziko).

3. Teorija upravičenja

Videli smo, da naključna resničnost prepričanja (verovanja) ni dovolj za védenje: potrebno je nekaj več od tega. Obstajati mora dober razlog za prepričanje (na to je prvi opozoril Platon v Theaitetu). Ta bistveni dodatni pogoj se imenuje imetje razloga ali upravičenje.

Predpostavimo, da ima Janez zelo preprosto resnično prepričanje o tem, kako se normalno oglašajo psi:

(p) Psi lajajo.

Predpostavimo nadalje, da je Janez do tega prepričanja prišel predvsem z lastnim izkustvom: kot otrok in tudi pozneje je pogosto imel opravka s psi, poslušal je lajanje psov in naravno sklepal (z indukcijo), da psi lajajo. Poleg tega pa je slišal tudi od drugih ljudi, da psi lajajo.

Očitno je Janezovo prepričanje (p) upravičeno, in samo filozofi bi lahko v to podvomili. Toda, na temelju česa? (Dobro je začeti s tako preprostimi primeri, ker je upravičenje preprostih primerov zelo verjetno in preprosto, zato ga lahko uporabimo kot izhodišče za bolj zapletene primere.)

Sedaj si bomo ogledali glavne strategije in teorije upravičenja.

3.1 Zanesljivost: reliabilizem in eksternalizem

Najbolj preprost način, s katerim lahko upravičimo Janezovo prepričanje, je naslednji:

ZANESLJIVOST. Janez je svoje prepričanje pridobil s poslušanjem in gledanjem psov v situaciji neposrednega stika. Sluh in vid sta v takšnih situacijah – z ozirom na to, da je Janezov vidni in slušni vtis v redu – *de facto* zanesljiva (ne varata nas). Njegovo posploševanje, da psi (nasplošno) lajajo, je zelo preprost induktivni sklep. Takšni sklepi so nasplošno zanesljivi, in tudi ta je tak. Skratka, Janezov izvor infomacije (vid, sluh, preprosto sklepanje) je zanesljiv in zato je njegovo prepričanje zanesljivo.

Takšno razmišljanje je v sodobni filozofiji zelo popularno. Rabi kot osnova za

teorijo upravičenja zasnovano na zanesljivosti [*reliability*], ki se imenuje:

RELIABILIZEM. Prepričanje je upravičeno, če je pridobljeno prek zanesljivega mehanizma. Mehanizem je zanesljiv, če ima v glavnem za rezultat resnično prepričanje.

Opazimo, da ta definicija upravičenja ne pove ničesar o tem, ali tisti, ki je prepričan, ve ali misli, da je mehanizem zanesljiv: dovolj je, da je mehanizem *de facto* zanesljiv. Zato je reliabilizem:

ESKTERNALISTIČNO STALIŠČE. Za reliabilista pri upravičenju ni pomembno, da ima tisti, ki je prepričan, tudi sam razloge za prepričanje, da je mehanizem zanesljiv. Zanesljivost je lahko "zunanja", eksterna, nedostopna tistemu, ki je prepričan, ampak ga kljub temu upravičuje.

Ugodne strani reliabilizma so naslednje:

1. Dobro ocenjuje pomembnost nenaključne, sistematske resničnosti. V ospredje namreč postavlja lastnost spoznavnega mehanizma, da nam v glavnem daje resnična spoznanja (kar želimo doseči) ali pa nas v glavnem vara (čemur se želimo izogniti).
2. Mogoče ga je uporabiti za vse spoznavalce in vse mehanizme, tako rekoč od amebe do Einsteina (živali, male otroke, odrasle ljudi, robote, skupine raziskovalcev). Ta uporabnost je rezultat eksternalistične predpostavke: ker za samega spoznavalca ni nujno, da se zaveda razloga za to, da bi bil upravičen, so lahko upravičeni zelo primitivni spoznavalci.
3. Je preprost.
4. Je v skladu z velikim delom filozofske tradicije. Čeprav je čisti reliabilizem sodobno stališče (Alvin Goldman, Fred Dretske), so mnogi veliki spoznavni teoretiki – Platon, Descartes, Reid ... – poudarjali pomembnost zanesljivosti.

Poglejmo si sedaj glavno pomanjkljivost reliabilizma. Predpostavimo, da ima Janezova sestra Meta isto prepričanje o psih, ki si ga je pridobila tako kot Janez. Toda Meta je postala zelo raztresen in pozabljiv človek in je povsem pozabila, da je kadarkoli slišala, kako lajajo psi. Še vedno je prepričana, da psi lajajo, ampak nima pojma, zakaj je o tem prepričana. Čeravno obstaja "razlog", zaradi katerega je o tem prepričana, ji ta razlog ni več dostopen. Mnogim se bo zdelo, da njena prepričanja niso več upravičena. Toda reliabilist mora trditi, da je Metino prepričanje še naprej upravičeno; za njega je edino pomembno, kako je Metino prepričanje nastalo (kako je formirano), ne pa kakšni razlogi, ki so dostopni sami Meti. Za to slabost je kriv eksternalizem: eksternalizem je v sporu s našim občutkom, da prepričanje ni upravičeno, če tisti, ki ima to prepričanje, ne razpolaga z dobrimi razlogi za njegovo upravičenje.

3.2 Dostop prepričanca: internalizem

Poglejmo sedaj možnosti, ki se odpirajo na nasprotnem bregu:

INTERNALISTIČNO STALIŠČE. Razlogi, ki upravičujejo tistega, ki je prepričan, morajo biti dostopni (notranji, interni) samemu prepričancu.

Vrnimo se k Janezu. Internalist se ne ubada s tem, da bi ugotovil, ali so Janezovi viri informacij zanesljivi, temveč se sprašuje, kakšne razloge bi lahko Janez navedel – samemu sebi ali pa drugim – za svoje prepričanje. Glede na to vprašanje obstajata dve glavni stališči.

(a) fundacionalizem

Poglejmo odgovor, ki bi ga verjetno dobili od Janeza, če bi ga vprašali, kako ve, da psi lajajo: "Spominjam se, da je vsak pes, ki sem ga videl in slišal, lajal, niti en pes pa se ni oglasil drugače." Opazimo, da se Janezov odgovor sklicuje na tri izvore:

– na vtis iz spomina, na tisto, kar pomni, da je slišal, videl in sklepal;
– na vtis iz opazovanja, na tisto, kar je pravzaprav slišal in videl;
– na sklepanje iz videnega in slišanega.

Trije izvori so medsebojno odvisni, to odvisnost pa lahko prikažemo takole:

Prepričanje, da psi lajajo,

↓ *temelji na*

spominjanju o psih in na sklepanju.

Spominjanje o psih in sklepanje

↓ *temelji na*

vidnem in slušnem vtisu o psih in lajanju.

Opazimo, da se končni razlog za prepričanje – vtis iz gledanja in poslušanja – zdi hkrati tudi kot temelj, na katerega se opira prepričanje. Spominjanje je v našem primeru posrednik, ki perceptivno upravičenje prenaša na prepričanje. Takšno stališče lahko povzamemo kot pretpostavko:

UTEMELJENOST. Vsako upravičeno prepričanje ima neki poslednji razlog ali temelj in je upravičeno na osnovi tega temelja. Temeljna prepričanja so običajno veliko bolj preprosta od utemeljenih. Nekatera prepričanja se opirajo neposredno na temelj. Večina upravičenih prepričanj je upravičenih posredno, skozi verigo posrednikov, ki jih povezujejo s temeljem.

Ta predpostavka je dala naslednjo teorijo:

FUNDACIONALIZEM. Razlogi za neko prepričanje izhajajo iz temelja in imajo strukturo piramide: na dnu imamo temelj, ki daje upravičenje, vmesni členi pa prenašajo upravičenje do vrha. Obstajajo temeljni viri upravičenosti (in s tem tudi védenja) za vsako posamezno prepričanje, na njih pa temelji zgradba našega spoznanja. Temeljni viri so upravičeni sami na sebi, utemeljena prepričanja pa dobivajo svojo upravičenost iz temelja.

Najpogosteje menijo, da so v temelju piramide opazovanja (zaznave), toda nekateri prištevajo sem tudi druge izvore, na primer, logično, matematično in moralno intuicijo ter podobno. (Za podrobno kritično analizo fundacionalizma glej članek A. Markusovića v pričujoči številki *Analize.*)

Ugodne strani fundacionalizma:

1. Je v skladu s najpogostejšim načinom, kako v življenju upravičujemo svoja pre-

pričanja, namreč tako, da se sklicujemo na neka preprostejša in očitnejša prepričanja.

2. Upošteva dejstvo, da se nam nekatere stvari zdijo očitne. Očitno se nam zdi predvsem to, kar nam je dano v opazovanju (zaznavi). In naravno daje prednost sodbam iz opazovanja, kakor to počnemo tudi v navadnem življenju in v znanosti.

3. Ne obremenjuje spoznavalca preko mere: fundacionalizem zahteva, da imamo za vsako prepričanje poseben razlog, razlogi za prepričanja pa so načeloma pregledni.

Toda fundacionalizem se sooča tudi z nekaterimi problemi. Vrnimo se k primeru z Janezom. Janezovo prepričanje o tem, da psi lajajo, temelji na njegovih izkušnjah s posameznimi psi. Toda, ali se Janez zares mora natanko spominjati vsakega takšnega izkustva, da bi bil upravičen? Ali fundacionalist ne zahteva preveč, kadar hoče, da bi bilo vsako temeljno prepričanje vključeno v verigo upravičenja? To je prva težava.

Druga težava je nekoliko bolj "filozofska". Kako je natanko videti temelj Janezovega prepričanja oziroma vsako posamezno izkustvo s psom? Naj se Janez natanko spominja, da je pred desetimi leti videl psa Flokija in slišal, kako laja. Njegovo zaznavno stanje – vidim psa in slišim, kako laja – bi moralo biti temelj (del temelja) njegovega prepričanja, da psi lajajo. To zaznavno stanje bi torej moralo samo na sebi nositi upravičenje. Toda, ali so posamezna zaznavna stanja zares tako popolnoma zanesljiva? Ali iz *vtisa*, da je pred njim pes, Janez lahko popolnoma upravičeno sklepa, da je tudi *zares* tako? Kaj pa, če je pred njim igračka ali mačka, ki je podobna psu, ali hologram? Kaj pa, če je Janez preveč popil? Morda je zvok lajanja prihajal iz bližnjega radijskega aparata? Skratka, *zakaj bi neko izolirano opazovanje imeli za popolnomo zanesljivo*?

Fundacionalisti so poizkušali rešiti tole težavo na več načinov.

Tretjo težavo bomo uvedli z vprašanjem o Janezovem sklepanju. Janez je sklenil, da psi lajajo, na podlagi, recimo, tridesetih primerov. Takšen vzorec je običajno zanesljiv, ko gre za živali. Toda če bi kdo (otrok, gost iz divjine) tridesetkrat zaporedoma naletel na glasbo iz radijskega aparata in sklepal, da radio oddaja samo glasbo in nikdar govora, bi se prevaral. Janezov sklep je upravičen glede na naravo živali, ki se oglašujejo dokaj enolično. Z drugimi besedami, njegova upravičenost zahteva dodatno znanje o živalih in njihovem oglašanju, ki pa krepko prekaša skromno bazo trideset izkustev s psi. Skratka, mnoga naša prepričanja so upravičena na temelju širokega spektra drugih prepričanj, ne pa na temelju neke ozke, lokalne osnove.

Oglejmo si sedaj internalista, ki meni, da je fundacionalizem zaradi navedenih težav nesprejemljiv. Ta internalist pravi, da upravičenja zahtevajo od tistega, ki je prepričan, dobre razloge, ne misli pa, da morajo dobri razlogi temeljiti na nekem prvem, preprostem in očitnem temelju. To nas vodi k drugi, nasprotni internalistični strategiji.

(b) koherentizem

Nova strategija se osredinja na to, da se je za upravičenje prepričanja treba sklice-

vati na mnoga druga prepričanja. Če ostanemo na našem primeru: za prepričanje, da psi lajajo, se je treba sklicevati na prepričanja o tem, da se vsaka živalska vrsta oglaša na poseben način, da psi sestavljajo živalsko vrsto itn. Toda, kako daleč? Prepričanje, da psi sestavljajo vrsto, je odvisno od prepričanja, da v živi naravi sploh obstajajo vrste. To prepričanje podpirajo številne sodbe iz botanike in zoologije. Toda Janez bi ga lahko podprl tudi z razlogi iz religije, če je religiozen. Zdi se, da nizanju razlogov ni konca.

Naš filozof zdaj sklepa, da je najbolje vzeti za enoto upravičenja *vse, o čemer je Janez na splošno prepričan*, in gradi teorijo upravičenja na temelju te zamisli.

Prvi korak bi bil naslednji:

Janezovo prepričanje, da psi lajajo, je upravičeno, če je v skladu z ostalimi Janezovimi prepričanji.

Toda ta korak ni dovolj. Kaj pa, če so Janezova druga prepričanja medsebojno neusklajena? Potem nikakršno ujemanje z njimi ne bo upravičilo prepričanja o psih. Potrebno je narediti še en korak. Samo *medsebojno usklajena celota prepričanj* lahko upraviči neko posamezno prepričanje. Z drugimi besedami, samo če so vsa Janezova prepričanja medsebojno usklajena, lahko upravičijo neko prepričanje:

Janezovo prepričanje, da psi lajajo, je upravičeno, če je v skladu s celoto usklajenih Janezovih prepričanj.

Posplošeno:

USKLAJENOST. Dano prepričanje je upravičeno, če je v skladu s skupkom vseh medsebojno usklajenih prepričanj tistega, ki je prepričan.

Usklajenost se imenuje tudi "koherenca", tako da je to stališče dobilo ime – **KOHERENTIZEM**.

Koherentist gleda na sklepanje kot na proces, v katerem privedemo naša prepričanja v premišljeno ravnotežje: izključimo tista, ki "štrlijo", in bolj zaupamo tistim, ki jih podpira čim večje število drugih prepričanj.

Medtem ko je za fundacionalistično teorijo dobra slika piramide, se koherentisti pogosto sklicujejo na primerjavo s splavom (ki jo je prvi povedal O. Neurath): naše védenje je kot splav na odprtem morju, ki se nikoli ne dotakne trdnih tal; edino, kar mu daje čvrstost, so vezi med deskami in vrvmi. Splav popravljamo na odprtem morju, tako da dotrajane deske in vrvi zamenjujemo z drugimi: ni varnega pristana, v katerem bi lahko splav zgradili od začetka. (Lahko si zamislimo, da po brodolomu na morju plavajo ostanki jadrnice – deske in vrvi. Graditelji splava uporabljajo te ostanke in jim dajo koristno vlogo s tem, da jih vežejo na že izdelan splav: tako nova prepričanja dobivajo upravičenje s tem, da so usklajena z obstoječo celoto.)

Iz česa sestoji koherenca (usklajenost) večjega števila prepričanj, recimo P_1, P_2 in P_3? Prvič, P_1, P_2 in P_3 si ne smejo nasprotovati, drugič, morajo se medsebojno podpirati. Iz česa sestoji podpiranje? Obstaja več predlogov, najbolj znana pa sta dva:

(1) Prepričanje podpira drugo, če ga pojasnjuje. Na primer, prepričanje, da slišim, kako pes laja, pojasnjuje (deloma) prepričanje, da psi na splošno lajajo.

(2) Prepričanje podpira drugo, če mu povečuje verjetnost. Na primer, prepričanje, da se pripadniki iste vrste oglašajo na enak način, podpira posplošitev, da vsi psi lajajo.

Prednosti koherentizma:

1. Je v skladu z vsakdanjim pričakovanjem, po katerem so medsebojno skladna prepričanja sprejemljivejša od prepričanj, ki so medsebojno neusklajena.
2. Od spoznavalca ne zahteva, da se mora zavedati zgodovine svojih prepričanj.
3. Ne zahteva obstajanja popolnoma zanesljivih začetnih ali temeljnih prepričanj.

Koherentizem se prav tako sooča s precejšnjim številom problemov:

Prvič, koherentizem obremenjuje tistega, ki je prepričan (seveda, na drug način kot fundacionalist). Od prepričanca zahteva, da ima pregled nad dobesedno *celoto* vseh svojih prepričanj, da bi preveril, ali je novo prepričanje v skladu z ostalimi. Nihče ne more zadovoljiti tako strogega pogoja.

Drugič, koherentist težko pojasni, zakaj imajo zaznavna prepričanja takšno težo, kot jim jo zdravorazumsko pripisujemo, in zakaj ima opazovanje tisto težo, ki mu jo dajemo v znanosti. (Na podlagi mnogih razlogov lahko mislim, da moj pes nikoli ne bi ugriznil soseda, toda če ga vidim, da ga grize, ne bom zavrnil pričevanje svojega vida, da bi ga uskladil s svojimi prepričanji, ampak bom prepričanja prilagodil tistemu, kar sem videl).

Tretjič, koherenca ni zanesljiv znak resničnosti. Mnogi norci imajo povsem koherentne teorije o svetu, ki so gotovo v največji meri neresnične. Koherentni romani so pogosti, vendar s tem ne postanejo zgodovinska resnica. Izolirani koherentni sistem je lahko povsem neresničen. (Ta težava se včasih imenuje “pripomba iz izoliranosti”.)

(c) Splošne težave internalizma

Koherentizem in fundacionalizem si delita nekatere skupne težave, ki izvirajo iz njunega internalističnega izhodišča.

Prva težava se tiče resničnosti: interno upravičenje ne zagotavlja resničnosti. Opazimo, da je interna upravičenost sorazmerno neodvisna od resničnosti (ali je popolnoma neodvisna, ostaja odprto vprašanje). Spomnite se Platonovega primera s "tračem" – čeprav ima oseba, ki pripoveduje "trač", po naključju resnično prepričanje, pa nima spoznavnega upravičenja. Torej resničnost ni zadostna za upravičenost. Vendar to ni najbolj pomembno. Oglejmo si dobrega spoznavalca, ki se je znašel v izredno neugodnem položaju – zamislite si zelo pametnega in vestnega Othela, ki ga vara nadčloveško spreten Jago. Othelo dela vse, kar je v njegovi moči, da bi spoznal resnico o svoji soprogi – ga ta vara ali ne –, pri tem pa je skrajno previden in poln predsodkov. Toda Jago je neprekosljiv – razpolaga z montiranim video posnetkom, ki prikazuje, kako se domnevna Desdemona ljubi z mladim (ne-?)častnikom, z izjavo Desdemoninega spovednika in njenega psihia-

tra, ki jo obtužuje, in tako dalje. Othelo začne naposled verjeti, da je Desdemona nezvesta. Njegovo prepričanje ni resnično, vendar je gotovo upravičeno.

Zdi se, da ideja upravičenosti spoznavalca nekako zavaruje pred zunanjimi nadlogami. Upravičenost sama sicer ne jamči spoznanja-védenja, vendar nudi neko vrsto spoznavne legitimnosti. Naš novi Othelo je dober spoznavalec, je vesten in je storil vse, kar je bilo v njegovi moči. Ne glede na napore nadčloveško vestnega in preveč človeško zlobnega nasprotnika je spoznavno "čist". Zdi se, da je prvenstveni motiv za ukvarjanje z upravičenjem ravno ta ideja avtonomije spoznavalca . Medtem ko je pojem védenja nujno takšen, da veže spoznavalca na okolico, pa pojem upravičenja nudi pristan rešitve – jamči presojo spoznavalca v skladu s tistim, kar je on sam naredil, ne pa v skladu s tistim, kar so mu prinesle okoliščine. Lahko si zamislimo zavestnega spoznavalca v položaju kartezijanskega subjekta, ki ga vara zli demon – karkoli demon stori, mu ne more odvzeti upravičenja (spomnite se, da Descartes ni bil tako velikodušen – njemu je bilo več do védenja kot do gole upravičenosti).

Druga težava se nanaša na vlogo upravičenja v pojmu védenja. Po običajni sliki je védenje upravičeno resnično prepričanje. Vendar se zdi, da internalistično upravičenje v tej kombinaciji nudi premalo.

Najbolj znane ilustracije te težave se sklicujejo na primere, v katerih so izpolnjeni vsi trije pogoji:

– človek ima prepričanje;
– to prepričanje je resnično;
– in to prepričanje je internalistično upravičeno,

ampak človek kljub temu nima védenja.

Najpreprostejši primer je navedel B. Russell:

Gledam na uro na stolpu, ki je do sedaj vedno kazala točen čas. Pogosto sem to preverjal in imam dober razlog za zaupanje. Torej imam interno upravičenje, da ji verjamem. Na uri je pet in sedaj je točno pet popoldan. Moje prepričanje, da je sedaj točno pet popoldan, je resnično. Na žalost pa je ura zastala ravno danes, točno ob petih zjutraj. V tem primeru moje prepričanje – čeprav resnično in interno upravičeno – ni védenje.

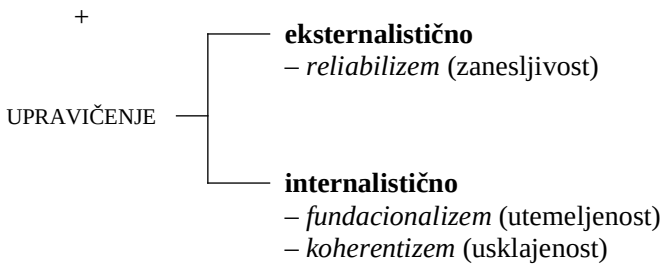
Takšno vrsto primerov je sistematično predstavil E. Gettier. Ti primeri so precej omajali internalizem. Tako sodobna razprava niha med internalizmom in eksternalizmom kot dvema glavnima možnostima teorije upravičenja.

Našo sliko teorije upravičenja lahko na koncu prikažemo z naslednjo shemo:

VÉDENJE = PREPRIČANJE

+

RESNIČNOST



prevedel Božidar Kante

Introduction to the theory of knowledge

The paper is a brief elementary introduction into the main topics of the theory of knowledge, geared to the undergraduate audience. Theory of knowledge is presented as a two part construction: the first, simple and historically primary part is concerned with the reliability of cognitive faculties and activities (perception versus thinking, testimony, status of science and religion, moral knowledge and the like) and culminates with the general issue of scepticism. The second is properly meta-epistemological, having to do with justification and with definition of knowledge. The main part of the paper is then dedicated to an elementary exposition of theories of justification, i.e. to fundationalism, coherentism and reliabilism. The first part provides motivation and link to actual epistemic practices, the second a more philosophical search for general concepts and principles to be deployed in solving the concrete problems at the first one.
Keywords: knowledge, justification, fundationalism, coherentism, reliabilism, scepticism.

Vodnik za branje

Celovita uvoda v spoznavno teorijo sta:

Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.

Pollock, J. L. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. London: Hutchinson.

Klasično sodobno fundacionalistično delo, ki je napisano zelo berljivo:

Chisholm, R. (1987). *Theory of Knowledge*. N.J.: Englewood Cliffs.

Najbolj znani deli z vidika koherentizma sta:

Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.

Lehrer, K. (1974). *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Naturalistični reliabilizem zastopajo:

Armstrong, D. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldman, A. (1986). *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Goldman, A. (1992). *Liaisons*. Cambridge, MA.: The MIT Press.

Religiozni reliabilizem zastopa:

Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.

Najbolj znano sodobno delo o skepticizmu je:

Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Arne Markusović
Univerza v Zadru

FUNDACIONALIZEM

Fundacionalizem poskuša utemeljiti spoznanje v prepričanjih o naših senzornih stanjih, o čutnih podatkih in o načinih, kako se nam kaj pojavlja. Osnovna motivacija fundacionalizma je v tem, kako najti taka prepričanja, ki bi bila nepopravljiva, saj so lahko samo taka prepričanja samoupravičena, to je temeljna. Odkritje samoupravičenih prepričanj je nujno za zaustavitev epistemološkega regresa v postopku upravičenja. Kaj v epistemološkem smislu še pridobimo z zaustavitvijo regresa? Prepričanja, kako se nam kaj pojavlja oziroma zdi – pa naj bodo še tako nepopravljiva – navzlic temu ostajajo le prepričanja o stanjih subjekta. Njihovo nepopravljivost dosežemo le tako, da opustimo kakršnokoli vsebino. Zato ni jasno, kako bi taka prepričanja lahko tvorila temelj našega spoznanja. V naših prepričanjih o tem, kako se nam kaj pojavlja, smo dejansko nezmotljivi, vendar iz tega nikakor še ne sledi, da smo nezmotljivi glede tega, kakšne so stvari v resnici.
Prepričan sem tudi, da imajo prav tisti kritiki fundacionalizma, ki trdijo, da temeljnih prepričanj, kakršna si zamišljajo fundacionalistične teorije, sploh ni. V normalnih življenjskih in epistemičnih okoliščinah nimamo nikakršnih prepričanj o tem, kako se nam kaj pojavlja. Imamo zavest ali doživljaj o tem, da se nam nekaj pojavlja, vendar pa nimamo kognitivnega stanja prepričanja.
Ključne besede: spoznavna teorija, fundacionalizem, internalizem, Descartes.

1. Motivacija za fundacionalizem

Fundacionalizem je najstarejše, verjetno pa tudi najbolj razširjeno stališče o problemih védenja in upravičenega prepričanja. Glavni motiv, ki je filozofe privedel k temu načinu gledanja, je bil motiv zaustavitve epistemološkega regresa v postopku upravičenja naših prepričanj. To je znamenit problem, ki ga je prvi formuliral Aristotel v *Analitiki Posteriori*, in od tedaj velja za glavni problem spoznavne teo-

rije. Namreč, če epistemologiji (spoznavni teoriji) spodleti, da bi ga rešila, bo zmagal skepticizem. Problem je naslednji.

Da bi za neko prepričanje pokazali, da je epistemično upravičeno, moramo v njegov prid navesti neko drugo prepričanje ali več prepričanj. Toda ta prepričanja morajo biti tudi sama upravičena, kar od nas zahteva, da pokažemo, na podlagi katerih nadaljnjih prepričanj ta prepričanja zaslužijo tak status. Tudi ta pa morajo biti spet upravičena in tako dalje. Kajti za to, da bi neko prepričanje bilo upravičeno, ni dovolj, da bi bilo preprosto sprejeto ali da ga preprosto imamo. Za njegovo sprejetje moramo navesti dobre, trdne razloge. Za to, da bi bilo neko sklepalno prepričanje upravičeno, je potrebno, da so tudi prepričanja, ki ga podpirajo, sama upravičena, kar zahteva dobre razloge za njihovo upravičenje. Ti razlogi so spet neka prepričanja, ki morajo biti upravičena, in regres se tako nadaljuje. Zdi se, da je zaustavitev tega regresa možna le, če obstaja neka vrsta prepričanj, ki svojo upravičenost ne dolgujejo podpori niti enega drugega prepričanja. Torej morajo obstajati neka poslednja prepričanja, ki svoje verodostojnosti niso dobila od drugih, temveč jo imajo sama na sebi. Če to ne bi bilo možno, potem ne bi bilo upravičeno nobeno prepričanje, saj bi postopek upravičenja zahteval neskončen niz upravičenih prepričanj. Kakršnekoli naj so že zadeve z neskončnimi nizi, je gotovo, da bi spoznavalec (tisti, ki je prepričan) ostal praznih rok, skeptik pa bi lahko razvil zastavo zmage. Te linearne neskončnosti ni mogoče zamenjati s krožnim tokom upravičenja, saj bi tako linearno neskončnost zamenjali z drugo – krožno. Tisto, čemur se je treba izogniti, je vsekakor ravno ta neskončnost. Nekje se je treba ustaviti. Fundacionalisti pravijo, da je to – na srečo – mogoče storiti, saj obstajajo temeljna prepričanja, ki ne rabijo nobenega upravičenja s strani kateregakoli drugega prepričanja. Ta prepričanja imajo privilegiran epistemični status *samoupravičenosti*, temeljna pa se imenujejo zato, ker so temelj upravičenosti vseh drugih prepričanj. Nanje se opira celotna nadstavba naših prepričanj v smislu, da dajejo epistemično dovolilnico vsem drugim prepričanjem, ki tvorijo to nadstavbo, medtem ko temeljna prepričanja od teh drugih prepričanj ne dobivajo in ne smejo dobivati nikakršne epistemične pomembnosti. Upravičenje je torej asimetrično in enosmerno: gre od temeljnih prepričanj "navzgor", ničesar od "zgornjih" prepričanj pa ne gre navzdol. Epistemična nadstavba nima nikakršnega povratnega vpliva na temeljna prepričanja.

Tu se zastavljata dve vprašanji. Prvič, katera so ta prepričanja (če sploh obstajajo), in, drugič, čemu dolgujejo svoj status samoupravičenosti? Da bi neko prepričanje lahko bilo temeljno, mora biti takšno, da svojo upravičenost ne dolguje drugim prepričanjem in da se zato iz kroga kandidatov po definiciji izločajo vsa sklepalna prepričanja, ker sklepalna prepričanja dobijo svoj status upravičenosti s sklepanjem iz drugih prepričanj. Katera so tista prepričanja, za katera imamo epistemično pravico, da jih štejemo za upravičena brez kakršnegakoli sklepanja? Očitno je, da morajo biti to prepričanja s področja *nekakšne vrste* zaznavanja. Tako bi torej temeljna prepričanja bila zaznavna prepričanja, ta pa so spet prepričanja, ki jih imamo o fizičnih predmetih. Ali lahko prepričanja o fizičnih predmetih tvorijo temelj spoznanja? Prvo, kar se vsiljuje kot problem, je dejstvo, da so ta prepričanja zmotna, in torej nimajo gotovega epistemičnega statusa. Lahko so – in

včasih tudi so – lažna. Ker je tako, potem ta prepričanja potrebujejo upravičenje, preden jih sprejmemo v družbo epistemično sprejemljivih prepričanj. Iz tega sledi, da niso samoupravičena, če pa niso samoupravičena, potem ne morejo biti temeljna. Fundacionalisti na to pripravljeno odgovarjajo, da temeljna prepričanja niso običajna zaznavna prepričanja, temveč zaznavna prepričanja v "nekem smislu", vendar pa niso o fizičnih predmetih. Trdijo, da smo lahko v zmoti glede lastnosti fizičnih predmetov, vendar pa ne moremo biti v zmoti glede tega, *kako se nam te lastnosti pojavljajo*. Lahko se zmotimo glede tega, da ima neki fizični predmet neko barvo, vendar se ne moremo zmotiti glede tega, v kakšni barvi se nam ta predmet pojavlja, kako se nam *zdi*, da je obarvan. Mi imamo torej prepričanja o naših čutnih stanjih ali izkustvih, ta pa nas privedejo do prepričanj o naši fizični okolici. Lahko sem v zablodi, ko gre za samo okolico, vendar pa ne morem biti v zablodi, ko gre za značaj mojih čutnih izkustev ali stanj. Prepričanja o čutnih stanjih so nezgrešljiva in zato *temeljna*. Na njihovi podlagi dobijo svoje upravičenje vsa druga prepričanja v piramidi našega spoznanja. Tako smo dobili odgovor na vprašanje, katera prepričanja so temeljna. Odgovor na drugo vprašanje bi lahko oblikovali takole: temeljna prepričanja so samoupravičena, ker so nezgrešljiva. V tej rešitvi je treba uzreti dve predpostavki. Prvič, menijo, da prepričanje, ki je lahko zmotno, ne more biti temeljno. Drugič, menijo (molče predpostavljajo), da prepričanja o čutnih stanjih ali načinih pojavljanja ne morejo biti zmotna. Te predpostavke bomo preučili kasneje, zdaj pa nekaj več o značaju samih temeljnih prepričanj.

1.1. Temeljna prepričanja in problematika v zvezi z njimi

Kot dober primer ene od teorij temeljnih prepričanj si poglejmo, kaj o tem pravi Roderick Chisholm v svoji knjigi *Theory of Knowledge* iz leta 1977. V drugem poglavju knjige, v katerem govori o tistem, kar je v našem spoznanju neposredno razvidno [*directly evident*], Chisholm spominja na Leibniza in njegove *Nove eseje*, v katerih Leibniz omenja neposredno zavest o naši eksistenci in o naših lastnih mislih kot izvoru primarnih aposteriornih resnic, to je, primarnih resnic o dejstvih. Ko Leibniz govori o mislih, misli – tako kot Descartes – na *cogitationes*, oblike zavesti ali stanja zavesti, kakršna so prepričanja, upanja, hotenja, želje itn. Chisholm se strinja, da do takih stanj lahko imamo in tudi imamo *neposreden pristop*, ker so le-ta samopokazujoča se. Če smo o nečem prepričani, če nekaj hočemo, če nekaj upamo, potem neposredno vemo za ta stanja ali pa so nam neposredno razvidna. Če obstaja nekaj, kar nam je neposredno razvidno, potem obstaja tudi neko stanje, ki se nam kaže ali odkriva samo od sebe. Krajše in jasneje povedano: neposredno razvidno je tisto stanje, o katerem moram – če se je zgodilo – biti prepričan, da je tako, to je, da se je zgodilo. Ne more se zgoditi, da o nekem neposredno razvidnem stanju nisem prepričan. Ta nemožnost sledi ravno iz samokazanja ali samo-razkrivanja. Če sem prepričan, da *p*, potem je moje prepričanje meni neposredno razvidno, ker je samopokazujoče se. Propozicija, ki je vsebina prepričanja, je seveda lahko lažna, vendar dejstvo prepričanja s tem ni izničeno. Zato je neko prepričanje – če se je zgodilo – avtomatsko samopokazujoče se in zato neposredno razvidno; če se je stanje *h* zgodilo, jaz ne morem, da ne bi bil

prepričan, da *h*. Chisholm takole opredeli samopokazujoča se stanja:

h je samopokazujoče se za *S* v *t* $=_{def}$ *h* se dogaja v *t*; in nujno, če se *h* dogaja v *t*, potem je *h* razvidno za *S* v *t*. (Chisholm, 1977: 22)

Pojem neposredno razvidnega je znatno širši od pojma samo-kazanja, zato je tudi definicija nekoliko bolj zapletena. Namreč, neposredno razvidno ni vselej tudi samopokazujoče se. Tako je, na primer, izraz *jaz mislim* samopokazujoč se in neposredno razviden. Toda izraz *obstaja nekdo, ki misli*, ni samopokazujoč se v zgornjem smislu, vendar pa moramo vseeno sprejeti, da mora tisti, ki sprejema izraz *jaz mislim*, nujno sprejeti tudi izraz *obstaja nekdo, ki misli*. Torej:

h je neposredno razvidno za *S* $=_{def}$ *h* je logično kontingentno; in obstaja nek *e*, tako da (i) *e* je samo-pokazujoč se za *S* in (ii) nujno, kdorkoli sprejema *e*, sprejema tudi *h*. (Chisholm, 1977: 24)

Chisholm potem omenja Descartesa in njegovo II. meditacijo, v kateri Descartes razpravlja o tem, da se dvom mora nehati tam, kjer se *de facto* neha. Namreč, lahko se motimo, da vidimo svetlobo, da slišimo glasove, da hodimo itn., vendar ostane dejstvo, da se nam zdi ali da je videti, da vidimo, slišimo, hodimo – glede tega pa se ne moremo motiti. Prepričanja o naših čutnih stanjih ne morejo biti zmotna. Morda to, kar vidim, tudi ni stol ali hiša, vendar se mi zdi, da to dejansko je stol ali hiša. Naša prepričanja o fizičnih predmetih so lahko zmotna, toda naša prepričanja o načinih pojavljanja teh predmetov na področju naše čutnosti ne morejo biti zmotna. Chisholm imenuje to uporabo izrazov *zdi se mi*, *pojavlja se mi* neprimerjalna uporaba, ker ni odvisna od tega, kar se mi pojavlja tako in tako. Edino, kar je pomembno, je, da se mi zdi na neki način; ni pa nujno, da to pomeni nekaj, niti to, da se mi nekaj pojavlja. Torej se mi zdi v popolnoma neprimerjalnem smislu. Lahko rečemo, da je to način, kako se mi je zdelo v trenutku *t*. Glede tega se ne morem nikakor motiti. Ali, če sem glede tega prepričan, *potem je to resnično*. Ne more se zgoditi, da imam prepričanje o načinu, kako se mi zdi, in da bi se glede tega motil. Če so ta prepričanja nezmotljiva, jih potem lahko štejemo za temeljna in smo tako končno prišli do neke trdne točke. Prepričanja o čutnih stanjih so nezmotljiva, nezmotljivost pa je nujen pogoj samoupravičenja. Tako lahko ta prepričanja štejemo za temeljna, saj zadovoljujejo oba bistvena pogoja: (1) dobili smo prepričanja, ki so nezmotljiva in tako samoupravičena, in (2) zaustavili smo regres v postopku upravičenja.

V epistemološki literaturi bolj uporabljajo izraz *nepopravljivost* kot pa nezmotljivost, čeravno med njima ni bistvene razlike, saj nepopravljivost (inkorigibilnost) vključuje tudi nezmotljivost. To, da je prepričanje nepopravljivo, pomeni, da ni možnosti, da bi bilo zmotno. John Pollock daje v svoji knjigi *Contemporary Theories of Knowledge* naslednjo definicijo nepopravljivosti:

Prepričanje je za osebo *S* nepopravljivo, če in samo če za *S* ni mogoče, da bi imela to prepričanje in bila v zmoti. (Pollock, 1986: 30)

Torej obstajajo prepričanja, ki – če jih imamo in ko jih imamo – ne morejo biti zmotna. Iz tega sklepajo, da so taka prepričanja že s tem, ker so nepopravljiva, hkrati tudi samoupravičena. Če omenjeno Pollockovo definicijo le nekoliko

preoblikujemo, se bo pokazala neka – niti ne tako majhna – težava. Namreč, če rečemo, da ima *S* nepopravljivo prepričanje, če se ne more zmotiti glede tistega, o čemer je prepričan, se zastavlja vprašanje, kako razumeti ta "ne more"? Fundacionalisti mislijo na logično možnost oziroma nemožnost in zato Keith Lehrer daje definicijo, ki vsebuje ravno te pojme, saj meni, da šele tako zadenemo bistvo tistega, kar fundacionalisti razumejo pod nepopravljivostjo. Tu je njegova definicija iz knjige *Knowledge*:

S ima nepopravljivo prepričanje, da *p*, če in le če je logično nemogoče, da je *S* prepričan, da *p*, in da je *p* neresničen. (Lehrer, 1978: 81)

Torej ni mogoče – če je kdo prepričan, da *p* –, da je to neresnično, in je potemtakem nujno, da je to – če je kdo prepričan, da *p* – resnično. To, da je nekaj logično nujno, pomeni, da je nasprotno od logično nemogočega. Če je logično nemogoče, da je *S* prepričan, da je 2+2=4, in je to prepričanje neresnično, je to zato, ker je logično nujno, da je 2+2=4. Potrebo po taki logični okrepitvi priznava tudi Pollock, ko ugotavlja, da definicija, ki jo ponuja, ne jamči, da je *p* resnično, ko smo o tem prepričani. Tisto, kar tako Lehrer kot Pollock poudarjata kot bistveno za nepopravljivost, je, da nepopravljiva prepričanja *jamčijo svojo resničnost*. Ne more biti mogoče, da se motimo v zvezi z resničnostjo samega *p*. Prepričanje, da *p*, mora jamčiti, da je *p* resnično, prepričanje ¯*p* pa mora jamčiti, da je *p* neresnično. Pollock doseže to s svojo novo definicijo:

Propozicija *p* je za osebo *S* nepopravljiva, če in le če je (1) nujno resnično, da – če je *S* prepričan, da *p* – je potem *p* resnično, in (2) nujno resnično, da – če je *S* prepričan, da ¯*p* – je potem *p* neresnično. (Pollock, 1986: 31)

Ker je to definicija za propozicije, je treba omeniti, da definicijo za prepričanja dobimo tako, da bomo rekli, da je nepopravljivo prepričanje tisto, ki ima za svojo vsebino nepopravljivo propozicijo.

Fundacionalisti istovetijo nepopravljivost in samoupravičenje, tako da so prepričanja, ki po logični nujnosti ne morejo biti neresnična, hkrati tudi samoupravičena. Toda tu se začnejo prve težave in tudi prve kritike na račun fundacionalizma in njegovega pojma nepopravljivosti. Problem nastane s prepričanji na področju matematike in logike. Če je kdo prepričan o neki nujni resnici s področja matematike ali logike, potem njegovo prepričanje ne more biti neresnično. Toda, ali je s tem samim to prepričanje tudi upravičeno? Lahko se namreč zgodi, da smo o nujni resnici prepričani na podlagi popolnoma nesprejemljivih razlogov ali celo brez kakršnegakoli razloga. Nesprejemljivi so tisti razlogi, ki niso v nobeni zvezi z logično situacijo, v kateri se to prepričanje nahaja. To so lahko iluzije, praznoverje, uganjevanje, slepa vera in podobno. V tem primeru bi oseba imela nepopravljivo prepričanje, vendar le-to ne bi bilo upravičeno in zato niti samoupravičeno. Namreč, bilo bi zgolj naključno, da je to, o čemer je oseba prepričana, hkrati tudi resnično, saj oseba nima nobenega trdnega niti prepričljivega razloga za tisto, o čemer je prepričana. Ta oseba se je lahko zmotila na temelju svojega načina sklepanja, njeno prepričanje pa je lahko naključno resnično. Iz tega je razvidno, da upravičenosti naših prepričanj s področja matematike in logike ni mogoče omejiti na logične lastnosti tistega, o čemer smo prepričani. Tisto, o čemer smo prepričani,

je lahko logična ali matematična resnica, toda upravičenost ni zgolj gola posledica nujnosti teh resnic. To, da je logično nemogoče, da smo v zablodi, ko gre za matematične in logične resnice, ni dovolj za upravičenost naših prepričanj o teh resnicah. Namreč, nepopravljivost teh prepričanj je logična posledica tistega, o čemer smo prepričani in nima nobene povezave z obstajanjem samega prepričanja, z načinom, kako smo prišli do prepričanja. Zaradi tega bi nepopravljivost morda morali omejiti le na kontingentne trditve, to je, na prepričanja, ki imajo take trditve za svojo vsebino. Tako Lehrer ponuja naslednjo definicijo:

S ima nepopravljivo prepričanje, da *p*, če in le če je (1) kontingentno, da *p*, in je (2) logično nemogoče, da je *S* prepričan, da *p* in da je *p* neresnično. (Lehrer, 1978: 83)

Po tej definiciji nepopravljivost prepričanja ni preprosta posledica logične nujnosti tistega, o čemer smo prepričani, ker je *p* resnično na nenujen način. Ravno nasprotno, tisto, o čemer smo prepričani, je kontingentno za nepopravljivost samega prepričanja. Nepopravljivost je zdaj rezultat neke logične povezanosti resničnosti prepričanja *in načina njegovega obstajanja in načina, kako subjekt ima to prepričanje*. Lehrer opisuje celotno situacijo nekako takole: glede na to, da je v tem smislu prepričanje nepopravljivo, je sprejemljivo trditi, da je prepričanje samoupravičeno *zaradi načina, kako jamči svojo resničnost*. Logična nemožnost, da bi bilo prepričanje neresnično, izhaja iz dejstva, da je resnica tistega, o čemer smo prepričani, logična posledica eksistence samega prepričanja. Natančneje, trditev, da je *S* prepričan, da *p*, ima za svojo deduktivno posledico resničnost *p*, trditev, da je *S* prepričan, da *p*, pa je za to dedukcijo bistvena. Zato eksistenca prepričanja jamči resničnost tistega, o čemer smo prepričani, resnica prepričanja pa ni zajamčena s samo logiko. Toda tudi ta definicija pušča za sabo nek problem, ki ga je uzrl Kenneth Konyndyk in ga v svoji knjigi omenja tudi Lehrer. Namreč, gre za primer, ko je *p* deduktivna posledica "*S* je prepričan, da *p*", vendar imamo poleg *p* tudi neko logično resnico *t*, ki je v konjunkciji s *p*. Splošno načelo dedukcije je, da – če je *p* deduktivna posledica *q*-ja – je potem to tudi konjunkcija ($p \wedge t$). To načelo je le korolarij načela, da je logična resnica deduktivna posledica vsake trditve. Zato – ob predpostavki, da obstaja neka kontingentna trditev, o kateri je neka oseba nepopravljivo prepričana, in če je vsako nepopravljivo prepričanje samoupravičeno – če je kdo prepričan o konjunkciji te kontingentne trditve in neke logične resnice, potem je njegovo prepričanje o tej konjunkciji ravno tako nepopravljivo in samoupravičeno. Toda, kaj če je oseba prepričana o logični resnici na nesprejemljiv način? Ali bomo tedaj zanjo rekli, da ve, da je konjunkcija resnična? Očitno je namreč, da je *S* prepričana o logični resnici neupravičeno in je zato njeno prepričanje o konjunkciji ($p \wedge t$) tudi neupravičeno in zato *S* ne pozna konjunkcije. Ne moremo trditi, da kdo pozna resnico kot resnico le zato, ker je o njej prepričan v konjunkciji z neko kontingentno trditvijo, ki je nepopravljiva. Prepričanje o konjunkciji ($p \wedge t$) je neupravičeno, ker je neupravičeno prepričanje *t*. Nepopravljivost prepričanja *p* tu nič ne pomaga, saj je *p* le en konjunkt. Neupravičenost enega konjunkta se prenaša na celotno konjunkcijo. Zato nepopravljivost ni zadosten pogoj upravičenosti konjunkcij ali drugih logično sestavljenih trditev. Lahko ugotovimo, da nepopravljivost ni zadosten pogoj samoupravičenosti vseh prepričanj (morda celo niti enega prepričanja). Drugo vprašanje je, ali so vsa

samoupravičena prepričanja hkrati nepopravljiva. To je vprašanje nujnega pogoja, o katerem za sedaj ne bomo govorili.

Trditev, da so prepričanja o čutnih pojavih nepopravljiva, je doživela številne kritike, v literaturi pa se največkrat omenjata argument Davida Armstronga in argument Wilfrida Sellarsa. Armstrong si je zamislil situacijo, v kateri obstaja "superelektroencefalograf", ki lahko "gleda" naše možgane in zabeleži vsa stanja v njih. Zamislimo si, da so fiziologi možganov locirali tisti del možganov, čigar živčna aktivacija pomeni enako kot "pojavljati se rdeče". Predpostavimo, da eden od teh fiziologov pomisli in izjavi, da se mu pojavlja rdeče ali da se mu zdi rdeče, vendar drugi fiziologi, ki so "gledali" njegove možgane na superelektroencefalografu, niso opazili nobene aktivacije možganov v ustreznem delu in zato svojega kolega prepričujejo, da se mu ni pojavilo rdeče. Če je gotovo, da je superelektroencefalogram deloval v redu, bi bilo od tega fiziologa nerazumno še naprej trditi, da se mu je pojavilo rdeče in da je bil superelektroencefalogram pokvarjen. Armstrong sklepa, da prepričanja o pojavih niso nepopravljivo upravičena in zato niso niti nepopravljiva. Vir drugega argumenta proti nepopravljivosti je Wilfrid Sellars. V njem trdi, da "pojavljati se rdeče" pomeni isto kot pojavljati se na način, kakor se nam normalno pojavljajo rdeči predmeti. Vendar, pravi Sellars, to, kako se nam zdijo rdeči predmeti, je nekontingentna zadeva, ki jo je mogoče odkriti le induktivno. Zato prepričanja o pojavih niso nepopravljiva, temveč temeljijo na indukciji in na našem védenju o fizičnih predmetih. Armstrongov argument so napadli s stališča logične implikacije hipoteze o tem, da senzacija ne obstaja v določenem delu možganov, in hipoteze o tem, da ne obstaja prepričanje o senzaciji. Namreč, če prva hipoteza logično implicira drugo, potem evidenca, ki jo imajo fiziologi iz zgornjega primera, v enaki meri podpira in dela verjetni obe hipotezi, hipotezo, da obstaja prepričanje o senzaciji brez same senzacije, pa naredi za skrajno neverjetno. Ta kritika bi bila nedvomno uspešna, če bi prva hipoteza res imela za logično posledico drugo, vendar pa ne vidimo nujnosti obstajanja take implikacije. To je, ne vidimo, zakaj ne bi bilo mogoče zamisliti si, da senzacija ne obstaja, hkrati pa tudi prepričanje o njenem obstajanju. Dovolj je, da obstaja možnost (in ta tudi res obstaja), da je subjekt *lahko* prepričan, da se mu nekaj zdi na določen način, a da se tega pojavljanja sploh ne zaveda. Tedaj se odpre možnost, da subjekt oblikuje prepričanje, da se mu nekaj zdi na določen način, na temelju nekaterih induktivnih razlogov, a da senzacije v zaznavnem smislu sploh nima. To je nespodbiten dokaz, da prepričanja o pojavih niso nepopravljiva. Kar zadeva Sellarsovo kritiko, je treba priznati, da ni uspešna, saj "zdeti se tako in tako" ni v nikakršni povezavi s predmeti. Prepričanja o pojavih niso prepričanja o tem, kako se nam normalno zdijo predmeti. To so prepričanja o dejstvih naše čutne zavesti, ki se obravnavajo neprimerjalno v smislu, kot o tem govori Chisholm.

Pred popolnim zavrženjem nepopravljivosti je treba priznati, da obstajata vsaj dve nepopravljivi prepričanji. Prvo je tisto znamenito Descartesovo prepričanje o tem, da jaz sem, za katero si res ne moremo zamisliti, da je lažno, saj je logično nemogoče, da sem prepričan, da sem, a da vendarle ne obstajam. Drugi kandidat za ta status je prepričanje, da sem o nečem prepričan. Namreč, če je mogoče, da nisem o ničemer prepričan, je logično nemogoče, da bi – če sem prepričan, da sem o ne-

čem prepričan – bilo tako, da nisem o ničemer prepričan. Moje prepričanje, da sem o nečem prepričan, logično implicira, da sem o nečem prepričan in je zato nepopravljivo. To je treba strogo razlikovati od primera, ko sem prepričan, da sem prepričan, da je nekaj tako in tako. Namreč, tedaj je nepopravljivo, da sem o nečem prepričan, ni pa nepopravljivo moje prepričanje, da sem prepričan, da je nekaj tako in tako. Tu se namreč pojavlja problem zavestnega prepričanja, ki je lahko zmotno, ko gre za vprašanje naših prepričanj o naših prepričanjih. Jaz sem lahko povsem prepričan, da sem o nečem prepričan, le trenutek kasneje pa lahko dojamem, da nisem bil prepričan o tem, temveč o nečem drugem. To, da se lahko motimo glede naših prepričanj, pomeni, da se lahko zgodi, da nismo prepričani o tistem, za kar povsem iskreno trdimo, da smo prepričani. Mogoča je, namreč, zmotna identifikacija ali zmotno odkrivanje tistega, o čemer smo v nekem trenutku res prepričani. Dober primer za to je primer E. J. Lemmona, ki ga omenja tudi Lehrer v svoji knjigi *Knowledge*. Ko kdo na vprašanje, kolikšna je vrednost števila π na štiri decimalke, odgovori (po spominu), da je to 3,1417, in se takoj potem popravi ter reče, da je π 3,1416, potem zanj lahko rečemo, da on *de facto* – ko je to rekel – ni bil prepričan, da je vrednost π enaka 3,1417, temveč, da je bil prepričan, da je π enako 3,1416, vendar se mu je zdelo, da je prepričan, da je π enako 3,1417. To je le eden izmed mnogih primerov, ko je človek prepričan, da je prepričan, da je nekaj tako in tako, vendar pa to *de facto* ni res. Tu ni nobene nepopravljivosti, kar ima za posledico, da se nepopravljivost omejuje na prepričanje o našem obstajanju in na prepričanje o tem, da smo o nečem prepričani. Kaj lahko utemeljimo na teh dveh prepričanjih?

Nekateri avtorji poskušajo rešiti temeljna prepričanja tako, da odstopajo od nepopravljivosti in menijo, da je le-ta več, kot je potrebno za temeljna prepričanja, in da je dovolj, da so temeljna prepričanja *prima facie* upravičena. Tako bi taka prepričanja, čeravno popravljiva, ostala še naprej samoupravičena in torej temeljna. Samoupravičenost se nič več ne navezuje na nepopravljivost, kajti popravljiva prepričanja imajo lahko svoje upravičenje v sebi samih brez kakršnekoli zunanje ali neodvisne podpore. Tako je Thomas Reid pred več kot sto leti trdil, da nekatera prepričanja, kot na primer zaznavna, ne potrebujejo zunanjega, od njih neodvisnega upravičenja. Čeravno so lahko zmotna, so sama na sebi upravičena vse dotlej, *dokler se ne dokaže, da so zmotna*. So torej samoupravičena na prvi pogled, saj svojo upravičenost nosijo v sebi, jim je torej notranja. Od teh prepričanj ne gre odstopati vse dotlej, dokler se ne najdejo ali ne pokažejo dovolj trdni razlogi, da bi morali od njih odstopiti. Reid je trdil, da so taka vsa zaznavna in zdravorazumska prepričanja. Poglejmo zdaj, kako *prima facie* upravičenost definira John Pollock.

Prepričanje je *prima facie* upravičeno za *S*, če in le če je edino mogoče za *S*, da šteje prepričanje za neupravičeno, če ima razlog misliti, da ne bi smel imeti tega prepričanja (enakovredno, nujno je res, da če *S* ima prepričanje in nima nobenega razloga misliti, da ga ne bi smel imeti, potem ima upravičeno to prepričanje). (*Glej* Pollock, 1986: 29)

Prima facie upravičenje – kakorkoli odrešilno naj se že zdi za fundacionalizem – bi iz njega naredila nekakšno vrsto koherenčne teorije. Namreč, če je *S* lahko neu-

pravičen glede nekega svojega prepričanja le, če ima razlog misliti, da ne bi smel imeti tega prepričanja, potem se zastavlja vprašanje, ali ima subjekt vselej razlog misliti, da ne bi smel biti prepričan, ko ima neko prepričanje na temelju slabih razlogov. Če jih nima vselej, potem je odprta možnost, da ima subjekt neko prepričanje na temelju slabih razlogov, vendar nima razlogov, da bi to mislil, ker se teh razlogov ne zaveda. Tako bi bilo njegovo prepričanje *prima facie* upravičeno, temeljilo pa bi na slabih, neustreznih razlogih. Da bi se izognili tej skrajno neugodni možnosti, bi morali postaviti načelo, da *vselej*, kadar smo prepričani na temelju slabih razlogov, imamo razloge za mišljenje, da ne bi smeli imeti prepričanja. Ti razlogi bi nam bili torej razvidni. Skrajno nesprejemljivo je, da je lahko tako načelo resnično, za fundacionalizem pa je še slabše to, da – če bi to načelo bilo resnično – potem ne bi bilo epistemološko temeljnih prepričanj. Kajti tedaj bi bila vsa prepričanja, ki bi ustrezala gornji definiciji, *prima facie* upravičena. Vsa prepričanja, za katera ne bi imeli razlogov misliti, da jih ne smemo imeti, bi bila taka, da jih imamo na temelju dobrih razlogov in bi bila *prima facie* upravičena. Nastala bi podmnožica pooblaščenih temeljnih prepričanj, prek katerih bi vsa druga prepričanja dobivala svoje epistemološko upravičenje. Nastal bi položaj, ki ga imamo v koherenčnih teorijah, to pa je, da so vsa prepričanja enakopravna v smislu, da je upravičenje simetrično in vzajemno. *Prima facie* upravičenje ima torej za posledico naslednji položaj: ali smo prepričani na temelju dobrih razlogov in ne vidimo razlogov, zakaj ne bi smeli biti prepričani, ali pa smo prepričani na temelju slabih razlogov in vidimo razloge, da odstopimo od teh prepričanj. V prvem primeru so prepričanja upravičena, v drugem pa so neupravičena. Prepričanja se delijo na upravičena z enakim epistemološkim statusom in na neupravičena. Pri upravičenih prepričanjih ni delitve na temeljna in netemeljna. Ko smo opustili nepopravljivost, smo opustili tudi razdelitev na temeljna in netemeljna prepričanja in pristali v nekakšnem koherentizmu.

Fundacionalistične teorije bi lahko kritizirali tudi zaradi njihove doksastičnosti in njihovega internalizma. Fundacionalistične teorije imajo v svojem temelju idejo, da upravičenost prepričanja naposled izvira iz naše čutne evidence in da se ta čutna evidenca spreminja v prepričanja in v taki obliki prihaja do nas. To je hkrati bistvo doksastičnosti, po kateri so nam dejavniki upravičenosti lahko dani zgolj v obliki prepričanja, saj tudi obstajajo zgolj v obliki prepričanja. Vse, kar govori o upravičenosti in neupravičenosti, lahko najdemo le v prepričanjih. Zunaj njih ni nič pomembnega. Mislim, da je treba to doksastičnost vsestransko obravnavati in kritično preučiti, saj je temeljni kamen celotne tradicionalne epistemologije. Zdi se mi, da je tu Pollockova kritika odločilna, zato se bom na njej zadržal nekoliko dlje. Potem ko je ugotovil, da je predpostavka, da evidenca naših čutil prihaja do nas v obliki prepričanj, zmotna, Pollock pravi:

> “Prepričanja o tem, kako se nam pojavljajo stvari, imamo nasploh le poredko. Pri zaznavanju so prepričanja, ki jih tvorimo, skoraj brez izjeme prepričanja o objektivnih lastnostih fizičnih predmetov, ne pa o načinih, kako se nam pojavljajo stvari. Če so samo ta zadnja kandidati za epistemično temeljna prepričanja, potem sledi, da nam zaznavanje običajno ne nudi epistemično temeljnih prepričanj, in da zato zaznavno védenje ne izvira iz epi-

> stemično temeljnih prepričanj tako, kakor to vidijo fundacionalistične teorije." (Pollock, 1986: 61)

Pollock sklene, da je zato fundacionalizem zmoten. Fundacionalist mora namreč zanikati ali prvo trditev, da imamo sploh redko prepričanja o pojavih, ali drugo, da so le prepričanja o pojavih tista, ki jih lahko upravičeno štejemo za epistemološko temeljna. Če bi zanikal drugo, bi fundacionalizem ostal brez svojega najtrdnejšega oporišča. Zato mora zanikati prvo. Toda, zanikati prvo trditev pomeni zanikati očitna psihološka dejstva. Kajti dejstvo je, da se redko zavedamo, kako se nam stvari pojavljajo ali – še strožje –, da se zavedamo danosti znotraj naše čutnosti. Redko se zavedamo (običajno se ne) naših misli, naših prepričanj o čutnem izkustvu, iz česar se vsiljuje sklep, da teh prepričanj običajno nimamo. Prepričanja o načinih, kako se nam nekaj pojavlja, bi bile torej psihološke raritete; razen že opisane bistvene pomanjkljivosti, da sploh niso nepopravljiva. Tu obstaja možnost obrambe, če rečemo, da ta prepričanja dejansko obstajajo, vendar da smo nanje le poredkoma pozorni. Izhod bi torej bil v nekakšnem discipliniranju pozornosti. Vendar se zdi, da problem kljub temu ni v tem, saj tudi po zelo intenzivnem samoopazovanju ne bomo našli *prepričanj* o pojavih, temveč le zavest ali doživljaj teh pojavov. Ni pa isto čutiti, da imamo občutek, da doživljamo neke čutne podatke, in imeti *prepričanje* o njih. Tako bi s Pollockom rekel, da:

> "… je treba skleniti, da so prepričanja o načinih, kako se nam stvari pojavljajo, zmotno postavljena, da igrajo vlogo, ki jo od njih zahtevajo fundacionalistične teorije. Taka prepričanja imamo le poredko. Vsekakor pa nimamo *dovolj* takih prepričanj, da bi na njih utemeljili vsa naša druga prepričanja." (Pollock, 1986: 63-64)

Če pa prepričanja o načinih, kako se nam nekaj pojavlja, ne zadostujejo zahtevam fundacionalističnih teorij, kam se potem obrniti pri iskanju temeljnih prepričanj? Prepričanja o lastnostih fizičnih predmetov ne prihajajo v poštev, saj so očitno popravljiva in zato niso samoupravičena. Edini izhod bi bil, da ugotovimo, da so ta prepričanja *prima facie* upravičena. Tako popravljivost ni več ovira za samoupravičenje. Toda, kot smo že rekli, ni nobenega načina, da preprečimo možnost, da imamo neko prepričanje (na primer zaznavno) na temelju slabih razlogov in da navzlic temu ne vidimo razlogov, zakaj bi morali od njega odstopiti. Tako prepričanje bi bilo po definiciji upravičeno, ker pa je utemeljeno na slabih in neustreznih razlogih, ne bi moglo biti upravičeno. Izhod ni v tem, da rečemo, da bi se v primeru slabih razlogov za neko naše prepričanje mi *avtomatsko* zavedali teh razlogov in bi tako imeli razlog misliti, da ne smemo biti prepričani. Kajti tedaj je vsako naše nezavrnjeno prepričanje *prima facie* upravičeno že s samim dejanjem obstajanja, s čimer se izgublja podmnožica temeljnih prepričanj in prehaja v nasprotni tabor koherenčnih teorij. Mislim, da je zelo poučna tudi kritika fundacionalizma, ki jo je izrekel Laurence BonJour v svoji knjigi *The Structure of Empirical Knowledge* iz leta 1985. V tej knjigi preučuje temeljna prepričanja kot temeljna empirična prepričanja in se sprašuje, kaj jih razlikuje od drugih empiričnih prepričanj. Da bi neko empirično prepričanje *B* lahko dobilo status temeljnega prepričanja, mora imeti neko lastnost, recimo Φ, ki ga razlikuje od drugih empiričnih prepričanj. Obstajati mora tudi upravičujoči argument, katerega premise so ustrezno

upravičene in ki prepričanje *B* kvalificira za temeljno. Argument bi bil videti takole:

(1) *B* ima lastnost *Φ*.

(2) Prepričanja s to lastnostjo so zelo verjetno resnična

Torej je *B* zelo verjetno resnično.

Ker je *B* po predpostavki empirično prepričanje, ne vidimo možnosti, kako bi lahko bilo upravičeno na čisto aprioren način. Zato lahko sklepamo, da bo za vsak sprejemljiv fundacionalizem vsaj ena od dveh premis zgornjega argumenta empirična. Poleg tega vsak fundacionalizem – zato, ker je doksastičen in internalističen – zahteva, da ima *S* kognitivni pristop do upravičenja *B*, ne le pa, da to upravičenje obstaja *in abstracto*. Torej se zahteva, da je *S* prepričan o premisah zgornjega argumenta in da je poleg tega še upravičeno prepričan. Edino v tem primeru lahko govorimo, da je *S* upravičeno prepričan, saj če ne bi imel kognitivnega pristopa do upravičenosti zadevnega prepričanja, zanj ne bi mogli reči, da *odgovorno* sprejema neko prepričanje, ne bi mogli reči, da je epistemološko odgovoren ali racionalen. Vendar je zdaj očitno, da upravičenost prepričanja *B* ni samonikla, temveč je odvisna od vsaj še enega empiričnega prepričanja. To je prepričanje, ki stori, da je kognitivni pristop eden od dejavnikov upravičenosti prepričanja *B*. To je prepričanje o razlogih, zaradi katerih mislimo, da je *B* upravičeno. To prepričanje je vsekakor empirično. Iz tega sledi, da *B* ni temeljno prepričanje. BonJour razloži ta protifundacionalistični argument v petih premisah:

> “(1) Predpostavimo, da obstajajo temeljna empirična prepričanja, to je empirična prepričanja, ki so a) epistemično upravičena in b) katerih upravičenje ni odvisno od upravičenosti nobenega drugega empiričnega prepričanja.
>
> (2) Da bi neko prepričanje bilo epistemično upravičeno, mora obstajati razlog, zaradi česar je verjetno, da je resnično.
>
> (3) Da bi prepričanje bilo epistemično upravičeno za neko določeno osebo, je potrebno, da ta oseba sama kognitivno poseduje takšen razlog.
>
> (4) Edini način, da kognitivno imamo takšen razlog, je, da smo *upravičeno* prepričani o premisah, iz katerih sledi, da je to prepričanje verjetno resnično.
>
> (5) Premise takega upravičujočega argumenta za neko empirično prepričanje ne morejo biti popolnoma apriorne; vsaj ena taka premisa mora biti empirična.” (BonJour, 1985: 32)

Zato mora biti upravičenje predpostavljenega empiričnega prepričanja odvisno od upravičenosti vsaj še enega drugega empiričnega prepričanja, kar nasprotuje (1); sledi, da ne more obstajati temeljno empirično prepričanje. Da bi se ubranil, fundacionalist ne more zanikati premise (1), saj je ta samo bistvo fundacionalizma. Niti ne more zanikati premise (2), saj bi to, da ni razlogov, zakaj je neko prepričanje verjetno resnično, vneslo v teorijo nedopustno arbitrarnost in naključnost.

BonJour misli, da ni verjetnega, sprejemljivega načina za zavrnitev premise (5), saj se tisto empirično v načelu ne more upravičiti izključno z apriornimi razlogi. Ostaneta premisi (3) in (4). Z zavrnitvijo tretje premise opuščamo internalizem, z zavrnitvijo četrte pa opuščamo doksastičnost. Toda potem ni več tudi fundacionalizma. BonJourova kritika zadeva le temeljna empirična prepričanja, toda fundacionalizem lahko deluje tudi brez njih.

Descartesov racionalistični fundacionalizem

Temeljna prepričanja nemara lahko najdemo v samem razumu, ki bi bil v tem primeru tista instanca, ki podeljuje status nepopravljivosti in tako tudi samoupravičenja. To pomeni, da je fundacionalizem lahko zasnovan tudi racionalistično. Poglejmo, kako je to videti v primeru filozofije Reneja Descartesa, najbolj znanega in največjega fundacionalista v zgodovini filozofije. Tu se bomo omejili le na vprašanje upravičenega prepričanja in na vprašanje o tem, kako je možno védenje (če je sploh možno). Descartes daje odgovor na vprašanje, kaj je to upravičeno prepričanje, s pojmi nepopravljivosti, evidence in nepremagljivosti ali nezavrnljivosti prepričanja. Vsi ti pojmi so potrebni za končni sklep o tako imenovani objektivni nedvomnosti. To, da je neka propozicija *p* nepopravljiva, pomeni, da – če je *A* prepričan, da *p* – je *p* resničen. Ni mogoče, da je *A* prepričan, da *p*, in da bi bil *p* lažen. To, da je neka propozicija razvidna, pomeni, da – če je *p* resničen – potem je *A* prepričan, da *p*. Da je propozicija nepremagljiva ali nezavrnljiva [*irresistible*] pomeni, da – če *A* misli o *p* – potem je *A* prepričan, da *p*. Ne more biti, da mislimo *p* in da hkrati nismo prepričani, da je *p* resničen. Ali, če mislimo *p*, potem smo nujno prepričani, da je to resnično. Vse to vodi k glavnemu sklepu, za katerega je Descartesu tudi edino šlo, to pa je sklep o *objektivni nedvomnosti*: če *A* misli *p*, *A* ve *p*. Ali, če *A* misli o *p*, sledi, da je njegovo prepričanje upravičeno in resnično. Katera so ta prepričanja in ali sploh obstajajo? Descartesova osnovna namera je zavreči vsa tista prepričanja, ki so kakorkoli sumljiva in ki v načelu dopuščajo še tako majhen dvom. Šlo mu je za to, da bi prišel do popolne gotovosti, to popolno gotovost pa išče v obliki nedvomnosti. Vsega tega se je lotil, da bi prišel do resnice. Iskanje resnice ga vodi preko čiste gotovosti, gotovost pa spet zahteva popolno nedvomnost, nedvomnost pa se zvaja na nezavrnljivost. O nedvomnosti najbolje govori navedek iz "Drugih odgovorov":

> "V skladu s tem, če sploh obstaja kakšna gotovost, je edina alternativa, ki preostane, ta, da se gotovost pojavlja v jasnih zaznavah intelekta in nikjer drugje. Nekatere od teh zaznav so tako transparentno jasne in hkrati preproste, da nikoli ne moremo misliti o njih, ne da bi bili prepričani, da so resnične. Dejstvo, da obstajam vse dotlej, dokler mislim, ali da tisto, kar je storjeno, ne more biti nestorjeno, sta primera resnic, glede na katere očitno imamo tovrstno gotovost. Kajti o njih ne moremo dvomiti, če o njih ne mislimo, vendar o njih ne moremo misliti, ne da bi bili hkrati prepričani, da so resnični ... Torej o njih ne moremo dvomiti, ne da bi bili hkrati prepričani, da so resnični, to je, o njih ne moremo nikoli dvomiti." (Descartes, 1911: 42)

Očitno je, da so temeljna prepričanja tista, ki jih jasno dojema intelekt. Ta jasnost dojemanja prinaša gotovost, gotovost pa se istoveti z nezavrnljivostjo. Nezavrnljive propozicije so nedvomne, kar pomeni, da če kdo misli o nezavrnljivi propoziciji, potem mora biti o njej prepričan. Očitno je, da je razum [*intelectus*] tista vrhovna instanca, ki našim prepričanjem podeljuje status temeljnih samoupravičenih prepričanj, tako da so nepopravlsjiva, nepopravljiva pa so zato, ker so nezavrnljiva. Nedvomnost je tako temeljni pojem Descartesove epistemologije. Ker se resničnost pri Descartesu pojavlja v obliki popolne gotovosti, lahko rečemo, da so nedvomna prepričanja hkrati tudi upravičena in resnična, to je, da so védenje. Jasnost in razločnost sta razumljeni kot nezavrnljivost in nedvomnost. Toda, kaj storiti s temi pojmi? Kako jih razumeti? Prvo, kar se vsiljuje, je vprašanje, ali ima nezavrnljivost za posledico resničnost? Tu je takoj očitno, da mora biti odgovor nikalen, saj je nezavrnljivost psihološki pojem. Namreč, to, da si za nekatere propozicije ne moremo kaj, da ne bi bili o njih tudi prepričani, nima za posledico njihove resničnosti. To je lahko samo naša psihološka prisila, za psihološko prisilo pa ni nujno, da mora imeti za posledico niti resničnost niti upravičenost. Če si ne morem kaj, da ne bi bil prepričan, ali če takoj, ko o nečem mislim, moram biti prepričan, je to lahko to zadeva naključne zgradbe našega spoznavnega aparata in ni nujno, da ima kako povezavo z resnico. Znan je primer religioznega fanatika, ki si ne more kaj, da ne bi veroval v postavke svoje vere. Te so zanj nezavrnljive, toda iz tega ne sledi, da so njegova religiozna prepričanja upravičena, kaj šele resnična. Nemara je situacija celo tako slaba, da je zli duh vgradil v nas psihološki mehanizem prisile, da smo prepričani le o lažnih propozicijah. Tedaj jasnost in razločnost ne bi imela za naše spoznanje nobenega pomena. Enako je z nedvomnostjo. Jo gre razumeti psihološko ali logično? Psihološka nedvomnost pomeni našo psihološko nemožnost, da bi o nečem dvomili. Če jo razumemo kot logično nemožnost, da bi dvomili, potem to pomeni, da nimamo podlage ali razlogov za dvom, vendar gre tu za krožno sklepanje, saj je šele treba določiti, kaj pomeni ne imeti ali imeti razloge za dvom. Očitno je, da je merilo *clare et distincte* preveč subjektivno in da ne more jamčiti resničnosti naših prepričanj. Zato se vsiljuje naslednje vprašanje: “Ali je tisto, kar dojemamo jasno in razločno, hkrati resnično, in ali je tisto, kar je nezavrnljivo, dejansko resnično?”

Ali potrebuje to splošno merilo resnice neko nadaljnje upravičenje ali ne? Kajti, kaj če zli duh ni le neugodna možnost, temveč dejanskost? Kaj če nas zli duh vara celo v tistih primerih, ko nekaj dojemamo jasno in razločno? Descartes opaža, da subjektivna gotovost, nemožnost dvoma in nezavrnljivost niso zadostni, da bi jamčili resničnost naših prepričanj. Njegov internalizem ima svojo mejo in možnosti obstajanja vesoljnega varljivca, ki bi vsa naša internalistična merila razvrednotil. Descartes jasno vidi, da ni jamstva za resnico in védenje, če ni Boga, ki je resnicoljuben in do nas dobrohoten do te mere, da ne bo nikoli dopustil, da bi naša merila jasnosti in razločnosti kdajkoli zadobila negativne rezultate, to je, da bi imela za posledico lažna prepričanja. Zato je Descartes primoran ponuditi dokaze o obstajanju Boga kot resnicoljubnega in do ljudi dobrohotnega – kot tistega, ki nikoli ne vara. Tako v četrtem delu *Razprave o metodi* pravi: “... jaz ostanem pri tem, da jim ne bo uspelo odkriti nobenega razloga, ki bi mogel ta dvom odstraniti, razen če predpostavljajo eksistenco boga. Prvi razlog, ki govori za to, je

pravkar postavljeno pravilo, da ustreza resnici vse, kar pojmujemo zelo jasno in zelo razločno. To pravilo je namreč gotovo samo zaradi tega, ker bog je ali eksistira, ker je popolno bitje in ker nujno prihaja od njega vse, kar je v nas realnega ... ko bi ne vedeli, da prihaja vse, kar je v nas realno in resnično, v celoti od največjega in neskončnega bitja, bi naše ideje bile lahko še tako jasne in razločne, a naša gotovost bi bila brez vsake osnove." (Descartes, 1957: 66)

Ali v peti meditaciji: "In tako jasno vidim, da je gotovost in resničnost vsakršne vednosti odvisna samo od spoznanja resničnega Boga, tako da nisem o nobeni stvari mogel popolnoma vedeti ničesar, preden nisem poznal Boga." (Descartes, 1988: 100)

Tisto, kar takoj pade v oči, je, da je Descartes tu padel v krožno sklepanje. Jamstvo, da ima merilo ali pravilo jasnosti in razločnosti za posledico resnična prepričanja, je namreč v resnicoljubnem in dobrohotnem Bogu. To, da Bog obstaja, vemo na temelju naše ideje Boga, ki nam je jasna in razločna. Pravilnost merila resničnosti se dokazuje s pomočjo Boga, božja eksistenca pa se dokazuje s pomočjo taistega merila, preden je njegova pravilnost sploh dokazana. Ne morem vedeti, da je merilo pravilno, preden ne dokažem eksistence Boga, nje pa ne morem dokazati brez pravilnega merila. Descartesu se ni nikoli posrečilo izvleči iz tega kroga, tako da ostaja možnost védenja še naprej vprašljiva. Poleg tega pa dokazi za božje bivanje niso veljavni in je tako vprašljiv celoten projekt Descartesove epistemologije. Tisto, kar ostane, je osamljeni raziskovalec, ki v epistemološkem smislu dela vse, kar more, da bi maksimalno povečal razmerje resničnih prepričanj v odnosu do lažnih, to je, v idealnem primeru, da bi se v popolnosti izognil vsem lažnim prepričanjem. Zato se Descartes zateka k hiperboličnemu dvomu, argumentih iz sna in k zlemu duhu. Njegova filozofija je iskanje resnice, ki ima obliko iskanja popolne gotovosti, to je, nezmotljivosti. Nezmotljivost na psihološki ravni zadobi obliko nezavrnljivosti, da bi se naposled vse končalo z objektivno nedvomnostjo: če *A* misli o *p*, *A* ve *p*. Nekatere probleme v zvezi z nepopravljivostjo, nezavrnljivostjo in nedvomnostjo smo že videli. Videli smo, da so vsi trije pojmi neuspešni, ko gre za vzpostavitev temeljnih prepričanj kot samoupravičenih. Nepopravljivost se omeji na vsega dve prepričanji, in to (1) prepričanje, da jaz obstajam, za katerega si res ne morem misliti, da je lažno, in (2) prepričanje, da sem o nečem prepričan. Kajti že prepričanje, da sem prepričan, da je nekaj tako in tako, prinaša možnost zmote, ta prepričanja pa tvorijo cel korpus našega spoznanja. Nezavrnljivost se je pokazala za psihološki pojem prisile, ki ne more biti relevanten za vprašanja upravičenja in védenja. Nedvomnost ne zadostuje niti na psihološki niti na logični ravni. Descartesov projekt iskanja resnice in védenja v obliki popolne gotovosti ne more uspeti zaradi še nekaterih drugih razlogov. Prvič, "metoda dvoma" je zamišljena kot metoda, ki nima za posledico lažnih prepričanj. Ta metoda je tako korenita, da se prepričanja štejejo za lažna, če so podložna tudi najmanjši možnosti dvoma. Toda metoda, ki nikoli ne prinaša lažnih prepričanj, temveč zgolj resnična, je morda taka, da prinaša zgolj trivialno resnična prepričanja ali morda le nasploh katero prepričanje. Prepričanja, da nezmotljivo vemo, da se nam nekaj pojavlja tako in tako, so v najboljšem primeru trivialno resnična. Kajti če se mi pojavlja rdeče, potem je moje prepričanje, da se mi pojav-

lja rdeče, res nepopravljivo, vendar je trivialno resnično. Vendar je navzlic temu mogoča zmota v primeru, ko sem prepričan, da se mi nekaj pojavlja na določen način, sam pojav pa je izostal in se je prepričanje izoblikovalo na temelju induktivnih razlogov nekega preteklega niza pojavljanj. Poleg tega pa je metoda dvoma praktično neizvedljiva. Kajti, če vse, kar je podvrženo dvomu, razglasimo za lažno, bomo ostali brez merila razlikovanja med resnico in lažjo, saj je tudi to merilo eno od naših prepričanj. Tako ne bomo zmožni razlikovati med epistemološko zaželenimi in epistemološko nezaželenimi prepričanji. Merilo *jasno in razločno* pa potrebuje dodatno upravičenje od Boga, s čimer se zadeva še dodatno zaplete skoraj do nemožnosti. Tretjič, metoda dvoma v najboljšem primeru privede tistega, ki je prepričan, do stanja, v katerem on – subjektivno gledano – ne more dvomiti. Vendar pa ne izključuje možnosti, da *obstajajo razlogi* za dvom, ki jih tisti, ki je prepričan, "ne vidi". Eno je vprašanje, ali se meni *zdi*, da obstajajo razlogi za dvom, povsem drugo vprašanje pa je, ali obstajajo (objektivno govoreč) razlogi za dvom in tako tudi za vzdrževanje od prepričanja. Jamstvo, da je tisto, kar se meni zdi nedvomno, res nedvomno in tako resnično, pride lahko edino od Boga.

Četrtič, veliko in težko vprašanje je, ali je za védenje nujna popolna gotovost in popolno zavedanje vseh razlogov, na katerih utemeljujemo svoja prepričanja. Descartes postavlja za védenje naslednje tri pogoje:

(1) če kdo ve, potem ve, da ve;

(2) če kdo ve, to ve gotovo;

(3) če kdo ve, se zaveda razlogov za to vedenje.

Vsi ti trije razlogi so čisto internalistični, v razpravi o odnosu med internalizmom in eksternalizmom pa bi bilo mogoče pokazati, da niso niti nujni niti zadostni. Vendar pa je to že druga zgodba.

prevedel Božidar Kante

Foundationalism

Foundationalism seeks to ground our knowledge in the beliefs about our sensory states, sense data and the ways one is appeared to. The basic foundationalist motivation is finding out some kind of would-be incorrigible beliefs which are self-justified and grounded. Self-justified beliefs are then necessary for avoiding epistemic regress in justification process. Beliefs about the ways one is appeared to – however incorrigible they seem to be – nevertheless remain only beliefs about subject's states. Their incorrigibility is aquired at a heavy price – we must drop out every sign of their contents. It is not intelligible how such a kind of beliefs can form the

base of our knowledge. Our beliefs about the ways one is appeared to are really incorrigible but from this fact it does not follow in no way that we are in possession of incorrigible knowledge about how things really are.

I am also convinced that they are right those critics of foundationalism who claim that such a basic beliefs as are conceived in foundationalist theories do not exist at all. In normal living and epistemic conditions we do not have any beliefs about the ways one is appeared to. We have consciousness or experience about the ways one is appeared to but we do not have a cognitive state of belief.

Keywords: epistemology, foundationalism, internalism, Descartes.

Literatura

Chisholm, R. (1977). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.

Pollock, J. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa: Rowman and Littlefield.

Lehrer, K. (1978). *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Descartes, R. (1911). *The Philosophical Works of Descartes* (2. zv.). Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, R. (1957). *Razprava o metodi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1988). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Janez Bregant
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ODGOVORI NA ANTIREDUKCIONISTOVO DILEMO

Kimova antiredukcionistova dilema, ki je bila prikazana v *Analizi* (01/98), predstavlja za antiredukcionista na globalni ravni resen problem, ker ga njen prvi krak sili v sprejetje tega, da sta bolečina in njena heterogena disjunkcija vrsti, zaradi česar lahko prvo reduciramo na drugo, kar ga vodi v redukcionizem, njen drugi krak pa v sprejetje tega, da niti bolečina in niti njena heterogena disjunkcija nista vrsti, kar pomeni, da ne obstajata niti prva in niti druga, kar ga vodi v eliminativizem. Članek predstavlja tri možne odgovore na omenjeno dilemo, ki so jih ponudili redukcionist Kim ter antiredukcionista Block in Fodor. Kim zagovarja eliminativizem, Block in Fodor pa se poskušata izogniti obema krakoma in zagovarjati antiredukcionizem.
Ključne besede: redukcionizem, funkcionalizem, eliminativizem, večnačinovna realizacija, projektibilnost, vrsta, disjunktivna lastnost, disjunktivno realizirana lastnost.

1. Uvod

Odgovor antiredukcionista Fodorja redukcionistu Kimu, da psihičnih stanj ne moremo reducirati na njihove heterogene disjunkcije fizičnih in kemičnih lastnosti, ker premostitveni zakoni povezujejo le vrsto z vrsto, heterogene disjunkcije fizičnih in kemičnih lastnosti pa niso vrste, vodi Fodorja, če sprejme Kimovo upravičenje omenjenih predpostavk (*glej* Bregant, 1998: 21-22), v dilemo, ki je bila prikazana v Bregant (1998)[1]:

(1) Obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, sta projektibilni lastnosti ali obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, nista projektibilni lastnosti.

(2) Če sta obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, projektibilni lastnosti, potem sta obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, vrsti.

[1] Bralca opozarjam, da je veliko pojmov, uporabljenih pri predstavitvi omenjenih odgovorov, pojasnjenih že v pravkar navedenem članku.

(3) Če obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, nista projektibilni lastnosti, potem obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, nista vrsti.

Torej:

∴ *Obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, sta vrsti ali obe, bolečina in njena heterogena disjunkcija, nista vrsti*.

Ta dilema predstavlja za Fodorja na globalni ravni resen problem, ker ga njen prvi krak sili v sprejetje tega, da sta bolečina in njena heterogena disjunkcija vrsti, zaradi česar lahko prvo reduciramo na drugo, kar ga vodi v redukcionizem, njen drugi krak pa v sprejetje tega, da niti bolečina niti njena heterogena disjunkcija nista vrsti, kar pomeni, da ne obstaja niti prvo niti drugo, kar ga vodi v eliminativizem.

Kimova poanta je, da je posledica sprejetja Fodorjevih predpostavk, s katerima želi Fodor preprečiti identiteto psihičnih lastnosti in njihovih heterogenih disjunkcij ter redukcijo psihičnih lastnosti na njihove heterogene disjunkcije, splošna antiredukcionistova dilema, ki vodi antiredukcionista ali v redukcionizem ali v eliminativizem.

Članek predstavlja tri možne odgovore na omenjeno dilemo, ki so jih ponudili redukcionist Kim in antiredukcionista Block ter Fodor. Kim zagovarja eliminativizem, Block in Fodor pa se poskušata izogniti obema krakoma in zagovarjati antiredukcionizem.

2. Kimov odgovor

Pri Kimovem odgovoru na antiredukcionistovo dilemo ima odločilno vlogo naslednji miselni poskus. Vzemimo kot primer žad in zakon (L) *žad je zelen*. Žad je sestavljen iz dveh mineralov, žadeita in nefrita, ki imata različno kemično zgradbo, realiziran pa je lahko kot žadeit ali nefrit. Takšna lastnost, ki jo lahko realizirajo različne fizične in kemične lastnosti, se imenuje disjunktivna lastnost. Ker je žad tako sestavljen iz lastnosti biti žadeit in lastnosti biti nefrit, je zakon (L) v resnici konjunkcija dveh zakonov, zakona (L_1) *žadeit je zelen* in zakona (L_2) *nefrit je zelen*. Predpostavimo, da smo pregledali petdeset primerkov žada in ugotovili, da je vseh petdeset primerkov žada zelenih. Na osnovi petdesetih primerkov žada, ki so bili zeleni, ne moremo pričakovati, da bodo vsi primerki žada zeleni, ker je mogoče, da je bilo teh petdeset primerkov žada petdeset primerkov žadeita in da bo naslednjih petdeset primerkov žada, ki jih bomo pregledali, petdeset primerkov nefrita, ki ne bodo zeleni. Ker na osnovi tega, da je določeno število primerkov žada, ki imajo lastnost biti žadeit ali biti nefrit, zelenih, ne moremo pričakovati, da je nedoločeno število primerkov žada zelenih, *žad*, to je lastnost biti žadeit ali biti nefrit, ni *projektibilna* lastnost. Antiredukcionist Block v svojem članku "Anti-Reductionism Slaps Back" pravi, da če je zakon z disjunktivnim antecedensom ustrezno potrjen s podatki, ki potrdijo zakon (L_1), zakon (L_2) ni ustrezno potrjen z istimi podatki, ker v podatkovni bazi, ki potrdi zakon (L_2), ni informacij o nefritu (Block, 1997: 114). Tako v zakonu (L) kot antecedens ne more nastopati heterogena disjunkcija žadeita in nefrita (žadeit ∨ nefrit) in žad ni nomološko ek-

vivalenten svoji heterogeni disjunkciji. Zakon (L) ni ustrezno potrjen in ni zakon. Ker pa Kim pravi, da so le tiste lastnosti, ki so projektibilne (kar je tudi razlog, da lahko sploh nastopajo v zakonih), vrste, heterogena disjunkcija žadeita in nefrita ni vrsta. (*glej* Bregant, 1998: 59-60)

Po Kimovem mnenju je primeru z žadom analogen primer z bolečino. Bolečina je sestavljena iz živčnih stanj N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb}, ki imajo različno kemično zgradbo, realizirana pa je lahko kot N_{lb}, N_{pb} ali N_{Mb}. Vzemimo zakon (L_b) *bolečina povzroča strah*. Ker je bolečina sestavljena iz lastnosti *biti v živčnem stanju* N_{lb}, lastnosti *biti v živčnem stanju* N_{pb} in lastnosti *biti v živčnem stanju* N_{Mb},[2] je zakon (L_b) v resnici konjunkcija treh zakonov, zakona (L_{b1}) *živčno stanje* N_{lb} *povzroča strah*, zakona (L_{b2}) *živčno stanje* N_{pb} *povzroča strah* in zakona (L_{b3}) *živčno stanje* N_{Mb} *povzroča strah*. Predpostavimo, da smo raziskali petdeset primerkov bolečine in ugotovili, da je vseh petdeset primerkov bolečine povzročilo strah. Na osnovi petdesetih primerkov bolečine, ki so povzročili strah, ne moremo pričakovati, da bodo vsi primerki bolečine povzročili strah, ker je mogoče, da je bilo teh petdeset primerkov bolečine petdeset primerkov živčnega stanja N_{lb} in da bo naslednjih petdeset primerkov bolečine, ki jih bomo raziskali, petdeset primerkov živčnega stanja N_{pb} ali petdeset primerkov živčnega stanja N_{Mb}, ki ne bodo povzročili strahu. Ker na osnovi tega, da je določeno število primerkov bolečine, ki imajo lastnost *biti v živčnem stanju* N_{lb} ali *biti v živčnem stanju* N_{pb} ali *biti v živčnem stanju* N_{Mb}, povzročilo strah, ne moremo pričakovati, da bo nedoločeno število primerkov bolečine povzročilo strah; *bolečina*, to je lastnost *biti v živčnem stanju* N_{lb} ali *biti v živčnem stanju* N_{pb} ali *biti v živčnem stanju* N_{Mb}, ni *projektibilna* lastnost. Če je disjunktivni antecedens ustrezno potrjen s podatki, ki potrdijo zakon (L_{b1}), zakon (L_{b2}) in zakon (L_{b3}) nista ustrezno potrjena z istimi podatki, ker v podatkovni bazi, ki potrdi zakon (L_{b1}), ni podatkov o živčnem stanju N_{lb} in živčnem stanju N_{Mb}. Tako v zakonu (L_b) kot antecedens ne more nastopati heterogena disjunkcija živčnih stanj N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb} ($N_{lb} \vee N_{pb} \vee N_{Mb}$) in bolečina ni nomološko ekvivalentna svoji heterogeni disjunkciji. Zakon (L_b) ni ustrezno potrjen in ni zakon. Tudi heterogena disjunkcija živčnih stanj N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb}, ker ni projektibilna in ker ne more nastopati v zakonih psihologije, ni vrsta.

Kim trditev, da heterogena disjunkcija realizatorjev bolečine ni projektibilna lastnost, iz česar sledi, da ni vrsta, uporabi v argumentu, ki jasno kaže njegov odgovor na omenjeno dilemo:

(1) Če heterogena disjunkcija fizičnih in kemičnih lastnosti, ki lahko realizirajo bolečino, *ni* projektibilna lastnost, potem heterogena disjunkcija fizičnih in kemičnih lastnosti, ki lahko realizirajo bolečino, ni vrsta. (Skladno s Kimovo idejo o vrstah.)

(2) Heterogena disjunkcija fizičnih in kemičnih lastnosti, ki lahko realizirajo bolečino, *ni* projektibilna lastnost. (Skladno s prikazanim miselnim poskusom.)

Torej:

[2] N_{lb} je živčno stanje, ki realizira bolečino pri ljudeh, N_{pb} je živčno stanje, ki realizira bolečino pri plazilcih, N_{Mb} pa živčno stanje, ki realizira bolečino pri Marsovcih.

(3) *Heterogena disjunkcija fizičnih in kemičnih lastnosti, ki lahko realizirajo bolečino, ni vrsta*.

(4) Če heterogena disjunkcija fizičnih in kemičnih lastnosti, ki lahko realizirajo bolečino, ni vrsta, potem bolečina ni vrsta.

Torej:

(5) *Bolečina ni vrsta*.

Vidimo, da redukcionist Kim na globalni ravni zagovarja sprejetje drugega kraka dileme (niti bolečina in niti njena heterogena disjunkcija nista vrsti), torej sprejetje eliminativizma, ki zanika obstoj psihičnih pojavov in psihologije kot znanosti.

3. Blockov odgovor

Naloga antiredukcionista Blocka, da ponudi odgovor, s katerim bi se izognili redukcionizmu in eliminativizmu, je težja. Ali mu to uspe, si oglejmo na primerih z očesom in amputirano roko. Predpostavimo, da je oko zgrajeno (oblikovano) tako, da prepušča svetlobo, ne da bi pačilo informacije. Lastnosti, ki očesu to omogočajo, so povezane z vprašanjem, kako mora biti zgrajeno; na primer: biti mora sestavljeno iz več plasti, biti mora okrogle oblike, biti mora sestavljeno iz živcev in mišic ipd. Takšne lastnosti se pojavljajo na oblikovni [*design*] ravni in se imenujejo oblikovne lastnosti.

Da bi pa narava dosegla zgradbo, ki bi prepuščala svetlobo, ne da bi pačila informacije, lahko uporablja le materiale, ki so takšni, da ji to omogočajo. Lastnosti, iz katerih je zgrajeno oko, da lahko prepušča svetlobo, ne da bi pačilo informacij, so povezane z vprašanjem, iz katerih materialov mora biti zgrajeno; na primer: biti mora iz prozornega materiala ipd. Takšne lastnosti se pojavljajo na realizacijski [*realization*] ravni in se imenujejo realizacijske lastnosti.

Blockov primer iz psihologije, ki kaže na to, da lahko lastnosti posebnih znanosti delimo na oblikovne in realizacijske, je naslednji. Predpostavimo, da smo petindvajset let po tem, ko nas je nekdo udaril po roki, čutili, da nas je udaril po roki in da nas roka boli. Potem se nam zgodi strašna nesreča, in da bi preživeli, nam morajo odrezati roko. Toda če nas sedaj nekdo udari po krclju, še vedno čutimo, kot da nas je udaril po roki in kot da nas boli roka. Razlog za to je, da ko v možganih sprejemni center roke preneha dobivati inpute, se inputi, ki jih dobiva sprejemni center krclja, ker sta centra soseda, razširijo v sprejemni center roke. Tako naši možgani obravnavajo občutke krclja kot občutke roke in bolečino krclja čutimo kot bolečino roke. Kaj je tukaj oblikovna in kaj realizacijska lastnost? Ker so vsi organizmi, ki lahko čutijo bolečino, zgrajeni tako, da lahko čutilna informacija potuje do možganov – na primer, obstajati mora povezava med čutilnimi živci, ki prihajajo v možgane, in gibalnimi živci, ki odhajajo iz možganov –, bodo ti organizmi ob istih dražljajih zaradi podobne zgradbe vedno čutili bolečino. To lahko imenujemo oblikovna lastnost zaznave. In ker so vsi ti organizmi zgrajeni iz takih materialov, ki so prevodniki elektrokemičnih impulzov, ki jih živčna vlakna sprejemajo in oddajajo, bodo vsi organizmi, ki lahko čutijo bolečino, zaradi podobnih

materialov, uporabljenih za njihovo zgradbo, čutili bolečino. To lahko imenujemo realizacijska lastnost zaznave.

Vidimo, da mora obstajati med različnimi očesi določena podobnost v načinu zgradbe in v materialih, ki so bili za gradnjo uporabljeni, enako velja tudi za organizme, ki lahko čutijo bolečino, če želimo, da bodo očesa in ti organizmi primerni za opravljanje svoje funkcije. Zdi se, da "zakoni narave določajo le obstoj določenih načinov, na osnovi katerih lahko naredimo stvar, ki ustreza določenemu opisu". (Block, 1997: 120) Block imenuje to predpostavko Disneyev princip in pravi, da "kaže na podobnost na obeh [oblikovni in realizacijski] ravneh". (Block, 1997: 122) Zakaj? Vzemimo kot prvi primer lastnost *biti oko* in njegovo oblikovalno lastnost *biti okrogle oblike*. Disneyev princip trdi, da zakoni narave določajo le obstoj določenih načinov, na osnovi katerih lahko naredimo stvar, ki ustreza določenemu opisu. Skladno z njim morajo biti vse stvari, ki so oko, narejene tako, da bodo imele iste lastnosti, zaradi katerih bodo oko. Predpostavimo, da smo pregledali petdeset primerkov očesa in ugotovili, da je vseh petdeset primerkov očesa okrogle oblike. Na osnovi petdesetih primerkov očesa, ki so bili okrogle oblike, lahko zaradi Disneyevega principa pričakujemo, da bodo vsi primerki očesa okrogle oblike. Ker lahko na osnovi tega, da ima določeno število primerkov očesa, ki imajo lastnost *biti človeško oko* ali *biti plazilsko oko* ali *biti marsovsko oko*[3], oblikovno lastnost *biti okrogle oblike*, pričakujemo, da bo nedoločeno število primerkov očesa imelo oblikovno lastnost *biti okrogle oblike*, so si primerki očesa, to je primerki človeškega očesa, primerki plazilskega očesa in primerki marsovskega očesa, podobni. Tako so si oblikovne lastnosti heterogene disjunkcije evolucijsko različno razvitih očes podobne in zato projektibilne.

Enako velja tudi za oblikovne lastnosti heterogene disjunkcije evolucijsko različno razvitih zaznavnih mehanizmov organizmov, ki bodo vedno zgrajeni tako, da bodo njihovi lastniki ob istih dražljajih čutili bolečino, in sicer: po čutilnem živcu tipa bo sprejemni center v možganih sprejel informacijo o dražljaju [*input*], jo obdelal, po gibalnih živcih mišic pa poslal ukaz [*output*] za ustrezno ravnanje; na primer, če položimo prst na vročo površino, ga v naslednjem trenutku umaknemo.

Vzemimo kot drugi primer oko in njegovo realizacijsko lastnost *biti zgrajen iz prozornega materiala*. Disneyev princip trdi, da zakoni narave določajo le obstoj določenih načinov, na osnovi katerih lahko naredimo stvar, ki ustreza določenemu opisu. Skladno z njim morajo biti vse stvari, ki so oko, narejene tako, da bodo imele lastnosti, zaradi katerih bodo oko. Predpostavimo, da smo pregledali petdeset primerkov očesa in ugotovili, da je vseh petdeset primerkov očesa zgrajenih iz stekla. Steklo je vsekakor lahko prozoren material. Na osnovi petdesetih primerkov očesa, ki so bili zgrajeni iz stekla, ne moremo pričakovati, da bodo vsi primerki očesa zgrajeni iz stekla, ker je mogoče, da bo naslednjih petdeset primerkov očesa, ki jih bomo pregledali, petdeset primerkov očesa, ki bodo zgrajeni iz plastike. Plastika je vsekakor lahko prozoren material. Na osnovi petdesetih primerkov očesa, ki so bili zgrajeni iz stekla, lahko zaradi Disneyevega principa pričakujemo, da bodo vsi primerki očesa zgrajeni iz prozornega materiala, ne more-

[3] Zaradi večje enostavnosti primera predpostavimo, da je lahko oko realizirano le na te tri načine.

mo pa pričakovati, da bodo vsi primerki zgrajeni iz stekla. Ker lahko na osnovi tega, da ima določeno število primerkov očesa, ki imajo lastnost *biti človeško oko* ali *biti plazilsko oko* ali *biti marsovsko oko*, realizacijsko lastnost *biti zgrajen iz prozornega materiala* in lastnost *biti iz stekla*, pričakujemo le, da bo nedoločeno število primerkov očesa imelo realizacijsko lastnost *biti zgrajen iz prozornih materialov*, ne moremo pa pričakovati, da bo nedoločeno število primerkov imelo lastnost *biti iz stekla*, so si primerki očesa, to je primerki človeškega očesa, primerki plazilskega očesa in primerki marsovskega očesa, *manj* podobni. Tako so si realizacijske lastnosti heterogene disjunkcije evolucijsko različno razvitih očes manj podobne in manj projektibilne.

Enako velja tudi za realizacijske lastnosti heterogene disjunkcije evolucijsko različno razvitih zaznavnih mehanizmov organizmov, ki bodo vedno zgrajeni iz takih materialov, da bodo njihovi lastniki čutili bolečino, vprašanje pa je, kje bo organizem čutil bolečino roke, če bo zaradi kakšne nesreče ostal brez nje, ali v sprejemnem centru roke ali v sprejemnem centru krclja, in kateri materiali, ki so prevodniki elektrokemičnih impulzov, bodo za zgradbo uporabljeni, ali tisti, ki so dobri prevodniki, kot na primer baker, voda, aluminij, ali tisti, ki so slabi, kot na primer svinec, silikon, kositer.

Ali se poskuša Block z upeljavo oblikovnih in realizacijskih lastnosti izogniti odgovoru na antiredukcionistovo dilemo? Ne. Njegov odgovor, ki temelji na omenjenih primerih z očesom in amputirano roko, je naslednji. Ker lahko pričakujemo oblikovno in manjšo realizacijsko podobnost med evolucijsko različno razvitimi očesi in med evolucijsko različno razvitimi zaznavnimi mehanizmi, so si različne realizacije disjunkcije fizičnih in kemičnih lastnosti podobne glede oblikovnih lastnosti in manj glede realizacijskih. Tako so projektibilne glede oblikovnih lastnosti in manj glede realizacijskih ter zato v polni meri vrste glede oblikovnih in v manjši meri glede realizacijskih. To pomeni, da so tudi psihične lastnosti, kot so občutki, mišljenje, želje ipd., projektibilne glede oblikovnih lastnosti in manj glede realizacijskih ter zato v polni meri vrste glede oblikovnih in v manjši meri glede realizacijskih. Vidimo, da je to v nasprotju s tem, kar trdi Kim, da je disjunkcija fizičnih in kemičnih lastnosti neprojektibilna ter zato ni vrsta, kar pomeni, da niti omenjene psihične lastnosti niso projektibilne ter zato niso vrste.

Block se z delitivijo lastnosti posebnih znanosti na oblikovne in realizacijske, pri čemer so prve vrste v polni meri, druge pa v manjši meri, reši pred eliminativizmom, grozi pa mu redukcionizem, ki se mu izogne z naslednjimi besedami: "Če govorjenje o redukciji predpostavlja, da vrsta ne sme biti opisana relativno ali stopenjsko [kot je v njegovem primeru], o redukciji ne more biti govora." (Block, 1997: 129) Če je izraz vrsta bistven za redukcijo, misli (bolečine, žada, očesa ...) ne moremo reducirati na njeno disjunkcijo fizičnih in kemičnih lastnosti (Block, 1997: 128).

3. Fodorjev odgovor

Fodorjeva obramba antiredukcionizma ali avtonomnosti psihologije se začne z (i) zavrnitvijo Kimovega razloga za neprojektibilnost žada in z (ii) zavrnitvijo njego-

ve analogije med žadom in bolečino.

(i) Zavrnitev Kimovega razloga za neprojektibilnost žada.

Kim pravi:

> "Izkazalo se je, da so bili vsi primerki, ki so potrdili [zakon] (L) [žad je zelen], primerki žadeita in da ni bil nobeden izmed njih primerek nefrita! Če je to res, (L) ni ustrezno potrjen ... Toda milijoni primerkov zelenega žadeita potrjujejo (L) ... Razlog, zakaj (L) [kljub temu ni ustrezno potrjen], je, da je žad disjunktivna lastnost – disjunkcija dveh heterogenih projektibilnih lastnosti –, ki sama ni projektibilna." (Kim, 1992: 12)

Predpostavimo, da smo se ukvarjali z vprašanjem, ali hrast pozimi izgubi liste (*glej* Fodor, 1997: 151-152). Zbrali smo veliko podatkov in jih skrbno analizirali. Ko smo jih še zadnjič, preden bi odgovorili na omenjeno vprašanje, pregledali, smo ugotovili, da so vsi hrasti iz naše zbirke, ki so pozimi izgubili liste, rastli na severnih pobočjih. Po tem odkritju gotovo ne bomo trdili, da je predpostavka *hrast pozimi izgubi liste* ustrezno potrjena. Tako kot s hrastom je tudi z žadom. Predpostavka, ki smo jo morali potrditi, je bila, da je žad zelen. Nabrali smo petdeset primerkov zelenega žada in ugotovili, da je to petdeset primerkov zelenega žadeita. Med njimi ni bilo niti enega zelenega nefrita. Upravičeno smo začeli dvomiti, da je predpostavka *žad je zelen* ustrezno potrjena. Toda po Fodorjevemu mnenju razlog za to v nobenem primeru (niti pri hrastu in niti pri žadu) ni neuspešnost primerkov pri potrjevanju zakonov, kot trdi Kim, ampak preprosto *napaka pri izbiri vzorca*. Pravilo je, da lahko generalizacijo o neskončno velikem številu primerkov potrdimo le s končno velikim številom *reprezentativnih* primerkov. Naša vzorca za generalizaciji, da hrast pozimi izgubi liste in da je žad zelen, *nista* reprezentativna, ker prvi ne posreduje podatkov o hrastih, ki ne rastejo na severnih pobočjih, drugi pa ne o nefritu.[4] Toda to ne pomeni, da naši predpostavki nista projektibilni, to pomeni le, da ju takšna vzorca ne moreta potrditi. Ideja je, da napake pri izbiri vzorca ne vplivajo na projektibilnost predpostavk (izkazalo bi se lahko, da je predpostavka projektibilna, če ne bi prišlo do napake pri izbiri vzorca), ampak rodijo nereprezentativne vzorce, ki ne morejo potrditi ničesar.

Fodor sicer zavrne Kimovo trditev, da je razlog za neprojektibilnost žada neuspešnost njegovih primerkov pri potrjevanju generalizacij o žadu, toda hkrati pravi, da "[Kim] za svoj argument tega miselnega eksperimenta sploh ne rabi". (Fodor, 1997: 152) Po njegovem bi lahko Kimov argument potekal takole:

> "Čeprav nam vzorci zelenega žada A [žadeita] povedo, da je žad A zelen, in vzorci zelenega žada B [nefrita], da je žad B zelen, pa nam vzorci zelenega žada A ne povedo ničesar o barvi žada B in vzorci zelenega žada B ničesar o barvi žada A. To je res zato, ker – čeprav je res, da je žad A zelen, če in samo če je žad B zelen – je ta resnica, ob predpostavljenih dejstvih o različni zgradbi nefrita in žadeita, zgolj naključna ... *Toda skladno s funkcionalistično teorijo je bolečina ista kot žad.* Torej, zakaj ni odnos bo-

[4] Reprezentativna sta kvečjemu za generalizaciji, da hrasti, ki rastejo na severnih pobočjih, pozimi izgubijo liste in da je žadeit zelen.

> lečine do njenih realizacijskih baz [N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb}] analogen odnosu žada do žadeita in nefrita? Če se izkaže, da je žad zaradi svoje dvojne realizacije v različnih mikrostrukturah neprojektibilen, zakaj ne doleti ista usoda tudi bolečine? Poleg tega so dejanske in nomološko možne realizacije bolečine, kot jih opisujejo navdušenci nad večnačinovno realizacijo, veliko pestrejše kot le dve kemični lastnosti, ki ju vsebuje žad ... Fodorju in podobno mislečim filozofom lahko postavimo naslednje vprašanje: *Če je bolečina nomološka ekvivalentna* [N_b] *– lastnosti, za katero se trdi, da je disjunktivna in neprojektibilna –, zakaj ni* [*bolečina*] *tudi sama enako heterogena in neprojektibilna?*" (Fodor, 1997: 152)

Fodor odgovori na to vprašanje tako, da zavrne analogijo med žadom in bolečino.

(ii) Zavrnitev analogije med žadom in bolečino.

Kim pravi:

> "Ali je žad *vrsta*? Vemo, da ni mineralna vrsta. Toda, ali je sploh kakršnakoli vrsta? (...) Obstajajo določeni skupni kriteriji, ki v veliki meri temeljijo na opazljivih makrolastnostih mineralnih vzorcev (to so trdota, barva itd.) in ki določajo, ali je neka stvar vzorec žada ... To, kar je skupno vsem vzorcem žada, so zgolj te opazljive makrolastnosti, ki določajo, kdaj lahko za neko stvar uporabimo predikat 'je žad'." (Kim, 1992: 24)

Predpostavimo, da nam nekega dne uspe v kleti iz stopljenega stekla starih steklenic zvariti snov s podobnimi makrolastnostmi, kot jih ima žad; na primer, njena barva je podobna barvi žadeita in nefrita, njena trdota je približno prava, nahaja se nekje med trdoto lojevca in diamanta, njena teža je po prostornini enote približno enaka teži žada po prostornini enako velike enote ipd. Vprašanje je, ali ste dobili žad. Fodorjev odgovor je: "Seveda ne. To, kar ste dobili, je le stopljeno steklo starih steklenic, ki mogoče lahko šteje kot *umetni* žad, toda ne poskusite ga prodajati kot *pravo* stvar." (Fodor, 1997: 154) Očitno je, da žada tako ne moremo narediti. Če želimo narediti žad, moramo narediti ali žadeit ali nefrit, tako kot moramo narediti H_2O, če želimo dobiti vodo, kar je posledica tega, da je metafizično nujno, da je žad žadeit ali nefrit, "tako kot je metafizično nujno, da je voda H_2O". (Fodor, 1997: 154) Iz tega izhaja, da lahko žad obstaja le v tistih metafizično možnih svetovih, ki vsebujejo žadeit ali nefrit ali pa oba. Tako ima žad v *vseh* svetovih vedno *isti* bazi, ki ga realizirata. Takšno lastnost imenuje Fodor *disjunktivna* lastnost, zakone, v katerih nastopa – kot je, na primer, zakon *žad* (= žadeit $\vee$ nefrit, kar se imenuje *zaprta* disjunkcija[5]) *je zelen* –, pa *metafizično zaprti* zakoni.

Ali velja isto tudi za bolečino? Predpostavimo, da se nam nekega dne v kleti posreči narediti silikonskega robota z notranjimi stanji, med katerimi je eno, ki je glede na funkcionalni opis podobno bolečini. Kaj smo dobili? Funkcionalist trdi, da smo dobili robota, ki *ima bolečino*, ne *umetne* bolečine, ne *simulacije* bolečine, ne *navidezne* bolečine, ampak *pravo* stvar, pa čeprav je narejen iz silikona. Ali drug primer. Predpostavimo, da se nekega dne na vsem lepem pred nami pojavi

[5] Zaprta zato, ker sta to edina možna realizatorja žada.

Marsovec z notranjimi stanji, med katerimi po natančnem pregledu njegove "duše" najdemo eno, ki po funkcionalnem opisu ustreza naši bolečini. Nihče ne bi rekel, da Marsovec nima *prave* bolečine, ampak bi vsi, pa čeprav je Marsovec, kar je pokazala prejšnja podrobna analiza njegovega "telesa", sestavljen iz mesa in kovine, dejali, da *ima pravo bolečino*. Iz tega sledi, da so lahko organizmi, ki čutijo bolečino, narejeni iz poljubnih materialov; na primer, človek je zgrajen iz organskih snovi, robot iz anorganskih, Marsovec iz organskih in anorganskih ipd. Tako metafizično možni svetovi za obstoj bolečine niso samo tisti, v katerih se pojavljajo iste baze kot v dejanskem (N_{lb} in N_{pb} v našem primeru, drugače pa še druge), saj je možno, da obstaja svet, v katerem, na primer, bolečino realizira silikon (kot v omenjenem primeru). Tako lahko ima bolečina v *vseh* svetovih *različne* baze, ki jo realizirajo. Takšno lastnost Fodor imenuje *disjunktivno realizirana* lastnost, zakone, v katerih nastopa – kot je, na primer, *bolečina* ($= N_{lb} \vee N_{pb} \vee N_{Mb}$, kar se imenuje *odprta* disjunkcija[6]) *povzroča strah* –, pa *metafizično odprti* zakoni.

Sedaj imamo Fodorjev odgovor na Kimovo vprašanje, zakaj ni odnos bolečine do njenih realizacijskih baz N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb} analogen odnosu žada do žadeita in nefrita, na dlani. Analogija med žadom in bolečino ne drži, ker je žad disjunktivna lastnost, ki ima v vseh možnih svetovih vedno iste realizatorje, bolečina pa disjunktivno realizirana lastnost, ki ima lahko v vseh možnih svetovih različne realizatorje. Fodor *zavrne* obe Kimovi trditvi, da je razlog za neprojektibilnost žada neuspešnost njegovih vzorcev pri potrjevanju generalizacij (zakonov) o žadu in da je odnos bolečine do njenih realizacijskih baz N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb} analogen odnosu žada do žadeita in nefrita. Opozoriti pa moramo, da se Fodor strinja s Kimom, da disjunkcije niso projektibilne (če ste bili pozorni, ste ugotovili, da nikoli ne zagovarja projektibilnosti disjunkcij), ne pa tudi z razlogom, ki ga Kim za to navaja. V zadnjem dejanju pri obrambi avtonomnosti psihologije zato najprej ponudi svoj razlog za to, ker pa se zaveda, da ga to vodi v eliminativizem, predstavi potem še način, kako se lahko funkcionlist pred tem reši.

Fodor pravi, da "ni tako težko videti, zakaj je plauzibilno trditi, da zakoni o *zaprtih* disjunkcijah ne morejo obstajati". (Fodor, 1997: 157) Domnevno so projektibilne lastnosti, ki jih ima žad, lastnosti, ki jih ima kot žadeit, ali pa lastnosti, ki jih ima kot nefrit. Če je žad resnično disjunktivna lastnost *biti žadeit ali nefrit*, iz omenjene domneve izhaja, da zakoni o žadu kot takem ne obstajajo. Vsi zakoni o žadu so ali zakoni o žadeitu ali o nefritu.

"Ni pa tako očitno, zakaj ne morejo obstajati zakoni o *odprtih* disjunkcijah." (Fodor, 1997: 157) Vzemimo zakon $S_1 \vee S_2 \vee S_3 \ldots \rightarrow Q$. Po Fodorjevem mnenju takšni zakoni napeljujejo ljudi, da kot vzrok za Q izberejo napačen S, kar vodi do napačnih generalizacij. "Če zagovarjamo takšne zakone, moramo najti dober razlog za to, da ne obstaja *ne*disjunktivna lastnost višjega reda, ki je $S_1 \vee S_2 \vee S_3 \ldots$ in ki povzroči Q." (Fodor, 1997: 158) Vidimo lahko, da je Fodorjev razlog za neprojektibilnost disjunkcij (zaptrtih in odprtih) to, da ne morejo nastopati v zakonih, ker pa ve, da ga to vodi v eliminativizem, predstavi še način, kako se lahko

[6] Odprta zato, ker to niso edini možni realizatorji bolečine.

funkcionalist pred tem reši.

Rešitev tiči v samem funkcionalizmu, zato si ga oglejmo podrobneje. Vse teorije duha raziskujejo razmerje med duhom in telesom ter po Blockovem mnenju poskušajo odgovoriti na dve vrsti vprašanj (Guttenplan, 1995: 325). Prvo je *ontološko*: kaj obstaja, ali obstajata dve različni vrsti stanj, psihična in fizična? Drugo pa je *metafizično*: kaj imajo psihična stanja skupnega, da so psihična stanja (na primer, kaj imajo bolečine skupnega, da so bolečine)? Ker za funkcionalista ontološko vprašanje ni pomembno, odgovori le na metafizično. Vzemimo kot primer bolečino. Da bi funkcionalist odgovoril na vprašanje, kaj je bolečina, ne bo raziskal, kako je sestavljena, ampak, kaj bolečina dela ali povzroča, kako prispeva k delovanju organizma kot celote. Predpostavimo, da bolečina povzroča željo po ublažitvi trpljenja in jemanje tablet. Kar bolečina povzroča, imenujemo *funkcionalna vloga* bolečine, v našem primeru je to želja po ublažitvi trpljenja in jemanje tablet. Funkcionalna vloga bolečine je sestavljena iz čutilnih informacij, na primer čutilnih dražljajev alfa, ki jih imenujemo "inputi", in iz drugih psihičnih stanj, na primer želje po ublažitvi trpljenja, ter vedenjskih vzorcev, na primer jemanja tablet, ki jih imenujemo "outputi". Na vprašanje, kaj so psihična stanja, funkcionalist odgovori, da tista stanja, ki nastanejo zaradi takšnih in takšnih *inputov* in povzročajo takšne in takšne *outpute* (v odgovoru ni niti sledu o kakršnikoli substanci). V našem primeru bi na to vprašanje odgovoril, da je bolečina tisto stanje, ki nastane zaradi čutnih dražljajev alfa in povzroča željo po ublažitvi trpljenja ter jemanje tablet. Na vprašanje, kaj imajo psihične lastnosti skupnega, da so psihične lastnosti, pa funkcionalist odgovori, da iste *inpute* in *outpute*. V našem primeru bi na to vprašanje odgovoril, da imajo bolečine skupno željo po ublažitvi trpljenja in jemanje tablet. Ker so psihična stanja sestavljena iz funkcionalnih vlog, funkcionalne vloge pa iz vzročnih relacij med čutilnimi *inputi* in vedenjskimi *outputi*, je bistvo psihičnih stanj njihova funkcionalna narava. Ker Kim pravi, da moramo dobiti odgovor na vprašanje, zakaj ni odnos bolečine do njenih realizacijskih baz (N_{lb}, N_{pb} in N_{Mb}) analogen odnosu žada do žadeita in nefrita – predvsem pri tistih funkcionalistih, ki razumejo psihične lastnosti kot lastnosti drugega reda –, moramo vedeti, katere lastnosti se v funkcionalizmu tako imenujejo. (Kim, 1992: 15) Vzemimo kot primer lastnost biti srce (*glej* Heil, 1998: 97). Če sprejmemo funkcionalistično sliko, je to lastnost, ki jo ima naše srce zaradi njegove posebne zgradbe, ki je primerna za opravljanje določene vloge pri kroženju krvi v našem telesu. Zato je lastnost *biti srce* funkcionalna lastnost. Ker pa je lastnost *biti srce* tudi primerek materialne stvari, ki se imenuje srce, je tudi materialna lastnost. Lastnost *biti srce* je tako materialna lastnost in funkcionalna lastnost hkrati. Ker materialna realizira funkcionalno, se imenuje lastnost prvega reda, funkcionalna pa, ker je realizirana, lastnost *drugega* (*višjega*) reda.

Kako se Fodor loti svoje naloge? Preprosto. Funkcionalizem pravi, da disjunktivno realizirana lastnost (bolečina) ni identična z disjunkcijo njenih realizatorjev ($N_{lb} \vee N_{pb} \vee N_{Mb}$). Posledica tega je *možnost*, da je realizirana lastnost projektibilna, čeprav je disjunkcija, ki jo realizira, neprojektibilna. Fodor to sprejme. Ker lahko v zakonih nastopajo le projektibilne lastnosti (medtem ko neprojektibilne ne morejo), iz tega sledi, da obstajajo zakoni o bolečini, ne obstajajo pa zakoni o N_{lb}

$\vee N_{pb} \vee N_{Mb}$ ... Tako psihični pojavi lahko nastopajo v zakonih, psihologija kot znanost pa je avtonomna. Fodor pravi, "da če obstaja lastnost višjega reda, ki obsega vse [možne realizatorje] odprte disjunkcije, želimo izraziti naše zakone v njenih pojmih. Toda, zakaj? Prav gotovo ne zato, ker smo polni predsodkov o disjunkcijah kot takih, ampak po mojem mnenju raje zato, ker so formule, ki izražajo zaprte zakone [bolečina povzroča strah], *močnejše* kot ustrezne odprte [$N_{lb} \vee N_{pb} \vee N_{Mb}$ ...], v takšnem primeru pa sprejmemo najmočnejšo z dokazi podprto generalizacijo ..., kar je *bistvo indukcije*." (Fodor, 1997: 158) To je po njegovem vzrok, zakaj smo pripravljeni sprejeti zaprte zakone za ceno konkretizacije lastnosti višjega reda.

Fodor kljub sprejetju trditve, da so disjunkcije neprojektibilne, kar pomeni, da ne morejo nastopati v zakonih in niso *vrste*, v eliminativizem ne zaide, ker zanika identičnost bolečine in njene disjunkcije. To mu daje možnost za sprejetje trditve, da je bolečina projektibilna, kar pomeni, da lahko nastopa v zakonih in je *vrsta*. Tako je psihologija *avtonomna*.

Answers to the Anti-Reductionist Dilemma

Kim's anti-reductionist dilemma shown in *Analiza* (01/98) represents for the antireductionist at the global level a serious problem since its first horn forces him to accept that pain and its heterogeneous disjunction are kinds, and its second horn that neither pain nor its heterogeneous disjunction are kinds. In the former case pain is reducible to its heterogeneous disjunction, which leads him to reductionism, and in the latter case neither pain nor its heterogeneous disjunction exist, which leads him to eliminativism. This article introduces three possible answers to the dilemma offered by reductionst Kim and antireductionists Block and Fodor. Kim defends eliminativism but Block and Fodor try to avoid both horns of the dilemma and defend antireductionism

Keywords: reductionism, functionalism, eliminativism, multiple realization, projectibility, kind, disjunctive property, disjunctive realized property.

Literatura

Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul.

Audi, R. (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Block, N. (1997). "Anti-Reductionism Slaps Back". *Philosophical Perspectives* XI, str. 106-132.

Block, N. (ur.) (1980). *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

Bregant, J. (1998). "Antiredukcionistova dilema". *Analiza*, 1/II, str. 43-62.

Churchland, P. M. (1995). "Eliminative Materialism and The Propositional Attitudes". V Moser, P. K. & Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*. London: Routledge.

Churchland, P. M. (1984). *Matter and Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Crane, T. & Mellor, D.H. (1995). "There is no Question of Physicalism". V Moser, P. K. & Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*. London: Routledge.

Fodor, J. A. (1981). *Representations*. Brighton: The Harvester Press.

Fodor, J. A. (1997). "Special Sciences: Still Autonomous After All These Years". *Philosophical Perspectives* XI, str. 149-163.

Guttenplan, S. (ur.) (1995). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell.

Heil, J. (1998). *Philosophy of Mind*. London: Routledge.

Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Kim, J. & Sosa, E. (ur.) (1995). *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Basil Blackwell.

Kim, J. (1992). "Multiple Realization and The Metaphysics of Reduction". *Philosophy and Phenomenological Research* LII/1, str. 1-26.

Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (1995). "The Myth of Nonreductive Materialism". V Moser, P. K. & Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*. London: Routledge.

Lycan, W.G. (ur.) (1990). *Mind and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell.

Moser, P.K. & Trout, J. D. (ur.) (1995). *Contemporary Materialism*. London: Routledge.

Miščević, N. & Smokrović, N. (ur.) (1989). *Kompjutori, mozak i ljudski um*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.

Miščević, N. & Prijić, S. (ur.) (1993). *Filozofija psihologije*. Rijeka: Hrvatski kulturni dom.

Nagel, E. (1982). *The Structure of Science*. London: Routledge & Kegan Paul.

Nolt, J. & Rohatyn, D. (1988). *Logic*. New York: McGraw-Hill.

Putnam, H.(1995). "Philosophy and our Mental Life". V Moser, P. K. & Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*. London: Routledge.

Putnam, H. (1980). "The Nature of Mental States". V Block, N. (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

Rey, G. (1996). *Recent Philosophy of Mind: A Classical Approach*. Oxford: Basil Blackwell.

Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Novi Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.

Iz zgodovine filozofije

David Hume
prevedel Božidar Kante

O MERILU OKUSA*

Velika raznolikost okusa – kot tudi mnenja –, ki prevladuje v svetu, je preveč očitna, da je ne bi vsakdo opazil. Ljudje z najbolj omejeno vednostjo so zmožni opaziti razliko v okusih v ozkem krogu svojih znancev celo tam, kjer so bile osebe vzgojene pod isto vlado in so rano vsrkale enake predsodke. Toda tisti, ki lahko razširijo svoj pogled, da bi premišljevali o oddaljenih narodih in davnih časih, so še bolj presenečeni nad veliko neskladnostjo in nasprotjem. Nagnjeni smo k temu, da imenujemo *barbarsko* vse, kar znatno odstopa od našega lastnega okusa in dojemanja; vendar bomo kmalu ugotovili, da se nam zmerjanje vrne v enaki meri. In tudi največja aroganca in domišljavost sta naposled osupnjeni, ko opazita enako samozavest na vseh straneh, in med takim bojem čustev pomišljata, da bi se pozitivno izrekla v svojo lastno korist.

Ker je ta raznolikost okusa očitna tudi najbolj površnemu raziskovalcu, se bo – po raziskavi – odkrilo, da je v realnosti še večja, kot je videti. Glede lepote in grdote vseh vrst se čustva ljudi pogosto razlikujejo, čeravno se njihovo splošno govorjenje ujema. V vsakem jeziku so nekateri izrazi, ki pomenijo grajo, drugi pa pohvalo. Vsi ljudje, ki uporabljajo isti jezik, morajo soglašati glede svoje uporabe teh izrazov. Vsi glasovi so združeni v odobravanju elegance, prikladnosti, preprostosti in duha pri pisanju in v grajanju bombastičnosti, afektacije, hladnosti in lažne briljance. Ko pa kritiki pridejo do posameznosti, ta navidezna enodušnost izgine in se odkrije, da so svojim izrazom dali precej različne pomene. V vseh zadevah prepričanja in znanosti je ravno nasprotno: odkrijemo namreč, da so tam razlike med ljudmi pogosteje v splošnostih kot v posameznostih in da so v realnosti manjše, kot je videti. Pojasnitev izrazov običajno konča spor, udeleženci spora pa so presenečeni, ko ugotovijo, da so se prepirali, medtem ko so se dejansko strinjali v svojih sodbah.

Tisti, ki moralnost utemeljujejo bolj na čustvu kot na razumu, so nagnjeni k temu, da etiko dojemajo v skladu s prejšnjim premislekom in trdijo, da je v vseh vprašanjih, ki zadevajo obnašanje in običaje, razlika med ljudmi dejansko večja, kot se zdi na prvi pogled. Res je očitno, da se pisci vseh narodov in vseh obdobij strinjajo pri odobravanju pravičnosti, humanosti, plemenitosti, preudarnosti, resnicoljubnosti in pri grajanju nasprotnih lastnosti. Celo pri pesnikih in drugih piscih,

** Razprava "Of the Standard of Taste" je prvič izšla leta 1757 kot četrta v Humovi knjigi *Four Dissertations*. Dostopna je v ponatisu: David Hume, *Four Dissertations*, Thoemmes Press, Bristol 1997, pa tudi na internetu, na primer na naslovih http://www.utm.edu/research/hume/wri/essays/standard.htm in http://www.csulb.edu/~jvancamp/361r15.html.

katerih sestavki v glavnem računajo na to, da bi ugajali domišljiji, navzlic temu odkrivamo – od Homerja vse do Fenelona –, da nam vbijajo v glavo enake moralne predpise in da namenjajo svoje odobravanje in grajo istim vrlinam in pregreham. To veliko enodušnost običajno pripisujemo vplivom čistega razuma, ki v vseh teh primerih ohranja podobna čustva v vseh ljudeh in preprečuje tista nasprotja, ki so jim tako izpostavljene abstraktne znanosti. Če je enodušnost realna, lahko to razlago priznamo za zadostno. Vendar moramo tudi dopustiti, da lahko nekatere dele navidezne harmonije v morali razložimo s samo naravo jezika. Beseda *vrlina* – s svojim ekvivalentom v vsakem jeziku – zajema hvalo, kot beseda *pregreha* zajema grajo; nihče pa ne bi mogel – brez najbolj očitne in največje neprikladnosti — izraziti graje z izrazom, ki se razume – v splošnem sprejemanju – v dobrem smislu ali pa izreči odobravanje tam, kjer idiom zahteva neodobravanje. Homerjevim splošnim predpisom – tam, kjer jih sploh izraža – ne bomo nikoli oporekali, vendar je očitno, da – tam, kjer opisuje posamezno sliko običajev in predstavlja junaštvo pri Ahilu in preudarnost pri Odiseju – to meša z veliko večjo stopnjo okrutnosti pri prvem in zvijačnosti in prevare pri drugem, kot bi to dopustil Fenelon. Zdi se, da modri Odisej pri grškem pesniku uživa v lažeh in izmišljijah in jih pogosto uporablja brez kakršnekoli potrebe ali celo prednosti. Toda njegov obzirnejši sin se pri francoskem epiku raje izpostavlja najbolj grozečim nevarnostim, kot da bi odstopil od najbolj natančne smeri resnice in verodostojnosti.

Oboževalci in privrženci *korana* vztrajajo na izvrstnih moralnih predpisih, ki so razpršeni v tem divjem in nesmiselnem delu. Vendar je treba predpostaviti, da so arabske besede, ki ustrezajo angleškim, pravičnost, pravica, zmernost, ponižnost, usmiljenje, take, da jih moramo – na temelju stalne uporabe v tem jeziku – vselej vzeti v dobrem smislu; in največjo nevednost bi dokazoval, ne v morali, temveč v jeziku, če bi jih omenjal s kakršnimikoli epiteti, razen z epiteti odobravanja in pohvale. Toda, ali bi vedeli, ali je domnevni prerok res dosegel pravično čustvo morale? Bodimo pozorni na njegovo pripoved in kmalu bomo odkrili, da izreka hvalo v takih primerih izdajstva, nehumanosti, krutosti, maščevanja in pobožnjaštva, ki so popolnoma nezdružljivi s civilizirano družbo. Zdi se, da se tam ne ravnajo po nobenem stalnem pravilu pravičnosti, vsako dejanje pa hvalijo ali grajajo le v meri, v kateri koristi ali škodi resničnim vernikom.

Zasluga dostavljanja resničnih splošnih predpisov v etiki je res zelo majhna. Kdorkoli priporoča katerokoli moralno vrlino, dejansko ne počne nič več kot to, kar zajemajo sami izrazi. Tisti ljudje, ki so si izmislili besedo *usmiljenje* in so jo uporabili v dobrem smislu, so veliko jasneje in veliko bolj učinkovito zabičali predpis *Bodi usmiljen* kot katerikoli domnevni zakonodajalec ali prerok, ki je moral tako *maksimo* vstaviti v svoje spise. Taki izrazi, ki skupaj s svojimi drugimi pomeni zajemajo nekakšno stopnjo bodisi graje bodisi pohvale, so od vseh izrazov najmanj podvrženi sprevračanju ali napakam.

Za nas je naravno, da iščemo *merilo okusa*, pravilo, s katerim bi lahko spravili različna čustva ljudi, ali vsaj ponujeno odločitev, ki bi potrjevala eno čustvo in zavračala drugo.

Obstaja vrsta filozofije, ki ukinja vse upe na uspeh v takem poskusu in predstavlja nemožnost, da bi kdajkoli dosegli kakršnokoli merilo okusa. Razlika med sodbo in čustvom je, pravijo, zelo velika. Vsako čustvo je pravilno, kajti čustvo se ne nanaša na ničesar mimo samega sebe in je vselej realno, kadarkoli se ga človek zaveda. Toda vsa določila razuma niso pravilna, saj se nanašajo na nekaj, kar je onstran njih samih, namreč na realno dejstveno stanje in niso vselej v skladu s tem merilom. Med tisočimi različnimi mnenji, ki jih različni ljudje utegnejo imeti o istem predmetu, obstaja eno in zgolj eno, ki je pravilno in resnično: edina težava pa je, kako ga določiti in potrditi. Nasprotno, od tisočih različnih čustev, ki jih vzbuja isti objekt, so vsa pravilna, saj nobeno čustvo ne predstavlja tistega, kar je realno v objektu. Samo zaznamuje določeno skladnost ali odnos med objektom in organi ali zmožnostmi duha; če pa ta skladnost dejansko ne bi obstajala, to čustvo verjetno nikoli ne bi obstajalo. Lepota ni nikakršna lastnost v samih stvareh: obstaja zgolj v duhu, ki o njih preudarja, vsak duh pa zaznava drugačno lepoto. Neka oseba lahko celo zazna grdoto tam, kjer druga zazna lepoto, vsak posameznik pa se mora sprijazniti s svojim lastnim čustvom, ne da bi si prizadeval uravnavati čustva drugih. Iskati realno lepoto ali realno grdoto je ravno tako jalovo kot prizadevati si ugotoviti, kaj je realno sladko ali realno grenko. Glede na dispozicije organov je isti objekt lahko hkrati sladek in grenak, pregovor pa pravilno določa, da je razpravljanje o okusih jalovo početje. Zelo naravno in celo povsem nujno je, da ta aksiom razširimo na mentalni kot tudi na telesni okus; tako ugotavljamo, da se zdrav razum, ki je tako pogosto v protislovju s filozofijo, posebno s tisto skeptične vrste, vsaj v enem primeru z njo ujema in razglaša isto odločitev.

Toda čeravno se zdi, da je ta aksiom, ko je prešel v pregovor, dobil podporo zdravega razuma, gotovo obstaja vrsta zdravega razuma, ki mu nasprotuje ali vsaj rabi za to, da ga preoblikuje in omejuje. Za kogarkoli, ki bi zatrjeval enakost genija in elegance med Ogilbyjem in Miltonom ali Bunyanom in Addisonom, bi menili, da ne zagovarja nič manjše ekstravagance, kot če bi trdil, da je krtina tako visoka kot Teneriffe, ribnik pa tako prostran kot ocean. Čeravno bi lahko našli osebe, ki dajejo prednost prvim avtorjem, pa takemu okusu nihče ne posveča pozornosti. Čustva teh domnevnih kritikov pa lahko brez pomislekov razglasimo za nesmiselna in smešna. Načelo naravne enakosti okusov je potemtakem popolnoma pozabljeno, in medtem ko ga dopuščamo ob nekaterih priložnostih, kjer se objekti zdijo skoraj enaki, je videti kot ekstravaganten paradoks ali bolje kot otipljiv nesmisel tam, kjer se primerjajo tako nesorazmerni objekti.

Očitno je, da nobeno od pravil kompozicije ni določeno z *apriornimi* sklepanji, niti ne more biti cenjeni abstraktni sklep razuma na osnovi primerjave tistih običajev in odnosov idej, ki so večne in nespremenljive. Njihov temelj je isti kot temelj vseh praktičnih znanosti – izkustvo, in niso nič drugega kot splošna opažanja, ki zadevajo tisto, za kar so na splošno odkrili, da ugaja v vseh deželah in v vseh dobah. Mnoge od lepot pesništva in celo govorništva so utemeljene na lažeh in izmišljijah, na hiperbolah in metaforah, na zlorabi in sprevračanju naravnega pomena izrazov. Preveriti izlete domišljije in omejiti vsak izraz na geometrijsko resnico in natančnost bi bilo najbolj v nasprotju z zakoni kritike zato, ker bi to

proizvedlo delo, ki bi ga – v skladu s splošnim izkustvom – imeli za najbolj neokusno in najbolj odbijajoče. Toda čeravno se pesništvo ne more nikoli podvreči eksaktni resnici, ga moramo omejiti s pravili umetnosti, ki jih avtor odkriva, bodisi z genijem bodisi z opazovanjem. Če so nam bili všeč nekateri nemarni ali nespodobni avtorji, nam niso bili všeč zaradi njihovega kršenja pravila ali reda, temveč navkljub tem kršitvam: imeli so druge lepote, ki so bile v skladu s pravilno kritiko, moč teh lepot pa je bila zmožna premagati grajo in dati duhu večje zadovoljstvo od gnusa, ki je izviral iz hib. Ariosto ugaja, vendar ne zaradi svojih strašnih in neverjetnih izmišljij, svoje bizarne mešanice resnih in komičnih slogov, zaradi pomanjkanja koherence v svojih zgodbah, niti zaradi nenehnih prekinitev v svojem pripovedovanju. Očara s silo in jasnostjo svojega izraza, s pripravljenostjo in raznolikostjo svojih izmišljotin in s svojimi naravnimi slikami strasti, posebno strasti vesele in ljubezenske vrste: in kakorkoli naj že njegove napake utegnejo zmanjšati naše zadovoljstvo, ga niso zmožne popolnoma uničiti. Če bi naše ugajanje dejansko izviralo iz tistih delov njegove pesnitve, ki jih imenujemo napake, to ne bi bil nikakršen ugovor kritiki nasploh, temveč zgolj tistim posameznim pravilom kritike, ki bi take okoliščine vzpostavile kot napake in jih predstavljale kot splošne graje vredne. Če pa odkrivamo, da nam ugajajo, potem to ne morejo biti napake, celo če dopustimo, da je ugajanje, ki ga ustvarjajo, vselej tako nepričakovano in nerazložljivo.

Toda čeravno so splošna pravila umetnosti utemeljena zgolj na izkustvu in na opazovanju običajnih čustev človekove narave, si ne smemo zamišljati, da bodo občutki ljudi ob vsaki priložnosti v skladu s temi pravili. Te prefinjene emocije duha so zelo nežne in občutljive narave in zahtevajo stekanje mnogih ugodnih okoliščin, da bi zatrepetale s svojo okretnostjo in natančnostjo v skladu s svojimi splošnimi in vzpostavljenimi načeli. Tudi najmanjša zunanja ovira tem majhnim vzmetem ali najmanjši notranji nered moti njihovo gibanje in bega delovanje celotnega stroja. Če bi naredili eksperiment take narave in preizkušali moč katerekoli lepote ali grdote, bi morali pazljivo izbrati ustrezen čas in kraj in pripeljati domišljijo v primerno situacijo in dispozicijo. Popolna jasnost duha, zbranost misli, dolžna pozornost do objekta – če katerakoli od teh okoliščin manjka, bo naš eksperiment zgrešen in ne bomo zmožni soditi o nepristranski in univerzalni lepoti. Odnos, ki ga je narava postavila med obliko in čustvo, bo vsaj bolj nejasen in bo zahteval večjo natančnost, da bi ga zasledili in razpoznali. Njegov vpliv bomo sposobni določiti ne toliko na osnovi delovanja vsake posamezne lepote, kolikor na temelju trajnega občudovanja, ki spremlja tista dela, ki so preživela vse muhe običaja in mode, vse napake nevednosti in zavisti.

Taisti Homer, ki je ugajal v Atenah in Rimu pred dva tisoč leti, je še vedno predmet občudovanja v Parizu in Londonu. Vse spremembe klime, vladavine, religije in jezika niso bile zmožne zatemniti njegove slave. Avtoriteta ali predsodek lahko začasno postavita kot modnega slabega pesnika ali govornika, toda njegov ugled ne bo nikoli trajen in splošen. Ko bodo potomci ali tujci preučevali njegove sestavke, se bo očaranost razpršila, njegove napake pa se bodo pokazale v svojih pravih barvah. Nasprotno, čim dlje pri pravem geniju trajajo njegova dela in čim

bolj se širijo, bolj iskreno je občudovanje, na katerega naletijo. Zavist in ljubosumnost imata preveč prostora v ožjem krogu in celo bližnje poznanstvo z njim utegne zmanjšati hvalo, ki jo zaslužijo njegova dela. Toda ko te ovire odstranimo, lepote, ki so po naravi prikladne za to, da vzbudijo čustva ugodja, takoj pokažejo svojo energijo; in dokler bo obstajal svet, bodo ohranile svojo oblast nad človekovim duhom.

Zdi se torej, da sredi te raznolikosti in muh okusa obstajajo nekatera splošna načela odobravanja ali graje, katerih vpliv lahko pazljivo oko zasledi v vseh delovanjih duha. Nekatere posamezne oblike ali lastnosti so – na temelju izvirne strukture notranjega tkiva – preračunane na to, da ugajajo, druge, da ne ugajajo; če pa nimajo svojih učinkov v nobenem posameznem primeru, se to zgodi zaradi neke očitne pomanjkljivosti ali nepolnosti v organu. Človek, ki ima vročino, ne bo vztrajal na tem, da je njegovo nebo zmožno odločati o aromi, niti si ne bo tisti, ki ga je napadla zlatenica, prizadeval dati sodbo glede barv. V vsakem bitju obstaja zdravo in pomanjkljivo stanje in le za prvega lahko predpostavimo, da nam ponuja pravo merilo okusa in čustva. Če v zdravem stanju organa obstaja med ljudmi popolna ali znatna poenotenost čustva, lahko potem iz tega izpeljemo idejo popolne lepote; na podoben način, kot pojav predmetov v dnevni svetlobi določa v očeh zdravega človeka njihovo resnično in pravo barvo celo tedaj, ko priznamo, da je barva zgolj dozdevek čutov.

Pomanjkljivosti notranjih organov, ki preprečujejo ali slabijo vpliv teh splošnih načel, od katerih je odvisno naše čustvo lepote ali grdote, so številne in pogoste. Čeravno so nekateri predmeti po samem ustrojstvu duha naravno preračunani na to, da nudijo ugodje, ne gre pričakovati, da bo vsak posameznik čutil ugodje enako. Pojavljajo se posamezni pripetljaji in situacije, ki bodisi mečejo slabo luč na predmete bodisi ovirajo resnično luč, da bi domišljiji sporočila primerno čustvo in zaznavo.

Eden od očitnih vzrokov, zakaj mnogi nimajo ustreznega čustva lepote, je pomanjkanje tiste *prefinjenosti* domišljije, ki je nujna za sporočanje občutljivosti teh bolj finih emocij. Za to prefinjenost si prizadeva vsakdo, vsakdo o njej govori in bi vsako vrsto okusa ali čustva zreduciral na njeno merilo. Ker pa je naša namera v tem eseju, da bi vnesli nekoliko luči razuma v občutke čustva, bo primerno dati natančnejšo definicijo prefinjenosti, kot smo jo poskušali dati doslej. Da ne bi naše filozofije črpali iz preglobokega vodnjaka, se bomo zatekli k znani zgodbi iz *Don Kihota*.

Obstaja dober razlog, pravi Sančo zemljiškemu gospodu z velikim nosom, za to, da si prisvajam pravico sodbe o vinu: ta lastnost je v naši družini dedna. Nekoč so dva moja sorodnika poklicali, da bi dala svoje mnenje o sodu, za katerega vsebino se je domnevalo, da je izvrstna, saj je izvirala iz stare in dobre trgatve. Eden od njih ga preizkuša, preučuje in po zrelem premisleku razglasi, da je vino dobro, samo če ne bi imelo neznatnega okusa po usnju, ki ga je zaznal v njem. Drugi, ki je uporabil enake varnostne ukrepe, prav tako presodi v prid vina, vendar z zadržkom zaradi okusa železa, ki ga je lahko zlahka razločil. Ne morete si predstavljati,

kako so obadva smešili zaradi njunih sodb. Toda, kdo se je smejal na koncu? Ko so sod izpraznili, so na dnu našli star ključ s privezanim kožnim jermenom.

Velika podobnost med mentalnim in telesnim okusom nas bo zlahka naučila, kako uporabiti to zgodbo. Čeravno je gotovo, da lepota in grdota – bolj kot sladko in grenko – nista lastnosti v predmetih, temveč v popolnosti pripadata čustvu, notranjemu ali zunanjemu, je treba dopustiti, da v predmetih obstajajo nekatere lastnosti, ki so po naravi uravnane tako, da vzbudijo te posebne občutke. Ker pa se te lastnosti lahko nahajajo v majhnih merah ali pa so lahko pomešane in med sabo zamešane, se pogosto zgodi, da take neznatne lastnosti ne vzbudijo okusa ali pa okus ni zmožen razločiti vseh posameznih arom v neredu, v katerem so predstavljene. Tam, kjer so organi tako fini, da ne dovolijo, da bi jim kaj ušlo, in hkrati tako natančni, da zaznajo vsako primes v zmesi – to imenujemo prefinjenost okusa ne glede na to, ali te izraze uporabljamo dobesedno ali metaforično. Tu so potem uporabna splošna pravila lepote, ki smo jih potegnili iz vzpostavljenih modelov in iz opazovanja tistega, kar ugaja ali ne ugaja, ko je predstavljeno posamezno in v veliki meri. Če pa iste lastnosti v neki sovisni zmesi in v manjši meri ne vzbudijo organov s čutnim ugajanjem ali z nelagodjem, osebo izključimo iz tega, da bi si lastila vsakršno pravico do te prefinjenosti. Ustvariti ta splošna pravila ali priznane vzorce zmesi je podobno odkritju ključa s kožnim jermenom, ki je upravičilo sodbo Sančovih sorodnikov in osramotilo tiste domnevne sodnike, ki so ju obsodili. Pa četudi soda nikoli ne bi bili izpraznili, bi bil okus prvih še vedno enako prefinjen, okus drugih pa enako top in trom, čeprav bi bilo težje dokazati superiornost prvega tako, da bi bil prepričan vsak gledalec. Na podoben način bi še vedno obstajale – četudi lepote pisanja ne bi bile nikoli metodično obdelane ali zreducirane na splošna načela, četudi ne bi bili nikoli priznani izvrstni vzorci – različne stopnje okusa, sodba enega človeka pa bi imela prednost pred sodbo drugega. Vendar pa ne bi bilo tako zlahka utišati slabega kritika, ki bi lahko še vedno vztrajal na svojem posameznem čustvu in bi zavračal podrejanje svojemu nasprotniku. Toda ko mu pokažemo neko priznano načelo umetnosti, ko to načelo ponazorimo s primeri, katerih delovanje prizna – na temelju svojega lastnega posebnega okusa – kot delovanje, ki je v skladu s tem načelom; ko dokažemo, da je mogoče isto načelo aplicirati na sedanji primer, kjer ni zaznal ali čutil njegovega vpliva, potem mora naposled sklepati, da je napaka v njem in da mu primanjkuje tiste prefinjenosti, ki je potrebna, da ga naredi občutljivega za vsakršno lepoto in vsakršno hibo v katerikoli zmesi ali govoru.

Znano je, da pod popolnost vsakega čuta ali zmožnosti sodi natančno zaznavanje njenih najneznatnejših predmetov in to, da ne dopušča, da bi karkoli ušlo njeni pozornosti in opazovanju. Čim manjši so predmeti, na katere je občutljivo oko, tem bolj fin je ta organ in tem bolj je izdelana njegova zgradba in sestava. Občutljivega neba ne preizkušamo z močnimi aromami, temveč z mešanico sestavin v majhnih količinah, v kateri še vedno čutimo vsak njen del navzlic njegovi neznatnosti in pomešanosti z ostankom. Na podoben način mora biti hitra in natančna zaznava lepote in grdote popolnost našega mentalnega okusa. Človek torej ne more biti zadovoljen sam s sabo tako dolgo, dokler sumi, da mu je ušla neopaže-

na kakršnakoli odličnost ali hiba v govoru. V tem primeru odkrijemo, da sta popolnost človeka in popolnost občutka združeni. Zelo občutljivo nebo je lahko v mnogih primerih zelo neprimerno tako za človeka samega kot za njegove prijatelje, toda prefinjen okus za duhovitost ali lepoto mora vselej biti zaželena lastnost, saj je vir vseh najbolj finih in najbolj nedolžnih uživanj, za katere je sprejemljiva človekova narava. Glede te odločitve se ujemajo čustva celotnega človeštva. Kjerkoli lahko ugotovite prefinjenost okusa, je gotovo, da bo naletela na odobravanje, najboljši način za ugotavljanje te prefinjenosti pa je sklicevanje na tiste modele in načela, ki jih je vzpostavilo poenoteno pritrjevanje in izkustvo vseh narodov in dob.

Toda čeravno po naravi obstaja znatna razlika glede prefinjenosti med eno in drugo osebo, ne bo nič bolj povečalo ali razvilo tega talenta kot *prakticiranje* posamezne umetnosti in pogosto gledanje in premišljevanje o posameznih vrstah lepote. Ko predmete katerekoli vrste prvič predstavimo očesu ali domišljiji, je čustvo, ki jih spremlja, nejasno in zmedeno, um pa je v veliki meri nezmožen, da bi se izrazil o njihovih odlikah in pomanjkljivostih. Okus ne more zaznati številnih odlik dela, še manj pa razločiti poseben značaj vsake odličnosti in ugotoviti njeno kvaliteto in stopnjo. Če razglasi celoto za nasploh lepo ali grdo, je to največ, kar lahko pričakujemo; celo tako sodbo bo oseba, ki je tako neizvežbana, nagnjena izreči z velikom omahovanjem in zadržkom. Toda če ji dopustite, da si glede teh predmetov pridobi izkustvo, postane njen občutek natančnejši in bolj prefinjen: ne le da zaznava lepote in grdote vsakega dela, temveč zaznamuje odlične vrste vsake lastnosti in ji pripiše primerno hvalo ali grajo. Jasno in razločno čustvo jo spremlja preko celotnega preiskovanja predmetov in razločuje tisto pravo stopnjo in vrsto odobravanja ali nezadovoljstva, za katerega je vsak del po naravi primeren, da ga ustvari. Megla, za katero se je prej zdelo, da lebdi nad predmetom, se razprši, organ pridobi večjo popolnost pri svojem delovanju in se lahko brez nevarnosti napake izrazi o odlikah vsakega dela. Z eno besedo, isto spretnost in ročnost, ki jo praksa daje izvedbi kateregakoli dela, z istimi sredstvi tudi dosežemo pri njegovem presojanju.

Praksa je tako koristna za razločevanje lepote, da bo — preden lahko damo sodbo o kateremkoli pomembnem delu — celo nujno, da taisto posamezno delo več kot enkrat skrbno pregledamo, in to v različni luči, pazljivo in premišljeno. Prvi pregled kateregakoli dela spremlja vznemirjenost ali hitenje misli, ki bega pravo čustvo lepote. Odnos delov ni razločen, resnične značilnosti sloga slabo razlikujemo, številne popolnosti in pomanjkljivosti se zdijo zamotane v nekakšno zmedo in se nerazločno predstavljajo domišljiji. Da ne omenimo, da obstaja taka vrsta lepote, ki – ker je kičasta in površna – ugaja na prvi pogled. Toda ko odkrijemo, da ni združljiva s pravim izrazom, bodisi razuma bodisi strasti, se okusu kmalu zagnusi in je potem z gnusom zavrnjena ali pa je ocenjena za veliko bolj manjvredno.

Ni mogoče nadaljevati s prakso pretresanja kateregakoli reda lepote, ne da bi bili pogosto obvezani k temu, da tvorimo *primerjave* med številnimi vrstami in stopnjami odličnosti, in ne da bi ocenjevali njihova medsebojna razmerja. Človek, ki

ni imel nobene priložnosti primerjave različnih vrst lepote, je dejansko popolnoma nesposoben, da bi se izrekel glede na katerikoli predmet, ki mu je predstavljen. Le s primerjavo določamo epitete hvale ali graje in se učimo, kako pripisati ustrezno stopnjo vsakega. Tudi najbolj grobo packanje vsebuje nekakšen sijaj barv in natančnost posnemanja, ki so tako lepote in bodo v duhu kmeta ali Indijanca vzbudile največje občudovanje. Niti najbolj vulgarne balade niso popolnoma brez harmonije ali narave; nihče, razen osebe, ki je seznanjena z višjimi lepotami, pa ne bi njihovih rim razglasil za zoprne, pripoved pa za nezanimivo. Velika inferiornost lepote je boleča za osebo, ki je vešča v največji odličnosti te vrste, in se zato razglaša za grdoto, kakor za najbolj izdelan predmet, s katerim smo seznanjeni, naravno domnevamo, da je dosegel vrhunec popolnosti in da je upravičen do največje hvale. Samo tisti, ki se je navadil gledati in preučevati ter tehtati številna dela, ki so jih občudovali v različnih dobah in v različnih narodih, lahko oceni odlike dela, ki je izpostavljeno njegovemu pogledu, in mu pripiše ustrezno mesto med izdelki genija.

Toda da bi kritiku omogočili, da bi popolneje opravljal to obvezo, mora ohraniti svoj duh svoboden pred vsemi *predsodki* in ne sme dopustiti, da bi karkoli stopilo v njegov premislek, razen samega predmeta, ki je podvržen njegovemu preiskovanju. Lahko bi pripomnili, da moramo na vsako umetniško delo – da bi le-to proizvedlo svoj ustrezen učinek na um – gledati z določenega gledišča in da v delu ne more v popolnosti uživati osebe, katerih dejanski ali zamišljeni položaj ni v skladu s tistim, kar zahteva delo. Govornik se obrača na posebno publiko in mora upoštevati njen poseben genij, interese, mnenja, strasti in presodke, sicer zaman upa, da bo upravljal z njenimi odločitvami in vzbudil njeno naklonjenost. Če so imeli ljudje do njega celo nekatere, kakorkoli že nerazumne, predsodke, ne sme spregledati te neugodne okoliščine, temveč si mora – preden preide na temo – prizadevati, da bi pridobil njihovo naklonjenost in njihovo ustrežljivost. Kritik iz drugega obdobja ali naroda, ki skrbno pregleduje ta govor, mora imeti pred svojimi očmi vse te okoliščine in se mora postaviti v enako situacijo kot publika, če si hoče ustvariti resnično sodbo o govoru. Ko se katerokoli delo obrne na publiko – ne glede na to, ali smo z avtorjem v prijateljskem ali sovražnem odnosu –, moram na podoben način zavzeti distanco do te situacije in se šteti za človeka nasploh ter pozabiti, če je mogoče, moje individualno bitje in moje posebne okoliščine. Oseba, ki je pod vplivom predsodka, ne izpolnjuje tega pogoja, temveč trmasto vztraja na svojem naravnem položaju, ne da bi se postavila na tisto gledišče, ki ga zahteva delo. Če je delo naslovljeno na osebe različnih dob ali narodov, ta oseba ne dopušča njihovih posebnih pogledov in predsodkov, temveč – polna običajev svoje lastne dobe in dežele – zaletavo obsodi tisto, kar se je zdelo občudovanja vredno v očeh tistih, na katere je govor ravno meril. Če se delo javno izvaja, ta oseba nikoli v zadostni meri ne razširi svojega pojmovanja, niti ne pozabi svojega interesa, ki ga ima kot prijatelj ali sovražnik, nasprotnik ali komentator. Tako so njena čustva sprevrnjena in enake lepote in hibe ne vplivajo nanjo na enak način kakor v primeru, če bi svoji domišljiji vsilila ustrezno prisilo in za trenutek pozabila samo sebe. Tako se njen okus očitno oddaljuje od pravega merila, posledica tega

pa je izguba vsega zaupanja in avtoritete.

Dobro je znano, da je v vseh vprašanjih, ki jih predložimo razumu, predsodek poguben za zdravo sodbo in sprevrača vsa delovanja intelektualnih zmožnosti. Predsodek tudi nič manj ne nasprotuje dobremu okusu, niti ne vpliva manj na kvarjenje našega čustva lepote. Naloga *zdravega razuma* je, da preveri njegov vpliv v obeh primerih. V tem pogledu – kot tudi v mnogih drugih – je razum, če že ne bistven del okusa, vsaj nujen za delovanje te zadnje zmožnosti. V vseh plemenitejših izdelkih genija obstaja vzajemen odnos in vzajemno ustrezanje delov; niti lepote niti hibe pa ne more zaznati tisti, čigar misel ni zmožna v zadostni meri dojeti vseh teh delov in jih medsebojno primerjati, da bi zaznala konsistentnost in poenotenost celote. Vsako umetniško delo ima tudi nekakšen cilj ali smoter, na katerega je preračunano, in ga lahko štejemo za bolj ali manj popolnega glede na to, ali bolj ali manj ustreza za doseganje tega cilja. Predmet govorništva je prepričevanje, predmet zgodovine poučevanje, pesništva pa ugajanje s pomočjo strasti in domišljije. Ko natančno pregledujemo katerokoli delo, moramo te cilje imeti nenehno pred očmi; moramo biti zmožni presoditi, v kakšni meri so uporabljena sredstva prilagojena svojim ustreznim smotrom. Poleg tega pa ni vsaka vrsta sestavka, tudi najbolj poetična, nič drugega kot veriga propozicij in sklepanj, ki dejansko niso vselej najbolj primerna in najbolj natančna, vendar so še vedno prepričljiva in navidezno resnična ne glede na to, v kolikšni meri so prikrita z barvami domišlije.

Osebe, uvedene v tragedijo in epsko pesništvo, se morajo predstaviti, kot da premišljajo, mislijo in sklepajo ter delujejo v skladu s svojim značajem in okoliščinami. Brez presojanja – kot tudi okusa in iznajdljivosti – pa pesnik ne more nikoli upati, da bo uspešen v tako kočljivem podvigu. Da ne omenjamo, kako so ista izvrstnost zmožnosti, ki prispeva k napredovanju razuma, ista jasnost pojmovanja, ista izostrenost razlikovanja, ista živost dojemanja bistvene za delovanje pravega okusa in njegove nepogrešljive spremljevalke. Redkokdaj ali pa nikoli se ne zgodi, da pameten človek, ki je izkušen v katerikoli umetnosti, ne more soditi o njeni lepoti. Nič manj redko pa tudi ne srečamo človeka, ki ima pravi okus, vendar pa nima zanesljivega razumevanja.

Tako je – čeravno so načela okusa univerzalna in domala, če že ne popolnoma, enaka pri vseh ljudeh – le malo njih sposobno dati sodbo o kateremkoli umetniškem delu ali vzpostaviti njihovo lastno čustvo kot merilo lepote. Organi notranje senzacije so redko tako popolni, da bi dopustili popolno razigranost splošnih načel in ustvarili občutek, ki bi ustrezal tem načelom. Ali delujejo pomanjkljivo ali pa jih spodkopuje nered in tako vzbujajo čustvo, ki ga lahko razglasimo za lažno. Ko kritik nima prefinjenosti, sodi brez kakršnegakoli razlikovanja in ga vzbujajo zgolj močnejše in bolj otipljive lastnosti predmeta: bolj prefinjeni dotiki gredo mimo neopaženi in zanemarjeni. Kjer mu ne pomaga praksa, njegovo sodbo spremljata zmeda in omahovanje. Tam, kjer ne uporablja primerjave, postajajo predmet njegovega občudovanja najbolj ničevne lepote, take, ki bi prej zaslužile ime hibe. Kjer je pod vplivom predsodka, so vsa njegova naravna čustva sprevr-

njena. Kjer primanjkuje zdravega razuma, ni sposoben razločiti lepot načrta in sklepanja, ki sta najvišji in najizvrstnejši. Večina ljudi se muči z eno ali drugo izmed teh nepopolnosti in zato opažamo, da je resnični sodnik v lepih umetnostih, celo v najbolj uglajenih obdobjih, zelo redka lastnost. Bistra pamet, združena s prefinjenim čustvom, izboljšana s prakso, izpopolnjena s primerjavo in očiščena vseh predsodkov je edina, ki kritiku daje pravico do te vredne lastnosti. Skupna sodba takih ljudi, kjerkoli naj jih že najdemo, je pravo merilo okusa in lepote.

Toda, kje najti take kritike? Po katerih znakih jih bomo prepoznali? Kako jih razlikovati od šarlatanov? Ta vprašanja so nadležna in videti je, kot da nas spet spravljajo v enako negotovost, iz katere smo si – med tem esejem – prizadevali izkopati.

Toda če zadevo pravilno premislimo, so to vprašanja dejstev, ne pa čustev. To, ali je neka posamezna oseba obdarjena z zdravim razumom in prefinjeno domišljijo, ki je osvobojena predsodkov, je lahko pogosto predmet spora in podvrženo veliki razpravi in preiskovanju. S tem pa, da je tak značaj dragocen in vreden spoštovanja, se bo strinjalo celotno človeštvo. Tam, kjer se pojavljajo taki dvomi, ljudje ne morejo storiti nič več kot v drugih spornih vprašanjih, ki so zastavljena razumu: navesti morajo najboljše dokaze, ki jim jih predlaga njihova iznajdljivost. Priznati morajo, da nekje obstaja pravo in odločilno merilo, namreč, realna eksistenca in dejstveno stanje, in imeti morajo potrpljenje s tistimi, ki se od njih razlikujejo v svojem sklicevanju na to merilo. Za našo sedanjo namero je dovolj, če smo dokazali, da okus vseh posameznikov ni ravnopraven in da bomo nekaterim ljudem na splošno – kakorkoli težko jih je že posamezno izbrati – s splošnim strinjanjem priznali, da imajo prednost pred drugimi.

Toda v realnosti težava odkrivanja merila okusa – celo v posameznostih – ni tako velika, kot se predstavlja. Čeravno utegnemo v razmišljanju zlahka priznati zanesljivo merilo v znanosti in ga zanikati glede čustva, pa v praksi odkrivamo, da je zadevo veliko težje ugotoviti v prvem primeru kot v drugem. Teorije abstraktne filozofije in sistemi globokoumne teologije so prevladovali v enem obdobju; v naslednjem obdobju so jih univerzalno ovrgli in odkrili njihovo nesmiselnost. Na njihovo mesto so stopile druge teorije in sistemi, ki so spet odstopili mesto svojim naslednikom. Ničesar ne doživljamo kot bolj podvrženo revolucijam naključja in mode kot te domnevne rešitve znanosti.

Z lepotami govorništva in pesništva je drugače. Pravi izrazi strasti in narave si gotovo v kratkem času pridobijo javno odobravanje, ki ga za vselej zadržijo. Aristotel in Platon, Epikur in Descartes se lahko zaporedoma umikajo drug drugemu, toda Terenc in Vergil zadržita splošno in nesporno oblast nad duhovi ljudi. Ciceronova abstraktna filozofija je izgubila svojo verodostojnost, žar njegovega govorništva pa je še vedno predmet našega občudovanja.

Čeravno so ljudje prefinjenega okusa redki, jih v družbi zlahka razločujemo po zanesljivosti njihovega razuma in superiornosti njihovih zmožnosti nad ostankom človeštva. Vpliv, ki si ga pridobijo, daje prevlado tistemu živemu odobravanju, s

katerim sprejemajo vsakršne stvaritve genija, in storijo, da odobravanje postane nasploh prevladujoče. Mnogi ljudje, ko so prepuščeni sami sebi, le motno in dvomljivo zaznavajo lepoto, vendar pa so vseeno zmožni uživati v vsaki fini potezi, ko jim jo pokažemo. Vsak spreobrnjenec k občudovanju pravega pesnika ali govornika je vzrok neke nove spreobrnitve. In čeravno predsodki lahko prevladajo za nekaj časa, pa se nikoli ne združijo pri slavljenju kateregakoli tekmeca pravega genija, temveč se končno umaknejo pred silo narave in pravega čustva. Četudi se neki civiliziran narod utegne zlahka zmotiti pri izbiri svojega občudovanega filozofa, pa nikoli ne ugotovimo, da se v svoji naklonjenosti do priljubljenega epskega ali tragičnega pisca moti dolgo.

Toda navzlic vsem našim prizadevanjem, da bi določili merilo okusa in pomirili nesoglasna pojmovanja ljudi, še vedno ostaja dvoje virov razlik, ki kajpada ne zadostujeta, da bi pomešala meje lepote in grdote, vendar pogosto rabita temu, da ustvarjata razliko v stopnjah našega odobravanja in graje. En vir so različne nravi posameznih ljudi, drug pa posebni običaji in mnenja naše dobe in dežele. Splošna načela okusa so v človekovi naravi poenotena: kjer se ljudje razhajajo v svojih sodbah, je običajno mogoče opaziti neko pomanjkljivost ali sprevrženost zmožnosti, ki izvira bodisi iz predsodka, bodisi iz pomanjkanja prakse, bodisi iz pomanjkanja prefinjenosti; tako obstaja upravičen razlog za odobravanje enega okusa in obsodbo drugega. Toda tam, kjer obstaja taka raznolikost v notranji zgradbi ali zunanji situaciji, ki je na obeh straneh popolnoma brezhibna in ne pušča nobenega prostora za to, da bi enemu dali prednost pred drugim, tam je v tem primeru neizogibna določena stopnja razhajanja v sodbi in zaman iščemo merilo, s katerim bi lahko pomirili nasprotna čustva.

Mladega človeka, katerega strasti so vroče, bodo ljubezenske in nežne slike bolj čutno ganile kot človeka zrelih let, ki uživa v modrih filozofskih razmišljanjih, ki zadevajo vodenje življenja in zmernost strasti. Pri dvajsetih utegne biti najljubši pisec Ovid, pri štiridesetih Horac, pri petdesetih morda Tacit. V takih primerih bi si zaman prizadevali stopiti v čustva drugih in se znebiti tistih nagnjenj, ki so nam naravne. Svojega najljubšega pisca izberemo tako kot svoje prijatelje, na temelju primernosti nravi in dispozicije. Vedrina ali strast, čustvo ali premislek – karkoli od tega najbolj prevlada v našem značaju, bo vzbudilo v nas posebno simpatijo s piscem, ki nam je podoben.

Eni osebi je bolj všeč sublimno, drugi nežno, tretji zbadanje. Ena je zelo občutljiva za hibe in se skrajno trudi za pravilnost, druga ima bolj živ občutek za lepoto in oprosti dvajset nesmislov in pomanjkljivosti za eno samo vzvišeno in patetično potezo. Ušesa tega človeka so popolnoma obrnjena h konciznosti in odločnosti: temu človeku ugaja obilen, bogat in skladen izraz. Eden je nagnjen k preprostosti, drugi k okrasu. Komedija, tragedija, satira, oda, vsaka ima svoje privržence, ki jim je ta posebna vrsta pisanja ljubša od vseh drugih. Jasno je, da je napaka kritika, če omeji svoje odobravanje na eno vrsto ali slog pisanja in obsoja vse druge. Vendar je domala nemogoče, da ne bi čutili posebnega nagnjenja do tistega, kar ustreza našemu posebnemu daru in dispoziciji. Taki nastopi so nedolžni in neizo-

gibni in ne morejo nikoli biti razumni predmet razprave, ker ni nobenega merila, v skladu s katerim bi lahko bili odločeni.

Zaradi enakega razloga nam bolj – med branjem – ugajajo slike in liki, ki so podobni predmetom, ki jih najdemo v naši dobi in deželi, kot tisti, ki opisujejo drugačen skupek običajev. Brez določenega napora se ne moremo pomiriti s preprostostjo starih navad, ko zagledamo princese, ki nosijo vodo z izvira, in kralje in junake, ki si sami pripravljajo hrano. Mi lahko na splošno dopustimo, da predstavljanje takih običajev ni niti napaka avtorja niti pomanjkljivost dela, vendar nas le-ti tako občutno ne ganejo. Zaradi tega komedije ni mogoče tako zlahka prenesti iz ene dobe ali naroda v drugega. Francozu ali Angležu ne ugaja Terencova *Andria* ali Machiavellijeva *Clitia*, kjer se lepa gospa, okrog katere se vrti celotna igra, niti enkrat ne pojavi pred gledalci, temveč se vedno drži za sceno, kar je ustrezalo zadržanemu humorju starih Grkov in sodobnih Italijanov. Učen in premišljujoč človek lahko dopusti te posebnosti običajev, toda običajna publika se ne bo nikoli v tej meri znebila svojih običajnih idej in čustev, da bi uživala v slikah, ki ji nikakor niso podobne.

Toda tu vznikne razmišljanje, ki utegne biti morda koristno pri preučevanju znanega spora glede klasične in moderne izobrazbe, kjer pogosto naletimo na eno stran, ki se opravičuje zaradi dozdevnih nesmislov pri klasičnih avtorjih, ki so posledica običajev tega obdobja, druga stran pa zavrača sprejeti to opravičilo ali pa ga vsaj sprejema le kot opravičilo za avtorja, ne pa za delo. Po mojem mnenju so bile prave meje glede tega vprašanja med sprtima stranema redko kdaj določene. Tam, kjer so predstavljene katerekoli nedolžne posebnosti navad, take, kakor so bile omenjene zgoraj, jih je treba seveda sprejeti, in je človek, ki se nad njim zgraža, očiten dokaz lažne prefinjenosti in uglajenosti. Če ljudje ne bi upoštevali nenehnih obratov navad in običajev in ne bi dopustili ničesar, razen tistega, kar ustreza prevladujoči modi, bi se moral pesnikov *spomenik, trajnejši od medenine*, zrušiti na tla, kot da bi bil iz običajne opeke ali gline. Ali moramo zavreči slike naših prednikov zaradi njihovih visoko nabranih ovratnikov in krinolin? Toda tam, kjer se od ene do druge dobe spremenijo ideje moralnosti in spodobnosti in kjer so opisane pregrešne navade, ne da bi bile označene z ustreznimi opisi graje in neodobravanja, moramo to prepoznati kot popačenje pesmi in kot pravo grdoto. S takimi čustvi niti ne morem niti ne bi bilo primerno sočustvovati, in kakorkoli lahko oprostim pesniku zaradi navad njegove dobe, ne morem nikoli uživati v sestavku. Pomanjkanje človečnosti in spodobnosti, tako očitno v likih, ki jih opisujejo številni antični pesniki, včasih celo Homer in grški tragiki, znatno zmanjšuje odlike njihovih plemenitih del in pred njimi daje prednost sodobnim avtorjem. Nas ne zanimajo usode in čustva takih grobih junakov; nezadovoljni smo, ko odkrijemo, da so meje med vrlino in grehom tako zelo pomešane, in kakršnokoli popustljivost naj bi že izkazali do pisca zaradi njegovih predsodkov, se ne moremo prepričati, da bi se vživeli v njegova čustva in gojili naklonjenost do likov, za katere jasno ugotovimo, da zaslužijo grajo.

Z moralnimi načeli se ne zgodi enako kot s katerokoli vrsto spekulativnih mnenj.

Ta spekulativna mnenja so v nenehnem toku in spreobračanju. Sin sprejema drugačen sistem od očeta. Še več, le stežka bomo našli kakega človeka, ki se v tej posameznosti lahko pohvali z veliko stalnostjo in poenotenostjo. Katerekoli spekulativne napake naj že najdemo v leposlovju katerekoli dobe ali dežele, te napake le malo škodijo vrednosti teh sestavkov. Potreben je le določen obrat misli ali domišljije, da se vživimo v vsa mnenja, ki so tedaj prevladovala, in da uživamo v čustvih ali iz njih izpeljanih sklepanjih. Za spremembo naših sodb, navad in vzbujanje čustev odobravanja in graje, ljubezni ali sovraštva, ki se razlikujejo od tistih, s katerimi se je um na osnovi dolgega običaja že seznanil, je potreben zelo velik trud. Tam, kjer pa je človek prepričan v pravilnost tistega moralnega merila, po katerem sodi, je nanj upravičeno ljubosumen in ne bo niti za trenutek sprevrnil čustva svojega srca na temelju ustrežljivosti do kateregakoli pisca.

Od vseh spekulativnih napak v sestavkih genija so najbolj opravičljive tiste, ki zadevajo religijo; niti ni nikoli dovoljeno soditi o civiliziranosti ali modrosti kateregakoli naroda ali celo posameznih oseb na osnovi grobosti ali prefinjenosti njihovih teoloških načel. Istemu zdravemu razumu, ki vodi ljudi v običajnih življenjskih dogodkih, ne prisluhnemo v religioznih zadevah, za katere se predpostavlja, da so v popolnosti nad pristojnostjo človekovega razuma. Zaradi tega mora vsak kritik, ki si hoče ustvariti pravilen pojem antičnega pesništva, spregledati vse nesmisle poganskega sistema teologije, naši potomci pa bodo morali po svoji strani pokazati enako popustljivost do svojih prednikov. Kot z napako ne moremo nikoli z nobenimi verskimi načeli obremeniti nobenega pesnika vse dotlej, dokler ta načela ostajajo zgolj načela in dokler se ne tako močno polotijo njegovega srca, da ga obdolžimo za *pobožnjaštvo ali praznoverje*. Kjer se to zgodi, ta načela mešajo moralna čustva in spreminjajo naravne meje pregreh in vrlin. Zato so – v skladu z zgoraj omenjenimi načeli – večne hibe, za upravičenje katerih ne zadostujejo predsodki in zmotna mnenja te dobe.

Za rimskokatoliško religijo je bistveno, da navdihuje divjo mržnjo do vseh drugih bogoslužij in da vse pogane, mohamedance in heretike predstavlja kot predmete božanskega gneva in maščevanja. Taka čustva – čeravno dejansko zaslužijo veliko grajo – fanatiki te verske skupnosti štejejo za vrline in jih v svojih tragedijah in epskih pesnitvah predstavljajo kot nekakšno vrsto božanskega junaštva. To pobožnjaštvo je iznakazilo dve zelo sijajni tragediji francoskega gledališča, *Polievkta* in *Atalijo*, kjer je nezmerna gorečnost za posebne načine bogoslužja poudarjena z vsem zamisljivim pompom in oblikuje prevladujoč značaj junakov. "Kaj je to," pravi vzvišeni Joad Josabeti, ko naleti nanjo v pogovoru z Mathanom, Baalovim svečenikom, "mar Davidova hči govori s tem izdajalcem? Mar se ne bojiš, da se bo zemlja odprla in izlila iz sebe ogenj, da bi vaju oba pogoltnila? Ali da se bodo ti sveti zidovi zrušili in vaju skupaj zdrobili? Kakšen je njegov cilj? Zakaj ta božji sovražnik prihaja sem, da bi okužil zrak, ki ga dihamo, s svojo strašno prisotnostjo?" Taka čustva sprejemajo z velik aplavzom v gledališču v Parizu, vendar pa bi v Londonu gledalcem ravno tako ugajalo, če bi slišali, da Ahil pravi Agamemnonu, da je v glavi predrznež, v srcu pa boječnež, ali pa da Jupiter grozi Junoni s poštenim tepežem, če ne bo tiho.

Religiozna načela so tudi hiba vsakršnega leposlovnega sestavka, če vzpodbujajo praznoverje in se vrinejo v vsako čustvo, kakorkoli naj je že oddaljeno od kakršnekoli povezave z religijo. To, da so običaji njegove dežele obremenili življenje s tako številnimi religioznimi ceremonijami in obredi tako, da noben del življenja ni bil izvzet izpod tega jarma, ni nikakršno opravičilo za pesnika. Za vselej mora biti smešno pri Petrarki, ko svojo ljubico, Lauro, primerja z Jezusom Kristusom. Niti ni nič manj smešno, ko se tisti prijeten svobodomislec Boccaccio zelo resno zahvaljuje vsemogočnemu Bogu in gospem za njihovo pomoč pri obrambi pred njegovimi sovražniki.

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

OKUS: NA PRESEČIŠČU OBJEKTIVNEGA IN SUBJEKTIVNEGA

Humova rešitev problema okusa temelji na dveh, v zadnji instanci, kontingentnih naravnih dejstvih: (1) da so "nekatere posamezne oblike ali lastnosti preračunane na to, da ugajajo, druge, da ne ugajajo"; in (2) na kontingentni uniformnosti človekove senzibilnosti, na enakosti v "izvirni strukturi notranjega tkiva" našega duha. Hume odobrava subjektivistično in “čustveno” pojmovanje, da je estetska sodba zadeva občutka, hkrati pa kaže, da nam je – ko govorimo o estetski sodbi – še vedno dovoljeno uporabiti pojma pravilnosti in nepravilnosti. Tako ublaži estetski subjektivizem in ga loči od estetskega skepticizma. Hume pravzaprav pomiri dve prvini v zdravem razumu, njegov subjektivizem in njegovo pripadnost k merilu okusa.

Težak problem za Huma pa je normativnost estetske sodbe. Zdi se, da Hume ponudi le vzročno, psihološko razlago tega, zakaj se uklonimo sodbam kritika. Ne pove nam, zakaj *bi morali* storiti tako.

Ključne besede: Hume, okus, subjektivizem, objektivizem, vrednotenje, estetske kvalitete.

Izhodišča Humovega razpravljanja o okusu

> Za začetek bomo povedali zgodbo, ki ima svojo vzporednico v prevedenem Humovem besedilu.
>
> NATO začne bombardirati Jugoslavijo. Slovenija postane – zaradi bližine morebitnemu izbruhu vojaškega spopada večjih razsežnosti – dežela, v katero je tvegano potovati ali v njej preživeti svoj težko prigarani dopust. Odpovedi tujih turi-

stičnih agencij, ki organizirajo skupinska potovanja in letovanja v Sloveniji, in posameznikov kar dežujejo. Minister za turizem razmišlja, kako bi bilo mogoče najučinkoviteje zaustaviti to – za slovenski turizem pogubno – gibanje, in sklene, da bo poskušal rešiti, kar se rešiti da. V okvir tega prizadevanja sodi tudi vabilo tujim novinarjem, ki pišejo o turističnih temah, naj obiščejo Slovenijo in svojim zvestim bralcem sporočijo resnico o stanju v Sloveniji: da je to mirna, urejena, vase zagledana – včasih sicer tudi nekoliko negostoljubna – dežela s sorazmerno urejeno turistično infrastrukturo in da je nevarnost, da bi se grozote vojaške vihre razlile tudi preko njenih meja, zanemarljiva. Skupina tujih novinarjev, ki potuje po Sloveniji, je zaradi tega dokaj skeptična do tistega, kar vidi in sliši. Ena od njihovih postaj je tako tudi vinska klet, kjer profesionalni preizkuševalci presojajo o kvaliteti, voljnosti in drugih lastnostih vin iz različnih vinogradov in pokrajin. Da bi natančnost svoje zmožnosti ustrezno predstavili tudi zbranim novinarjem, so preizkuševalci pripravljeni opraviti slepe teste: novinarji bodo v neoznačene kozarce skrivoma zlili vino iz različno oštevilčenih steklenic in jih potem dali preizkuševalcem, ki bodo poizkušali ugotoviti številko vina. Preizkuševalci so tako dobri, da eden od novinarjev misli, da gre za trik. Zato v en kozarec vlije vino iz dveh različnih steklenic in ga poda preizkuševalcu. Nato se nekoliko umakne in radovedno opazuje, kako se bo preizkuševalec odzval. Ko preizkuševalec čez nekaj trenutkov izpljune ponujeni (mešani) vzorec, reče: “Mislim, da ima okus kot vino pod številko 10, vendar pa v vzorcu okušam tudi nekaj takega, kar je podobno okusu vina pod številko 12. Ali niste morda po nesreči dolili vino v kozarec, ki ni bil prazen?” Ko pozneje zapuščajo vinsko klet, novinar prizna svojemu gostitelju, da je poskušal ukaniti preizkuševalca in pravi: “Pri teh ljudeh dejansko gre za nekaj.”

Za kar gre pri teh preizkuševalcih, so kajpada zapletene zaznavne lastnosti, ki tvorijo *okus vina*. Toda, ali nam to kaj pove o tem, ali gre pri njih tudi za lastnosti, kvalitete, ki tvorijo okus *v* vinu? Z drugimi besedami, ali nam njihovo vrednotenje, da neko vino okušajo kot tako in tako, kaj pove tudi o objektivnih lastnostih vina? Je ocenjevanje oziroma vrednotenje zgolj subjektivni pojav, ali pa ima nemara tudi objektivno veljavnost in razsežnost?

Hume začenja svojo razpravo z pripombo, da za to, da opazimo razlike v okusu, ni potrebna posebna nadarjenost:

> “Ljudje z najbolj omejeno vednostjo so zmožni opaziti razliko v okusih v ozkem krogu svojih znancev celo tam, kjer so bile osebe vzgojene pod isto vlado in so rano vsrkale enake predsodke.” (Hume, 1999: 49)

Toda več kot zvemo o “oddaljenih narodih in davnih časih”, bolj smo osupli nad veliko “neskladnostjo in nasprotjem” okusov. Nagnjeni smo k temu, da štejemo za barbarsko vse, kar v veliki meri odstopa od našega lastnega okusa, toda kaj kmalu ugotovimo, da drugi mislijo enako o naših preferencah in okusu in tako postanemo manj netolerantni in dogmatični. Če bi brali samo kritike, bi prišli do zmotnega vtisa enodušnosti:

> “Vsi glasovi so združeni v odobravanju elegance, prikladnosti, preprostosti in duha pri pisanju in v grajanju bombastičnosti, afektacije, hladnosti in lažne briljance. Ko pa kritiki pridejo do posameznosti, ta navidezna

> enodušnost izgine in se odkrije, da so svojim izrazom dali precej različne pomene." (Hume, 1999: 49)

Po tem uvodnem ogrevanju Hume takoj preide k glavni temi:

> "Za nas je naravno, da iščemo *merilo* okusa, pravilo, s katerim bi lahko spravili različna čustva ljudi, ali vsaj ponujeno odločitev, ki bi potrjevala eno čustvo in zavračala drugo." (Hume, 1999: 50)

Iz tega odlomka je razvidno, da Hume razmišlja o dveh različicah merila okusa: (1) merilo okusa sestoji iz *enega samega pravila* ali *načela*, ki je zadostno za razrešitev nesoglasja, in (2) merilo okusa je način odločanja, ki je zadosten za razrešitev nesoglasja. Hume zavrača prvo in sprejema drugo različico; v nasprotju s Hutchesonom in Kantom se torej ne ogreva za eno samo glavno merilo.

Naslednji korak, ki ga Hume naredi, je, da določi pojmovanje, ki ga glede okusa zastopa njegov glavni nasprotnik: filozofski skeptik. Skeptik stoji na stališču, da ni nobenega merila ali množice meril okusa in da je zato razpravljanje o okusu jalovo. Čeravno govori tukaj zgolj o skeptiku glede okusa, pa se v ozadju skriva neko drugo pojmovanje, ki mu Hume in teoretiki okusa oporekajo, namreč pojmovanje, da je lepota objektivna lastnost lepih predmetov. Teoretiki okusa skušajo priti do kompromisa med objektivisti in skeptiki:

> "Obstaja vrsta filozofije, ki ... predstavlja nemožnost, da bi kdajkoli dosegli kakršnokoli merilo okusa. Razlika med sodbo in čustvom je, pravijo, zelo velika. Vsako čustvo je pravilno, kajti čustvo se ne nanaša na ničesar mimo samega sebe in je vselej realno, kadarkoli se ga človek zaveda. Toda vsa določila razuma niso pravilna, saj se nanašajo na nekaj, kar je onstran njih samih, namreč na realno dejstveno stanje ... Med tisočimi različnimi mnenji, ki jih različni ljudje utegnejo imeti o istem predmetu, obstaja eno in zgolj eno, ki je pravilno in resnično ... Nasprotno, od tisočih različnih čustev, ki jih vzbuja isti objekt, so vsa pravilna, saj nobeno čustvo ne predstavlja tistega, kar je realno v objektu." (Hume, 1999: 51)

"Vrsta filozofije", ki jo ima Hume v mislih, je seveda filozofija, ki ji je Hume posvetil razpravo z zgovornim naslovom *Skeptik*. Izšla je dobro desetletje pred razpravo *O merilu okusa*. V tem delu Hume primerja astronomska vprašanja z vprašanji okusa. Humova trditev je, da se zdi, da za astronomska vprašanja vselej obstaja realno – čeravno pogosto neznano – merilo v naravi samih stvari. V nadaljevanju omenja Evklida, ki je popolnoma pojasnil vsakršno lastnost kroga, ni pa niti z besedo omenil njegove lepote. Razlog je razviden: lepota ni lastnost kroga, je ni nikjer na krožnici, katere točke so enako oddaljene od skupnega središča. Lepota je zgolj učinek, ki ga ta lik naredi na duha. To pa je mogoče zato, ker je duh zgrajen tako, da je dovzeten za taka čustva. Zaman bi jo iskal v krogu ali pa s svojimi čuti ali z matematičnim sklepanjem v vseh lastnostih tega lika. Kasneje Hume sicer nekoliko omili svoje stališče:

> "Če bi se ne bal, da bom videti preveč filozofski, bi moral svojega bralca spomniti na tisti znameniti nauk, popolnoma dokazan v modernih časih, 'da okusi in barve in vse druge čutne lastnosti niso v telesih, temveč zgolj

> v čutih'. Enako velja za lepoto in grdoto, vrlino in pregreho. Ta nauk seveda ne odvzame nič več realnosti zadnjim lastnostim kot prvim, niti ne zbuja kakršnegakoli pohujšanja pri kritikah in moralistih. Čeravno naj bi bilo dopuščeno, da so barve zgolj v očesu, ali bi bili barvarji ali slikarji kdajkoli manj spoštovani in cenjeni? V čutih in čustvih človeštva obstaja zadostna uniformnost, da bi vse te lastnosti naredila za predmet umetnosti in mišljenja in da bi v največji meri vplivala na življenje in običaje. Kakor pa je gotovo, da zgoraj omenjeno odkritje v naravni filozofiji ne spremeni delovanja in obnašanja, zakaj naj bi potem karkoli spremenilo podobno odkritje v moralni filozofiji?" (Hume, 1985: 166)

Čustvo lepote potemtakem ne "predstavlja" realne lastnosti, temveč

> "samo zaznamuje določeno skladnost ali odnos med objektom in organi ali zmožnostmi duha; če pa ta skladnost dejansko ne bi obstajala, to čustvo verjetno ne bi nikoli obstajalo". (Hume, 1999: 51)

Na nekoliko drugačen način pojasnjuje Hume isto zadevo, ko pravi, da mora biti čustvo lepote odvisno od posebnega ustroja duha, ki takim posebnim predmetom omogoča, da delujejo na tak poseben način in tako ustvarijo soglasje ali skladnost med duhom in njegovimi predmeti. Spremenite zgradbo duha ali notranjih organov, pa se ne bo več pojavilo isto čustvo, čeprav bo predmet ostal isti. Čustvo se od predmeta razlikuje in je učinek delovanja predmeta na organe duha; če spremenimo organe duha, spremenimo tudi učinek predmeta. Isti predmet, predstavljen duhu na popolnoma različen način, ne more vzbuditi enakega čustva.

Hume meni, da je iskati realno lepoto ali realno grdoto ravno tako jalovo početje kot prizadevati si ugotoviti, kaj je realno sladko ali realno grenko. Glede na dispozicije organov je isti predmet lahko hkrati sladek in grenak, pregovor pa pravilno ugotavlja, da je razpravljanje o okusih jalovo početje. Na tej točki naj bi se stališče našega zdravega razuma ujemalo s stališčem skeptika. Toda čeravno se zdi, da si je pregovor, da o okusih ne gre razpravljati, privzel obliko aksioma in dobil podporo zdravega razuma, pa vsekakor obstaja vrsta zdravega razuma, ki mu nasprotuje ali pa ga vsaj omejuje. Če ne bi bilo tega nasprotovanja ali omejevanja, potem bi skeptik zmagal. Za zavrnitev skeptikovega stališča uporabi Hume argument "nesorazmernega para":

> "Za kogarkoli, ki bi zatrjeval enakost genija in elegance med Ogilbyjem in Miltonom ali Bunyanom in Addisonom, bi menili, da ne zagovarja nič manjše esktravagance, kot če bi trdil, da je krtina tako visoka kot Teneriffe, ribnik pa tako prostran kot ocean. Čeravno bi lahko našli osebe, ki dajejo prednost prvim avtorjem, pa takemu okusu nihče ne posveča pozornosti ... Načelo naravne enakosti okusov je potemtakem popolnoma pozabljeno, in medtem ko ga dopuščamo ob nekaterih priložnostih, kjer se objekti zdijo skoraj enaki, je videti kot ekstravaganten paradoks ali bolje kot otipljiv nesmisel tam, kjer se primerjajo tako nesorazmerni objekti." (Hume, 1999: 51)

Hume spodbija skeptikova stališča tako, da se osredini na par umetniških del, ki se vrednostno tako razlikujeta, da je nemogoče pomisliti, da bi lahko bili enako-

vredni. Nekaj podobnega bi se zgodilo, če bi na primer primerjali umetniško vrednost Prešernovih pesnitev in pesnitev Koseskega. Ko obravnavamo tak "nesorazmeren par", je zlahka uvideti, da je eno delo boljše od drugega; tako smo spodbili skepticizem. Humova naloga je zdaj odkriti množico načel, ki so v podstati takih primerjalnih sodb in tudi sodb okusa nasploh.

Hume se najprej loti vprašanja epistemološke narave načel:

> "Očitno je, da nobeno od pravil kompozicije ni določeno z *apriornimi* sklepanji, niti ne more biti cenjeni abstraktni sklep razuma na osnovi primerjave tistih običajev in odnosov idej, ki so večne in nespremenljive. Njihov temelj je isti kot temelj vseh praktičnih znanosti – izkustvo, in niso nič drugega kot splošna opažanja, ki zadevajo tisto, za kar so na splošno odkrili, da ugaja v vseh deželah in v vseh dobah." (Hume, 1999: 51)

Takoj lahko opazimo, da Hume govori o načelih ali pravilih v množini in ne postulira neke posebne *zmožnosti* okusa, kot so to počeli pred njim. Zato mu ta zmožnost tudi ne more rabiti za vodilo. Njegova teorija se opira na intuicije, ki delujejo v kritiki, da bi identificirale predmete okusa. V kritiki lahko prepoznamo številne predmete okusa, ki jih imenuje "lepote" in "napake" ali hibe. Te lepote in hibe delujejo kot razlogi za podpiranje vrednotenj, ki zadevajo lepoto in grdoto umetniškega dela. Na mesto enega samega načela ali pravila stopijo mnoge lepote oziroma hibe, o katerih govori Hume, ko razčlenjuje Ariostovo delo. Humova pravila ali načela so "šibka" pravila ali načela, saj *ne* kažejo na tisto, kar je *zadostno*, da naredi nek predmet lep, temveč so prej pravila o tem, kar zgolj prispeva k temu, da je nek predmet lep. Celoten niz Humovih pravil – skupaj z dejstvom, da ima predmet vsakršno značilnost, opredeljeno v vsakem od pravil – še nima za posledico, da je predmet lep, temveč le, da ima predmet vse značilnosti, ki prispevajo k temu, da ga naredijo lepega. Hume ne misli, da bi bila prisotnost katerekoli pozitivne vrednostne značilnosti – celo v veliki meri – na splošno zadostna za to, da naredi predmet lep, čeravno utegnejo obstajati posebni primeri, kjer bi se to lahko zgodilo. Tudi v primeru negativne vrednostne lastnosti Hume ne misli, da bi bila prisotnost katerekoli negativne vrednostne lastnosti – celo v veliki meri – na splošno zadostna za to, da naredi predmet grd. Hume ugotovi, da je lepota zadeva doseganja določenega praga, to je, predmet sicer lahko ima eno ali več lastnosti, ki tvorijo lepoto, pa navzlic temu ni lep. Da bi bil lep, mora imeti te lastnosti v dovolj veliki meri. Merilo okusa bo torej celotna množica pozitivnih in negativnih lastnosti. Vprašanje pa je, kako lahko vemo, katere lastnosti so na splošno take, da ugajajo, in katere take, da ne ugajajo, to je, katere lastnosti so predmet pozitivnega in negativnega načela okusa? Hume odgovori takole:

> "Popolna jasnost duha, zbranost misli, dolžna pozornost do objekta – če katerakoli od teh okoliščin manjka, bo naš eskperiment zgrešen in ne bomo zmožni soditi o nepristanski in univerzalni lepoti ... Nekatere posamezne oblike ali lastnosti so – na temelju izvirne strukture notranjega tkiva – preračunane na to, da ugajajo, druge, da ne ugajajo; če pa nimajo svojih učinkov v nobenem posameznem primeru, se to zgodi zaradi neke očitne pomanjkljivosti ali nepolnosti v organu." (Hume, 1999: 52-53)

Vendar se zdi, da Hume dvomi, da bo tak postopek v popolnosti opravil nalogo in

nam svetuje, naj se obrnemo k velikim delom, ki so uspešno prestala test časa, in pri tem omenja Homerja.

Pomanjkljivo spoznanje

Vseh problemov pa se navzlic temu še nismo otresli. Dolžna pozornost do objekta nam ne bo prav nič pomagala, če so naše kognitivne zmožnosti in/ali čustva pomanjkljiva. Hume poskuša osvetliti problem zdravega in pomanjkljivega okusa z zgodbo o dveh Sančovih sorodnikih. Ob neki priložnosti so poklicali dva Sančova sorodnika, da bi dala mnenje o vsebini novo odprtega soda, za katero so domnevali, da je izvrstna, saj je izvirala iz stare in dobre trgatve. Prvi pravi, da bi bilo vino sicer izvrstno, ko ne bi imelo neznatnega okusa po usnju. Drugi se ravno tako izreče v prid izvrstne kvalitete vina, vendar z zadržkom, da je v njem zaznal rahel okus železa. Oba so smešili zaradi njunih sodb. Toda, kdo se je na koncu smejal? Ko so sod izpraznili, so na dnu našli star ključ s privezanim kožnim jermenom.

Hume trdi, da lahko zgodbo o preizkuševalcih vina prenesemo tudi na področje umetniških del. Tako kot imamo zelo dobre in občutljive preizkuševalce vin, ki lahko zaznajo vsakršen nezaželen okus vina, in slabe preizkuševalce, ki so neobčutljivi za slabe okuse, imamo tudi na področju umetnosti osebe, ki so zmožne zaznati tisto, kar se drugim izmakne. Tudi na področju umetnosti sta lahko vrlina – na primer visoka stopnja uniformnosti – ali hiba – na primer nizka stopnja uniformnosti – prisotni v "majhnih merah" ali pa sta med seboj pomešani, tako da ju nekateri ljudje ne bodo zmožni zaznati. Tako se pogosto zgodi, da take neznatne lastnosti ne vzbudijo okusa ali pa okus ni zmožen razločiti vseh posameznih arom v zmesi:

> "Tam, kjer so organi tako fini, da ne dovolijo, da bi jim kaj ušlo, in hkrati tako natančni, da zaznajo vsako primes v zmesi – to imenujemo prefinjenost okusa ne glede na to, ali te izraze uporabljamo dobesedno ali metaforično. Tu so potem uporabna splošna pravila lepote, ki smo jih potegnili iz vzpostavljenih modelov in iz opazovanja tistega, kar ugaja ali ne ugaja, ko je predstavljeno posamezno in v veliki meri. Če pa iste lastnosti v neki sovisni zmesi in v manjši meri ne vzbudijo organov s čutnim ugajanjem ali z nelagodjem, osebo izključimo iz tega, da bi si lastila vsakršno pravico do te prefinjenosti. Ustvariti ta splošna pravila ali priznane vzorce zmesi je podobno odkritju ključa s kožnim jermenom, ki je upravičilo sodbo Sančovih sorodnikov in osramotilo tiste domnevne sodnike, ki so ju obsodili." (Hume, 1999: 54)

Problem je v tem, kako taki neobčutljivi osebi pokazati, da se moti, kakor je ključ s privezanim kožnim jermenom neobčutljivim preizkuševalcem vin pokazal, da sta v vinu tako okus usnja kot železa. Toda ko neobčutljivi osebi pokažemo neko priznano načelo umetnosti, ko to načelo ponazorimo s primeri, katerih delovanje prizna – na temelju svojega lastnega posebnega okusa – kot delovanje, ki je v skladu s tem načelom; ko dokažemo, da je mogoče isto načelo aplicirati na naš sedanji primer, kjer ni zaznal njegovega vpliva, potem mora naposled sklepati, da je napaka v njem in da mu primanjkuje tiste prefinjenosti, ki je potrebna za to, da

smo občutljivi za vsakršno lepoto in vsakršno hibo.

Hume si tukaj – po mnenju G. Dickieja (*glej* Dickie, 1996: 132-133) – zastavlja in meša dve pomembni vprašanji: (1) Kako odkriti načela okusa in (2) Kako se lahko kognitivno neobčutljiva oseba ozave posamezne, subtilne lepote ali hibe v umetniškem delu, tako da se lahko izognemo vsem prerekanjem glede posameznega primera. Glede prvega vprašanja bi lahko rekli naslednje: Domala vsakdo – zaradi tega lahko govorimo o univerzalnosti te trditve – se je zmožen zavedati lepote ali hibe, ko se pojavlja *posamezno* in v *veliki količini* (očitno). Dejstvo, da se kognitivno neobčutljiva oseba ni zmožna zavedati posamezne lastnosti, ko je ta prisotna v majhni količini in (subtilno) pomešana z drugimi lastnostmi, ni pomembno za to, ali se ta oseba strinja, da je ta posamezna lastnost lepota ali hiba. Če se taka kognitivno neobčutljiva oseba lahko zaveda neke lastnosti, ko se pojavlja posamezno in v veliki količini, ima vse izkustvo, ki se zahteva za to, da povemo, ali njena prisotnost vzbuja ugodje, neugodje ali pa ničesar od obojega. Potemtakem utegne biti naloga odkrivanja splošnega načina, kako osebi, ki je kognitivno neobčutljiva za obstajanje posamezne subtilne lastnosti, pokazati, da ta subtilna lastnost obstaja v posameznem predmetu, nemogoča.

Vendar pa se je Hume s tem, ko govori o lepoti kot bolj ali manj prisotni lastnosti v predmetih, izognil težavi, na katero je kasneje naletel Kant, ko ni dopustil pojasnitve, da pojem lepote dovoljuje stopnjevitost. Kant ima težave zato, ker ni jasno, kako bi lahko forma smotrnosti dovoljevala stopnje. Lepa forma pegama je ravno toliko forma smotrnosti kot lepa forma rajčice, vendar je slednja domnevno lepša ptica.

To hkrati tudi pomeni, da Hume obravnava lepoto kot pražni pojav. Ko po eni strani dopuščamo, da ima lepota stopnje, tako da lahko za veliko lepih predmetov uporabimo pridevnika, kakršna sta “lepši kot” in “manj lep kot”, pa po drugi strani menimo, da obstaja določen prag, pod katerim predmeti niso več lepi. Kant ima kajpada težavo tudi z razlago lepote kot pražnega pojava, kajti forma smotrnosti očitno ne dovoljuje uporabo praga.

Hume razume iskanje merila okusa kot iskanje dobrega kritika. Dober kritik mora ustrezati številnim zahtevam. Dober kritik je oseba, ki ima prakso v posamezni umetnosti. Isto spretnost in ročnost, ki jo praksa daje izvedbi kateregakoli umetniškega dela, dosežemo z enakimi sredstvi tudi pri njegovem presojanju. Praksa je tako koristna za razločevanje lepote, da bo celo nujno, da taisto posamezno delo večkrat skrbno in premišljeno pregledamo v različni luči. Dober kritik mora biti sposoben primerjati različna umetniška dela, tako da si lahko pridobi vedenje o celi pahljači možnosti znotraj posamezne umetniške vrste. Biti mora svobodnega duha in razbremenjen vseh predsodkov ter ne sme dovoliti, da bi karkoli stopilo v središče njegovega premisleka, razen samega predmeta, ki je podvržen njegovemu preiskovanju. Če že ne bistven, pa je vsaj nujen del za delovanje okusa tudi zdrav razum:

> “Kjer mu ne pomaga praksa, njegovo sodbo spremljata zmeda in omahovanje. Tam, kjer ne uporablja primerjave, postajajo predmet njegovega občudovanja najbolj ničevne lepote, take, da bi prej zaslužile ime hibe. Kjer je pod vplivom predsodka, so vsa njegova naravna čustva

> sprevrnjena. Kjer primanjkuje zdravega razuma, ni sposoben razločiti lepot načrta in sklepanja, ki sta najvišji in najizvrstnejši. Večina ljudi se muči z eno ali drugo izmed teh nepopolnosti in zato opažamo, da je resnični sodnik v lepih umetnostih, celo v najbolj uglajenih obdobjih, zelo redka lastnost. Bistra pamet, združena s prefinjenim čustvom, izboljšana s prakso, izpopolnjena s primerjavo in očiščena vseh predsodkov, je edina, ki daje pravico do te vredne lastnosti. Skupna sodba takih ljudi, kjerkoli naj jih že najdemo, je pravo merilo okusa in lepote." (Hume, 1999: 57-58)

Vprašanje je zdaj, kako prepoznati take kritike? Kako jih razlikovati od šarlatanov? Čeravno so dobri kritiki s prefinjenim okusom redki, pa jih v družbi zlahka razločujemo po zanesljivosti razuma in superiornosti njihovih zmožnosti nad ostankom človeštva. Toda, kako lahko oseba s pomanjkljivimi kognitivnimi zmožnostmi (oseba, ki nima prefinjenega okusa) zlahka prepozna osebo, ki jih ima v polni meri? Humov odgovor na to vprašanje ima le omejen doseg. Veliko ljudi, ko so prepuščeni sami sebi, le motno in dvomljivo dojema lepoto, vendar pa so navzlic temu zmožni uživati v vsaki fini potezi, ko jim jo pokažemo. Ko mi lahko kdo pokaže neko lastnost umetniškega dela, ki je sam nisem bil zmožen opaziti, potem imam dobro dokazno gradivo, da je ta oseba boljši kritik o tej vrsti lastnosti, kot sem sam. Vendar to velja le v primeru, ko lahko na prisotnost te lastnosti nekoga opozorimo. Če oseba nima potenciala, da bi lahko postala občutljiva za te lastnosti, potem se pač spopadamo z mlini na veter.

Proti relativizmu

Recimo, da razmišljamo o možnosti pravih alternativnih estetskih skupnosti, ne o možnosti alternativnih človeških kultur, ki bi videle stvari (ker imajo nam podoben zaznavni in kognitivni aparat) tako, kot jih vidimo mi, temveč skupnosti s povsem različno fiziologijo in zato tudi z različno estetsko infrastrukturo. Ali obstaja kaj takega, kar zasluži ime "marsovska lepota", čeravno je povsem različna od tistega, kar mi priznavamo, da je lepo? Je marsovska lepota zgolj marsovska, medtem ko je naša, človeška lepota, lepota sama?

Utegne se kajpada zgoditi, da kaj takega, kot je *univerzalna estetika*, tudi dejansko obstaja. Mogoče bi vsako razumno bitje, ki je zmožno čutnega izkustva, ob poslušanju Beethovnovih simfonij spreleteli mravljinci? Vendar pa je to zgolj spekulacija in kdo bi utegnil ugovarjati, da "zgolj" človeška lepota ni dovolj objektivna. Na ta ugovor bi mu lahko odgovorili, da je funkcionalni opis lepote *dejansko* univerzalen in da je objektivna zadeva, kaj za nas zadovolji ta opis.

Na problem relativizma pa naletimo tudi, ko govorimo o objektivnosti in univerzalnosti lepote znotraj človeške skupnosti. Mislim, da se motimo, če domnevamo, da bo Beethoven ugajal prav vsakemu človeku, ki je brez predsodkov in zmožen prefinjenega razlikovanja. Kako bistveno je za našo estetsko prakso splošno človeško soglasje? Hume dopušča, da je človekov okus spremenljiv, čeravno ne obstajajo predsodki in nevednost, kajti zdi se, da obstaja neka stopnja temeljne variacije v človekovi fiziologiji in okoliščinah:

> "Splošna načela okusa so v človekovi naravi poenotena: kjer se ljudje

> razhajajo v svojih sodbah, je običajno mogoče opaziti neko pomanjkljivost ali sprevrženost zmožnosti, ki izvira bodisi iz predsodka bodisi iz pomanjkanja prakse bodisi iz pomanjkanja prefinjenosti; tako obstaja upravičen razlog za odobravanje enega okusa in obsodbo drugega. Toda tam, kjer obstaja taka raznolikost v notranji zgradbi ali zunanji situaciji, ki je na obeh straneh brezhibna in ne pušča nobenega prostora za to, da bi dali enemu prednost pred drugim, tam je v tem primeru neizogibna določena stopnja razhajanja v sodbi in zaman iščemo merilo, s katerim bi lahko pomirili nasprotna čustva." (Hume, 1999: 59)

Proces staranja je na primer, po Humovem mnenju, razlog za nedolžno raznolikost okusa: mladega človeka bodo ljubezenske in nežne slike bolj čutno ganile kot človeka zrelih let, ki uživa v modrih filozofskih premišljevanjih. Za obstajanje dovolj splošnega in objektivnega estetskega vrednotenja in prakse pa mora eksistirati dovolj obsežna populacija, ki kaže zadostno stopnjo podobnosti v relevantnih vidikih. Dolgoletno izkustvo kaže, da sta si skupini mladih in starih ljudi dovolj podobni, da podpirata pojem "lepege sončnega zahoda" in pojem "lepe osebe" brez kakršnekoli nadaljnje podrobne določitve.

Družbena vloga estetskega je seveda odvisna od določene stopnje skupnostnih lastnosti, ki si jih deli neka širša skupina. Znotraj teh skupin pa seveda vselej obstajajo tudi "nedolžni" ekscentriki, ki se priklanjajo drugačnim sodbam okusa. Toda ti ekscentriki nas ravno opozarjajo na kontingentnost našega okusa. Ti ekscentriki pa ne morejo spodkopati našega tihega priznanja, da je lepota funkcionalna.

Lepota se lahko udejani na različne načine v različnih populacijah, kar seveda ne pomeni, da bodo funkcionalno vlogo lepote igrale iste lastnosti v vseh populacijah. Lepota je torej prej relacijska kot absolutna. Relacijsko pa ni relativistično ali samovoljno. Relacijska infrastruktura je lahko tako široka, kot je vrsta (na primer človek), ali pa še širša.

Humova rešitev problema okusa temelji na dveh, v zadnji instanci, kontingentnih naravnih dejstvih: (1) da so "nekatere posamezne oblike ali lastnosti preračunane na to, da ugajajo, druge, da ne ugajajo"; in (2) na kontingentni uniformnosti človekove senzibilnosti, na enakosti v "izvirni strukturi notranjega tkiva" našega duha.

Hume odobrava subjektivistično in "čustveno" pojmovanje, da je estetska sodba zadeva občutka, hkrati pa kaže, da nam je – ko govorimo o estetski sodbi – še vedno dovoljeno uporabiti pojma pravilnosti in nepravilnosti. Tako ublaži estetski subjektivizem in ga loči od estetskega skepticizma. Hume pravzaprav pomiri dve prvini v zdravem razumu, njegov subjektivizem in njegovo pripadnost k merilu okusa.

Težak problem za Huma pa je normativnost estetske sodbe. Zdi se, da Hume ponudi le vzročno, psihološko razlago tega, zakaj se uklonimo sodbam kritika. Ne pove nam, zakaj *bi morali* storiti tako.

TASTE: ON THE POINT OF INTERSECTION OF OBJECTIVE AND SUBJECTIVE

Hume's solution of the problem of taste is based on two ultimately contingent natural facts: (1) that “some particular forms or qualities are calculated to please, and other to displease”; and (2) on contingent uniformity of human sensibility, on equality of “the original structure of the internal fabric” of our mind. Hume approve subjectivistic and “emotional” conception that an aesthetic judgement is a matter of feeling, yet at the same time it seems that – speaking of an aesthetic judgement – correct and in correct are concepts we are still allowed to use. That is how he tames aesthetic subjectivism and separates it of aesthetic scepticism. Hume actually reconciles two elements of common sense, its subjectivism and its learning towards the standard of taste.

Normativity of an aesthetic judgement is all but easy problem for Hume. Hume only seems to offer causal, psychological explanation of why do we submit to the critic's judgement. He does not tell us why are we supposed to do so.

Keywords: Hume, taste, subjectivism, objectivism, valuation, aesthetic qualities.

Literatura

Hume, D. (1999). "O merilu okusa". *Analiza, 1/III, str. 49-62.*

Hume, D. (1985). *Essays, moral, political, and literary*, Indianapolis: Liberty Fund.

Dickie, G. (1996). *The Century of Taste*. New York: Oxford University Press.

Matija Arko
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O HUMOVI ESTETIKI

Glavni namen tega prispevka je kritičen pogled na Humovo estetiko. Posebej bom poudaril tista mesta, kjer se s Humom ne strinjam. Želim predstaviti tudi svoje predloge za reševanje problemov, s katerimi se Hume ukvarja.

Ključne besede: Hume, čustva, okus, kavzalna estetska teorija.

Hume se zaveda, da se nam po eni strani zdi, da so naše estetske sodbe popolnoma odvisne od naših občutij ali *čustev*, kakor jim sam pravi. Po drugi strani pa smo vsi mnenja, da obstaja merilo okusa. Prvemu stališču v prid govori že samo dejstvo, da imamo celo paleto subjektivnih mnenj, ko različne osebe opazujejo umetniške stvaritve.

> "Lepota ni nikakršna lastnost v samih stvareh: obstaja zgolj v duhu, ki o njih preudarja, vsak duh pa zaznava drugačno lepoto." (Hume, 1999: 51)

Seveda Hume ne trdi, da estetska občutja ugodja nimajo nič opraviti z estetskimi objekti samimi. Struktura umetniškega dela je tista, ki povzroči občutja estetskega ugodja oziroma neugodja.

> "Nekatere posamezne oblike ali lastnosti so – na temelju izvirne strukture notranjega tkiva – preračunane na to, da ugajajo, druge, da ne ugajajo; če pa nimajo svojih učinkov v nobenem posameznem primeru, se to zgodi zaradi neke očitne pomanjkljivost ali nepopolnosti v organu." (Hume, 1999: 53)

Nobeno estetsko občutje ne more biti napačno ali pravilno, saj se ne nanaša na ničesar izven sebe, ampak le nase. Sodbe o objektivnih dejstvih pa so lahko resnične ali napačne.

> "Vsako čustvo je pravilno, kajti čustvo se ne nanaša na ničesar mimo samega sebe in je vselej realno, kadarkoli se ga človek zaveda. Toda vsa določila razuma niso pravilna, saj se nanašajo na nekaj, kar je onstran njih samih, namreč na realno dejstveno stanje in niso vselej v skladu s tem merilom."

Tudi drugo stališče lahko povsem racionalno podpiramo. Obstajajo standardi in tudi estetski objekti, v katerih estetsko vrednost nihče ne dvomi. Vsaka oseba, ki se s temi standardi in ocenami ne bi strinjala, bi veljala za osebo s slabim okusom. To nasprotje Hume poimenuje "*The Antinomy of Taste*".

Kadar opazujemo nek estetski objekt, ta v nas povzroči estetsko ugodja oziroma neugodje v skladu s svojo estetsko vrednostjo. Hume trdi, da obstajajo splošna načela okusa. Poskuša najti običajne reakcije ljudi, ki izkušajo estetske objekte. Te običajne reakcije so po njegovem načela oziroma merilo okusa. Kdor pa hoče biti merodajen v svojih estetskih sodbah, mora izpolnjevati določene pogoje. Ti pogoji so: *prefinjenost domišljije* (sposobnost razločevanja estetskih občutkov), *prakticiranje posamezne umetnosti* (prakticiranje pomaga kritiku, da bolje razločuje raznovrstna estetska čustva), *primerjava med številnimi vrstami in stopnjami odličnosti, svoboda pred predsodki* (nič estetsko irelevantnega ne sme stopiti v kritikov razmislek) ter *zdrav razum.*

Naj naštejem svoje ugovore:

- Hume posveča preveč pozornosti objektom estetskega izkustva in ne dovolj estetskemu izkustvu samemu.
- Ne pojasni nam, kakšna estetska občutja hočemo doseči.
- Hume ni upravičen razglasiti estetskega okusa določene skupine ljudi za merilo okusa.
- Ne pove nam jasno, v kolikšni meri naj upoštevamo okus dobe in kraja v katerem je umetniška stvaritev nastala.
- V Humovi estetski teoriji je estetski presojevalec zelo pasiven in determiniran.
- Humova kavzalna estetska teorija je v nasprotju z metodo, ki upošteva pri vrednotenju umetniških del tudi okoliščine nastanka dela.

In zdaj k mojim ugovorom! Moj prvi ugovor je, da Hume, kljub temu da trdi, da so pri vrednotenju umetniške stvaritve občutja nekako pomembnejša od umetniških del samih, se še vedno bolj ukvarja z umetniškimi deli kot pa z občutji, ki jih ob tem doživljamo. Če je določeno občutje tisto, kar želimo doseči, potem imajo umetniška dela le sekundarno vrednost – le kot sredstvo za dosego cilja.

Ne pove nam tudi, kakšna občutja hočemo doseči pri motrenju umetniških del. Reči, da je namen umetnost doseči ugodje, ni zadosten pogoj. Upoštevajoč ta kriterij bi bili prisiljeni reči, da, na primer, Sartrovi ali Zolajevi romani sploh niso umetniške stvaritve. Včasih so umetniška dela res ustvarjena z namenom, da v nas vzbudijo občutja estetskega ugodja; pogosto pa je njihov namen povsem drugačen: dela nam povzročajo tesnobo, zaskrbljenost, strah in druga občutja. Morda nas hoče avtor preko svojih del opozoriti na onesnaževanje, na medsebojno odtujenost, na vojne … Ti primeri kažejo, da vzbujanje odobravanja ni zadostni pogoj, da neko stvar proglasimo za umetniško delo. Povsem se strinjam s Humeom, da so čustva pomembnejša od umetniških del, vendar ne le čustva ugodja.

Lepota ni lastnost stvari samih po sebi. Lepote ne bi bilo, če ne bi bilo ljudi, ki bi to lepoto doživljali, ko bi opazovali umetniška dela.

Prav tako je res, da potrebujemo tudi umetniške stvaritve, da v nas povzročijo estetska občutja.

Moj naslednji ugovor se tiče Humovega izbora estetsko vrednih objektov. Hume razglasi za umetniška dela velike vrednosti vse tisto, kar povzroči občutke ugodja v določeni skupini ljudi (tj. v skupini kompetentnih razsodnikov).

Vzemimo primer iz medicine, na primer aspirin. Aspirin je priznan kot zelo dobro zdravilo. Kljub temu pa v nekaterih situacijah učinkuje kot strup. Tak primer so osebe, ki so alergične na aspirin. Ali smo zaradi tega upravičeni reči, da je aspirin – zgolj zato, ker pomaga pri večini ljudi – univerzalno zdravilo, uporabno na vseh ljudeh? Ravno tako nismo upravičeni trditi na področju estetike, da je nekaj lepo zgolj zaradi tega, ker določena skupina to stvar doživlja kot lepo. V primeru medicine je naš cilj zdravje, v primeru estetike pa določen občutek.

Pri pravilnem vrednotenju umetniških del se mora, po Humu, kritik vživeti v položaj občinstva, ki mu je bilo umetniško delo namenjeno. To pomeni, da se pri vrednotenju dela ne smemo osredotočiti zgolj na lastnosti tega dela, marveč moramo vzeti v poštev tudi okoliščine povezane z nastankom tega dela. Upoštevamo estetske standarde dobe, v kateri je bilo delo ustvarjeno. Upoštevamo tudi avtorjev življenjepis ter čas, njegovo deželo in politično situacijo v njej.

Borci španske državljanske vojne so cenili nekatere Picassove slike, čeprav se njrgova estetska merila močno razlikujejo od njihovih. Toda če trdimo, da je treba pri vrednotenju dela upoštevati ne samo njegove lastnosti, ampak tudi okoliščine nastanka in vse asociacije, ki se nam v zvezi s tem porajajo; potem je težko reči, v čem je razlika med umetniškim delom in spominkom. Naletimo tudi na problem, kako vrednotiti dela iz nepoznanih kultur, saj ne poznamo ne njihovih meril okusa ne okoliščin nastanka predmeta.

Humova teorija je kavzalna estetska teorija. Umetniško delo ima lastnosti, ki sprožijo v človeških čutilih estetske občutke. Naša reakcija je odvisna od lastnosti objekta, ki ga opazujemo ter zgradbe naših organizmov. Torej naša reakcija nima nič opraviti s svobodno voljo.

Splošno razširjeno (intuitvno) mnenje je, da je umetnost področje ustvarjalnosti, kar seveda pomeni, da tu ne gre za standardne in v naprej določene reakcije. Hume stori ravno nasprotno, išče namreč standardne reakcije ljudi. Pričakovali bi, da bi nam pojasnil, zakaj je potemtakem tako velika razlika med tem, kar se splošno verjame, in med tem, kakor po njegovem v resnici je.

Humova kavzalna estetska teorija je tudi v nasprotju z metodo, ki upošteva pri vrednotenju umetniških del tudi okoliščine nastanka dela. Če je naše ugodje pri opazovanju umetniškega dela odvisno le od zgradbe tega dela in zgradbe naših čutil, potem nimajo okoliščine nastanka tega dela nobenega vpliva na naše vrednotenje.

Četudi sprejmemo mnenje neke skupine kot estetski standard, še vedno naletimo na probleme v Humovi estetiki. Na nekaj problemov je opozoril Peter Kivy. Kivy trdi, da sta dve karakteristiki dobrega sodnika krožni, namreč prakticiranje posamezne umetnosti in primerjanje. Oseba potrebuje prakso v opazovanju estetskih predmetov in primerjanje različnih stopenj lepote, da postane dober estetski sodnik. To seveda pomeni, da mora biti poznano, kaj je lepo, še preden imamo sodni-

ke. Hume pa za estetsko vredne definira tiste objekte, ki so jih sodniki razglasili za takšne. Torej je njegova definicija lepega krožna. Vprašanje "Ali kdo ima izbran estetski okus?" je ravno tako stvar osebnega okusa kot vprašanje "Ali je nekaj lepo?".

Naj na mesto zaključka le povzamem svoje ugovore. Hume ne posveča dovolj pozornosti estetskim občutjem, tako da je njegova kavzalna estetska teorija v nasprotju z metodo, ki upošteva pri vrednotenju umetniških del tudi okoliščine nastanka dela. Njegova estetska teorija je zelo deterministična. Prav tako ni upravičen proglasiti mnenja skupine ljudi za estetski standard.

ON HUME'S AESTHETICS

The main purpose of this article is a critical view on Hume's aesthetic. I especially point out the parts of my disagreement with Hume. I also present my proposals for resolving problems Hume deals with.

Keywords: Hume, emotions, taste, causal aesthetic theory.

Literatura

Hume, D. (1999). "O merilu okusa". Analiza, 1/III, str. 49-62.

Prevod in komentar

Thomas S. Kuhn
prevedel Gorazd Andrejč

FUNKCIJA MISELNIH EKSPERIMENTOV*

Miselni eksperimenti so več kot enkrat odigrali ključno vlogo v razvoju fizikalne znanosti. Vsaj zgodovinar mora priznati, da so le-ti občasno močna orodja za povečanje človekovega razumevanja narave. Kljub temu še zdaleč ni jasno, kako so sploh lahko imeli tolikšen pomen. Pogosto se ukvarjajo s situacijami – kot v primeru Einsteinovega vlaka, ki ga na obeh koncih zadene strela –, ki niso bile opazovane v laboratoriju.[1] Včasih – kot v primeru Bohr-Heisenbergovega mikroskopa – miselni eksperimenti terjajo situacije, ki jih ni mogoče v celoti preveriti in za katere sploh ni treba, da se pojavijo v naravi.[2] Takšno stanje stvari povzroča vrsto zmed; tri od teh bomo preučili v tem članku skozi razširjeno analizo enega primera. Noben posamezen miselni eksperiment pa seveda ne more sam zastopati vseh, ki so bili zgodovinsko pomembni. Kategorija "miselni eksperiment" je tako ali tako preširoka in preveč nejasna za kratek povzetek; mnogi miselni eksperimenti se razlikujejo od tega, ki ga obravnavamo tukaj. Toda ta posamezni primer, potegnjen iz Galilejevega dela, je zanimiv sam po sebi, njegova zanimivost pa se še poveča, ko opazimo očitno podobnost z določenimi miselnimi eksperimenti, ki so se izkazali za učinkovite v preoblikovanju fizike v dvajsetem stoletju. Menim, da je primer značilen predstavnik tega pomembnega razreda, čeprav tega ne bom dokazoval.

Glavne probleme, ki se pojavijo pri preučevanju miselnih eksperimentov, lahko oblikujemo kot niz vprašanj. Prvič, ker zamišljena situacija v miselnem eksperimentu očitno ne utegne biti arbitrarna, katerim pogojem verjetnosti mora biti podložna? V kakšnem smislu in v kolikšni meri mora biti zamišljena situacija takšne vrste, da je lahko predstavljena ali je bila predstavljena v naravi? Ta težava spet

---

** Prevedeno po Thomas S. Kuhn, "A Function of Thought Experiments", v I. Hacking (ur.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, New York 1981, str. 7-27.

[1] Znameniti eksperiment z vlakom se je prvič pojavil v Einsteinovi popularizaciji relativnostne teorije *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie (Gemeinverständlich)* (Braunschweig, 1916). V peti izdaji (1920), ki sem jo upošteval, je eksperiment opisan na straneh 14-19. Opozoriti je treba, da je ta miselni eksperiment le poenostavljena različica tistega, ki je uporabljen v Einsteinovem prvem članku o relativnosti "Zur Elektrodynamik bewegter Körper", *Annalen der Physik*, 17 (1905), str. 891-921. V izvirnem miselnem eksperimentu je uporabljen le en žarek; mesto drugega prevzema zrcalni odboj.

[2] W. Heisenberg "Über den anschaulichen Inhalt der quantenteorethischen Kinematik und Mechanik", *Zeitschrift für Physik*, 43 (1927), str. 172-98. N. Bohr "The Quantum postulate and the recent Development of Atomic Theory", *Atti Congreso Internazionale dei Fisici, 11-20 Settembre 1927*, vol. 2 (Bologna, 1928), str. 565-88. Argument se začne tako, da obravnava elektron kot klasični delec in preučuje njegov tir pred in po trku s fotonom, ki je uporabljen za določanje njegove lege ali hitrosti. Končni cilj je pokazati, da teh meritev ni mogoče izpeljati klasično in da je zato začeten opis predpostavljal več, kot kvantna mehanika dovoljuje. To kršenje kvantno mehaničnih načel pa vseeno ne zmanjšuje pomembnosti miselnega eksperimenta.

kaže na drugo: Če predpostavimo, da vsak uspešen miselni eksperiment vsebuje v svojem načrtu nekatere vnaprejšnje informacije o svetu, te informacije same v eksperimentu niso vprašljive. Nasprotno, če imamo opravka s pravim miselnim eksperimentom, morajo biti empirični podatki, na katerih sloni, tako dobro znani kot tudi splošno sprejeti, preden si miselni eksperiment sploh izmislimo. Kako nas lahko potem miselni eksperiment, ki sloni izključno na že poznanih podatkih, privede do novega znanja ali razumevanja narave? In končno – da tretje vprašanje zastavimo v najkrajši obliki izmed vseh treh –, kakšna vrsta znanja ali razumevanja lahko nastane na tak način? Na kaj (če sploh kaj) lahko znanstvenik upa, da se bo naučil iz miselnega eksperimenta?

Obstaja dokaj preprost niz odgovorov na ta vprašanja, ki ga bom dopolnil z ilustracijami iz zgodovine in psihologije v naslednjih dveh razdelkih. Tisti odgovori, ki so vsekakor pomembni, ne pa tudi – tako mislim – popolnoma pravilni, predlagajo, da novo razumevanje, ki je rezultat miselnih eksperimentov, ni razumevanje *narave*, temveč razumevanje znanstvenikovega *pojmovnega aparata*. Po tej analizi je funkcija miselnih eksperimentov ta, da pomagajo pri odstranitvi predhodne nejasnosti tako, da prisilijo znanstvenika k priznanju protislovij, ki so bila sestavni del njegovega razmišljanja že od vsega začetka. V nasprotju z odkritjem novega znanja se za odstranitev obstoječe zmede ne zdi, da bi to zahtevalo dodatne empirične podatke. Ni treba, da je zamišljena situacija tudi taka, ki v naravi dejansko obstaja. Nasprotno, miselni eksperiment, katerega edina naloga je, da odstrani nejasnost, je podvržen le enemu verjetnostnemu pogoju. Zamišljena situacija mora biti takšna, da znanstvenik lahko uporablja svoje pojme na enak način, kot jih je normalno uporabljal dotlej.

Prav zato, ker so ti odgovori zelo plavzibilni in ker so tesno povezani z filozofsko tradicijo, zahtevajo podroben in pozoren pregled. Ta pregled nam bo poleg tega zagotovil pomembna analitična sredstva. Kljub temu pa ti odgovori ne vključujejo pomembnih značilnosti zgodovinske situacije, znotraj katere delujejo miselni eksperimenti, zato bosta zadnja razdelka tega članka iskala odgovore nekoliko drugačne vrste. Predvsem v tretjem razdelku bom predlagal stališče, da je opisovati znanstvenikovo situacijo pred izvedbo ustreznega miselnega eksperimenta kot "protislovno" ali "zmedeno" v pomembnem smislu zavajajoče. Stvari se bolj približamo, če rečemo, da miselni eksperimenti pomagajo znanstveniku, da pride do zakonov in teorij, različnih od tistih, ki jih je zagovarjal prej. V tem primeru je lahko bilo prejšnje znanje "zmedeno" ali "protislovno" le v posebnem in v povsem nezgodovinskem smislu, ki bi pripisal zmedenost in protislovnost vsem zakonom in teorijam, ki jih je bila neka panoga zaradi znanstvenega napredka prisiljena opustiti. Ta opis seveda neogibno namiguje, da so posledice miselnega eksperimentiranja mnogo bolj podobne dejanskim eksperimentom, kot običajno mislimo, čeprav miselni eksperimenti ne predstavljajo novih podatkov. Zadnji razdelek bo poskusil predlagati, kako se to utegne primeriti.

Zgodovinski kontekst, znotraj katerega dejanski miselni eksperimenti pomagajo

pri preoblikovanju ali novi ureditvi obstoječih pojmov, je neizogibno zelo zapleten. Zato začenjam s preprostejšim, nezgodovinskim primerom, in izbiram v ta namen pojmovni prenos, ki ga je v laboratoriju sprožil izjemni švicarski otroški psiholog Jean Piaget. Upravičenje za to navidezno oddaljevanje od naše teme bo jasno v nadaljevanju. Piaget se je ukvarjal z otroki tako, da jih je izpostavil neki dejanski situaciji v laboratoriju in jim potem zastavljal vprašanja o njej. Pri nekoliko zrelejših osebkih bi lahko bili seveda dosegli enak učinek zgolj z vprašanji brez fizičnega prikazovanja. Če bi bila ta ista vprašanja samoproizvedena, bi imeli opravka s čisto miselno-eksperimentalno situacijo, kakršna bo predstavljena v naslednjem razdelku iz Galilejevega dela. Ker pa je poleg tega posamezen pojmovni prenos, ki ga povzroči Galilejev eksperiment, skoraj popolnoma enak kot pri Piagetu v laboratoriju, se lahko dosti naučimo, če začnemo z bolj elementarnim primerom.

Piaget je v svoji laboratorijski situaciji predstavil otrokom dva avtomobilčka različnih barv – enega rdečega in enega modrega.[3] Pri vsakem izpostavljanju eksperimentu sta se oba avtomobilčka uniformno premaknila v ravni črti. Včasih sta oba prešla enako razdaljo, toda v različnih časovnih intervalih. Ob drugih priložnostih je bil čas gibanja pri obeh enak, s tem da je en avto prepotoval večjo pot. Nekaj eksperimentov pa je bilo tudi takih, pri katerih niso bile niti poti niti časi povsem enaki. Po vsaki "dirki" je Piaget vprašal svoje osebke, kateri avto se je gibal hitreje in kako lahko to povejo.

Pri obravnavi odgovorov otrok sem se omejil na srednjo skupino otrok, dovolj starih, da so se iz eksperimenta lahko nekaj naučili, in dovolj mladih, da njihovi odgovori niso bili takšni kot pri odraslih. Ti otroci so v večini primerov za "hitrejšega" opisali tisti avto, ki je bil prvi na cilju ali pa je vodil večji del gibanja. Nadalje, otroci so še dalje uporabljali besedo na ta način, čeprav so prepoznali, da je "počasnejši" avto prešel večjo pot kot "hitrejši" v istem času. Poglejmo na primer situacijo, v kateri oba avta začneta iz iste točke, toda rdeči začne kasneje in dohiti modrega na cilju. Naslednji dialog – z odgovori otrok v kurzivi – je tipičen za situacijo: "Ali sta začela naenkrat?" – "*Ne. Modri je krenil prvi*." – "Ali sta prispela skupaj?" – "*Da*" – "Ali je bil kateri od njiju hitrejši, ali sta bila enako hitra?" – "*Modri je bil hitrejši*."[4] Ti odgovori kažejo tisto, kar bom zaradi enostavnosti imenoval merilo "doseganja cilja" za uporabo besede "hitrejši".

Če bi bilo doseganje cilja edino merilo, ki bi ga Piagetovi otroci uporabljali, jih sami eksperimenti ne bi mogli ničesar naučiti. Zaključili bi lahko, da je njihov pojem "hitrejši" različen od tistega, ki ga imajo odrasli; ker pa so ga uporabljali konsistentno, bi lahko verjetno le z vmešavanjem starševske ali pedagoške avtoritete dosegli spremembo. Ostali eksperimenti seveda razkrivajo eksistenco še drugega merila; to bi nam lahko pokazal še celo pravkar opisani eksperiment. Skoraj takoj

[3] J. Piaget, *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant* (Paris, 1946), še posebej 6. in 7. poglavje. Spodaj opisani eksperimenti so iz zadnjega poglavja.

[4] *Ravno tam*, str. 160, avtorjev prevod.

za zgoraj opisanim eksperimentom je bil aparat nastavljen tako, da je rdeč avto krenil zelo pozno in se je moral gibati zelo hitro, da je ujel modrega na cilju. V tem primeru se je pogovor z istim otrokom odvijal takole: "Je bil kateri od njiju hitrejši od drugega?" – "*Rdeči*." – "Kako si to ugotovil?" – "*GLEDAL SEM GA*."[5] Zdi se, da lahko v primeru dovolj hitrih gibanj otroci to neposredno zaznajo. (Primerjaj način, kako odrasli "vidijo" premikanje sekundnega kazalca na uri z načinom, kako opazijo spremembo lege pri minutnem kazalcu.) Včasih otroci pri identificiranju hitrejšega avtomobilčka uporabijo neposredno zaznavo gibanja. Zaradi pomanjkanja boljše besede bom to merilo imenoval "zaznavna nejasnost".

Hkraten obstoj teh dveh meril, merila doseganja cilja in merila zaznavne nejasnosti, omogoča otrokom, da se v Piagetovem laboratoriju nekaj naučijo. Tudi brez laboratorija bi jih narava prej ali slej naučila istega nauka kot v primeru starejših otrok iz Piagetove skupine. Ne zelo pogosto (sicer otroci ne bi mogli ohraniti pojma tako dolgo), ampak občasno, bo narava le predstavila situacijo, v kateri telo z manjšo neposredno zaznavno hitrostjo kljub temu doseže cilj prvo. V tem primeru si ključa oporekata: to otroka lahko pripelje do tega, da za obe telesi trdi, da sta "hitrejši", ali da sta obe "počasnejši", ali pa da je isto telo "počasnejše" in "hitrejše" hkrati. Izkušnja paradoksa, ki jo je Piaget ustvaril v laboratoriju, je občasno dala osupljive rezultate. Če so bili otroci izpostavljeni enemu samemu paradoksnemu eksperimentu, so najprej trdili za prvo telo, da je "hitrejše", takoj zatem pa so isto trdili za drugo telo. Njihovi odgovori so postali kritično odvisni od malenkostnih razlik v ureditvi eksperimenta ter od besedila vprašanj. Na koncu, ko so se zavedli očitno naključnih oscilacij njihovih odzivov, so najpametnejši in najbolj pripravljeni otroci odkrili ali izumili odrasli pojem "hitrejši". Z nekaj vaje so ga nekateri uporabljali konsistentno tudi še naprej. To so otroci, ki so se iz eksperimentov v Piagetovem laboratoriju nekaj naučili.

Če se torej vrnemo k nizu vprašanj, ki nas je motiviral za to raziskovanje: Kaj bomo rekli, da so se otroci naučili in iz česa so se to naučili? Za sedaj se bom omejil na minimalen in dokaj tradicionalen niz odgovorov, ki bodo zagotovili izhodišče za naslednji razdelek. Ker je vseboval dve neodvisni merili za uporabo pojmovnega odnosa "hitrejši", je mentalni aparat, ki so ga Piagetovi otroci prinesli v laboratorij, vseboval implicitno protislovje. V laboratoriju je vpliv nove situacije, vključno z izpostavljanjem eksperimentu in izpraševanju, otroke prisilil, da so se tega protislovja ovedli. Kot rezultat so nekateri otroci spremenili svoj pojem "hitrejši", morda tako, da so ga razcepili. Izvirni pojem se je razdelil v nekaj, kar je podobno pojmu "hitrejši" pri odraslih, in v ločen pojem "doseganje cilja kot prvi". Pojmovni aparat otrok je postal tako verjetno bogatejši in vsekakor primernejši. Naučili so se izogniti precejšnji pojmovni napaki in se tako naučili misliti razločneje.

[5] *Ravno tam*, str. 161, avtorjev poudarek. V tem odlomku sem "plus fort" prevedel kot *bolj hitro*; v prejšnjem odlomku je bilo v francoščini "plus vite" Vendar pa sami eksperimenti nakazujejo, da sta v tem kontekstu, čeprav morda ne v vseh, odgovora na vprašanji "plos fort?" in "plus vite?" enaka.

Ti odgovori nam, spet, nudijo tudi druge, ker kažejo na edini pogoj, ki ga mora izpolnjevati Piagetova eksperimentalna situacija, da bi dosegla pedagoški cilj. Jasno je, da te situacije ne morejo biti naključne. Psiholog bi lahko iz nekih povsem drugih razlogov vprašal otroka, ali je hitrejše drevo ali zelje; najverjetneje bi tudi dobil odgovor,[6] ampak otrok se ne bi naučil razločneje razmišljati. Če naj bi se tega naučil, mora biti njemu predstavljena situacija vsaj relevantna. To pomeni, da mora kazati ključe, ki jih otrok običajno uporablja, ko oblikuje sodbe o relativni hitrosti. Po drugi strani pa velja naslednje: čeprav morajo biti ključi normalni, za celotno situacijo to ni potrebno. Če bi otroku prikazali risanko s paradoksnimi gibanji, bi otrok prišel do enakih sklepov o svojih pojmih, čeprav v sami naravi vlada zakon, da hitrejša telesa vedno prva dosežejo cilj. Torej pogoja fizične verjetnosti ni. Eksperimentator si lahko zamišlja katerokoli situacijo, dokler mu le-ta dovoljuje uporabo normalnih ključev.

Poglejmo sedaj zgodovinski – vendar sicer podoben – primer pojmovnega popravka, ki je spet predstavljen s podrobno analizo zamišljene situacije. Tako kot otroci iz Piagetovega laboratorija tudi Aristotelova *Fizika* in tradicija, ki iz nje izhaja, kažeta na uporabo dveh različnih meril v razpravah o hitrosti. Splošna poanta je dobro znana, vendar jo moramo tukaj izločiti, da bi jo poudarili. V večini primerov Aristotel obravnava gibanje ali spremembo (ta dva termina sta ponavadi v njegovi fiziki zamenljiva) kot spremembo stanja. Torej "vsaka sprememba je *iz* nečesa v nekaj, kot že nakazuje sama beseda *metabole*".[7] Aristotelovo nenehno ponavljanje takšnih trditev nakazuje, da on normalno gleda na kakršnokoli gibanje, ki ni nebesno, kot na končen in dokončan dogodek, ki ga je treba doumeti kot celoto. Temu ustrezno meri razdaljo in hitrost gibanja v okviru parametrov, ki opisujejo mejne točke tega gibanja, s *termini a quo* in *ad quem* srednjeveške fizike.

Posledice Aristotelovega pojma hitrosti so takojšnje in očitne. Kot pravi sam: "Hitrejša od dveh stvari preide večjo razdaljo v enakem času, enako razdaljo v manjšem času in večjo razdaljo v manjšem času."[8] In drugje pravi: "Enaka hitrost je, kjer je *ista* sprememba dosežena v enakem času."[9] V teh odlomkih kot tudi v mnogih drugih delih Aristotelovih spisov je impliciten pojem hitrosti zelo podoben tistemu, čemur bi mi rekli "povprečna hitrost": količina, ki jo enačimo z razmerjem med celotno razdaljo in celotnim pretečenim časom. Tako kot otrokovo merilo doseganja cilja se tudi ta način presojanja hitrosti razlikuje od našega. Ampak tudi v tem primeru razlika ne more škodovati, dokler je merilo povprečne hitrosti uporabljeno konsistentno.

In tako kot Piagetovi otroci tudi Aristotel – gledano z modernega stališča – ni po-

[6] Prav takšna vprašanja je uporabil Charles E. Osgood, da bi dobil to, kar imenuje "semantični profil" raznih besed. Glej njegovo knjigo *Measurement of Meaning* (Urbana, III., 1957).

[7] Aristotel, *Physica*, prev. R. P. Hardie in R. K. Gaye, v *The Works of Aristotle*, vol. 2 (Oxford, 1930), 224b35-225a1.

[8] *Ravno tam*, 232a25-27.

[9] *Ravno tam*, 249b4-5.

vsod povsem konsistenten. Zdi se, da ima tudi on za presojanje hitrosti merilo, ki je podobno otrokovi zaznavni nejasnosti. Bolj natančno: Aristotel občasno razločuje med hitrostjo telesa na začetku in na koncu gibanja. Na primer: pri razločevanju med naravnimi ali nevsiljenimi gibanji, ki se končujejo z mirovanjem, ter vsiljenimi gibanji, ki zahtevajo zunanjega gibalca, trdi: "Ampak medtem, ko hitrost tistega, ki se na koncu ustavi, vedno narašča, hitrost tistega, ki je giban na silo, vedno pojema."[10] V tem kot tudi v nekaterih podobnih odlomkih ni nobene omembe mejnih točk, prepotovane razdalje ali pretečenega časa. Namesto tega Aristotel neposredno dojema – in to morda zaznavno – vidik gibanja, ki bi ga morali opisati kot "trenutno hitrost" in ki ima precej drugačne lastnosti od povprečne hitrosti. Aristotel pa takšnega razločka ne naredi. Kot bomo videli kasneje, so dejansko zelo pomembni vidiki njegove fizike pogojeni prav s to njegovo nesposobnostjo razločevanja. Kot rezultat so lahko tisti, ki uporabljajo aristotelski pojem hitrosti, soočeni s precej podobnimi paradoksi, s kakršnimi je Piaget soočil svoje otroke.

Takoj bomo preučili miselni eksperiment, ki ga je Galilei uporabil, da je pokazal očitnost teh paradoksov, vendar moramo najprej omeniti, da v Galilejevem času pojem hitrosti ni bil več povsem tak, kot ga je zapustil Aristotel. Dobro znane analitične tehnike, ki so jih razvili v 14. stoletju, da bi preučevali širino oblik, so obogatile pojmovni aparat, ki je bil na voljo preučevalcem gibanja. Še posebej, uvedle so razlikovanje med totalno hitrostjo gibanja na eni strani ter intenziteto hitrosti v vsakem trenutku gibanja na drugi. Slednji od teh pojmov je bil zelo blizu modernemu pojmu trenutne hitrosti, prvi pa je bil – čeravno šele po nekaterih pomembnih Galilejevih popravkih – dolg korak stran k modernemu pojmu povprečne hitrosti.[11] Del impliciranega paradoksa v aristotelskem pojmu hitrosti je bil odstranjen v srednjem veku, dve stoletji in pol pred Galilejevim pisanjem.

To srednjeveško preoblikovanje pojmov pa je bilo seveda nepopolno v enem pomembnem pogledu. Širina oblik se je lahko uporabljala za primerjavo dveh različnih gibanj le takrat, če sta obe imeli enako "ekstenzijo" – to je takrat, če sta prešli enako razdaljo ali porabili enako časa. Richarda Swinesheada formulacija mertonianskega načela bi morala rabiti za to, da naredi to prepogosto zanemarjeno omejitev očitno: Če bi bil prirastek hitrosti dosežen enakomerno, potem "bi s pomočjo tega prirastka bila prepotovana tolikšna razdalja ..., kot bi bila s pomočjo srednje vrednosti [ali intenzitete hitrosti] tega prirastka, če predpostavimo, da bi se telo gibalo s to srednjo vrednostjo [hitrosti] skozi celoten čas".[12] Tukaj mora biti pretečen čas pri obeh gibanjih enak ali pa se tehnika primerjave podre. Če bi pretečena časa lahko bila različna, potem bi lahko enakomerno gibanje majhne intenzitete, a dolgega trajanja, imelo večjo totalno hitrost kot gibanje z večjo intenziteto (z večjo trenutno hitrostjo), ki bi trajalo le kratek čas. Srednjeveški analitiki

[10] *Ravno tam*, 230b23-25.

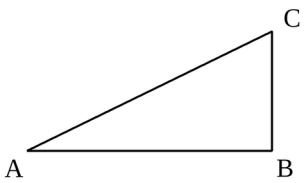
[11] O podrobni razpravi o celotnem vprašanju glede širine oblik glej Marshall Claget, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison, Wis., 1959), drugi del.

[12] *Ravno tam*, str. 290.

gibanja so se na splošno izognili tem potencialnim težavam tako, da so omejili svojo pozornost na primerjave, ki so jih njihove tehnike lahko obvladovale. Galilei pa je seveda zahteval bolj splošno tehniko, pri njenem razvoju (ali vsaj, ko jo je poučeval druge) pa je uporabil miselni eksperiment, ki je prinesel v ospredje celoten aristotelski paradoks.

Imamo dve zagotovili, da je bila težava še vedno zelo realna v prvi tretjini sedemnajstega stoletja. Prvo je Galilejeva pedagoška natančnost – njegov tekst je bil usmerjen k resničnim problemom. Morda še bolj impresivno pa je dejstvo, da se Galilei sam ni vedno uspel izogniti težavam.[13]

Ustrezni eksperiment se nahaja skoraj na samem začetku "Prvega dne" Galilejevega *Dialoga o dveh glavnih svetovnih sistemih*.[14] Salviati, ki govori v Galilejevem imenu, zaprosi svoja sogovornika, naj si zamislita dve ravini: *CB* vertikalno in *CA* nagnjeno, dvignjeni v enaki vertikalni razdalji nad horizontalno ravnino *AB*. Da bi pomagal domišljiji, Salviati vključi skico, ki je podobna naslednji skici:



Dalje si predstavljajmo dve telesi, ki drsita ali pa se kotalita brez trenja po obeh ravninah iz skupne začetne točke *C*. Naposled Salviati pozove sogovornika k priznanju dejstva, da – ko bosta drseči telesi dosegli točki *A* in *B* – bosta dosegli enak zagon ali hitrost, hitrost, ki je potrebna, da bi ju ponesla spet nazaj na vertikalno višino, iz katere sta krenila.[15] Tudi ta prošnja je uslišana, tako da Salviati nadaljuje z zastavljanjem vprašanja udeležencema v dialogu: Katero od dveh teles se giblje hitreje? Njegov cilj je, da spoznata, da sta lahko prisiljena dopustiti, da je gibanje po navpični – uporabljajoč tedaj aktualen pojem hitrosti – obenem hitrejše, enako hitro in tudi počasnejše od gibanja po klancu. Njegov nadaljnji cilj pa je, da sogovornika in bralci – s pomočjo vpliva tega paradoksa – spoznajo, da hitrosti ne bi smeli pripisovati celotnemu gibanju, ampak njegovim delom. Na kratko: miselni eksperiment je, kot kaže sam Galilei, uvod v celotno razpravo o enakomernem in pospešenem gibanju, ki se pojavlja v "Tretjem razgovoru" njegovih *Dveh novih znanosti*. Sam argument bom občutno strnil in sistematiziral, ker nas detajl-

[13] Najpomembnejši spodrsljaj te vrste najdemo v "Drugem dnevu" Galilejevega *Dialoga o dveh glavnih svetovnih sistemih* (glej angleški prevod Stillmana Drakea [Berkeley, 1953], str. 199-201). Galilei dokazuje, da nobeno materialno telo, pa če je še tako lahko, ne bo vrženo iz vrteče se zemlje, četudi bi se zemlja vrtela mnogo hitreje, kot se vrti sedaj. Ta rezultat (ki ga Galilejev sistem namreč zahteva – njegov spodrsljaj, čeravno nenameren, ni brez osnove) je dobljen tako, da se končna hitrost enakomerno pospešenega gibanja obravnava tako, kot da bi bila sorazmerna prepotovani razdalji. To sorazmerje je seveda neposredna posledica mertonianskega načela, uporabno pa je le pri gibanjih, ki zahtevajo enak čas. Preučiti bi morali tudi Drakeovi opazki o tem odlomku, ker nudita nekoliko drugačno interpretacijo.

[14] *Ravo tam*, str. 22-27.

[15] Galilei se tega priznanja poslužuje nekoliko manj, kot se ga jaz v nadaljevanju članka. Strogo gledano, njegov argument od tega priznanja ni odvisen, če ravnino *CA* lahko podaljšamo preko *A* in če telo, ki se kotali po podaljšani ravnini, še naprej pridobiva na hitrosti. Zaradi enostavnosti bom svoj sistematiziran povzetek omejil na nepodaljšano ravnino ter sledil vodilu, ki ga Galilei nudi v prvem delu svojega besedila.

na izmenjava misli v dialogu ne zanima. Ko sta sogovornika prvič vprašana, katero telo je hitrejše, odgovorita tako, kot bi vsi odgovorili, čeprav bi fiziki med nami to morali bolje vedeti. Trdita, da je gibanje po navpičnici očitno hitrejše.[16] Tukaj se dve od treh meril, na katera smo že naleteli, kombinirata. Medtem ko sta obe telesi v gibanju, je telo, ki se giblje po navpičnici, "bolj nejasno". Poleg tega pa je tudi tisto, ki prvo doseže cilj.

Ta očiten in zelo sprejemljiv odgovor pa takoj povzroči težave, ki jih prvi prepozna pametnejši izmed sogovornikov, Sagredo. Pokaže (ali pa je blizu tega – ta del argumenta predstavljam nekoliko bolj povezano, kot je v izvirniku), da je odgovor nezdružljiv z začetnim priznanjem. Ker se obe telesi začneta gibati iz mirovanja in ker pridobita enako končno hitrost, morata imeti enako povprečno hitrost. Kako je potem lahko eno hitrejše kot drugo? V tem trenutku Salviati spet poseže v razpravo in spomni poslušalce, da je hitrejše od dveh gibanj ponavadi definirano kot tisto, ki prepotuje enako razdaljo v krajšem času. Predlaga, da del težave vznikne iz poskusa, da bi primerjali dve gibanji, ki prepotujeta različne razdalje. Namesto tega, poudari Salviati, bi udeleženci dialoga morali primerjati čase, ki so potrebni, da telesi prepotujeta skupno standardno razdaljo. Kot standard izbere dolžino vertikalne ravnine *CB*.

To pa problem seveda le poslabša. *CA* je daljša od *CB*, in odgovor na vprašanje, katero telo se giblje hitreje, postane kritično odvisen od tega, kje na klancu *CA* izmerimo standardno dolžino *CB*. Če jo izmerimo iz vrha navzdol, bo telo, ki se giblje po navpičnici, končalo gibanje v krajšem času, kot ga potrebuje telo na klancu, da prepotuje razdaljo, ki je enaka *CB*. Gibanje po navpičnici je torej hitrejše. Po drugi strani pa, če izmerimo standardno razdaljo od konca klanca navzgor, bo telo, ki se giblje navpično, potrebovalo več časa, da opravi svoje gibanje, kot ga bo potrebovalo telo na klancu, da prepotuje enako standardno razdaljo. Gibanje po navpičnici je zato počasnejše. Končno, trdi Salviati, če je razdalja *CB* izmerjena na primernem notranjem delu klanca, bosta časa, ki sta potrebna, da obe telesi prepotujeta enak standardni del poti, enaka. Gibanje po navpičnici ima enako hitrost kot gibanje po klancu. Na tej točki nam je dialog ponudil tri odgovore na eno vprašanje glede ene situacije, ki so vsak z vsakim nezdružljivi.

Rezultat je seveda paradoks; to pa je način (ali eden od načinov), s katerim je Galilei pripravil svoje sodobnike na spremembo pojmov, uporabljenih v razpravi, analiziranju ali eksperimentiranju o gibanju. Čeprav nova pojma nista bila do popolnosti razvita za javnost vse do objave *Dveh novih znanosti*, nam *Dialog* že nakazuje, kam je argument usmerjen. "Hitreje" in "hitrost" se ne smeta uporabljati na tradicionalen način. Lahko rečemo, da ima v določenem trenutku neko telo večjo hitrost kot drugo telo ob istem času ali v drugem določenem trenutku. Lahko tudi rečemo, da določeno telo prepotuje neko razdaljo hitreje, kot prepotuje

[16] Tisti, ki dvomi, da je to zelo mikaven in naraven odgovor, naj poskusi z Galilejevim vprašanjem pri študentih fizike, kot sem to poskusil sam. Mnogi dajo enak odgovor kot Salviatijeva sogovornika, če jim le prej ne povemo, kaj bo sledilo.

isto (ali neko drugo) razdaljo kako drugo telo. Toda ti dve vrsti trditve ne opisujeta enake lastnosti gibanja. Pojem "hitreje" pomeni – po eni strani – eno stvar, ko je uporabljen za primerjavo začetnih velikosti hitrosti v določenem trenutku, in drugo takrat, ko primerjamo čase, ki so potrebni za dopolnitev dveh različnih gibanj. Telo je lahko "hitrejše" v enem smislu in "počasnejše" v drugem.

Ravno ta pojmovna reforma je tisto, o čemer nas je pomagal poučiti Galilejev miselni eksperiment, zato si lahko sedaj zastavimo naša stara vprašanja o njem. Očitno so minimalni odgovori enaki tistim, ki smo jih dobili, ko smo obravnavali rezultate Piagetovih eksperimentov. Pojmi, ki jih je Aristotel uporabljal pri preučevanju gibanja, so bili do neke mere protislovni in ta protislovnost v srednjem veku ni bila v celoti odstranjena. Galilejev miselni eksperiment je postavil težave v ospredje tako, da je bralce soočil s paradoksom, ki je bil impliciten v njihovem načinu razmišljanja. Rezultat tega je bil, da jim je to pomagalo spremeniti njihov pojmovni aparat.

Če je vse to tako, potem lahko vidimo merilo verjetnosti, kateremu je moral ustrezati miselni eksperiment. Za Galilejev argument ni pomembno, če se telesi dejansko gibljeta enakomerno pospešeno, medtem ko se gibljeta po navpičnici in po klancu. Niti ni pomembno to, ali telesi dejansko prispeta na konec z enako trenutno hitrostjo, če sta višini obeh ravnin enaki. Galilei se ne trudi z dokazovanjem katerekoli od teh točk. Za njegov namen v tem delu *Dialoga* je povsem dovolj, da le lahko predpostavimo, da te stvari veljajo. Po drugi strani pa iz tega ne sledi, da bi Galilejeva izbira miselnoeksperimentalne situacije lahko bila arbitrarna. On ne bi mogel koristno predlagati, na primer, situacije, v kateri bi telo izginilo na začetku svojega gibanja pri *C* in se kmalu po tem ponovno pojavilo v točki *A*, ne da bi prepotovalo to razdaljo. Takšen eksperiment bi ilustriral omejitve pri uporabi pojma "hitrejši", toda – vsaj do priznanja kvantnih skokov – te omejitve ne bi bile informativne. Iz njih se ne bi mogli niti mi niti Galilejevi bralci ničesar naučiti o tradicionalno uporabljenih pojmih. Ti pojmi niso nikoli bili namenjeni za uporabo v takem primeru. Skratka, če naj bi bili tovrstni miselni eksperimenti učinkoviti, morajo tistim, ki jih izvajajo ali preučujejo, dopustiti, da uporabljajo pojme na enak način, kot so bili uporabljeni prej. Le če je temu pogoju zadoščeno, lahko miselni eksperiment sooči publiko z nepričakovanimi posledicami njenih običajnih pojmovnih operacij.

Do te točke je ključne dele mojega argumenta pogojevalo tisto, kar štejem za tradicionalno filozofsko pozicijo v analizi znanstvene misli vsaj od sedemnajstega stoletja dalje. Da bi bil miselni eksperiment učinkovit, mora, kot smo že videli, predstavljati normalno situacijo, to je situacijo, za katero se človek, ki analizira eksperiment, čuti zadostno opremljenega s predhodnimi izkustvi, da jo obvlada. V zamišljeni situaciji ne sme biti ničesar, kar je popolnoma neznano in nenavadno. Če je torej eksperiment odvisen – kot mora biti – od predhodnih izkustev narave, morajo biti ta izkustva v splošnem znana, še preden se lotimo eksperimenta. Zdelo se je, da je ta vidik miselnoeksperimentalne situacije narekoval enega izmed

sklepov, ki sem jih do sedaj konsistentno izpeljal. Ker miselni eksperiment ne izraža novih informacij o svetu, nas ne more naučiti ničesar, kar ni bilo znano že prej. Ali drugače: ne more nas naučiti ničesar o svetu. Namesto tega uči znanstvenika o njegovem pojmovnem aparatu. Njegova funkcija je omejena na popravke prejšnjih pojmovnih napak.

Seveda sumim, da utegnejo nekateri zgodovinarji znanosti čutiti nelagodje ob tem sklepu in predlagam, da bi ga drugi tudi morali čutiti. Nekako preveč spominja na znano pozicijo, ki obravnava ptolomejsko teorijo, flogistonsko teorijo ter kalorično teorijo zgolj kot napake, zmede ali dogmatizme, ki bi se jim liberalnejša ali inteligentnejša znanost izognila že od začetka. V atmosferi sodobnega zgodovinopisja postajajo takšna vrednotenja vedno manj plavzibilna, to isto ozračje neplavzibilnosti pa zastruplja tudi sklep, ki sem ga do sedaj izpeljal v tem članku. Čeprav Aristotel ni bil eksperimentalni fizik, je bil odličen logik. Ali bi pri tako osnovni zadevi svoje fizike lahko naredil takšno osnovno napako, kot smo mu jo pripisali? In če jo je naredil: ali bi lahko njegovi nasledniki domala dve tisočletji še naprej delali enako osnovno napako? Ali je logična zmeda res vse, za kar tukaj gre? Ali je lahko funkcija miselnih eksperimentov tako trivialna, kot nakazuje to celotno gledišče? Prepričan sem, da je odgovor na vsa ta vprašanja nikalen in da je koren težave v predpostavki, da nas miselni eksperimenti ne morejo ničesar naučiti o svetu zato, ker slonijo le na dobro poznanih podatkih. Čeprav sodoben epistemološki besedni zaklad ne daje zares uporabnih izrazov, bi sedaj rad pokazal, da se večina ljudi iz miselnih eksperimentov nauči nekaj o obojem: njihovih pojmih in o svetu. Z učenjem o pojmu hitrosti se Galilejevi bralci naučijo prav tako nekaj o tem, kako se telesa gibljejo. To, kar se jim zgodi, je zelo podobno tistemu, kar se zgodi človeku, kot je Lavoisier, ki mora prilagoditi rezultat novega nepričakovanega eksperimentalnega odkritja.[17]

Ko se lotevam teh nizov osrednjih točk, najprej zastavljam vprašanje: Kaj bi lahko bilo mišljeno z našim opisom otrokovega pojma "hitrejšega" in aristotelskega pojma hitrosti kot "samoprotislovnega" ali "zmedenega"? "Samoprotisloven" najmanj predlaga, da so ti pojmi podobni logikovemu slavnemu primeru kvadratnega kroga; ampak to ni čisto tako. Kvadratni krog je samoprotisloven v smislu, da ne bi mogel biti uprimerjen v nobenem možnem svetu. Ne moremo si niti zamisliti predmeta, ki bi izkazoval zahtevane kvalitete. Niti otrokov niti Aristotelov pojem seveda nista protislovna v tem smislu. Otrokov pojem "hitrejši" je vedno znova uprimerjen v našem svetu; protislovje se pojavi le takrat, kadar je otrok soočen s tako relativno redko vrsto gibanja, pri kateri zaznavno *bolj* "nejasen" predmet *zaostane* pri doseganju cilja. Aristotelov pojem hitrosti lahko, z njegovima dvema hkratnima meriloma, brez težav uporabimo pri večini gibanj, ki jih vidimo okrog nas. Problem se pojavi le pri tistem razredu gibanj, tudi precej redkem, pri katerem merilo trenutne hitrosti in merilo povprečne hitrosti vodita do protislovnih

[17] Ta pripomba predpostavlja analizo načina pojavljanja novih odkritij; o tem glej moj članek "The Historical Structure of Scientific Discovery", *Science*, 136 (1962), str. 760-764 in mojo knjigo *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, Chicago 1977.

odgovorov v kvalitativnih aplikacijah. Pri obeh primerih sta pojma protislovna le v smislu, da posameznik, ki ju uporablja, *tvega*, da bo zašel v protislovje sam s sabo. To pomeni, da se lahko znajde v situaciji, kjer bo prisiljen dati nezdružljive odgovore na eno in isto vprašanje.

To pa seveda ni tisto, kar običajno mislimo, kadar nekemu pojmu pripišemo izraz "protisloven". Vendar pa to seveda utegne biti tisto, kar imamo v mislih, ko opisujemo zgoraj preučevane pojme kot "zmedene" ali "neprimerne za jasno razmišljanje". Vsekakor ti izrazi bolje ustrezajo situaciji. Vseeno pa implicirajo nek standard jasnosti in primernosti, katerega morda nimamo pravice uporabljati. Ali bi od naših pojmov morali zahtevati, da naj bodo uporabni v katerikoli in vsaki situaciji, ki se lahko domnevno pojavi v kateremkoli možnem svetu, česar pa ne počnemo in ne bi mogli početi z našimi zakoni in teorijami? Ali ni dovolj, da od pojma zahtevamo – kot to počnemo z zakonom in teorijo –, da ga je mogoče nedvoumno uporabiti v vsaki situaciji, za katero pričakujemo, da bomo nanjo kdajkoli naleteli?

Da bi razumeli relevantnost teh vprašanj, si zamislimo svet, v katerem so vsa gibanja enake hitrosti. (Ta pogoj je strožji, kot je potrebno, ampak bo naredil argument jasnejši. Potreben šibkejši pogoj je, da nobeno "počasnejše" telo nikoli ne prehiti "hitrejšega". Gibanja, ki zadoščajo omenjenemu šibkejšemu pogoju, bom imenoval "kvazienakomerna".) V takšnem svetu Aristotelovega pojma hitrosti nikoli ne bi mogla ogroziti nobena fizikalna situacija, ker bi bili trenutna in povprečna hitrost vsakega gibanja vedno enaki.[18] Kaj bi potem lahko rekli, če bi v tem imaginarnem svetu našli znanstvenika, ki konsistentno uporablja aristotelski pojem hitrosti? Menim, da ne bi mogli trditi, da je zmeden. Zaradi njegove uporabe pojma ne bi moglo biti nič narobe z njegovo znanostjo ali logiko. Namesto tega bi verjetno – glede na naša širša izkustva in na naš ustrezno bogatejši pojmovni aparat – lahko rekli, da je – zavedno ali nezavedno – v svoj pojem hitrosti vključil svoje pričakovanje, da se bodo v njegovem svetu pojavljala le enakomerna gibanja. Sklenili bi, da je njegov pojem delno deloval kot zakon narave, kot zakon, ki mu je bilo regularno zadoščeno v njegovem svetu, v našem svetu pa bi mu bilo zadoščeno le priložnostno.

V Aristotelovem primeru seveda ne moremo trditi toliko. On je vedel in občasno tudi priznal, da, na primer, padajočim telesom hitrost narašča, medtem ko padajo. Po drugi strani pa obstajajo močni dokazi, da je Aristotel držal to informacijo na samem obrobju svoje znanstvene zavesti. Kadarkoli je bilo mogoče, in to je bilo pogosto, je obravnaval gibanja, kot da bi bila enakomerna ali pa kot takšna, ki imajo lastnosti enakomernega gibanja, rezultati tega pa so bili pomembni za velik del njegove fizike. V prejšnjem razdelku smo, na primer, obravnavali odlomek iz

[18] Lahko bi si tudi zamislili svet, v katerem merili, ki so ju uporabljali Piagetovi otroci, ne bi nikoli vodili do protislovja. Toda ta svet je bolj zapleten in ga zato ne bom uporabil v argumentu, ki sledi. Naj pa vseeno poskusim ugibati o naravi gibanja v takšnem svetu. Če ne bi posnemali starejših, bi bili otroci, ki bi dojemali gibanje na zgoraj omenjen način, sorazmerno neobčutljivi na pomembnost neuspeha pri zmagi na dirki. Namesto tega bi se moralo zdeti, da je vse odvisno od sile, s katero se gibljejo roke in noge.

Fizike, ki nam podaja definicijo "hitrejšega gibanja": "Hitrejša od dveh stvari prepotuje večjo razdaljo v enakem času, enako razdaljo v manjšem času in večjo razdaljo v manjšem času." Primerjajmo to z odlomkom, ki sledi takoj za tem: "Predpostavimo, da je A hitrejša od B. In zdaj: ker je tista od obeh stvari, ki prestane spremembo prej, hitrejša, zato v času FG, v katerem je A prestala spremembo od C do D, B še ne bo prispela do D, ampak ji bo do tega še manjkalo."[19] Ta trditev ni več prava definicija. Namesto tega govori o fizikalnem obnašanju "hitrejših" teles in kot taka velja le za telesa, ki se gibljejo enakomerno ali kvazienakomerno.[20] Celotna teža Galilejevega miselnega eksperimenta je, da pokaže, da ta izjava in druge, njej podobne – izjave, za katere se zdi, da nujno sledijo iz edine definicije, ki jo tradicionalni pojem "hitrejše" podpira –, ne držijo v svetu, kot ga poznamo, in da pojem zato potrebuje popravek. Aristotel namreč kljub temu še naprej vgrajuje svoje pojmovanje gibanja kot kvazienakomernega globoko v zgradbo svojega sistema. Na primer, v odstavku, ki sledi tistemu, iz katerega smo vzeli zgornje trditve, Aristotel uporablja te trditve, da bi pokazal, da prostor mora biti zvezen, če je čas zvezen. Njegov argument je odvisen od domneve, ki je implicirana zgoraj: Če telo B zaostaja za drugim telesom A ob koncu gibanja, je moralo zaostajati v vseh vmesnih točkah. V tem primeru lahko B uporabimo za razdelitev prostora in A za razdelitev časa. Če je eno zvezno, mora biti tudi drugo.[21] Na žalost pa domneva ne drži v primeru, kadar počasno telo pojema in ko hitrejše pospešuje. Ampak Aristotel ne uvidi potrebe po omejitvi glede tovrstnih gibanj. Tudi tukaj je njegov argument odvisen od njegovega pripisovanja kvalitativne lastnosti enakomerne spremembe vsem gibanjem.

Enak pogled na gibanje leži tudi v argumentu, s katerim Aristotel razvije svoje tako imenovane kvantitativne zakone gibanja.[22] Za ilustracijo poglejmo le odvisnost prepotovane razdalje od velikosti telesa in od pretečenega časa: "Če je sila A premaknila telo B za razdaljo C v času D, potem bo v enakem času enaka sila A premaknila polovico telesa B za dvakratno razdaljo C in v polovici časa D bo premaknila polovico telesa B za celo razdaljo C; zato opazimo pravila sorazmernosti."[23] Če sta torej podana sila in medij, se bo prepotovana razdalja spreminjala skupaj s časom in v obratnem sorazmerju z velikostjo telesa.

Modernim ušesom je to nedvomno čuden zakon, čeprav ne tako čuden, kot se je

[19] Aristotel, *Works* 2, 232a28-31.

[20] Prvi odlomek seveda dejansko ne more biti definicija. Vsak od treh pogojev, ki so tam navedeni, bi lahko imel to funkcijo, toda če jih vzamemo kot ekvivalentne, kot jih Aristotel, imajo enake fizikalne implikacije, kot jih sam ponazorim iz drugega odlomka.

[21] Aristotel, *Works* 2, 232b21-233a13.

[22] Ti zakoni so vedno opisani kot "kvantitativni" in tudi jaz se ravnam po tej rabi. Ampak težko je verjeti, da so bili mišljeni kot kvantitativni v smislu tega izraza, kakršen je veljaven v preučevanju gibanja od Galilea dalje. Tako v antiki kot v srednjem veku so ljudje, ki so jim pri astronomiji in občasno pri optiki meritve bile relevantne, razpravljali o teh zakonih gibanja brez kakršnekoli še tako zakrite povezave s katerokoli vrsto kvantitativnih opazovanj. Vrhu tega se zakoni nikoli ne aplicirajo na naravo, razen v argumentih, ki slonijo na *reductio ad absurdum*. Njihov namen se mi zdi kvalitativen – so namreč trditve, ki uporabljajo slovar proporc, o nekaterih pravilno opaženih kvalitativnih pravilnostih. To pojmpvanje se utegne zdeti sprejemljivejše, če se spomnimo, da so po Evdoksu celo geometrijsko razmerje praviloma interpretirali kot nenumerično.

[23] Aristotel *Works* 2:249b30-250a4.

običajno mislilo.[24] Toda glede na aristotelski pojem hitrosti – pojem, ki v večini primerov uporabe ni problematičen – opazimo, da je zgornji zakon edini preprosti zakon, ki je na voljo. Če je gibanje takšno, da sta povprečna in trenutna hitrost identični, potem *ceteris paribus* mora biti prepotovana razdalja sorazmerna s časom. Če poleg tega skupaj z Aristotelom (in Newtonom) domnevamo, da "bosta dve sili, od katerih vsaka posebej premakne eno od dveh uteži za določeno razdaljo v določenem času ... premaknili združeni uteži za enako razdaljo v enakem času", potem mora biti hitrost neka funkcija kvocienta sile z velikostjo telesa.[25] Aristotelov zakon sledi neposredno iz predpostavke, da je funkcija pač najbolj preprosta, ki je na voljo, namreč sam kvocient. Morda se to ne zdi veljavni način, kako priti do zakonov gibanja, toda Galilejevi postopki so bili pogosto enaki.[26] V tem posebnem pogledu je Galileja od Aristotela razlikovalo v glavnem dejstvo, da je Galilei začel z drugačnim pojmovanjem hitrosti. Ker ni pojmoval vseh gibanj kot kvazienakomernih, hitrost ni bila edina količina gibanja, ki bi se lahko spreminjala z uporabljeno silo, velikostjo telesa itd. Galilei je lahko upošteval tudi variacije pospeškov.

Teh primerov bi lahko navedli znatno več, ampak moja poanta je najbrž že jasna. Aristotelov pojem hitrosti, v katerem sta bila pomešana ločena moderna pojma povprečne in trenutne hitrosti, je bil bistven del njegove celotne teorije gibanja in je imel implikacije v njegovi celotni fiziki. To vlogo je lahko igral zato, ker ni bil le zmedena ali kaka drugačna definicija. Namesto tega je imel fizikalne implikacije in je delno deloval kot zakon narave. Teh implikacij ne bi mogla nikoli spodbiti opazovanja ali logika v svetu, v katerem bi bila vsa gibanja enakomerna ali kvazienakomerna, Aristotel pa je ravnal, kot da bi živel v tovrstnem svetu. Seveda je bil njegov svet dejansko drugačen, toda njegov pojem je kljub temu deloval tako uspešno, da so potencialni konflikti z opazovanji ostali popolnoma neopaženi. In medtem ko je bilo tako – to je do takrat, ko so potencialne težave pri uporabljanju pojma postale aktualne –, ne moremo v resnici govoriti o aristotelskem pojmu hitrosti kot o zmedenem. Seveda lahko trdimo, da je bil "napačen" ali "nepravilen" v enakem smislu, kot uporabljamo te izraze v zvezi z zastarelimi zakoni in teorijami. Zraven tega lahko trdimo, da so bili zavoljo napačnosti pojma ljudje, ki so ga uporabljali, *podvrženi temu, da postanejo zmedeni*, kot so bili to Salviatijevi sogovorniki. Mislim pa, da ne moremo najti nobene notranje pomanjkljivosti v pojmu kot takem. Njegove pomanjkljivosti niso v njegovi logični konsistentnosti, temveč v nezmožnosti, da ustreza celotni prefinjeni strukturi sveta, na katerega so pričakovali, da se bo nanašal. Zato je bilo učenje prepoznavanja njegovih pomanj-

[24] Za neizpodbitno kritiko tistih, ki sem jim zdi zakon nesmiseln, glej Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time and Motion, I", *Philosophical Review*, 68 (1959), str. 1-29, še posebej 1. opomba.

[25] Aristotel *Works* 2, 250a25-28.

[26] Na primer: "Kadar torej opazujem kamen, ki je v začetku pri miru in potem pada z nekega dvignjenega položaja ter neprestano pridobiva nove prirastke hitrosti, zakaj ne bi verjel, da se ti prirastki dogajajo na način, ki je izredno preprost in vsakomur očiten? Če sedaj natančno pregledamo to zadevo, ne najdemo bolj preprostega dodajanja ali naraščanja od tistega, ki se ponavlja vedno na enak način." *Prim*. Galileo Galilei, *Dialoga o dveh novih znanostih*, str. 154-155 v angleškem prevodu H Crewa in A. de Salvia (Evanston in Chicago, 1946). Galilei je kajpada nadaljeval z eksperimentalnim preverjanjem.

kljivosti nujno učenje tako o svetu kot o pojmu.

Če se zdi zakonodajna vsebina posameznih pojmov tuja, je to najbrž zaradi konteksta, znotraj katerega sem se tega lotil. Jezikoslovcem je ta stvar že dolgo znana, čeprav sporna, skozi dela B. L. Worfa.[27] Braithwaite je, sledeč Ramseyu, razvil podobno tezo z uporabo logičnih modelov, da bi pokazal neločljivo mešanico zakona in definicije, ki mora označevati funkcijo celo sorazmerno osnovnih znanstvenih pojmov.[28] Bliže tej poanti so nekatere novejše razprave v logiki o uporabi "redukcijskih stavkov" pri oblikovanju znanstvenih pojmov. To so stavki, ki določajo (v logični obliki, ki tu ni treba, da nas zanima) opazovalne ali testne pogoje, v katerih je dani pojem lahko uporabljen. V praksi gredo tesno skupaj s konteksti, v katerih je dejansko pridobljena večina znanstvenih pojmov, kar tudi dela njihovi dve najbolj izstopajoči lastnosti še posebej pomembni. Prvič, nekateri redukcijski stavki – včasih velika večina – so potrebni, da priskrbijo danemu pojmu obseg uporabe, ki je potreben za uporabo pojma v znanstveni teoriji. Drugič, brž ko za uvedbo posameznega pojma uporabimo več redukcijskih stavkov, se za te stavke izkaže, da implicirajo "določene trditve, ki imajo značaj empiričnih zakonov ... Nizi redukcijskih stavkov na svojevrsten način kombinirajo funkcije pojmov in funkcije tvorbe teorij".[29] Ta citat nam skupaj s prejšnjim stavkom zelo natanko opisuje situacijo, ki smo jo pravkar obravnavali.

Toda ni nam treba popolnoma preiti v logiko in filozofijo znanosti, da bi prepoznali zakonodajno funkcijo znanstvenih pojmov. V drugi obleki je že znana vsakemu zgodovinarju, ki je pobliže preučeval razvoj pojmov, kot so element, vrste, masa, sila, prostor, kaloričnost ali energija.[30] Te in še mnoge druge znanstvene pojme nenehno srečamo v matrici zakona, teorije in pričakovanj, iz katerih – zaradi definicije – ne morejo biti popolnoma izločeni. Da bi odkril, kaj pomenijo, mora zgodovinar preučiti tako to, kar je o njih povedano, kot tudi način, kako so uporabljeni. V tem procesu običajno odkriva številna različna merila, ki določajo njihovo uporabo in katerih soobstajanje lahko razumemo le s sklicevanjem na mnoga druga znanstvena (in včasih zunajznanstvena) prepričanja, ki vodijo ljudi, ki jih uporabljajo. Iz tega sledi, da ti pojmi niso bili namenjeni za uporabo v kateremkoli možnem svetu, ampak le v svetu, kot ga je znanstvenik videl. Njihova uporaba je le en znak njegove zavezanosti večjemu telesu zakona zakona in teori-

[27] B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, ur. John B. Carroll, Cambridge, Mass. 1956.

[28] R. B. Braithwaute, *Scientific Explanation*, Cambridge 1953, str. 50-87. Glej tudi W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", v *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. 1953, str. 20-46.

[29] C. G. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 2. zv., št. 7., v *International Encyclopedia of Unified Science*,Chicago 1952. Osnovna razprava o redukcijskih stavkih je v Rudolph Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, 3 (1936), str. 420-471, in 4 (1937), str. 2-40.

[30] Primera kaloričnosti in mase sta še posebej poučna. Prvi zato, ker je vzporeden zgoraj obravnavanemu primeru, drugi pa zato, ker se je razvijal v obratni smeri. Pogosto opozarjajo, da je Sadi Carnot izpeljal dobre eksperimentalne rezultate iz kalorične teorije zato, ker je njegov pojem toplote kombiniral značilnosti, ki so bile pozneje razdeljene med toploto in entropijo. (Glej mojo izmenjavo misli z V. K. La Mer, *American Journal of Physics*, 22 (1954), str. 20-27; 23 (1955), str. 91-102 in 387-389. V zadnjem od teh prispevkov oblikujem poanto na način, ki se ga zahteva tu.) Po drugi strani pa masa kaže nasprotno smer razvoja. V newtonovski teoriji sta inertna masa in gravitacijska masa ločena pojma, merljiva z drugačnimi sredstvi. Potreben je eksperimentalno preverjen naravni zakon, da lahko trdimo, da bosta ta dva načina meritve vedno dala – znotraj instrumentalnih omejitev – enak rezultat. Po teoriji splošne relativnosti pa ločen eksperimentalni zakon ni potreben. Obe meritvi *morata* dati enak rezultat, ker merita isto količino.

je. Nasprotno, zakonodajno vsebino tega večjega telesa prepričanj delno nosijo sami pojmi. To je razlog, zakaj so se v teku znanstvenega razvoja njihov pomen in njihova merila za uporabo tako pogosto in tako drastično spremenili, četudi imajo mnogi od teh pojmov zgodovino, ki je koekstenzivna z zgodovino znanosti, v kateri so delovali.

Če se končno vrnemo k pojmu hitrosti, opazimo, da ga Galilejeva reformulacija ni naredila enkrat za vselej logično čistega. Ta pojem ni bil nič manj kot njegov aristotelski predhodnik osvobojen implikacij o tem, kako naj bi se obnašala narava. Rezultat tega je bil, da je nakopičeno izkustvo podvomilo o tem pojmu hitrosti – spet podobno, kot se je zgodilo z aristotelskim pojmom; to pa se je zgodilo proti koncu prejšnjega in na začetku tega stoletja. Ta epizoda je predobro znana, da bi zahtevala daljšo razpravo. Ko ga apliciramo na pospešena gibanja, ima Galilejev pojem hitrosti kot posledico obstajanje množice fizikalno nepospešenih prostorskih koordinatnih sistemov. To je nauk Newtonovega eksperimenta z vedrom, ki ga nihče od relativistov 17. in 18. stoletja ni bil zmožen pojasniti. Poleg tega ima popravljen pojem hitrosti, ki ga uporabljamo v tem članku – če ga apliciramo na linearna gibanja – za posledico veljavnost tako imenovanih Galilejevih transformacijskih enačb, te pa določajo fizikalne lastnosti, na primer, seštevanje hitrosti materije ali hitrosti svetlobe. Brez podpore kakršnekoli nadgradnje zakonov in teorij, kot je Newtonova, so dajale neznansko pomembne informacije o tem, kakšen je svet.

Bolje rečeno: so nekdaj dajale. Eno izmed prvih velikih zmagoslavij fizike 20. stoletja je bilo priznanje, da je o teh informacijah možno podvomiti in – kot posledica tega – spremeniti pojme hitrosti, prostora in časa. Še več, v tem preoblikovanju pojmov so miselni eksperimenti spet igrali bistveno vlogo. Zgodovinski proces, ki smo ga preučili zgoraj skozi Galilejevo stališče, se je od tedaj ponovil glede na enako konstelacijo pojmov. Popolnoma mogoče je, da se lahko spet zgodi, saj je to eden od temeljnih procesov, preko katerega znanost napreduje.

Moj argument je sedaj skoraj popoln. Da bi odkrili prvino, ki še manjka, na kratko povzemimo glavne točke dosedanje razprave. Začel sem s predlogom, da pomembna skupina miselnih eksperimentov deluje tako, da sooči znanstvenika s protislovjem ali nasprotjem, impliciranem v njegovem načinu razmišljanja. Prepoznanje protislovja se je torej izkazalo kot glavna priprava za njegovo odstranitev. Rezultat miselnega eksperimenta je razvoj jasnih pojmov, ki so nadomestili nejasne, prej uporabljene pojme. Podrobnejši pregled pa razkriva bistveno težavo v tej analizi. Pojmi, ki so bili "popravljeni" kot posledica miselnega eksperimenta, niso pokazali nikakršne *intrinsične* zmede. Če je uporaba le-teh znanstvenika privedla do problemov, so bili ti problemi enake vrste kot tisti, ki jim je znanstvenik izpostavljen pri uporabi katerekoli eksperimentalno utemeljene teorije ali zakona. Pojavili se niso izključno zaradi njegovega mentalnega orodja, temveč zaradi težav, odkritih pri poskusu, da bi se to orodje ujemalo s predhodno "neprilagojenimi" izkustvi. Za očitno zmedo je bila odgovorna narava, ne pa logika sama. Ta si-

tuacija me je napeljala k sklepu, da se iz te vrste miselnih eksperimentov, ki smo jih tukaj preučili, znanstvenik nekaj nauči tako o svetu kot o svojih pojmih. Zgodovinsko gledano je njihova vloga podobna tisti dvojni vlogi, ki jo imajo dejanski laboratorijski eksperimenti in opazovanja. Prvič, miselni eksperimenti lahko razkrijejo nezmožnost narave, da se prilagaja predhodno dani množici pričakovanj. Poleg tega pa lahko nakazujejo posebne načine, kako je treba v prihodnje popraviti tako pričakovanja kot teorijo.

Toda, kako lahko – če torej zastavimo preostalo vprašanje – to storijo? Laboratorijski eksperimenti igrajo te vloge zato, ker znanstveniku dajejo nove in nepričakovane informacije. Miselni eksperimenti pa se morajo – nasprotno – opirati zgolj na že razpoložljivo informacijo. Če lahko imajo oboji tako podobne vloge, se mora to dogajati zato, ker miselni eksperimenti znanstveniku občasno omogočajo dostop do informacij, ki so obenem pri roki, vendar pa so mu nekako nedostopne. Naj nakažem, čeprav nujno le na kratko in nepopolno, kako je to lahko mogoče.

Na drugem mestu sem pokazal, da je razvoj zrele znanstvene panoge običajno v veliki meri določen s tesno prepleteno zgradbo pojmov, zakonov, teorij in instrumentalnih tehnik, ki jih posamezni praktik pridobi s strokovnim izobraževanjem.[31] Ta časovno preverjena zgradba prepričanja in pričakovanja mu pove, kakšen je svet in obenem definira probleme, ki še vedno potrebujejo strokovno pozornost. Ti problemi so tisti problemi, ki bodo – ko bodo rešeni – razširili natančnost in obseg ujemanja med obstoječim prepričanjem na eni ter opazovanjem narave na drugi strani. Ko so problemi izbrani na ta način, običajno pretekli uspeh zagotavlja tudi prihodnjega. En razlog, zakaj se zdi, da znanstveno raziskovanje vztrajno napreduje od enega rešenega problema k drugemu, je v tem, da strokovnjaki omejijo svojo pozornost na probleme, definirane s pojmovnimi in instrumentalnimi tehnikami, ki so že na voljo.

Ta način izbire problemov pa kajpada, čeprav v veliki meri omogoča kratkoročni uspeh, prav tako zagotavlja dolgoročne neuspehe, ki se izkažejo celo za bolj pomembne za znanstven napredek. Celo podatki, ki jih tak omejeni vzorec raziskovanja daje znanstveniku, nikoli v celoti ali natanko ne ustrezajo njegovim teorijsko povzročenim pričakovanjem. Nekateri od teh neuspehov pri ustrezanju ustvarijo tekoče probleme raziskovanja; drugi so potisnjeni na obrobje zavedanja, nekateri pa so v celoti potlačeni. Običajno nesposobnost prepoznavanja in soočenja z anomalijo upravičuje sam dogodek. Pogosto manjša instrumentalna prilagoditev ali majhna artikulacija obstoječe teorije naposled zmanjša očitno neskladnost z zakonom. Odlašanje v zvezi z neskladnostmi, kadar se te prvič pojavijo, je povabilo k nenehnim motnjam.[32] Ampak vse neskladnosti ne reagirajo na manjše prilagodi-

[31] Za nepopolno razpravo o tem in naslednjih vprašanjih glej moje prispevke "The Function of Measurement in Modern Physical Science", *Isis*, 52 (1961), str. 161-190; *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, Chicago 1977; "The Function of Dogma in Scientific Research", v A. C. Crombie (ur.), *Scientific Change*, New York 1963, str. 347-369. Celoviteje in z mnogimi dodatnimi primeri je celoten predmet obravnavan v *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1970.

[32] Veliko dokaznega gradiva o tem je mogoče najti v Michael Polyani, *Personal Knowledge: Towards a Post-Cri-*

tve obstoječe pojmovne in instrumentalne zgradbe. Med temi, ki ne reagirajo tako, je nekaj takih, ki jih – bodisi zato, ker so posebej osupljive, bodisi zato, ker se znova in znova pojavljajo v mnogih različnih laboratorijih – ne moremo neskončno prezirati. Čeravno ostajajo neprilagojene, s postopno naraščajočo silo trkajo na zavest znanstvene skupnosti.

Z nadaljevanjem tega procesa se vzorec raziskovanja, ki je značilen za skupnost, postopno spreminja. Najprej se poročila o neustreznih opazovanjih vedno bolj pogosto pojavljajo na straneh laboratorijskih zvezkov ali pa v obliki postranskih zadev v objavljenih poročilih. Potem se raziskovanje vedno bolj in bolj usmerja na samo anomalijo. Tisti, ki jo poskušajo narediti za zakonoliko, se bodo vedno bolj prepirali glede pomena pojmov in teorij, ki so jih dolgo delili, ne da bi se zavedali dvoumnosti. Manjšina bo začela kritično analizirati zgradbo prepričanj, ki je skupnost privedla v to njeno sedanjo slepo ulico. Ob posameznih priložnostih bo celo filozofija postala legitimno znanstveno orodje, kar praviloma ni. Menim, da so nekateri ali pa celo vsi ti simptomi krize skupnosti nespremenljiv uvod v temeljno pojmovno prenovo, ki jo odstranitev neprilagodljive anomalije skoraj vedno zahteva. Praviloma se takšna kriza konča le takrat, kadar nek posebno domiselni posameznik ali skupina posameznikov predloži novo zgradbo zakonov, teorij in pojmov – tako, ki lahko prilagodi prej neskladna izkustva in ravno tako večino ali pa vsa prej prilagojena izkustva.

Ta proces pojmovne prenove sem na drugem mestu označil kot znanstveno revolucijo. Take revolucije niso nujno tako popolne, kot nakazuje zgornji oris, vse pa delijo z njim eno bistveno značilnost. Potrebni podatki za revolucijo so na obrobju znanstvene zavesti obstajali že prej; pojav krize jih premakne v središče pozornosti, revolucionarna pojmovna prenova pa omogoča, da jih vidimo na nov način.[33] Kar je bilo poprej nejasno znano *navkljub* mentalni opremi skupnosti pred revolucijo, je po njej natančno znano *zaradi* mentalne opreme skupnosti.

Ta sklep ali konstelacija sklepov je seveda nekako preveč veličastna in preveč zamegljena za tukajšnjo splošno dokumentacijo. Vseeno pa trdim, da so bile v določeni omejeni uporabi že dokumentirane številne njene bistvene prvine. Kriza, povzročena z neuspehom pričakovanj, ki ji sledi revolucija, je v samem jedru miselno-eksperimentalnih situacij, ki smo jih obravnavali. Nasprotno, miselni eksperiment je eno od temeljnih analitičnih orodij, ki so uporabljena med krizo in ki kasneje pomagajo promovirati temeljno pojmovno reformo. Rezultat miselnih eksperimentov je lahko enak rezultatu znanstvenih revolucij: znanstveniku lahko omogočijo, da uporablja kot integralni del svojega znanja nekaj, za kar je to znanje prej storilo, da mu je bilo nedostopno. V tem smislu spremenijo njegovo znanje o svetu. Ravno zaradi tega, ker lahko imajo ta učinek, pa se tudi tako opazno

tical Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London 1958, še posebej 9. poglavje.

[33] Besedna zveza "omogoča, da jih vidimo na nov način" mora tukaj ostati metafora, čeprav menim, da velja dobesedno. N. R. Hanson je v *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, že dokazal, da je tisto, kar znanstveniki vidijo, odvisno od njihovih prejšnjih prepričanj in šolanja, veliko dokaznega gradiva o tem pa je najti v mojem delu *The Structure of Scientific Revolutions*.

kopičijo v delih ljudi, kot so Aristotel, Galilei, Descartes, Einstein in Bohr, v delih velikih snovalcev novih pojmovnih zgradb.

Vrnimo se zdaj na kratko še zadnjič k našima eksperimentoma, Piagetovemu in Galilejevemu. Menim, da je bilo tisto, kar nam je povzročalo težave glede njiju, dejstvo, da smo v predeksperimentalni miselnosti implicitno odkrili zakone narave, ki so bili v nasprotju z informacijami, za katere smo bili gotovi, da jih naši subjekti že imajo. Dejansko so se lahko sploh kaj naučili iz eksperimentalne situacije zgolj zato, ker so imeli informacijo. V teh okoliščinah nas je začudila njihova nesposobnost, da bi videli nasprotje; nismo bili gotovi o tem, kaj se morajo še naučiti in smo bili zato prisiljeni, da smo jih obravnavali kot zmedene. Ta način opisovanja situacije po mojem mnenju ni bil popolnoma napačen, bil pa je zavajajoč. Čeprav mora moj nadomestni sklep ostati delno metaforičen, predlagam naslednji opis namesto zgornjega.

Že nekaj časa pred tem, ko smo jih srečali, so naši subjekti v svojem stiku z naravo uspešno uporabljali pojmovno zgradbo, ki je bila različna od tiste, ki jo uporabljamo sami. Ta zgradba je bila časovno preverjana; ni jih še soočila s težavami. Kljub temu pa so do trenutka, ko smo jih srečali, naposled pridobili raznovrstna izkustva, ki jih ni bilo mogoče prilagoditi z njihovih tradicionalnim načinom obravnavanja sveta. Na tej točki so imeli v rokah vsa izkustva, potrebna za temeljno prenovitev svojih pojmov, vendar je obstajalo nekaj o teh izkustvih, česar še niso uvideli. Zato so bili podložni zmedi in so bili morda že vznemirjeni.[34] Popolna zmeda pa se je kajpada pojavila le v miselnoeksperimentalni situaciji, in tudi tedaj kot uvod v svojo ozdravitev. S spremembo občutene anomalije v konkretno protislovje je miselni eksperiment informiral naše subjekte o tem, kaj je bilo narobe. Tako prvo jasno pojmovanje neskladja med izkustvi in impliciranimi pričakovanji je ponudilo nujne ključe, kako pravilno postaviti situacijo.

Katere značilnosti mora imeti miselni eksperiment, da bo sposoben imeti te učinke? Del mojega predhodnega odgovora lahko še vedno velja. Če naj bi zamišljena situacija premostila neskladje med tradicionalnim pojmovnim aparatom in naravo, potem mora znanstveniku dopustiti, da uporablja svoje običajne pojme tako, kot jih je uporabljal prej. Torej ne sme delati sile normalni rabi. Po drugi strani pa del mojega prejšnjega odgovora, ki je imel opravka s fizikalno verjetnostjo, sedaj potrebuje popravke. Vseboval je domnevo, da so miselni eksperimenti naslovljeni na čisto logična protislovja ali zmede; katerakoli situacija, ki bi lahko razodela takšno protislovje, bi potemtakem zadostovala. Potem sploh ne bi bilo nobenega pogoja fizikalne verjetnosti. Če pa predpostavljamo, da sta narava in pojmovni aparat družno vpletena v protislovje, ki ga kaže miselni eksperiment, je potreben močnejši pogoj. Čeprav za zamišljeno situacijo niti ni nujno, da bi jo bilo mogoče celo potencialno udejaniti v naravi, mora biti protislovje, ki ga izpeljemo iz nje,

[34] Piagetovi otroci seveda niso bili v težavah (vsaj zaradi relevantnih razlogov ne) vse dotlej, dokler jim niso pokazali njegovega eksperimenta. V zgodovinski situaciji pa miselni eksperiment nasplošno izzove naraščajoča zavest, da nekje za nekaj gre.

tako, da bi ga lahko predstavila sama narava. Celo ta pogoj ni dovolj močan. Konflikt, s katerim se znanstvenik sooči v eksperimentalni situaciji, mora biti tak, s katerim se je znanstvenik soočil že prej, pa če ga je še tako nejasno opazil. Če še nima tolikšne izkušnje, še ni pripravljen, da bi se kaj naučil zgolj iz eksperimenta.

Gorazd Andrejč
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

KAKO RAZUMETI MISELNE EKSPERIMENTE

Za razumevanje Kuhnovega pogleda na miselne eksperimente je potrebno orisati njegovo filozofijo znanosti, ki jo je predstavil v knjigi *Struktura znanstvenih revolucij*. Videnje znanosti v pravi luči nam kaže realno vrednost in vlogo miselnih eksperimentov. Miselni eksperimenti so sestavni del samega rojstva teorije ali pa vsaj njenega "zgodnjega otroštva". Te iznajdljive in v nekem smislu preproste domislice so vtkane v samo bistvo znanstvene dejavnosti in nam zato o njej veliko povedo.
Ključne besede: znanost, revolucija, miselni eksperimenti, Kuhn.

O miselnih eksperimentih[1] je bilo predvsem v filozofiji že precej napisanega. Zaradi svoje specifičnosti so bili središče raziskovanja več smeri: Raziskovali so jih filozofi znanosti, epistemologi ter zaradi njihove psihološke zanimivosti tudi psihologi in filozofi psihologije. Nekatera vprašanja, ki so bila zastavljena, so naslednja: Ali se je možno z miselnimi eksperimenti česa naučiti? Če z njimi pridobimo znanje, ali je to znanje *a priori* ali "le" *a posteriori*? Kako to, da so tako preprosta miselna orodja uporabljali najbolj sloveča znanstvena imena v zgodovini? Kakšna je njihova vloga v znanosti? Ali pa so miselni eksperimenti le psihološko pomagalo oziroma navaden deduktivni sklep z dodatkom domišljijske slike, ki ima le vrednost psihološke pomoči pri iskanju rešitve?

Med vsemi temi se je v središču filozofske razprave nekako nahajalo vprašanje o izvoru znanja, ki ga dobimo z miselnimi eksperimenti. Vendar so se mnogi lotili raziskovanja brez upoštevanja celotne ali pa vsaj širše situacije, v kateri se miselni eksperimenti pojavljajo, kar pa je potrebno, če želimo poiskati realne rešitve. Kuhn pa kot odličen zgodovinar znanosti obravnava miselne eksperimente znotraj celotne slike znanstvenega raziskovanja. Nekaterim popularnim vprašanjem o miselnih eksperimentih sploh ne daje prostora ali pa se jih dotakne le bežno – z upoštevanjem celotne slike se namreč tudi nekatera vprašanja (ne le odgovori) izkažejo kot napačno zastavljena. Za razumevanje Kuhnovega pogleda na miselne eksperimente je torej potrebno orisati njegovo filozofijo znanosti, ki jo je predsta-

[1] Tipičen primer miselnega eksperimenta je Galilejev, ki ga T. S. Kuhn v članku "Funkcija miselnih eksperimentov" eksplicitno obravnava. (*Glej* pričujočo številko *Analize*, str. 79-97.)

vil v knjigi, ki je postala klasika filozofije znanosti: *The Structure of Scientific Revolutions* (*glej* Kuhn, 1998). Knjiga je bila objavljena že leta 1962. Tudi pričujoči članek je izšel približno v istem času – leta 1964.

V različnih časih so razne teorije veljale za najboljše pojasnitve določenih pojavov v naravi. Okoli neke veljavne teorije se naredi celotna zgradba znanstvenih pojmov, zakonov, meritev in laboratorijskih dejavnosti ter pričakovanj rezultatov. Vso to zgradbo Kuhn imenuje *znanstvena paradigma.* Znotraj znanstvene skupnosti in znotraj znanstvene paradigme se odvija raziskovalna dejavnost; množijo se eksperimenti in potrditve teorijsko povzročenih pričakovanj, objavljajo se razne podrobne analize in raziskave in podobno. Vse skupaj se odvija po nekem ustaljenem redu (Kuhn imenuje takšno delovanje znanstvene skupnosti *normalna znanost*). Vendar pa se tu in tam pojavijo neskladja novih opazovanj s teorijsko povzročenimi pričakovanji, ampak se jim na začetku še ne posveča pozornosti. Kadar se pa število poročil o neskladnosti poveča in zavedanja o problemu ni več mogoče obiti, znanstvena skupnost zaide v krizo. Če ni mogoče rešiti problema s prilagoditvijo stare teorije, bo nekdo pri iskanju rešitev postavil pod vprašaj celotno do tedaj veljavno znanstveno paradigmo in predlagal novo teorijo, ki zaobjema tudi nove ugotovitve. Kuhn to obdobje poimenuje *revolucionarna znanost.* (Za razliko od normalne znanosti, kjer velja pravilo "več enakega, tem bolje", se tukaj dogajajo ogromni teorijski in posledično tudi eksperimentalni, didaktični in drugi praktični preobrati.) V znanstveni skupnosti se tako zgodi premik v videnju oziroma dojemanju fizikalnih dejstev. Po revoluciji celotna znanstvena skupnost na podlagi določenih kriterijev (teorija mora biti jasna, brez odvečnih pojmov, čim bolj enostavna ...) sprejme novo teorijo, okoli katere potem zraste nova znanstvena paradigma, ki popelje skupnost v novo obdobje normalne znanosti. Nova teorija pogosto predstavlja radikalno drugačen pogled na svet in raziskovalci iz novega obdobja včasih niti ne razumejo metod in pogledov raziskovalcev iz prejšnjega obdobja (teoriji sta torej *nesoizmerljivi)*.

Ta oris je sicer zelo površinski, toda mislim da bo zadostoval potrebam pričujoče razprave. Iz zgodovine znanosti je torej jasno razvidno, da razvoj znanosti ni bil linearen in da le-ta ni preprosto dejavnost odkrivanja resnice o svetu, temveč je predvsem *ustvarjalna dejavnost.*

Je pa še nekaj drugega, kar osvetljuje Kuhnova realna slika znanstvenega razvoja. To je dejstvo, da je znanost človeška in s tem nujno nepopolna in zmotljiva dejavnost. V članku je opisana Aristotelova napaka v njegovem pogledu na fizikalni svet. Vendar Aristotel ni zaradi tega nobena izjema, čeprav je njegova napaka za modernega bralca, ki je vsaj delno seznanjen z novoveško in poznejšo znanostjo (predvsem fiziko), videti banalna. Podobno totalno prenovo sta doživela tudi Galilejeva fizika gibanja in Newtonova mehanika, ki sta še pred nekaj več kakor sto leti predstavljali nespremenljiva pogleda na svet. Kuhn upravičeno opozarja, da se bo to – bolj verjetno kot ne – pripetilo tudi sedaj veljavnim teorijam, in vsi se nahajamo v nevarnosti, da jim priznavamo nezasluženo mesto dokončnosti in celo zanesljive realnosti. W.V. Quine v svojem članku "Dve dogmi empirizma" ugotavlja: "Celota našega tako imenovanega znanja ali prepričanj – od najbolj vsakdanjih zadev geografije in zgodovine pa do najbolj globokih zakonov atom-

ske fizike ali celo čiste matematike in logike – je človeško narejena zgradba, ki se dotika izkustva le na robovih. Ali, povedano drugače, celotna znanost je kot polje sil, katerega robne pogoje predstavlja izkustvo." (Quine, 1963: 42)

Trenutno sprejeti znanstveni teoriji se tako neupravičeno daje status dokončne pokazateljice o tem, kaj je resnica – to se kaže tako, da se diskusija dveh intelektualcev, ki ne delita pogledov glede neke stvari, v katero je vpleten tudi pogled na fizikalno realnost, konča s tem, da se tistega, ki se poziva na sprejeto znanstveno teorijo, jemlje kot nekoga, ki ima prav. Njegov pogled naj bi bil potrjen z dejstvi, kar pa temelji na napačni predpostavki o znanosti, njeni naravi in realnosti.

Ampak stvar gre še dalje. Fizika dvajsetega stoletja nam je priskrbela kar nekaj detajlnih in zelo strokovnih teorij, predvsem o najmanjših delcih materije in njihovem obnašanju (relativistična kvantna mehanika, kvantna statistika, teorija kaosa, teorija kvantnih polj ...). Te teorije so že praviloma protiintuitivne in pogosto vsebujejo očitna protislovja, ob katere trčimo, kadar teorije želimo jemati kot resnične. Vprašanje "Kaj je resnica?" je postalo med strokovnjaki nezaželeno in staromodno. Naj ponazorim to s primerom. Pred nekaj desetletji so takratni vodilni fiziki na podlagi takrat najnovejših teorij in eksperimentov predlagali pogled na svet, ki je danes v svetovni znanstveni skupnosti postal običajen: tako imenovano valovno-delčno dvojnost [*wave-particle duality*]. To lahko bralec najde tudi v osnovnih fizikalnih učbenikih. Ta dvojnost je nastala zaradi tega, ker so se mnogi domnevni delci obnašali v določenih okoliščinah kot valovanje in obratno: elektromagnetno valovanje (konkretno svetloba) se je pri nekaterih eksperimentih obnašalo kot množica delcev. Elektroni se tako pri nekaterih eksperimentih uklonijo ali interferirajo in kažejo povsem valovne lastnosti. Vsak študent fizike, ki razmišlja, se vpraša: "Kaj so torej elektroni v resnici? So delci ali so valovanje?" (Pojav namreč ne more biti oboje hkrati. Delec je nekaj, kar ima svojo lego v prostoru, gibalno količino, kinetično energijo, maso in električni naboj. Valovanje pa ima naslednje atribute: valovno dolžino, frekvenco, hitrost, amplitudo valovanja, intenziteto, energijo ter gibalno količino. Najbolj očitna razlika med njima je ta, da je delec lokaliziran – ali natančno lociran –, medtem ko se valovanje širi po relativno velikem delu prostora.) Klasičen odgovor raziskovalca je ta, da se tega naj ne bi vpraševali oziroma da se nima smisla vpraševati "Kaj so elektroni v resnici?". Vemo le, da se fizikalni svet (v tem primeru elektroni) obnaša včasih kot delci, včasih pa kot valovanje.

Ta odmik od miselnih eksperimentov v splošno sliko znanosti in v fiziko nam je bil potreben zato, da razumemo njihovo vlogo v znanosti. Znanost je prvenstveno ustvarjalna dejavnost. Seveda obstaja povezava med znanstveno paradigmo in določenimi fizikalnimi dejstvi, ampak paradigma ostaja zapletena zgradba "pojmov, zakonov, teorij in instrumentalnih tehnik". Videnje znanosti v pravi luči nam tako kaže realno vrednost in vlogo miselnih eksperimentov, ki je precej pomembnejša, kot se zdi nepoglobljenemu preučevalcu. Mnoge, ki znanosti pripisujejo nezasluženo mesto, miselni eksperimenti nekako motijo in jim ne pripisujejo nikakršne teže. Ti so se pa praviloma pojavili na prelomnicah znanstvenega razvoja, na prehodu iz stare v novo znanstveno paradigmo. Pogosto se nove teorije celo rodijo iz njih ali pa jih znanstveniki uporabljajo kot pojasnjevalno sredstvo, s katerim po-

kažejo na neustreznost stare teorije tako, da opozorijo na v njej vsebovano protislovje; včasih sam miselni eksperiment nakazuje tudi na rešitev problema (ta predmet je natančno raziskan v Kuhnovi analizi). Tako sta se tudi obe Einsteinovi teoriji relativnosti, splošna in posebna teorija relativnosti, začeli z miselnima eksperimentoma ali pa vsaj z veliko pojasnjevalno pomočjo le-teh[2]. Miselni eksperimenti so torej sestavni del samega rojstva teorije ali pa vsaj njenega "zgodnjega otroštva" in ni treba poudarjati, da je to ključno obdobje zanjo. Predstavljajo jasen dokaz, da je poenostavljena slika znanosti, ki prikazuje znanost kot dejavnost odkrivanja objektivne resnice, neodvisno od človeških faktorjev, napačna. Te iznajdljive in v nekem smislu preproste domislice (ko jih poslušalec razume, ponavadi dobi vtis, da bi se jih lahko tudi sam domislil) so vtkane v samo bistvo znanstvene dejavnosti in nam zato o njej veliko povedo.

HOW UNDERSTAND THE THOUGHT EXPERIMENTS

Before we reason Kuhn's view at the thought experiments, it is necessary to describe his philosophy of science, which was presented in *The Structure of Scientific Revolutions*. The act of treating science in the right perspective explains the actual value and role of thought experiments. Thoughts experiments are a constituent part of the origin of the theory or at the last of its “early age”. This ingenious and in some sense simple inventions are inweaved in the essence of scientific activity, so they tell us pretty much about it.

Keywords: science, revolution, thought experiments, Kuhn.

Literatura

Quine, W. V. O. (1963). "Two Dogmas of Empiricism". V Quine, W. V. O, *From a Logical point of View*, New York: Harper & Row, str. 20-46.

Kuhn, T. S. (1998). *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.

Kuhn, T. S. (1999). "Funkcija miselnih eksperimentov". *Analiza*, 1/III, str. 79-101.

[2] To sta miselna eksperimenta "Potovanje vzporedno z elektromagnetno valovno fronto", ki predstavlja začetni problem, iz katerega je Einstein razvil posebno teorijo relativnosti, ter "Dvigalo v gravitacijskem polju", s katerim je – že mnogo pred eksperimentalnimi potrditvami splošne teorije relativnosti – nakazal, kako se svetloba obnaša v gravitacijskem polju.

Recenzije

Philip Pettit
recenziral Milan Franc

REPUBLICANISM: A THEORY OF FREEDOM AND GOVERNMENT

Clarendon Press, Oxford 1997

V prvem poglavju knjige *Republicanism: a Theory of Freedom and Government* poskuša avtor dokazati, da znana Berlinova dihotomija svobode, ki je še zmeraj zelo upoštevana v politično-filozofskih krogih, ne zadostuje za popoln opis pojma, se pravi, da z različicama *pozitivne* oziroma *negativne* svobode ne moremo opisati vseh njenih tipov. Sam meni, da je med negativnim in pozitivnim tipom svobode prostor za vsaj še eno različico, ki jo sam imenuje *republikanizem* oziroma *republikanski* tip svobode. Da bo navedena hipoteza jasnejša, je treba pojasniti, kaj negativni oziroma pozitivni tip svobode sploh predstavljata.

Negativni tip svobode je tisti, ki svobodo opredeljuje kot *območje nevmešavanja* v posameznikove zadeve. Posameznik je torej negativno svoboden do stopnje, do katere je zagotovljeno nevmešavanje drugih. To pojmovanje svobode se je uveljavilo zlasti v času sodobnega liberalizma, katerega najbolj splošne karakteristike in pogoji so: konstitucionalna država, privatna lastnina in konkurenčna tržna ponudba; le-te predstavljajo središčne mehanizme za koordinacijo interesov posameznikov. Tako negativni tip svobode predpostavlja posameznikovo zasebnost in njemu lastni individualizem (možnost izbire in preferiranja poljubnih opcij) kot najvišjo vrednoto in merilo svobode sploh.

Pozitivni tip svobode pomeni posameznikovo samo-vladanje oziroma samoodločanje. Posameznik je pozitivno svoboden do stopnje, do katere je sam uresničevalec in gospodar svojih interesov, neodvisen od kakršnega koli tujega vpliva. Pozitivna svoboda je svoboda dejavnih (morda predvsem političnih?) akterjev, ki so sposobni samostojno odločati o vseh zadevah in na vseh ravneh, ki jih zadevajo. Zato je ta tip svobode največkrat opredeljen kot preoptimističen in kot ideološko prikladen dodatek vseh totalitarističnih režimov, saj postopoma vodi v elitarizem in konec demokracije in liberalizma, čeprav ga nekateri avtorji navajajo kot možnega v vseh podobnih skupnostih, kot je bila atenska polis.

Avtor navede republikanizem kot neke vrste vmesno različico, ki se je, kot sam ugotavlja, porodila z izbruhom ameriške revolucije in z vojno ameriških kolonij proti britanski nadvladi. Izhodiščno stališče republikancev in zagovornikov ameriške neodvisnosti je bilo, da je neodpustno plačevati davke državi (Britanski imperij), katere državljani (prebivalci ameriških kolonij) nimajo možnosti vplivati na odločitve v njenem parlamentu. Zato republikanski tip definira svobodo kot *ne-dominacijo* [*non-domination*; možen prevod: *negospodovanje*], ki poleg nevmešavanja vključuje tudi neodvisnost od poljubnih subjektov (bodisi države bodisi posameznika). Pri negativnem tipu svobode je namreč možno, da imamo gospodarja, ki se sam ne vmešava v zadeve svojih podrejenih. Zato je razumljivo, da so britanski politični filozofi branili definicijo svobode kot nevmešavanja, ameriški pa svobodo kot negospodovanje.

Tako je republikanistični tip svobode postal nekakšna vmesna različica med pozitivnim in negativnim tipom: njegova *negativna* lastnost je zahteva po odsotnosti gospodovanja [*domination*] drugih, pri čemer sposobnost samoodločanja ali samo-vladanje nista nujno potrebni, njegova *pozitivna* lastnost pa je zahteva po varnosti pred vmešavanjem (tj. *vmešavanjem*, ki ga sami nočemo).

Zanimivo je tudi dejstvo, da je tkim. '*vladavina zakonov*' pojmovana kot nujen predpogoj republikanskega tipa svobode, pri čemer so zakoni opredeljeni skupno kot *nevmešavajoči se gospodar*, zagovorniki negativnega tipa pa trdijo, da je vsak zakon v skrajnem primeru oblika prisile in s tem hkrati dominacije, torej lastnosti, ki se je želi republikanizem za vsako ceno otresti; res je, da je morda na tem mestu republikanistični tip, v kolikor ga jemljemo *dobesedno*, šibek. Zato bi bilo morda bolj smiselno govoriti o *konstruktivnem* ali celo *konstitutivnem* tipu svobode, za katerega bi bilo značilno, da ima s pravili oziroma zakoni, veljavnimi za *vsak* subjekt, določeno območje nevmešavanja, ki hkrati vključuje možnost *konstruktivnega* delovanja na vseh ravneh človeškega življenja.

Svoboda kot negospodovanje

Da bi lahko sploh razumeli, kaj je mišljeno s konceptom svobode kot negospodovanja, poda avtor v drugem poglavju opisno definicijo gospodovanja ali dominacije [*domination*]. Splošna oblika definicije se glasi:

X gospoduje (dominira) nad Y, če ima nad njim vpliv.

Vendar morajo biti ob tem izpolnjeni trije pogoji:

- *X ima realno zmožnost (kapaciteto) vmešavanja,*
- *vmešavanje X-a v zadeve Y-a se dogaja poljubno,*
- *X določa ali omejuje možnosti izbire, ki jih ima na razpolago Y.*

Spremenljivki *X* in *Y* lahko veljata bodisi za odnose med posamezniki, skupinami ali državami oziroma poljubnimi oblikami družbenih sistemov. Seveda je treba

poudariti, da gre v tem primeru za vmešavanje, ki podrejenemu škoduje. Vmešavanje samo lahko ima mnogo oblik, od zavajanja kot načrtnega oblikovanja zmotnih mnenj v javnosti ali širšem političnem obsegu, grožnje fizične prisile ali njenega dejanskega izvajanja pa do omejevanja možnosti izbire in odločanja v dani situaciji.

Pri tem je zelo pomembna že omenjena komponenta poljubnosti, ki jo avtor definira kot možnost storiti ali ne storiti neko dejanje ne glede na interese prizadetih. Po tem se poljubnost razlikuje od *nadzorovanega* ravnanja, pri katerem se nadzor izvaja, seveda s strani tistih, ki jih dejanje in njegove posledice neposredno prizadevajo, se pravi, da je (ne)izvedba dejanja v njihovem interesu. O *absolutni* poljubnosti vmešavanja in s tem o absolutni nadvladi pa lahko govorimo tedaj, ko: a) *je dosežena brez stroškov* (*zastonj*), b) *prizadeti nimajo možnosti povračila oziroma obrambe* in c) *ko ima gospodovalec* (*dominator*) *možnost odstranitve vseh neželjenih stranskih učinkov*.

Učinkoviti varovali pred poljubnim vmešavanjem sta institucionalni pravni in parlamentarni nadzor agentov, ki imajo dostop do sredstev za vmešavanje in dominacijo ter primerna kazenska zakonodaja, h katerima se avtor še povrne.

Dominacija sama ima še dve bistveni lastnosti: *intenzivnost* in *obseg*; lahko se namreč dogaja bolj ali manj intenzivno (sredstva prisile so lahko bolj ali manj učinkovita, bolj ali manj dosegljiva, bolj ali manj cenovno ugodna, imajo več ali manj s strani gospodovalca nezaželjenih učinkov itd.) in v večjem ali manjšem obsegu (glede na število območij in možnosti za nadvlado).

Obstaja pa še en pogoj za učinkovito nadvlado, ki sicer ni nujen (kot zgornji trije), nastopa pa v večini primerov: to je *splošno védenje* [*common knowledge*] o tem, da se dominacija res dogaja, kar velja tako za gospodovalca kot za gospodovane. Vednost je prisotna že pri samih sredstvih in virih, potrebnih za nadvlado. Kot sredstva se lahko uporabijo fizična moč, tehnološka prednost, finance, politična avtoriteta, medosebne povezave, dostop do informacij itd.). Vendar splošno védenje vselej vsebuje tudi *zavedanje nadzora, zavedanje ranljivosti prizadetih in vzajemno zavedanje nadrejenosti oziroma podrejenosti v odnosu.* Avtor ob tem navede tudi tezo, da bo brez možnosti nadzora ali izognitve le-te vedno prihajalo do najrazličnejših oblik nenadzorovane dominacije.

Toda nadvlada je lahko tudi legitimna, in sicer v primeru, ko obe strani v odnosu *pogodbeno* pristaneta nanjo. To pa se lahko zgodi v dveh primerih: prvič, ko za izvršitev nekega dejanja velja pravilo večine, in drugič, ko ena stran po pravilu prostovoljnega sklepanja pogodb sama sprejme nadvlado druge.

Kljub temu pa se zastavlja vprašanje, ali je takšen pristanek na vmešavanje tudi zadostna obramba pred poljubnostjo le-tega. Kot kaže, se hkrati s pogodbenim pristankom pojmuje tudi njegova *nepoljubnost*. Najpogostejša oblika pogodbenega pristanka te vrste je politika legitimne vlade, ki ima sama nadzor in dostop do vseh oblik vmešavanja, hkrati pa obstaja ustavno-proceduralna kontrola za njego-

vo korektno izvajanje. Dejstvo, da so nekatere oblike vmešavanja potrjene od vseh strank v pogodbi, pa še ne pomeni njihovega *dejanskega* pristanka na vmešavanje, temveč le možnost stalnega preverjanja *stopnje* strinjanja z njim.

Navedeni pa sta še dve različici medsebojnega odnosa: dominacija brez vmešavanja in vmešavanje brez dominacije. V prvem primeru gre za možnost, kjer samo posedovanje premoči nad drugimi še ne pomeni, da bo ta premoč uporabljena za vmešavanje. Vseeno pa to ne spremeni ugotovitve, da je podrejena stran še zmeraj prepuščena (ne)milosti nadrejene oziroma da je v tej obliki odnosa zelo pomemben značaj gospodovalca. V drugem primeru gre za možnost vmešavanja javne osebe, oziroma njen vpliv na soljudi bodisi v okviru zakonsko omejenih možnosti (na primer, sodnik ima v nekem primeru možnost izreči dvoje ali več različnih sodb; stvar njegove subjektivne presoje je, kako bo v danem primeru razsodil; seveda pa je pri svojem odločanju omejen z zakoni, zato njegovo vmešavanje ni samovoljno) bodisi za možnost zlorabe pooblastil – mogoči pa so tudi diskriminativni zakoni (na primer *apartheid*), ki se s svojimi odredbami vmešavajo v življenje določenih skupin ljudi in urejajo določena družbena razmerja, niso pa veljavni za populacijo kot celoto. Ob tem se zastavi vprašanje, ali zakoni omejujejo svobodo. Avtor opozarja na pomemben razloček: ker nediskriminativni liberalni zakoni svobodo šele omogočajo, je treba razlikovati med *vladavino zakonov* in *vladavino ljudi.* Prva namreč pomeni vladavino varovanja človekovih svoboščin, institucijo, ki svobodo *pogojuje*; slednja pomeni zmeraj navzočo možnost različnih interpretacij, kaj svoboda posameznika je in do kam naj sega, torej tudi zmot o tem.

Pettit omenja tudi dve možni varianti razumevanja svobode kot negospodovanja: prvo razumevanje zadeva obliko svobode, ki jo posameznik doseže z lastno osamitvijo iz družbe; drugo, ki je v središču avtorjevega razmišljanja, pa je odsotnost gospodovanja s strani drugih in sposobnost preprečitve njihovega vmešavanja. Toda, kako jo doseči? Avtor ponuja možni rešitvi: bodisi jo dosežemo z enako porazdelitvijo strateških virov, ki pogojujejo dano situacijo (kar je težko izvedljivo, in zato redko uporabljeno; poleg tega se vsako poljubno oziroma samovoljno vmešavanje rešuje le s pomočjo povračilnih kazenskih ukrepov, ki zaradi enakomerne porazdelitve moči niso nikoli v splošnem interesu, temveč v posebnem – situacija zadeva le *posameznega x*-a, ki se vmešava v zadeve *posameznega y*-a, s tem pa možnost samovoljnega vmešavanja ni nikoli povsem odpravljena) bodisi s pomočjo ustavnega nadzora, kar je bolj učinkovito. Ustavno avtoriteto, ki nad strankami ne bo vladala samovoljno, temveč bo zanesljivo sledila njihovim skupnim interesom, dosežemo s pomočjo vzpostavitve elektorata (volivnega telesa). Nevarnosti, da bi parlament kot ustavodajni in zakonodajni organ postal orodje vladajoče stranke oziroma interesa, se izognemo, ali z legalizacijo opozicije (dopuščanje in pretresanje drugačnih mnenj) ali z dovolj pogostim preverjanjem interesov vladanih (plebiscit, glasovanje, volitve, referendum). Splošno védenje, ki ga avtor omenja že pri opisovanju dominacije, pa je pomemben dejavnik tudi pri odnosu nedominacije, in sicer zato, da se sleherno izmed strank v obstoječem odno-

su prizna odnos *enakovrednega* partnerstva kot njena pravica.

Znova pa je poudarjena tudi pomembna razlika med nevmešavanjem in negospodovanjem: pri prvem se je mogoče slehernemu vmešavanju izogniti z begom ali srečnimi okoliščinami (nevmešavanje gospodovalca), pri drugem pa je za vsakršno *preprečitev vmešavanja* potrebna pomoč in zaščita institucij. Navedeni pa so tudi trije ugovori, ki jih proti Pettitovemu konceptu zagovarja William Paley, in sicer: a) da pri Pettitovemu konceptu ne gre toliko za novo definicijo svobode, kakor zgolj za opis zaščitnih sredstev zanjo; b) da je Pettitova definicija svobode črno-bela, se pravi, da je lahko ali popolnoma uveljavljena ali popolnoma zatrta; in c) da je svoboda kot negospodovanje zelo težko dosegljiva in zato malo verjetna. Pettit Paleyju odgovarja: a) da je nova definicija svobode dosežena z jasnim razlikovanjem od obeh prejšnjih, tkim. pozitivne in negativne; b) da ne more biti črnobela, ker se ravna po stopnji in obsegu dominacije in je zato tudi sama lahko bolj ali manj uveljavljena ter c) da jo lahko dosežemo z učinkovitim obveščanjem o delovanju državnih ustanov: o tem govori v nadaljevanju.

Negospodovanje kot politični ideal

Potem ko avtor poda definicijo in hkrati obširno razlago republikanskega tipa svobode, tj. svobode kot negospodovanja, ter jo s tem dokaj uspešno razmeji od obeh prevladujočih konceptov (pozitivnega in negativnega), se loti še njenega utemeljevanja v praktičnem smislu ter nakaže, zakaj bi bilo svobodo kot negospodovanje smiselno privzeti kot politični ideal. Pettit namreč meni, da lahko negospodovanje samo postavimo za vrednoto, ker gre tukaj za povsem samostojno obliko osebnega dobrega, samostojno zato, ker ne potrebuje drugih zaželjenih vrednot, ki bi ga spremljale kot dodatni stimulansi za njegovo doseganje.

Kot primerjavo navaja pisec zlasti negativni tip svobode kot nevmešavanja, saj predstavlja ta model sedaj najpomembnejšo konkurenčno alternativo avtorjevemu modelu. Pri negativnem tipu je najpomembnejše načelo zlasti neoviranje posameznikove izbire in obenem večanje njenih možnosti. Edine možne ovire so naravni faktorji (na primer, pomanjkanje neke naravne dobrine na določenem področju preprečuje, da bi jo lahko prištevali med možnosti izbire). Zato v tem primeru velja: če je dosežen maksimum človeškega nevmešavanja, potem je dosežen tudi maksimum posameznikovih možnosti izbire.

Negativne posledice takšnega maksimiziranja nevmešavanja so po avtorjevem mnenju naslednje:

(1) Povzročanje rastoče negotovosti pri izbiri in posledično podrejanje drugim: posameznik zaradi (pre)velikega števila možnosti ne ve, katero naj izbere, in se zato največkrat z občutkom tesnobe in strahu podredi drugim; iz istega vzroka je zelo ovirano tudi smiselno samostojno načrtovanje pomembnih odločitev in dejanj.

(2) Zahteva po konstantni pozornosti in predvidljivosti tega, kakšna bodo dejanja soljudi, kdaj je poljubno vmešavanje mogoče in kdaj ne ter kako se mu izogniti;

Pettit uporablja primero “sprehoda po minskem polju”: kajti če je meje moje svobode svoboda drugega, tedaj so območja nevmešavanja soljudi kakor mine, ki se jih je treba izogibati, da bi zadostili splošnemu idealu nevmešavanja.

(3) Nevmešavanje zato od posameznikov posledično lahko zahteva samostojen razvoj določenih obrambnih strategij, ki zmanjšujejo možnost poljubnega vmešavanja, kar pomeni neke vrste samozanikanje posameznika, ker pomeni prilagajanje lastnih ciljev in njihove izvedbe drugim – seveda je odrekanje določenim možnostim izbire v korist maksimiziranja nevmešavanja slabost.

(4) Nevmešavanje lahko vključuje tudi implicitno podrejen status neke osebe do drugih, ki je splošno priznan, ker se tolerira tista vrsta dominacije, kjer se nadrejeni kljub temu, da bi to lahko storil, ne vmeša v škodo podrejenih.

Pettit zagovarja stališče, da republikanski tip svobode kot negospodovanja dokaj uspešno eliminira vse te slabosti:

(1) Negospodovanje omogoča sistematično načrtovanje v okviru zakonov in pravil, kar preprečuje negotovost. Po Pettitovem mnenju je namreč število možnosti, za katere se posameznik lahko odloči, optimalno omejeno z ustrezno zakonodajo in fiskalno politiko.

(2) Zaradi tako dosežene redukcije možnosti izbire je verjetnost poljubnega vmešavanja minimalna.

(3) Razvoj kakršnih koli obrambnih strategij s strani posameznikov postane s tem nepotreben.

(4) Negospodovanje ne more vključevati nikakršne oblike podrejenosti ali nadrejenosti, ker v republikanskem modelu ustavne države vidi zadostno zagotovilo za enakopravnost in zaščito vseh proti vsem.

Negospodovanje vedno povzroča omenjene učinke, ti učinki pa povzročajo negospodovanje.

Treba pa je opozoriti na to, da se negospodovanje ne sme dosegati posamično, ker bi v primeru, ko bi bili posamezniki sami dolžni skrbeti za njegov obstoj, neizogibno prišlo do vojne vseh proti vsem, se pravi do kaosa najhujše vrste. Prav zaradi tega mora biti država tista, ki spodbuja negospodovanje z uvedbo davkov in primernim sodstvom in tako na nek način omejiti svobodo posameznikom. Utopični anarhisti sicer ugovarjajo: če bodo imeli vsi posamezniki na voljo enake možnosti in sredstva za zaščito lastnih interesov, ne bo nihče posegel po njih. Vendar bi bilo takšno medsebojno ravnotežje lahko zgolj ravnotežje strahu, ne pa ravnotežje konstruktivne obrambe. Zato je edina rešitev vzajemno ravnotežje moči v okviru pravne države.

Pomembno je tudi vprašanje, ali je republikanski model svobode kot negospodovanja sprejemljiv nasploh, se pravi nadnacionalno in v multikulturnem obsegu – prav tukaj pa je Pettitov model deležen najbolj tehtnega ugovora, s katerim se

strinjam tudi sam. Gre namreč za komunitaristični ugovor, ki pravi, da splošne privrženosti enemu idealu ni – republikanski model je sploh izrazito vezan na kulturne posebnosti, natančneje, v njegovem ozadju zasledimo nekatere tipične poteze anglosaksonske tradicije politične filozofije: že v historičnem uvodu je razvidna nit razvoja republikanskega modela, ki se vleče vse od strahu pred hobbesovskim Leviatanom, do občutnega nelagodja pred benthamovskim opravičevanjem monarhije, se nato z odobravanjem sklicuje na lockeovsko pravico do lastnine dosežkov lastnega dela in svobodo, ki jo le-ta podeljuje, ter se naposled obotavljaje napol obrne proti Millovemu skrajnemu liberalizmu in končno obstoji pred Berlinovim pozitivnim modelom. Jasno je, da Pettitovega modela ni mogoče aplicirati na vse kulturne kroge, še zlasti, na primer, ne na vzhodnjaške, kjer so sistemi vrednot drugačni. Sicer pa sam ugotavlja, da je nemogoče najti nevtralen politični ideal.

Avtor si zatorej zastavi nov problem: kako naj negospodovanje kot vrednota oblikuje sistem? Ali kot splošni politični cilj neke države ali le kot sredstvo za doseganje drugih ciljev. Deontološka pot, torej doseganje negospodovanja za vsako ceno, je nemogoča, ker bi takšna usmeritev sama izpodjedala nujno potrebni državni nadzor. Potemtakem preostane le teleološka pot, ki si prizadeva za doseganje nedominacije tam, kjer je to v okviru človekovih pravic zaželjeno in potrebno. Teleološka varianta pa je primernejša tudi zaradi tega, ker lahko kdaj prezremo uveljavitev negospodovanja na posebnem področju, če bi se s takšnim ravnanjem povečalo negospodovanje nasploh.

Pettit govori o testu za uspešnost takšnega uveljavljanja, ki ga imenuje 'reflektivno ravnotežje': z ukrepi namreč dosegamo zgoraj navedene pričakovane učinke, ki sami predstavljajo merilo uspešnosti političnega sistema, temelječega na institucijah, ki spodbujajo teleološko različico negospodovanja.

V prid teleološki varianti je tudi dejstvo, da morejo ali pa celo morajo na različnih področjih obstajati različne kombinacije obsega in stopnjevitosti (intenzivnosti) negospodovanja (primer: ekonomija in sodstvo), še več, intenzivnost in obseg letega sta celo obratnosorazmerni: kolikor večja je intenzivnost, toliko manjši je obseg in obratno. Država lahko z nadzorom teh spremenljivk doseže optimum negospodovanja, če uporablja zakone kot sredstvo, s katerim učinkovito ovira ali stroškovno omejuje izbiro možnosti in s tem neželjene primere dominacije posameznikov. Iz tega sledi zanimiv zaključek: ob upoštevanju demokratičnih pravil se pravno manj permisivna država izkaže za bolj negospodovalno. Seveda pa s tem ni odpravljena nevarnost, da bi se tako urejena država kdaj utegnila sprevreči v totalitarno. Delno se je temu mogoče izogniti tako, da damo ob zagotavljanju negospodovanja intenzivnosti prednost pred obsegom; šele ko je željena intenzivnost dosežena, smo dolžni povečati obseg.

Pomembnejše jamstvo, ki ščiti pred totalitarno zablodo, pa je ugotovitev, da negospodovanje *ni povzročeno s strani državnih institucij*, ampak je njihov sestavni del. Za boljše razumevanje avtor uporabi analogijo s protitelesi, ki imunosti ne

povzročajo, ampak jo tvorijo. Republikanska verzija svobode se namreč veliko bolj povezuje z državno ustavo oziroma je v njej celo vsebovana; institucije pa so zgolj varuh (protitelesa za primer bolezni samovoljnega vmešavanja) svobode in ne njen vzrok; zato lahko obstajajo boljši ali slabši zbiri institucij za njeno zagotavljanje.

Svoboda, enakost, skupnost

Če želimo negospodovanje ustoličiti kot politični cilj, je treba še posebej paziti na odnose med tem modelom svobode, pojmovanjem enakosti in družbeno skupnostjo kot celoto. Kot opozarja Pettit že na začetku poglavja, samo pojmovanje ljudi kot enakih še ne pomeni, da dobi vsak član neke skupnosti enak delež neke dobrine, ampak je pri tem mišljena predvsem enakost možnosti. Vsakomur je zagotovljena enakost s tem, da nihče ni privilegiran pri političnih odločitvah o razdelitvi virov ali dobrin, temveč bodo le-ti razdeljeni tako, da bo (po utilitaristični različici) zagotovljena največja možna vrednota *x* (*x* je lahko koristnost, sreča ipd.). To pa pomeni, da je njihova porazdelitev lahko tudi skrajno neenaka, kar vodi v (vsaj) materialno neenakost. Vendar Pettit sam meni, da je princip svobode kot nevmešavanja lahko uveljavljen tudi po povsem neegalitarni poti pri omogočanju možnosti. Opozarja namreč, da je nevmešavanje lahko maksimizirano (v kolikor je njegov maksimum vzet za liberalni ideal) tudi tako, da država, ki ga izvaja, odvzame svobodo potencialnim vmešavajočim; in povzema: princip nevmešavanja je striktno neegalitaren, ker zahteva večjo koncentracijo državnega vmešavanja tam, kjer je nevmešavanje s strani posameznikov ali združb ogroženo; v nasprotju z njim je princip negospodovanja striktno egalitaren, ker zahteva slabitev močnejših in krepitev šibkejših v ustavno-pravnem smislu. V podporo doda trditev, da se pri neegalitarnem izvajanju načela nedominacije pojavita selektivno vmešavanje in selektivna zaščita, kar pomeni javno, splošno zlorabo oblasti, ki je zdaleč bolj škodljiva kot zasebna zloraba načela negospodovanja. Povedano drugače, v primeru strukturno-neegalitarnega izvajanja negospodovanja je le-to popolnoma neučinkovito.

Ko smo že omenili pojem *strukturni egalitarizem*, ga moramo pojasniti. Pettit govori o dveh vrstah egalitarizma: *strukturnem* in *materialnem*. Strukturni egalitarizem zadeva ustavno-pravno izvajanje enakosti, materialni pa enakost v smislu porazdelitve dobrin. Zato je strukturni egalitarizem bolj vezan na intenzivnost negospodovanja in vprašanje ustavne permisivnosti, medtem ko se materialni bolj povezuje z njegovim obsegom ter vprašanjem materialne distribucije in posledično tudi moči.

Zanimiva je povezava med negospodovanjem in močjo kot sposobnostjo vplivanja. Pettit navaja, da je negospodovanje lahko pokazatelj relativne moči posameznika v smislu sposobnosti vzdrževanja lastne enakopravnosti. Zato sleherna neenakost med ljudmi povzroči večanje intenzivnosti gospodovanja na eni strani in manjšanje na drugi, zato je treba nenehno skrbeti za možnost kompenzacije pri-

krajšanih. Z institucionalnim povečevanjem posameznikove moči se razmerje med njo in možnostjo popolnega negospodovanja manjša, dokler ne doseže točke, kjer bi bilo vsako povečevanje moči nesmiselno, saj možnosti poljubnega dominiranja drugih v republikansko urejenem sistemu ne more doseči. Sicer pa je njeno povečevanje smiselno le takrat, ko gre za posameznikovo zaščito in preprečevanje verjetnosti poljubnega vmešavanja.

Kar se tiče materialnega egalitarizma, je državno reguliranje obsega negospodovanja smiselno le, če sta zaradi pretiranega kopičenja ene ali več dobrin ogrožena varnost in zdravje revnejših. Obseg negospodovanja je namreč v večini primerov samo pokazatelj večjega ali manjšega posedovanja dobrin. Potemtakem ni verjetno, da bi možnost večje izbire le-teh revnejšim pomagala pri doseganju negospodovanja, prav tako pa ne gre pričakovati, da bi oženje izbire vplivalo na intenzivnost negospodovanja bogatejših (vsaj ne v pravičnem sistemu). Negospodovanje torej zahteva enakost intenzivnosti, ne pa obsega; enakost pred zakonom, ne pa v dobrinah.

Pettit poudarja, da je nedominacija socialno dobro, ker z njo dosegamo nediskriminatornost med ljudmi; je tudi skupno dobro, ker daje zavest o razredni (ne)ranljivosti, ki jo določajo skupne lastnosti, kot so barva kože, narodnost, spol itd. – zato je z njenega vidika negospodovanje skupni cilj, torej je privlačno tudi za komunitariste. Kajti hoteti republikansko svobodo pomeni hoteti republikansko enakost; uresničiti republikansko svobodo pomeni uresničiti republikansko skupnost.

Republikanizem: pobude in politika

Republikanski ideal svobode pa ima po Pettitovih navedbah korenine že v mestnih državicah italijanske renesanse, v ustroju angleške vladavine v 17. stoletju ter v britanskih kolonijah v Ameriki v 18. stoletju. Povezati pa ga je mogoče tudi z vrsto aktualnih pobud in usmeritev. Z opisanimi značilnostmi lahko republikanizem predstavlja idealen okvir za uresničevanje interesov, saj ponuja podlago, ki se zdi obče sprejemljiva, in tudi sredstva, s katerimi je mogoče izraziti širok spekter problemov. Klasični liberalni ideal nevmešavanja takšnega skupnega okvira ne dovoljuje zaradi svojega ostro izraženega principa *laissez-faire*, ki vključuje tudi zahtevo po biti-puščen-na-miru, kar je seveda nezdružljivo z razvojem kakršnih koli skupnih strategij reševanja problemov. Tako je razredna struktura določena pretežno glede na dohodke posameznikov, ne pa toliko glede na interese oziroma skupni kvocient ranljivosti.

Toda tudi na začetku razvoja republikanskega ideala so obstajale določene negativne in neliberalne skupne značilnosti, ki so precej opazne tudi še danes, čeprav jih želijo njegovi dejanski pripadniki (in s tem *niso mišljeni njegovi opisovalci ali zagovorniki, marveč vodstvene strukture*) zatreti ali vsaj zakriti: vodilna mesta so pretežno v rokah moških, vsi imajo večje količine zasebne lastnine in vsi so pripadniki prevladujoče (torej bele anglosaksonske, v preteklosti pa morda tudi katere druge) kulture. Njihovi skupni interesi pa so v omejitvah pristojnosti monarha,

omejevanju (pre)bogatih in preveč vplivnih ter omejitev moči določenih interesnih skupin tako, da so pod nadzorom skupnosti.

Iz navedenega sledi, da je republikanizem zmerna smer, ki se sama izreka proti zavračanju antropocentrizma, pa tudi proti vsaki ekstremno idealistični politiki, ker želi zavarovati ekonomsko bazo človeštva s sredstvi zmernega vmešavanja države. To sicer zmanjšuje obseg izbire posameznikovih možnosti delovanja, vendar izključno v samoohranitvene namene tako posameznika kot družbe. Stališče liberalnega nevmešavanja pa je: če so takšne institucije in takšno vmešavanje potrebni, so zato, ker same lahko zagotovijo več nevmešavanja ali pa večji obseg izbire kot država; samoohranitev je zaradi tržne ponudbe in povpraševanja drugotnega pomena, država je predvsem v vlogi pravne zaščitnice pred možnimi kršitvami nevmešavanja.

Prva izmed pobud, s katerimi se republikanski princip povezuje, je varstvo okolja, in sicer zato, ker predstavlja naravno okolje s svojimi viri celotno polje možnosti izbire, v mejah katerega ljudje živimo in se odločamo; in vsaka izguba ekosistema pomeni možnost manj. Zato je tudi v interesu republikanizma in načela negospodovanja, da z okoljem živimo v odnosu sožitja in ne golega izkoriščanja.

Tudi feminizem spada v vrsto takšnih pobud. Republikanizem kot politični ideal je namreč (kljub svojim začetkom, ki jih ne more skriti) spolno nevtralen, saj je v njem vsebovano vsakršno negospodovanje, torej tudi negospodovanje žensk in njihovo dejavno vključevanje v družbene tokove odločanja in v vse vrste javnega delovanja (začetki ženskega republikanizma: Pettit se opira na spise Mary Wollstonecraft).

Socializem je pomembna pobuda zaradi svoje razredne naravnanosti; v njem najde republikanizem tudi svoj protiargument proti načelu nevmešavanja. Gre namreč za vprašanje zaščite delavskega razreda. Nevmešavanje ne podpira stavk, ker so delovna razmerja sklenjena po doktrini proste pogodbe (kakor si se zavezal, tako boš delal, pa četudi si si s tem odvzel pravice); torej je načelo negospodovanja in boj zanj edino možno opravičilo kolektivne stavke.

Pod zaščito republikanskega načela negospodovanja pa se mora uvrstiti še multikulturalizem. Moderna država je namreč konstituirana okoli ene same središčne kulture; vsa njena avtoriteta je zgrajena na enotnih temeljih, ki jih tvorijo jezik, navade in religija osrednje kulture; pravni sistem pa je zgrajen tako, da to kuluro ščiti in podpira. Zato se mora republikansko načelo uveljaviti predvsem kot glavni element zaščite kulurnih manjšin, še posebej avtohtonih, ki so v večini preko invazije doživele nadvlado druge. Republikanizem zahteva priznanje njihovega statusa, odškodnino v obliki reparacij ter dovoljevanje izvzetja iz kulturno pogojenih obče veljavnih pravil in omejeno samoupravo.

Tudi med samo republikansko politiko in med politiko liberalnega nevmešavanja so dokaj velike razlike. Tako republikanizem zagovarja politiko državnega vmešavanja, saj si intenzivneje prizadeva za odpravo družbenih problemov in zavrača

vsakršno možnost dominacije. Za politiko negativnega modela svobode pa je vsaka državna intervencija vmešavanje in zato pojmovana kot zlo, poleg tega se zahteva čim milejša davčna politika. Pri republikanizmu je davčna politika restriktivnejša, saj se od države zahteva učinkovitejša socialna politika, ki naj bolj ščiti interese delavcev in marginalnih skupin. Pettit sicer meni, da je možno, da bi bila izvedba republikanske politike prezahtevna, obstaja pa tudi možnost, da je v interesu državne blaginje ohranjanje določenih oblik odvisnosti tistih, ki so je deležni; s tem pa je možnost negospodovanja deloma negirana. Zato je v interesu republikanizma le oblika vlade z velikim obsegom pristojnosti, a z močno omejeno eksekutivo (intenziteto delovanja oziroma vmešavanja). Pettit govori o petih področjih konstruktivnega državnega interveniranja: zunanja obramba, notranja zaščita, osebna neodvisnost, splošna ekonomska blaginja ter javno življenje.

Za področje zunanje politike velja omeniti, da veljajo v njej podobni odnosi kot med posamezniki, seveda z razliko, da posameznike nadomeščajo države. Če naj tudi tu velja republikansko pravilo negospodovanja, je treba opozoriti, da se lahko mednarodno prizorišče brez učinkovitega nadzora in delovanja nadnacionalnih institucij sprevrže v tekmo oboroževanja in hladne vojne. Kajti če želi sleherna država doseči stanje nedominacije in tudi preprečiti vsako možnost le-te, se mora stanju ustrezno oboroževati; to pa pomeni grožnjo in pritisk preostalim državam, ki so ji v želji, da bi dosegle negospodovanje tudi zase, prisiljene slediti – in tako naprej, do vse bolj verjetnega izbruha vojne. Avtor govori o vzpostavitvi mednarodnih kulturnih, ekonomskih in pravnih mrež za zagotovitev medsebojnegaga negospodovanja, prav tako o potrebi povečanja pristojnosti mednarodnih institucij. Toda glede na dosedanjo praktično evidenco so po mojem mnenju takšne zahteve več kot iluzija, naj omenim zgolj samovoljno posredovanje V. Britanije in ZDA v Iraku, ki ga mednarodna skupnost ni mogla niti dovolj hitro potrditi, kaj šele preprečiti. Zato ostaja, če navedem moje osebno stališče, negospodovanje v zunanji politiki dokaj nevaren ideal, ki je sam še daleč od uresničitve. Dejanskemu stanju pa v celoti ustreza model nevmešavanja z oblikami 'ljudem prijazne' dominacije, ekonomski imperializem je le ena izmed njih.

Kazenska zakonodaja se v večini primerov povezuje s prevladujočo kulturo; Pettit ugotavlja, da lahko dobri kazenski zakoni negospodovanje krepijo, slabi pa zatirajo. Dobro delovanje je zajamčeno predvsem tam, kjer so organi, ki kazensko zakonodajo izvajajo, pod neodvisnim pravnim nadzorom države; žal pa je danes veliko primerov, ko za to pristojne organizacije ne morejo preprečiti nastajanja interesnih skupin, ki so same dovolj močne, da prikrijejo veliko zlorab svojih pristojnosti. Kdo bo torej 'varoval varuhe'? – Učinkovit javni nadzor, seveda. Spregovorimo še o tem, kaj pomeni zločin v republikanskem smislu. Vsako kršenje negospodovanja ima tri komponente, in sicer: zanika pravico negospodovanja s samovoljnim vmešavanjem, oži obseg proste izbire z omejevanjem možnosti ali ga povsem izloči (umor) in poveča stopnje obče ranljivosti nekega razreda. Prav tako ima samo kaznovanje zločina tri značilnosti, ki so: prepoznanje kršilca in narave kršitve, povračilo, kompenziranje ali poprava storjenega in zagotovilo, da je kršil-

cu onemogočeno nadaljnje kršenje pravil.

Osebna neodvisnost za republikanizem pomeni neodvisnost v socioekonomskem smislu, kar pomeni zmožnost biti neodvisen od prevladujočih družbenih vplivov (ali samostojno odločanje o tem, komu se priključiti) in biti oprt na lastne materialno-ekonomske vire. Kaj je potrebno obvladati, da bi dosegli osebno neodvisnost, se od družbe do družbe razlikuje, omenimo le nekaj najbolj splošnih: potrebno je obvladati branje in pisanje ter osnovno matematiko, treba je biti sposoben preceniti relevantnost informacij idr. Obseg potreb pa stalno narašča. Kot pravi Pettit, republikanizem priznava, da je obseg posameznikove svobode odvisen od njegovih fizičnih, psihičnih in *finančnih* sposobnosti. Naloga države je, da skrbi za zadostno raznovrstnost možnosti in za dostop do potrebnih virov (kar uravnava s korektno cenovno politiko, davki, subvencijami itn.). Intenzivnost posameznikove svobode je prav tako odvisna od njegovih sposobnosti, pa tudi od (ne)zadostnosti njegovih virov. Obe sestavini namreč dominacijo drugih nad njim dopuščata ali ne. Državna pomoč za večanje intenzivnosti svobode je možna zlasti v obliki socialnih agencij, ki posameznika ustrezno izobražujejo, ga osveščajo in s tem zmanjšujejo njegovo potencialno izpostavljenost gospodovanju, manipulaciji in izkoriščanju, pomembne pa so tudi oblike pomoči drugim socialno stigmatiziranim skupinam, kot so invalidi, duševno in telesno bolni itd. Državna podpora revnejših slojev pa more vedno imeti obliko pravice in ne darila; v slednjem primeru se namreč lahko sprevrže v sredstvo dominacije, morala pa bi biti tudi politično neodvisna od aktualnih gibanj, se pravi trdno vsidrana v zakonodaji.

Pri doseganju ekonomske blaginje sta pomembna zlasti dva faktorja: struktura zaposlovanja in porazdelitev financ. Če sta stabilna, to pomeni manj možnosti za dominacijo. Njuna stabilnost pa se doseže predvsem z dobro industrijsko infrastrukturo, pospeševanjem trgovine in mednarodnih povezav ter, kot dodajam osebno, s smotrnim izkoriščanjem geostrateških virov in danosti. Avtonomnost podjetij in razvoj pogodbenega prava so omogočili možnosti individualnega oblikovanja ciljev, z vsemi prednostmi in pastmi prostega trga. Zato Pettit venomer poudarja, da lahko tako imenovani prostovoljni vstop v pogodbo pomeni tudi nevarnost dominacije in ekonomskega pritiska. Zaradi tega republikanizem zahteva nadzor nad sklepanjem pogodb v prid enokopravnosti vseh strank v pogodbi.

Javnost je področje, na katerem je mogoče še najučinkoviteje preveriti uspešnost uveljavljanja modela. Sestavljena je iz splošnih prepričanj in pričakovanj družbe kot celote; če ni prepričanja o negospodovanju, potem ni splošne zavesti o njem; le-ta pa je lahko ogledalo njegovega dejanskega stanja. Ker pa javno mnenje vse bolj postaja stvar občil, ki največkrat proizvajajo informacije, motivirane z ekonomskimi interesi. Pettit pravi, da je treba zato preprečiti, da bi se oblast nad mediji koncentrirala v rokah manjšine, pogojene z ekonomskimi interesi. V ta namen naj bi včasih uporabljali sredstvo 'umetnega oblikovanja mnenj', ki bi ustvarjalo večno opozicijo prevladujočim. Tako bi dosegli prosto oblikovanje mnenj skozi javne debate. Avtor dodaja, da mora biti vsako politično načelo medijsko reprezentativno, ker le tako lahko služi kot merilo dejanskega odziva javnosti, s

pomočjo katerega vidimo, koliko je glede na socioekonomske razmere načelo res uveljavljeno.

Obliki republikanizma: ustavnost in demokracija

V šestem poglavju knjige se Pettit posveti vprašanjema, kakšne značilnosti ustave in kakšen tip demokracije zahteva uveljavljanje republikanskega načela svobode kot negospodovanja. Kot prvi pogoj republikanske ustave navede *nemanipulativnost*, se pravi odsotnost možnosti vsakega delnega in nelegitimnega vpliva nanjo. Da bi bila nemanipulativnost uresničena, je treba zagotoviti tri stvari: sistem mora graditi gospostvo zakonov, ne gospostvo ljudi; oblast mora biti deljena na sodno, zakonodajno in izvršno, priporočljiva pa je tudi razdeljenost na več strank; ustavni zakoni morajo biti relativno imuni na voljo večine. Tako vzpostavljena zakonodaja pomeni omejitev moči bodisi ekonomsko bodisi politično vplivnih družbenih skupin in njihovih partikularnih interesov.

Zakoni morajo biti splošni in se nanašati na vse, tudi na zakonodajalce. Tistim, na katere se nanašajo, morajo biti dani na znanje in ne smejo biti predmet poljubnih sprememb ob menjavi razmerja moči v zakonodajnem telesu in vladi. Če je vladno interveniranje potrebno, mora biti, v kolikor je to možno, zakonsko opredeljeno. Sistem zakonov sicer lahko dovoljuje sodnikom določeno svobodo pri odločanju, vendar le v primeru, da to zmanjšuje možnost samovoljne uporabe moči. Tako sistem zakonov preprečuje, da bi vlada pomenila nestalno, negotovo, nepredvidljivo in zato poljubno moč vplivanja.

Deljenost oblasti na tri veje in njena razdeljenost med različne državne, regionalne in celo mednarodne institucije prispeva k nemanipulativnosti na ta način, da preprečuje njeno zlorabo z medsebojnim preverjanjem delovanja in korektne porazdelitve virov ter onemogoča njeno preveliko koncentracijo v rokah centralnih ustanov. V ta namen mora biti uvedena tudi dvodomnost parlamenta s pogojem, da predstavniki obeh domov izhajajo iz (dveh) različnih politično-ekonomsko-socialnih baz.

Relativna imunost ustavne zakonodaje na voljo večine se lahko doseže s troje sredstvi: s praktičnim uveljavljanjem načela negospodovanja, kot je opisano v prejšnjih razdelkih (varovalni ukrepi so vsebovani že v ustavi sami), z navedeno delitvijo oblasti ter z načelom tako imenovane *integralne jurisprudence*, ki zahteva uporabo historično dokazanih konstruktivnih ukrepov in upoštevanje obstoječe pravne tradicije.

Iz republikanskega načela negospodovanja izhaja tudi svojstven koncept demokracije: le-ta, za razliko od obstoječega liberalnega pojmovanja demokracije kot prostovoljnega pristanka ljudi na prenos državnih pristojnosti v izvoljena zakonodajna telesa, ne pomeni eksplicitnega ali implicitnega pristanka, marveč možnost *legitimnega nasprotovanja obstoječim ukrepom ali oblikam državne ureditve.* Zveza med negospodovanjem in demokracijo kot možnostjo legitimnega naspro-

tovanja je očitna: če se negospodovanje uveljavi kot politični ideal, se bo uveljavil tudi tak koncept demokracije – če ni dominacije, lahko vsak nasprotuje vsem brez strahu pred povračilnimi udarci. Edino upoštevano merilo je *relevantnost interesov,* skupinskih ali posamičnih. Za uveljavitev le-teh pa so potrebne njihova *namenskost (deliberativnost), inkluzivnost in dovzetnost zanje.*

Namenskost dosežemo s tako imenovanim *debatnim načinom* ocenjevanja relevantnih možnosti, kjer se za razliko od poslovnega načina, pri katerem so preference že dane in strankam gre le za dosego čim večjih koncesij, le-te šele oblikujejo v skladu z željenim izidom. Tako sprejete odločitve morajo biti transparentne, izpostavljene stalnemu nadzoru javnosti in utemeljene z relevantnimi razlogi zanje. Končne odločitve zato niso nikoli izrazito v prid kateri od skupin, saj je dogovor v skupnem interesu; pri poslovnem načinu pa to ni nujno. Prav samo načelo nasprotovanja zahteva, da je odločanje utemeljeno z razlogi, ki so del dogovora in namena, ki je skupni cilj.

Inkluzivnost je pogoj, ki zahteva zastopanost *vseh* pomembnih družbenih skupin pri procesu odločanja, saj so v reševanje nekega problema le tako vključene vse relevantne perspektive. Zato je najboljše formiranje zakonodajnega telesa z direktnimi volitvami, ker je s tem zajamčena navzočnost dejanskih interesov zastopanih skupin na več ravneh (regije, dvodomni parlament) in uvedba dodatnih regulativov, kot so, na primer, uzakonjen odstotek žensk v vladi, vključenost narodnih manjšin idr.

V sodni in eksekutivni veji oblasti predstavniki seveda niso voljeni, ampak jih predlaga vlada, ker ti položaji predpostavljajo povsem določene kompetence in strokovnost. Dosežen pa mora biti minimum reprezentativnosti porote pri sojenju.

Da bi preprečili formiranje interesnih skupin znotraj teh dveh vej oblasti, je uvedena norma statistične reprezentativnosti. Vendar pa bodo poti nasprotovanja krajše, če obstajajo ustrezna gibanja v družbi, ki lahko lažje vplivajo na sfere javnega odločanja (društva zelenih, invalidov, homoseksualcev itd.).

Poslance pa v veliko primerih podpirajo skladi, ki jih financirajo podjetja, zato morajo le-ti vsaj do določene mere, če že ne v celoti, nastopati v prid njihovim interesom. Če želimo takšno pristranskost omejiti, je treba doseči javnost virov in omejiti politično oglaševanje. S tem pa smo zadeli ob problem, ki postaja danes vse bolj pereč, kajti zdi se nemogoče, da bi lahko učinkovito ločili ekonomske od političnih interesov, še več, podoba je, da začenjajo prvi prevladovati.

Tretji pogoj relevantnosti interesov je dovzetnost za vse alternativne oblike družbenih načinov življenja. Kljub temu pa je več kot verjetno, da bodo imele tako ali drugače stigmatizirane skupine težave pri uveljavitvi svojih interesov, kar ni odvisno toliko od narave sistema, ampak od osveščenosti družbe nasploh. Nasprotovanje namreč ne more biti uveljavljeno, če gre za zadeve delnega ali subjektivnega interesa, ki potem, ko gredo skozi vso proceduro sprejemanja, ne uspejo dobiti zadostne podpore, kot je določena z ustavo; podobno je tudi v primeru, če

gre za zmoto o tem, kaj je v splošnem interesu. Kajti po republikanskem pojmovanju zakoni ne predstavljajo toliko splošnih načel ali navodil, kako ravnati v posameznih primerih, temveč prej omejevalce možnosti samovoljne zlorabe oblasti, izhajajoče iz navad skupnosti in prevladujoče kulture nekega območja. Suverenost ljudi zato po tej interpretaciji ni vsebovana v volivnem pooblaščanju drugih, ki bodo skrbeli za njihove interese, ampak v njihovi pravici do upora.

Pettit še enkrat posebej opozarja pred togim premeščanjem pravil tržne ekonomije v politiko, kot to nemalokrat počne liberalizem s svojo negativno koncepcijo svobode: interesni tip demokracije se namreč kmalu spremeni v boj za čim večjo zadovoljitev preferenc, ki je največkrat odvisna od količine ekonomskih virov; to pa pomeni, da so šibkejši znova prepuščeni milosti močnejših, čeprav se ti ne vmešavajo v njihove zadeve. Dejstvo, da imajo to možnost, dela iz močnejših največjo nevarnost za demokracijo in politiko sploh. Vendar avtor poudarja, da republikanizem sam *ne nasprotuje* tržnemu gospodarstvu in njegovim zakonitostim, saj ne pomeni izpostavljanja poljubnemu vmešavanju. Če se namreč nek trgovec vmeša v zadeve drugega tako, da zniža cene svojih artiklov, to ne pomeni poljubnega vmešavanja v njegove zadeve, saj ima drugi na razpolago sredstva, da ob ugodni priložnosti stori enako njemu. Republikanizem kot politika pa ni trgovanje, temveč doseganje enakopravnosti z odstranitvijo možnosti dominacije.

Nadzor republike

V sedmem poglavju se avtor natančneje posveti vprašanju nadzora državnih institucij. Za izhodišče razprave je vzeta etična problematika o naravi ljudi. Pettit se opre na dve možnosti: prva je, da so ljudje zli že po svojem bistvu in zasledujejo zgolj svoje delne egoistično motivirane cilje, k skupnemu dobremu pa jih je mogoče usmeriti le s silo; druga možnost je, da ljudje sicer po naravi niso zli, so pa k zlu nagnjeni bolj kot k dobremu. Tu uporabi primero s slavnim Gigesovim prstanom, ki je vsakogar, ki si ga je nataknil, naredil nevidnega. Njegov lastnik je lahko z njim popolnoma nekaznovano uganjal krivice vseh vrst. Avstralski filozof pravi, da je podobno tudi z oblastjo. Zelo verjetno je, da jo bodo ljudje ob gotovosti, da bo dejanje ostalo nekaznovano, zlorabili. Kakšen način nadzora torej zahteva republikanski tip države?

Pettit govori o dveh vrstah sredstev nadzora: sankcijah in sitih. Sankcije so nagrade (pozitivne) ali kazni (negativne), s katerimi spodbujamo pričakovano vedenje. Sita [*screens*] so sredstva selekcije. Selekcija se nanaša bodisi na posameznike in njihove sposobnosti ter dodeljevanje funkcij v skladu z njimi bodisi na dodeljevanje ali odvzemanje pooblastil oziroma možnosti, ki so jim na razpolago.

Petit sam govori proti jemanju ljudi kot a priori pokvarjenih, torej proti *deviantno centrirani regulaciji* [*deviant-centred regulation*]. Pri deviantno centrirani regulaciji so vsi ljudje pojmovani kot prvinsko korumpirani, zato mora biti tudi mehanizem sankcij in sit temu primerno strog. Vendar lahko iz takšne regulacije, kot ugotavlja avtor, izhaja vrsta negativnih učinkov na tiste ljudi, ki so podredljivejši

in zato manj 'prvinsko pokvarjeni' kot drugi ter si takšnega ravnanja ne zaslužijo. Ti učinki se kažejo kot: skrivanje podredljivosti, ker so nagrade pojmovane kot zdravilo proti pokvarjenosti, zato tudi njihova podredljivost ni vzeta kot prvotna, temveč zgolj kot motivirana z nagrado; zavest, da so vsi jemani kot potencialno deviantni; njihova ubogljivost postane posledično odvisna od sankcij; odstotek podredljivosti se zaradi tega manjša, saj dobijo občutek, da se jim dela krivica; oblikovanje bolj ali manj zaprtih samozaščitnih skupin, ker se oblikuje medsebojna solidarnost proti takšnemu sistemu; javne službe prenehajo biti privlačne za podredljive in postanejo privlačne za korumpirane.

Zato pisec meni, da je treba pri oblikovanju nadzora izhajati iz pozitivnejše podobe o ljudeh, ki kaže, da ljudje niso prvinsko korumpirani, so pa h korupciji nagnjeni. Tako navaja nekaj principov, ki naj bi usmerjali oblikovanje javnega nadzora v republikanskem modelu, grajenem na pozitivnejši podlagi. Prvi je *preverjanje pred samo uporabo sankcij* [*screen before sanctioning*]. To načelo govori v prid uporabe ostrega selekcioniranja pri dodeljevanju pomembnih državnih služb, s katerim bi izločili večino neprimernih oseb, še preden bi se pokazalo, da niso vredne zaupanja. Drugi princip se glasi, da morajo sankcije podpirati podredljivost, torej biti brezpredsodkovne in nevtralno motivirane, tj. v izhodišču enake za vse. Pomemben element tega načela je tudi *javnost* oziroma javno navajanje razlogov za sprejete odločitve bodisi na sodišču, v parlamentu ali drugje. Vsak, ki se odloča pristransko, bo s tem zgubil zaupanje drugih in bo tako sankcioniran z javnim mnenjem o njem. Sleherni bo torej težil k temu, da bi ga drugi imeli za pravičnega. Seveda pa se tukaj pojavi že prastar platonski precep 'pravičnikove dileme' med resnično in navidezno pravičnostjo, ki ga po mojem mnenju tudi Pettit ne reši povsem zadovoljivo. Sociološki in ekonomski protiargument namreč opozarjata, da bi zavračanje ali odobravanje z javnim mnenjem dobro delovalo le v majhnih skupnosti, kjer vsakdo pozna vsakogar; za uveljavljanje tega elementa v večjih skupnostih pa so potrebni veliki stroški. Vendar sledi ugotovitev, da sta ugovora spričo današnje razvitosti občil in vezanosti politike na gospodarske vire dokaj nepomembna. Tretji princip uveljavlja *hierarhično ureditev sankcij*. Stopnje sankcij se morajo namreč zaradi različne korumpiranosti oseb temu ustrezno razlikovati.

Stabilnost same državne ureditve je sicer dosežena z že v prejšnjem razdelku obravnavanimi pogoji deljenosti oblasti (tri veje namreč nadzorujejo druga drugo: zakonodajna sodno, sodna izvršno, izvršna zakonodajno), razdeljenosti le-te na več ravni (centralna, regijska, lokalna) ter z ustrezno zaščito manjšin. Tem se sedaj pridružujejo še selekcija v prid strokovnosti, splošno védenje o zahtevanih standardih le-te, zahteva po javnosti državotvornih procesov, s čimer dosežemo njihovo preglednost. V javnosti je namreč zmerom navzoče neko splošno merilo dobrega in slabega (ali zla), s katerim se meri ugled ali slab glas oblastnikov, tako pa posredno tudi trdnost vladajočih garnitur ali celo same državne ureditve.

Pisec govori tudi o uvedbi posebnih standardov vedenja, ki bi jim morali varuhi ureditve zadoščati in o posebnem ustavnem odboru, ki naj bi bil sestavljen iz stro-

kovnjakov. Odbor bi nadziral delovanje vseh državnih teles ter usklajenost njihovega ravnanja s sprejeto ustavo. Politične stranke naj ne bi bile samo zastopnice različnih interesov, ampak predvsem predstavnice različnih vidikov skupnega dobrega, ki ga naj država skuša doseči. Delo v institucijah državne uprave naj bi urejala strožja kazenska zakonodaja, kot je v veljavi drugod (ostrejše sankcioniranje in selekcija).

Sam mislim, da v svojem konceptu državne ureditve tudi Pettit ni imun na pojav, ki se v politični filozofiji pojavlja že tisočletja in ima svoje začetke že (spet) pri Platonu. Vsi koncepti, ki le malo zaidejo v idealiziranje državnega aparata – in Pettitu se to po mojem najbolj očitno zgodi pri opisu republikanskega videnja mednarodne politike, kjer govori o nadinteresnih mednarodnih institucijah, ki to očitno ne zmorejo biti) –, namreč na koncu pristanejo pri takšni ali drugačni obliki tehnokracije, tj. vladavine strokovnjakov. Ob sedanjem stanju stvari, ko ekonomsko vse bolj požira politično, ko je klasični koncept nacionalne države v zatonu in ko je na pohodu neustavljiva globalizacija, je to morda znak, da politike vendarle (še) ni konec in da se pač poskuša uveljaviti kot stroka, ki bo morda kdaj zmogla diktirati pravila ekonomije. Čeprav bi želel, da bi bilo tako, je to pri sedanji evidenci malo verjetno. Če sem pesimist: ali politika kot socialno-individualni boj človeških interesov beži pred ekonomijo v – *ideale?!*

Pettit v zadnjem, osmem poglavju svoje knjige, sicer govori o nujnosti predobstoja nekih širših družbenih norm, opisanih kot splošno sprejeti vzorci vedenja, o katerih obstaja splošna zavest in so podprti s splošnim odobravanjem ali ovrženi s splošnim zavračanjem. Takšno okolje je za doseganje republikanizma nujno. Zakoni, ki niso podprti s splošnimi normami družbenega življenja, nimajo realne podlage niti za svoj obstoj, kaj šele za uspešnost. Prav v tem pa je po Pettitovem mnenju poglaviten razloček med brezkompromisno politiko prostega trga (v knjigi *invisible hand*), ki se največkrat giblje po strogo utilitarističnih smernicah (kar pomeni, da je za večjo srečo večine posameznike dopustno žrtvovati dominaciji ali čemu hujšemu) in jo zagovarjajo pristaši negativnega liberalizma, in med politiko republikanske regulative (v knjigi *intangible hand*), ki priznava obstoj nedotakljivih splošnih vrednot, v prid katerih je dovoljena večja intervencija države in kjer torej politično (še) prevladuje nad ekonomskim, kajti temelje države s tem še zmeraj predstavlja neka splošna kultura, grajena na sistemu norm oziroma vrednot.

Vsekakor pa ob koncu svoje analize Pettitovega teksta menim, da je Pettitov republikanizem nekakšna dvoživka v pozitivnem smislu. Dvoživka zato, ker – gledano iz notranjepolitične perspektive – ne gre za ideal, temveč za dokaj dosegljiv cilj, seveda s pridržkom, da se ljudje svobode kot negospodovanja zavedo in se s tem premakne (ne gre za kruto spremembo) tudi njihova splošna mentaliteta; gledano iz zunanjepolitične perspektive, pa mislim, da je republikanizem ideal, utemeljen na prevelikem zaupanju v ljudi; kajti negospodovanje v zunanji politiki zahteva eliminacijo pojmov, kot so interes, moč, vpliv. To pa je domala nemogoče, kajti edina oblika, ki bi jo z republikanskim načelom dosegli, je po mojem

mnenju oborožen *status quo*, kar pa je daleč od sožitja in miru. Pozitivna pa je dvojnost republikanizma zato, ker ugotavljam, da vsak idealizem nosi v svojih začetkih nekaj dobrega; če nič drugega, nam v času, ko mu verjamemo, dodatno osmišljuje življenje in mu daje vrednost.

Daniel Dennett

recenziral William Klinger

DARWIN'S DANGEROUS IDEA

Simon and Schuster, New York 1995

Daniel Dennett je znan in ploden avtor s področja filozofije duha. Ta knjiga predstavlja svojevrsten izlet tega kognitivnega filozofa na področje evolucijske biologije. Gre za še en poskus, da bi teorijo evolucije uporabili na drugih področjih, kot so filozofija znanosti, psihologija, etika itd. Avtor kritizira pojmovanje evolucije znanih biologov, kot sta S. J. Gould ali R. Lewontin. Cilji in področja, ki jih ta knjiga pokriva, so torej zelo različni in obsežni, kar pa je mogoče tudi osnovna pomanjkljivost tega dela. Na bralca, ki je navajen na mnogo večjo konkretnost in podrobnost teoretikov evolucijske teorije, ta knjiga naredi vtis površnosti in pretiranega poenostavljanja.

Dennett trdi, da je pogled na svet, ki je vladal pred Darwinom, videl v Bogu izvor in glavni vzrok vsega obstoječega, kakor tudi zadnji odgovor na vsako vprašanje zakaj. Po Dennettu je Darwin v poskusu odgovora na "relativno skromno vprašanje" o izvoru vrst, opisal proces, ki ga je imenoval naravna selekcija – mehanični proces brez cilja in brez vpliva kakršnegakoli mislečega bitja. Darwin je v nasprotju s tradicijo pokazal, da naravne vrste niso večne in nespremenljive bitnosti (stvari), ampak proizvod dednih sprememb. Za Denneta je ta proces v bistvu algoritem, in to je tisto, kar imenuje "Darwinova nevarna ideja". Številni misleci, vključno z Darwinom, so bili prepričani, da je ta ideja revolucionarna, vendar pa se Dennett vpraša, kaj je v resnici spodbila in zavrgla. Misli, da je spodbila to, kar on imenuje "kozmična piramida". Ta teorija postavlja Boga in Um na vrh vsega obstoječega, kot pojasnitev Kozmosa in reda, ki ga v njem vidimo. Zamisel, da Red [*Design*] vsega obstoječega lahko izhaja iz algoritmičnega procesa, ki ne rabi uma, ki ga ustvarja ali kontrolira, je “Darwinova nevarna ideja”. Naravna selekcija ponuja prav tako odgovor na mnogo pomembnejše vprašanje – tisto o izvoru Reda v Vesolju.

K tej Dennettovi (re)interpretaciji teorije naravne evolucije je potrebno dodati, da Darwin ni povedal nič o fizikalnih ali kozmoloških pojavih in se je strogo omejil na živi svet. Zaradi nezadostnega poznavanja botanike se je celo odločil omejiti svoje razprave o evoluciji izključno na svet živali. Motiv za Darwinovo intelektualno skromnost je tudi dejstvo, da imajo biološke bitnosti potrebe, kot so prehranjevanje in razmnoževanje, ter se tako pojem selekcije na njih lahko uporabi (obstajajo poraženci in zmagovalci v borbi za obstanek). Čeprav je tudi sam Darwin svojo formulacijo naravne selekcije podal v deduktivni obliki, trdil

je celo, da je njegovo celotno delo *Izvor vrst* deduktivni argument, Dennettu to očitno ni dovolj. Toda, kaj Dennett pridobi z uvedbo pojma algoritem? Kaj dosežemo, če pokažemo formalno podobnost francoske kuharice za začetnike, računalniškega programa in Darwinove teorije naravne selekcije? Skratka, kaj je pojasnjevalna moč naravne selekcije kot algoritma?

Algoritem je recept, ki natančno pojasnjuje korake, ki se morajo opraviti, da bi se dosegel določen rezultat, odvija pa se brez kakršnekoli pomoči, ne rabi stvarnika (če so prinerni pogoji za njegov nastanek) in ne vzdrževanja. Vendar je to, ob spoznanju, da njegova teorija evolucije ne potrebuje Boga niti kot Stvarnika niti kot Vzdrževalca, opazil tudi Darwin. Prav ta mehaničnost naravne selekcije je največkrat tarča Darwinove teorije. Po Dennettovem mnenju so mnogi skeptiki, za to da bi pojasnili ključne stopnje v razvoju življenja na zemlji, poskušali ovreči prav to Darwinovo idejo. Pri pojasnjevanju tega, sicer nemega procesa, so se poskušali sklicevati na nekaj, kar se nahaja izven njega.

Dennett meni, da rabimo, namesto pomoči zunanjih dejavnikov, "dvigala", ki jih ustvarja evolucija kot stranske proizvode. Številni misleci in znanstveniki so pri pojasnjevanju nastanka življenja na zemlji in nekaterih njegovih ključnih razvojnih stopenj (pojav evkariontov in večceličnih organizmov, spolno razmnoževanje, nastanek vrst, nastanek velikih rodovnih skupin, masovna izumiranja itd.) poskušali najti pojasnitev izven same teorije naravne selekcije. Nekateri so se pri nastanku in razvoju življenja sklicevali na božji vpliv, usmerjenost evolucije ali pa so ponujali pojasnitve, v katerih naj bi po njihovem življenje spreminjalo samo sebe. Dennett se pri tem sklicuje le na dvigala – mehanizme, ki proces evolucije samodejno ustvarjajo in imajo na nekaterih stopnjah ključno vlogo pri pospeševanju sprememb. Dobro. Toda, ali smo s tem pridobili kaj novega? (Mogoče le nove Dennettove imaginarne nasprotnike – iskalce zunanjih vplivov.)

Kako je zgodovinski proces evolucije ustvaril *drevo življenja*? Po Dennettu obstajajo pravila, ki pojasnjujejo prehod življenja na zemlji skozi takšne ključne faze, kot so nastanek evkariontov, večceličnih organizmov ali pojav bioloških vrst itd. Toda ostane nejasno, ali so ta pravila realno zasnovana v naravi ali pa so le pojasnjevalni instrumenti (tako smo dobili ob dvigalih, Bogu, Redu, še en novi pojem – pravila; mogoče bi Dennettu prav prišla Okhamova britev).

Nasprotje med stvarnim in možnim je po avtorju ključno v vseh bioloških pojasnitvah; tako moramo v biologiji razlikovati med različnimi stopnjami možnega. Koristna idealizacija je Dennettova “Library of Mendel”, ki predstavlja logični prostor vseh genomov. Zamislimo si logični prostor, sestavljen iz vseh možnih kombinacij genomov, ki določa biološki univerzum vsaj tiste vrste življenja, ki se je razvila na Zemlji. Po Dennettovem mnenju določajo to, kdo ima dostop do te knjižnice, biološki zakoni, seveda, če takšni zakoni sploh obstajajo. Zdi se, da Dennett misli, da če zakoni v biologiji so, potem niso posebne biološke narave, ampak matematične ali fizikalne. Vse ostalo v biologiji je inženiring – torej je podrejeno zakonom fizike in kemije.

To dejstvo po njegovem omogoča poenotenje biološkega pojma *funkcije* in

filozofskega pojma *pomena*, saj je tudi sam pomen pojmov, tako kot človeški jezik in um, proizvod (ali stranski proizvod) naravne evolucije. Glede na to, da so tudi človeška bitja del tega biološkega inženiringa, izgine razlika med umetno in naravno inteligenco. Razlika je v procesih. Bilogija je po Dennettovem mnenju inženiring, študij funkcij mehanizma in konstrukcij, ki se lahko razbije na vse manjše in enostavnejše podmehanizme. Zdi se, da med adopcionizmom, kot ga vidi Dennett, in Gouldovo teorijo točkastih ekvilibrijev [*punctuated equilibria*] obstaja le majhna razlika v časovni lestvici.

V zvezi z odnosom med naravo in kulturo si Dennett sposodi pojem *mema*, podoben genom v biologiji. Memi so tako pojem, ki nam koristi pri raziskovanju odnosa med kulturno in biološko dediščino naše vrste, saj sta obe zasnovani na poskusih in napakah. Tudi sam avtor trdi, da je primerjava med geni in memi "koristna idealizacija", ki ima "močno in nepričakovano pojasnjevalno moč". Vendar se ponovno vsiljuje isto vprašanje: kakšen in kateri kognitivni status ima?

Mislim, da je knjiga preobširna in preambiciozna za področje, ki ni Dennettovo. Opazimo lahko, da je Dennett nekatere stvari izpustil, nekatere poenostavil, v knjigi pa je tudi vrsta napačno usmerjenih kritik. Ideja, da se nekatere teorije iz biologije prenesejo na ostala področja, kot so, na primer, sociologija in etika, je sicer dobra, vendar je v tem primeru pregrobo izvedena. Razlikovanja in teoretične bitnosti, ki jih Dennett uporablja in uvaja v razprave evolucijske biologije, v bistvu nič ne doprinesejo k boljšemu razumevanju bioloških pojavovs ter so zato odvečne. Trditve, kot je, na primer, tista o algoritmih, ki bi lahko poenotili pojme filozofije, informatike, fizike in biologije, so privlačne, vendar nimajo empričnih znanstvenih osnov s– ostanejo metafore in tako je njihova kognitivna vrednost vprašljiva.

prevedel Daniel Jaušovec

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:

Nenad Miščević
UVOD V SPOZNAVNO TEORIJO

Arne Markošovič
FUNDACIONALIZEM

Janez Bregant
ODGOVOR NA ANTIREDUKCIONISTOVO DILEMO

David Hume
O MERILU OKUSA

Božidar Kante
OKUS: NA PRESEČIŠČU OBJEKTIVNEGA IN SUBJEKTIVNEGA

Marija Arko
O HUMOVI ESTETIKI

Thomas S. Kuhn
FUNKCIJA MISELNIH EKSPERIMENTOV

Gorazd Andrejč
KAKO RAZUMETI MISELNE EKSPERIMENTE

9 771408 296906